

JOANNA USAKIEWICZ

*Panu Profesorowi
Juliuszowi Domańskiemu
na siedemdziesięciolecie urodzin*

POLEMIKA DESCARTES'A Z VOETIUSEM*

1. Konflikt Descartes'a z Voetiusem. 2. Zagadnienia filozoficzne podejmowane w *Liście*. 3. Prawo państwowe a prawo miłości. 4. Kilka uwag o stylu i argumentacji w *Liście*.

1. Konflikt Descartes'a z Voetiusem

W maju 1643 roku René Descartes opublikował w amsterdamskiej oficynie Elzevira list otwarty zatytułowany: *List René Descartes'a do Prześlawnego 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 kartezyjskiej*¹. Aby poznać przyczyny jego powstania, należy cofnąć się jeszcze o kilka lat.

Wypadki, które nas interesują, rozegrały się w Holandii. Tam właśnie Descartes przeniósł się w 1628 r. w poszukiwaniu odpowiednich warunków do pracy naukowej i filozoficznej oraz do rozpowszechniania jej wyników. Jednak kraj, który

* Niniejszy artykuł jest wersją wstępu do wykonanego przez autorkę polskiego przekładu *Listu*.

¹ Tytuł łaciński brzmi: *Epistola Renati Descartes ad Celeberrimum Virum D. Gisbertum Voetium, in qua examinantur duo libri, nuper pro Voetio Ultrajecti simul editi: unus de Confraternitate Mariana, alter de Philosophia Cartesiana*. Opisując poniżej historię konfliktu Descartes'a z Voetiusem oraz analizując aspekty filozoficzne, opieram się w znacznej mierze na ustaleniach Theo Verbeeka i Jean-Luc Mariona zawartych w przedmowie, wstępie i przypisach do francuskiego przekładu pełnej dokumentacji sporu: R. Descartes i M. Schoock, *La Querelle d'Utrecht*, opracowanie, przekład i przypisy Theo Verbeek, przedmowa Jean-Luc Marion, *Les impressions nouvelles*, Paris 1988.

uznał za wolny i otwarty dla nowych myśli, stał się miejscem, w którym przyszło mu zmierzyć się z oficjalną teologią i filozofią. Po opublikowaniu *Rozprawy o metodzie* (1637 r.), a szczególnie drugiego wydania *Medytacji o pierwszej filozofii* (1642 r.), zaczynają pojawiać się pierwsi zwolennicy myśli kartezjańskiej, wykorzystujący ją w swojej pracy naukowej i dydaktycznej. Jednocześnie występują przeciwko niej liczni filozofowie i teolodzy opierający się na arystotelizmie i metodologii scholastycznej.

Szczególnie ostro przebiegał spór Descartes'a z teologami protestanckimi. Jego początki wiążą się z osobą Henri'ego de Roy (1598-1679), czyli Regiusa. Od 1638 r. był on profesorem botaniki i medycyny na Uniwersytecie Utrechckim. Z filozofią kartezjańską zapoznał się już nieco wcześniej dzięki Henri'emu Renierowi (1593-1639), czyli Reneriemu, profesorowi filozofii na tym samym uniwersytecie, przyjacielowi Descartes'a, który do swego prowadzonego metodą scholastyczną kursu wprowadził jednak lekturę *Rozprawy o metodzie* i wydanych wraz z nią *Esejów*.

Regius po przestudiowaniu pism Descartes'a uznał, że jego filozofia daje metodę badań przyrodniczych pozbawioną ograniczeń scholastyki. Na swoich wykładach z fizjologii nie tylko ostro krytykował doktorów scholastycznych opierających się w swoich dociekaniach wyłącznie na dziełach Arystotelesa i Hipokratesa, a nie na obserwacjach i doświadczeniach anatomicznych, ale przedstawiał też naukę o krążeniu krwi Harvey'a² i Descartes'a. Z czasem na jego zajęciach, a wygłaszał również wykłady z fizyki, zaczęły pojawiać się tezy nie do przyjęcia dla arystotelików: teza o nieistnieniu form substancjalnych i teza o przypadłościowym połączeniu ciała i duszy w człowieku. Tezy te przypisywano Descartes'owi, mimo że nigdy w takiej formie przez niego nie były głoszone. Przekonanie Descartes'a o zbędności form substancjalnych w opisie i wyjaśnianiu zjawisk, ale bez negowania ich istnienia, Regius zastąpił kategorycznym stwierdzeniem ich nieistnienia. Z drugiej tezy wysunął zaś wniosek o dostateczności wyjaśniania przyrody na drodze mechanistycznej. Po raz pierwszy tezę o człowieku jako *bycie przez przypadłość* Regius przedstawił w debacie 8 grudnia 1641 r. Wywołała ona ostry sprzeciw, przeradzający się w wystąpienie przeciw samemu Regiusowi, teologa i kaznodziei Gisbertusa Voetiusa.

Gisbertus Voetius (1589-1676), czyli Gisbert Voët pochodził z Heusden. Mając 10 lat stracił ojca, poległego w walkach z Hiszpanami. Wydarzenia związane z panowaniem hiszpańskim, rewolucją niderlandzką i prześladowaniami kalwinistów dla Voetiusa, tak jak dla wszystkich wyznawców kalwinizmu w ówczesnej Holandii, były momentem ukształtowania się przekonania o tożsamości walki o nie-

² William Harvey (1578-1657), z łacińska Harvaeus, lekarz angielski, odkrywca dużego krążenia krwi.

zależność polityczną z walką o niezależność religijną. Były także jednym z powodów silnego nastawienia antypapieskiego. Studia Voetius odbył w Lejdzie. Po raz pierwszy wystąpił na forum publicznym podczas Synodu Narodowego w Dordrechcie, który miał miejsce w latach 1618-1619. Synod ten zakończył zapoczątkowany przez Arminiusa i Gomarusa spór dotyczący teologicznej kwestii natury predestynacji. Gomarus kładł nacisk na boskie przeznaczenie, przez które wszystko się w świecie dokonuje, Arminius zaś uznawał wolność człowieka i jego współdziałanie z łaską bożą. W 1610 r., w rok po śmierci Arminiusa, jego przyjaciele i zwolennicy sformułowali tzw. *remonstratio*, zawierającą ich poglądy teologiczne oraz stanowisko w sprawie stosunków Kościoła – państwo, podporządkowujące Kościół władzy państwowej. Na wspomnianym synodzie potępiono arminian. Przyjęto również formułę kalwińskiego wyznania wiary dla Niderlandów, tzw. *Confessio Belgica*, oraz uznano podporządkowanie władzy państwowej woli Bożej objawionej w Piśmie Św. i interpretowanej przez Kościół. Odtąd wszyscy urzędnicy publiczni, nauczyciele i profesorowie uniwersyteccy musieli podpisywać zobowiązanie do chowania wierności tak sformułowanim zasadom.

Voetius w konflikcie tym stanął po stronie gomarystów. Jego postawa podczas Synodu umożliwiła mu dalszą karierę. W 1634 r. został mianowany profesorem Uniwersytetu w Utrechcie. Za główny cel swego nauczania postawił obronę ortodoksji kalwińskiej. Kładł szczególny nacisk na konieczność łączenia wiedzy i postawy pietystycznej, rozumiejąc *pietas* jako całkowite poddanie się woli Bożej objawionej w Piśmie Św. Przedstawił to już w swoim wykładzie inauguracyjnym. Był przekonany, że reforma protestancka dopiero się zaczęła, a dokonania Lutra i Kalwina wymagają uzupełnienia przez praktyczną reformę życia i religii. Pod koniec życia swe zasady wyłożył w trzytomowym dziele *Politica Ecclesiastica* (1663-1676).

Od chwili ukazania się w 1637 r. *Rozprawy o metodzie i Esejów* Voetius śledził rozwój kartezjanizmu. Uważając pisma Descartes'a za szkodliwe dla wiary chrześcijańskiej, zachęcał innych, między innymi o Mersenne'a³, do podjęcia ich krytyki. Opozycyjna postawa Voetiusa wobec filozofii kartezjańskiej wynikała z przekonania, że charakterystyczne dla kartezjanizmu zaufanie do intuicji jednostki, nieco lekceważący stosunek do tradycji i erudycji, brak ścisłych zasad wyjaśniania osłabiają wiedzę oraz kompromitują teologię i wiarę, zwłaszcza że te cechy *nowej filozofii* wzmocniały również wątpliwości co do literalnej prawdziwości słów Pisma Św. Dostrzegał także w kartezjanizmie niebezpieczeństwo dla życia moralnego. Szczególny sprzeciw Voetiusa wzbudziła kartezjańska metoda wątpienia. Wi-

³ Voetius zwrócił się do Mersenne'a z prośbą o skrytykowanie poglądów Descartes'a listownie w 1640 r. Marin Mersenne (1588-1648) – duchowny katolicki, teolog, fizyk, wychowanek szkoły w La Fleche. Jego przyjaźń z Descartes'em datuje się od roku 1625. W latach 1629-1647 prowadzili ze sobą ożywioną korespondencję. Mersenne brał udział w publikacji dzieł Descartes'a: *Rozprawy o metodzie* oraz *Medytacji o pierwszej filozofii*. Zapewne Voetius nie wiedział o przyjaźni łączącej obu uczonych.

dział w niej niebezpieczeństwo sceptycyzmu. W metafizyce Descartes'a dopatrywał się zagrożenia wypływającego z niewystarczających, jego zdaniem, dowodów na istnienie Boga. Sprzeciwiał się redukcji metafizyki, którą Descartes, według niego, sprowadził do kilku kwestii teologii naturalnej i pneumatologii. Uważał, że akceptacja kartezjanizmu pociąga za sobą lekceważenie terminów technicznych metafizyki, co w konsekwencji ma prowadzić do jej upadku jako nauki. Wskazywał też, że kartezjanizm przez negatywną ocenę erudycji i historii staje się filozofią dla dyletantów. Wystąpienie przeciwko Descartes'owi związane było również z walką Voetiusa przeciw remonstrantom. Wśród przyjaciół Descartes'a przeważali bowiem przeciwnicy koncepcji państwa teokratycznego. W *Rozprawie o metodzie* i traktatach, do których była ona wstępem, Voetius widział powrót do postawy z okresu poprzedzającego Synod Narodowy, redukującej filozofię do logiki, dialektyki, etyki oraz pewnych działów filozofii przyrody, co powodowało odseparowanie teologii i metafizyki.

Swoje poglądy, zgodnie z panującym zwyczajem uniwersyteckim, Voetius przedstawiał podczas dysput akademickich. Latem 1639 r. przeprowadził ich kilka na temat ateizmu. Często cytował w nich Mersenne'a. Zaprzeczał tam (w czym zgadzał się z Mersenne'em) istnieniu prawdziwych ateistów, czyli osób wyraźnie i świadomie twierdzących, że Bóg nie istnieje, ponieważ pojęcie Boga jest wrodzone i nic nie może go zniszczyć. Do postawy ateistycznej najbardziej jednak zbliżają się ci, którzy nie wyznają żadnej wiary i żyją rozpustnie. Voetius określa taką postawę mianem ateizmu *bezpośredniego*. Wyróżnia nadto ateizm *pośredni*, czyli implikowany, i ateizm *interpretacyjny*, skrywający się za fasadą teizmu czy gorliwości religijnej⁴. Jako przykład ateizmu *interpretacyjnego* podaje postawę J. C. Vaniniego. Ateizm *pośredni* niemal w całości sprowadza się do sceptycyzmu, który odrzucając pewność, w najbardziej bezpośredni sposób neguje możliwość poznania Boga. Wątpienie zaś w Boga, choćby chwilowe, Voetius uznaje za najcięższy grzech, a w konsekwencji uważa, że sceptyków, tak jak ateistów, należy zwalczać wszelkimi sposobami, prześladować, a nawet wprost oskarżać o ateizm.

W dysputach tych nie zabrakło ataków na Descartes'a i jego filozofię. Został on tam postawiony obok wyznawców sekt protestanckich XVI i XVII w. To zestawienie kartezjanizmu z mistycznymi i irracjonalistycznymi grupami entuzjastów może nam wydać się dziwne, ale Voetius uważał je za uzasadnione ze względu na wspólny im subiektywizm. Rozumiał bowiem kartezjanizm jako postawę zaufania do jednostkowych i subiektywnych możliwości ludzkiego rozumu, czego konsekwencją miałyby być odrzucenie tradycji i erudycji oraz uczynienie z rozumu jedyne kryterium poznania. Zestawiał jednocześnie kartezjanizm z bardziej racjonalną doktryną socynianizmu, w szczególności z poglądem socynian, iż

⁴ Kategorie ateizmu *pośredniego* i ateizmu *interpretacyjnego* wyróżniał także Mersenne.

kryterium prawdziwości objawienia zawiera się w indywidualnym rozumie człowieka. Dopatrywał się także podobieństwa z przekonaniem entuzjastów o osobistym i jednostkowym związku między wierzącym a Bogiem, dzięki czemu wierzący może osiągnąć zbawienie bez pośrednictwa instytucji, czyli Kościoła, i bez tworzenia systemów pojęciowych teologii i filozofii, gdyż Bóg bezpośrednio przemawia do serca człowieka, a wszelkie pośrednictwo może tylko fałszować ten przekaz. Voetius zwracał również uwagę na to, że dowód na istnienie Boga przeprowadzony przez Descartes'a przy przyjęciu za punkt wyjścia idei Boga, nie zaś porządku przyrody, nie różni się od poglądów entuzjastów. Od założenia bowiem, że idea Boga jest we mnie oraz że *w idei, czyli w pojęciu każdej rzeczy zawiera się istnienie*⁵ już niedaleko do doktryny entuzjastów głoszącej, iż Bóg mówi w człowieku, w nim żyje, a nawet, że sam człowiek jest Bogiem. Voetius nie miał także wątpliwości, że kartezjańska postawa subiektywizmu i swoistej pychy intelektualnej musi prowadzić do rozwiązłości i rozpusty.

Drugi temat, który podejmuje Voetius w dysputach, dotyczył relacji między rozumem a wiarą. Najpełniej zostało to przedstawione w *De Ratione Humana in Rebus Fidei*, dysputacie odbytej 17 lutego 1636 r. Voetius przeprowadził w niej polemikę z socynianami czyniącymi z rozumu normę wiary. Podkreślał, że jedynym źródłem wiary jest Pismo Św., a zatem rozum nie może być zasadą czy kryterium religii. Bronił jednak rozumu w odniesieniu do całej teologii jako dyscypliny dyskursywnej, przeciwstawiając się twierdzeniu katolików, że protestanci, uznający jedynie Pismo Św., nie mają prawa posługiwać się w dyskusjach argumentami pozabiblijnymi. Zdaniem Voetiusa jedyną zasadą teologii jest wiara, jedynym jej źródłem – Biblia, co jednak nie usuwa potrzeby wyjaśniania i komentowania przekazu biblijnego za pomocą argumentów racjonalnych.

Stosunek Voetiusa do filozofii i jej relacji z teologią jest reprezentatywny dla tradycji protestanckiej XVII wieku. Początkowa postawa teologów protestanckich wobec filozofii, akceptująca jedynie etykę i dialektykę jako pomocne w polemikach z papistami i heretykami, w końcu XVI w. ulegała zaczęła zmianie. Sięgnięto do oryginalnych tekstów Arystotelesa, nastąpił wzrost zainteresowania metafizyką (do tej pory np. Uniwersytet w Lejdzie nie miał katedry metafizyki, a filozofia była ograniczona do logiki, fizyki i etyki). Powodem zachodzących zmian były powstające wśród protestantów kontrowersje wymagające filozoficznego pogłębienia kategorii pojęciowych teologii. W czasach Voetiusa w Utrechcie powołano stanowisko profesora metafizyki; został nim najpierw Arnold Senguerd, po nim zaś synowie Voetiusa: Paul (1619-1676) i Daniel (1630-1660).

⁵ Zob. *Odpowiedź na zarzuty drugie* w: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, t. I, s. 204.

Podobnie jak cała generacja teologów, Voetius odrzucał scholastykę sprzed Reformacji. Temat ten podjął w dyspucie *De Theologia Scolastica* z roku 1640. Zarzucał wcześniejszej scholastyce jałowość terminologii, igranie pustymi subtelnościami, ignorancję językową i historyczną; jego krytyka przypomina krytykę humanistów, a nawet samego Descartes'a. Uważał jednocześnie, iż scholastyka poreformacyjna ukazuje czysty i autentyczny arystotelizm (filozofię Arystotelesa uważał zaś za jedyną filozofię naukową), a nowi scholastycy (także wśród katolików) wypracowali bardzo użyteczny dla teologii aparat pojęciowy. Szczególnie cenił sobie scholastykę hiszpańską, zwłaszcza pisma Franciszka Suareza (1548-1617).

Zarzuty stawiane Descartes'owi przez Voetiusa w dysputach, szczególnie zarzuty sceptycyzmu i ateizmu, oraz zestawianie kartezjanizmu z sektami protestanckimi i obrona filozofii Arystotelesa znajdują się później także w *Filozofii kartezjańskiej*, co wskazywać może na wpływ, jaki miał Voetius na treść tej książki.

Od wspomnianego już wystąpienia w grudniu 1641 r. rozpoczyna się spór Voetiusa z Regiusem. Toczył się on podczas publicznych dysput na Uniwersytecie Utrechckim, którego Voetius był wówczas rektorem. Po pierwszym wystąpieniu Regiusa jego tezy były zwalczane w dysputach 18, 23 i 24 grudnia 1641 r. Atakowano tezę o człowieku jako *bycie przez przypadłość*, odrzucanie form substancjalnych, przyjęcie teorii heliocentrycznej (nota bene: całość tej teorii przypisywano Keplerowi, kontynuatorowi Kopernika, z zupełnym pominięciem tego ostatniego) i teorii krążenia krwi podanej przez Harvey'a. Voetius dążył do wykazania, że z poglądów Regiusa wypływa niewiara, sceptycyzm, negowanie dogmatu Trójcy Św., nieśmiertelności duszy, Wcielenia i grzechu pierworodnego.

Descartes dowiedziawszy się o tezie Regiusa, że człowiek jest *bytem przez przypadłość*, wyraził swoje zaniepokojenie w liście z połowy grudnia 1641 r.⁶ Doradzał w nim Regiusowi ostrożność oraz wskazywał na konieczność zinterpretowania tezy w taki sposób, by nie dawać teologom sposobności do oskarżeń. List ten był pierwszym spośród napisanych przez Descartes'a do Regiusa w okresie jego sporu z Voetiusem. Szczególnie ważny jest list ze stycznia 1642 r.⁷ zawierający propozycję odpowiedzi na zarzuty Voetiusa, która prawie bez zmian została przez Regiusa wykorzystana.

Wydana 16 lutego 1642 r. pisemna odpowiedź Regiusa na wysunięte w tezach z grudnia 1641 r. zarzuty wywołała wystąpienie profesorów uniwersyteckich, zniecierpliwionych przedłużającym się sporem, do magistratu Utrechtu z prośbą

⁶ Zob. AT III, 460. Skrót AT odsyła do klasycznego wydania dzieł Descartes'a przez Ch. Adama i P. Tannery'ego, cyfra rzymska wskazuje tom, arabska – stronę.

⁷ Zob. AT III, 491.

o zapobieżenie w przyszłości podobnym sytuacjom. Sam Voetius przeniósł zaś swoją walkę z Regiusem bezpośrednio na jego wykłady, posyłając tam swoich uczniów, by zakłócali ich przebieg⁸. W związku z tym magistrat 15 marca 1642 r. zakazał Regiusem prowadzenia wykładów z fizyki, pozostawił mu jednak wykłady z medycyny i botaniki. Senat uniwersytecki zaś z inspiracji Voetiusa 17 marca tegoż roku wydał ogólny zakaz propagowania kartezjańskiej *nowej filozofii*.

Descartes od samego początku sporu Regiusa z Voetiusem zdawał sobie sprawę, że głównym celem ataków jest jego filozofia. Dopiero jednak list do o. Dineta, opublikowany w maju 1642 r., zapoczątkował osobisty konflikt Descartes'a z Voetiusem. Adresat był dawnym nauczycielem Descartes'a, prowincjałem jezuitów we Francji. List został dołączony do drugiego wydania *Medytacji o pierwszej filozofii*. Descartes skarżył się w nim na jezuitę o. Bourdin, który zwalczał jego filozofię w gronie swych najbliższych przyjaciół i uczniów, i domagał się, aby ten sformułował swe zarzuty na piśmie, co umożliwiłoby odpowiedź na nie. Chcąc niejako uzyskać tło porównawcze dla podstępnych chwytów polemicznych Bourdina, Descartes włączył do listu do o. Dineta charakterystykę Voetiusa, nie wymieniając jednak jego nazwiska. A oto jaki portret skreślił: *Jaśniejse jako teolog, jako kaznodzieja, jako polemista, a u prostych ludzi zdobył sobie wielką powagę i znaczenie przez to, że napadając już to na rzymską religię, już to na jakiegokolwiek inne, różne od jego [własnej], już to na możniejszych, przejawia gwałtowną i nieujarzmioną gorliwość pobożności, a niekiedy pieści też uszy pospółstwa żartobliwymi przytykami. A także przez to, że codziennie ogłaszając wiele pisemek, których jednak nikt nie czyta, przytaczając różnych autorów, lecz częściej świadczących przeciw niemu niż za nim, a znanych może tylko ze skorowidzów, i w sposób niezwykle zuchwały, ale i jak najbardziej nieumiejętny mówiąc o wszystkich naukach tak, jak gdyby się na nich znał, nieukom wydaje się bardzo uczony. Bardziej jednak doświadczeni, którzy wiedzą, jak był zawsze przykry w nagabywaniu innych i jak często, gdy prowadzono spory, zamiast argumentów stosował podchwyty i ustępował haniebnie zwyciężony, jeżeli są różnej niż on religii, to [go] jawnie wysmiewają i pogardzają nim, a niektórzy tak już na niego publicznie napadli, że nie wydaje się, by można o nim napisać jeszcze coś nowego – jeżeli zaś są tej samej co on religii, to chociaż tłumaczą go i znoszą, ile [tylko] mogą, w duchu go jednak nie uznają*⁹. W liście Descartes opisał także przebieg sporu Regiusa z Voetiusem i zawarł jego ocenę. Kiedy charakterystyka ta dotarła do holenderskiego teologa, domyślił się natychmiast, że o niego chodzi. Od tego czasu rozpoczyna się prawdziwa wojna.

⁸ W *Liście do Voetiusa*; zob. AT VIII B, 31.

⁹ List do o. Dineta w: R. Descartes, *Medytacje*, wyd. cyt., t. II, s. 205. Opis ten rozwinął Descartes w liście do Voetiusa.

Voetius nie wystąpił jednak przeciwko Descartes'owi osobiście. W jego obronie i z jego inspiracji została napisana przez Martina Schoocka książka zatytułowana *Filozofia kartezjańska, czyli godna podziwu metoda nowej filozofii René Descartes'a*¹⁰.

Schoock urodził się w 1614 r. w Utrechcie. Studiował we Franekerze, Lejdzie i Utrechcie, gdzie jako pierwszy zdobył na Uniwersytecie w 1636 r. stopień magistra. Tematem jego tezy była natura dźwięku i echa, a promotorem Reneri, co jednak nie miało wpływu na postawę Schoocka wobec kartezjanizmu. W 1638 r. został profesorem wymowy w Uniwersytecie Utrechckim, ale już po dwóch miesiącach z powodu trudnego i konfliktowego charakteru został przeniesiony do Deventer. W 1640 r. został profesorem fizyki i logiki w Groningen. Pracował tam do roku 1666, w którym, prawdopodobnie z powodu olbrzymich długów, uciekł do Frankfurtu nad Odrą. Został tam profesorem historii i historiografii Księcia Elektora Brandenburskiego. Zmarł w 1669 r.

Schoock był arystotelikiem. Jego pierwsze zetknięcie z arystotelizmem miało miejsce podczas studiów w Lejdzie. Wykładał tam Franck Burgersdijck (1590-1635), wychowawca całego pokolenia filozofów holenderskich. Świadectwem wierności zasadom Arystotelesa są podręczniki Schoocka: *Collegium Logicum* (Groningen 1658) i *Physica Generalis* (Groningen 1660). Jego rozumienie filozofii jest jednak książkowe, liczne cytaty zaś z Cyserona czy Seneki często zastępowały rzetelną argumentację. Schoock zajmował się z upodobaniem także zagadnieniami praktycznymi. Pisał o wyrobie piwa, masła, marynowaniu anchois. Podejmował również tematykę historyczną, prawniczą i literacką oraz zagadnienia z teologii praktycznej. W rozprawach o rozmaitych osobliwościach wykazał się dużą erudycją. Obok uczonych dzieł: *Status Reipublicae Foederati Belgii* (Groningen 1651), *Dissertatio de Justitia Belli contra Hispanos* (Amsterdam 1652) czy *Tractatus de Pace, spectatim de Pace Perpetua* (Amsterdam 1650, Groningen 1651), jest autorem *Rozprawy o jajku i kurczęciu* (wyd. drugie: Utrecht 1643), w której omawia wszystkie aspekty tematu – zarówno literackie, historyczne, biologiczne, jak kulinarne. Spod jego pióra wyszła także *Disquisitio circa Decalogum* (Groningen 1660) oraz *Tractatus de Nihilo* (Groningen 1651). W traktatach swych umieszczał również obserwacje osobiste: w *Traktacie o wstręcie do sera* na przykładzie własnej rodziny dochodzi do wniosku, że w tej kwestii dziedziczność nie odgrywa żadnej roli.

¹⁰ Tytuł łaciński brzmi: *Admiranda Methodus Novae Philosophiae Renati des Cartes*. Wydana w 1643 r. W dalszej części za Descartes'em będziemy posługiwać się skróconym tytułem *Filozofia kartezjańska*. Istnieje przekład francuski w: R. Descartes i M. Schoock, *La Querelle d'Utrecht*, wyd. cyt., s. 155-320.

Schoock był uczniem i protegowanym Voetiusa. Często współpracował z nim przy pisaniu, tak było na przykład z pracą *Tersites Heautontimorumenos*¹¹ (1635), głównym dziełem Voetiusa przeciwko remonstrantom. Sam zaś w 1636 r. ułożył pamflet przeciwko jednemu z przywódców remonstrantów, profesorowi filozofii w Amsterdamie, Casparowi Barlaeusowi (1584-1648). Użyczał Voetiusowi swego pióra w polemikach z katolikami, w szczególności z Janseniussem. Pisma te pokazują, że był zręcznym polemistą, doskonale władał łaciną oraz odznaczał się dużą erudycją.

Wspomniana *Filozofia kartezjańska* zawierała szereg silnych i dotkliwych oskarżeń. Największym było porównanie Descartes'a do Vaniniego, zarzucenie mu ateizmu, obłudy w ukrywaniu swoich prawdziwych poglądów oraz rozwiązłości w życiu osobistym. Książka wyraźnie starała się podburzyć przeciwko Descartes'owi religijną część społeczeństwa holenderskiego oraz kalwińskich teologów i duchownych. Na podstawie listu do o. Dineta wysunięto oskarżenia o zniewagę holenderskich kaznodziejów. Starano się dowieść, że z *nowej filozofii* wypływa bezbożność i sceptycyzm.

Zanim jednak *Filozofia kartezjańska* została wydana w Utrechcie w 1643 r., Descartes otrzymał pierwsze jej arkusze. Zapoznawszy się z ich treścią, uznał, że musi koniecznie odnieść się do postawionych mu tam zarzutów. Gdy przygotował już część sprostowania, na pewien czas wstrzymano druk dalszych arkuszy *Filozofii kartezjańskiej*, aby wydać na życzenie Voetiusa jego pismo przeciwko Bractwu Maryjnemu w 's-Hertogenbosch. Descartes postanowił zapoznać się z treścią tej książki. Sądził bowiem, iż może dostarczyć mu ona argumentów przeciwko Voetiusowi, którego uważał za autora *Filozofii kartezjańskiej*.

Bractwo Maryjne powstało za panowania w Holandii katolików w 1318 r. Skupiało znamienitych obywateli stawiających sobie za cel działalność charytatywną. Do stowarzyszenia należał między innymi od 1486 r. Hieronimus Bosch, który na zlecenie Bractwa wykonał krucyfiks i witraż do katedry St. Jans w 's-Hertogenbosch, a także dwuskrzydłowy ołtarz w kaplicy stowarzyszenia w tej katedrze. Członkowie Bractwa Maryjnego organizowali częste procesje, ale również bankiety i uczty. Gdy w roku 1629 odebrano 's-Hertogenbosch Hiszpanom, wypędzono duchownych katolickich i zakazano publicznego manifestowania katolicyzmu. Bractwa były jednak tolerowane. Dla sprawowania kontroli nad Bractwem Maryjnym w 's-Hertogenbosch magistrat miasta wprowadził jako jego członków przedstawicieli religii panującej (kalwińskiej) – burmistrza i trzydziestu innych znamienitych

¹¹ Pełny tytuł brzmi: *Tersites heautontimorumenos, hoc est, Remonstrantium hyperaspistes, catechesi, et liturgiae Germanicae, Gallicae et Belgicae denuo insultans, retusus; idemque provocatus ad probationem mendaciorum et calumniarum quae in illustr. DD. Ordd. et Ampliss. Magistratus Belgii, religionem Reformatam, ecclesias, synodos, pastores etc., sine ratione, sine modo effudit, a Gisberto Voetio, sacrarum literarum in illustri gymnasio Ultrajectino professore.*

obywateli. W takiej sytuacji ortodoksyjni kalwińscy zwrócili się za pośrednictwem pastora Lemannusa o pomoc do Voetiusa, który dobrze znał miasto, gdyż w 1629 r. na polecenie Stanów Generalnych zaprowadzał tam wyznanie reformowane. Ci zaś kalwińscy, którzy uważali za słuszne pozostanie w stowarzyszeniu, zwrócili się do Samuela Desmarets'a (1599-1673), czyli Maresiusa¹², będącego wówczas teologiem szkoły w 's-Hertogenbosch. Rozpoczęła się gwałtowna polemika. Pod koniec 1642 r. Voetius napisał przeciwko Maresiusowi wspomnianą książkę zatytułowaną *Bractwo Maryjne*¹³.

Dzięki owej przerwie w druku *Filozofii kartezjańskiej* Descartes dokończył swą odpowiedź zaledwie w kilka tygodni po jej ukazaniu się. Odpowiedzią tą był *List do Voetiusa*. Descartes zaadresował go do Voetiusa, gdyż, choć *Filozofia kartezjańska* ukazała się anonimowo, a jedynie przedmowę do niej podpisał Schoock, to Voetiusa uważał za właściwego autora, a przede wszystkim głównego jej inspiratora. Wystąpił więc przeciw Voetiusowi nie tylko jako oszczercy, odpierając zawarte w *Filozofii kartezjańskiej* zarzuty, ale również jako oszustowi, tchórzliwie kryjącemu się za plecami swojego ucznia. Przed rozestaniem *Listu* do księgarń przesał jego egzemplarze burmistrzom Utrechtu, którzy przekazali je magistratowi. Powołano do jego zbadania komisję złożoną z dwu ławników (Peter van Leeuwen, François van der Pol) oraz dwu profesorów (Carolus Dematius i Antonius Matthaesus). Uznała ona pismo za niesprawiedliwe i zasugerowała wezwanie autora przed sąd. 13 czerwca 1643 r. wydano pozew, w którym władze Utrechtu zażądały, aby Descartes stanął osobiście przed sądem, potwierdził swoje oskarżenia i dowiódł, że autorem *Filozofii kartezjańskiej* jest Voetius. Obwieszczono to publicznie w kościele *przy biciu w dzwony*, a wydrukowany w wielu egzemplarzach pozew rozlepiono na ulicach Utrechtu i innych miast.

W tym czasie Descartes przebywał w Egmondzie. Gdy otrzymał urzędowe zawiadomienie, postanowił w zaistniałej sytuacji nie jechać do Utrechtu. W liście do magistratu utrechckiego z 26 lipca 1643 r. wyjaśnił powody swojego postępowania, wyraził żal, że zwrócono się do niego publicznie, choć jest znany jego adres, podziękował komisji za dążenie do zbadania prawdy i podtrzymał swoje oskarżenia. Stwierdził również, że jako poddany króla Francji nie podlega sądownictwu holenderskiemu. Dowodził, iż to właśnie on jest osobą skrzywdzoną. W tym samym czasie pozwano też Regiusa, który uchylił się od odpowiedzi, żądając czasu na przemyślenie sprawy. Komisja została powiększona jeszcze o cztery

¹² Maresius był od roku 1636 pastorem w 's-Hertogenbosch, a od 1642 r. profesorem teologii w Groningen.

¹³ Tytuł łaciński brzmi: *Specimen assertionum partim ambiguarum aut lubricarum, partim periculosarum, ex tractatu nuperrime scripto pro Sodalitatibus B. Mariae inter Reformatos erigendis aut interpolandis, titulo „Defensio pietatis et sinceritatis etc.” excerptarum, quod Ecclesiis Belgicis earumque fidis pastoribus et senioribus expendendum offertur a Gisberto Voetio Theologiae in Acad. Ultrajectina Professore...*

osoby i miała teraz zbadać, czy Voetius jest rzeczywiście autorem *Filozofii kartezjańskiej*. Wydane przez nią orzeczenie negatywne opierało się na oświadczeniu Schoocka, który stwierdził, że jest jedynym autorem. 13 września 1643 r. magistrat wydał więc orzeczenie, iż zarzuty stawiane Voetiusowi przez Descartes'a w listach do o. Dineta i Voetiusa są nieuzasadnione i krzywdzące. Sprawę skierowano do sądu, opublikowano także *Narratio Historica*¹⁴. W takich okolicznościach Descartes poprosił o pomoc ambasadora francuskiego w Hadze, który interweniował u naczelnika państwa. Sprawy jednak nie dało się już zatuszować, wstrzymano jedynie druk listu otwartego Schoocka do Descartes'a.

Ponieważ Schoock świadczył przeciw Descartes'owi i twierdził, że jest jedynym autorem *Filozofii kartezjańskiej*, Descartes postanowił oskarżyć go wobec Uniwersytetu i władz miasta w Groningen, gdzie Schoock pracował. Zarówno władze uniwersyteckie, jak i miejskie nie chciały jednak mieszać się do zaistniałego sporu; szczególnie że Schoock był w tym czasie rektorem. Do 15 listopada 1644 r., tj. do powrotu Descartes'a z podróży do Francji¹⁵, w sprawie nie uczyniono niczego. W związku z tym Descartes ponowił skargę do władz Groningen. Otrzymał jednakże odpowiedź, że sprawa dotyczy wyłącznie Uniwersytetu. Zwrócił się więc do Senatu i Rektora, którym po Schoocku został Maresius. Nie był on sympatykiem kartezjanizmu, jednak z racji sporu o Bractwo Maryjne w 's-Hertogenbosch stał się naturalnym sprzymierzeńcem Descartes'a. Nadał więc bieg sprawie. Rozpoczęte 28 marca 1645 r. postępowanie przed Senatem zakończyło się 10 kwietnia wydaniem korzystnego dla Descartes'a orzeczenia. Zamieszczono w nim złożone przez Schoocka w czasie postępowania przed Senatem oświadczenie, w którym wskazał on na Voetiusa jako na inspiratora *Filozofii kartezjańskiej*, a na Waterlaeta (uczestnika dysput z końca 1641 r.) oraz Dematiusa (kolegę Voetiusa z Utrechtem) jako na jego współników; Senat wyraził przekonanie, iż będzie ono satysfakcjonować Descartes'a.

Wspomniane orzeczenie, całkowicie odmienne od wyroku utrechckiego, Descartes niezwłocznie przesłał magistratowi Utrechtu, który jednak nie chcąc podejmować sprawy na nowo, podtrzymał tylko wyrok z 1643 r., nadto zaś zabronił kolportowania jakichkolwiek pism zarówno przeciw, jak i za Descartes'em. Pozbawiono go w ten sposób możliwości obrony w druku, wystawiając równocześnie na pośrednie ataki. Postanowienie utrechckie nie powstrzymało syna Voe-

¹⁴ *Narratio Historica* to oficjalne sprawozdanie komisji profesorskiej badającej treść i konsekwencje listu Descartes'a do o. Dineta. Została przedstawiona senatowi Uniwersytetu w Utrechcie w marcu 1643 r., a opublikowana we wrześniu tegoż roku, czyli po opublikowaniu *Listu do Voetiusa*. Wtedy to Descartes zapoznał się z nią, o czym wspomina w liście do Wilhelma z 7 listopada 1643 r., zob. AT IV, 34-35. Istnieje przekład francuski w: R. Descartes i M. Schoock, *La Querelle d'Utrecht*, wyd. cyt, s. 73-123.

¹⁵ Descartes wyjechał do Francji w końcu maja lub na początku czerwca 1644 r.

tiusa – Paula¹⁶ przed napisaniem i rozpowszechnieniem rozprawy w obronie Gisberta Voetiusa oraz oskarżeń wobec Uniwersytetu w Groningen i samego Maresiusa. W odpowiedzi Descartes napisał 16 czerwca 1645 r. następną rozprawę obronną: *List apologetyczny do magistratu Utrechtu przeciwko panom Voetiusom, ojcu i synowi*. Przedstawił tam historię swoich zmagañ z teologami, prosił jednocześnie władze miasta o zadośćuczynienie niesprawiedliwościom, jakie go spotkały oraz umożliwienie mu poznania, na jakiej podstawie wydano na niego wyrok. Nie doczekał się jednak odpowiedzi ani w roku 1645, ani w 1648, gdy wysłał wersję łacińską i flamandzką listu. Dla magistratu Utrechtu sprawa była zakończona.

W tym czasie Voetius wraz z Dematiusem rozpoczęli proces przeciwko Schoockowi. Przebywający wówczas w Utrechcie został aresztowany i przetrzymany przez noc w więzieniu. Jednak dopiero w 1649 r. wezwano go przed sąd, *aby się usprawiedliwił*. Wobec Schoocka mieszkającego wówczas w Groningen nie miało to żadnej mocy. W odpowiedzi wydał on broszurę w języku flamandzkim wyjaśniającą motywy swego postępowania.

Dalej spór toczył się za pomocą pamfletów. W roku 1645 w Groningen Maresius wydając po raz drugi swą książkę *Ultima Patientia*, dołączył do niej rozdział poświęcony *Filozofii kartezjańskiej*. Oskarżał w nim Voetiusa nie tylko o moralne autorstwo książki, lecz także o skłanianie Schoocka do składania fałszywych oświadczeń. Z odpowiedzią wystąpił Paul Voët publikując *Pietas in Parentem* (Utrecht 1645). Skłoniło to Schoocka do wydania *Necessaria et Modesta Defensio*, a Maresiusa z kolei do napisania *Bonae Fidei Sacrum* (Groningen 1646). W książce tej został szczegółowo opisany przebieg procesu w Groningen oraz przedstawiono sporo listów Voetiusa do Schoocka, w których Voetius radzi, by Schoock posługiwał się w sprawie *jezuicką dwuznacznością*. Odpowiedź znowu wyszła spod pióra Paula Voëta i nosiła tytuł *Tribunal Iniquum* (Utrecht 1646). Dołączono do niej listy Schoocka do Voetiusa, mające wykazać, że Schoock zawsze uważał *Filozofię kartezjańską* za swoje dzieło, a proces w Groningen toczył się z lekceważeniem wszelkich zasad prawnych. Wszystko to stanowi dość szczegółową dokumentację sporu, w której są jednak dwa sprzeczne zeznania Schoocka.

Co prawda, już w zeznaniu utrechckim Schoock nie bierze na siebie całkowitej odpowiedzialności za *Filozofię kartezjańską*. Przyznając sobie zasługę całkowitego rozprawienia się z metodą Descartes'a, pisze w przedmowie, że co do niektórych spraw radził się przyjaciół. Nadto *Paralipomena*, zawierające kwestie pominięte we wstępie, a dołączone do właściwego tekstu w ostatnim momencie przed dru-

¹⁶ Paul Voët (1619-1667) – od 1641 r. profesor nadzwyczajny metafizyki na Uniwersytecie w Utrechcie. Od 1648 r. nauczał też logiki i języka greckiego. W roku 1652 mianowano go profesorem prawa.

kiem, powstały dzięki pomocy kogoś, kto w razie potrzeby wyjawi swe nazwisko. Zawierają one liczne szczegóły z dysput Voetiusa z Regiusem, których Schoock przebywając wówczas w Groningen nie mógł znać. Przy poprawianiu zaś dowodów Schoock korzystał z pomocy Waterlaeta, który w 1641 r. bronił też Voetiusa o formach substancjalnych. Sam Schoock nie mógł również nadzorować z Groningen wydania książki w Utrechcie.

W zeznaniu z Groningen Schoock wyznał, że inicjatywa napisania *Filozofii kartezjańskiej* wyszła od Voetiusa, od niego również pochodzą oskarżenia Descartes'a o ateizm i porównanie go do Vaniniego. Twierdził także, iż do pozostawionego w Utrechcie rękopisu przed oddaniem go do druku jakaś *nieznana* ręka dopisała wiele rzeczy. Samo zaś wydanie *Filozofii kartezjańskiej* było nadzorowane przez Voetiusa i Waterlaeta. Schoock wyznawał też, że jego rękopis był znacznie łagodniejszy w tonie niż to, co wydrukowano. Utrzymywał ponadto, że wielu oskarżeń wobec Descartes'a nie należy brać na serio. Nie miał on również zamiaru usprawiedliwiać Voetiusa kolejnym pismem; twierdził, że zeznając w Utrechcie, był pod wielką presją.

W zeznaniach z Groningen Schoock przyznaje Voetiusowi istotną rolę w komponowaniu *Filozofii kartezjańskiej* oraz utrzymuje, że skłonił go on do krzywozręczeństwa. W świetle obu zeznań bezsprzecznym wydaje się fakt, że Voetius jest moralnym autorem *Filozofii kartezjańskiej*, która jednakże wyszła spod pióra Schoocka. Niemniej jednak roli Voetiusa nie należy również przeceniać. *Filozofia kartezjańska* wiernie bowiem przedstawia poglądy filozoficzne Schoocka. Zdrowy rozsądek i doświadczenie dnia codziennego pozwalają, według niego, poddać się wymogom filozofii mechanistycznej. A dla Schoocka jako humanisty i erudyty metoda kartezjańska i widoczne w *Rozprawie o metodzie* lekceważenie książek były świadectwem degeneracji. Nadto uważał, że wątplenie jest zbyt radykalnym środkiem na uzdrowienie rzeczywistych błędów naszego poznania. Stał również na stanowisku, iż nie można odrzucać filozofii od wieków już sprawdzonej. Wpływ Voetiusa daje się natomiast wyraźnie zaobserwować w argumentacji dotyczącej teologii i religii oraz wykazującej niebezpieczeństwa płynące z wątplenia metodycznego i wadliwości dowodów na istnienie Boga.

Spór między Descartes'em a Voetiusem był nieuniknionym następstwem rozpowszechniania się nowych idei, które przeciwstawiły się panującym poglądom i występowały przeciwko scholastyce. W spór ten jednak Descartes zaangażował się bardzo emocjonalnie. Z uporem dążył do uzyskania korzystnych dla siebie rozstrzygnięć, odwołując się do sądu magistratów i senatów uczelni. Orzeczenia dla siebie przychylnie osobiście przysyłał wszystkim, którzy znali materię sporu. W *Liście do Voetiusa* kilkakrotnie daje się ponieść uczuciom. Dlaczego? Wydaje się, że głównym powodem było to, iż Voetius i jego stronnicy zaatakowali Descartes'a jako człowieka, stawiając mu najcięższe z możliwych zarzuty. W sporze tym

dyskusja o problemach natury filozoficznej zesza na drugi plan. Descartes został zmuszony do obrony własnego honoru przed zarzutami tak ciężkimi, jak zarzut rozwiązłego trybu życia czy ateizmu.

2. Zagadnienia filozoficzne podejmowane w *Liście*

List Descartes'a do Voetiusa byłby tylko dokumentem w sporze z kalwińskim teologiem i pewną ciekawostką, gdyby nie podjęte w nim kwestie filozoficzne. Descartes wykorzystał zarzuty autora *Filozofii kartezjańskiej* wobec swoich poglądów filozoficznych dla przedstawienia po raz kolejny swojego zdania, uzupełnienia go o komentarz oraz sformułowania definicji niektórych pojęć.

W *Liście* zwraca uwagę bardzo wyraźnie przedstawione stanowisko Descartes'a wobec filozofii Arystotelesa i scholastyki. Konieczność wypowiedzenia się na ten temat wywołał zarzut postawiony przez autora *Filozofii kartezjańskiej*, który twierdził, że Descartes nie rozumie terminów filozofii perypatetyckiej¹⁷. Przede wszystkim Descartes nie uznaje tego zarzutu za istotny, nadto zaś podkreśla, że nawet doskonale rozumienie tychże nie jest, według niego, powodem do chwały. Przywołuje jeszcze raz, jednocześnie podtrzymując, swoje słowa z listu do o. Dineta, w których twierdził, iż *przy pomocy poszczególnych zasad filozofii perypatetyckiej nigdy zaiste nie rozwiązano bodajże jednej kwestii, o którym to rozwiązaniu nie mógłby dowieść, że jest ono niestuszne i fałszywe*. Filozofię scholastyczną zaś charakteryzuje jako *zbiór pewnych poglądów, w większości wątpliwych, jak wynika z ciągłych dysput, w których zazwyczaj są ganione, a nadto nieużytecznych, jak nauczyło już długie doświadczenie*¹⁸. Uważa, że nikt posługując się jej pojęciami nie znalazł niczego pożytecznego. W konsekwencji więc konieczna jest swoboda filozofowania, by dotrzeć do tego, co jasne i wyraźne, czyli do prawdy. A ponieważ *nowa filozofia* Descartes'a stoi w opozycji do scholastyki, stąd nauczający według zasad scholastycznych mogą być wobec kartezjanizmu tylko *oskarżycielami lub oskarżonymi*¹⁹.

Krytyczny stosunek do arystotelików i scholastyki jest również konsekwencją zamysłu Descartes'a, aby rozpocząć swoje poszukiwania prawdy filozoficznej niejako od początku, nie opierając się na żadnym autorytecie wcześniejszym, a tylko na własnym rozumie. Pozwoli to, według Descartes'a, ustrzec się błędu, który zarzucał scholastykom: pomieszania tego, co jasne i wyraźne, z tym, co tylko domniemane czy prawdopodobne.

¹⁷ Zob. AT VIII B, 14-15.

¹⁸ Zob. AT VIII B, 26.

¹⁹ Zob. AT VIII B, 34.

Descartes podkreśla szczególnie rolę rozumu w poznaniu i zwraca uwagę na umiejętność posługiwania się naturalnym rozumem. Kładzie nacisk na to zagadnienie rozważając, w jaki sposób naucza Voetius, który posługiwał się metodą scholastyczną, nie prowadzącą, zdaniem Descartes'a, do zdobycia nowej wiedzy i osiągnięcia prawdy. Gani więc umiejętność rozprawiania na dowolny temat dzięki *miejscom* zawierającym argumenty, sylogizmom, w których się je wyraża, i różnicom udaremniającym kontrargumenty²⁰. W rozumie bowiem *zawiera się cała uczoność, cały rozsądek* (bona mens), *cała ludzka mądrość* (humana sapientia)²¹. Analogicznie posłużył się tymi terminami w powiązaniu ze sobą w *Prawidłach kierowania umysłem: Wszystkie bowiem nauki nie są niczym innym jak ludzką mądrością* (humana sapientia), *która pozostaje zawsze jedna i ta sama (...)*²² oraz (...) *nikt prawie nie myśli o rozumie* (bona mens), *czyli o tej powszechnej mądrości, choć przecież wszystko inne cenić należy nie tyle samo przez się, co dlatego, iż się do niej nieco przyczynia*²³.

Jednocześnie Descartes uważał, że tajemnice objawione przekraczają zdolność pojmowania ludzkiego umysłu, dlatego problemy, które rozwiązać można rozumem, nie wkraczają na teren teologii. W *Rozprawie o metodzie* napisał: *Szanowałem naszą teologię i starałem się, jak nikt inny, osiągnąć niebo, lecz dowiedziawszy się jako rzeczy pewnej, że droga doń jest tak samo otwarta dla zupełnie nieoświeconych jak i dla najuczeńszych oraz że prawdy, które doń prowadzą, przekraczają naszą zdolność pojmowania, nie odważyłbym się poddać ich swojemu słabemu rozumowaniu i sądziłem, że dla badania ich z pomyslnym wynikiem trzeba być wspieranym w sposób nadprzyrodzony przez Opatrzność i być czymś więcej niż człowiekiem*²⁴. A w liście do o. Dineta znajdujemy takie słowa: *Lecz częstokroć już stwierdziłem, iż nigdy nie chcę się mieszać do jakichkolwiek sporów [należących do dziedziny] teologii; a skoro również i w filozofii nie zajmuję się niczym innym jak tylko tymi rzeczami, które poznaje się w sposób najjaśniejszy przy pomocy przyrodzonego rozumu, rzeczy te nie mogą pozostawać w niezgodzie z niczyją teologią, chyba z taką, która w sposób oczywisty sprzeciwiałaby się rozumowi, a wiem, że nikt nie powie tego o swojej*²⁵. Przekonanie Descartes'a o konieczności rozdziału teologii od filozofii stało się przyczyną krytycznego stosunku do Voetiusa, który łączył te dwie nauki. W *Liście* Descartes pisze, że nie ma uzasadnienia rozszerzanie

²⁰ Zob. AT VIII B, 50-51.

²¹ Zob. AT VIII B, 43.

²² Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1958, s. 3.

²³ Zob. tamże s. 4.

²⁴ Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN 1981, s. 10.

²⁵ Zob. List do Dineta, wyd. cyt., s. 219-220.

cenzury teologicznej na kwestie czysto filozoficzne, wskazuje przy tym miejsca²⁶, w których Voetius przechodzi od jednej dziedziny do drugiej bez żadnego zdania racji. Całość można spuentować jednym zdaniem Descartes'a: *liberum enim semper fuit philosophari*²⁷.

Filozof opierający się na zdolnościach swego rozumu nie ma, zdaniem Descartes'a, nic wspólnego z prorokiem, którego pozę przyjmuje Voetius²⁸. Prorok, natchniony przez Boga, wiedzę swoją zawdzięcza siłom nadprzyrodzonym. Jest zobowiązany jednocześnie swoje postannictwo uprawomocnić niejako cudami, które czynić może jedynie mocą otrzymaną od Boga. Równocześnie podkreśla, że *omnes homines sumus*²⁹, nawiązując do stwierdzenia z *Rozprawy o metodzie*, gdzie mówił o *des hommes purement hommes*³⁰. Przedstawiając powyższy obraz proroka i dowodząc, że Voetius z pewnością nim nie jest, Descartes pokazuje jałowość wszelkich rozstrzygnięć nie popartych ani rozumem, ani bezsprzecznym boskim objawieniem.

Myślenie to oczywiście dla Descartes'a podstawa istnienia. Gdy autor *Filozofii kartezjańskiej* zaprzeczył temu, że *każdy z tego, że myśli, słusznie może wnioskować, iż istnieje*, próbując wysnuć z tych słów wniosek sceptyczny, że tylko może mu się to wydawać, Descartes obstaje przy swoim przekonaniu i pisze: *Tak oto zaprzeczacie twierdzeniu, od którego nie może być nigdy w żadnej dziedzinie wiedzy twierdzenia bardziej oczywistego*³¹. Descartes uważa bowiem, że nie może się tak zdarzyć, iż człowiek posługujący się rozumem jest świadomy, że istnieje, i jednocześnie nie rozumie, iż skoro jest tego świadomy, to rzeczywiście istnieje. Bez podmiotu myślącego nie może zaistnieć proces wątpienia. Posługuje się tu Descartes używanym już przez św. Augustyna argumentem obalającym sceptycyzm: *si fallor, sum*³². Nawiązuje również do swojej *Medytacji drugiej*.

W ramach swojej filozofii, wykorzystując naturalne zdolności umysłu, Descartes postawił sobie zadanie znalezienia uniwersalnej metody poszukiwania prawdy. Definicję jej zawarł w *Prawidłach kierowania umysłem*, w *Prawidle IV*, a korzyści z posługiwania się nią przedstawił w *Rozprawie o metodzie*. W *Liście do Voetiusa* wyraźnie podkreśla, że wynalazł metodę *rozwiązywania dowolnych trudności w naukach*, co nie jest równoznaczne z tym, że jest w stanie całkowicie owe trudności

²⁶ Zob. AT VIII B, 31-34; 73; 88; 132-133.

²⁷ Zob. AT VIII B, 3.

²⁸ Zob. AT VIII B, 103.

²⁹ Zob. AT VIII B, 91.

³⁰ AT VI, 3.

³¹ Zob. AT VIII B, 165-166.

³² Św. Augustyn, *De libero arbitrio*, 2, 3, 7.

rozwiązać³³. Swoją metodę przeciwstawił bezpłodnej sylogistyce scholastyków³⁴, co czynił już wcześniej w *Prawidle III* i w *Prawidle X*.

Jednakże pewność zdobytej wiedzy nie jest, według Descartes'a, *trwała, istniejąca przez całe ludzkie życie*, lecz występuje tylko w *określonym momencie nabywania jakiejś wiedzy*³⁵. Jest to związane ze słabością ludzkiej natury – człowiek nie trwa przez całe życie przy tych samych myślach. Spostrzeżenie to Descartes przedstawił już wcześniej w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, pisząc: *Chociaż to bowiem leży w mojej naturze, że nie mogę nie wierzyć, iż coś jest prawdziwe, dopóki to ujmuję bardzo jasno i wyraźnie, to jednak leży także w mojej naturze, że nie mogę stale utrzymać spojrzenia mego umysłu na jednej i tej samej rzeczy, by ją jasno ujmować, i często wraca pamięć sądu dawniej wydanego*³⁶. Później powróci do tego problemu w liście do księżniczki Elżbiety z 15 września 1645 r.: *Nie możemy bowiem mieć ciągle nakierowanej uwagi na jedną i tę samą rzecz, a choćby bardzo jasne i oczywiste były racje, które przekonały nas do pewnej prawdy w przeszłości, to przecież fałszywe pozory mogą nas później odwieść od wierzenia w nie, chyba że w rezultacie długich i częstych medytacji mamy tę prawdę tak mocno odcisniętą w umyśle, iż stała się ona nawykiem*³⁷.

W rozumie, jak twierdzi Descartes, odnajdujemy trzy rodzaje idei: wrodzone, nabyte i przez nas samych urobione. Spornym było istnienie idei wrodzonych. Descartes opowiedział się za nimi, definiując ich pochodzenie w *Medytacjach o pierwszej filozofii* następująco: *Bo że pojmuję, co to jest rzecz, co prawda, co myślenie – to – jak mi się zdaje – mam nie skądinąd, jak od samej mojej natury*³⁸. W Liście definicja ta zostaje rozwinięta: *Należy tu jednak podkreślić, że te wszystkie rzeczy, o których poznaniu mówi się, że jest nam dane przez naturę, nie są z tej racji przez nas wyraźnie poznane, lecz są one takie, iż możemy je poznać bez żadnego doświadczenia zmysłowego, za pomocą wyłącznie sił własnego rozumu*³⁹. Idea wrodzona jest więc dana nam przez naturę, ale bez aktywności własnego rozumu nie jesteśmy w stanie jej poznać.

W Liście Descartes odnosi się też do zmysłów, uważanych za drugie źródło poznania. Uznaje za dalece fałszywe przekonanie, iż *rozum potrzebuje zmysłów zewnętrznych jako przewodników, a nawet samych aksjomatów, jaśniejszych od promieni słonecznych, nie uzna się za niewątpliwe, jeśli nie sprawdzono ich za*

³³ Zob. AT VIII B, 39.

³⁴ Zob. AT VIII B, 42 i następne.

³⁵ Zob. AT VIII B, 170.

³⁶ Zob. *Medytacje*, wyd. cyt., s. 91-92.

³⁷ Zob. R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995 (Biblioteka Klasyków Filozofii), s. 56.

³⁸ Zob. *Medytacje*, wyd. cyt., s. 48-49.

³⁹ Zob. AT VIII B, 166.

*pomocą zmysłów*⁴⁰. Wyklucza to, według Descartes'a, wszelką myśl o sprawach boskich, ponieważ jest niesprawdzalna zmysłami.

Wykazując błąd w zaprzeczeniu przez Voetiusa tego, że *w każdym pojęciu rzeczy zawiera się istnienie albo możliwe, albo konieczne*⁴¹, Descartes utożsamia rzecz z bytem rzeczywistym, a łacińskie słowo na określenie bytu – *ens* wyprowadza od *essendo sive existendo*. Dalej pisze, że natura rzeczy, czyli istota – *essentia* bierze swą nazwę stąd, iż można wyobrazić ją sobie tylko jako *bytującą (essens)*, czyli istniejącą (*existens*). Tworzy tu Descartes nieużywany w łacinie imiesłów czasu teraźniejszego strony czynnej od czasownika *esse*. Posługując się tym imiesłowem, podkreśla nierozzerwalne połączenie istoty i istnienia w bycie, czym różni się od scholastyków, którzy utożsamiali je jedynie w Bogu.

W *Liście* Descartes objaśnia także, na czym polega różnica między prawdziwym Bogiem a hipotetycznym zwodzicielem⁴². W *Medytacji pierwszej* posługując się wątpieniem w poszukiwaniu absolutnej pewności, dopuszcza, iż *nie najlepszy Bóg, źródło prawdy, lecz jakiś duch złośliwy a zarazem najpotężniejszy i przebiegły, wszystkie siły wyteżył w tym kierunku, by go zwodzić*⁴³. W *Liście* stwierdza wyraźnie, że nie rozumiał tam Boga jako zwodziciela, gdyż w rzeczy samej jest to niemożliwe, albowiem wówczas nie można pojąć Boga. Bóg jest wszak bytem doskonałym i *nie podlega żadnym brakom*, a, jak stwierdza Descartes w *Medytacji trzeciej*⁴⁴, *oczywiście jest dzięki przyrodzonemu światłu rozumu, że wszelkie oszustwo i wszelkie zwodzenie ma źródło w jakimś braku*. Pojęcia *prawdziwego Boga* i *zwodziciela* wykluczają się więc wzajemnie. Gdyby Descartes rozumiał Boga jako zwodziciela, musiałby pojąć go jako *ducha złośliwego a zarazem najpotężniejszego i przebiegłego*, który *wszystkie swe siły wyteżył w tym kierunku, by go zwodzić*⁴⁵, co jest sprzeczne z przymiotami prawdziwego Boga, a stąd wniosek, że nie można wówczas pojąć Boga, ale tylko owego zwodziciela.

W *Filozofii kartezjańskiej* autor zarzuca Descartes'owi, że wymaga od adeptów swojej filozofii, aby *zapomnieli wszystko, czego nauczyli się od innych*⁴⁶, oraz aby *wypowiedzieli wojnę książkom*⁴⁷. Descartes zaprzeczając pierwszemu, przypomina, że mówił tylko o usuwaniu uprzedzeń. Przy tej okazji wyraźnie określa, czym jest usuwanie uprzedzeń, a czym zapominanie. Uważa, iż usuwanie uprzedzeń to zaprzestanie przyzwalania na nie, co zależne jest tylko od woli człowieka.

⁴⁰ Zob. AT VIII B, 171.

⁴¹ Zob. AT VIII B, 60.

⁴² Zob. AT VIII B, 60.

⁴³ Zob. *Medytacje*, wyd. cyt., s. 28.

⁴⁴ Zob. *tamże* s. 69.

⁴⁵ Zob. *tamże* s. 28.

⁴⁶ Zob. AT VIII B, 36.

⁴⁷ Zob. AT VIII B, 38.

Jest to warunek konieczny otwarcia się na *nową filozofię*. Zapominanie zaś prawie nigdy nie zależy od woli człowieka, nie można więc tego od niego wymagać.

Jeśli chodzi o *obcowanie*⁴⁸ z książkami, to Descartes przywołuje swoje słowa na ten temat z *Rozprawy o metodzie*, w której pisał o korzyściach płynących z czytania wartościowych książek. Uzupełnia tę wypowiedź o konsekwencje płynące z lektury książek złych, która jest nie mniej szkodliwa niż obcowanie ze złymi ludźmi. Przy okazji omawia trzy rodzaje szkodliwych książek. Pierwszy rodzaj to książki niegodziwe i bałamutne, drugi – książki polemiczne, w których autorzy obrzucają się nawzajem obelgami, a trzeci to wszelkiego rodzaju zbiory komunałów, komentarze, indeksy, czyli książki będące kompilacjami cudzych wypowiedzi. Descartes dopuszcza lekturę takich książek tylko w dwu wypadkach: kiedy jest to konieczne dla późniejszego odparcia ich treści i poprawienia zawartych w nich błędów oraz gdy korzystamy z dzieł kompilacyjnych dla przypomnienia sobie treści poznanych wcześniej z oryginałów.

Można więc w *Liście* odnaleźć podstawowe zagadnienia filozofii Descartes'a. Ponieważ zaś jest to odpowiedź na sformułowane w *Filozofii kartezjańskiej* zarzuty, pismo należy postawić obok odpowiedzi na zarzuty, których Descartes udzielał w odniesieniu do swojej *Medytacji o pierwszej filozofii*.

3. Prawo państwowe a prawo miłości

Jak wiemy⁴⁹, Voetius był zwolennikiem podporządkowania władzy państwowej woli Bożej objawionej w Piśmie Św. i interpretowanej przez Kościół. Konsekwentnie powinien również postawić prawa wynikające z Pisma Św., a więc prawo miłości, ponad prawem państwowym. Tymczasem Descartes wskazuje, że postępowanie jego dowodzi stanowiska przeciwnego. W swoich sporach najpierw z Regiusem, a później z nim, czyli w sprawach prywatnych, odwołuje się do magistratu. Usiłuje więc podporządkować sprawy prywatne prawu państwowemu (*ius civile*). W tej sytuacji to Descartes zwraca uwagę na prawa jednostki, odwołując się do *ius charitatis*, co wydaje się wielce znamienne.

Na płaszczyźnie moralnej i politycznej Descartes uznaje więc za podstawę miłość. Przypomina, że jest ona *podstawą i fundamentem wszelkich cnót*, przywołując słowa *Hymnu o miłości* św. Pawła. Podkreśla jednocześnie, że wszelki *dar Boga* ma wartość dopiero w połączeniu z miłością. Miłość, według Descartes'a, to *święta przyjaźń*, dzięki niej człowiek łączy się z Bogiem, a przez Boga

⁴⁸ Zob. Część czwartą *Listu*, AT VIII B, 39-55.

⁴⁹ Problem ten Descartes omawia w Części siódmej *Listu*, AT VIII B, 107-135.

z innymi ludźmi. Jest ona bliska zwykłej ludzkiej przyjaźni, od której *nie ma w społeczeństwie niczego znakomitszego*, a której *szczególnym owocem jest możliwość upominania nas i odwodzenia od błędów przez naszych przyjaciół*, korzystając z właściwych sposobów, czyli najpierw przez łagodną rozmowę w cztery oczy, gdy to nie skutkuje – przez groźbę i karę, a wreszcie przez interwencję także innych przyjaciół. Gdy to wszystko zawiedzie, można wykluczyć taką osobę z grona przyjaciół. Twierdzi Descartes jednocześnie, że ktoś, kto nie poprawił się po prywatnej naganie przyjaciół, nie uczyni tego także po naganie publicznej. Nie każdy jednak jest w stanie znaleźć przyjaciół, którym mógłby całkowicie zaufać, dlatego ludzi wyróżniających się pobożnością, uczciwością i miłością chrześcijańską, czyli teologów, kaznodziejów i duszpasterzy Kościoła, uznaje się za szczególnych przyjaciół wszystkich ludzi. Napomnienia ich podlegają więc prawom ludzkiej przyjaźni. Voetius odwołując się w sporach z Regiusem i Descartes'em od razu do magistratu, postępuje więc wbrew wymaganiom swego powołania i sprawowanej funkcji.

Powyższe prawa ludzkiej przyjaźni, jak wskazuje Descartes, całkowicie zgadzają się z prawami miłości ustanowionymi przez Chrystusa, a zawartymi w Ewangelii według św. Mateusza: *Gdy brat twój zgrzeszy przeciw tobie, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz swego brata. Jeśli zaś nie usłucha, weź ze sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby na słowie dwóch lub trzech świadków oparta się cała sprawa. Jeśli i tych nie usłucha, donieś Kościołowi. A jeśli nawet Kościoła nie usłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik* (Mt XVIII, 15-17). W słowach tych Descartes zwraca uwagę na dwie kwestie: że chodzi o krzywdy wyrządzone bezpośrednio osobie napominającej oraz że słowa *niech ci będzie jak poganin i celnik* nie są nakazem uznania kogoś za nieprzyjaciela, a jedynie za obcego, którego nie miłuje się jak brata w jednej wierze.

Z praw miłości wynika więc, że wobec grzeszącego przeciwko niemu chrześcijanina Voetius jako chrześcijanin zobowiązany był do posłużenia się kolejno środkami wskazanymi przez samego Chrystusa, czego nie uczynił, występując ze swoją sprawą od razu do magistratu. Jego postępowanie jest wbrew miłości chrześcijańskiej również z tego powodu, że oskarżony przez niego Regius przeprosił go i pragnął naprawić swój błąd.

W swoich rozważaniach Descartes definiuje prawo miłości i prawo państwowe poprzez pokazanie między nimi różnicy. Prawo miłości odnosi się do pojedynczych osób, nie można wyrządzić choćby najmniejszego zła jednej osobie, nawet w imię troski o inne osoby. Miłość chrześcijańska opiera się na *wyświadczeniu dobrodziejstwa*. Prawo państwowe zaś ma zawsze na względzie dobro ogółu, tak więc w trosce o nie może szkodzić pewnym osobom prywatnym, a nawet pozbawiać je życia.

Przedstawiając szeroko prawo miłości w stosunkach międzyludzkich, Descartes w sporze z Voetiusem ukazuje jego niekonsekwencję oraz postępowanie nie tylko wbrew wymaganiom, jakie stawia się osobie pełniącej takie jak on funk-

cje, ale również wbrew najoczywistszym zasadom religii chrześcijańskiej; w swojej postawie moralnej ukazuje zaś przekonanie, iż relacje między ludźmi powinny być oparte na miłości, a nie zredukowane wyłącznie do związków racjonalnych. W świetle powyższego to Voetius pragnący obalić racjonalizm Descartes'a posługuje się wyłącznie rozumem, a nie ma w nim miłości; sam zresztą określił prawa miłości jako *musteae*, uznając je za nowinki wprowadzające ferment, co mu Descartes wielokrotnie w *Liście* wypomina.

4. Kilka uwag o stylu i argumentacji w *Liście*

Laciński *List René Descartes'a do Przestawnego Męża P. Gisberta Voetiusa...* jest dziełem polemicznym. Interesującym wydaje się więc spojrzenie nań od strony stylistycznej i argumentacyjnej oraz porównanie praktycznego wykorzystania w wypowiedzi stylu i siły przekonywania z wcześniejszymi założeniami teoretycznymi Descartes'a.

Założenia te najobszerniej wyłożył w liście do nieznanego adresata z 1628 roku⁵⁰, napisanym w obronie Jean-Louis'a Guez de Balzaca⁵¹. Pokazując cztery rodzaje błędów popełnianych w wypowiedziach, Descartes zauważa, że ani sam styl nie może rekompensować braku treści, ani sama treść nie wystarczy, gdy styl suchy i prostacki. Na przykładzie de Balzaca dowodzi, iż należy osiągnąć *szczęśliwą zgodność rzeczy i słowa, a bogactwo wielce wytwornej mowy* w takiej sytuacji *nie rozprasza ani nie zaciemnia siły argumentacji*. Jednakże mimo zalecanej równowagi Descartes wyraźnie kładzie w liście większy nacisk na siłę przekonywania. Największa bowiem moc wymowy tkwi w *gorliwości w dążeniu do prawdy*. Autor ma obowiązek przekazywania tylko tych rzeczy, co do prawdziwości których jest osobiście przekonany, jak również musi być wobec odbiorcy szczery. Jest w stanie to osiągnąć posługując się *prawomocnymi racjami* oraz *znaczącymi przykładami*, oddanymi oczywiście w słowach zrozumiałych dla czytelnika czy słuchacza. Descartes bardzo mocno podkreśla podmiotową rolę odbiorcy wszelkiej wypowiedzi.

W *Liście do Voetiusa* Descartes robi już pierwszy krok ku czytelnikowi dzieląc tekst na rozdziały⁵². Czytelnik otrzymuje bowiem co prawda dzieło obszerne, ale uporządkowane. Każda z dziewięciu części nosi tytuł wprowadzający w jej

⁵⁰ AT I, 7 - 11. Przekład polski: *Apologia Listów de Balzaca*, tłum. J. Usakiewicz, w: „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, v. VIII, Białystok 1996.

⁵¹ Jean-Louis Guez de Balzac (1597-1654) – francuski pisarz i mecenas sztuki. Jego *Listy*, krótkie eseje na tematy moralne i literackie, które po raz pierwszy wydano w 1642 r., cieszyły się wielką popularnością i miały ogromny wpływ na prozę francuską.

⁵² Zob. AT VIII B, 11-12.

treść, a we wstępie przedstawiono ich spis. Podział ten nie niszczy jednak typowej dla listu formuły. Po wstępie zapoznającym czytelnika ze sprawą, jako że jest to list otwarty przeznaczony do druku (w samym tekście autor będzie również zwracał się bezpośrednio do czytelnika oraz powoływał się na jego bezstronny osąd⁵³), Descartes rozpoczyna od typowego nagłówka zwróconego bezpośrednio do adresata. W dalszym ciągu listu będzie to czynił jeszcze kilkakrotnie, zarówno wymieniając nazwisko Voetiusa⁵⁴, jak i używając drugiej osoby liczby pojedynczej, a od Części ósmej także drugiej osoby liczby mnogiej, uznając również Schoocka za swego adwersarza. List zakończy oczywiście łacińskie *vale*.

Descartes pisze posługując się długimi zdaniami, wielokrotnie złożonymi, jednakże w sposób przejrzysty. Do ich łączenia używa różnorodnych spójników oraz zaimka względnego. Nie korzysta, poza jednym wyjątkiem, ze zdań wykrzyknikowych⁵⁵ i tylko raz używa trybu rozkazującego⁵⁶; 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 retoryczne⁵⁷.

Zwraca uwagę oszczędność Descartes'a w posługiwaniu się tropami i figurami. Figury, które stosuje, a które są najbardziej widoczne, to polysyndeton⁵⁸, czyli posługiwanie się wielokrotnie tym samym spójnikiem dla połączenia kilku zdań czy członów zdania, oraz anafora⁵⁹, czyli powtarzanie tego samego wyrazu na początku kolejnych zdań lub członów zdania. Ich użycie wydaje się jasne i celowe ze względu na zdania złożone. Spotykamy również antytezy⁶⁰, czyli zestawienia wypowiedzi zawierających znaczenie lub myśl przeciwną, oraz gradacje⁶¹, czyli zestawienie wyrazów o coraz silniejszym lub coraz słabszym znaczeniu. Descartes nie posługuje się zbyt wieloma porównaniami⁶². Wykorzystuje zaś w ich budowaniu obrazy z życia codziennego, co możemy zaobserwować również w innych jego pismach. Nie stroni też od zwrotów przysłowiowych, takich jak porównanie do pszczoł i pajaków zbierających z kwiatów nektar i truciznę⁶³, czy powiedzenie: *ilu*

⁵³ Zob. AT VIII B, 17, 24, 25, 27, 58.

⁵⁴ Zob. AT VIII B, 14, 27, 64, 97, 124, 182.

⁵⁵ Zob. AT VIII B, 16.

⁵⁶ Zob. AT VIII B, 194.

⁵⁷ Zob. AT VIII B, 16; 18; 25, 27, 30, 33, 36, 62, 64, 81 85-86, 92, 97, 99, 127, 133, 141, 170-171, 181, 189-190, 192.

⁵⁸ Zob. np.: AT VIII B, 40, 49, 111, 113, 117, 127, 128, 131.

⁵⁹ Zob. np.: AT VIII B, 26, 42, 46, 48, 80, 91, 153, 159, 184-185.

⁶⁰ Zob. np.: AT VIII B, 44, 170, 174, 187-188.

⁶¹ Zob. np.: AT VIII B, 48, 67, 79, 134, 183, 190.

⁶² Zob. np.: AT VIII B, 40, 41, 43, 54, 109, 131, 162, 168, 177, 180.

⁶³ Zob. AT VIII B, 44.

ludzi, tyle zdań⁶⁴. Wprowadza je 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.

Z tropów jednak najczęściej posługuje się ironią⁶⁵. Prawdopodobnie wynika to ze stosunku do Voetiusa. Uznając go bowiem za niekompetentnego w sprawach filozofii i niezdolnego do zrozumienia jego myśli, patrzył nań niejako z góry, z pewnym pobłażaniem wobec człowieka nie dorównującego mu umysłowością. Ironia zaś taki stosunek wyraża najlepiej. Kilkakrotnie czyni także Descartes czytelne aluzje do osoby i sposobu postępowania swojego adwersarza⁶⁶.

Przyjrzyjmy się teraz kartezjańskiej argumentacji. Trzeba zaznaczyć, że Descartes mając za przeciwnika człowieka uciekającego się do oszczerstw i niedorzecznych oskarżeń w walce z ludźmi o odmiennych poglądach, nie dał się wciągnąć w szczegółową polemikę i drobiazgowo rozstrząsanie pojedynczych zdań czy słów. Konsekwentnie przedstawia właściwą interpretację swych myśli, kreśli rysy swojego charakteru, ukazuje swój stosunek do filozofii i wszelkiej nauki. Stara się odeprzeć tylko te zarzuty, które, jak sądzi, przynoszą mu największą ujmę. Voetius twierdzi na przykład, że Descartes demoralizuje uczniów; Descartes wskazuje, że żyje z dala od ludzi i nigdy nie miał bezpośrednio żadnych uczniów⁶⁷. Na zarzut, iż przez Regiusa chciał wprowadzić swoje poglądy na uniwersytet, odpowiada, że to, co wykładał Regius, pochodziło głównie z jego osobistych przemyśleń po przeczytaniu pism Descartes'a⁶⁸. Wszystkie insynuacje, jakoby rozpowszechniał jakieś poglądy potajemnie, dyskredytuje wskazaniem na jawność i powszechną dostępność swoich dzieł⁶⁹. Na dostępność swoich pism i ich weryfikowalność powołuje się wielokrotnie przy kwestiach dotyczących bezpośrednio poglądów filozoficznych. Voetius zarzucał Descartes'owi to, że ma on nieślubnych synów. Descartes odpowiada, iż gdyby tak było, to przyznałby się do ojcostwa. Jest wszak człowiekiem świeckim, nie ślubował czystości i nigdy nie chciał być świętszy od innych⁷⁰.

⁶⁴ Zob. AT VIII B, 125.

⁶⁵ Zob. np.: AT VIII B, 14, 20, 21-22, 23, 25, 35, 40, 65, 73, 81, 91-92, 95-96, 101, 103, 108, 136, 139-140, 146, 148, 150, 169, 170, 174, 180, 183, 192.

⁶⁶ Zob. AT VIII B, 21-22, 25-26, 44-45.

⁶⁷ Zob. AT VIII B, 20.

⁶⁸ Zob. AT VIII B, 19-20.

⁶⁹ Zob. AT VIII B, 20-21.

⁷⁰ Zob. AT VIII B, 22.

Całą krytykę *nowej filozofii* odpiera właściwie stwierdzeniem, że tylko w religii nowatorstwo jest przestępstwem⁷¹ (co zresztą wyraźnie odnosi się do Voetiusa – wyznawcy kalwinizmu), a dążenie do poznania spraw mogących przynieść ludziom pożytek jest bardzo zaszczytne i godne człowieka. Jednocześnie kontratakuje wskazując na bezużyteczność filozofii nauczanej w szkołach – pełnej schematyzmu i wewnętrznych sprzeczności oraz nie przynoszącej bezpośrednio pożytku poznawczego jednostce. Przedstawia filozofię jako naukę otwartą, którą ciągle jeszcze można wzbogacić nowymi odkryciami. Daje wyraz swojemu krytycyzmowi wobec arystotelizmu.

Najcięższymi zarzutami, z jakimi Descartes musiał stoczyć walkę, były zarzuty ateizmu, sceptycyzmu i entuzjazmu. Najwięcej miejsca poświęca oczywiście odparciu zarzutu, że jest ateistą⁷², albowiem, jak sam twierdzi, *gdybym był taki, jakim mnie przedstawicie w tej książce, żadne porządne państwo nie powinno mnie tolerować, a nawet, gdyby tylko padło na mnie podejrzenie takiego postępku z mojej winy, chociaż byłoby fałszywe i niesprawiedliwe, wystarczający dawałoby powód tym, wśród których przebywam, do słusznego wydalenia mnie ze swoich granic*⁷³. Ateizm uważano bowiem za przestępstwo przeciwko państwu i społeczeństwu; nie można mieć zaufania do człowieka, który nie uznaje nad sobą najwyższego autorytetu Boga i Kościoła. Ale nie tylko dlatego tak mocno odczuł Descartes ciężar owego oskarżenia. Przecież podawał w swoich pismach racjonalne dowody na istnienie Boga, które w jego filozofii jest konieczne dla udowodnienia istnienia rzeczy materialnych, i był przekonany o ich słuszności i prawdziwości. Descartes broni się, wykazując, że Voetius nie przedstawia żadnych dowodów potwierdzających jego rzekomy ateizm. Zarzut zaś sceptycyzmu⁷⁴ odrzucił poprzez skierowanie go na autora *Filozofii kartezjańskiej*, który, według niego, odmawia człowiekowi wszelkiej pewnej wiedzy. Nie prowadzi także filozofia kartezjańska do entuzjazmu⁷⁵. Zarzut zaś powstał, czego dowodzi Descartes, na podstawie mylnej interpretacji dowodu na istnienie Boga, opierającego się na idei Boga, jaką posiada człowiek. Zajmując się tymi zarzutami, Descartes wyraźnie nazywa Voetiusa oszczercą.

Argumenty Voetiusa i Schoocka odpiera punktując zarówno występujące w rzekomym dowodzie sprzeczności, jak i brak należytych uzasadnień. Powołuje się też na autorytety. Głównym jest Pismo Św.⁷⁶ Jego fragmenty najczęściej mają

⁷¹ Zob. AT VIII B, 26.

⁷² Zob. Część ósmą i Część dziewiątą *Listu*, AT VIII B, 136-194.

⁷³ Zob. AT VIII B, 184.

⁷⁴ Zob. AT VIII B, 169.

⁷⁵ Zob. AT VIII B, 171.

⁷⁶ Zob. np.: AT VIII B, 14 oraz Część siódmą *Listu*, AT VIII B, 107-135.

przypominać adresatowi *Listu* 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 kartezjańskiej*, jak i jej inspiratora. Rzadko natomiast Descartes korzysta z autorów klasycznych. Nawiązuje raczej do ich myśli, a nie bezpośrednio cytuje⁷⁷.

Descartes dał się chyba jednak ponieść emocjom i posłużył się bronią, której sam nie cenił. Swojego przeciwnika, idąc za przykładem *Filozofii kartezjańskiej*, starał się zdyskredytować jako człowieka, przedstawiając dzieje przyjaźni Voetiusa z Regiusem⁷⁸, i jako kaznodzieję⁷⁹, który zyskuje uznanie wśród prostych słuchaczy, wykorzystując ich niechęć do możnych i naiwną pobożność. Pragnął zdemaskować oszczercze metody Voetiusa, uznając go za autora *Filozofii kartezjańskiej*, oraz pokazać, jak niedorzeczne i fałszywe są jego oskarżenia i jak łatwo każdy tę niedorzeczność i fałszywość może dostrzec, powołując się na inteligencję czytelnika. Szereg wypowiedzi przeciwnika nazywa bezsensownymi i głupimi.

Wydawać się może, iż mimo rzeczowości, adekwatności i mocy argumentacji Descartes zapomniał, że pisze w niesprzyjających dla siebie warunkach, gdyż 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. Napisał więc Descartes *List* mogący zdyskredytować Voetiusa tylko w oczach ludzi uczonych i nie uprzedzonych do *nowej filozofii*, którzy byli zdolni pojąć jego argumentację, otworzyć się na kartezjańską filozofię, a także wyczuć ironię zawartą w słowach polemiki. Trzeba jednak zaznaczyć, że *List* został napisany w języku łacińskim, czyli języku, którego znajomość już wówczas zaczęła ograniczać się właśnie do grona ludzi wykształconych. Descartes wyraźnie pragnął, by spór rozgrywał się i był oceniany na płaszczyźnie naukowej, a przecież sam sposób jego działania sprawił, że przyszło mu uczestniczyć w sporze publicznym, który jego adwersarze ukazali jako konflikt znanego i szanowanego powszechnie kalwińskiego teologa i kaznodziei z obcym zarówno z racji narodowości, jak i, a może przede wszystkim, wiary filozofem wprowadzającym nowe idee.

Pamiętając wcześniej przedstawione słowa Descartes'a o równowadze w wypowiedzi strony stylistycznej i argumentacyjnej, pamiętając również o szczególnie zwracanej przez niego uwadze na tę ostatnią, można stwierdzić, że z biegiem czasu Descartes coraz wyraźniej skłania się ku uzyskaniu jak największej siły argumentacji, a styl staje się tylko narzędziem koniecznym do jak najlepszego oddania zamierzonych treści.

⁷⁷ Zob. AT VIII B, 31, 36, 41, 83, 159, 186, 192.

⁷⁸ Zob. AT VIII B, 27 i następne.

⁷⁹ Zob. AT VIII B, 46.