

# Branko Aleksić

---

## Kartezjusz a poezja

---

Sztuka i Filozofia 13, 123-133

---

1997

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Branko Aleksić*

## KARTEZJUSZ A POEZJA

Badania nasze konstruowane są wokół dwóch paralelnych osi: z jednej strony jest to ujawnienie związku Kartezjusza ze zjawiskiem poezji, z drugiej – badanie całości „korpusu poetyckiego”, poświęconego od XVI do XIX wieku Kartezjuszowi i jego myśli.

W manifeście antyartystycznego ruchu Dada, w radykalnym geście uczynienia kultury europejskiej niezapisaną tablicą, Tristan Tzara umieścił w postaci motta egoiczną deklarację René Descartes'a, traktując ją jako reprezentatywną, ludyczną i swobodną<sup>1</sup>. Lecz jeśli, z jednej strony, czysty podmiot *Medytacji* Kartezjusza bronił się przed dopuszczeniem istnienia przed nim samym jakiegokolwiek człowieka, to z drugiej strony, czyż w sposób ukryty [filozof – I.L.] nie dostrzegł go jednak w intuicji wewnętrznej ludzi – poetów, docierając do ich wyobraźni w ramach swoich *Odpowiedzi na zarzuty* (a być może i poprzez parafrazę *Sztuki poetyckiej* Horacego, poczawszy od pierwszej *Medytacji*)? „Pozwólcie więc, mówi on na przykład w *Rozprawie o metodzie*, VI, waszej myśli wyjść na jakiś czas poza ten świat, by mogła ujrzeć coś całkiem nowego, co pojawia się dzięki mnie we własnej osobie w przestrzeniach wyobraźni”<sup>2</sup>.

Zbadanie tej obecności przedstawień, czyli myśli poetów jako tego, co poprzedza *res cogitans*, oznacza odwrócenie ustalonego już przeświadczenia, które – przykładowo – figuruje w komentarzu Heideggera do *Medytacji*, przeświadczenia co do tego, że czystą *praesentia res cogitans* w dziedzinie ludzkiego przedstawiania Kartezjusz rozumie jako *przed-stawianie przed sobą*. Jednak w niniejszym rozumieniu symultaniczności związku Poezja – Filozofia, przywołując obecność tych

---

<sup>1</sup> „...przemawiasz tu do umysłu tak bardzo oddzielonego od rzeczy cielesnych, że nawet nie wie, czy istnieli kiedyś przed nim jacyś ludzie”... (R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, Odpowiedź na zarzuty piąte*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, s. 425).

<sup>2</sup> Ze względu na istotne różnice między polskim tłumaczeniem cytowanego fragmentu *Rozprawy o metodzie* i tłumaczeniem francuskim, tłumaczę z: *Oeuvres de Descartes*, Paris, Léopold Cerf, 1897–1910, rééd. Vrin 1971, L'édition de base celle de Charles Adam et Paul Tannery, które odąd będzie w niniejszym tekście sygnowane: AT, (XI, s. 12).

poetów, którzy stanowią część horyzontu mentalnego Kartezjusza, odkrywamy na przykład, że Auson, poeta łaciński i galijski z IV wieku, swoimi sentencjami z cyklu poematów pod tytułem *Ludus septem sapientium* [Maska siedmiu mędrców] poprzedza zamaskowane *cogito* Kartezjusza – *eine Art Person* – jak mówi poeta Karl Krolow<sup>3</sup>, odkrywamy, że Kartezjusz ujawniając to, co uprzednio zamaskowane – *larvatus prodeo* – w rezultacie przyjmuje ów sposób wyrażania myśli i uznaje sentencje mądrości siedmiu mędrców greckich, którzy w poemacie Ausona: „*hodie in orchestram palliati prodeunt*” (dziś wkraczają na scenę zamaskowani)<sup>4</sup>, wzbudzając zazdrość współczesnych Ausonowi Rzymian w togach.

To właśnie przede wszystkim w przestrzeniach wyobraźni, gdzie świat ma charakter ludyczny, rzeczywisty, obecny w postaci wiedzy pomyślanej dokładnie w ten sposób, w jaki Auson przywołuje greckie sentencje Solona, Talesa, i nawet owego Biosa z Prienu (cytowanego niegdyś przez Heraklita), lecz również ma charakter *nie-rzeczywisty* (Alquié), odkrywamy nie opisane dotąd, a oczywiste powiązania Kartezjusza z poezją i istotną rolę poetów greckich, zwłaszcza łacińskich, obecnych w rozmaitych jego tekstach (Archilocha, Ausona, Horacego, Juwenala, Owidiusza, Plauta, Terencjusza, Wergiliusza etc.). Zanim bowiem Kartezjusz w swoich *Prawidłach kierowania umysłem* przejął niewiedzę i wątplenie Sokratesa, znacznie przedtem, zanim porównał siebie do starego Sokratesa, chcącego przed śmiercią pisać wiersze, został on wprowadzony na scenę świata *sapientis* przez greckich presokratyków. Siedmiu mędrców, tak jak i Pitagoras, poprzedzając średniowieczną teologię, narzuca kwestię bycia wolnym arbitrem wolnego arbitra. Sytuacja ta rzuca się w oczy szczególnie tam, gdzie odnosząc się do wierszy Wergiliusza w rękopisie, Kartezjusz dokonuje wyrazistego porównania, które należy odczytać jako odwrotność teologicznego stereotypu: „Nie uważam, aby idea Boga była w nas obecna inaczej, niż idee wszystkich znanych rzeczy i oczywiście nie uważam, aby te były zawsze przedstawiane w jakiejś części mózgu w akcji, tak jak wersy znajdujące się w rękopisie Wergiliusza, lecz że są one tam w możliwości, tak jak różne postacie w kawałku wosku”<sup>5</sup>.

Metafora rękopisu Wergiliusza opiera się, w sposób tak charakterystyczny dla pamięci Kartezjusza, na fackie rzeczywistym; wersy *Eneidy*,

<sup>3</sup> *Biographische Tatsachen*, s. 78.

<sup>4</sup> Ausonius, I, *The Loeb Classical Library*, p. 312. (Liber XIII, „*Ludus septem sapientium*” I, II, „*Prologus*”, v. 21).

<sup>5</sup> „*Principes de la philosophie*”, AT (XI, 655).

dotyczące miłosierdzia i miłości bliźniego, lub te o niepewności przeznaczenia ludzkiego życia, niejednokrotnie i w różnych okolicznościach przez niego przywoływane, zostały zdeponowane w jego mózgu. Oznacza to wyjście od tego właśnie rzeczywistego faktu, istniejącego wcześniej, niż *res cogitans* czy abstrakcyjna idea Boga, którą Kartezjusz chce wtłoczyć w pozytywistyczne porównanie, identyfikujące oparcie się na wierszach Wergiliusza z czysto wyobraźniową podstawą idei Boga. Ten wykrętny sposób dowodzenia istnienia Boga poprzez wyjście od realnych faktów zostanie ukazany przez Thomasa Hobbesa w jego *Zarzutach do Medytacji filozoficznych*. Pierwsze reakcje na myśl, która zostanie nazwana „kartezjańską”, sformułowane przez poetów-pisarzy współczesnych Kartezjuszowi (znany przykład: Madelaine de Scudery, Boileau, La Fontaine, Racine czy Molière – ten ostatni uczestniczący w wykładach Gassendiego, rywala Kartezjusza) można jeszcze uznać za pokrewne wspomnianym *Zarzutom*.

W wieku XIX, dzięki dwóm cyklom poematów Sully Proudhomme'a (*Descartes*) oraz Hermanna Lingga (*Cartesius*) i dzięki poetyce niektórych współczesnych badających wydania jego myśli, a inspirujących się dyskursem Kartezjusza (szczególnie Mallarmè'go i Valèry'ego) zbliżamy się do zagadnienia wymiany między Poezją i Filozofią jako formami syngraficznymi. Można ukazać wzajemny sens tej wspólnoty, mając w pamięci związek Kartezjusza z poetami łacińskimi, jak również pamiętając o odpowiedzi Kartezjusza na list Huyghensa, wysłanej 14 marca 1644 r., wyrażającej szacunek dla jego filozofii: „Widząc, iż tak dobrze filozofuje pan wierszem, ja sam prawie nabrałem ochoty, aby pisać wiersze filozofując”. Programowy sens tej dialektyki zostanie dokładnie określony wiek później w samym tytule łacińskiego poematu Benedetto Stay'a alias Benko Stankovic'a, poświęconego myśli Kartezjusza: *Philosophia versibus tradita* [Filozofia przełożona na wiersze], podobnie jak w poemacie Johannusa Schotanus, zatytułowanym *Paraphrasis poetica primae philosophiae quam Metaphysicam appellant in six partes distributae* (Fransquerae, 1694). Pod ich podwójnym znaczeniem transpozycji filozofii kartezjańskiej jako „przekładu” bądź „parafrazy” poetyckiej, całkowicie od nowa odsłonimy *Corpus poetarum*, stanowiący powrót do Kartezjusza, wraz z należącymi doń poematami pisany po niemiecku, angielsku, hiszpańsku, po polsku i po serbsku przez sześciu współczesnych poetów XX wieku, którzy wprost poświęcili swoje wiersze Kartezjuszowi: Samuel Beckett (*Whoroscope*, czy w naszym tłumaczeniu: *Horoscoputain*), Jorge-Luis Borges (wyobrażający sobie bycie Kartezjuszem), Zbigniew Herbert

(*Pan Cogito*), Karl Krolow (*Cartesianischer Mai*), Dušan Matić (*Otskrinuta vrata*) czy Czesław Miłosz (*Mijając ulicę Descartes*).

§ 1. Istnieje silny związek Kartezjusza z poezją, podtrzymywany przez niego i dokumentowany bezpośrednimi odniesieniami, które zamieszcza on w swych listach, dedykacjach oraz w tekstach głównych dzieł, szczególnie w zeszytach zatytułowanych *Olimpica*, w *Rozprawie o metodzie*, w *Medytacjach metafizycznych*. Pełna powabu i wyrazistości myśl Kartezjusza o poezji przybiera postać charakterystyki wolności poety, charakterystyki tego, co *przed-ontologiczne*, lub co stanowi istotne ontologiczne doświadczenie poety. Z listu do wyżej cytowanego Huyghensa z 1644 r. wnioskujemy, że sam Kartezjusz, zapewne w okresie swej młodości, pisał wiersze, na co również wskazują jego odwołania do *Muz* w listach do Boeckamena z 1619 r. Podobnie jak w liście do Huyghensa, stawia on człowiekowi wymagania, aby „odnalazł w sobie nastrój ... do pisania wierszy”; wnosimy również, iż zgadza się on z zasadą greckiej antycznej poetyki, postulującej uczucie entuzjazmu i talent, jako warunków *sine qua non* praktyki poetyckiej, różniących się od przynależnych do metody warunków poznania lub doświadczenia. Inną próbkę tego przekonania odnajdujemy w liście Kartezjusza do księżniczki Elżbiety, która będąc chora układała wiersze. Kartezjusz pisze do niej 22 lutego 1649 r.: „Jestem przekonany, że ten nastrój do pisania wierszy ... bierze się z wielkiego ożywienia sił życiowych, które mogłoby głęboko wstrząsnąć wyobraźnię tych, którzy nie mają dobrze ukształtowanego umysłu, lecz najbardziej odporne tylko rozgrzewa, usposabiając ich do poezji. Uznają to uniesienie za oznakę umysłu silniejszego i bardziej wykształconego niż powszechny”.

Zauważamy tu istotną różnicę w stosunku do opinii Sokratesa (sformułowanej przez Platona w *Obronie Sokratesa*) o poetach, którzy „zostali obdarzeni kreatywnością nie z racji swej wiedzy, lecz w sensie naturalnego daru, cudownego natchnienia, podobnego do natchnienia wróżbitów czy bogów. Podczas gdy Sokrates krytykował poetów jako tych, którzy „mówią wiele pięknych rzeczy”, lecz przypisują sobie wiedzę, której nie posiadają, gdyż brakuje im „wiadomości o tym, o czym mówią”, Kartezjusz nie odmówił poetom „umysłu całkiem zrównoważonego” oraz „rozumu silniejszego i wyższego nad przeciętny”; wręcz przeciwnie!

Z pewnością teoretycy związku poezja-filozofia, traktując go jako wątek wiedzy zamaskowanej, przyczynili się do tego, że Kartezjusz skorzystał na tej, odbijającej się na jego myśleniu o poezji i wiedzy,

opozycji wobec oportunistycznych krytyk Sokratesa czy nawet Platona, zwracającego się przeciwko „logografom” epoki, którą cechuje polemika między przekazem ustnym i antycznym piśmem.

Czy, można stąd właśnie wnosić, że rozum poetycki w odróżnieniu od zdrowego rozsądku – zmysłu powszechnego – nie jest udziałem wszystkich ludzi?

Aby wskazać w tym miejscu na swego rodzaju „pogłos” tego kartezjańskiego, antysokratejskiego poglądu dotyczącego „wyobraźni tych, którzy ... mają ... umysł całkiem zrównoważony”, przywołam serbskiego surrealistycznego poetę Dušana Matića wraz z jego namysłem nad kartezjańskim rozumem oraz wyobraźnią. Świadomy konieczności „badania skomplikowanego ludzkiego «ja», «ja» innych [ludzi – I.L.], wreszcie konieczności opuszczenia własnych dogmatycznych marzeń o poezji, własnego marzenia” w swoim eseju *Dogmat i twórczość* z 1956 r., Matić przypomina ironiczny początek *Rozprawy o metodzie*: „Czyż nie wypada nam się zgodzić ze słynną frazą Kartezjusza zapoczątkowującą *Rozprawę o metodzie*: «Rozsądek jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie», nawet gdy ją sparafrazujemy mówiąc, że «wyobraźnia jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie»? Czyż nie marzymy każdej nocy, czy nie przeżywamy siebie nadzwyczajnie i w porządku wyobraźni”?

Początki związku z poezją, podtrzymywanego przez „rozum silniejszy i bardziej subtelny, niż powszechny”, odnajdujemy już w myśli młodego Kartezjusza, który poezję uważał za formę mądrości „złączoną ściśle” z rozumieniem Filozofii. Te sformułowania pojawiają się już w *Olimpijczykach*, w opisie ważnego wydarzenia związanego z księgą *Corpus omniorum veterum poetarum latonirum* (Lugduni/Lyon/ 1603), zawierającą między innymi poetami łacińskimi Marcjale, Klaudiusza, Terencjusza i łacińskiego poetę francuskiego Ausona (Ousonii Galli). Nawet we śnie, jak się wydaje, Kartezjusz mógłby otworzyć swój egzemplarz *Corpus poetarum* dokładnie na tych dwóch stronach *Eclogues* Ausona, które znał na pamięć.

Zatem, począwszy od *Siedmiu zamaskowanych mędrców*, których również Kartezjusz musiał dobrze znać z Ausona, aż po *Pozłacane wiersze Pitagorasa*, wykorzystane w księdze *Wierszy* („Ekologów”) Ausona, poeta łaciński umieszcza język tego ostatniego ujęcia między presokratycznym, filozoficznym „adagium” a tradycją łacińską w funkcji powiązania. Gra cytatów greckich i łacińskiej tradycji („powiada się, iż stary Solon napisał w Delfach: *gnothi seauton*, czemu odpowiada łacińskie: *nosce*

te...), towarzysząca zwięzłemu poetyckiemu komentarzowi, będzie cechowała „ducha” kartezyjskiego, poczynając od owego „poznaj samego siebie” – ukierunkowanego egzystencjalnie, danego przede wszystkim w wersji greckiej, następnie w łacińskiej, aż po zasadę stałego odnoszenia swej wiedzy do doświadczania świata, jak to ujmują zamaskowany Tales, pojawiający się w poemacie Ausona (v. 175–179) po Solonie i Cleobulosie:

„Is gitor ego sum, causa set in scaenam fuit  
mihi produenti, quae duobus ante me,  
adsertor ut sententiae fierem meae.  
Ea displicebit, nontamen prudentibus,  
quos docuit usus et peritos reddidit”.

[Ja jestem takim człowiekiem, lecz rozum, aby stworzyć  
mnie na scenie, tak jak i tych dwóch, którzy mnie poprzedzają,  
jest potwierdzeniem mojej własnej ulubionej maksymy.  
Spodoba się ona niektórym, lecz nie tym ostrożnym,  
którzy czerpią wiedzę z doświadczenia i stali się światowymi mędr-  
cami”.]

Kartezjusz był bowiem, jak się wydaje, osobiście zainteresowany poznaniem przeznaczenia własnego *sum*, gdy za pośrednictwem pytania z pierwszego cytowanego poematu zapytuje on o swój własny, konieczny wybór życiowy: *Quod vitae sectabor iter?* [Jaką drogę przejdę w życiu?]

*Olimpijczyk* [AT, X, 27], zawierający opis pamiętnej nocy ze snem z 10 na 11 listopada 1619 roku, wyraża [myśl – I.L.] o roli, jaką odgrywa dyskurs enigmatyczny w poezji, którą Kartezjusz rozumie jako głos własnego, świadomie poznającego bytu. (Inny aspekt tego tematu pojawi się dwadzieścia lat później w dyskusji z R.P. Mersennem odnośnie *Zarzutów drugich do Medytacji o pierwszej filozofii*). Temat poezji profetycznej, dotyczący uprawiania *gatunków wergilijskich*, oraz pochodzenia proroków jako *poetate vates*, został w tej epoce wprowadzony przez Bacona w jego *Esejach* (w 1597 – rok po narodzinach Kartezjusza), jak i przez młodego Spinozę oraz Newtona. Z drugiej strony, w swym ostrzegawczym śnie Kartezjusz musi wybierać między *Słownikiem* (symbolizującym poznanie naukowe i techniczne) oraz wspomnianym zbiorem poetów łacińskich *Corpus poetarum* („szczególnie podkreślając, iż ... Filozofia i Mądrość są ze sobą związane”, Baillet w opisie snu, którego drugą wersję otrzymaliśmy dzięki Leibnizowi, kładzie zdecydowany nacisk na myślową ważność sentencji poetyckich). W poemacie Ausona o dwuznaczności życiowych wyborów przypomina się człowiekowi o wszystkich

cierpieniach, które mogą go nękać od momentu narodzin. Na przykład, w najlepszym przypadku, można być zamordowanym, tak jak zostali zamordowani członkowie wykształconego grona mędrców Pitagorejskich w Krotonie; a jeśli obawiamy się podobnego końca, możemy, mając mniej szczęścia, być ukamienowani, jak Tymon w Atenach. Na tym modelu silnych kontrastów Auson pokazuje inne trudne drogi, na których człowiek bywa zaskakiwany niełaskawym zakończeniem. Zdanie Greków jest zatem najmądrzejsze: powiadają oni bowiem, że byłoby lepiej dla człowieka, gdyby się w ogóle nie narodził, albo narodziwszy się szybko umarł” (Auson cytuje tutaj dystych Theogonisa 425, 427). Następny zaś poemat *De viro Bono* (*O dobrym człowieku: sentencja pitagorejska*) jest opisem niezawodnego sprawdzianu „*vir bonus et sapiens*”.

Jednak kartezjańskie pytanie, dotyczące dwóch niewielkich, lecz w tradycji pitagorejskiej obdarzonych wielkimi konsekwencjami odnośnie sensu życia, słów – „tak” lub „nie”, w kartezjańskim akcie wyboru oznacza niepokojące, a tkwiące u źródeł zachodniej kultury, oddzielenie poezji i filozofii. Określając ten podział jako fundamentalny, Giorgio Agamben w swoich *Stanzas* pisze, iż uniemożliwia on posiadanie wiedzy.

Znajdujemy się w tym rozstrzygającym miejscu, w którym rozszczenia „rozumu” zostają odniesione do najgłębszych namietności tego, co nieświadome, do prawdziwego rozumu; w tym decydującym miejscu, w którym rozpoczyna się dziejowy proces wystawiania starego „rozumu” na próbę, „rozumu”, który (według wyrażenia André Bretona)<sup>6</sup> zostanie *zdetronizowany* właśnie przez poezję XX wieku.

Wychodząc od własnych doświadczeń młody Kartezjusz, jako byt w możliwości – uwolniony od wpływu myśli *Poprzedników* oraz myśli filozofii scholastycznej, potwierdza w *Olimpijczykach*: „Człowiek poznaje rzeczy naturalne jedynie poprzez analogię z tymi, które podpadają pod zmysły”.

Będzie to *horrible dictu* w oczach Edmunda Husserla, próbującego włączyć Kartezjusza do własnej filozofii transcendentального ego, które miałoby być według niego świadomością czystego podmiotu, konstytuującą źródłowo cały świat. Fizyka Kartezjusza poprzedza jednak metafizykę oraz poznanie wychodzące od rzekomego wyrzeczenia się zmysłowego świata. Co więcej, w tym samym kluczowym paragrafie *Olimpijczyków* Kartezjusz twierdzi, że „filozofując bardziej prawdziwie i skutecznie, rozpatrzył uzgodnienie rzeczy badanych z tymi, które są poznawane

---

<sup>6</sup> A. Breton, *Entretiens radiophoniques*, 1952, s. 108.



przez zmysły”. Ta decyzja myślenia, opierając się na zmysłach, od początku jest oddzielona od wiary; w myśli młodego Kartezjusza to rozsądek jeszcze posiada własność afirmatywnego lub negatywnego sądzenia (IV *Medytacja* i *Zasady*, I, § 32).

Dopiero później, kiedy wola podmiotu ustąpi miejsca boskiej inteligencji, będącej fundamentem myślenia, wola zostanie oddzielona od rozsądku. Komentując wiersze Owidiusza (skądinąd inspirowane przez Heraklita z Efezu) o świadomości wybierającej gorsze działanie, mimo iż widzi ona lepsze, Kartezjusz głosi zasadę woli nieskończonej, z czym łączy się problem wolnego arbitra.

Tym samym, wychodząc od nauk „Sokratesa, który mówił, iż wątpliwość o wszystkim”, co mogłoby być niepowątpiewalnym punktem oparcia dla sądzenia o prawdzie i fałszu (*Prawidła*, XII; AT X, 421), w dwadzieścia, trzydzieści lat później Kartezjusz skonkluduje odwołaniem się do tego Sokratesa, który napisał wiersz i umarł. Poetom zaś, którzy ów frapujący przełom dostrzegają, nie chodzi o spekulowanie dotyczące niewiedzy lub raczej wątplenia Sokratesa (*Zasady*), lecz raczej o to, jak Kartezjusz doprowadził do tego, że „rady Sokratesa zostały szybko zapomniane” – jak to ujął Sully Prouhomme w drugiej strofie swego poematu.

Tak oto całkowite przeciwieństwo „czystego podmiotu”, jako danego źródłowo w transcendentalnej filozofii, stanie się tematem *Medytacji metafizycznych* – „odtąd nic nie będziemy mogli przedsięwziąć bez pomocy wyobraźni”: oto punkt archimedesowy, który lekceważony [przez badaczy – I.L.] da fałszywy obraz „kartezjanizmu”. Zarazem jest to punkt, w którym, podobnie jak Kant (ukazał to trafnie Heidegger w studium *Kant i problem metafizyki* z 1929 r.), Kartezjusz ustąpi przed tą władzą, która została pierwotnie przyznana wyobraźni. Chodzi nie tylko o to, że koń potyka się pod „jeźdźcem Kartezjuszem zaczynającym z dobrego kroku”, lecz o to raczej, że Kartezjusz zmienia taktykę z racji zróżnicowania rozumów. Rozumy te zostaną głęboko związane z historyczną i religijną kontyngencją epoki. W ramach podsumowania możemy stwierdzić, że ów mający miejsce w 1633 r. zwrot, związany z reakcją na potępienie systemu heliocentrycznego, uznawanego również przez Kartezjusza, ma swoje konsekwencje w swego rodzaju uprzedzeniu, które owocuje w chwili, gdy Kartezjusz, przeciwstawiając się elementarnym zasadom logiki, utożsamia swoją praktykę pisania wierszy z praktyką Sokratesa, którego przykład podaje w 1645 r. (list do Elżbiety) i w 1649 r. (list do Huyghensa). Kartezjusz porównuje się do Sokratesa, poety ostatniej godziny, piszącego wiersze w więzieniu przed

swoją śmiercią i wchodzącego tym samym do grona Orfeusza, Muz, Hezjoda, Homera (*Obrona Sokratesa*, 41 a). Kartezjusz wyraża jednak obawę przed pisaniem wierszy, aby nie umrzeć jak Sokrates, zaraz po napisaniu własnych.

§ 2. Wybierając całkowite poświęcenie się działalności filozoficznej i matematycznej, gdzie zostanie w rezultacie porównany do Pitagorasa (aluzja P. Bourdina do teorii wędrówki dusz), Kartezjusz brał pod uwagę jedność nauk i nie odżegnywał się z tego powodu od tradycji poetyckiej, w której ukształtowała się jego łacina. Czyż podstawowe doświadczenie poetyckie nie było równie nieodzowne dla „człowieka całego”, ku któremu Kartezjusz kierował swe myślenie (24 styczeń 1619 r., list do Boeckmana), co i dla doświadczenia empirycznego wiedzy rozumowej oraz „godnej podziwu techniki”? „Kartezjusz, ten francuski kawaler, który rozpoczyna z tak dobrego kroku”, jak powiada Charles Peguy ... Oprócz listów do Boeckmana z tego samego 1619 roku, gdzie mówi on o „pielęgnowaniu Muz” i przywołuje bohatera Wergiliusza „niepewnego swego losu (*Eneida*, III, 7), część tekstu autobiograficznego z 1637 roku ukazuje jeszcze Kartezjusza „zakochanego w poezji” w okresie młodości. Aby poddać badaniu element fikcji w swoich *Medytacjach o pierwszej filozofii*, poprzez wielokrotne, jawne odniesienia do „poetów łacińskich”, zwłaszcza do Juwenala, Pluta, Terencjusza (oraz, jak sądzimy, można by wykazać, że i do Horacego również), w swoich odpowiedziach na *Pięć Zarzutów* Gassendiego i *Siedem* P. Bourdina, wystosowanych pod adresem *Medytacji o pierwszej filozofii* w 1641 i 1642 r., Kartezjusz wraca do problemu podziału wiedzy, posługując się tematami wyobraźni i teatralnej gry „starej komedii”. Czyż wątpli on, że sam znak poetycki, wprowadzony za pośrednictwem cytowanych przez niego *in texto* poetów, umożliwiał „poznawcze przedstawianie”?

§ 3. Czy równie wyraźny paradoks nie tkwi w fakcie, że ów zamaskowany Kartezjusz jako *Ein Heros* myśli filozoficznej (w *Wykładach z Historii filozofii* Hegla) będzie reprezentował sobą w oczach poetów, przed którymi mógłby objawić się bez maski, podmiot heroiczny? Poeci odejdą zapewne od *Rozprawy o metodzie*, by ustanowić na nowo własne myślenie, jak uczyni to Stéphane Mallarmé w 1869 r.; i on jednak jest „bohaterem” poetyckiej przygody ducha, dziedzicem inspiracji klasycznej poetyki sformułowanej przez Boileau na podstawie jasnej i wyraźnej myśli Kartezjusza. Najmłodszy uczeń Mallarmégo, Valéry, kontynuując

te samą tradycję, w okresie między 1925 i 1943, opierając się na przykładzie duchowych doświadczeń Kartezjusza, poświęcił poetom „w darze” pięć tekstów okolicznościowych. Nie zajmujemy się poezją okolicznościową, natomiast dokładniej przestudiujemy inne przykłady.

§ 4. Przekroczywszy Alpy, myśl filozoficzna i naukowa Kartezjusza zostanie najpierw „przełożona na wiersze” w XVII wieku w długim i ambitnym poemacie o syngraficznej Poezji i Filozofii, opublikowanym w Wenecji w 1744 roku przez Benedetto Stay’a (alias Benko Stajkovic), zatytułowanym: *Philosophia versibus tradita*. Wiek później Leopardi posunie naprzód rozwiązanie problemu, zacierając podział, który – wydawałoby się – trwa nadal: tak jak Horatio, pocieszając księcia Hamleta, byłego studenta uniwersytetu w Wintemberdze, zapewniając go, iż jest poetą, podobnie Leopardi notuje w swym dzienniku (*Zibaldone*) uwagę dotyczącą Kartezjusza, którego nazywa on „wielkim poetą”.

W powszechnym jednak ujęciu, pisarze-poeci walczący z myślą Kartezjusza sytuowaną wyłącznie na płaszczyźnie rygorystycznej wiedzy dyskursywnej, naukowej i filozoficznej, formułują również swego rodzaju *Zarzuty literackie*. Powinniśmy je tutaj skojarzyć z dyskusją wokół *Medytacji filozoficznych*. Będą to przede wszystkim zarzuty krytyczne współczesnych Kartezjuszowi – Madelaine de Scudéry, La Fontaine’a czy Moliéra i Racine’a, w zupełnie innym stylu, niż duch przyjacielskiej zgody między Kartezjuszem a Guez de Balzakiem.

§ 5. Już w XIX wieku dokonano historycznego rozpoznania językowej strony dzieła Kartezjusza i jego stosunku do środowisk literackich (D. Nisard, E. Krantz, G. Lanson, Geneviève Rodis-Lewis poddali je ocenie w 1984 roku w opracowaniu *Kartezjusz. Teksty i interpretacje*. P. Cahne wreszcie poświęcił uwagę temu ostatniemu aspektowi w dziele zatytułowanym *Inny Kartezjusz. Filozof i jego język*. Jak jednak w sposób bardziej przekonujący, niż poprzez jego obecność we współczesnej poezji, pokazać, że chodzi wciąż o Kartezjusza nie ukrywanego za kamuflażem barw metafizycznych (w całej ich gamie, od bieli do szarości), nie dzielonego na zasadach schizmy między myśl racjonalną i wyobraźnię? W naszym wieku bowiem, począwszy od momentu, gdy Edmund Husserl wywołał obecność myśli Kartezjusza poprzez swoje *Medytacje Kartezjańskie* (w 1929 r.), powstaje całkowicie nowe poetyckie ujęcie, dotąd nie wyczerpane, odkryte w toku naszych badań. Chodzi o poparcie naszego zamysłu przykładami zaczerpniętymi z tych współczesnych poetów

XX wieku, którzy napisali poematy inspirowane bezpośrednio przez Kartezjusza. Po seminarium *Kartezjusz w poezji*, prowadzonym przez nas na Uniwersytecie Filozoficznym w Paryżu w 1989 roku, o którym pozwalamy sobie tutaj wspomnieć, ograniczmy się jedynie do wyliczenia ich dzieł. Sześciu poetów współczesnych dokonuje namysłu nad następującymi tematami: biograficznymi (Samuel Beckett: *Whoroscope*, oparty na dziele Bailleta *Życie Pana Descartes*, 1691); filozoficznymi (Jorge-Luis Borges: *Descartes*, wykorzystujący grę skrajności, które ocierają się o nonsens w wyimaginowanej hipotezie z *Medytacji* o złośliwym Demonie); etycznymi (Zbigniew Herbert: *Pan Cogito* i Czesław Miłosz: *Ulica Descartes* – poprzedzony przez swego wuja O.V. Miłosza, autora *Arcanes*, wiersza zawierającego obserwacje dotyczące Kartezjusza przywołanego pod pseudonimem „Polybius Kosmopolita”); fizycznymi i geometrycznymi (Karl Krolow: *Cartesianischer Mai*) i językowymi (Dušan Matić: *Dystych* z 1930 o substancjalnym, polimorficznym „Ja” Kartezjusza oraz poemat z 1974, *Odškrinuta vrata* – o balu z Krystyną Szwedzką).

Wypowiedzi tych sześciu poetów są rozrzucone w rozmaitych innych tekstach i esejach literackich. Badając te ostatnie świadectwa zauważamy, że Kartezjusz, który niegdyś znał „poezję zawierającą delikatność i zachwycającą słodycz”, jest jedną z kluczowych postaci współczesnego *Corpus poëtarum*. Otwiera to przed nami nową możliwość komparatywnego odczytania poetycko-filozoficznego [kompleksu – I.L.] oraz skłania do postawienia kilku istotnych pytań dotyczących istoty i rozwoju samej współczesnej poezji, od czasu gdy Tristan Tzara nazwał ją „poezją-aktywnością rozumu” (nie zaś – „poezją – środkiem ekspresji”). Znacznie już odległa od opisu natury poezja ta wydaje się paradoksalnie o wiele bliższa właśnie myśli Kartezjusza.

Z języka francuskiego przełożyła  
Iwona Lorenc