

Wojciech Sajkowski

Uczucia moralisty jako podstawa wzorca etycznego honnête homme w traktacie Charlesa-François le Maître de Claville

Etyka 40, 77-92

2007

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Uczucia moralisty jako podstawa wzorca etycznego *honnête homme* w traktacie Charlesa–François Le Maître de Claville

Le Maître de Claville należy do tradycji moralistycznej klasycyzmu francuskiego i stara się podjąć niebagatelnemu zadaniu stworzenia portretu człowieka godnego, *honnête homme*. Usiłując zdefiniować pojęcie cnoty, odwołuje się do własnego smaku estetycznego, subiektywnych emocji radości, zachwytu i rozkoszy wynikających z obcowania z pięknem. Z dużą dowolnością wybiera to, co sam uważa za najdoskonalsze z antyku, Biblii i w najnowszych prądach myślowych swego czasu: m.in. racjonalizmu. Połączenie tych trzech elementów nie jest łatwe. W jego rozważaniach ujawnia się wysiłek moralisty starającego się nadać swej koncepcji kształt logicznie uporządkowanej doktryny, z elementów swobodnie wybranych, nie zawsze ze sobą zgodnych.

*Traktat o prawdziwej wartości człowieka*¹ został napisany przez Charlesa–François Le Maître de Claville (1670–1740) i wydrukowany po raz pierwszy w roku 1734. Autor urodził się w Rouen, gdzie był jednym z urzędników zajmujących się finansami. Był zaskoczony popularnością swego dzieła, które doczekało się licznych wznowień aż do 1784 roku². Jego przemyślenia zalicza się do tradycji moralnej, w której ideałem jest *honnête homme* (na potrzeby niniejszego opracowania posłużymy się takimi tłumaczeniami terminu jak człowiek godny i szlachetny)³. To

¹ Le Maître de Claville, *Traité du vrai mérite de l'homme: considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions, avec des principes d'éducation propres à former les jeunes gens à la vertu*, Paris, Saugrain 1734.

² R. Mauzi, *L'idée du bonheur au XVIII siècle*, Paris, Armand Collin 1967, s. 189.

³ Jednym z pierwszych polskich komentatorów idei *honnêteté* jest Stanisław Konarski. *Honnête homme* to w jego rozumieniu to samo, co człowiek poczciwy (S. Konarski, *O religii poczciwych ludzi*, Kraków, J. K. Żupański i K. J. Heumann 1887). Konarski sięga więc do słowa rozpowszechnionego już przez Mikołaja Reja. Pijarscy tłumacze francuskich pism moralnych dokonują tego samego zabiegu. I tak *Le portrait de l'honnête homme* autorstwa księdza Goussalut w polskim przekładzie z epoki brzmi: *Wyobrażenie poczciwego człowieka*. Termin „poczciwość” zmienił jednak znaczenie i współczesnemu czytelnikowi może kojarzyć się raczej z człowiekiem dobrym i prostym aniżeli z cnotliwym światowcem. Dobrym rozwiązaniem może być tłumaczenie terminu *honnête homme* jako człowiek godny lub zacny. Pojęcia godności i zacności mają dziś większy związek z moralnością arystokraty niż poczciwość. Człowiek poczciwy to w wieku XVIII również ktoś godny — szacunku i uznania. Książdz Gous-

światowiec, mistrz życia towarzyskiego, a zarazem człowiek cnotliwy, naśladowający najdoskonalsze wzorce etyczne. Ideał zdobywa popularność w XVII wieku we Francji dzięki takim teoretykom *honnêteté* jak: Nicolas Faret, Eustachy de Refuge, Chevalier de Méré czy Jean de La Bruyère.

To właśnie dzieło de Claville'a posłuży w niniejszym tekście do odpowiedzi na pytanie o to, czy moralista ma prawo w oparciu o własne doświadczenie moralne budować postulaty normatywne. De Claville pisze przed Kantem i skorzystanie z doświadczeń francuskiego moralisty może okazać się przydatne, jeśli chcemy w naszych rozważaniach wyjść poza tradycję etyki filozofa z Królewca.

Przytoczmy literaturę naukową dotyczącą eseju de Claville'a (który traktatem jest jedynie z nazwy). Biorąc pod uwagę popularność dzieła w XVIII wieku, było jej bardzo mało. Leroux Esbron w swoim artykule *Un moraliste pour gens du monde au XVIII siècle, Le Maître de Claville*⁴ i Jean Sarrailh w *Notes sur Gracian en France*⁵ podkreślają ważne miejsce dzieła w literaturze moralistycznej XVIII wieku. Są to pierwsze naukowe opracowania na temat tego tekstu. Robert Mauzi podkreśla wysoką wartość rozważań de Claville'a: według niego omawiany esej to spójna synteza ideałów moralnych, dzięki której czytelnik ma szansę odnaleźć szczęście zarówno w życiu doczesnym, jak i wiecznym⁶. O de Claville'u pisze również Corrado Rosso, głównie przez pryzmat krytyki *Traité du vrai mérite de l'homme* dokonanej przez Dennisa Diderota⁷. Emmanuel Bury w swoim opracowaniu *Littérature et politesse, L'invention de l'honnête homme 1580–1750*⁸ ukazuje dzieło de Claville'a jako ostatnią inkarnację „człowieka godnego”, który później staje się „filozofem” z salonu pani de Geoffrin.

Niniejszy tekst podzielony jest na trzy części. W pierwszej badam, czy de Claville w swych rozważaniach korzysta z własnego doświadczenia moralnego. Następnie przedstawiam jego koncepcję moralności. Na koniec podejmuję tematykę estetyki moralnej na przykładzie uczucia zachwyty nad pięknem cnoty.

I. Obserwacja otaczającego świata jako podstawa rozważań moralnych

Jeśli pytamy o to, gdzie w etyce i budowanej na jej bazie moralności⁹ jest miejsce na emocje, na pewno trzeba będzie wskazać na teorię cnoty. Jest ona w dużej

sault pisał: „Szanujemy monarchów i urzędników ponieważ to się należy ich urodzeniu i dostojństwu, [...] szanujemy swoich rodziców ponieważ samo przyrodzenie wzbudza w nas te sentymanta: szanujemy swoich przyjaciół przez afekty i serdeczną życzliwość i szanujemy zaś człowieka zanego przez estymację i przez potrzebę moralną, którą na nas obyczaje jego i zacność wkładają” — J. Goussault, *Wyobrażenie pocziwego człowieka*, Warszawa, Drukarnia Mitzlerowska 1762, s. 58.

⁴ Leroux Esbron, *Un moraliste pour gens du monde au XVIII siècle, Le Maître de Claville*, „Le Revue XVIII siècle” 1914, R. II, nr 2, s. 225–231.

⁵ J. Sarrailh, *Notes sur Gracian en France*, „Bulletin Hispanique” 1937, R. XXXIX, nr 1, s. 246–253.

⁶ R. Mauzi, dz. cyt., s. 192.

⁷ C. Rosso, *Les Tambours de Santerre*, Pise, Libreria Goliardica 1986, s. 75–77.

⁸ E. Bury, *Littérature et politesse, L'invention de l'honnête homme 1580–1750*, Paris, PUF 1996, s. 198.

⁹ Przez moralność rozumiemy nakazy moralne, etyka bada źródła moralności i przesłanki filo-

mierze daleka od abstrakcji, zadaje pytania o postawę człowieka w konkretnych sytuacjach, co zresztą zostało zauważone w ostatnich dziesięcioleciach (np. rozważania McIntyre'a czy Comte-Sponville'a). Pojęcie cnoty łączy się oczywiście ze sferą namiętności i emocji, na co zwracał uwagę już Arystoteles: „cnoty dotyczą postępowania i doznawania namiętności, a każdej namiętności i wszelkiemu postępowaniu towarzyszy przyjemność lub przykrość, więc z tego powodu tyczyłaby się dzielność etyczna przyjemności i przykrości”¹⁰. Pytania na temat roli idei emocji w teorii cnoty są wciąż żywe: wystarczy wspomnieć polemikę prowadzoną przez Susan Stark z Johnem McDowellem¹¹.

Czy moralista na podstawie własnych doświadczeń może wysnuwać wnioski, które mogą stać się podstawą dla maksym moralnych — drogowskazów dla innych? Na przełomie siedemnastego i osiemnastego wieku takiego pytania na ogół się nie zadaje. La Bruyère swoje *Charaktery* opiera prawie wyłącznie na własnych obserwacjach. Owo naoczne doświadczenie, dalekie od abstrakcji, ma być gwarantem prawdziwości i użyteczności wypowiedzanych słów. *Charaktery* stanowią dzieło wyjątkowo barwne, trudno więc dziwić się, że Le Maître de Claville stawia sobie za wzór właśnie La Bruyère'a.

W dziele de Claville'a znajdziemy wiele przykładów cnotliwego postępowania w różnych sytuacjach: np. utraty majątku czy popadnięcia w długi. U La Bruyère'a sceną jest dwór Ludwika XIV, na którym przebywa autor. Natomiast de Claville jako królewski urzędnik w mieście Rouen jest bliski zarówno etosowi szlacheckiemu, jak i mieszczańskiemu.

Jest szlachcicem, więc w swoim eseju poświęca dużo miejsca pytaniom o naturę szlachectwa (rozdział II *Rozprawa o urodzeniu i o godności osobistej*)¹². Rozważania na temat cnoty nabierają bardzo specyficznego charakteru. De Claville pisze: „szlachectwo które ma tyle przywilejów narzuca wielkie ciężary; poddaje nas obowiązkom do których możemy nie być gotowymi i wystawia nas na niepowodzenie, jeśli nie uniesiemy ciężaru narzuconego nam przez nasz stan. Iluż ludzi chwali się na każdym kroku, że są szlachcicami, a powinni się rumienić, bo w rzeczywistości są nimi w bardzo małym stopniu [...]”¹³. Autor przynależy do konkretnej warstwy społecznej i jasno zaznacza, że odmienne są moralne obowiązki szlachcica od obowiązków mieszczanina czy rzemieślnika. Szlachta to warstwa uprzywilejowana, która jednocześnie musi swą postawą moralną udowodnić, że jej wyróżnienie nie jest przypadkiem. Wszelkie rozważania moralne są prowadzo-

zoficzne, z których owe nakazy mogą wynikać.

¹⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1104 b, przeł. D. Gromska.

¹¹ Spór dotyczył pytania, czy człowiek cnotliwy jest w stanie odczuwać tylko jedną namiętność, mającą związek z jakąś jego cnotą, czy też powinien odczuwać wiele sprzecznych emocji, aby móc w pełni doświadczyć cnoty np. przez konieczność pewnych wyrzeczeń — Susan Stark, *Virtue and Emotion*, „Nous” 2001, R. XXXV, nr 3.

¹² Le Maître de Claville, dz. cyt., s. 35.

¹³ Tamże, s. 39.

ne w odniesieniu do konkretnego miejsca, czasu i grupy społecznej. Pojęcie cnoty zmienia w tym przypadku swoją barwę, mimo że nadal jest rozumiane w sensie arystotelesowskim. Ale jest to cnota ujęta bardzo konkretnie. Jest nią esencja pojęcia szlachectwa, związana z prawami i obowiązkami tego stanu w nowożytnej Francji, z rolą, jaką ów stan odgrywa w kulturze. Jest więc wyrafinowana i elitarna. De Claville stara się rozwiązać problemy moralne, z którymi musiał się zmierzyć każdy szlachcic, w tym i on sam: odwołuje się więc do doświadczenia zbiorowego i indywidualnego zarazem. Kwestie moralne, które poruszał, były ważne: czy ktoś posiadający znamienitszych przodków jest bardziej niż ktoś inny zobligowany do cnotliwego życia? Jak rozumieć nakaz obrony dobrego imienia swej rodziny oraz jak ma się do tego kwestia pojedynków?¹⁴

Można oczywiście zadawać pytania, czy autor aby na pewno porusza kwestie ważne w jego życiu osobistym. Literatura moralistyczna czasów Ludwika XIV i XV charakteryzuje się pewną powtarzalnością motywów. Można więc zapytać, czy de Claville nie powtarza po prostu konwencjonalnych formuł. O tym, że szlachectwo to brzemień, wypowiadało się już wielu autorów (np. Remond des Cours w swoim podręczniku „dobrego życia” *La véritable politique des personnes de qualité*)¹⁵. Jednak de Claville często zaznacza, że odwołuje się do osobistego doświadczenia. I tak, na przykład, pisząc o kwestii udzielania protekcji, która umożliwiała młodym szlachcicom rozpoczęcie kariery, odwołuje się do własnych wspomnień. Nadmiemy, że chodzi oczywiście o moralną kwestię, komu się godzi udzielać protekcji, a komu nie¹⁶.

Innym dowodem na to, że de Claville opiera swe moralne rozważania na własnym doświadczeniu jest podjęcie problemów dotyczących mieszczaństwa. Nie pojawiają się one w podręcznikach Remonda des Coursa czy de Caillere’a, osób ze środowiska dworu Ludwika XIV, które z miastem nie mają nic wspólnego. De Claville jest, jak wspomnieliśmy, urzędnikiem królewskim w mieście Rouen. Jest szlachcicem, jednak charakter jego funkcji urzędniczej sprawia, że obraca się on w kręgu społeczności miejskiej. Aby dostrzec wpływ środowiska miejskiego, wystarczy przeczytać rozdział VI, w którym znajdują się porady dotyczące oszczędnego gospodarowania pieniędzmi. Ukazany jest też ideał rodziny, który badacze zaliczają do modelu mieszczańskiego¹⁷ (rozdział jest zatytułowany: *Być gotowym na ludzką niestałość i kaprysy losu. O zbytym przywiązaniu do bogactw. O umiarze w chęci zdobycia majątku. O znalezieniu miejsca w społeczeństwie. O marnotrawstwie, o oszczędnym gospodarowaniu pieniędzmi pieniędzy autorytetu i dóbr. O zachowaniu pewności w nieszczęściach*)¹⁸.

¹⁴ Tamże, s. 466.

¹⁵ Remond des Cours, *La véritable politique des personnes de qualité*, Paris, Jean Boudot 1692, s. 56.

¹⁶ Le Maître de Claville, dz. cyt., s. 430.

¹⁷ R. Mauzi, dz. cyt., s. 191–192.

¹⁸ Le Maître de Claville, dz. cyt., s. 314.

Termin osobistego doświadczenia będzie pomocny, jeśli chcemy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego de Claville zaznacza, że człowiek godny musi być jednocześnie człowiekiem światowym. Postaram się pokazać, że te ważne elementy ideału — światowość i obycie — są w sposób bardzo ścisły związane z jego osobistym doświadczeniem moralnym.

Maniery człowieka światowego, z ich wyszukaniem i skomplikowanymi zasadami etykiety, były często kojarzone z fałszem. Najważniejsze dzieło, które dotyczy tego tematu, to molierowski *Mizantrop*, przywoływany przez de Claville'a. Tytułowy mizantrop to Alcest — piewca cnoty absolutnej, uniezależnionej od doświadczenia codzienności. Jest to cnota nieosiągalna dla przeciętnego człowieka, dlatego też Alcest piętnuje ludzkość za zepsucie moralne. Pojmuje cnotę fałszywie, nie rozumiejąc też, że będąc surowym arbitrem nie dostrzega własnych przywar. Najlepszy przyjaciel Alcesta, Philinte, jest jego przeciwieństwem, bo moralne rozważania zawsze łączy ze zrozumieniem świata i ludzi, wśród których żyje. Swych zachowań nie uzależnia więc jedynie od klasycznych ideałów moralnych. Jacques Chupeau pisał w przedmowie do *Mizantropa*, że Alcest rozumie „konieczność dostosowania się do powszechnych zwyczajów, przyswoił sobie bowiem mądrość humanistów. Jak Erazm i Montaigne wie, że trzeba poznać granice kondycji człowieka i człowieka pośród innych ludzi, poddać się „zdaniam większości” grając swą rolę w komedii życia jak się da najlepiej”¹⁹. Molier pomaga nam zrozumieć, dlaczego Le Maître de Claville uważa, że wychowanie nie kończy się na rozbudzeniu w młodzieży miłości do cnoty. Moralista chce, aby po przeczytaniu jego traktatu młody człowiek starał się być wzorem elegancji i taktu. De Claville pisze: „Ci którzy krytykowali trochę zbyt mocno to, co mówię o przedstawieniach, czytali *Mizantropa* z większą uwagą, zrozumieli, że celem Moliera było dokonanie pochwały prawdziwego honoru, wroga pochlebstwa i taniej grzeczności i jednocześnie pojęli, że trzeba łączyć ogładę z zasadami moralnymi i że trzeba być nieskończenie prawym bez popadania w surowość”²⁰. Broniąc się przeciwko tym, którzy dewaloryzują pedagogiczne przymioty teatru, de Claville powtarza za Philintem, jednym z bohaterów *Mizantropa*, *credo* człowieka światowego: trzeba ogładę łączyć z honorem oraz umiłowaniem cnoty. Świat cywilizowany wymaga, by człowiek, który w nim żyje, był również cywilizowany — inaczej narazi się na śmieszność i odrzucenie: „Człowiek o szorstkim usposobieniu zostaje sam, i nikt nie chce przebywać w jego towarzystwie, człowiek władczy narzuca się, lubiący oponować wprowadza w zakłopotanie, gaduła męczy, waśniak wszystkich do siebie zraża, gbur oburza, bezczelny sprawia, że nie chcemy przebywać w jego towarzystwie, kłamca budzi odrazę w każdym”²¹. *Civilité, politesse, galanterie* to przymioty, którymi musi się odznaczać *honnête homme* niejako z konieczności,

¹⁹ J. Chupeau, *Préface*, [w:] Molière, *Le Misanthrope*, Paris, Gallimard 2000, s. 16.

²⁰ Le Maître de Claville, dz. cyt., s. 210.

²¹ Tamże, s.103.

o czym świadczy następujący tytuł rozdziału dzieła: *O konieczności i użyteczności lektury, o krytyce sztuki, o elokwencji, o sposobie wystawiania się, o żartach i o pisaniu, o ukrywaniu krytyki i pobłażliwości na błędy innych*²².

Zauważmy, że osobiste doświadczenie moralne jest widoczne szczególnie w odniesieniu do omówionej kwestii. Nie jest już ono barwną wizualizacją abstrakcyjnych sądów etycznych, ale jedną z ważkich przesłanek dla tychże sądów. Jeśli bowiem można ganić tych, którzy nie dostosowują się do norm obyczajowych, to znaczy, że owe normy obyczajowe są moralnym drogowskazem. Normy te są poznawalne empirycznie przez moralistę. Należy pamiętać, że dostosowanie się do obyczajów społeczności, w której się żyje, ma bardzo szerokie znaczenie. Warto w tym miejscu przypomnieć oświeceniową maksymę głoszącą, że postępowanie etyczne oznacza dobre wypełnianie obowiązków względem społeczności. Dlatego moralne rozważania La Bruyère'a i później de Claville'a nie tracą na tym, że są osadzone w zmiennej i skomplikowanej rzeczywistości, a nie w wyidealizowanej abstrakcji. Barwne przykłady, sytuacje zaobserwowane przez moralistów, nie obejmują zwartym systemem wszystkich możliwości ludzkich zachowań — zamiast przybliżonej i niedokładnej całości proponują ujęcie cząstkowe, dotyczące tak ważnego czynnika, jak obyczajowa odrębność konkretnej zbiorowości.

Należy nadmienić, że przełom XVII i XVIII wieku to czas, w którym moralisci coraz bardziej uświadamiają sobie istnienie wielu kultur na świecie. Uniwersalny charakter wartości chrześcijańskich zaczyna być kwestionowany. Problem ten zauważa sam de Claville, pytając o to, jak interpretować cnotę miłosierdzia praktykowaną przez pogańskie ludy Nowego Świata²³. Obowiązująca dotąd interpretacja miłosierdzia jako cnoty ewangelicznej może zostać zakwestionowana i de Claville ma poważne problemy z wyjaśnieniem tego problemu²⁴. Te zmiany w światopoglądzie jeszcze bardziej faworyzowały sądy etyczne podejmowane na podstawie indywidualnego doświadczenia własnej obyczajowości.

Powyżej zostały ukazane najbardziej wyraziste przykłady, w oparciu o które de Claville prowadzi swoje bazujące na doświadczeniu własnym moralistyczne rozważania. Omówiono również, co go do tego upoważnia. Wypada teraz zbadać, jaka jest cnota, której praktykowanie zaleca Le Maître de Claville. Przeprowadzając analizę będę, w oparciu o powyższe ustalenia, szukał wątków subiektywnych i związanych z indywidualnym doświadczeniem.

II. Cnota w moralistycznych pismach de Claville'a. Mądrość starożytnych, wartości chrześcijańskie i nowożytny racjonalizm

Dlaczego właśnie *honnête homme*, *homme de mérite*, a nie po prostu *chrétien* — chrześcijanin? Między innymi właśnie z powodu odwołań do tradycji *paidei*

²² Tamże, s. 129.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 427.

i czerpania wzorców moralnych nie tylko z Biblii. De Claville korzysta z myśli Cycerona, Wergiliusza²⁵ i Arystotelesa²⁶. Najważniejszym moralnym autorytetem dla de Claville'a jest Horacy: „Lubiłem Owidiusza gdy miałem piętnaście lat, teraz, w wieku lat czterdziestu, wołę Horacego”²⁷. Oczywiście, Horacy to nie tylko autorytet dla de Claville'a, ale autorytet w ogóle. Ale kiedy zaznacza, że czyjaś twórczość podoba się mu bardziej od dzieła innego wybitnego klasyka, to emocjonalne przesłanki wyboru są aż nadto widoczne. De Claville adoptuje cały kodeks zasad horacjańskich: „To właśnie u niego możemy odnaleźć wartościowe nauki moralne. *Rectius vives* zapewnia nam spokój wewnętrzny [...], *auream mediocritatem* uczy nas jak powściągać nasze żądze, [...] *bene praeparatum pectus* jest zbawienną lekcją w przypadku nieszczęść”²⁸. *Aurea mediocritas* jest kluczem do zrozumienia całej doktryny de Claville'a. Umiarkowanie jest dla tego moralisty najważniejszą z cnót, ponieważ pozwala umiejętnie korzystać z życia. Wszelkie umiejętności, którymi powinien się odznaczać człowiek godny, wyznaczane są przez pryzmat złotego środka. Należy czytać często, ale znowuż nie tyle, co erudyci, należy tańczyć dobrze, ale nie jak tancerz²⁹, trzeba umieć grać w karty, lecz nie wolno stać się hazardzistą³⁰.

Jak pogodzić cnotę Arystotelesa czy Epikura z wartościami chrześcijańskimi? Choć mogłoby się wydawać, że Arystoteles został pogodzony z chrześcijaństwem już w średniowieczu, to duch dewocji rozpowszechniony za Ludwika XIV na nowo podniesie ten problem. Pamiętać też należy o nurtach jansenistycznych. Pascal krytykował tych, którzy całymi garściami czerpali z tradycji antycznej (Montaigne, Charron)³¹. Wszak jedynie Pismo może być lekarstwem na ludzki grzech. Podobna postawa, dewaluująca dorobek antyczny pojawia się między innymi w pismach Pierra Nicole'a³². Michel Bouvier w swojej pracy poświęconej moralności czasów Ludwika XIV pisze, że w tym okresie cnota chrześcijańska jest rozumiana jako wartość odmienna od cnoty starożytnych³³.

Oczywiście, musimy przyznać, że wielu autorów, poczynając od Moliera i Corneilla, nie widziało problemów w korzystaniu z antycznego dziedzictwa. La Bruyère przetłumaczył wszak *Charaktery* Teofrasta, pokazując tym samym, skąd zaczerpnął inspirację dla własnego dzieła pod tym samym tytułem.

Le Maître de Claville jest jednak konserwatystą. Nie potrafi po prostu pominąć problemu stosunku tak cenionych przez siebie pism klasyków do mądrości najpierwszej, objawionej. Jest to właśnie jeden z tych momentów, kiedy de Claville

²⁵ Tamże, s. 20.

²⁶ Tamże, s. 269.

²⁷ Tamże, s. 20.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 21.

³⁰ Tamże, s. 199–200.

³¹ E. Bury, dz. cyt., s. 181.

³² Tamże, s. 137.

³³ M. Bouvier, *La morale classique*, Paris, H. Champion 1999, s. 223.

nie kieruje się jedynie swoim gustem, ale ze swobodnie dobranych elementów próbuje stworzyć coś, co zmierza w kierunku spójnego systemu etycznego. De Claville pisze: „Wyczytałem w sztuce poznania samego siebie, że moralność pochodząca ze Starego i Nowego Testamentu ma pewne zasady: podąża za światłem, jest podparta ważkimi przesłankami i doskonałymi przykładami, że ukazuje człowieka poniżonego przez swoje namiętności, upodlonego przez przesąd, pozbawionego godności przez przywiązanie do dóbr doczesnych; moralność ta wynosi go jednak nie czyniąc go pysznym, poniża nie odbierając mu godności i można ją pojąć przez rozum, uczucie i wiarę, a wiara pozwala nam ją posiadać, ponieważ Jezus Chrystus i apostołowie jej nauczali i postępowali według jej zasad”³⁴. Dokonując apoteozy chrystianizmu de Claville nazywa go jednocześnie sztuką poznania samego siebie, nawiązując do maksymy Sokratesa, a zarazem do arystotelesowskiego pojęcia cnoty: „dzielność człowieka będzie trwałą dyspozycją, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której będzie spełniać należycie właściwe sobie funkcje”³⁵. Ta definicja jest jednak zarezerwowana dla cnót kardynalnych, nie ewangelicznych. Św. Tomasz dowodził różnicy między jednymi a drugimi, pokazując, że cnoty ewangeliczne łączą się z przekroczeniem granic natury ludzkiej: „Wiara, nadzieja i miłość łączą się z pewną niedoskonałością, gdyż wiara odnosi się do rzeczy których nie widzimy, a nadzieja do tych, których nie posiadamy. Dlatego wiara i nadzieja w stosunku do rzeczy, które podlegają władzy człowieka, nie wystarczają jeszcze do cnoty. Jednak wiara i nadzieja w stosunku do rzeczy, które przekraczają zdolność ludzkiej natury, przewyższają wszelką cnotę na miarę człowieka, zgodnie ze słowami w 1 Liście do Koryntian 1, 25: «To bowiem co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi»”³⁶. W eseju de Claville’a cnota ewangeliczna nigdy nie jest ujęta w ten sposób, ale jest rozumiana tak jak inne cnoty kardynalne, przez pryzmat ludzkiej natury. A zatem jest związana z człowieczeństwem rozumianym przez pryzmat renesansowego humanizmu.

Takie ujęcie wartości chrześcijańskich ma związek z osadzeniem rozważań moralnych w rzeczywistości doświadczanej przez moralistę. Najlepszym przykładem może być cnota miłosierdzia (zaznaczymy, że de Claville nazywa ją cnotą nie tylko chrześcijan, ale też pitagorejczyków)³⁷. Miłosierdzie to jedna z cech, jakimi powinien odznaczać się szlachcic, jeśli chce być szlachetnym w rzeczywistości³⁸. Wchodzi ono w skład etosu szlacheckiego, który stanowiąc kontynuację rycerskiego, nakazuje pomagać słabszym i cierpiącym. Zatem tę cnotę można rozumieć tak jak cnoty kardynalne: pozwala szlachcicowi właściwie spełniać swą funkcję.

³⁴ Tamże, s. 441–441.

³⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1106 a.

³⁶ Tamże, s. 197.

³⁷ Tamże, s. 42.

³⁸ Le Maître de Claville, dz. cyt., s. 40.

Cnotę tę można ująć jeszcze inaczej. De Claville stara się przekonać niemiłosiernych, że miłosierdzie jest przyrodzone człowiekowi jako istocie społecznej. Szlachcic, któremu spłonął zamek, musi poprosić wieśniaków o pomoc w jego odbudowie. Jeśli jednak był dla nich okrutny, będą się od tej pomocy uchylać. Pan, który traktował służących jak niewolników, nie może liczyć, że pomogą mu, gdy zapadnie na zdrowiu³⁹. Zaznaczmy, że przykłady, które przytaczam, są bezpośrednim uzasadnieniem miłosierdzia jako cnoty chrześcijańskiej i ludzkiej jednocześnie, co może wydawać się kontrowersyjne. Kontrowersyjnym może być nawet nazwanie takiego interesownego miłosierdzia cnotą, ale, jak widać, dla de Claville'a nie stanowi to problemu.

Ostatnie przytoczone uzasadnienie cnoty *caritas* jest uzasadnieniem racjonalnym. Podejście racjonalne jest dla rozważań de Claville'a bardzo charakterystyczne. Popierając swe wywody przykładami odwołuje się do rozsądku czytelnika. Rozum umożliwia właściwe osądy moralne. Nie jest to jednak tylko roztropność, z którą spotykamy się u Arystotelesa. Pojęcie, które zrobiło olbrzymią karierę w literaturze XVII-wiecznej Francji⁴⁰, u de Claville'a jest rozumiane po kartezjańsku. To przeciwieństwo namiętności i antidotum na afekt⁴¹: „Wyjdźcie w świat, i spróbujcie policzyć wszystkie ludzkie dziwactwa które psują ducha, policzcie wszystkie żądze które opanowują serce i zauważcie, że nie ma nic trudniejszego jak dobrze rozumować”⁴². Trudno więc się dziwić, że racjonalność staje się cnotą, którą musi się odznaczać *honnête homme*. W rozdziale *O zamążpójściu. O tym co jesteśmy winni przyjaciółom i bliskim*⁴³ to właśnie rozum pomaga opanować miłosne zaślepienie i dokonać trafego wyboru małżonka⁴⁴.

De Claville idąc po linii Bossueta⁴⁵ i Malebranche'a⁴⁶ stara się też ukazać, że nie ma żadnego konfliktu między korzystaniem z własnego rozumu a wiarą w Boga⁴⁷.

III. Uczucia jako drogowskaz moralny: estetyka moralna i przyjemność cnotliwego działania

III.1. Dobry smak jako kryterium tworzenia wzorca moralnego *honnête homme*
Le Maître de Claville zapewnia w przedmowie do *Traktatu o prawdziwej godności człowieka*, że mało w tym, co pisze, jego własnych pomysłów. Z jednej strony jest

³⁹ Tamże, s. 423.

⁴⁰ N. Hepp, *Précis de la littérature française en XVII siècle*, Paris, PUF 1990, s. 429.

⁴¹ Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Flammarion 1996, s. 229.

⁴² Tamże, s. 53.

⁴³ Le Maître de Claville, dz. cyt., s. 387.

⁴⁴ Tamże, s. 392.

⁴⁵ J. Ehrard, *L'idée de la nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*, Paris, SEVPEN 1963, s. 334.

⁴⁶ N. de Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, [w:] *Dialogi o metafizyce i religii, dialogi o śmiertci*, przeł. P. Rak, Kęty, Antyk 2003, s. 50.

⁴⁷ Le Maître de Claville, dz. cyt., s. 30–31.

to oczywiście pewna konwencja, którą musi przyjąć każdy, kto niczym La Bruyère potępia pychę cechującą twórców, ale i wiele w tym zapewnieniu prawdy: „Nic bowiem nie pochodzi ode mnie, z tego co przeczytacie [...]. To zbiór fragmentów. Postępuję jak ci, którzy nie umieją malować ni haftować i wolą tworzyć jednocześnie bawiąc się. Wymyślili oni rodzaj wycinanki którą wykonujemy posługując się resztkami srebrnej materii i złotych wstążek. Tysiąc cząstek i wszystkie kolory wchodzi w skład dzieła, a kiedy zabawa dobiega końca, widzimy figury, egzotyczne owoce, kwiaty, a to wszystko to tylko wycinki wszelkiego rodzaju przyklejone na papierze i oto właśnie jest moje dzieło [...]”⁴⁸. Trzeba jednak zauważyć, że owa wycinanka złożona z cudzych pomysłów jest jednak rezultatem pewnego wyboru. Jaki jest jednak ów klucz, według którego *honnête homme* (a zatem również de Claville) wybiera drogowskazy, za którymi należy podążać?

Po pierwsze, kluczem tym jest użyteczności, z którą spotykamy się w *Rozprawie o metodzie*. Emmanuel Bury zauważa, że kartezjanizm odcisnął swe piętno również na poglądach de Claville’a. *Honnête homme* w oparciu o swoje własne potrzeby wybiera swobodnie to, co mu jest potrzebne i co jest dla niego użyteczne. Nie zaprzęta sobie głowy niepotrzebnymi informacjami, nie jest erudytą⁴⁹. Zamiast studiować dogłębnie teorię cnoty, zapozna się z jej podstawowymi arkanami wystarczającymi do tego, by wprowadzić ją w czyn. *Honnête homme*, tak jak chciałby Arystoteles, realizuje cnotę w życiu codziennym.

Po drugie i najważniejsze dla tematu pracy: wybór moralnych drogowskazów jest swobodny i uzależniony od gustów autora — jest to u de Claville’a widoczne przy okazji zapożyczeń z Horacego czy Moliera. Za Chevalierem de Méré, głównym ideologiem *honnêteté*, będą powtarzać ci, którzy chcą uchodzić za ludzi godnych: „Niech inni czytają Wergiliusza, bo znani krytycy każą go czytać — ja zdaje się na własny gust („Pour moi, je n’estime les choses que par mon goût”)⁵⁰. Z jednej strony jest oczywiste, że idee Arystotelesa, Seneki nie są naszymi własnymi ideami. Ale sposób, w jaki wybieramy najważniejsze dla nas ideały, według naszego gustu i upodobania, świadczy już o pewnej nowej jakości. De Claville dokonuje wyboru najważniejszych jego zdaniem moralnych maksym właśnie przez uczucie zachwyty nad pięknem lub nagany dla złego smaku. Dokonuje tego na płaszczyźnie estetyki moralnej; porusza tematy, nad którymi u Platona zastanawiali się Hippiasz z Sokratesem: pytania o to, czy dążenie do piękna to dążenie ku dobru (*kalos kai agathos*).

Dobry gust nie łączy się jedynie z zagadnieniami związanymi ze sztuką piękną, ale również ze sztuką życia. W sztukach pięknych ceni się naturalność, wypośrodkowanie między złożonością a prostactwem, czyli złoty środek. W sztuce życia

⁴⁸ Tamże, s. 3–4.

⁴⁹ E. Bury, dz. cyt., s. 146.

⁵⁰ Chevalier de Méré, *Lettres I*, Paris 1682, s. 132–134, [w:] Jean Marc Chatelaine, *La bibliothèque de l’honnête homme*, Paris, BNF 2003, s. 18.

również — pamiętając, że cnota to także umiejętność znalezienia środka pomiędzy dwiema szkodliwymi skrajnościami (nadmierna bojaźliwość — męstwo –zu-chwałość). De Claville za przykład złego smaku podaje sposób bycia libertynów, którzy owego złotego środka znaleźć nie potrafią⁵¹. Pojęcie dobrego smaku jest w omawianym okresie wyjątkowo ważne, o czym świadczą liczne pisma, których autorami są m.in. Guez de Balzac, François Blondel czy sto lat później Voltaire. U Blondela szczególnie widoczne jest uzależnienie gustu od praw harmonii i poddanie twórczości pewnym kanonom (imitacja starożytnych, prostota, naturalność), skutkiem czego gust łączy się w pewien sposób z krytycznym racjonalnym sądem, oddalonym od emocji. Ale ów pierwiastek upodobania i zachwytu jest dostrzegalny, po pierwsze, w *Rozprawie o metodzie i Namiętnościach duszy*⁵² Kartezjusza, ale nie tylko. Blisko osiemdziesiąt lat temu Daniel Mornet pisał we *French review*, że gust rozumiany przez współczesnych Molierowi jest często bliższy emocji niż racjonalnym sądom: „Les partisans de goût esthétique prétendent accabler la critique „érudite” ou „scientifique”⁵³. Erudycja i dyskurs naukowy nie ogarną muzycznego geniuszu Lully’ego czy pisarskiego kunsztu Corneille’a właśnie dlatego, że są oni niepowtarzalni⁵⁴. Nie można ich geniuszu doświadczać przez pryzmat zracjonalizowanych procedur krytycznych: „Tradycyjna krytyka uzupełni posługiwanie się smakiem tam, by na przykład sprawdzić, kiedy omawiany autor wpasowuje się w konwencję a kiedy jego geniusz pozwala mu wyjść poza nią”⁵⁵ — pisał Mornet. Tak więc to wewnętrzne, indywidualne przekonanie oparte na radości obcowania z pięknem, rozkoszy kontemplacji geniuszu, będzie pomocne przy odbiorze i opisie rzeczy najistotniejszych, w dotarciu do prawd najdoskonalszych. Również prawd moralnych.

Ideologia *honnêteté* zakłada jednocześnie, że przekonanie o tym, że działanie jest cnotliwe nie będzie przyjmowane w postaci imperatywu. To przekonanie ma być wynikiem samodzielnego i indywidualnego docenienia pewnych wartości. Guez de Balzac mówił, że *honnête homme* szanuje swoją indywidualność i zachowuje się naturalnie: jest sobą, stara się być lepszym, nie imitując innych⁵⁶. Ale, paradoksalnie, doskonalili się dzięki *egzemplom* albo nawiązując nie do własnych, ale szeroko znanych idei. Jak pogodzić *inventio* z *imitatio*? Spójrzmy na poniższe zdanie autorstwa de Claville’a: „Cnota sprawia, że gustujemy w honorowym zachowaniu, posługiwa-niu się zasadami rozumu i czyni nam lekkim jarzmo religii”⁵⁷. *Honnête homme* nie przejmuje jakiegoś zachowania, ale w nim gustuje. Warto powrócić tutaj do przy-

⁵¹ Le Maître de Claville, dz. cyt., s. 63.

⁵² Descartes, *De l’agrément et de l’horreur*, [w:] dz. cyt., s. 151.

⁵³ D. Mornet, *Vues sur la critique moderne*, „French review” 1938, R. XI, nr 6, s. 453.

⁵⁴ La Bruyère, *O wartości człowieka*, [w:] *Charaktery*, prze. A. Tatarkiewicz, Warszawa, PIW 1965, s. 80.

⁵⁵ Tamże, s. 454.

⁵⁶ E. Bury, dz. cyt., s. 63.

⁵⁷ Le Maître de Claville, dz. cyt., s. 68.

kładu wyklejanki. Z już istniejących elementów powstaje nowa jakość właśnie dzięki inwencji, opartej na swobodzie, zabawie, podążaniu za intuicją.

III. 2. Cnota jako przyjemność obcowania z pięknem moralnym

Wspomniałem, że z dobrym smakiem łączy się uczucie zachwytu nad pięknem moralnym. Można to uczucie nazwać jeszcze inaczej: jest to przyjemność, jakiej doznaje człowiek godny, kiedy postępuje cnotliwie. To przyjemność estety, który ze swego własnego dzieła potrafi uczynić dzieło sztuki.

Przypomnijmy, że pojęcie przyjemności jest związane z ideałem *honnêteté* od czasu jego powstania. Pierwszy podręcznik wychowania w tym duchu autorstwa Nicolasa Fareta nazywa się wszak *L'Honnête homme, ou l'Art de plaire à la court*. Jak sugeruje tytuł, w dziele tym nacisk jest położony na tzw. *art de plaire* (fr. *plaire* — „podość się, bawić, być przyjemnym”)⁵⁸. Przebywanie, konwersacja z *honnête homme* jest przyjemna, bo opanował on sztukę towarzyskości do perfekcji. Człowiek, który dąży do realizacji wzorca zawartego w pismach Nicolasa Fareta, w przyjemny i użyteczny jednocześnie sposób stara się spędzać czas, którego, jako szlachetnie urodzony, ma pod dostatkiem. Owa przyjemność nabiera jednak głębszego wymiaru w miarę jak komentatorzy ideału coraz głębiej poruszają kwestie moralne (czyli od czasów La Bruyère'a). Jak jest jednak możliwe kojarzenie cnoty i przyjemności?

Przecież według Arystotelesa cnota łączy się z wyrzeczeniem. Nawet tak lubiany przez de Claville'a Montaigne w jedenastym rozdziale książki trzeciej *Prób* pisze: „W cnotcie dźwięczy wszelako jakby coś większego i bardziej czynnego niż to, aby szczęśliwemu usposobieniu dać się łagodnie i spokojnie prowadzić drogą rozsądku. Ten, który ze swej naturalnej łagodności i słodyczy lekceważyłby otrzymane zniewagi, czyniłby rzecz bardzo piękną i godną pochwały; ale ów, który dotknięty i przypieczony do żywa jakąś obrazą, uzbroiłby się bronią rozumu przeciwko wściekłemu apetytowi zemsty i po srogiej wewnętrznej walce zdołałby go wreszcie opanować, dokazałby o wiele więcej”⁵⁹. W innym miejscu pisze jednak (rozdział *Jak filozofować znaczy uczyć się umierać*): „Niech sobie mówią, co chcą, w cnotcie nawet ostatecznym celem naszych dążeń jest rozkosz”⁶⁰. Trudno nie zauważyć pewnej rozbieżności, szczególnie przy okazji osobistych doświadczeń, które można rozumieć dwojako. Po pierwsze, w trudnej sytuacji człowiek godny postępuje cnotliwie i cierpi, ale czy naprawdę poczuje rozkosz, pochodzącą z własnego pięknego postępowania? W drugiej perspektywie moralista pokroju de Claville'a patrzy na cudzą walkę i dzięki swojemu smakowi estetycznemu w postawie obserwowanej osoby dostrzega piękno. Nie przesądzajmy, która możliwość jest bardziej prawdopodobna, zaznaczmy, że mówiąc o zachwycie pięknem moralnym owo „osobiste doświadczenie” możemy rozumieć różnie.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków, Zielona Sowa 2004, s. 319.

⁶⁰ Tamże, s. 81.

Aby lepiej wyjaśnić, w jaki sposób cnota może być kojarzona z przyjemnością, zapytajmy, dlaczego de Claville porusza w ogóle ten temat. Jako katolik pragnie on znaleźć alternatywę wobec wobec *honnêteté* świeckiej i tej kojarzonej z neoepikureizmem. Paradoksalnie owa alternatywa bardzo bliska jest poglądom czołowego przedstawiciela neoepikureizmu Saint-Evremonda. Ten ostatni podjął się próby redefinicji pojęcia przyjemności i rozkoszy. Zauważa, że rozkosz to nie tylko przyjemność zmysłów. Przeciwnicy Epikura nie wiedzą, o czym mówią, gdy zarzucają mu „pochwałę rozkoszy”. „Vivre selon la nature et ne sentir aucune douleur, c'est ce qu'Épicure appelle vivre voluptueusement (...)”⁶¹. „Podążać za naturą, to znaczy podążać za rozumem, granice, które ona nam wyznacza, to granice rozsądku; jednakowe dla wszystkich i sprawiedliwe”⁶². Tak Saint-Evremond charakteryzuje szczęście. W cytacie tym pojawiają się takie wartości, jak natura i rozum, to one są przewodnikami w odnajdowaniu szczęścia i sprawiają, że życie jest pełne rozkoszy (motywy te występują również w myśli Chevaliera de Méré)⁶³. Cały czas chodzi o estetyczną rozkosz obcowania z pięknem. Mając na myśli naturę przywołuje Saint-Evremond prawa harmonii. Życ podług praw natury znaczy tyle, co zachować w swym życiu doskonałe proporcje pomiędzy poszczególnymi jego składowymi: chodzi o obowiązki, rozrywkę, relacje międzyludzkie⁶⁴. Postępując harmonijnie i naturalnie człowiek godny dba również o to, by każdy z wymienionych elementów osobno był dziełem sztuki. Czy doktryna Saint-Evremonda jest daleka od tego, co proponuje de Claville? Oprócz tego, że *honnête homme* de Claville'a musi być chrześcijaninem, reszta poglądów na kwestie moralne pozostaje bez zmian. Postępowe rozumienie chrześcijaństwa, przez pryzmat nowych idei, pozwala na to, by słowo „przyjemność” rozumieć na sposób zbliżony do Saint-Evremonda. Warto zaznaczyć, że de Claville zdaje sobie sprawę z tego, że można go o epikureizm posądzić. Na wszelki wypadek zaprzecza temu i stwierdza, że tylko pedant i hipokryta mogą wysuwać podobne oskarżenia⁶⁵. Podkreśla też na każdym kroku, że życie pełne przyjemności estetycznego zachwyty jest możliwe tylko w religii katolickiej⁶⁶.

⁶¹ Saint-Evremond, *Discours sur Epicure*, Paris, C. Barbin 1684, s. 6.

⁶² Tamże, s. 18.

⁶³ J. G. Benay, *L'Honnête Homme devant la Nature, ou la philosophie du Chevalier de Méré*, PMLA, R. LXXIX, nr 1, s. 24.

⁶⁴ J. Ehrard, dz. cyt., s. 262–268.

⁶⁵ Le Maître de Claville, dz. cyt., s. 35–36.

⁶⁶ Czy jednak esej de Claville'a jest jedynie adaptacją neoepikureizmu do wymogów chrześcijaństwa? Przytoczmy obszerny cytat, w którym termin *volupté* jest łączony z chrześcijaństwem bezpośrednio, a nie przez pośrednictwo „rozumu” i „natury”, jak to miało miejsce powyżej. „Ciągłe oddający cześć Bogu, przestrzegający maksym najzdrowszych i najmądrzejszych, niewzruszenie przywiązany do najczystszej z doktryn, czyniący dobro bliźnim, zawsze sprawiedliwy i rozsądny, wolny od przesądów: oto szlachetny charakter człowieka uprzywilejowanego podług serca Boskiego. I to największa nagroda jakiej może oczekiwać człowiek [...]. Wiele godności, rozumu, religijności wystarczy, aby obdarzyć nas rozkoszą pełną, która czeka na nas na innym świecie. Natomiast

III. 3. Moralna estetyka w praktyce — cnota a rozrywki i dobre maniery człowieka światowego

W pierwszym paragrafie wstępu poruszyliśmy problem dostosowania się człowieka godnego do obyczajów społeczności, w której przyszło mu żyć. Jest to społeczność szlachetnie urodzonych, żyjąca najczęściej w zbytku, szukająca rozrywek, które wypełniłyby jej czas upływający w beczynności. W wzajemnych relacjach obowiązują skomplikowane prawa etykiety. Obowiązek dostosowania się do społeczności i potępienie ekscentryzmu są uzasadnieniem dla tego, że człowiek godny musi nabyć towarzyskiej ogłady i poznać arkana dworskich rozrywek (taniec, polowanie, gry towarzyskie). Jednak obowiązek dostosowania się do pewnego modelu nie jest wszak jego uzasadnieniem. Aby uzasadnić, dlaczego piękno moralne powinno się skrywać w eleganckim światowcu, de Claville znów posługuje się terminami dobrego smaku i przyjemności, choć należy pamiętać, że nie jest w tym względzie nowatorem. Wypada więc przywołać wcześniejsze koncepcje poruszające ten problem. Moralisci uważali, że człowiek godny powinien opanować sztukę dobrych manier. Postulat ten uzasadniali, porównując jego życie do kompozycji muzycznej. W muzyce polifonicznej wiele różnych melodii i tonów tworzy piękny utwór. Życie *honnête homme'a* składa się z wielu różnych elementów, w każdym z nich musi się starać osiągnąć doskonałość, inaczej nie może być mowy o harmonii. Powinien on więc dbać zarówno o ducha, jak i o ciało, ważne jest tak *sacrum* (religia, cnotliwe życie), jak i *profanum* (codzienne obowiązki, przyjemności ciała). Takie porównania znajdują się zarówno w moralistyce chrześcijańskiego nurtu *honnêteté* (Abbé Goussault)⁶⁷, jak i świeckiego (Chevalier de Méré)⁶⁸.

De Claville nie przyrównuje życia *honnête homme* do muzyki, lecz do budowli: „Jeśli młody człowiek jest naturalnie radosny i przyjazny, jeśli dobrze się prezentuje, jeśli jest zadbany, jeśli jest skromny i pełen ogłady, a przy tym nigdy nie jest zbiyty z tropu lub zmieszany, jeśli pięknie posługuje się łaciną i poprawnie wysławia się w języku ojczystym, jeśli poznał podstawy tańca i gry na instrumencie, jeśli

w życiu doczesnym, gdzie najdoskonalszy charakter nie jest godny pochwały, jak tylko przez łaskę Boga, to życie pokus i walk. Mówiąc o zdobywaniu mądrości, nie mówię tylko o uszczęśliwianiu się na tym świecie, bo szczęście terażniejsze niszczy nadzieje na przyszłe, doskonalsze” (Le Maître de Claville, dz. cyt., s. 52). Rozkoszą jest więc uwielbienie Boga, ale Boga bardzo konkretnie zdefiniowanego: Boga Abrahama, który stał się człowiekiem, i co równie ważne, Boga potrydenckiego. Tutaj z kolei można szukać podobieństw z myślą de Malebranche'a. Według E. Bury'ego Malebranche stara się zanegować epikurejską koncepcję bólu jako zła, którego należy unikać: „Celem analiz Malebranche'a nie jest odrzucenie porządku natury (w którym ów ból występuje — przyp. aut.), ale zachowanie jego wartości z punktu widzenia estetyki. W efekcie teoria przyjemności, którą rozwija, wytycza drogę rozważaniom na temat hedonizmu w XVIII wieku. Według niego, dążenie do przyjemności, to naturalna skłonność człowieka, a filozofowie — szczególnie stoicy, którzy chcieli dążeń do rozkoszy zwalczać, mylili się” — E. Bury, dz. cyt., s. 151.

⁶⁷ J. Goussault, dz. cyt., s. 59–63.

⁶⁸ B. Norman, *The Agréments-Méré, Morality, and Music*, „The French Review” 1983, R. LVI, nr 4, s. 554–562.

potrafi jeździć konno, to wystarczy jeśli chodzi o to, co na zewnątrz. Fundamenty są stabilne, ściany postawione, dach położony, ale dom nie nadaje się jeszcze do zamieszkania [...], trzeba jeszcze tapet, parkietu, sklepienia, należy przynajmniej przygotować pomieszczenia, w których mają zawisnąć obrazy. Trzeba pracować nad wnętrzem człowieka⁶⁹. Ta metafora ma ten sam cel, co porównanie życia człowieka godnego do muzyki. Między fasadą domu a jego wnętrzem istnieje zależność. *Honnête homme* powinien być piękny moralnie. Ale cnoty nie mogą zamieszkiwać w ciele nieokrzesanego gbura. Obyczaje człowieka godnego powinny być tak piękne, jak jego uczynki i myśli. Właśnie dlatego, że ocenia się całość, a człowiek jest istotą zarówno duchową, ale też cielesną i żyjącą wśród ludzi.

Aby młody człowiek mógł zaistnieć na salonach, trzeba go wychowywać według pewnych zasad. Kolejny raz ważną rolę odgrywa złoty środek. De Claville pisze: „Jeśli istnieje forma pośrednia między kokietką i karmelitą, pomiędzy kapucynem i utracjuszem, to bierze się ona z wypełniania obowiązków stanu, do którego przynależymy i w korzystaniu z niewinnych rozrywek⁷⁰. Moralista szuka więc złotego środka nie tylko między szkodliwymi skrajnościami ludzkich wad, ale też między wzorcami obyczajowymi. Warto przy tym zauważyć przeniesienie toku rozumowania, znanego z abstrakcyjnych rozważań etycznych na doświadczalną rzeczywistość. Piękno doby klasycyzmu rządzi się geometrycznymi prawami proporcji⁷¹. Dlatego człowiek godny unika nadużyć, które te proporcje zaburzają. Musi umieć tańczyć, ale nie ma żadnego interesu w tym, by być doskonałym tancerzem. Powinien umieć grać w karty, ale nie powinien być hazardzistą. Powinien docenić, że warto wykorzystać czas spędzony w samotności na refleksję i modlitwę, ale nie powinien stronić od ludzi⁷².

Oprócz złotego środka i zasad proporcji istotny jest również aspekt jakościowy, przy okazji którego raz jeszcze powrócimy do tematu przyjemności: „Człowiek który żyje bez zasad, który chce spełnić wszystkie swoje zachcianki, który szuka przyjemności, nie wiedząc na czym polegają prawdziwe rozkosze nie będzie więcej jak galantem, człowiekiem przyjemnym, a dla podobnych sobie będzie człowiekiem honoru. Ja nie nazwę go jednak inaczej jak występny i grubiańskim, to człowiek który żyje tylko po to by pożerać, gdy pije wino liczy się jego ilość, a w stosunku do kobiet jest rozpustnikiem⁷³. *Honnête homme* jest natomiast krytykiem sztuki. Korzysta z przyjemności i rozrywek, które przystoją jego stanowi w sposób finezyjny.

IV. Podsumowanie

Charles-François Le Maître de Claville stara się podolać niebagatelnemu zadaniu. Wpisując się w tradycję literatury moralistycznej chce stworzyć swój własny

⁶⁹ Le Maître de Claville, dz. cyt., s. 145–146.

⁷⁰ Tamże, s. 66.

⁷¹ J. Ehrard, dz. cyt., s. 262–268.

⁷² Le Maître de Claville, dz. cyt., s. 21–22.

⁷³ Tamże, s. 66–67.

portret człowieka godnego. Usiłuje zdefiniować pojęcie cnoty, odwołuje się do antyku, Biblii oraz do najnowszych prądów myślowych: m.in. racjonalizmu. Połączenie tych trzech elementów nie jest łatwe. Szczególnie że autor pragnie, by jego zalecenia były możliwe do zrealizowania w codziennym życiu. Problemy moralne przenosi więc ze sfery abstrakcyjnych rozważań w przestrzeń kultury i obyczajów francuskiej szlachty I połowy XVIII wieku. Owa kultura i obyczaje są doświadczane przez moralistę w codziennym życiu.

Zmieniając powszechnie rozumiane pojęcie przyjemności i dobra, odwołując się do piękna harmonii de Claville, postępuje trochę jak Leibniz. Czy jednak Wolterowski *Kandyd*, drwina z takich pojęć, jak: dobro, harmonia, piękno, których znaczenie nijak ma się do codziennego doświadczenia ludzkiego, jest skierowana również przeciw moralistom pokroju de Claville'a? Wydaje się, że nie. Wolter pokazuje, że indywidualne doświadczenie (np. Marcina w *Kandydzie*) może być argumentem w dyskusji na tematy etyczne. A de Claville, mimo że również używa podobnych zabiegów co Leibniz i Malebranche, zdaje się bardziej niż tamci bliższy owego doświadczenia i rzeczywistych problemów moralnych swoich czasów. W rozważaniach de Claville'a ujawnia się wysiłek moralisty, bazującego przede wszystkim na własnych odczuciach estetycznych i starającego się im nadać kształt logicznej doktryny. Swoje wnioski wyciąga z lektur, które uważa za piękne i wprawiające go w zachwyt (Biblia, Horacy, Molier). Jeśli moralista subiektywnie odczuwa piękno jakiejś idei — to jest to wystarczający powód, aby wciągnąć ją do swojego systemu. De Claville wyciąga też wnioski z obserwacji społeczeństwa, w którym przyszło mu żyć. Przykłady postaci mnicha czy libertyna są przywoływane w dyskusji na temat cnoty, która jest przecież terminem abstrakcyjnym. Argumenty teologiczne przeplatają się z filozoficznymi i obyczajowymi. Każdy z nich ma rację bytu. De Claville z pełną świadomością wybiera właśnie ten typ dyskursu.

The emotions of a moralist as a basis for an ethical standard: Charles-François Le Maître de Claville's portrait of *Honnête homme*

Le Maître de Claville belongs to the tradition of classicist moralism and attempts to fulfill the difficult task of portraying the honorable man, *honnête homme*. Trying to define the concept of virtue, he refers to his own aesthetic taste, subjective emotions of happiness, the ecstasy and bliss which come from the experience of beauty. With much liberty, he includes in his account of the honorable man what he himself considers most perfect from antiquity, the Bible and the most recent philosophical developments of his time (i.e. from rationalism). A coherent mixture of those elements is not easy. His deliberations show a moralist's effort to give to his theory the shape of a logically ordered doctrine made from freely chosen elements which are not always compatible.