



## Consiglio regionale del Veneto

Questo libro proviene dalle raccolte della Biblioteca del Consiglio regionale del Veneto. Il suo utilizzo non commerciale è libero e gratuito in base alle norme sul diritto d'autore vigenti in Italia.

Per ottenerne una versione ad alta definizione a fini editoriali, rivolgersi al seguente indirizzo:

[biblioteca@consiglioveneto.it](mailto:biblioteca@consiglioveneto.it)

chandise, on lui demande ce prix courant; c'est parce que quiconque soupçonnerait le moins du monde la sincérité de sa réponse pourrait le vérifier sur-le-champ, et que, par conséquent, il ne peut demander un autre prix sans abuser de la confiance avec laquelle on s'en est rapporté à lui, sans manquer, en un mot, à la bonne foi. Ce cas rentre donc dans celui de la fraude, et c'est à ce titre seul qu'il est condamnable. On dit et l'on doit dire que ce marchand a trompé, mais non qu'il a volé; ou, si l'on se sert quelquefois de cette dernière expression, ce n'est que dans un sens impropre et métaphorique.

Il faut conclure de cette explication que dans tout échange, dans toute convention qui a pour base deux conditions réciproques, l'injustice ne peut être fondée que sur la violence, la fraude, la mauvaise foi, l'abus de confiance, et jamais sur une prétendue illégalité métaphysique entre la chose reçue et la chose donnée.

La seconde proposition du raisonnement que je combats est encore fondée sur une équivoque grossière et sur une supposition qui est précisément ce qui est en question. Ce que le prêteur exige, dit-on, de plus que le sort principal est une chose qu'il reçoit au delà de ce qu'il a donné, puisqu'en recevant le sort principal seulement, il reçoit l'équivalent exact de ce qu'il a donné. Il est certain qu'en rendant le sort principal, l'emprunteur rendra précisément le même poids de métal que le prêteur lui avait donné. Mais où nos raisonneurs ont-ils vu qu'il ne fallût considérer dans le prêt que le poids du métal prêté et rendu, et non la valeur, ou plutôt l'utilité dont il est pour celui qui prête et pour celui qui emprunte? Où ont-ils vu que, pour fixer cette valeur, il fallût n'avoir égard qu'au poids du métal livré dans les deux époques différentes, sans comparer la différence d'utilité qui se trouve, à l'époque du prêt, entre une somme possédée actuellement et une somme égale qu'on recevra dans une époque éloignée? Cette différence n'est-elle pas notoire, et le proverbe trivial : *Un tiens vaut mieux que deux tu l'auras* n'est-il pas l'expression naïve de cette notoriété? Or, si une somme actuellement possédée vaut mieux, si elle est plus utile, si elle est préférable à l'assurance de recevoir une pareille somme dans une ou plusieurs années, il n'est pas vrai que le prêteur reçoive autant qu'il donne lorsqu'il ne stipule point l'intérêt : car il donne de l'argent, et ne reçoit qu'une promesse. Or, s'il reçoit moins, pourquoi cette différence ne serait-elle pas compensée par l'assurance d'une augmentation sur la somme, proportionnée au retard? Cette compensation est précisément l'intérêt de l'argent.

On est tenté de rire quand on entend des gens raisonnables, et d'ailleurs éclairés, fonder sérieuse-

ment la légitimité du loyer des choses qui ne se consomment point par l'usage sur ce que cet usage, pouvant être distingué de la chose, du moins par l'entendement, est appréciable, et soutenir que le loyer des choses qui se détruisent par l'usage est illégitime, parce qu'on n'y peut pas concevoir un usage distingué de la chose. Est-ce par de pareilles abstractions qu'il faut appuyer les règles de la morale et de la probité? Eh! non, non : les hommes n'ont pas besoin d'être métaphysiciens pour être honnêtes gens. Les règles morales pour juger de la légitimité des conventions se fondent, comme les conventions elles-mêmes, sur l'avantage réciproque des parties contractantes, et non sur les qualités intrinsèques et métaphysiques des objets du contrat, lorsque ces qualités ne changent rien à l'avantage des parties. Ainsi, quand j'ai loué un diamant, j'ai consenti à en payer le loyer, parce que ce diamant m'a été utile. Ce loyer n'en est pas moins légitime, quoique je rende le diamant, et que ce diamant ait la même valeur que lorsque je l'avais reçu. Par la même raison j'ai pu consentir à payer un loyer de l'argent dont je m'engage à rendre, dans un certain temps, une égale quantité, parce que, quand je le rendrai, j'en aurai tiré une utilité; et ce loyer pourra être reçu aussi légitimement dans un cas que dans l'autre, puisque mon utilité est la même dans les deux cas. La circonstance que l'argent rendu n'est pas précisément l'argent qui m'avait été livré est absolument indifférente à la légitimité du loyer, puisqu'elle ne change rien à l'utilité réelle que j'en ai tirée, et que c'est cette utilité seule que je paye lorsque je paye un loyer. Qu'importe que ce que je rends soit précisément la même chose qui m'avait été livrée, puisque celle que je rends a précisément la même valeur? Ce que je rends dans les deux cas n'est-il pas toujours exactement l'équivalent de ce que j'ai reçu; et si j'ai payé dans un cas la liberté de m'en servir durant l'intervalle, en quoi suis-je lésé de la payer dans l'autre? Quoi! l'on aura pu me faire payer la mince utilité que j'aurai retirée d'un meuble ou d'un bijou, et ce sera un crime de me faire payer l'avantage immense que j'aurai retiré de l'usage d'une somme d'argent pendant le même temps, et cela parce que l'entendement subtil d'un jurisconsulte peut, dans un cas, séparer de la chose son usage, et ne le peut pas dans l'autre? Cela est, en vérité, trop ridicule.

Mais, disent nos raisonneurs (car il faut les suivre dans leur dernier retranchement), l'on ne peut pas me faire payer cet usage de l'argent, parce que cet argent était à moi; j'en étais propriétaire, parce qu'il est de la nature du prêt des choses fongibles que la propriété en soit transportée par le prêt, sans quoi elles seraient inutiles à l'emprunteur.



Misérable équivoque encore ! Il est vrai que l'emprunteur devient propriétaire de l'argent considéré physiquement comme une certaine quantité de métal. Mais est-il vraiment propriétaire de la valeur de cet argent ? Non, sans doute, puisque cette valeur ne lui est confiée que pour un temps, et pour la rendre à l'échéance. D'ailleurs, sans entrer dans cette discussion, qui se réduit à une vraie question de mots, que peut-on conclure de la propriété que j'ai, dit-on, de cet argent ? Cette propriété, ne la tiens-je pas de celui qui m'a prêté l'argent ? N'est-ce pas par son consentement que je l'ai obtenue, et ce consentement, les conditions n'en ont-elles pas été réglées entre lui et moi ? Que l'usage que je ferai de cet argent soit l'usage de ma chose, à la bonne heure ; que l'utilité qui m'en reviendra soit un accessoire de ma propriété, tout cela est vrai ; mais quand ? Quand l'argent sera à moi, quand cette propriété m'aura été transmise. Et quand me l'aura-t-elle été ? Quand je l'aurai achetée et payée. Or à quel prix achèterai-je cette propriété ? Qu'est-ce que je donne en échange ? N'est-il pas évident que c'est l'engagement que je prends de rembourser à une certaine échéance une certaine somme, quelle qu'elle soit ? N'est-il pas tout aussi évident que, si cette somme n'est qu'exactement égale à celle que je reçois, mon engagement ne sera pas l'équivalent de la propriété que j'acquiers dans le moment actuel ? N'est-il pas évident que, pour fixer cet équivalent de façon que notre avantage soit égal de part et d'autre, nous devons avoir égard à l'utilité dont me sera cette propriété que j'acquiers et que je n'ai point encore, et à l'utilité dont cette propriété pourrait être au prêteur, pendant le temps qu'il en sera privé ? Le raisonnement des jurisconsultes prouvera, si l'on veut, que je ne dois pas payer l'usage d'une chose, lorsque j'en ai déjà acquis la propriété ; mais il ne prouve pas que je n'aie pu, en me déterminant à acquérir cette propriété, en fixer le prix d'après la considération de cet usage attaché à la propriété. En un mot, tous ces raisonnements supposent toujours ce qui est en question, c'est-à-dire que l'argent reçu aujourd'hui et l'argent qui doit être rendu dans un an sont deux choses parfaitement égales. Les auteurs qui raisonnent ainsi oublient que ce n'est pas la valeur de l'argent, lorsqu'il aura été rendu, qu'il faut comparer avec la valeur de l'argent au moment où il est prêté, mais que c'est la valeur de la promesse d'une somme d'argent qu'il faut comparer avec une somme d'argent effective. Ils supposent que c'est l'argent rendu qui est, dans le contrat de prêt, l'équivalent de l'argent prêté, et ils supposent en cela une chose absurde ; car c'est au moment du contrat qu'il faut considérer les choses respectives, et c'est dans ce moment qu'il faut en

établir l'égalité. Or, au moment du prêt, il n'existe certainement qu'une somme d'argent d'un côté, et une promesse de l'autre. Si ces messieurs supposent qu'une somme de mille francs et une promesse de mille francs ont précisément la même valeur, ils font une supposition plus absurde encore. Si ces deux choses étaient équivalentes, pourquoi emprunterait-on ?

Il est bien singulier qu'ils partent du principe de l'égalité de valeur qui doit avoir lieu dans les conventions, pour établir un système suivant lequel l'avantage est tout entier pour une des parties, et entièrement nul pour l'autre. Rien n'est assurément plus palpable : car, quand on me rend, au bout de quelques années, un argent que j'ai prêté sans intérêt, il est bien clair que je n'ai rien gagné, et qu'après avoir été privé de son usage et avoir risqué de le perdre, je n'ai précisément que ce que j'aurais si je l'avais gardé pendant ce temps dans mon coffre. Il n'est pas moins clair que l'emprunteur a tiré avantage de cet argent, puisqu'il n'a eu d'autre motif pour l'emprunter que cet avantage. J'aurai donc donné quelque chose pour rien. J'aurai été généreux ; mais si, par ma générosité, j'ai donné quelque chose de réel, j'ai donc pu le vendre sans injustice.

C'est faire bien de l'honneur aux sophismes frivoles des adversaires du prêt à intérêt que de les réfuter aussi longuement que je l'ai fait. Ce ne sont pas leurs raisonnements qui ont jamais persuadé personne. Mais quand on est persuadé par le préjugé de l'éducation, par des autorités qu'on respecte, par la connexité supposée d'un système avec des principes consacrés, alors on fait usage de toutes les subtilités imaginables pour défendre des opinions auxquelles on est attaché ; on n'oublie rien pour se faire illusion à soi-même, et les meilleurs esprits en viennent quelquefois à bout.

28. Examen et réfutation des arguments qu'on tire de l'Écriture contre la légitimité du prêt à intérêt.

Il est vraisemblable que les jurisconsultes n'auraient pas pris tant de peine pour obscurcir les notions simples du bon sens, si les théologiens scolastiques ne les avaient entraînés dans cette fausse route, et ne leur avaient persuadé que la religion proscrivait absolument le prêt à intérêt. Ceux-ci, pleins de leurs préjugés, ont cru en voir la confirmation dans le fameux passage de l'Évangile : *Mutuum date, nihil inde sperantes* ; prêtez sans en espérer aucun avantage. (Saint Luc, chap. 6, verset 35.) Des gens de bon sens n'auraient vu dans ce passage qu'un précepte de charité. Tous les hommes doivent se secourir les uns les autres. Un



homme riche qui, voyant son semblable dans la misère, au lieu de subvenir à ses besoins, lui vendrait ses secours, manquerait aux devoirs du christianisme et à ceux de l'humanité. Dans de pareilles circonstances, la charité ne prescrit pas seulement de prêter sans intérêt; elle ordonne de prêter, et de donner, s'il le faut. Faire de ce précepte de charité un précepte de justice rigoureuse, c'est choquer également la raison et le sens du texte. Ces mêmes théologiens ne prétendent pas que ce soit un devoir de justice de prêter son argent. Il faut donc qu'ils conviennent que les premiers mots du passage *Mutuum date* ne renferment qu'un précepte de charité. Or je demande pourquoi ils veulent que la fin du passage s'entende d'un devoir de justice. Quoi! le prêt lui-même ne sera pas un précepte rigoureux, et l'accessoire, la condition du prêt, en sera un! Jésus-Christ aura dit aux hommes: « Il vous est  
« libre de prêter, ou de ne pas prêter; mais si vous  
« prêtez, gardez-vous bien de retirer aucun intérêt  
« de votre argent; et quand même un négociant  
« vous en demanderait pour une entreprise dans la-  
« quelle il espère faire de grands profits, ce serait  
« un crime à vous d'accepter l'intérêt qu'il vous  
« offre. Il faut absolument ou lui prêter gratuite-  
« ment, ou ne lui point prêter du tout. Vous avez,  
« à la vérité, un moyen de rendre l'intérêt légi-  
« time: c'est de prêter votre capital pour un temps  
« indéfini, et de renoncer à en exiger le rembour-  
« sement, que votre débiteur vous fera quand il  
« voudra, ou quand il pourra. Si vous y trouvez  
« de l'inconvénient du côté de la sûreté, ou si vous  
« prévoyez que vous aurez besoin de votre argent  
« dans un certain nombre d'années, vous n'avez pas  
« d'autre parti à prendre que celui de ne point prê-  
« ter. Il vaut mieux laisser manquer à ce négociant  
« l'occasion la plus précieuse, que de commettre  
« un péché pour la lui faciliter. » Voilà ce que les  
théologiens rigoristes ont vu dans ces cinq mots: *Mutuum date, nihil inde sperantes*, parce qu'ils les ont lus avec les préjugés que leur donnait une fausse métaphysique. Tout homme qui lira ce texte sans prévention y verra ce qui y est, c'est-à-dire que Jésus-Christ a dit à ses disciples: « Comme  
« hommes, comme chrétiens, vous êtes tous frères,  
« tous amis; traitez-vous en frères et en amis,  
« secourez-vous dans vos besoins, que vos bourses  
« vous soient ouvertes les uns aux autres, et ne  
« vous vendez pas les secours que vous vous devez  
« réciproquement, en exigeant l'intérêt d'un prêt  
« dont la charité vous fait un devoir. » C'est là le  
vrai sens du passage en question. L'obligation de prêter sans intérêt et celle de prêter sont évidemment relatives l'une à l'autre. Elles sont du même ordre, et toutes deux énoncent un devoir de charité,

et non un précepte de justice rigoureuse applicable à tous les cas où l'on peut prêter.

On peut d'autant moins en douter, que ce passage se trouve dans le même chapitre, à la suite de toutes ces maximes connues sous le nom de *Conseils évangéliques*, que tout le monde convient n'être proposés que comme un moyen d'arriver à une perfection à laquelle tous ne sont pas appelés, et qui, même pour ceux qui y seraient appelés, ne sont point applicables, dans leur sens littéral, à toutes les circonstances de la vie. « Faites du bien  
« à ceux qui vous haïssent; bénissez ceux qui vous  
« maudissent; si l'on vous donne un soufflet,  
« tendez l'autre joue; laissez prendre votre habit  
« à celui qui vous ôte votre tunique; donnez à qui-  
« conque vous demande, et quand on vous ôte ce  
« qui est à vous, ne le réclamez pas. » C'est après toutes ces expressions, et dans le même discours, qu'on lit le passage sur le prêt gratuit, conçu en ces termes: *Verumtamen diligite inimicos vestros; benefacite, et mutuum date nihil inde sperantes, et erit merces vestra multa, et eritis filii Altissimi, quia ipse benignus est super ingratos et malos.* « Aimez vos ennemis, soyez bienfaisants,  
« et prêtez sans en espérer aucun avantage; et  
« votre récompense sera grande, et vous serez les  
« fils du Très-Haut, parce que lui-même fait du bien  
« aux ingrats et aux méchants. » Ce passage, rapporté tout au long, en dit peut-être plus que toutes les discussions auxquelles je me suis livré; et il n'est pas concevable que, personne ne s'étant jamais avisé de regarder les autres maximes répandues dans ce chapitre, et que j'ai citées, comme des préceptes de justice rigoureuse, on s'obstine à vouloir interpréter différemment les expressions qui concernent le prêt gratuit.

Il faudrait trop de temps pour développer avec le même détail les passages de l'Ancien Testament que les théologiens citent encore à l'appui des mêmes préjugés: on doit les expliquer de la même manière, et ce qui le prouve incontestablement, c'est la permission expresse, dans les lois de Moïse, de prêter à intérêt aux étrangers. *Non fenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, ne fruges, ne quamlibet aliam rem, sed alieno.* « Tu ne prè-  
« teras point à ton frère à intérêt ni de l'argent, ni  
« des fruits, ni aucune autre chose, mais à l'étran-  
« ger. » La loi divine n'a certainement pas pu permettre expressément aux Juifs de pratiquer avec les étrangers ce qui aurait été défendu par le droit naturel. Dieu ne peut autoriser l'injustice. Je sais que quelques théologiens ont eu assez peu de bon sens pour dire le contraire. Mais cette réponse, vraiment scandaleuse, ne fait que prouver leur embarras, et laisser à l'objection la force d'une vraie



démonstration aux yeux de ceux qui ont des notions saines de Dieu et de la justice.

29. Véritable origine de l'opinion qui condamne le prêt à intérêt.

Il se présente ici une réflexion. Comment a-t-il pu arriver que, malgré l'évidence et la simplicité des principes qui établissent la légitimité du prêt à intérêt, malgré la futilité des sophismes qu'on a entassés pour obscurcir une chose si claire, l'opinion qui le condamne ait pu se répandre aussi généralement, et flétrir presque partout le prêt à intérêt, sous le nom d'usure? On conçoit aisément que l'autorité des théologiens rigides a beaucoup contribué à étendre cette opinion et à l'enraciner dans les esprits; mais comment ces théologiens eux-mêmes ont-ils pu se tromper aussi grossièrement? Cette erreur a sans doute une cause; et il est important de la développer pour achever d'approfondir le sujet de l'usure, et de le considérer sous toutes les faces. La source du préjugé des théologiens n'est pas difficile à trouver. Ils n'ont imaginé des raisons pour condamner l'usure ou le prêt à intérêt que parce qu'elle était déjà flétrie par le cri des peuples, auxquels les usuriers ont été de tout temps odieux. Il est dans la nature des choses et des hommes qu'ils le deviennent. Car, quoiqu'il soit doux de trouver à emprunter, il est dur d'être obligé de rendre. Le plaisir d'être secouru dans son besoin passe avec la satisfaction de ce besoin; bientôt le besoin renaît, la dette reste, et le poids s'en fait sentir à tous les instants jusqu'à ce qu'on ait pu s'acquitter. De plus, on ne prête jamais qu'un superflu, et on emprunte souvent le nécessaire; et quoique la justice rigoureuse soit entièrement pour le prêteur créancier, qui ne réclame que ce qui est à lui, l'humanité, la commisération, la faveur, penchent toujours pour le débiteur. On sent que celui-ci, en rendant, sera réduit à la dernière misère, et que le créancier peut vivre malgré la privation de ce qui lui est dû. Ce sentiment a lieu lors même que le prêt a été purement gratuit, à plus forte raison lorsque, le secours donné à l'emprunteur ne l'ayant été que sous la condition d'un intérêt, il a reçu le prêt sans reconnaissance: c'est alors qu'il souffre avec amertume et avec indignation les poursuites que fait contre lui son créancier pour l'obliger à rendre. Dans les sociétés naissantes, lorsque l'on connaît à peine le commerce, et encore aujourd'hui, dans celles où le commerce n'est pas très-animé, il y a peu d'entreprises lucratives; on emprunte peu pour elles; on ne le fait guère que pour satisfaire à un besoin pressant. Le pauvre et l'homme dérangé em-

pruntent; l'un et l'autre ne peuvent rendre qu'en conséquence d'événements heureux, ou par le moyen d'une extrême économie: l'un et l'autre sont donc souvent insolubles, et le prêteur court des risques d'autant plus grands. Plus le prêteur risque de perdre son capital, plus il faut que l'intérêt soit fort pour contre-balancer ce risque par l'appât du profit. Il faut gagner sur l'intérêt qu'on tire du petit nombre d'emprunteurs solides le capital et les intérêts qu'on perdra par la banqueroute de ceux qui ne le seront pas. Ainsi, plus le besoin qui fait emprunter est urgent, plus l'intérêt est fort. C'est par cette raison que l'intérêt à Rome était excessif. Celui de 12 pour 100 passait pour très-moderé. On sait que ce même intérêt de 12 pour 100 a été longtemps en France l'intérêt courant. Avec un intérêt aussi fort, quiconque ne fait pas un emploi prodigieusement lucratif de l'argent qu'il emprunte, quiconque emprunte pour vivre ou pour dépenser est bientôt entièrement ruiné et réduit à l'impuissance absolue de payer. Il est impossible que dans cet état le créancier qui lui redemande son dû ne lui soit pas odieux. Il le serait quand même il ne redemanderait que la somme précise qu'il a prêtée: car, à qui ne peut rien payer, il est égal qu'on lui demande peu ou beaucoup. Mais alors le débiteur n'oserait pas avouer cette haine; il sentirait quelle injustice atroce il y aurait à se faire du bienfait un titre pour haïr le bienfaiteur; il ne pourrait se cacher que personne ne partagerait une haine aussi injuste et ne compatirait à ses plaintes. S'il les fait tomber au contraire sur l'énormité des intérêts que le créancier a exigés de lui en abusant de son besoin, il trouve dans tous les cœurs la faveur qu'inspire la pitié, et la haine contre l'usurier devient une suite de cette pitié. Cette haine est d'autant plus générale que le nombre des indigents emprunteurs est plus grand, et celui des riches prêteurs plus petit. On voit que, dans les dissensions entre le peuple et les grands qui ont agité si longtemps la république romaine, le motif le plus réel des plaintes du peuple était l'énormité des usures, et la dureté avec laquelle les patriciens exigeaient le paiement de leurs créances. La fameuse retraite sur le mont Sacré n'eut pas d'autre cause. Dans toutes les républiques anciennes, l'abolition des dettes fut toujours le vœu du peuple et le cri des ambitieux qui captaient la faveur populaire. Les riches furent quelquefois obligés de l'accorder pour calmer la fougue du peuple, et prévenir des révolutions plus terribles. Mais c'était encore un risque de plus pour les prêteurs, et, par conséquent, l'intérêt de l'argent n'en devenait que plus fort.

La dureté avec laquelle les lois, toujours faites



par les riches, autorisaient à poursuivre les débiteurs, ajoutait infiniment à l'indignation du peuple débiteur contre les usures et les usuriers. Tous les biens et la personne même du débiteur étaient affectés à la sûreté de la dette. Quand il était insolvable, il devenait l'esclave de son créancier; celui-ci était autorisé à le vendre à son profit, et à user à son égard du pouvoir illimité que l'ancien droit donnait au maître sur l'esclave, lequel s'étendait jusqu'à le faire mourir arbitrairement. Un tel excès de rigueur ne laissait envisager aux malheureux obérés qu'un avenir plus affreux que la mort, et l'impitoyable créancier lui paraissait le plus cruel de ses ennemis. Il était donc dans la nature des choses que l'usurier ou le prêteur à intérêt fût partout l'objet de l'exécration publique, et regardé comme une sangsue avide, engraisnée de la substance et des pleurs des malheureux.

Le christianisme vint, et rappela les droits de l'humanité, trop oubliés. L'esprit d'égalité, l'amour de tous les hommes, la commisération pour les malheureux, qui forment le caractère distinctif de cette religion, se répandirent dans les esprits; le riche fut adouci, le pauvre fut secouru et consolé. Dans une religion qui se déclarait la protectrice des pauvres, il était naturel que les prédicateurs, en se livrant à l'ardeur de leur zèle, adoptassent une opinion qui était devenue le cri du pauvre, et que, n'envisageant point le prêt à intérêt en lui-même et dans ses principes, ils le confondissent avec la dureté des poursuites exercées contre les débiteurs insolubles. De là, dans les anciens docteurs de l'Église, cette tendance à regarder le prêt à intérêt comme illicite, tendance qui cependant n'alla pas (et il est important de le remarquer) jusqu'à regarder cette opinion comme essentiellement liée avec la foi. Le droit romain, tel que nous l'avons, rédigé dans un temps où le christianisme était la seule religion de l'empire, et dans lequel le prêt à intérêt est expressément autorisé, prouve incontestablement que ce prêt n'était point proscrit par la religion.

Cependant l'opinion la plus rigide et la plus populaire prit peu à peu le dessus, et le plus grand nombre des théologiens s'y rangea, surtout dans les siècles d'ignorance qui suivirent. Mais, tandis que le cri des peuples contre le prêt à intérêt le faisait proscrire, l'impossibilité de l'abolir entièrement fit imaginer la subtilité de l'aliénation du capital; et c'est ce système qui, étant devenu presque général parmi les théologiens, a été adopté aussi par les jurisconsultes, à raison de l'influence beaucoup trop grande qu'ont eue sur notre jurisprudence et notre législation les principes du droit canon.

Dans cette espèce de génération des opinions

contraires au prêt à intérêt, on voit que les peuples, poursuivis par d'impitoyables créanciers, ont imputé leur malheur à l'usure, et l'ont regardée d'un œil de haine; que les personnes pieuses et les prédicateurs ont partagé cette impression et déclamé contre l'usure; que les théologiens, persuadés par ce cri général que l'usure était condamnable en elle-même, ont cherché des raisons pour prouver qu'elle devait être condamnée, et qu'ils en ont trouvé mille mauvaises, parce qu'il était impossible d'en trouver une bonne; qu'enfin les jurisconsultes, entraînés par leur respect pour les décisions des théologiens, ont introduit les mêmes principes dans notre législation.

50. Affaiblissement des causes qui avaient rendu le prêt à intérêt odieux aux peuples.

Cependant les causes qui avaient autrefois rendu odieux le prêt à intérêt ont cessé d'agir avec autant de force. L'esclavage étant aboli parmi nous, l'insolvabilité a eu des suites moins cruelles; elle n'entraîne plus la mort civile ni la perte de la liberté. La contrainte par corps, que nous avons conservée, est, à la vérité, une loi dure et cruelle pour le pauvre; mais la dureté en a du moins été mitigée par beaucoup de restrictions et bornée à un certain ordre de créances. La suppression de l'esclavage a donné aux arts et au commerce une activité inconnue aux peuples anciens, chez lesquels chaque particulier aisé faisait fabriquer par ses esclaves presque tout ce dont il avait besoin. Aujourd'hui l'exercice des arts mécaniques est une ressource ouverte à tout homme laborieux. Cette foule de travaux et les avances qu'ils exigent nécessairement présentent de tous côtés à l'argent des emplois lucratifs. Les entreprises du commerce, multipliées à l'infini, emploient des capitaux immenses. Les pauvres que l'impuissance de travailler réduit à une misère absolue trouvent dans le superflu des riches, et dans les charités de toute espèce dont la religion a multiplié les établissements, des secours qui ne paraissent pas avoir eu lieu chez les peuples de l'antiquité, et qui, en effet, y étaient moins nécessaires, puisque, par la constitution des sociétés, le pauvre, réduit au dernier degré de la misère, tombait naturellement dans l'esclavage. D'un autre côté, l'immensité des capitaux accumulés de siècle en siècle par l'esprit d'économie inséparable du commerce, et grossis surtout par l'abondance des trésors apportés de l'Amérique, a fait baisser dans toute l'Europe le taux de l'intérêt<sup>1</sup>. De toutes ces circonstances réunies il est résulté que les emprunts faits

<sup>1</sup> Voyez l'Introduction, page 245.



par le pauvre pour subsister ne sont plus qu'un objet à peine sensible dans la somme totale des emprunts ; que la plus grande partie des prêts se font à l'homme riche, ou du moins à l'homme industriel, qui espère se procurer de grands profits par l'emploi de l'argent qu'il emprunte. Dès lors le prêt à intérêt a dû devenir moins odieux, puisque, par l'activité du commerce, il est devenu au contraire une source d'avantages pour l'emprunteur. Aussi s'est-on familiarisé avec lui dans toutes les villes de commerce, au point que les magistrats et les théologiens mêmes en sont venus à le tolérer. La condamnation du prêt en lui-même, ou de l'intérêt exigé sans aliénation du capital, est devenue une spéculation abandonnée aux théologiens rigoristes, et, dans la pratique, toutes les opérations de commerce et de finance roulent sur le prêt à intérêt sans aliénation du capital.

31. A quel genre d'usure se borne aujourd'hui la flétrissure attachée au nom d'usurier ?

Le nom d'usurier ne se donne presque plus, dans la société, qu'aux prêteurs à la petite semaine, à cause du taux élevé de l'intérêt qu'ils exigent ; à quelques fripiers, qui prêtent sur gages aux petits bourgeois et aux artisans dans la détresse ; enfin à ces hommes infâmes qui font métier de fournir, à des intérêts énormes, aux enfants de famille dérangés, de quoi subvenir à leur libertinage et à leurs folles dépenses. Ce n'est plus que sur ces trois espèces d'usuriers que tombe la flétrissure attachée à ce nom, et eux seuls sont encore quelquefois les objets de la sévérité des lois anciennes qui subsistent contre l'usure. De ces trois sortes d'usuriers, il n'y a cependant que les derniers qui fassent dans la société un mal réel. Les prêteurs à la petite semaine fournissent aux agents d'un commerce indispensable les avances dont ceux-ci ne peuvent se passer, et, si ce secours est mis à un prix très-haut, ce haut prix est la compensation des risques que court le capital par l'insolvabilité fréquente des emprunteurs, et de l'avilissement attaché à cette manière de faire valoir son argent : car cet avilissement écarte nécessairement de ce genre de commerce beaucoup de capitalistes dont la concurrence pourrait seule diminuer le taux de l'intérêt. Il ne reste que ceux qui se déterminent à passer pardessus la honte, et qui ne s'y déterminent que par l'assurance d'un grand profit. Les petits marchands qui empruntent ainsi à la petite semaine sont bien loin de se plaindre des prêteurs, dont ils ont à tout moment besoin, et qui, au fond, les mettent en état de gagner leur vie : aussi la police et le ministère public les laissent-ils fort tranquilles. Les

prêteurs sur gages à gros intérêts, les seuls qui prêtent véritablement au pauvre pour ses besoins journaliers, et non pour le mettre en état de gagner, ne font point le même mal que ces anciens usuriers qui conduisaient par degrés à la misère et à l'esclavage les pauvres citoyens auxquels ils avaient procuré des secours funestes. Celui qui emprunte sur gage emprunte sur un effet dont il lui est absolument possible de se passer. S'il n'est pas en état de rendre le capital et les intérêts, le pis qui puisse lui arriver est de perdre son gage, et il ne sera pas beaucoup plus malheureux qu'il n'était. Sa pauvreté le soustrait à toute autre poursuite. Ce n'est guère contre le pauvre qui emprunte pour vivre que la contrainte par corps peut être exercée. Le créancier, qui pouvait réduire son débiteur en esclavage, y trouvait un profit : c'était un esclave qu'il acquérait. Mais, aujourd'hui, le créancier sait qu'en privant son débiteur de la liberté, il n'y gagnera autre chose que d'être obligé de le nourrir en prison : aussi ne s'avise-t-on pas de faire contracter à un homme qui n'a rien, et qui est réduit à emprunter pour vivre, des engagements qui emportent la contrainte par corps : elle n'ajouterait rien à la sûreté du prêteur. La seule sûreté vraiment solide contre l'homme pauvre est le gage, et l'homme pauvre s'estime heureux de trouver un secours pour le moment, sans autre danger que de perdre ce gage. Aussi le peuple a-t-il plutôt de la reconnaissance que de la haine pour ces petits usuriers qui le secourent dans son besoin, quoiqu'ils lui vendent assez cher ce secours. Je me souviens d'avoir été, à la Tournelle, rapporteur d'un procès criminel pour fait d'usure. Jamais je n'ai été tant sollicité que je le fus pour le malheureux accusé, et je fus très-surpris de voir que tous ceux qui me sollicitaient avec tant de chaleur étaient ceux-là mêmes qui avaient essuyé les usures qui faisaient l'objet du procès. Le contraste d'un homme poursuivi criminellement pour avoir fait à des particuliers un tort dont ceux-ci non-seulement ne se plaignaient pas, mais même témoignaient de la reconnaissance, me parut singulier, et me fit faire bien des réflexions.

32. Les usuriers qui font métier de prêter aux enfants de famille dérangés sont les seuls qui soient vraiment nuisibles à la société. Leur véritable crime n'est point l'usure. En quoi il consiste.

Les seuls usuriers qui soient vraiment nuisibles à la société sont donc, comme je l'ai déjà dit, ceux qui font métier de prêter aux jeunes gens dérangés ; mais je n'imagine pas que personne pense que leur crime soit de prêter à intérêt sans aliénation du capital, ce qui, suivant les théologiens et les juris-



consultes, constitue l'usure. Ce n'est pas non plus de prêter à un intérêt plus fort que le taux légal : car, prêtant sans aucune sûreté, ayant à craindre que les pères ne refusent de payer et que les jeunes gens eux-mêmes ne réclament un jour contre leurs engagements, il faut bien que leurs profits soient proportionnés à leurs risques. Leur véritable crime est donc non pas d'être usuriers, mais de faciliter et d'encourager pour un vil intérêt les désordres des jeunes gens, et de les conduire à l'alternative de se ruiner ou de se déshonorer. S'ils doivent être punis, c'est à ce titre, et non à cause de l'usure qu'ils ont commise.

53. La défense de l'usure n'est point le remède qu'il faut apporter à ce désordre, et d'autres lois y pourvoient suffisamment.

Les lois contre l'usure proprement dite ne sont donc d'aucune utilité pour arrêter ce désordre, qui est punissable par lui-même; elles ne sont pas même utiles pour obvier à la dissipation de la fortune des jeunes gens qui ont emprunté de cette manière ruineuse, par la rupture de leurs engagements : car, sans examiner s'il est vraiment utile que la loi offre contre des engagements volontaires des ressources dont il est honteux de profiter (question très-susceptible de doute), la loi, qui déclare les mineurs incapables de s'engager, rend superflue toute autre précaution. Ce ne sont pas ordinairement les personnes d'un âge mur qui se ruinent de cette manière, et, en tous cas, c'est à eux, et non pas à la loi, à s'occuper du soin de conserver leur patrimoine. Au reste, le plus sûr rempart contre la dissipation des enfants de famille sera toujours la bonne éducation que les parents doivent leur donner.

54. Conséquences de ce qui a été dit sur les vraies causes de la défaveur du prêt à intérêt, et sur les changements arrivés à cet égard dans les mœurs publiques.

Après avoir prouvé la légitimité du prêt à intérêt par les principes de la matière, et après avoir montré la frivolité des raisons dont on s'est servi pour le condamner, je n'ai pas cru inutile de développer les causes qui ont répandu sur le prêt à intérêt cet odieux et cette défaveur sans lesquels ni les théologiens ni les jurisconsultes n'auraient songé à le condamner. Mon objet a été d'apprécier exactement les fondements de cette défaveur, et de reconnaître si, en effet, le prêt à intérêt produit dans la société des maux que les lois doivent chercher à prévenir, et qui doivent engager à le proscrire. Il résulte, ce me semble, des détails dans lesquels je suis entré, que ce qui rendait l'usure odieuse dans les anciens temps tenait plus au défaut absolu du commerce, à la constitution des anciennes sociétés, et surtout

aux lois, qui permettaient au créancier de réduire son débiteur en esclavage, qu'à la nature même du prêt à intérêt. Je crois avoir prouvé encore que, par les changements survenus dans le commerce, dans les mœurs et dans la constitution des sociétés; le prêt à intérêt ne produit dans la société aucun mal qu'on puisse imputer à la nature de ce contrat, et que, dans le seul cas où les pratiques usuraires sont accompagnées de quelque danger réel, ce n'est point dans l'usure proprement dite que réside le crime et le danger, et que les lois peuvent y pourvoir sans donner aucune restriction à la liberté du prêt à intérêt.

55. Conséquence générale. Aucun motif ne doit porter à défendre le prêt à intérêt.

Je suis donc en droit de conclure qu'aucun motif solide ne pourrait aujourd'hui déterminer la législation à s'écarter, en proscrivant le prêt à intérêt, des principes du droit naturel qui le permettent : car tout ce qu'il n'est pas absolument nécessaire de défendre doit être permis.

56. L'intérêt est le prix de l'argent dans le commerce, et ce prix doit être abandonné au cours des événements, aux débats du commerce.

Si l'on s'en tient à l'ordre naturel, l'argent doit être regardé comme une marchandise que le propriétaire est en droit de vendre ou de louer : par conséquent la loi ne doit point exiger, pour autoriser la stipulation de l'intérêt, l'aliénation du capital. Il n'y a pas plus de raison pour qu'elle fixe le taux de cet intérêt. Ce taux doit être, comme le prix de toutes les choses commercables, fixé par le débat entre les deux contractants et par le rapport de l'offre à la demande. Il n'est aucune marchandise sur laquelle l'administration la plus éclairée, la plus minutieusement prévoyante et la plus juste, puisse répondre de balancer toutes les circonstances qui doivent influencer sur la fixation du prix, et d'en établir un qui ne soit pas au désavantage ou du vendeur ou de l'acheteur. Or le taux de l'intérêt est encore bien plus difficile à fixer que le prix de toute espèce de marchandise, parce que ce taux tient à des circonstances et à des considérations plus délicates encore et plus variables, qui sont celle du temps où se fait le prêt, et celle de l'époque à laquelle le remboursement sera stipulé, et surtout celle du risque ou de l'opinion du risque que le capital doit courir. Cette opinion varie d'un instant à l'autre : une alarme momentanée, l'événement de quelques banqueroutes, des bruits de guerre, peuvent répandre une inquiétude générale qui enchérit



subitement toutes les négociations d'argent. L'opinion et la réalité du risque varient encore plus d'un homme à l'autre, et augmentent ou diminuent dans tous les degrés possibles. Il doit donc y avoir autant de variations dans le taux de l'intérêt. Une marchandise a le même prix pour tout le monde parce que tout le monde la paye avec la même monnaie, et les marchandises d'un usage général, dont la production et la consommation se proportionnent naturellement l'une à l'autre, ont longtemps à peu près le même prix. Mais l'argent, dans le prêt, n'a le même prix ni pour tous les hommes ni dans tous les temps, parce que, dans le prêt, l'argent ne se paye qu'avec *une promesse*, et que, si l'argent de tous les acheteurs se ressemble, les promesses de tous les emprunteurs ne se ressemblent pas. Fixer par une loi le taux de l'intérêt, c'est priver de la ressource de l'emprunt quiconque ne peut offrir une sûreté proportionnée à la modicité de l'intérêt fixé par la loi : c'est, par conséquent, rendre impossibles une foule d'entreprises de commerce qui ne peuvent se faire sans risque du capital.

57. L'intérêt du retard ordonné en justice peut être réglé par un simple acte de notoriété, sans qu'il soit besoin de fixer le taux de l'intérêt par une loi.

Le seul motif raisonnable qu'on allègue pour justifier l'usage où l'on est de fixer le taux de l'intérêt par une loi, est la nécessité de donner aux juges une règle qui ne soit point arbitraire pour se conduire dans les cas où ils ont à prononcer sur les intérêts demandés en justice, en conséquence de la demeure de payer, ou bien lorsqu'il s'agit de prescrire à un tuteur à quel denier il peut placer l'argent de ses pupilles. Mais tout cela peut se faire sans une loi qui fixe irrévocablement et universellement le taux de l'intérêt. Quoique l'intérêt ne puisse être le même pour tous les cas, cependant il y a un intérêt qui varie peu, du moins dans un intervalle de temps peu considérable : c'est l'intérêt de l'argent placé avec une sûreté à peu près entière, telle que la donne une hypothèque solide, ou la solvabilité de certains négociants, dont la fortune, la sagesse et la probité sont universellement connues. C'est à cet intérêt que les juges doivent se conformer et se conforment en effet, lorsqu'ils prononcent sur les demandes d'intérêts judiciaires, ou sur les autorisations des tuteurs. Or, puisque le taux de cet intérêt varie peu, et est le même pour tous, il ne faut pas une loi pour le fixer : il suffit d'un acte de notoriété, qu'on peut renouveler chaque année. Quelques notaires et quelques négociants principaux donneraient au magistrat les lumières nécessaires pour fixer cette notoriété en connaissance de cause. Un acte de cette espèce fait

dans chacune des villes où réside un parlement suffirait pour toute l'étendue du ressort.

58. L'imputation des intérêts prétendus usuraires sur le capital, et toutes les poursuites criminelles pour fait d'usure, devraient être abrogées.

Une conséquence immédiate de l'adoption de ces principes serait l'abrogation de l'usage où sont les tribunaux d'imputer sur le capital les intérêts payés, ou sans aliénation du capital, ou à un taux plus fort que celui de l'ordonnance.

Une seconde conséquence qu'on en tirerait à plus forte raison serait la suppression de toute poursuite criminelle sous prétexte d'usure. Ce crime imaginaire serait effacé de la liste des crimes.

59. Avantages qui résulteraient, pour le commerce et la société en général, d'une loi entièrement conforme aux principes qui viennent d'être développés.

Le commerce de l'argent serait libre comme doit l'être tout commerce. L'effet de cette liberté serait la concurrence, et l'effet de cette concurrence serait le bas prix de l'intérêt, non-seulement parce que la honte et les risques attachés au prêt à intérêt sont une surcharge que l'emprunteur paye toujours, de même que celui qui achète des marchandises prohibées paye toujours les risques du contrebandier, mais encore parce qu'une très-grande quantité d'argent, qui reste inutile dans les coffres, entrerait dans la circulation, lorsque le préjugé, n'étant plus consolidé par l'autorité des lois, aurait peu à peu cédé à la raison. L'économie en deviendrait d'autant plus active à accumuler des capitaux, lorsque le commerce d'argent serait un débouché toujours ouvert à l'argent. L'on ne peut aujourd'hui placer l'argent qu'en grosses parties. Un artisan est embarrassé de ses petites épargnes; elles sont stériles pour lui jusqu'à ce qu'elles soient devenues assez considérables pour les placer. Il faut qu'il les garde, toujours exposé à la tentation de les dissiper au cabaret. Si le commerce d'argent acquérait le degré d'activité que lui donnerait la liberté entière et l'anéantissement du préjugé, il s'établirait des marchands d'argent qui le recueilleraient en petites sommes, qui rassembleraient dans les villes et dans les campagnes les épargnes du peuple laborieux, pour en former des capitaux et les fournir aux places de commerce, comme on voit des marchands ramasser de village en village, jusqu'au fond de la Normandie, le beurre et les œufs qui s'y produisent, et les aller vendre à Paris. Cette facilité ouverte au peuple de faire fructifier ses épargnes serait pour lui l'encouragement le plus puissant à l'économie et à la sobriété, et lui offrirait le seul moyen qu'il ait de prévenir la misère où



le plongent les moindres accidents, les maladies, ou au moins la vieillesse.

40. Si des motifs de prudence peuvent empêcher d'établir, quant à présent, par une loi, la liberté entière du prêt à intérêt, cette liberté n'en est pas moins le but auquel l'administration doit tendre, et auquel il convient de préparer les opinions du public. Nécessité de donner dès à présent au commerce une entière sécurité contre l'exécution des lois rigoureuses portées en matière d'usure.

La loi qui établirait ce nouvel ordre de choses est donc aussi désirable que juste, et plus favorable encore au peuple pauvre qu'au riche pécunieux.

Je ne dis pas cependant qu'il faille la rendre à présent.

J'ai insinué que je sentais tous les ménagements qui peuvent être dus au préjugé, surtout à un préjugé que tant de personnes croient lié à des principes respectables.

Mais j'ose dire que cette liberté entière du prêt à intérêt doit être le but plus ou moins éloigné du gouvernement;

Qu'il faut s'occuper de préparer cette révolution en changeant peu à peu les idées du public, en favorisant les écrits des jurisconsultes éclairés et des théologiens sages qui adopteront une doctrine plus modérée et plus juste sur le prêt à intérêt;

Et qu'en attendant qu'on ait pu atteindre ce but, il faut s'en rapprocher autant qu'il est possible.

Il faut, sans heurter de front le préjugé, cesser de le soutenir, et surtout en éluder l'effet, et garantir le commerce de ses fâcheuses influences.

41. Il paraît convenable d'abroger par une loi toute poursuite criminelle pour fait d'usure; mais il est du moins indispensable d'interdire absolument cette accusation dans tous les prêts faits à l'occasion du commerce ou à des commerçants.

La voie la plus directe pour y parvenir, et celle à laquelle j'avoue que j'inclinerais beaucoup, serait d'interdire entièrement, par une loi, toute poursuite criminelle pour fait d'usure. Je ne crois pas impossible de rédiger cette loi, et le préambule qui doit l'annoncer, de façon à conserver tous les ménagements nécessaires pour les principes reçus.

Si cependant on y trouvait de la difficulté, il me paraît au moins indispensable de défendre d'admettre l'accusation d'usure dans tous les cas de négociations d'argent faites à l'occasion du com-

merce, et dans tous ceux où celui qui emprunte exerce soit le même commerce, soit toute autre profession dans laquelle l'argent peut être employé d'une manière lucrative.

Cette disposition renfermerait ce qui est absolument nécessaire pour mettre le commerce à l'abri des révolutions que pourrait occasionner la diversité des opinions sous le régime arbitraire de la jurisprudence actuelle.

En même temps elle serait bornée au pur nécessaire; et je ne la crois susceptible d'aucune difficulté, lorsque, d'un côté, les principes reçus relativement à l'intérêt de l'argent resteront les mêmes quant aux affaires civiles ordinaires qui n'ont point de rapport au commerce, et que, de l'autre, on donnera pour motif de la loi la nécessité d'assurer les engagements du commerce contre les abus de la mauvaise foi, et de ne plus faire dépendre d'une jurisprudence arbitraire le sort des négociants autorisés par l'usage constant de toutes les places, usage qu'on ne peut prohiber sans risquer d'interrompre la circulation et le cours ordinaire du commerce.

Il me semble que les idées du public, et même celles de tous les tribunaux accoutumés à juger des affaires de commerce, ont déjà suffisamment préparé les voies à cette loi; et j'imagine qu'elle n'éprouverait aucune résistance, pour peu que l'on employât d'adresse à la rédiger de façon à paraître respecter les principes précédemment reçus.

(Les onze paragraphes suivants sont consacrés à proposer et à discuter les moyens à prendre pour mettre fin aux désordres survenus à Angoulême, et pour en prévenir le retour dans cette localité.)

#### 53. Conclusion et avis.

Pour me résumer sur l'objet principal de ce mémoire, mon avis se réduit à proposer d'évoquer au conseil les accusations d'usure pendantes au sénéchal d'Angoulême, et d'en renvoyer la connaissance à une commission particulière du conseil, laquelle serait en même temps chargée de rédiger une déclaration pour fixer la jurisprudence sur l'usage du prêt à intérêt dans le commerce.

(Les procédures entamées à Angoulême furent annulées par le conseil d'État, qui défendit en outre d'en entamer de pareilles à l'avenir; mais la réforme demandée dans la législation n'eut point lieu.)



... et dans son état de repos...

Cette disposition particulière...

On remarque que les parties...

Il est évident que les parties...

De l'organisation...

Les parties de l'organisation...

On observe que les parties...

... et dans son état de repos...

Cette disposition particulière...

On remarque que les parties...

Il est évident que les parties...

Les parties de l'organisation...

On observe que les parties...

On observe que les parties...



# ESSAI

SUR

LA NOMENCLATURE ET LA CLASSIFICATION

DES PRINCIPALES BRANCHES

D'ART ET SCIENCE;

OUVRAGE EXTRAIT

DU CHRESTOMATHIA DE JÉRÉMIE BENTHAM,

PAR GEORGE BENTHAM.



ESSAI

LA NOMENCLATURE ET LA CLASSIFICATION

DES PRINCIPALES BRANCHES

D'ART ET SCIENCE;

UN COURS DE MÉTHODE INSTRUCTIVE

PAR M. L. LAFITTE



## PRÉFACE.

Il y a huit ou dix ans, lorsqu'on commençait à apprécier en Angleterre les avantages de la méthode d'enseignement mutuel, méthode qu'on n'avait encore adaptée qu'aux branches élémentaires d'instruction, M. Bentham s'occupait des moyens de l'étendre aussi aux branches supérieures, à l'enseignement des arts et sciences, aussi bien qu'à celui des langues étrangères. Dans ces vues il rédigea, sous le nom de *Chrestomathia*, le projet d'une école *chrestomathique* où ce nouveau système d'enseignement serait adapté à toutes les branches d'instruction qui pourraient être utiles, tant aux classes élevées qu'aux classes moyennes de la société. Il y joignit deux tableaux synoptiques, dans le premier desquels il réunit : 1<sup>o</sup> les divers avantages de l'instruction, 2<sup>o</sup> les considérations qui doivent régler l'ordre des études, 3<sup>o</sup> l'ordre des études à suivre dans cette école, 4<sup>o</sup> les branches d'enseignement qui sembleraient devoir en être exclues, avec les raisons de leur exclusion. Le second tableau offrait un arrangement méthodique des principes sur lesquels la direction des études devait être basée, et des exercices correspondants à faire subir aux élèves.

Pour établir l'ordre des études, il lui fallut embrasser la vue du champ entier de l'art et science humaine, et se faire une idée distincte de toutes ses différentes parties, afin d'en apprécier l'importance respective. Mais ici il eut à vaincre de nombreux obstacles provenant du vague et de l'incertitude des dénominations usitées pour distinguer la plupart des branches, des définitions confuses et si variables données par les différents auteurs, et souvent du manque total de dénominations convenables à des portions très-importantes de ce champ. Cette cir-

constance réveilla en lui des idées longtemps assoupies que lui avait suggérées la lecture continuelle des ouvrages de d'Alembert. Malgré l'admiration passionnée que depuis son enfance il avait eue pour cet auteur, il avait été toujours frappé de la confusion et des erreurs qui régnaient dans son *Système figuré des connaissances humaines*; et maintenant il sentit encore plus l'importance qu'aurait un pareil tableau si les compartiments en eussent été nettement séparés, et qu'on eût pu être assuré qu'il embrassât le sujet entier sans que rien y fût omis. Il résolut donc de faire lui-même l'essai d'un nouveau tableau synoptique des arts et sciences humaines, travail qu'il ajouta à sa *Chrestomathia* avec une explication détaillée en forme d'appendice, où il fit voir les défauts les plus essentiels du système de d'Alembert, et les principes qu'il avait suivis dans le sien.

Cette seconde partie de son ouvrage, quoique traitée par l'auteur comme question incidente, m'a paru d'une grande importance non-seulement pour le but direct dans lequel il avait été dressé, mais encore pour fixer les idées qu'on a déjà sur les arts et sciences, et pour obvier aux erreurs qu'occasionnent si souvent les fausses dénominations. J'ai cru, en conséquence, qu'elle pouvait être elle-même le sujet d'un traité distinct.

C'est dans la pensée que ce traité pourrait être de quelque intérêt au public français que je lui offre les pages suivantes où j'ai extrait du *Chrestomathia* tout ce qui a rapport à la nomenclature et à la classification des branches d'art et science. Les changements que j'y ai faits sont principalement dans l'ordre des matières, qui ne devait plus être partout le même, l'objet



de l'Essai n'étant plus l'enseignement seul des branches. J'ai aussi, à quelques occasions, prolongé un peu les subdivisions pour faire voir comment la méthode de M. Bentham s'adapterait avec avantage à la distribution des dernières ramifications de l'arbre d'art et science. C'est surtout dans les exemples de l'Anorganologie, de la Zoologie, de la Phytologie, de la Mécanique, de la Technologie et de la Grammaire, que j'ai hasardé quelques développements. Quant aux premiers embranchements, ils sont partout les mêmes que dans le tableau de M. Bentham.

Une seule circonstance aurait pu détourner M. Bentham d'entreprendre ce travail. C'est le grand nombre de termes nouveaux qu'il a fallu introduire, et qui, devant être pour la plupart tirés de la langue grecque, sembleraient devoir rebuter le lecteur, et encore plus l'écolier. Mais, pour l'écolier chrestomathique qui n'aura pas encore appris les dénominations actuelles, il sera tout aussi facile de lui rendre familiers ces nouveaux termes que les anciens; et, quant au but actuel de ce traité, l'exemple de ce qu'on a déjà fait à l'égard des branches qui jusqu'ici sont approfondies avec le plus de soin, telles que la Médecine, la Botanique, etc., m'a encouragé à en faire de même pour le champ général d'art et science.

Voici l'ordre que j'ai suivi dans cet Essai :

Dans le premier chapitre j'ai fait voir les qualités que devrait réunir toute dénomination donnée à une branche d'art et science, et les défauts correspondants dont ces dénominations sont susceptibles. Les inconvénients de ces dé-

fauts sont plus particulièrement exposés dans l'exemple des termes *Histoire naturelle*, *Philosophie naturelle*, *Mathématiques*, etc.

Le deuxième chapitre contient la revue du système de d'Alembert et le détail de ses imperfections.

Le troisième renferme quelques développements de la méthode suivie dans la nouvelle table systématique.

Le quatrième contient l'explication détaillée de ce tableau, et des principes qui ont servi de base à chaque division.

Enfin, dans le cinquième, j'ai posé quelques règles sur la manière de dresser un pareil arbre ou tableau sur telle portion que l'on veut du champ entier.

Un grand nombre de dénominations usitées n'ayant pu trouver place dans la table synoptique, soit à cause du vague de leur signification, soit par le peu d'étendue des branches qu'elles désignent, j'ai ajouté une table alphabétique de tous les noms anciens et nouveaux donnés à quelque portion du champ d'art et science. J'ai indiqué les divisions de la table générale auxquelles on doit rapporter ces différentes branches, en distinguant les noms qui me paraissent assez expressifs pour être conservés ou adoptés; et les dérivations, que j'ai cru devoir ajouter, mettront le lecteur à même de juger des qualités et des défauts respectifs de ces termes.

Afin de faciliter la conception des remarques faites sur le système de d'Alembert, une réimpression de son tableau, tel qu'il est donné dans ses *Mélanges*, se trouve à la fin de cet Essai.



# ESSAI

sur

## LA NOMENCLATURE ET LA CLASSIFICATION

DES PRINCIPALES BRANCHES

### D'ART ET SCIENCE.

#### CHAPITRE PREMIER.

DES QUALITÉS REQUISES DANS UNE DÉNOMINATION DONNÉE  
À UNE BRANCHE D'ART ET SCIENCE, ET DES DÉFAUTS  
DE CELLES QUI EXISTENT ACTUELLEMENT.

En nommant les différentes branches d'art et science, on a en vue deux buts distincts, qu'on pourrait appeler but *ordinaire* et but *systématique*. Le but ordinaire est simplement d'énoncer le contenu des branches que l'on nomme; le but systématique est de rassembler ces dénominations dans une *table systématique*, c'est-à-dire de les

<sup>1</sup> Pour les deux buts ci-dessus mentionnés, il est également à désirer que la dénomination soit le plus souvent possible exprimée par un seul mot (qui sera nécessairement un substantif), et cela, non-seulement pour abrégé, mais encore pour éviter l'embarras qui a toujours lieu lorsque la dénomination est composée de deux mots ou davantage. S'il n'y a qu'un seul mot de plus que le substantif, ce mot sera nécessairement un adjectif; et par ce moyen, le substantif ne pourra recevoir d'autre adjectif, dont la place est déjà occupée par l'adjectif. Si la dénomination contient au delà de deux mots, l'inconvénient sera encore plus grand; car alors on confondrait toutes ces parties avec le reste des mots qui composent la phrase, où le substantif seul n'aurait formé qu'un seul membre. De sorte que, dans le cas de chacun de ces mots, il pourrait y avoir une difficulté, momentanée du moins, de déterminer s'il a un rapport *grammatical* avec la phrase en général dans laquelle la dénomination simple n'aurait agi que comme substantif,

rapprocher et de les distribuer de manière à faire voir certains rapports qu'ont entre elles les diverses branches ainsi nommées, et conséquemment leurs sujets respectifs: soit des rapports de *ressemblance* et de *différence*, soit des rapports de *dépendance*.

Les qualités requises dans la dénomination dérivent nécessairement du but qu'elle est destinée à remplir. On peut dire que les deux qualités suivantes sont essentielles, tant pour les buts ordinaires que pour les buts systématiques.

1<sup>o</sup> Elle doit présenter à la vue d'autant de personnes que possible une idée du contenu de la branche d'art et science qu'elle désigne, aussi claire, correcte et complète qu'on puisse le faire dans l'étendue d'un seul mot <sup>1</sup>.

ou bien avec la portion de cette phrase qui remplace le substantif convenable.

Telles sont les raisons qui font désirer cette simplicité pour tous les buts et à toutes les occasions; mais, comme on le verra bientôt, ce n'est que dans le discours ordinaire que la nature du cas l'admet. Dans une table systématique deux mots au moins sont nécessaires pour désigner chaque branche: l'un pour marquer le *genre* auquel appartient l'*espèce*; l'autre pour indiquer les caractères par lesquels cette espèce se distingue des autres espèces du même genre.

On peut voir dans ma nouvelle table, et dans l'explication qui la suit, chapitre 4, comment, à mesure qu'on augmente le nombre des sous-divisions, le nom systématique devient de plus en plus long et de plus en plus compliqué, et comment une dénomination équivalente serait de plus en plus difficile à comprendre dans l'espace d'un seul mot.



2° Elle doit fournir la réponse à cette question : La branche d'art et science qu'elle désigne comprend-elle ou ne comprend-elle pas telle autre branche moins étendue ?

3° Quant au but systématique, voici une troisième qualité qui se présente comme nécessaire dans toute dénomination qui fait partie d'un arrangement méthodique ou tableau systématique :

La dénomination doit être formée de manière à exprimer, par sa conjonction avec d'autres, les différents rapports de la branche d'art et science qu'elle désigne avec les autres branches comprises dans le même système ; et cela d'une manière aussi claire, correcte et complète que possible. Ces rapports sont, d'un côté, l'identité de propriétés, et, d'un autre côté, la diversité de propriétés <sup>1</sup>.

Telles sont les conditions que devraient remplir les dénominations de toutes les branches d'art et science. Ce n'est que par le moyen de noms ainsi composés qu'on rendra claire, correcte et complète toute idée qu'on peut avoir formée, conçue, retenue ou communiquée du système entier d'art et science <sup>2</sup>.

C'est par les éclaircissements réciproques que les dénominations réfléchissent l'une sur l'autre ; c'est par eux seuls que le plus de développement, par rapport au sujet qu'elles présentent, peut être donné dans le plus petit nombre de mots ainsi employés. C'est le moyen de renfermer le plus d'idées possible dans le plus petit espace.

Les défauts dont est susceptible la dénomination correspondent avec les qualités qu'elle doit posséder. On peut dire qu'elle a un défaut lorsqu'elle ne possède pas quelque-une des qualités que j'ai désignées comme requises, et ne peut, par conséquent, s'appliquer avec avantage à quelqu'un des buts ci-dessus mentionnés.

Toute dénomination prise isolément peut pécher par une de ces causes, l'*inexpression* ou la *mésexpression*.

J'ai déjà fait voir que l'objet d'un nom employé

<sup>1</sup> Quelques importants que soient ces rapports d'identité et de diversité de propriétés, et conséquemment de ressemblance et de différence, ce ne sont pas les seuls qu'il serait utile de présenter. Dans la pratique, une suite de rapports non moins importants sont ceux de connexion et de dépendance d'une branche d'art et science à une autre, c'est-à-dire ceux qui font voir quel degré de connaissance une personne qui étudie telle ou telle science doit avoir de telle ou telle autre. Un législateur, par exemple, doit avoir une connaissance plus ou moins étendue de presque toutes les branches d'art et science. Mais il est aisé de voir que les dénominations ne peuvent donner la moindre indication de cette espèce de rapports d'une branche à une autre.

à désigner une branche d'art et science est de donner une idée de la nature, et pour cela du sujet ou de l'objet de cette branche, aussi correcte et complète que le puisse faire un si petit instrument ; et cela de manière à donner une réponse vraie et claire, affirmative ou négative, à la question qu'on pourrait élever si telle autre branche doit ou ne doit pas y être comprise. Lorsque ce nom manque seulement de remplir ces buts, il est simplement *inexpressif*. Si, au lieu de pécher seulement en ce qu'il ne donne pas cette idée instructive, il en présente une, à la vérité, mais que cette idée soit étrangère au sujet, et par conséquent, en autant qu'on la reçoit, erronée et délusive, dans ce cas il n'est pas seulement *inexpressif*, mais aussi *mésexpressif*.

Il est vrai qu'une dénomination, quelque *inexpressive* ou même *mésexpressive* qu'elle soit d'abord, finirait, après un long usage, par devenir en quelque sorte *expressive*. On ne peut nier cette observation, ni même y opposer de doutes, et c'est pour cela que des noms *inexpressifs* et même *mésexpressifs* au plus haut degré remplissent souvent, jusqu'à un certain point, les buts que l'on s'est proposés en les employant.

Voici donc un argument qui se présente fort naturellement. Si ce nom *mésexpressif* représente à celui à qui il est offert la branche d'art et science à laquelle il est appliqué, quel est l'inconvénient, s'il y en a, de cette *mésexpression* primitive ? Quoique l'idée qu'elle nous a donnée au premier abord fût erronée, celle qu'elle a transmise à la longue est pourtant correcte ; et, en effet, il serait aisé de faire voir qu'on est parvenu à donner des idées tout aussi correctes par des noms des plus *inexpressifs*, que par les noms les mieux adaptés aux objets qu'ils désignent.

Quelque plausible que paraisse cette objection, on peut y opposer une réponse aussi claire que décisive et satisfaisante.

En premier lieu, l'argument objecté suppose un certain temps, plus ou moins long, pendant lequel

<sup>2</sup> On donne d'ordinaire au champ d'art et science le nom d'*encyclopédie*, dérivé d'*en*, *en*, de *κύκλος*, *cercle*, et de *παιδεία*, *éducation* ou *instruction*, c'est-à-dire *instruction en cercle*. On dit aussi *cercle des arts et des sciences*. Mais cette figure d'un *cercle* n'exprime qu'un espace qui sera toujours borné par la circonférence, ou qui du moins ne pourra être étendu dans une de ses parties sans l'être également dans toutes. Cette inexactitude dans la figure, jointe au préjugé que l'on a souvent contre le mot *encyclopédie*, m'a engagé à changer la figure d'un *cercle* en celle d'un *champ*. Voyez aussi, page 314, d'autres développements sur l'idée qu'on doit avoir de ce *champ*, et les raisons qui m'ont engagé à dire *branches d'art et science*, au lieu de *arts et sciences*.



le nom mésexpressif donne l'idée d'un sujet tout différent de celui qu'il devrait représenter. Tant que cela dure, toute proposition dans laquelle entre ce nom est contradictoire avec lui-même; et ce n'est qu'après un laps de temps plus ou moins long que la nouvelle idée, en déplaçant peu à peu la première, fait cesser la confusion qui en résulte, confusion dont le moindre inconvénient serait de retarder les progrès du commençant qui cherche à se faire une idée du sujet qu'il étudie, si ces contradictions ne l'en rebutent au premier abord. Car combien ne faut-il pas souvent de temps pour former dans l'esprit d'un commençant, d'un jeune commençant surtout, la connexion des noms *Histoire naturelle*, *Philosophie naturelle*, etc., dont nous allons bientôt faire voir la mésexpression, avec les différents sujets particuliers qu'on veut y comprendre?

Ensuite, comme je l'ai déjà fait remarquer, un autre but de ces dénominations est d'obvier aux doutes qui pourraient s'élever dans l'esprit de l'écopier sur l'étendue de la branche d'art et science qu'on lui présente. Mais lorsque le nom est mésexpressif, par quelle règle peut-il résoudre ce doute? Le nom, considéré en sa signification primitive, la seule qui puisse se présenter à son jugement, loin d'y jeter la moindre lumière, ne lui donne que des idées fausses, et ce n'est qu'en avançant dans l'étude de la branche qu'il parviendra à rectifier cette erreur.

Pour donner des exemples de ce que je viens de dire sur les défauts dont cette espèce de dénomination est susceptible, examinons maintenant les termes *Histoire naturelle*, *Philosophie naturelle*, et *Mathématiques*, tous trois en usage universel pour désigner trois des premières divisions du champ d'art et science.

Le terme composé *Histoire naturelle* désigne celle dont l'objet est la matière en général considérée dans son état naturel. Par état *naturel* on entend l'état où l'a laissée la nature <sup>1</sup> avant que l'art humain, dirigé par la science humaine, ne lui ait fait éprouver un changement.

Cet ensemble de tous les corps dans leur état naturel se compose d'abord de notre globe, ensuite de notre univers. Je dis d'abord de *notre globe*, les autres n'étant d'aucune importance pour nous,

<sup>1</sup> *Nature*. Il est évident que ce n'est que pour me conformer à l'usage, si universellement adopté, de personnifier la cause de tous les effets produits sans l'influence humaine, que je me sers de cette expression inexacte.

<sup>2</sup> Le mot *minéralogie* seul n'a pas la fixité de signification qui serait à désirer, puisqu'il désigne quelquefois tout ce qui regarde les corps inorganisés, quelque-

excepté par leurs rapports avec celui où nous vivons.

Dans notre globe la matière est sous la forme, ou de corps entièrement privés de vie, ou de corps doués de vie mais privés de sensation, ou bien de corps doués en même temps de vie et de sensation. Toutes ces premières divisions de la branche d'art et science en question sont assez correctement désignées par les termes *Minéralogie*, *Botanique* ou *Phytologie*, et *Zoologie*; tous trois termes compris chacun dans l'espace d'un seul mot, et tous en usage familier.

Et si on se sert du mot *Uranologie* ou même *Astronomie* pour désigner l'autre division de cette branche (dont l'objet est tous les corps modifiés dont nous pouvons avoir connaissance, et qui ne sont pas compris dans notre globe), on ne peut opposer de graves objections à la nomenclature ainsi donnée à ces premières divisions de l'Histoire naturelle <sup>2</sup>.

Mais il n'en est pas ainsi du nom donné à l'ensemble de ces divisions. A l'époque où l'on forma la dénomination composée *Histoire naturelle*, le substantif *Histoire* était déjà approprié à la désignation de la branche d'enseignement dont l'objet était « les différents états des personnes et des choses, et les différents événements qu'on savait ou que l'on supposait avoir eu lieu dans les temps passés. » Le présent en était entièrement exclu, ou bien ce n'était que comme un point qui terminait l'histoire. En ajoutant à cette définition l'adjectif *naturelle*, on a pour signification primitive de cette dénomination « la relation naturelle des différents états des personnes et des choses, et des différents événements qui ont eu lieu dans les temps passés. » Or avec quelle justesse peut-on appliquer le terme *Histoire naturelle* ainsi défini aux différentes divisions si bien nommées *Uranologie*, *Minéralogie*, *Phytologie* ou *Zoologie*?

On donne ordinairement le nom de *Philosophie naturelle* <sup>3</sup> à la branche d'art et science dont l'objet est *la matière en général, considérée par rapport aux modifications que lui fait subir l'art humain sous la direction de la science humaine*, en y ajoutant peut-être les propriétés qui ont été découvertes dans ces corps par le

fois ce qui regarde les caractères distinctifs seulement de ces corps. Ainsi, dans la nouvelle table, j'ai désigné la première branche par le mot *Anorganologie*, et j'ai réservé le mot *Minéralogie* pour la seconde, qui lui est plus souvent attribuée.

<sup>3</sup> La branche qui est ainsi désignée en Angleterre est plus communément appelée *Physique* par les philosophes français.



moyen des changements que leur a fait subir ce même art.

Prise en elle-même, la Philosophie ( de *φιλία*, amour, et de *σοφία*, sagesse ) est l'amour de la sagesse. En ajoutant à cette définition le mot naturel, on a l'amour naturel de la sagesse, qui devait être la signification primitive du terme *Philosophie naturelle*, avant que l'usage arbitraire ne lui ait attribué le sens qui s'y rattache aujourd'hui.

Je ne veux pas avancer ici ni même insinuer que l'étude de la Mécanique et de la Chimie n'offre pas des moyens de satisfaire à une affection aussi louable que l'amour de la sagesse; mais sans parler de la rhétorique, de la poésie ou des autres beaux-arts, l'amour de la sagesse ou la sagesse même peut tout aussi bien se manifester dans l'étude de la législation, ou dans celle de la morale privée, que dans l'étude des machines ou dans celle des différentes méthodes de composer, décomposer et recomposer les parties élémentaires des pierres, plantes ou animaux.

L'objet de la branche d'art et science désignée sous le nom de *Mathématiques* est la *quantité en général considérée isolément ou par rapport à la forme*. Par la *quantité* on entend l'espace occupé par la matière, abstraction faite de ses autres qualités ou propriétés.

La signification du mot *Mathématiques* ( de *μάθημα*, ce qu'on peut apprendre ) comprend tout ce qu'on a appris ou qu'on peut apprendre. Ce terme désigne donc ( dans sa signification primitive du moins ) toute autre portion d'art et science comprise dans le système le plus étendu, aussi bien que la branche particulière à laquelle un long usage l'a restreint dans ces derniers temps. Il comprend l'art de la législation et l'art du jeu d'épingles, comme la Géométrie et l'Algèbre.

Toutes ces trois dénominations sont donc inexpressives; et les deux premières (*Histoire naturelle* et *Philosophie naturelle*), donnant continuellement une idée fautive de leurs objets, sont, de plus, méexpressives. Mais quoiqu'elles énoncent toutes des propositions également fausses, ce vice ne produit pas, dans chacune d'elles, le même inconvénient.

L'emploi du terme *Mathématiques* ne paraît point entraîner d'inconvénient pratique très-grave; car les personnes qui ignorent entièrement la signification générale et primitive de ce mot n'en conçoivent pas une idée différente de celle que lui a attribuée l'usage particulier; et même, pour ceux qui la connaissent, cette signification primitive a été tellement dénaturée par l'usage, qu'elle ne peut se présenter que fort rarement à leur esprit.

Mais l'inconvénient de l'inexpression ainsi réunie

à la méexpression se manifeste d'une manière bien plus apparente et incontestable dans le cas de la *Philosophie naturelle*. Quelques personnes, par exemple, donnent ce nom à la même branche que d'autres appellent *Philosophie expérimentale*. Ces mots, tous les deux déplacés, doivent-ils ou ne doivent-ils pas être synonymes dans leur signification moderne? Aucune de ces dénominations ne donnant la moindre indication du sujet auquel on les applique, qui est-ce qui entreprendrait de répondre à cette question? Et il est assez clair que les significations primitives de ces mots ne fournissent point de données propres à nous faire résoudre cette difficulté.

L'Astronomie, par exemple, (quoiqu'à bien parler, on doive la rapporter plutôt à l'Histoire naturelle, en tant qu'elle consiste en observations simples, sans leur application à la pratique), l'Astronomie est ordinairement regardée comme appartenant à la Philosophie naturelle; doit-elle donc être aussi rapportée à la Philosophie expérimentale? La lumière qui provient des astres, à la bonne heure; mais peut-on prendre pour sujets d'expériences les étoiles elles-mêmes, comme on peut le faire à l'égard des *étoiles de mer*?

Et la Chimie appartient-elle ou n'appartient-elle pas au domaine de la Philosophie naturelle? Oui, répondra tel auteur, car il la comprend sous cette dénomination. Non, répondra tel autre, car il ne l'y comprend pas. En tout cas n'appartient-elle pas à la Philosophie expérimentale? N'y a-t-il pas tout autant, pour ne pas dire plus, d'expériences dans l'étude de la Chimie que dans aucune partie de la Mécanique, qu'on a plus particulièrement appelée *Philosophie expérimentale*?

Mais encore, pour décider la question si la Chimie doit ou ne doit pas être comprise dans la Philosophie naturelle, il est très-évident qu'on ne peut se fonder ni sur la raison ni sur le plus ou moins d'analogie qui existe entre elles: ainsi les discussions que pourrait soulever cette difficulté seraient interminables; car tandis qu'un de ces termes, la *Philosophie naturelle*, est non-seulement inexpressif mais aussi méexpressif, l'autre, la *Chimie*, par l'obscurité de son origine, ne donne aucune indication de son sujet.

Quelques auteurs, comme je l'ai déjà dit, ne regardent pas la Chimie comme faisant partie de la Philosophie naturelle, parce que cette dernière branche avait été longtemps enseignée avant qu'on se fût occupé de la Chimie, dont on ne connaissait alors que quelques fragments épars; ainsi, dès qu'on se fut adonné à l'étude de cette nouvelle branche, elle fut regardée comme entièrement distincte et indépendante.



C'est ainsi que, lorsque les limites de ces portions aussi considérables du champ d'art et science ne sont fixées que par l'arbitraire, l'idée que tout esprit en conçoit ne peut être que plus ou moins imparfaite et toujours erronée ou indéfinie.

Cherchons maintenant la source de ce vice si généralement répandu dans la nomenclature scientifique. Elle me paraît se trouver dans la grande différence qui existe entre l'état actuel de ces branches d'art et science, et celui où elles se trouvaient lorsque, pour la première fois, on jugea convenable de lier dans l'esprit par un seul nom ce qu'on en connaissait. A cette époque, les différentes expériences et observations particulières faites sur une branche d'art et science, quoique nombreuses, peut-être, n'ont dû être qu'isolées et éparses, et l'idée qu'on entretenait de leur ensemble n'a dû être que fort imparfaite. Ainsi, quand même le nom qu'on aurait choisi exprimât bien cette idée, ce qui n'a pu être que très-rare, les connaissances plus exactes qu'on a pu acquérir postérieurement sur le même sujet, en changeant cette idée, ont dû nécessairement rendre dès lors le nom impropre à leur désignation.

Prenons pour exemple la branche d'art et science qui porte encore le nom d'*Électricité*. La racine de ce mot tiré du grec signifie *ambre*; si on l'eût prise du latin, on aurait dit *Ambérisme*. On ne l'a ainsi appelée que parce que, au milieu du grand nombre des différentes substances qui, en subissant la même opération, présentent les mêmes apparences (savoir, d'attirer et ensuite de repousser les corps légers), le hasard fit que l'ambre fut la première où l'on découvrit cette propriété.

Le terme *Magnétisme* ne fut pas d'abord aussi impropre à désigner les phénomènes qu'il représente déjà depuis longtemps; mais cette signification a été beaucoup étendue par des observations postérieures. On a donné ce nom à la branche qui traite des propriétés qu'on a découvertes dans la substance minérale nommée en latin *magnes*, en français *aimant*, et que l'on croyait exclusivement possédées par ce minéral. Plus tard, on a trouvé, non-seulement que cette propriété peut être transmise au fer (une des substances élémentaires de l'aimant), mais encore qu'elle appartient naturellement au nickel, autre substance métallique qui n'a de commun avec les deux premières que les propriétés possédées par tous les métaux.

On voit donc que ces deux termes *Électricité* et *Magnétisme* n'expriment que très-imparfaitement l'objet de la branche d'art et science à laquelle on les a appliqués, quoiqu'ils soient (surtout le dernier), jusqu'à un certain degré, caractéristiques et expressifs. Mais dans le mot *Galvanisme*

nous avons l'exemple d'un nom qui n'a pas le moindre rapport avec les objets qu'il désigne. Un Italien nommé *Galvani* observa des phénomènes dans lesquels on ne trouva d'abord d'analogie avec aucune autre classe de phénomènes. On connaissait l'homme qui, par sa sagacité et son génie, les observa ou les découvrit; et ce fut d'après lui qu'on les appela d'abord les *Phénomènes observés ou découverts par Galvani*. Bientôt, pour abrégé, les philosophes naturels du jour les appelèrent *Galvanisme*.

Ce n'est pas dans la partie physique seule du champ d'art et science que l'on observe ces défauts dans la nomenclature; on pourrait de même en faire voir un grand nombre dans la partie éthique.

## CHAPITRE II.

DES CLASSIFICATIONS EXISTANTES. — EXAMEN DE CELLE DE M. D'ALEMBERT.

J'ai fait voir dans le chapitre précédent les défauts des dénominations existantes lorsque leur objet n'est que la désignation simple des différentes branches d'art et science. Il faut maintenant les considérer comme devant être rapprochées l'une de l'autre, et par leur arrangement méthodique, former un système de classification du champ entier.

Cette classification peut être présentée de deux manières différentes, soit par un discours suivi, soit en forme de table synoptique. Le premier a l'avantage de ne point mettre de limites à la matière qu'on veut y faire entrer, mais il offre l'inconvénient de ne pouvoir nous présenter les objets qu'il embrasse que l'un après l'autre; et, pour peu que le discours soit long, on ne peut faire la comparaison d'une partie avec une autre, sans la gêne et l'embarras continuels de tourner et de retourner les feuilles, et sans un pénible effort de mémoire. Le système en forme de table ou *table systématique* donne au contraire, au premier coup d'œil, une idée de l'ensemble du sujet et facilite la comparaison réciproque entre ses différentes parties; ces parties étant arrangées de manière à ce que l'œil puisse les parcourir, à toutes les occasions et dans tous les sens, avec la rapidité de la pensée. La table a l'inconvénient, il est vrai, de ne présenter qu'une quantité limitée de matières; mais, comme dans une carte géographique, il est rare que cette quantité ne soit pas suffisante pour le but que l'on se propose.



Avant Bacon, on a souvent tenté de classer les branches d'art et science connues alors : on les a présentées sous la forme de table systématique, aussi bien que sous celle du discours suivi ; mais le mérite de tous ces essais a été tellement éclipsé par celui qu'a présenté ce philosophe anglais, qu'ils ne méritent plus d'être mentionnés <sup>1</sup>. Depuis Bacon, il n'a rien paru qui puisse être comparé à sa classification, jusqu'à ce qu'un Français, d'Alembert, philosophe aussi distingué par l'étendue de ses connaissances que par les lumières qu'il a répandues sur tous les sujets dont il s'est occupé, eût présenté dans le Discours préliminaire de l'Encyclopédie, son *Système figuré des Connaissances humaines*, qu'il accompagna en même temps d'un mémoire intitulé : *Explication du Système figuré des Connaissances humaines*. Ce tableau fut rédigé principalement, comme il le dit lui-même, d'après celui de Bacon. Dès que ce Système parut, on fut tellement frappé des avantages que pouvait offrir un pareil travail, que, malgré ses défauts, il excita une admiration universelle.

Depuis d'Alembert, on n'a pas manqué d'apercevoir les nombreuses imperfections de son tableau ; mais telle a été la réputation littéraire de cet auteur, que personne ne s'est encore hasardé à les critiquer ; et si, dans le but d'y remédier, on a essayé de proposer de nouvelles classifications, elles sont en

<sup>1</sup> On pourrait en excepter peut-être l'*Arbre* attribué d'ordinaire à Porphyrius, mais qui paraît être l'ouvrage du P. Ramée. C'est peut-être le premier exemple d'une méthode de division bifurquée, quoiqu'elle y soit encore très-imparfaite. Je reviendrai plus tard sur ce tableau.

<sup>2</sup> Au moment de la publication du *Chrestomathia* en anglais, M. Bentham reçut le Discours préliminaire du supplément de la nouvelle Encyclopédie britannique d'Edimbourg, par Dugald Stewart, daté du mois de décembre 1815. La préface de ce discours commence ainsi : « Lorsque je me décidai à composer cette esquisse rapide d'une histoire de la philosophie, depuis la renaissance des lettres, ma première pensée fut de la faire précéder, à l'exemple de d'Alembert, par un tableau général, composé des diverses branches des connaissances humaines. Je pensais alors que l'esquisse d'un tableau, tracé par le génie étendu de Bacon, et amélioré par les corrections de son illustre disciple, devait donner une beaucoup plus grande facilité pour adapter cette carte intellectuelle à l'avancement actuel des sciences ; et je me flattais de plus que l'autorité accordée par les hommes à ce résultat de leurs travaux réunis aurait fait recevoir avec plus d'indulgence un semblable essai d'une main moderne ; cependant, après un examen plus réfléchi, je me vis forcé d'abandonner ce dessein. Je commençai par concevoir des doutes sur la justesse de leurs vues logiques, et je finis bientôt par me convaincre que ces vues étaient essentiellement et radicalement fausses. Au lieu donc

petit nombre et bien loin d'avoir surpassé le *Système figuré* <sup>2</sup>.

Le grand mérite de la table de d'Alembert consiste en ce qu'elle fut la première qui eût offert à la fois à la vue toutes les branches d'art et science connues à cette époque ; mais en même temps on ne peut se dissimuler qu'elle ne présente encore un grand nombre de défauts qui doivent nécessairement en diminuer beaucoup l'utilité. Mon dessein est d'essayer dans ce chapitre de les examiner en détail avant de proposer les moyens d'y remédier ; et, dans ce but, je crois qu'il serait convenable de les séparer sous les titres suivants :

Défauts,

- 1° Dans la désignation du sujet ;
- 2° Dans le choix de la source première des divisions ;
- 3° Dans la méthode de division ;
- 4° Dans les noms des branches ;
- 5° Dans les caractères distinctifs des différentes ramifications ;
- 6° Dans la fréquence des répétitions.

#### § 1<sup>er</sup>. DÉFAUTS DANS LA DÉSIGNATION DU SUJET.

Le champ d'art et science étant le sujet dont il s'agit d'établir des divisions, je crois qu'avant d'examiner sous quel point de vue d'Alembert l'a envi-

« de chercher à répandre encore des principes que je  
« croyais erronés, je crus plus convenable d'exposer  
« leurs défauts les plus essentiels, défauts qui, je  
« l'avoue, sont beaucoup plus aisés à voir qu'à éviter.  
« Les remarques critiques que j'aurai occasion de faire  
« sur mes prédécesseurs serviront assez à montrer pour-  
« quoi je me suis abstenu de substituer une carte de  
« mon invention à celle à laquelle les noms de Bacon et  
« de d'Alembert ont donné une célébrité si grande et si  
« bien méritée, et feront peut-être douter que le temps  
« soit arrivé de hasarder, avec un espoir légitime de  
« succès, une tentative aussi hardie. Si ces observations  
« préliminaires paraissent un peu longues, on voudra  
« bien les excuser en faveur de l'importance des ques-  
« tions qu'elles embrassent et par la haute autorité des  
« écrivains dont j'ose combattre ici les opinions. »  
M. Stewart passe ensuite en revue quelques-uns des défauts les plus frappants de la table de d'Alembert, et surtout sa division des sciences, d'après les trois facultés intellectuelles auxquelles il suppose que les différentes branches doivent être plus particulièrement rapportées. Ce savant professeur se trouvait donc occupé du même sujet, et en même temps que M. Bentham. Le premier, craignant de lutter contre des philosophes aussi justement célèbres, s'est borné à exposer leurs erreurs ; l'autre s'est hasardé à faire un nouvel essai dans le but d'y remédier, nonobstant le découragement que devait lui faire éprouver le mérite de ses prédécesseurs.



sagé, il conviendrait d'entrer dans quelques détails sur l'emploi respectif de ces deux mots *art* et *science*.

L'idée ordinaire qu'on entretient à ce sujet parait être que, dans le champ immense de la pensée et de l'action, il existe un certain nombre de divisions marquées par des limites fixes et naturelles, dont les unes sont occupées chacune par un art seul sans aucun mélange de science, d'autres par une science seule sans aucun mélange d'art, et qu'il en est d'autres encore où il n'est jamais entré et ne pourra jamais entrer ni art ni science; et c'est sur de pareilles suppositions que sont fondées les questions telles que les suivantes : Combien y a-t-il d'arts ? Combien de sciences ? Telle chose, est-ce un art ou une science ? c'est-à-dire : Tel mot désigne-t-il un art ou une science ?

Mais nous allons voir que ces suppositions sont entièrement fausses : il n'existe pas un point dans le champ entier d'art et de science qui contienne l'un de ces deux objets à l'exclusion de l'autre. Partout où l'un se trouve, l'autre l'accompagne; toujours ils sont associés et liés inséparablement l'un à l'autre.

L'art est l'exécution d'une opération quelconque, mentale ou corporelle : la science est la connaissance des moyens de parvenir à cette exécution.

La langue latine offre l'avantage de comprendre ces deux termes dans le mot *disciplinæ*, de *disco*, j'apprends. Le mot français *discipline* est tiré de la même racine; mais il ne peut guère être employé dans ce sens, à cause de la signification restreinte qu'on lui a donnée : j'ai été donc forcé de me servir toujours du terme reçu *art et science*, malgré les inconvénients qui résultent de l'emploi de cette expression composée.

Tout art a son objet, toute science a son sujet. Ainsi, la science de la Chimie, par exemple, a pour sujet *les propriétés élémentaires des substances qui exigent l'exercice de l'art humain pour les faire paraître*. De même l'objet de l'art de la Chimie est de faire paraître ces propriétés, ce qui ne peut se faire que sous la direction de la science correspondante. On pourrait voir de la même manière la liaison intime de tout autre art avec sa science correspondante.

On ne peut rien faire qu'en tant que l'on sait comment le faire; on ne peut rien savoir non plus qu'en tant que l'on aura pratiqué l'art de l'apprendre, c'est-à-dire que l'on aura fait certaines opérations nécessaires à l'acquisition de la science. Ainsi, à chaque branche de science correspond au moins

une branche d'art, et il n'y a point de ligne exacte de démarcation entre les deux. Lorsque ce qui se fait est plus apparent que la connaissance nécessaire à l'exécution, on est porté à les désigner tous les deux par le mot *art* : lorsque la connaissance est plus apparente que la pratique, on les désigne d'ordinaire par le mot *science*.

Il n'y a point non plus de démarcation bien distincte entre l'art et la science d'une part, et la pratique non artificielle et la connaissance non scientifique de l'autre. L'art et la science en cheminant ensemble gagnent tous les jours sur le domaine inculte de la pratique non artificielle et de la connaissance non scientifique.

Nous en trouverons des exemples dans les branches nouvellement étudiées et connues sous les noms d'*Électricité*, de *Galvanisme*, de *Géognosie*, de *Paléologie zoologique et phytologique*. La chimie même comprend, sous un nom ancien à la vérité, une masse immense de science entièrement neuve depuis quelques années. La Néphélognosie aussi (si l'on peut ainsi désigner la suite d'observations partielles qu'on fait depuis quelque temps sur les nuages) réclame maintenant une place dans le champ d'art et science. On voit aussi s'élever dans le domaine de l'Éthique, la *Statistique* et l'*Économie politique*, branches nouvelles qui traitent des sources de la population, des richesses et de la force des nations.

Tandis que de nouvelles branches d'art et science s'élèvent ainsi sans cesse et se rangent parmi les autres, il y en a, au contraire, qui s'en détachent à mesure que l'on reconnaît la fausseté de leur existence : telles sont, par exemple, l'Alchimie, mot qui désignait l'art de changer tous les métaux en or, quelquefois aussi l'art de composer une drogue ou panacée universelle propre à guérir toutes les maladies possibles, même les plus opposées l'une à l'autre; l'Astrologie, ou l'art de découvrir par l'observation des astres les événements futurs qui pourront influer sur la prospérité des habitants de la terre; la Nécromancie, ou l'art de prédire l'avenir en s'entretenant avec les morts. On pourrait ajouter à cette liste une quantité de branches d'art et science dont les noms sont tous terminés en *mancie*, et dont l'objet est de prédire l'avenir en tirant la connaissance de différentes sources tout aussi peu capables de la donner <sup>1</sup>.

Tels sont les rapports qui me paraissent exister entre l'art et la science, ainsi qu'entre l'art et la science d'un côté et le reste du champ d'action et de pensée de l'autre; rapports que le lecteur trouvera,

<sup>1</sup> Quoique l'absurdité de ces prétendus arts ou sciences eût été déjà reconnue avant d'Alembert, nous verrons

cependant que cet auteur leur trouve une place dans sa table, en les y rangeant comme produits de la *Raison*.



je l'espère, assez exacts, et dont on ne voit la moindre indication, ni dans la table de d'Alembert, ni dans son explication.

*Système figuré des Connaissances humaines* est le titre sous lequel vient se ranger tout le contenu de sa table. La poésie même, quoiqu'elle y soit donnée comme le produit principal de l'imagination, est comprise dans les branches des connaissances humaines. Dans le même alinéa et quatre lignes après, il parle de cette table comme d'une *distribution généalogique* (ou, si l'on veut, *mappemonde*) des sciences et des arts; et ce n'est qu'à cette occasion qu'il fait mention des arts dans le sujet général de son travail. Et quoiqu'il convienne que la fiction entre nécessairement dans l'idée qu'il faut avoir de la poésie, il ne présente pourtant nulle part ce mot comme le nom d'un art, mais seulement comme celui d'une branche de science.

Je viens de faire voir que le sujet du travail entrepris par d'Alembert consiste en l'art et la science toujours liés ensemble dans tous leurs embranchements : c'est donc sous ce nom qu'il aurait dû en faire mention dans le titre de son tableau, et non sous celui des connaissances seules, qui ne sauraient comprendre que les sciences à l'exclusion des arts.

Il paraît que le génie de d'Alembert s'est abstenu d'exercer toute sa force sur cette difficulté. Son prédécesseur Chambers l'a voulu aborder dans la préface de son dictionnaire, mais sans aucun succès, comme on s'en convaincrait facilement en parcourant ce travail détaillé.

## § 2. DÉFAUTS DANS LE CHOIX DE LA SOURCE PREMIÈRE DE DIVISION.

Quelle est la source première des divisions de d'Alembert? Ce n'est pas la nature du sujet, la seule qui peut fournir des divisions claires et exactes, mais bien la nature des facultés humaines, qu'une singulière méprise lui fait considérer comme appartenant exclusivement aux diverses parties du sujet.

Cette méprise doit vraiment paraître bien étrange, s'il est vrai qu'on ne peut pas nommer une seule branche d'art ou de science à laquelle toutes les différentes facultés humaines ne puissent s'appliquer d'une manière ou d'une autre.

La liste qu'il donne ici des facultés humaines n'est composée que des trois suivantes : la mémoire, la raison, et l'imagination. Si, à quelque autre occasion, on eût demandé à d'Alembert une liste de ces mêmes facultés, aurait-il donné celle-ci pour complète? La perception, par exemple, pour ne pas aller plus loin, ne l'aurait-il pas ajoutée et

même placée avant la mémoire? Et, en effet, quoique d'Alembert ne nomme d'abord que ces trois facultés, il fait mention, dans les ramifications ultérieures, non-seulement de la perception, mais encore de plusieurs autres.

Mais que sert-il de donner ici une liste de ces facultés, si elle n'est pas complète? Pourquoi en choisir ces trois, à l'exclusion de toutes les autres? Est-ce donc qu'il en est d'autres qui ne s'appliquent à aucune branche d'art et de science? La faculté de perception ne peut-elle s'appliquer à l'histoire naturelle, par exemple? S'il est vrai qu'il y a de pareilles facultés, cette vérité n'est certainement pas si manifeste et si incontestable qu'on soit dispensé d'en donner la preuve afin d'en convaincre le lecteur. Car comment la faculté rétentive, ou la mémoire, peut-elle recevoir des impressions extérieures, si ce n'est par le moyen de la faculté perceptive?

Nous verrons tout à l'heure que ces facultés ne peuvent nullement servir de base aux divisions du champ d'art et de science, puisqu'elles sont également applicables à toutes ses parties. Cependant, puisque d'Alembert les a ainsi présentées, et que nous aurons souvent occasion de parler de toutes les différentes facultés de l'esprit, j'ai pensé qu'il serait utile d'en donner ici la liste suivante<sup>1</sup>, qui paraîtra, j'espère, assez complète :

1<sup>re</sup>, *Perception*, ou faculté perceptive.

2<sup>e</sup>, *Jugement*, ou faculté judiciaire.

3<sup>e</sup>, *Mémoire*, ou faculté rétentive. Faculté de retenir une impression ou un jugement.

4<sup>e</sup>, *Déduction*, ou faculté déductive, c'est-à-dire *raisonnement*. Faculté de déduire un jugement d'un autre ou de plusieurs autres jugements, c'est-à-dire de tirer une conséquence d'une ou de plusieurs propositions, d'un ou de plusieurs jugements.

5<sup>e</sup>, *Abstraction*, ou faculté abstractive.

6<sup>e</sup>, *Synthèse*, ou faculté synthétique, c'est-à-dire *combinaison*. Faculté de réunir plusieurs jugements en un seul.

7<sup>e</sup>, *Imagination*, ou faculté imaginative. Faculté de rassembler, comme dans une image ou tableau, un certain nombre d'idées abstraites. Cette opération est une combinaison qui opère sur les produits d'une abstraction qui l'a précédée.

8<sup>e</sup>, *Invention*, ou faculté inventive. Faculté de former de nouvelles combinaisons d'idées abstraites, c'est-à-dire des combinaisons que personne n'a faites encore. L'invention est l'application de l'imagination à l'accomplissement d'un but particulier.

<sup>1</sup> Cette liste ne comprend que les facultés intellectuelles, ou de l'esprit, à l'exclusion des facultés sensibles et de celles de la volonté.



9<sup>e</sup>, *Attention*, ou faculté attentive. L'exercice de cette faculté paraît être un résultat de la volonté. C'est la faculté d'appliquer l'esprit à fixer une ou plusieurs des facultés ci-dessus nommées, à leurs différentes opérations, pendant un certain temps et avec un certain degré de force.

10<sup>e</sup>, *Observation*, ou faculté observative. Cette faculté comprend la perception, la mémoire, le jugement, et souvent aussi le raisonnement, mis en œuvre par l'attention, et ordinairement dirigés à l'accomplissement de quelque but particulier.

11<sup>e</sup>, *Comparaison*, ou faculté de comparer. C'est une application faite de l'attention et du jugement. Dans ce cas, l'attention se porte alternativement sur les sujets que l'on compare, afin de découvrir leurs rapports mutuels.

12<sup>e</sup>, *Généralisation*, ou faculté de généraliser. C'est une modification de l'imagination. Après que l'observation a fait découvrir une certaine propriété dans un ou dans plusieurs individus, on imagine, en généralisant, un nombre infini d'individus tous doués de la même propriété. C'est une combinaison faite par l'imagination et guidée par l'observation.

13<sup>e</sup>, *Induction*, ou faculté inductive. C'est une espèce de déduction ou de raisonnement. Cette faculté s'exerce sur le résultat de la généralisation; c'est un jugement qui prononce que la conformité qu'on a imaginée en généralisant a été réalisée dans le cas en question.

14<sup>e</sup>, *Analyse*, c'est-à-dire *division*, ou faculté analytique; je parle de l'analyse logique ou noologique. C'est le contraire de la généralisation: une nouvelle séparation des objets que cette opération antérieure a réunis. En généralisant, on combine une suite d'individus ou de séries d'individus, en vertu de quelque propriété qu'on suppose leur appartenir en commun; et l'on en forme un *ensemble*, ou réunion imaginaire, à laquelle la propriété commune sert de lien. En analysant, on divise et sous-divise cette réunion imaginaire, en donnant des noms correspondants à chacune des parties qu'on aura ainsi formées.

Il est une autre opération qui semble au premier abord précisément le contraire de l'analyse: c'est la *Synthèse*. La signification littérale de l'analyse est la *séparation*; celle de la synthèse, le *rassemble-*

*ment*. Si cette opposition était exacte, la synthèse et la généralisation seraient synonymes, et pourraient être employées l'une pour l'autre; mais il n'en est pas ainsi: toute opération qui rassemble un certain nombre d'idées, quelque hétérogènes qu'elles soient, peut être nommée synthèse: mais l'analyse ne se fait que sur des idées en quelque sorte homogènes; son sujet est un genre qu'on divise en espèces, en sous-espèces, et ainsi de suite. La synthèse ne correspond à l'analyse que lorsque les idées qu'elle rassemble sont de nature à ce que cette opération puisse aussi recevoir le nom de *généralisation*.

La synthèse et l'analyse, la méthode synthétique et la méthode analytique, sont des locutions qu'on n'emploie que trop souvent sans y attacher de signification claire et déterminée. Ce que l'un appelle *synthèse*, l'autre l'appelle *analyse* <sup>1</sup>.

15<sup>e</sup>, *Méthodisation* ou *arrangement*: faculté méthodique, ou tactique. Cette faculté arrange les objets auxquels elle s'applique en un certain ordre propre à faciliter l'opération de presque toutes les facultés que je viens d'énumérer.

16<sup>e</sup>, *Distribution*, ou faculté distributive. L'effet de cette opération est à peu près le même que celui de la division; mais il est produit d'une manière un peu différente. Le sujet de la division est considéré comme ne formant qu'un seul ensemble, qu'il s'agit de diviser en parties: la distribution n'opère que sur des objets déjà en état de séparation l'un de l'autre. Cette faculté ainsi que la division sont des instruments sur lesquels opère la méthodisation.

17<sup>e</sup>, *Communication*, ou faculté communicative. Les produits ou résultats des facultés ci-dessus nommées sont les sujets de la communication. La parole, l'écriture, la pantomime, sont autant d'instruments dont elle se sert <sup>2</sup>.

Ayant ainsi présenté une vue générale des facultés de l'esprit humain <sup>3</sup>, voyons maintenant les inconvénients qui résultent de l'emploi qu'on a fait de trois seulement, à l'exclusion de toutes les autres.

D'Alembert, par sa table, indique quelques branches d'art et science comme appartenant exclusivement au domaine de la mémoire, d'autres à

ci-dessus, et observer si c'est dans la mienne que se trouvent quelques articles de trop, ou bien si celle de Condillac ne serait pas defectueuse, si, par exemple, il n'a pas *oublié* la *Mémoire* comme faculté.

<sup>3</sup> Pour mieux faire comprendre les opérations distinctes de ces différentes facultés, je voulais en ajouter ici des exemples; mais j'ai vu que cela m'entraînerait trop loin, et qu'ils ne pourraient trouver place que dans un traité séparé sur ce sujet.

<sup>1</sup> Young, par exemple, dans son excellent ouvrage sur la Philosophie naturelle, appelle *synthèse* l'opération qu'avec la plupart des auteurs nous nommons *analyse*, et son *analyse* est notre *synthèse*.

<sup>2</sup> Condillac (*Logique*, chapitre VII) ne nomme que six facultés, savoir: 1<sup>e</sup> Attention, 2<sup>e</sup> Comparaison, 3<sup>e</sup> Jugement, 4<sup>e</sup> Réflexion, 5<sup>e</sup> Imagination, et 6<sup>e</sup> Raisonnement. On pourrait peut-être se faire un exercice utile en comparant cette liste à celle que j'ai donnée



celui du raisonnement, d'autres enfin à celui de l'imagination : nous allons voir combien peu cette distribution est exacte.

L'invention, la découverte<sup>1</sup>, l'enseignement, ou l'étude, mettent au contraire chacun en jeu les mêmes facultés dans chaque branche d'art et science, et non-seulement dans chaque branche principale, mais encore dans chacun des plus petits rameaux. La méthodisation, par exemple, dans chacune de ces branches, est un des buts de l'invention et de la découverte; et à mesure que la méthode est produite, elle devient un instrument utile dans les mains de l'inventeur ou de l'observateur. De toutes les branches d'art et science, l'Histoire naturelle est celle qui a le plus exercé l'observation et la méthode.

Celui qui apprend, de même, quelle que soit la branche qu'il étudie, n'a besoin que de l'attention et de l'observation appliquées aux impressions et aux idées produites par la perception, le jugement, la mémoire et le raisonnement. Il n'a aucune occasion d'exercer l'abstraction, l'imagination, l'invention, la découverte, la méthodisation, ou la communication.

La situation de celui qui enseigne, outre les facultés nécessaires à celui qui apprend, demande encore celle de la communication, et de plus celle de l'invention, en tant qu'il puisse se trouver dans sa méthode quelque chose qu'il ait imaginé lui-même sans qu'aucun autre l'eût fait auparavant à sa connaissance.

Sans faire la moindre mention de ces distinctions, d'Alembert rassemble, sous le chef de l'Imagination, la Poésie, la Musique, la Peinture, la Sculpture, l'Architecture et la Gravure; comme si l'imagination était toujours nécessaire à l'exercice de ces différentes branches d'art et science, sans qu'elle le fût jamais à aucune autre.

Mais qui est-ce qui ne reconnaîtrait que la faculté imaginative n'est nullement nécessaire à l'exercice des différents arts du musicien, du peintre, du sculpteur, de l'architecte ou du graveur? Ils en ont besoin, il est vrai, lorsqu'il s'agit de trouver quelque chose de nouveau; mais, dans ce cas, il n'y a rien en eux qui ne soit commun à tout autre artiste.

Aristote, par exemple, était observateur et inventeur; car, quoiqu'il l'ait si peu perfectionné, il a inventé l'art et science de la Logique, maîtresse de tout autre art et science. Bacon, de même, était observateur et inventeur, car il inventa l'art d'enseigner l'Histoire naturelle. Linné était observateur

<sup>1</sup> La découverte est, par rapport à la science, ce qu'est l'invention par rapport à l'art.

et méthodiseur inventif. Tous ces grands hommes ont donc beaucoup exercé la faculté de l'invention et par conséquent celle de l'imagination : quelqu'un d'entre eux a-t-il jamais été pour cela musicien, peintre, graveur ou architecte?

Le mot *Raison*, dans la place que d'Alembert lui assigne, suffit pour envelopper le sujet entier d'un nuage. Si son objet eût été de porter partout la confusion et le découragement, ce mot n'eût été que trop bien choisi; car par sa nature même, il ne peut donner que des idées fausses ou embrouillées. Que veut-il désigner par ce mot *Raison*? Une des facultés, sans doute, de l'esprit humain, savoir celle du raisonnement, y compris le jugement. Mais ce mot *Raison* ne désigne d'ordinaire la faculté du raisonnement qu'aux occasions où celui qui parle en approuve l'exercice. Ainsi donc le nom donné à cette faculté, exprimant déjà une proposition implicite d'approbation de la part de celui qui parle, ne peut plus servir lorsqu'on veut présenter cette même faculté comme un objet d'improbation, ou seulement lorsqu'on veut éviter de marquer son approbation.

Sous le chef de la Mémoire se trouve rangé tout le domaine de l'Histoire naturelle, ainsi que celui de l'Histoire; et sous le titre *Raison*, le domaine de la Philosophie naturelle. Quant à cette distribution, il est vrai que, dans la formation et la rétention des idées qui ont rapport à la Philosophie naturelle, on donne d'ordinaire beaucoup plus d'exercice à la faculté du raisonnement qu'à une autre qui est bien plus exercée dans l'Histoire naturelle. Mais quelle est cette autre faculté? Ce n'est pas la Mémoire, à laquelle Bacon, aussi bien que d'Alembert, renvoient si souvent; mais bien la Perception, ou Appréhension, à laquelle ils ne renvoient jamais.

L'Histoire même, dans l'acception la plus restreinte et la plus commune du mot, savoir, *la relation des états de choses et des événements comme on les suppose avoir eu lieu dans les temps passés*, l'Histoire, même dans ce sens limité, ne peut guère être attribuée au domaine de la Mémoire avec plus de justesse que l'Histoire naturelle ou la Philosophie naturelle. Il est vrai que toutes les générations successives ont dû presque exclusivement à la Mémoire toutes les notions qu'elles ont pu acquérir sur les événements avant l'invention de l'art d'écrire. Mais, une fois qu'on eut exprimé par des signes permanents la description d'un événement ou d'un état de choses qui avait eu lieu à quelque époque antérieure, la faculté de la conserver ne dépendait pas plus de la mémoire que la faculté de retenir le sujet de toute autre branche d'art et science. Le rapport, par exemple, entre l'acquisition



des pouvoirs mécaniques et le sacrifice de la vélocité, ou la composition de l'eau ou de l'air, le principe d'après lequel tous les angles tracés autour d'un point donné sont équivalents à quatre angles droits; tous ces objets n'exercent-ils pas autant la Mémoire que la description d'un combat ou de l'état politique d'un pays à telle époque déterminée?

Il est une proposition à laquelle il paraît que ces deux philosophes n'ont pas fait attention, quoique personne ne puisse la nier dès qu'on la présentera. C'est que ce n'est pas le gouvernement intérieur et la communication internationale seuls qui ont leur histoire, mais encore toute autre branche d'art et science : l'Histoire naturelle, la Philosophie naturelle, la Poésie, la Musique, la Logique; tout, en un mot. Si l'état de notre globe s'est présenté à différentes époques sous diverses formes, par rapport à la guerre et au gouvernement, il en a été de même par rapport à la Mécanique, à la Chimie, à la Poésie, à la Musique et ainsi de suite : car à quelle partie du champ entier de la pensée et de l'action ne peut-on pas appliquer la distinction entre le passé et le présent?

Le titre *Écart de la nature* donné comme branche d'Histoire naturelle, sous le chef de la Mémoire, présente une tache qu'il serait peut-être bien d'effacer tout à fait. Il est d'autant plus étonnant que d'Alembert l'ait laissée subsister, que les terreurs qui s'étaient emparées des esprits du temps du philosophe anglais avaient déjà perdu une grande partie de leur force lorsque d'Alembert s'occupait à former sa *Table encyclopédique*. Dans l'âge de Bacon (au commencement du dix-septième siècle) on s'alarmait de tout ce qu'on supposait extraordinaire, étant persuadé que tout prodige, s'il ne produisait le malheur, le prédisait au moins. Les esprits et les sorciers composaient alors une grande partie de la population, et les diables y entraient par occasion. Il n'y avait pas longtemps que Jean Dee, protégé par la reine Élisabeth, avait cessé son commerce avec ses amis immatériels. Lilly se préparait aussi à l'intimité qu'il réussit à lier avec les siens. Le patron royal de Bacon se tenait toujours prêt à brûler les hérétiques, à pendre les sorciers, et à combattre les diables. Mais tous ces combats aériens avaient sans doute cessé du temps de d'Alembert.

Dans cette classe d'*Écart de la nature*, d'Alembert rassemble, comme sous-divisions, les *Prodiges célestes*, les *Météores prodigieux*, les *Prodiges sur la terre et sur la mer*, les *Minéraux monstrueux*, les *Végétaux monstrueux*, les *Animaux monstrueux*, et les *Prodiges des éléments*, comme autant de branches des con-

naissances humaines; et tout leur ensemble forme une division des produits de la Mémoire. Il me paraît que la plupart d'entre elles seraient bien mieux placées sous le titre de l'Imagination. Certes, on ne peut approuver beaucoup une classification où l'on mettrait d'un côté les hommes de taille moyenne, et où l'on rassemblerait de l'autre les grands avec les petits.

Selon l'ordre établi des choses, l'essai précède toujours la réussite, l'expérience en petit précède l'établissement en grand. Les différents usages établis dans les arts, les manufactures et les beaux-arts ont dû nécessairement être précédés par des recherches expérimentales dans chacune de leurs parties. J'ai donc placé, dans ma nouvelle table, la Philosophie expérimentale avec la Technologie.

Il n'en est pas ainsi chez d'Alembert. Longtemps avant la Philosophie expérimentale se trouvent les produits achevés des arts avec leurs *et cætera* rangés sous l'Histoire naturelle. En même temps, le titre général *Mémoire*, s'il ne les indique comme produits de cette faculté seule, donne du moins à entendre que ce n'est que par son moyen que l'on peut connaître ou faire tout ce qui y a rapport.

Quelle suite d'idées a donc pu amener un déplacement aussi étrange? On peut tirer une réponse conjecturale des termes mêmes de la table. Il paraît l'avoir basé sur ce principe, que, dans tout exercice de l'art, on met en usage quelque produit de la nature.

Les arts et les manufactures sont, par conséquent, placés comme *usages faits de la nature*. Mais ne pourrait-on pas, du même droit, comprendre aussi la Poésie sous le chef de l'Histoire naturelle, et ses produits, un poème dramatique par exemple, comme l'ouvrage de la mémoire, ou du moins comme appartenant en quelque sorte au domaine de cette faculté? Car qu'est-ce que le cerveau qui l'a dicté, qu'est-ce que la plume qui l'a tracé, sans compter la noix de galle, le sulfate de fer et l'eau qui ont fourni à la plume les moyens de le tracer? Que sont-ils, si ce n'est des produits de la nature? Quant à ce qui a pu faire placer l'Histoire naturelle comme branche de l'Histoire, il est évident que ce n'est que la mésexpression totale du premier de ces noms qui a pu faire rapprocher ainsi ces deux branches d'art et science, dont l'une est subordonnée à toutes les autres branches du champ entier.

On peut donc voir que, si deux de ces trois termes généraux (Mémoire et Imagination), quoique déplacés, sont néanmoins, jusqu'à un certain point, convenables à leurs buts, le troisième (Raison), les sépare, les embrouille et répand sur tout le tableau sa couleur fautive et délusive. Les deux



premiers, tout simples qu'ils sont, furent l'ouvrage des logiciens. Ce fut le rhétoricien qui choisit celui de *Raison*, ou plutôt on peut y voir l'exemple d'un de ces nombreux termes que le poète et le rhétoricien ont forgés de concert. Ils se sont réunis pour en faire une espèce de déesse, ennemie perpétuelle d'une autre déesse *Passion*, et quelquefois rivale incommode, quelquefois utile subordonnée d'une troisième déesse *Religion*, sœur aînée de la Raison. Ce ne sont pas de pareilles fables qui donneront jamais une instruction claire ou correcte.

#### § 3. DÉFAUTS DANS LE SYSTÈME DE DIVISION.

J'aurai occasion de faire voir que le système des divisions *bifurquées* sur un principe *exhaustif* est le seul qui soit parfaitement convenable au projet d'une table systématique d'art et science. Nous verrons que la méthode suivie par d'Alembert fait un contraste frappant avec la régularité et l'*omnicompréhension* qui caractérise le système des *bifurcations*.

Je ne m'arrêterai pas longtemps à détailler les preuves de l'existence de ce défaut dans le Système figuré. Un coup d'œil jeté sur la table les ferait apercevoir en un moment. Peu de mots suffiront pour les suivre dans la branche de la Mémoire.

Le tronc commun est l'*Entendement*. Il se ramifie en trois branches : *Mémoire*, *Raison* et *Imagination* ; division trifurquée. Sous *Mémoire* se trouve *Histoire* ; point de division. Sous *Histoire* sont *Histoire sacrée*, *ecclésiastique*, *civile*, *ancienne* et *moderne*, et *naturelle* ; division quadri ou quinqué-furquée. Sous *Histoire naturelle*, *Uniformité de la nature*, *Écarts de la nature* et *Usages de la nature*. Le titre *Uniformité* a sept branches ; le titre *Écarts* en a également sept, et à côté de celui des *Usages de la nature* on trouve *Arts*, *Métiers* et *Manufactures* : ici, point de division. Mais ensuite ce terme comprend neuf branches avec un *et cætera* ; et chaque branche en a plusieurs autres, chacune avec son *et cætera*.

Cet exemple doit certainement suffire sans qu'il soit nécessaire de suivre, de la même manière, les irrégularités dans la division et sous-division des chefs Raison et Imagination.

#### § 4. DÉFAUTS DANS LA DÉNOMINATION DES BRANCHES.

Je n'ai point observé d'autres exemples de ce genre de défauts que ceux qu'on peut attribuer au langage en général, et dont j'ai fait voir les exem-

ples les plus frappants dans le dernier chapitre. Ce sont, 1° l'Histoire naturelle ; 2° la Philosophie naturelle embrassant la Physique divisée en *générale* et en *particulière* (sans pourtant que l'une ou l'autre comprenne l'Histoire naturelle) ; 3° les Mathématiques.

D'Alembert entreprit de présenter une masse d'instruction relative à toutes les branches d'art et science que l'on considérait alors comme existantes. On ne doit donc s'attendre à trouver dans sa table que la collection des noms par lesquels on les désignait à cette époque, et on ne peut blâmer cet habile philosophe des défauts qui se trouvaient dans ces dénominations. Il ne paraît pas, au reste, qu'il ait rien ajouté à cette masse de défauts.

#### § 5. DÉFAUTS DANS LES DISTINCTIONS DES BRANCHES.

On verra sous le titre suivant, des répétitions, des exemples de ce genre de défauts.

#### § 6. DÉFAUTS DANS LA FRÉQUENCE DES RÉPÉTITIONS.

D'Alembert présente quatre fois de suite, comme dépendant de la mémoire, les différentes classes de corps qui composent la surface de la terre : 1° sous le nom de *Météores* ; 2° sous ceux de *Terre* et de *Mer* ; 3° sous leurs noms respectifs, savoir, *Minéraux*, *Végétaux* et *Animaux* ; et 4° sous le nom d'*Éléments*.

Ces mêmes objets se trouvent bientôt répétés encore quatre fois, c'est-à-dire en tant qu'ils présentent l'idée de quelque chose d'extraordinaire. Il ne voit pas que les mots *ordinaire* et *extraordinaire* ne sont que des termes relatifs, n'ayant aucun rapport aux objets mêmes, mais seulement à la position où ils se trouvent dans l'esprit du lecteur. Un objet, d'ailleurs, qui serait extraordinaire pour un siècle pourrait bien devenir tout à fait ordinaire pour le siècle suivant. Voici comme ces objets sont désignés cette fois : *Météores prodigieux*, *Prodiges sur la terre et sur la mer*, *Animaux prodigieux*, *Végétaux prodigieux*, *Minéraux prodigieux*, et *Prodiges des éléments*.

Non content de les avoir ainsi présentés huit fois de suite comme objets ou sujets de la Mémoire, on nous fait retrouver encore quatre fois ces mêmes êtres, placés comme objets ou sujets de la Raison ; car ce sont toujours les mêmes, malgré les noms grecs qui leur sont donnés maintenant avec l'addition de la terminaison *logie*. Ainsi nous voyons les météores désignés par le terme *Météorologie*, et bientôt encore par celui d'*Aréologie* ; les minéraux



d'abord par celui de *Géologie*, ensuite par celui de *Minéralogie*; l'eau sous le titre d'*Hydrologie*; les végétaux sous celui de *Botanique*; les animaux sous celui de *Zoologie*.

Que sont les météores ou corps *météoriques* (ce qui ne signifie ni plus ni moins qu'élevé), si ce n'est quelques-uns des corps dont se compose la surface de la terre? Seulement ils sont mêlés avec cette partie qui est principalement en état gazeux, et puis détachés à une distance plus ou moins considérable de la masse principale solide ou liquide. Les substances élémentaires de ces masses appartiennent par conséquent, dans des proportions différentes et variant sans cesse, aux trois classes animale, végétale, et minérale, que l'on appelle *les trois règnes*.

Nous voyons pourtant que d'Alembert met les météores au rang des sujets distincts d'Histoire naturelle, et leur assigne une place antérieure à celle qu'il accorde aux minéraux, aux végétaux et aux animaux. Il y ajoute ensuite les *éléments* comme classe distincte. Bien que l'on se serve encore de ce mot dans le langage vulgaire, on avait déjà depuis longtemps reconnu la fausseté des idées qui l'avaient fait naître. On sait que ces éléments étaient au nombre de quatre : *la terre, l'eau, l'air, et le feu*. La terre désignait toute masse de matière solide; l'eau, toute masse de matière liquide, quoiqu'elle soit toujours la même que dans le premier cas; l'air désigne encore cette même masse toutes les fois qu'on la considère en état de gaz; quant au feu, c'est un mot auquel on n'a jamais attribué d'idée déterminée, mais dont on est dans l'usage de se servir toutes les fois qu'on voit sortir du même endroit et en même temps une quantité extraordinaire de lumière et de calorique ou chaleur.

Quelques personnes ont divisé en *ciel* et en *terre* le monde ou l'univers, c'est-à-dire tout ce dont nous pouvons avoir la moindre connaissance. La *terre* est le globe que nous habitons, et sous le nom de *ciel* on comprend tous les autres globes ou corps quels qu'ils soient. Telle paraît avoir été l'idée du philosophe pendant que la Mémoire présidait à son travail, car il place d'abord l'Histoire céleste sans aucune division; vient ensuite l'Histoire elle-même avec toutes ses différentes branches, celle des Météores, de la Terre et de la Mer, et ainsi de suite.

Il aurait donc dû suivre le même plan lorsque, sous la présidence de la Raison, il répète ces mêmes objets habillés à la grecque avec l'addition de la

<sup>1</sup> De l'histoire, prise par les sens, des astres, de leurs mouvements, apparences sensibles, etc... la réflexion a passé à la recherche de leur origine, des causes de leurs phénomènes, etc..., et a produit la

terminaison *logie*. L'Histoire naturelle n'étant point considérée comme science, mais seulement comme une espèce d'étude préparatoire à la science, c'est maintenant cette *Science de la Nature*, avec son synonyme *Physique particulière*, qu'il s'agit de diviser. En suivant donc le système qu'il s'était formé, il aurait dû la partager d'abord en Cosmologie et en Géologie, et sous ce dernier chef il aurait dû ranger la Météorologie, l'Hydrologie, la Minéralogie, et puis toutes les autres *logies* de sa méthode. Mais au lieu de cela, ces objets se suivent l'un l'autre dans un ordre non-seulement tout à fait hors de propos, mais encore si complètement *désordonné*, que s'il me fallait exprimer combien les quarante mots qui entrent dans cette partie de son système sont impropres et déplacés, un nombre pareil de pages ne me suffirait pas.

Il donne sept branches à la Science de la Nature ou Physique particulière, savoir : 1<sup>o</sup> Zoologie, 2<sup>o</sup> Astronomie physique (comme s'il y avait une Astronomie qui ne le fût pas), 3<sup>o</sup> Météorologie, 4<sup>o</sup> Cosmologie, 5<sup>o</sup> Botanique, 6<sup>o</sup> Minéralogie, 7<sup>o</sup> Chimie. Ainsi, avant de trouver un monde pour les placer, on présente d'abord les animaux de toute espèce, puis les étoiles, et puis les météores quels qu'ils soient; et c'est la *Raison* qui fait faire tout cela! Et lorsqu'enfin on trouve ce monde, on le place entre les animaux et les végétaux dont ils se nourrissent, sans compter que ces deux classes, si rapprochées par leur nature, sont encore séparées par toutes les étoiles et par tous les météores.

Frappé de cet arrangement si bizarre, j'ai cherché dans l'explication qui accompagne le système figuré quelque justification de cette espèce d'ordre; le résultat de cette recherche a été de me faire voir que l'ordre suivi dans cette partie de l'explication est tout différent de celui qu'on donne aux articles qu'elle prétend expliquer, quoique l'auteur ait dit, p. 255 : « La Physique particulière doit suivre « la même distribution que l'Histoire naturelle. »

Cette explication fournit une autre idée fort extraordinaire, sur laquelle on appuie beaucoup, puisqu'on la répète à chaque instant dans plusieurs pages : c'est que tant qu'on étudie l'Histoire naturelle (y compris tous les arts, excepté les beaux-arts) sous la présidence de la Mémoire, on ne doit faire usage que des sens seulement; mais lorsqu'on vient à étudier ces mêmes objets sous la présidence de la Raison, c'est alors que, pour la première fois, il faut faire usage de la faculté de la réflexion, et que tant que celle-ci travaille on n'a pas besoin des sens <sup>1</sup>.

science qu'on appelle *Astronomie physique*. »...« De l'histoire, prise par les sens, des vents, des pluies, etc... la réflexion a passé à l'étude de leur origine, etc... »



On pourrait à la vérité dire peut-être qu'on fait un peu plus d'usage des sens dans l'Histoire naturelle que dans la Physique, et que l'étude de celle-ci demande un peu plus de réflexion que l'étude de l'autre ; mais celui qui tenterait de faire quoi que ce fût en Histoire naturelle sans aucun recours à la réflexion, ou de travailler en Physique sans se servir des sens, ne ferait assurément qu'un travail bien pénible.

Tels sont les points principaux sur lesquels le lecteur pourra prononcer un jugement sur cette table, si jamais de pareilles considérations peuvent être de quelque utilité réelle au genre humain. J'espère du moins que le lecteur qui aurait eu la patience de suivre jusqu'ici cette exposition admettra que si, à l'époque de la publication du Système figuré, il y avait un besoin réel d'un pareil ouvrage, ce n'est pas celui de d'Alembert qui aurait satisfait à ce besoin.

### CHAPITRE III.

#### DÉVELOPPEMENT DU SYSTÈME DE DIVISION BIFURQUÉE.

Dans le chapitre précédent, j'ai fait remarquer le système lâche et irrégulier de division que suit d'Alembert dans sa classification, et j'ai signalé en même temps le système de *bifurcation exhaustive* comme devant donner le plus de perfection au travail. Il me paraît nécessaire de développer ici cette méthode, ainsi que les raisons qui doivent la faire préférer à toute autre.

L'objet de ce travail étant de diviser le champ entier d'art et science, il faut nécessairement que l'ensemble des dernières ramifications comprenne toutes les parties de ce champ. Ainsi chaque division qu'on en fait devra être *exhaustive*, si l'on peut se servir de ce mot, c'est-à-dire que la somme des parties devra être égale au tout divisé, et pour ainsi dire *épuiser* le contenu de ce tout. Le meilleur système de division sera donc celui qui, par sa forme même, donnera la preuve de cette qualité exhaustive. C'est là le seul moyen d'être assuré de n'avoir point omis des parties renfermées dans le tout divisé, et d'avoir ainsi complété son travail et rempli le but annoncé.

Cette preuve ne peut être fournie qu'au moyen d'une division bifurquée où le signe de négation serait employé dans une branche de chaque paire et non dans l'autre ; ce qu'on pourrait appeler la *formule contradictoire*. Cette méthode de bifurcation exhaustive, outre l'avantage de fournir la preuve

de son *omnicompréhension*, en possède encore un autre très-important, savoir, de fixer l'étendue de chacune des branches, en établissant, d'une manière claire et distincte, les rapports mutuels des deux branches entre elles, ainsi que ceux qui existent entre chaque branche et le tout divisé. Les premiers sont des rapports de diversité et de séparation, les derniers sont des rapports d'identité et de coïncidence.

Afin de mieux faire comprendre l'esprit de cette méthode et les avantages qu'on en retire, prenons pour exemple, dans la nouvelle table ci-jointe, la Posologie, ou branche d'art et science qui traite de la quantité des corps.

Il s'agit de diviser ce tronc en deux branches désignées par des noms qui donnent la preuve de leur *omnicompréhension*, et qui en fixent l'étendue respective d'un manière claire et distincte.

Afin d'atteindre ce but, il faut choisir quelque propriété possédée par une partie du tout, et non par l'autre, afin d'y pouvoir appliquer la formule contradictoire, et dire d'une branche : *Le sujet de cette branche est doué de cette propriété* ; et de l'autre : *Le sujet de cette branche n'est pas doué de cette propriété*.

La propriété que j'ai choisie, dans l'exemple en question, est celle de la considération des rapports de la quantité avec la forme des corps ; et je dis : La première branche d'art et science comprise dans ce tronc traite de la quantité relativement à la forme des corps, et le sujet de la seconde n'est que la quantité seule sans avoir égard à ses rapports avec la forme ; ce que j'exprime par les mots tirés du grec *morphoscopique*, c'est-à-dire *forme regardant*, et *alégomorphique*, c'est-à-dire *forme non-regardant* ; et je divise la Posologie en Posologie morphoscopique et en Posologie alégomorphique.

Il est évident que cette division est exhaustive, parce qu'on ne peut nommer de branche d'art et science qui soit du domaine de la Posologie, et qui ne soit pas comprise dans une de ces sous-branches. Elle est claire et distincte ; car rien de ce qui entre dans le sujet de la première ne peut entrer aussi dans celui de la seconde, et l'étendue du sujet de chaque branche se trouve ainsi exactement fixée.

Mais ces dénominations, formées uniquement pour remplir les buts systématiques, et qu'on pourrait, pour cette raison, appeler *noms systématiques* sont *biépiques* (c'est-à-dire composées de deux mots), et, pour l'usage ordinaire, sont beaucoup moins avantageuses que ne seraient des noms *monoépiques*. Dans l'exemple que je viens de donner, le mot *Géométrie* désigne déjà la première branche, et, quoique peu expressif ou même mésexpressif, on pourra continuer de l'employer, sans beaucoup



de désavantage, comme synonyme du nom systématique *Posologie morphoscopique*. Pour désigner la *Posologie atégomorphique*, on se sert du mot *Arithmétique*, qui serait bien expressif; mais le sens de ce mot étant plus souvent restreint à une branche particulière de cet art et science, je lui substitue ici le nouveau nom *Arithmologie*.

On voit donc qu'à chaque division, après avoir donné aux branches leurs noms systématiques, il faut y ajouter un synonyme monoépique qui servira tant pour la désignation ordinaire de la branche que pour sa division ultérieure. Ces noms devront être, autant que possible, déjà en usage pour désigner ces mêmes branches.

Malheureusement le sens des termes existants est en général si peu fixe, qu'il est rare d'en trouver qui coïncident toujours avec le nom systématique de la branche en question. Dans le cas où cette coïncidence ne serait pas exacte, il faut former un terme nouveau, ou bien choisir parmi les noms déjà en usage celui dont le sens s'en rapproche le plus. Dans le premier cas, il ne dépend que de l'auteur de lui donner tel degré de fixité qu'il désire; dans l'autre, le temps peut-être, avec l'aide du synonyme systématique, qui sert d'*instrument de fixation*, pourrait à la longue parvenir à lui donner cette qualité si importante <sup>1</sup>.

Et quel avantage ne retirerait-on pas si jamais on parvenait à fixer ainsi le sens des mots, et surtout de ceux qui servent à la branche éthique, y compris la Politique et la Religion politique! Quelle source de doute, d'erreur, de discorde, et même de disputes sanguinaires, n'éviterait-on pas! Il paraît bien qu'on a maintenant une tendance générale vers ce but si désiré, mais combien de siècles ne faudra-t-il pas avant qu'il ait atteint toute sa perfection!

On pourrait demander pourquoi une division multifurquée ne réunirait pas tous ces avantages; mais la réponse est claire: ce n'est qu'à la division bifurquée qu'on peut appliquer la formule contradictoire, formule qui seule donne la preuve de l'omnicompréhension de la division, et qui seule peut rendre les noms des branches fixes et définis.

Ce n'est pas non plus toute division bifurquée qui remplirait le but proposé. Si l'on n'y ajoute la

preuve de l'omnicompréhension, les bifurcations n'offrent pas plus d'avantage que les divisions multifurquées, et pourraient devenir tout aussi incomplètes; comme, par exemple, si l'on divisait la Physiurgie ou Histoire naturelle en Minéralogie et en Phytologie, en omettant la Zoologie, l'Urano-logie, etc.

L'idée de cette méthode de division a été d'abord suggérée à l'auteur par un chapitre de la *Logique* de Saunderson: et, à peu près en même temps, dans un cours de logique où cet ouvrage servait de texte, on lui fit voir un exemplaire en manuscrit du tableau suivant, qu'on y appelait *Arbor Porphyriana*, et où l'on voit l'exemple d'une division des êtres compris dans le mot latin *Substantia*.

SUBSTANTIA	
CORPOREA	INCORPOREA
CORPUS	
SPIRITUS	
ANIMATUM	INANIMATUM
ANIMATUM	
SENSITIVUM	INSENSITIVUM
ANIMAL	
PLANTA	
RATIONALE	BRUTUM
HOMO	

Ce tableau deviendra plus clair en en modifiant ainsi la rédaction:

I. SUBSTANTIA est
vel <i>corporea</i> , vel <i>incorporea</i> .
viz. CORPUS; viz. SPIRITUS.
II. CORPUS est
vel <i>vitale</i> <sup>2</sup> , vel <i>non vitale</i> .
viz. VIVUM;
III. VIVUM est
vel <i>sensitivum</i> , vel <i>insensitivum</i> .
viz. ANIMAL; viz. PLANTA.
IV. ANIMAL est
vel <i>rationale</i> , vel <i>irrationale</i> .
viz. HOMO; viz. BRUTUM.

exemples dans la table alphabétique que j'ai ajoutée à cet essai, ainsi que dans le Dictionnaire étymologique de M. Morin, où sont rassemblés un grand nombre de termes scientifiques de toute espèce, dérivés de la langue grecque.

<sup>2</sup> *Vitale*. Dans l'original le mot *animatum* ne saurait s'appliquer au genre formé de deux espèces appelées *animal* et *planta*; c'est pour cela que j'ai cru convenable de le remplacer par les mots *vitale* et *vivum*.

<sup>1</sup> Dans la nouvelle table, au sujet de laquelle je vais bientôt entrer dans quelques détails, on verra que les nouveaux noms sont tous tirés du grec. J'ai donné la préférence à cette langue à cause des facilités qu'elle offre pour les combinaisons et les changements de terminaison. C'est aussi la langue où l'on a été dans l'habitude de puiser toutes les fois qu'on a voulu donner des noms scientifiques, distincts et expressifs, surtout en Médecine, en Botanique, etc. On peut en voir des



Au premier coup d'œil, on verra que chacune des ramifications de cet arbre (qui semble devoir être attribué plutôt à Ramée<sup>1</sup> qu'à Porphyrius) est bifurquée; et si on veut l'examiner d'un peu plus près, on verra que les divisions sont aussi exhaustives.

Plusieurs auteurs ont paru entrevoir les avantages d'une bifurcation exhaustive. Saunderson, J. Harris, Watts, Reid et Kaimès, etc., en font mention, quelquefois, il est vrai, pour la mettre en ridicule; mais tous se sont abstenus d'en examiner les avantages. Dernièrement Lamarck et Decandolle s'en sont servis, à peu de chose près, pour classer les plantes de la Flore française, sous le nom de *Méthode analytique*. Mais le seul qui paraisse en avoir bien senti l'utilité, et qui l'ait adaptée à une partie importante des connaissances humaines, c'est Duméril, qui, dans sa *Zoologie analytique*, a classé les animaux en suivant rigoureusement la méthode des bifurcations, comme on le verra dans l'extrait que je ferai plus bas de son ouvrage.

Il reste maintenant à examiner jusqu'à quel point il conviendrait de poursuivre la division par bifurcation exhaustive. D'après ce que j'ai dit ci-dessus, la qualité exhaustive sera toujours utile dans la division de tout *ensemble* logique; et, pour que la division fournisse la preuve de cette qualité, il faut toujours qu'elle soit rédigée d'après les principes que je viens d'établir. Dans quelque branche que ce soit, plus on continuera cette division, plus on retirera d'avantage par la précision qu'elle ne peut manquer de donner aux idées que l'on conçoit du sujet. Mais il existe deux obstacles qui s'opposeront toujours à sa poursuite jusqu'aux dernières ramifications. D'abord, l'impossibilité de connaître toutes les parties de l'ensemble et de réunir dans la même table toutes celles que l'on connaît; ensuite le travail de la formation, de la communication, et de la perception de ces divisions, qui ne serait pas toujours compensé par le profit qu'on en retirerait.

Prenons pour exemple les plantes qui font le

<sup>1</sup> Selon Moréri (verbo *Ramus*), Pierre Ramée publia, en 1547, deux ouvrages sur la Logique, sous les titres d'*Institutiones dialecticæ* et d'*Aristotelicæ animadversiones*. Ses livres furent condamnés, et il fut renvoyé de son professorat à l'âge de vingt-huit ans. Ennemi déclaré d'Aristote, il est surprenant qu'il ait pu, dans cette circonstance, se soustraire à la mort. Mais, étant aussi protestant, il expia les deux crimes à la fois dans le massacre de la Saint-Barthélemy, en 1572.

<sup>2</sup> La quantité ou le degré du *bien-être*, éprouvé dans une portion de temps, est en proportion directe avec la somme des plaisirs, et en proportion inverse de la

sujet de la Phytologie ou Botanique: on évalue à peu près à 50,000 le nombre des espèces plus ou moins connues de plantes, pour ne pas parler des variétés; mais tout ce que le botaniste le plus exercé connaît de leurs propriétés distinctives ne suffit pas pour distinguer nettement, d'après ce système, leurs points de ressemblance et de différence. Et, en supposant même que dans le cours d'une année on parvint à classer ainsi le grand nombre d'individus compris dans cette multitude d'espèces, et que cette classification fût complète et exhaustive, elle ne posséderait plus cette qualité l'année d'après. Quant à l'espace, on voit d'abord combien il serait difficile de réunir dans un même tableau un système de division bifurquée dont les ramifications extrêmes seraient au nombre de 50,000, pour ne pas aller plus loin.

Ainsi, dans le cas de chaque branche, on continuera plus ou moins la division selon l'objet particulier que l'on se propose. C'est surtout de la division de la branche pneumatologique qu'il résulterait peut-être le plus d'avantage, parce que cette branche comprend principalement les opérations de l'esprit humain, et que les effets produits par cet instrument ne sont rien, en nombre et en variété, en comparaison de ceux que produit la nature.

#### CHAPITRE IV.

##### ESSAI D'UNE NOUVELLE CLASSIFICATION DES PRINCIPALES BRANCHES D'ART ET SCIENCE.

Le *bien-être* est directement ou indirectement, sous une forme ou sous une autre, le sujet de toute pensée et l'objet de toute action de la part de tout être connu, sensitif ou pensant; il en est constamment ainsi, et l'on ne peut donner de motif raisonnable pour qu'il en soit autrement<sup>2</sup>.

somme des peines que l'on éprouve dans la même portion de temps.

Si une personne regarde la somme des plaisirs qu'elle éprouve dans une portion de temps comme considérable, et qu'elle mette hors de compte la somme des peines qu'elle éprouve dans la même portion de temps, elle est regardée comme étant dans un état de *bonheur*.

Si cette même personne regarde la somme des peines qu'elle éprouve dans cette même portion de temps comme considérable, et qu'elle mette hors de compte la somme des plaisirs qu'elle éprouve dans la même



Ce principe admis, on peut dire que l'*Eudémonique*<sup>1</sup>, dans quelqu'une des divisions dont elle est susceptible, ou dans toutes ses divisions, est l'objet de toute branche d'art et le sujet de toute branche de science. L'Eudémonique est donc l'art de contribuer en quelque sorte à l'acquisition du bien-être, et c'est la science qui fait voir comment il faut agir pour exercer cet art avec effet.

Si l'on compare les arts et les sciences à un édifice, l'Eudémonique en sera la salle commune ou point commun de réunion. Changez la figure, et chaque art, avec sa science correspondante, sera une branche de l'arbre de l'Eudémonique.

Si ces remarques sont justes, ce n'est que comme *source de bonheur*, ou comme *préservatif contre le malheur*, que l'être, ou quelqu'une de ses modifications, peut avoir des droits à l'observation d'un homme.

Ainsi donc, l'Eudémonique étant le nom de cet art si universellement pratiqué, la poursuite du bonheur, on conviendra que l'être est un moyen essentiel sans lequel on ne peut aucunement poursuivre ni atteindre le but de cet art. L'être sensible

portion de temps, son état est regardé comme un état de *malheur*.

Si l'on n'est pas satisfait de cette définition du bonheur, on en trouverait de bien différentes dans les ouvrages de divers philosophes, dans le traité de James Harris, par exemple, qui a pour titre *le Bonheur*. Mais, d'après sa définition, qui se douterait qu'il existe du malheur dans ce bas monde?

<sup>1</sup> *Eudémonique*, de εὐδαιμονία, *bonheur*, dérivé primitivement de εὖ, *bien*, et de δαίμων, *génie*, servi par un bon génie.

<sup>2</sup> *Ontologie*, de ὄν, ὄντος, *l'être en général*, et de λόγος, *discours*.

Quelque familier que soit ce mot *Ontologie*, l'usage en a tellement restreint l'emploi primitif, qu'il n'est plus exactement conforme au but actuel. Les philosophes qui ont voulu transmettre quelque instruction par ce mot n'ont considéré, dans ce cas, que les propriétés qu'ils regardaient comme pouvant être possédées par tous les êtres sans distinction, telles qu'*actualité*, *possibilité*, *nécessité*, *impossibilité*, *probabilité*, *improbabilité*, *certitude*, *simplicité*, *composition*, *pouvoir de cause*, *dérivation d'une cause*, et ainsi de suite.

<sup>3</sup> *Coénoscopique*, de κοινός, *en commun*, et de σκοπέω, *je regarde*. *Coénoscopique*, regardant ce qui est possédé en commun par plusieurs choses. L'Ontologie coénoscopique serait donc la branche d'art et science qui a pour sujet les propriétés possédées en commun par tous les individus dont traite l'Ontologie, c'est-à-dire par tous les êtres.

<sup>4</sup> *Ou*. A cette occasion, et même dans toutes les occasions où l'on veut éviter l'incertitude dans l'expression, la plupart des langues modernes offrent une imperfection très-embarrassante, dans la double acception de la conjonction alternative *ou*. Ce mot, placé

est le seul siège du bonheur; l'être, quel qu'il soit, en est l'instrument universel. Pour parvenir à ce bonheur, sous quelque forme qu'il se présente, il est plus ou moins utile ou même nécessaire d'avoir plus ou moins de connaissance du siège du bonheur, ainsi que des êtres qui, dans chaque cas, peuvent lui servir d'instruments. Pour désigner toute portion de science que l'on peut avoir sur l'être considéré dans le plus d'étendue dont il est susceptible, on s'est servi, depuis des siècles, du mot *Ontologie*<sup>2</sup>.

L'Eudémonique est l'art du bien être; l'être est nécessaire au bien-être. L'Ontologie, comme science, marche donc de pair avec l'Eudémonique comme art.

L'art et la science se correspondant toujours dans toutes leurs ramifications, nous ne prendrons que la science pour sujet de nos divisions, et chaque opération que nous ferons sur elle pourra également s'appliquer à l'autre.

1<sup>o</sup> Division, de l'Ontologie en Ontologie coénoscopique<sup>3</sup> ou<sup>4</sup> Coénontologie, et en Ontologie idioscopique<sup>5</sup> ou Idiontologie.

entre deux substantifs, par exemple, peut exprimer deux idées bien distinctes : 1<sup>o</sup> que les deux substantifs sont deux noms donnés au même objet, et 2<sup>o</sup> qu'ils désignent deux objets différents. Ainsi, quand je dis que l'Ontologie est *ou* coénoscopique *ou* idioscopique, je veux faire entendre que les mots *coénoscopique* et *idioscopique* sont deux adjectifs qui distinguent les deux parties dans lesquelles je divise l'Ontologie; et quand je veux ensuite ajouter le mot *Coénontologie*, comme synonyme de l'Ontologie coénoscopique, je suis encore obligé de me servir de cette même conjonction, et de dire Ontologie coénoscopique *ou* Coénontologie. Cette duplication d'acception du mot *ou*, qui contribue si souvent à répandre l'ambiguïté et le doute, est passée sous silence par les meilleurs grammairiens français, et à peine mentionnée dans le Dictionnaire de l'Académie. Elle fut signalée par les anciens grammairiens, et, d'après eux, Harris, dans son *Hermès*, distingue ces deux acceptions par les épithètes *disjonctive* et *subdisjonctive*, qu'il donne successivement à cette conjonction; *disjonctive*, lorsque les deux mots qu'elle sépare sont les noms de deux choses différentes; *subdisjonctive*, lorsque ce sont deux noms du même objet. La langue grecque, comme le remarque Harris, est exempte de cette imperfection: ἢτοι, ἢ, est la conjonction *ou* dans son sens disjonctif; εἴτε, dans le sens subdisjonctif. La langue russe aussi, parmi les modernes, a le même avantage; *ou*, dans le premier cas, se traduit par *ili*, dans le second, par *inako*.

<sup>5</sup> *Idioscopique*, de ἴδιος, *en particulier*, et de σκοπέω, *je regarde*. L'Ontologie *idioscopique* est donc la branche d'art et science qui a pour sujet les propriétés appartenant en particulier à telles ou telles classes d'êtres.

Les mots κοινός et ἴδιος sont déjà introduits dans les langues modernes: le premier, dans *coénobite* ou *cé-*



L'Ontologie, sujet du champ entier d'art et science, peut se diviser en deux portions en y appliquant successivement les adjoints *coénoscopique* et *idioscopique*. La première traiterait des propriétés que l'on regarde comme possédées en commun par tous les êtres; la seconde, de celles qui sont particulières à telle ou telle classe d'êtres.

La branche coénoscopique comprendrait cette branche de science si attrayante et en même temps si rebutante, à laquelle on donne le nom formidable et souvent odieux de *Métaphysique*, aussi bien que celui d'*Ontologie*. Tous les deux étant également indéterminés et inexpressifs, on pourrait leur substituer le mot *Coénontologie*. Toutes les autres branches d'art et science, sans distinction, se rapportent à l'*Idiontologie*.

Une division à peu près semblable s'est présentée à quelques philosophes modernes, quoiqu'ils l'aient exprimée sous de fausses dénominations. Ils donnent au mot *Philosophie* une acception à peu près égale à celle de l'Ontologie, et la divisent en deux branches: l'une traite des *ressemblances* des corps, c'est-à-dire des propriétés possédées par tous les êtres en commun; l'autre traite de leurs *différences*,

*nobite*; le second, dans *idiome*, *idiomatique*, *idiosyncrasie*, et quelques autres peu répandus. Quant à la terminaison *scopique*, elle est déjà familière dans les mots *microscope*, *télescope*, *kaléidoscope*, et autres instruments d'optique,

<sup>1</sup> *Somatoscopique*, de *σῶμα*, corps, ou être matériel, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>2</sup> *Asomatoscopique*, de l' $\alpha$  privatif, de *σῶμα*, corps, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>3</sup> *Pneumatologie*, de *πνεῦμα*, esprit, être immatériel, et de *λόγος*, discours. Dans leur sens primitif, le mot grec *πνεῦμα* aussi bien que le mot latin *spiritus*, d'où est dérivé *esprit*, correspondaient au mot français *haléine*. Dans le Nouveau Testament, le Saint-Esprit est déjà désigné par les mots *ἅγιον πνεῦμα*, et le sens de ce mot a été depuis étendu à tout être immatériel. En adoptant ce mot de *Pneumatologie* ou *Pneumatique* pour la désignation de l'Idiontologie asomatoscopique, il faudra discontinuer de leur donner l'acception mésexpressive qu'ils ont reçue tous les deux, et surtout le dernier. On appelle d'ordinaire *Pneumatique* la branche d'art et science qui regarde l'air et surtout ses propriétés mécaniques. Cette erreur provient de l'opinion qu'on entretenait autrefois de l'immatérialité de l'air.

<sup>4</sup> Le peu de fixité attaché par différents auteurs au sens des mots *être*, *matière*, *esprit*, *corps*, *substance*, rend souvent vague et obscure toute phrase dont ils font partie. Voici le sens qu'il me paraît le plus convenable d'y attacher respectivement.

L'*être* désignerait, en général, tout ce dont nous pouvons nous faire la moindre idée, soit que sa nature la rende perceptible ou non à nos sens. La *matière* comprendrait tout l'ensemble des êtres dont l'existence

c'est-à-dire des propriétés qui, n'appartenant qu'à telle ou telle classe particulière d'êtres, la font distinguer des autres classes.

Tous les êtres, de quelque nature qu'ils soient, étant compris dans une des deux classes appelées *matière* et *esprit*, nous avons pour

II<sup>e</sup> Division, celle de l'Idiontologie en Idiontologie somatoscopique <sup>1</sup> ou Somatologie, et en Idiontologie asomatoscopique <sup>2</sup> ou Pneumatologie <sup>3</sup>.

Le sujet de la branche somatoscopique (c'est-à-dire *qui regarde le corps*) est la *matière* <sup>4</sup>; celui de la branche asomatoscopique (c'est-à-dire *qui regarde ce qui est sans corps*) est l'*esprit*, ce nom étant donné à toute cette classe d'êtres factices ou imaginaires qui, n'ayant point d'existence corporelle, ne peuvent être aperçus par nos sens <sup>5</sup>. Le mot *Physique*, dont la signification varie si fréquemment, selon l'auteur qui s'en sert, désigne souvent la branche somatoscopique; mais, comme par sa dérivation (de *φύσις*, nature) elle est inexpressive, et que, par l'usage, le sens qu'on doit y attribuer est fort incertain, je lui ai substitué le mot *Somatologie*, qui est parfaitement expressif. Le nom de *Pneumatologie*, que j'ai donné à l'autre

nous est démontrée par quelqu'un de nos sens; et l'*esprit*, l'ensemble des objets dont nous ne pouvons avoir que l'idée. Chaque espèce de matière serait une *substance* lorsqu'on ne la considère que *chimiquement*, c'est-à-dire lorsque l'on considère les propriétés de ses parties élémentaires sans égard à son étendue. Toute portion limitée de matière, considérée sous le rapport de ses propriétés *mécaniques*, est un *corps*.

On se sert aussi du mot *esprit* dans un sens tout différent de celui que je viens de lui donner; c'est lorsqu'on veut désigner la partie intellectuelle de l'homme, considérée sous le rapport de ses opérations et de ses facultés.

L'*âme* est cette même partie considérée sous le rapport de ses sensations.

<sup>5</sup> Sous le nom de *matérialiste* on désigne une secte de philosophes dont Priestley faisait partie, et selon lesquels il n'existe point d'être, tel que l'*esprit*, isolé de la matière; et ce qu'on appelle d'ordinaire *esprit* n'est pour eux qu'un assemblage de quelques-unes des propriétés dont certaines portions de matière sont douées. Un des plus grands défauts dont un système de classification est susceptible, c'est d'être basé sur une proposition qui serait regardée comme fautive par quelque classe d'hommes; car alors son utilité serait nulle pour ces hommes. Mais un léger changement de phrase suffirait, à cette occasion, pour adapter la classification aux principes des matérialistes. On pourrait dire que la Pneumatologie regarde les corps doués de cette réunion de propriétés, nommée *esprit*, considérés sous le rapport seul de ces propriétés, et que la Somatologie regarde les corps considérés sous tous les rapports, excepté sous celui des propriétés appelées *esprit*.



branche, est déjà en usage dans ce sens, ainsi que celui de *Psychologie*; mais celui-ci, par sa dérivation, est beaucoup moins expressif <sup>1</sup>.

III<sup>e</sup> Division, de la Somatologie en Somatologie pososcopique <sup>2</sup> ou Posologie, et en Somatologie poioscopique <sup>3</sup> ou Poiosomatologie <sup>4</sup>.

En considérant la matière, on peut se borner à la *quantité*, propriété commune non-seulement à la matière, mais encore à tout espace limité non occupé par la matière; ou bien on peut faire entrer, en même temps, la considération des autres propriétés ou qualités de la matière. De là, cette division de la Somatologie en *pososcopique* (c'est-à-dire *quantité regardant*), et en *poioscopique* (c'est-à-dire *qualité regardant*). La première de ces branches est ordinairement désignée par le mot *Mathématique*, dont j'ai déjà démontré la mésexpression, et que, pour cette raison, je propose de remplacer par le mot *Posologie*.

L'autre branche est celle que paraissent avoir eue en vue certains auteurs, et à quelques occasions, lorsqu'ils se sont servis des termes vagues et inexpressifs *Physique* <sup>5</sup>, *Philosophie naturelle* <sup>6</sup>, auxquels je substitue le mot *Poiosomatologie*.

IV<sup>e</sup> Division, de la Posologie en Posologie morphoscopique <sup>7</sup> ou Géométrie <sup>8</sup>, et en Posologie alégomorphique <sup>9</sup> ou Arithmologie <sup>10</sup>.

Cette division est fondée sur les rapports de la quantité avec la forme. Le sujet de la branche morphoscopique (c'est-à-dire *forme regardant*) est la quantité dans ses rapports avec la forme; celui de la branche alégomorphique (c'est-à-dire *forme non regardant*) est la quantité seule, indépendamment des rapports qu'elle pourrait avoir avec la forme.

J'ai laissé à la première branche la dénomination

<sup>1</sup> *Psychologie*, de ψυχή, l'âme d'un homme, et de λόγος, discours. Le mot ψυχή signifiait originairement papillon. C'est peut-être cette dérivation qui s'est présentée à l'esprit de l'empereur Adrien lorsque, sur son lit de mort, il fit à son âme cette célèbre apostrophe: « Animula vagula, blandula, etc. »

<sup>2</sup> *Pososcopique*, de πόσος, quantité, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>3</sup> *Poioscopique*, de ποιός, qualité, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>4</sup> *Poiosomatologie*, de ποιός, qualité, de σῶμα, corps, et de λόγος, discours.

Pour exprimer ici la preuve de l'omnicompréhension de cette division par des adjectifs monoépiques, il s'est présenté une difficulté à laquelle il serait, je crois, difficile de remédier; car, quoique la première branche ne renferme que la *quantité*, cette propriété n'est pas entièrement exclue de la seconde branche, comme on peut le voir dans l'explication donnée dans le texte; ainsi la distinction entre ces deux branches n'est pas exprimée, aussi exactement qu'on pourrait le dé-

usitée *Géométrie*, quoiqu'elle n'exprime qu'imparfaitement son sujet; mais l'idée qu'elle donne n'étant pas absolument fautive, et la signification qu'on lui attribue habituellement ne variant pas beaucoup, il m'a paru qu'il n'y aurait pas assez d'avantage à lui en substituer une autre plus expressive. Cette branche renferme la *Trigonométrie* <sup>11</sup>, ou art de déterminer, d'après certaines données, la quantité d'espace que renferme un triangle; la *Goniométrie* <sup>12</sup>, ou art de mesurer le degré d'ouverture d'un angle, etc.

Quant à la seconde branche, on lui donne quelquefois le nom d'*Arithmétique*, terme expressif, puisque les différentes modifications de la quantité, indépendamment de la forme, sont celles dont est susceptible le *nombre*, en grec ἀριθμός. Mais, comme on a le plus souvent restreint le sens du mot *Arithmétique* à une des branches seulement de cet art et science, j'ai cru qu'il serait mieux de lui substituer, dans le cas actuel, le mot *Arithmologie*.

Lorsqu'une quantité est désignée par un seul chiffre ou par un seul rang de chiffres, quelque long qu'il puisse être, pourvu qu'il ne soit pas interrompu, la valeur de cette quantité est regardée comme connue par elle-même; car toute conception qu'on en peut avoir est transmise à l'esprit d'une manière directe.

Lorsqu'au contraire une quantité est désignée par deux ou plusieurs chiffres ou rangs de chiffres séparés par d'autres espèces de signes, la valeur de cette quantité n'est pas encore connue directement; elle ne l'est pas assez pour les usages pratiques, jusqu'à ce que cette expression composée soit transformée ou comme traduite en une expression simple formée d'un seul rang de chiffres sans l'interven-

sir, par les mots *Pososcopique* et *Poioscopique*.

<sup>5</sup> *Physique*, de φύσις, nature. Voy. ce mot à la table alphabétique à la fin de cet Essai.

<sup>6</sup> *Philosophie naturelle*. Voy. chap. I, page 511 de cet Essai.

<sup>7</sup> *Morphoscopique*, de μορφή, forme, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>8</sup> *Géométrie*, de γῆ, terre, et de μέτρον, mesure. Si jamais on voyait quelque utilité à donner à cet art et science une dénomination plus expressive, on garderait le terme *Géométrie* pour l'art et science de l'*Arpentage*, ou *mesure de la terre*, branche de la *Cosmographie*; et on exprimerait la Posologie morphoscopique par la dénomination *Morphologie*.

<sup>9</sup> *Alégomorphique*, de l'α privatif, de λέγω, je parle, et de μορφή, forme.

<sup>10</sup> *Arithmologie*, de ἀριθμός, nombre, et de λόγος, discours.

<sup>11</sup> *Trigonométrie*, de τρίγωνος, triangle, et de μέτρον, mesure.

<sup>12</sup> *Goniométrie*, de γωνία, angle, et de μέτρον, mesure.



tion d'autres signes. Toute opération d'Arithmologie a pour objet de remplacer une expression composée par une expression équivalente simple, comme je viens de le décrire <sup>1</sup>.

V<sup>e</sup> Division, de l'Arithmologie en Arithmologie gnostosymbolique <sup>2</sup> ou Arithmétique, et en Arithmologie agnostosymbolique <sup>3</sup> ou Algèbre.

Pour la désignation des nombres, on a trouvé dernièrement un avantage considérable à se servir, outre les chiffres, et même quelquefois au lieu des chiffres, de signes d'une autre espèce qui ne varient pas dans leur signification selon leur ordre relatif, comme le font les chiffres. On a, depuis longtemps, tiré des lettres de l'alphabet ceux de ces signes qui peuvent être traduits en signes numériques; mais comme ils ne peuvent transmettre à l'esprit, d'une manière directe, l'idée de la valeur d'un nombre, sans une opération ultérieure qui les transforme en un seul chiffre ou rang de chiffres, on peut dire que la valeur de ces signes est inconnue. De là, cette division de l'Arithmologie en *gnostosymbolique* (c'est-à-dire à signes connus), et en *agnostosymbolique* (c'est-à-dire à signes inconnus), suivant que l'on se sera servi, pour l'expression des nombres, de chiffres seulement, ou qu'on aura employé en même temps ces signes inconnus. La première branche est celle qui est désignée le plus souvent par le nom d'*Arithmétique*. La seconde a reçu le nom d'*Algèbre*, mot dont l'origine arabe est enve-

<sup>1</sup> Les fractions vulgaires, lorsqu'elles sont réduites à leurs termes les plus simples possible, doivent être regardées chacune comme un chiffre. On pourrait, au reste, les réduire en chiffres qui se placeraient à la suite du rang de nombres entiers en se servant de fractions décimales.

<sup>2</sup> *Gnostosymbolique*, de γνωστός, connu, et de σύμβολον, signe.

<sup>3</sup> *Agnostosymbolique*, de ἄ privatif, de γνωστός, connu, et de σύμβολον, signe.

<sup>4</sup> Il se présente ici une difficulté qu'on éprouvera plus ou moins dans toute division d'entités logiques ou imaginaires, c'est la presque impossibilité de tirer la ligne qui en distingue nettement les deux branches; car, pour étudier les objets dans l'état où nous les présente la nature, si le secours de l'art humain n'est pas toujours absolument nécessaire, du moins il facilite cette étude. Pour connaître, par exemple, la structure intérieure d'un animal, il faut nécessairement le disséquer, et même pour en connaître la forme extérieure, il faut savoir en décrire les parties, afin de les comparer avec les parties correspondantes d'autres animaux. Dans le cas actuel, cette difficulté se dissipera jusqu'à un certain point si l'on se rappelle ce que j'ai dit sur les rapports respectifs des mots *art* et *science*. On pourrait expliquer la distinction entre l'Anthropurgie et la Physiurgie, en disant que l'art de la Physiurgie est l'art d'observer les propriétés des corps dans leur état de nature, et la science ou connaissance des propriétés

l'opée d'un nuage qu'il serait difficile de dissiper; mais son usage étant bien établi, il est devenu par cela même en quelque sorte expressif, et il n'y aurait pas beaucoup d'inconvénient à continuer de l'employer pour la désignation de cette branche.

Pour revenir à la Poiosomatologie, on peut considérer la matière, sujet de cette branche: 1<sup>o</sup> dans l'état où l'a laissée la nature avant aucune opération de la part de l'homme <sup>4</sup>; 2<sup>o</sup> par rapport aux modifications qu'elle éprouve de la part de l'art humain guidé par la science humaine. De là la

VI<sup>e</sup> Division, de la Poiosomatologie en Poiosomatologie physiurgoscopique <sup>5</sup> ou Physiurgie, et en Poiosomatologie anthropurgoscopique <sup>6</sup> ou Anthropurgie.

La dénomination *Histoire naturelle* est en usage, comme synonyme de la Poiosomatologie physiurgoscopique. C'est à cause de sa mésexpression totale, dont j'ai déjà démontré les inconvénients pratiques, que je lui ai substitué le mot *Physiurgie*.

La seconde branche de la Poiosomatologie a reçu les dénominations encore plus mésexpressives *Physique* et *Philosophie naturelle*, prises chacune dans un des différents degrés d'étendue qu'on leur a donnés. Je les remplace de même par le mot *Anthropurgie*.

VII<sup>e</sup> Division, de la Physiurgie en Physiurgie exocosmoscopique <sup>7</sup> ou Uranologie <sup>8</sup>, et en Physiurgie épicosmoscopique <sup>9</sup> ou Épicosmologie <sup>10</sup>.

qu'ils possèdent dans le même état, c'est-à-dire avant que l'art humain ne les ait modifiés dans le but de les adapter plus directement à son usage; et que dans l'Anthropurgie, dont l'objet est de produire ces modifications, on peut distinguer deux arts et deux sciences, tous, il est vrai, intimement liés l'un à l'autre à chaque pas que l'on fait dans leur étude. Ce sont, 1<sup>o</sup> la science des moyens qu'il faut employer pour produire les modifications en question, et l'art d'apprendre ou de connaître ces moyens; 2<sup>o</sup> la production de ces modifications, et la connaissance des propriétés et des phénomènes que cet art met au jour. Dans la Physiurgie, la science étant plus apparente que l'art, cette branche a été rangée presque toujours au nombre des sciences. L'Anthropurgie, au contraire, a été placée le plus souvent au nombre des arts, la science étant dans ce cas d'une moindre importance que l'art correspondant.

<sup>5</sup> *Physiurgoscopique*, de φύσις, nature, de ἔργον, ouvrage, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>6</sup> *Anthropurgoscopique*, de ἄνθρωπος, homme, de ἔργον, ouvrage, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>7</sup> *Exocosmoscopique*, de ἐξ, dehors, de κόσμος, notre monde, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>8</sup> *Uranologie*, de οὐρανός, ciel, corps céleste, et de λόγος, discours.

<sup>9</sup> *Épicosmoscopique*, de ἐπί, sur, de κόσμος, notre terre, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>10</sup> Cette division de la Physiurgie est parfaitement



J'ai déjà observé que tous les corps, dans leur état naturel, peuvent être assez bien partagés, relativement à leur importance pour nous, en deux classes, dont l'une comprendrait notre terre seule, et l'autre tout le reste des corps dont nous pouvons avoir connaissance, et qui ont reçu le nom de *corps célestes*, en grec *uranos*. La Physiurgie, ou science qui en traite, serait donc aussi divisée en deux branches, dont la première comprendrait tout ce qui regarde notre terre considérée isolément, sans aucun rapport au reste de l'univers; la seconde aura les corps célestes pour sujet, y compris ce qui regarde notre terre considérée comme corps céleste.

La première branche est très-bien désignée par le mot *Uranologie*. Elle comprend l'*Astronomie*<sup>1</sup>, qui, dans son acception vulgaire, lui est quelquefois synonyme, mais qui semble restreinte plus souvent et avec plus de justesse à la partie posologique, qui traite de la distance respective et des mouvements des corps célestes; l'*Uranographie*<sup>2</sup>, c'est-à-dire tout ce que nous connaissons ou que nous supposons de leur forme et de leur composition, y compris l'apparence qu'ils présentent à nos yeux; la *Cosmogonie*<sup>3</sup> ou l'histoire de leur formation, connue ou supposée, la *Cosmologie*<sup>4</sup>, mot qui, tout impropre qu'il est à cet usage, sert souvent pour désigner ce qui regarde notre terre considérée comme corps céleste, branche que l'on pourrait appeler *Uranologie cosmologique*.

exhaustive, puisqu'on ne peut nommer d'art ou science physiurgique qui ne soit compris dans l'une ou l'autre de ces deux branches; et pour les *êtres mêmes* qui font le sujet de cet art et science, cette division est tout aussi distincte, rien de ce qui est sur la terre ne pouvant être en même temps au dehors de la terre\*. Mais il n'en est pas ainsi de l'art et science qui en traite, puisqu'il y a de certaines propriétés, comme l'*étendue*, le *mouvement*, etc., qui appartiennent également à l'une et à l'autre classe. Il serait facile d'obvier à cet inconvénient en divisant la Physiurgie d'abord en *coénoscopique* (c'est-à-dire *regardant les propriétés appartenant en commun à tous les êtres en état de nature*), et en *idioscopique* (c'est-à-dire *regardant les propriétés particulières à chaque classe de ces êtres*), et ensuite en sous-divisant la branche idioscopique comme ci-dessus en *exocosmoscopique* et en *épocosmoscopique*. Il en est de même de chaque division faite d'après la nature des êtres. Mais alors, dira-t-on, pourquoi ne pas toujours exprimer cette division dans la table? C'est que, par sa fréquente répétition, elle l'allongerait beaucoup; inconvénient plus grand que celui que l'on éprouverait pas son omission, vu que la division est toujours exhaustive et qu'on a rarement besoin de traiter séparément des propriétés communes aux deux branches de

VIII<sup>e</sup> Division, de l'Épicosmologie en Épicosmologie abioscopique<sup>5</sup>, ou Anorganologie<sup>6</sup>, et en Épicosmologie embioscopique ou Embiologie.

Cette division est fondée sur la propriété appelée *vie*, que ne possèdent pas les corps faisant le sujet de la première branche, et que possèdent, au contraire, ceux qui font le sujet de la seconde.

Il règne une grande confusion dans les termes employés à la désignation des branches d'art et science qui ont pour sujet les corps privés de vie ou inorganisés. Pour exprimer la Physiurgie abioscopique en général, on s'est servi quelquefois du terme *Minéralogie*<sup>7</sup>, quelquefois de ceux de *Géologie*<sup>8</sup>, de *Cosmologie*, ou même de *Géognosie*<sup>9</sup>; mais, dans ce cas, on a beaucoup étendu la signification ordinaire de ces mots. Pour éviter les inconvénients de ces variations, j'ai donné à cette branche le nouveau nom d'*Anorganologie*.

IX<sup>e</sup> Division, de l'Anorganologie en Anorganologie coénoscopique<sup>10</sup> ou Coéanorganologie, et en Anorganologie idioscopique<sup>11</sup> ou Minéralogie.

Dans la première branche de cette division, on considère les propriétés générales des corps inorganisés; dans la seconde on ne considère que les propriétés distinctives des espèces. Le terme *Minéralogie*, que j'ai adopté pour la seconde branche, n'est pas bien expressif; mais étant déjà en usage, j'ai cru convenable de le laisser.

La subdivision de la Minéralogie m'entraînerait

la division sans traiter en même temps de celles qui sont particulières à chacune. Il est des cas pourtant où j'ai cru convenable d'exprimer cette division; c'est, 1<sup>o</sup> Dans celui de l'Ontologie, 2<sup>o</sup> dans l'Anorganologie, 3<sup>o</sup> Zoologie, et 4<sup>o</sup> Phytologie.

<sup>1</sup> *Astronomie*, de *αστρον*, étoile, et de *νόμος*, loi.

<sup>2</sup> *Uranographie*, de *ουρανός*, ciel, et de *γραφω*, je décris.

<sup>3</sup> *Cosmogonie*, de *κόσμος*, univers ou monde, et de *γόνος*, origine, formation. Le mot *κόσμος* en grec, *mundus* en latin, *monde* en français, a été appliqué indistinctement à tout l'univers et à notre monde en particulier; je crois qu'il serait convenable de le restreindre à la dernière acception. Le mot *ουρανός* en grec, *univers* en français, désignerait l'ensemble des corps célestes. La *Cosmogonie* serait donc appelée *Uranogénie*.

<sup>4</sup> *Cosmologie*, de *κόσμος*, monde, et de *λόγος*, discours.

<sup>5</sup> *Abioscopique*, de l' $\alpha$  privatif, de *βίος*, vie, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>6</sup> *Anorganologie*, de l' $\alpha$  privatif, de *οργανον*, organe (ce nom étant donné aux différentes parties des corps vivants), et de *λόγος*, discours.

<sup>7</sup> *Minéralogie*, de *mineralia*, minéraux, et de *λόγος*, discours.

<sup>8</sup> *Géologie*, de *γῆ*, terre, et de *λόγος*, discours.

<sup>9</sup> *Géognosie*, de *γῆ*, terre, et de *γνώσις*, connaissance.

<sup>10</sup> *Coénoscopique*. Voyez page 323, note 5.

<sup>11</sup> *Idioscopique*. Voyez *ibid.*, note 5.

\* Par le mot terre j'entends toute la masse de matière qui la compose, soit solide, soit liquide, soit à l'état de gaz.



trop loin du but de cet ouvrage. Il serait facile d'adapter le système bifurqué aux classifications existantes des différents minéralogistes ; à celle de Berzélius, par exemple, basée sur les propriétés chimiques des minéraux.

X<sup>e</sup> Division, de la Coënanorganologie en Coënanorganologie aëroscopique <sup>1</sup> ou Aërologie, et en Coënanorganologie anaëroscopique <sup>2</sup> ou Cosmologie.

La première branche renferme tout ce qui regarde l'air ou mieux l'*atmosphère* ; ce mot désigne tout l'ensemble des corps en état de gaz, qui, ayant moins de densité, et, par conséquent, une moindre gravité spécifique, se tiennent à l'extérieur de la masse de substances solides ou liquides désignée plus particulièrement sous le nom de *cosmos* ou *monde*. On comprend aussi sous le nom d'*atmosphère* les corps solides ou liquides toutes les fois qu'ils sont mêlés ou comme suspendus dans l'air ; par exemple, les nuages, les corps météoriques ou pierres du ciel, etc. L'Aërologie renferme l'*Aërostatique* <sup>3</sup>, qui regarde les propriétés de l'air résultant de l'attraction de gravité ; l'*Aërographie* <sup>4</sup> ou description de la forme, de la profondeur, etc., de la masse atmosphérique ; la *Météorologie*, ou art et science des météores <sup>5</sup>, nom donné aux différents phénomènes qu'on observe dans l'air, tels que les vents, la chute de la pluie, de la neige, des pierres du ciel, etc. ; la *Néphélognosie* <sup>6</sup> ou connaissance de ce qui regarde les nuages et brouillards.

La Coënanorganologie anaëroscopique ne peut regarder que la masse compacte de corps inorganisés, solides ou liquides, appelée *terre* et *mer*, et à laquelle le mot grec *cosmos* a été plus particulièrement restreint. Cette branche pourrait donc garder sans inconvénient le nom de *Cosmologie*, qui, ainsi que celui d'*Aërologie*, est déjà en usage.

XI<sup>e</sup> Division, de la Cosmologie en Cosmologie prosthénoscopique <sup>7</sup> ou Posthénocosmologie, et en Cosmologie paronoscopique <sup>8</sup> ou Paronocosmologie.

Cette division est fondée sur la distinction entre le temps passé et le temps présent, distinction sur

laquelle nous reviendrons plusieurs fois, et qui pourrait même s'étendre presque à toutes les branches de l'arbre ontologique. Mais, ici encore, quelque distantes que soient les idées présentées à l'esprit par les mots *présent* et *passé*, on ne peut tirer la ligne fixe qui en sépare les parties les plus rapprochées ; le temps présent n'étant littéralement qu'un point qui change à chaque instant pour ne faire qu'une portion du temps passé, et, comme le point géométrique, n'est, pour ainsi dire, qu'une entité imaginaire qui le termine. Il faut donc s'écarter, dans ce cas, du sens littéral, et comprendre dans le temps présent le temps nécessaire pour que les idées que nous transmettent les différents êtres se forment dans notre esprit. On peut rendre plus claire cette distinction entre la branche de tout art et science qui regarde le temps passé et celle qui regarde le présent, en disant que le sujet de la première est la comparaison d'un événement ou d'un état de choses avec ceux qui l'ont précédé ou suivi, et que le sujet de la seconde est la comparaison entre les événements ou les états de choses qui ont lieu ou que nous croyons avoir lieu au moment où nous nous en occupons.

La Prosthénocosmologie renferme la *Cosmogonie*, divisée en *Géogénie* et en *Hydrogénie* ; la *Paléologie* ou *Archéologie cosmologique*, etc. Voyez, pour l'étymologie et la signification de ces mots, la Table alphabétique à la fin du volume.

XII<sup>e</sup> Division, de la Paronocosmologie en Paronocosmologie coënoscopique, et en Paronocosmologie idioscopique <sup>9</sup>.

La première branche, qui a été appelée *Cosmographie* <sup>10</sup>, traite des propriétés générales de notre monde, sans égard à l'histoire de sa formation, à sa position, à ses mouvements relativement aux corps célestes, et aux propriétés qui servent à distinguer soit sa division générale en solide et en liquide, soit les différentes divisions qu'on en a faites selon la nature des substances qui la composent. La Cosmographie a donc pour sujet la forme extérieure de la terre, sa division en degrés de longitude et latitude, en zones, etc.

XIII<sup>e</sup> Division, de la Paronocosmologie idioscopique en Paronocosmologie stéréoscopique <sup>11</sup> ou

<sup>1</sup> Aëroscopique, de ἀήρ, air ou atmosphère, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>2</sup> Anaëroscopique, de ἄνα privatif, de ἀήρ, air, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>3</sup> Aërostatique, de ἀήρ, air, et de στατικός, en état de repos.

<sup>4</sup> Aërographie, de ἀήρ, air, et de γράφω, je décris.

<sup>5</sup> Météore, de μετέωρος, élevé.

<sup>6</sup> Néphélognosie, de νεφέλη, nuage, et de γνῶσις, connaissance.

<sup>7</sup> Prosthénoscopique, de πρόσθεν, passé, au temps passé, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>8</sup> Paronoscopique, de παρών, présent, et de σκοπέω, je regarde. Prosthénochronoscopique, et Paronochronoscopique, seraient plus expressifs, mais trop longs.

<sup>9</sup> Coënoscopique, et Idioscopique. Voyez page 525.

<sup>10</sup> Cosmographie, de κόσμος, monde, et de γράφω, je décris.

<sup>11</sup> Stéréoscopique, de στερεός, solide, et de σκοπέω, je regarde.



Géologie <sup>1</sup>, et en Paronocosmologie hygroskopique <sup>2</sup> ou Hydrologie <sup>3</sup>.

La Géologie renferme l'étude de la structure générale de la masse de matière solide appelée *terre* (par opposition à l'eau), c'est-à-dire l'étude de la proportion, de la position, de la forme et de la composition relatives des différentes masses appelées *terres granitiques, calcaires, etc.*, branche plus particulièrement distinguée, dans le langage ordinaire, sous les noms de *Géologie*, et de *Géognosie*, et qui, quoique distincte, est néanmoins très-rapprochée de la Minéralogie. Elle comprend aussi la Géographie <sup>4</sup>, ou description de la surface extérieure de la terre, de la forme des montagnes, vallées, plaines, îles, continents, etc.

L'Hydrologie comprend l'*Hydrographie* <sup>5</sup>, ou description de la forme extérieure des masses liquides appelées *mers, rivières, lacs, étangs, etc.*, y compris leur profondeur; et l'*Hydrostatique* <sup>6</sup>, ou branche d'art et science qui regarde les propriétés de l'eau résultant de l'attraction de gravité, telles que les courants des rivières, la force des chutes d'eau, etc. Les autres propriétés naturelles de l'eau appartiennent à la branche à laquelle on a plus particulièrement donné le nom d'*Hydrologie*.

XIV<sup>e</sup> Division, de l'Embiologie en Embiologie zooscopique <sup>7</sup> ou Zoologie, et en Embiologie azooscopique <sup>8</sup> ou Phytologie <sup>9</sup>.

La première branche, regardant les êtres doués de vie animale, est très-bien désignée par le nom usité *Zoologie*. La seconde regarde les êtres doués de vie, mais non de vie animale. Toute cette classe d'êtres étant comprise sous le nom de *plantes*, cette branche aussi est très-bien désignée sous les noms existants *Phytologie* et *Botanique* <sup>10</sup>. Quoiqu'ils soient tous les deux bien expressifs, j'ai préféré le premier, le mot *Botanique* étant souvent restreint à la partie idioscopique de l'art et science.

Les animaux ainsi que les végétaux peuvent être envisagés sous deux aspects; d'abord sous celui des propriétés générales, c'est-à-dire qui appartiennent en commun à la plus grande partie de ces êtres; ensuite sous le rapport des propriétés

particulières aux différentes classes d'animaux et qui servent à les distinguer l'une de l'autre. De là les

XV<sup>e</sup> Division, de la Zoologie en Zoologie coénoscopique <sup>11</sup> ou Coénozoologie, et en Zoologie idioscopique ou Idiozoologie;

XVI<sup>e</sup> Division, de la Phytologie en Phytologie coénoscopique ou Coénophytologie, et en Phytologie idioscopique ou Idiophytologie.

Les branches coénoscopiques ont reçu généralement les noms de *Physiologie animale* et *végétale*; les branches idioscopiques ont été appelées improprement *Zoologie* et *Botanique proprement dite*.

La table systématique ci-jointe n'étant qu'une vue générale des premiers embranchements de l'arbre ontologique, je n'ai, dans aucun cas, suivi les divisions jusqu'au bout; car un pareil travail, supposé qu'il fût possible, demanderait un traité particulier sur chaque branche. Dans le cas de la Zoologie ainsi que de la Phytologie idioscopique, je me suis arrêté à ce point dans la table générale; mais, pour donner un exemple de la manière dont ces bifurcations pourraient se prolonger, je vais indiquer ici les sources où l'on a puisé les premières subdivisions.

La division de la Zoologie idioscopique sera nécessairement fondée sur la considération de la nature des êtres qui en font le sujet. Sur cette base Duméril, dans sa *Zoologie analytique*, a poussé la classification des animaux jusqu'aux *genres* zoologiques, d'après la méthode bifurquée. Ses divisions sont exhaustives, à très-peu d'exemples près; ce dont on se convaincra facilement en parcourant son ouvrage, dont je transcris ci-contre, n<sup>o</sup> I, le premier tableau. Le n<sup>o</sup> II est cette même classification adaptée aux branches d'art et science relatives aux différents objets distribués dans ce premier tableau. Les subdivisions ultérieures étant en général de peu d'importance comme sciences séparées, je ne crois pas qu'il soit avantageux de continuer plus loin leur nomenclature systématique, malgré les noms scientifiques qu'en ont reçus quelques branches éparses, telles qu'*Arachnologie* <sup>12</sup>, *Ostréologie* <sup>13</sup>, *Helminthologie* <sup>14</sup>, etc.

Quant aux sous-divisions de l'Idiophytologie, il

doué de vie animale, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>8</sup> Azooscopique, de l'α privatif, de ζῶον, animal, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>9</sup> Phytologie, de φυτόν, plante, et de λόγος, discours.

<sup>10</sup> Botanique, de βοτάνη, plante.

<sup>11</sup> Coénoscopique, et Idioscopique. Voy. p. 323.

<sup>12</sup> Arachnologie, de ἀράχνης, araignée, et de λόγος, discours.

<sup>13</sup> Ostréologie, de ὀστρεον, huître, et de λόγος, discours.

<sup>14</sup> Helminthologie, de ἕλμινθς-μυθος, ver intestinal, et de λόγος, discours.

<sup>1</sup> Géologie, de γῆ, terre, et de λόγος, discours.

<sup>2</sup> Hygroskopique, de ὑγρός, liquide, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>3</sup> Hydrologie, de ὕδωρ, eau, et de λόγος, discours.

<sup>4</sup> Géographie, de γῆ, terre, et de γράφω, je décris. Voyez à la table alphabétique, à la fin de cet Essai, l'explication de l'emploi extensif donné à ce mot dans le langage ordinaire.

<sup>5</sup> Hydrographie, de ὕδωρ, eau, et de γράφω, je décris.

<sup>6</sup> Hydrostatique, de ὕδωρ, eau, et de στατικός, en état de repos.

<sup>7</sup> Zooscopique, de ζῶον, animal, c'est-à-dire être



paraît inutile de donner à toutes ses différentes branches des noms systématiques, vu le peu d'importance pour nous de ces distinctions <sup>1</sup>. J'ai transcrit ci-contre, n° III, le tableau des premières divisions des êtres mêmes d'après la méthode de Decandolle <sup>2</sup>.

Revenons maintenant à la branche coénoscopique, qui regarde les propriétés générales, c'est-à-dire appartenant à tous, ou du moins à la plus grande partie des êtres qui en font le sujet. La division de cette branche devra donc être basée sur la nature des propriétés qu'on prend en considération, ou sur le point de vue sous lequel on envisage les êtres. Ainsi nous en séparerons d'abord tout ce qui regarde les changements qu'ils ont subis dans les temps passés, et nous établirons la

XVII<sup>e</sup> Division, de la Coénozoologie en Coénozoologie prosthénoscopique <sup>3</sup> ou Prosthénozoologie, et en Coénozoologie paronoscopique <sup>4</sup> ou Paronozoologie.

La Prosthénozoologie ou Histoire animale renferme tout ce qui regarde la manière dont quelques animaux se sont multipliés et répandus sur notre globe, ainsi que tout ce que nous pouvons connaître de ceux qui en ont entièrement disparu. C'est à cette dernière partie de la Prosthénozoologie qu'on a donné, depuis peu, le nom de *Paléozoologie* <sup>5</sup>. Le mot *Oryctognosie* <sup>6</sup> est quelquefois synonyme de la Paléologie, mais elle est prise plus souvent dans une acception un peu moins étendue.

XVIII<sup>e</sup> Division, de la Paronozoologie en Paronozoologie mérizoscopique <sup>7</sup> ou Mérizozoologie, et en Paronozoologie amérizoscopique <sup>8</sup>.

Dans la première branche, qu'on étudie beaucoup maintenant, sous le nom de *Géographie ani-*

<sup>1</sup> Quelques branches ont pourtant déjà reçu des noms particuliers, tels que *Mycologie*, de *μύκης*, champignon; *Muscologie*, de *muscus*, mousse; *Agrostographie*, de *ἄγρωστις*, graminée, et *γράφη*, description; *Astragalologie*, de *ἀστράγαλον*, astragale, et ainsi de suite.

<sup>2</sup> Lamarck et Decandolle, dans leur *Flore française*, ont classé les plantes de la France d'après le système bifurqué, qu'ils appellent méthode analytique. Il est à regretter que cette méthode, si commode pour les recherches des espèces, n'ait pas encore été étendue à la distribution de toutes les plantes connues.

<sup>3</sup> et <sup>4</sup> *Prosthénoscopique* et *Paronoscopique*. Voyez page 330, notes 7 et 8.

<sup>5</sup> *Paléozoologie*, de *πάλαιος*, ancien, de *ζῶον*, animal, et de *λόγος*, discours.

<sup>6</sup> *Oryctognosie*, de *ὄρυκτος*, enfoui ou fossile, et de *γνώσις*, connaissance.

<sup>7</sup> *Mérizoscopique*, de *μερίζω*, je distribue, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>8</sup> *Amérizoscopique*, de l'α privatif, de *μερίζω*, je distribue, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>9</sup> *Anthroposcopique*, de *ἄνθρωπος*, homme, et de *εὐσκοπέω*, je regarde.

<sup>10</sup> *Alogozooscopique*, de *ἄλογον ζῶον*, animal, à

*male*, on considère la position relative des animaux dans les différentes parties de notre globe. La seconde branche a reçu plus particulièrement le nom de *Physiologie animale*, et regarde les différents organes ou parties des animaux considérés relativement à leur structure, à leurs fonctions, etc.

La grande importance pour nous de la connaissance de notre propre corps relativement à celle des autres animaux m'engage à établir ici la

XIX<sup>e</sup> Division, de la Paronozoologie amérizoscopique en Paronozoologie anthroposcopique <sup>9</sup> ou Anthropologie, et en Paronozoologie alogozooscopique <sup>10</sup> ou Alogozoologie.

Le corps humain se présente à nos observations dans deux états différents, qu'il est important d'étudier séparément : d'abord en état de santé, ensuite en état de maladie. De là la

XX<sup>e</sup> Division, de l'Anthropologie en Anthropologie hygioscopique <sup>11</sup> ou Organologie <sup>12</sup> humaine, et en Anthropologie nososcopique <sup>13</sup> ou Nosologie <sup>14</sup> humaine.

XXI<sup>e</sup> Division, de l'Organologie humaine en Organologie harmoscopique <sup>15</sup> ou Anthropographie <sup>16</sup>, et en Organologie cinésioscopique <sup>17</sup> ou Anthropodynamique <sup>18</sup>.

La première branche regarde la structure et la forme des organes de l'homme, et a reçu quelquefois le nom d'*Anthroposomatologie* : la seconde traite de leurs fonctions et de leur action réciproque, principes qui constituent essentiellement la propriété appelée *vie*.

XXII<sup>e</sup> Division, de l'Anthropographie en Anthropographie stéréoscopique <sup>19</sup>, et en Anthropologie de l'homme, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>11</sup> *Hygioscopique*, de *ὑγιής*, en santé, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>12</sup> *Organologie*, de *ὄργανον*, organe, et de *λόγος*, discours.

<sup>13</sup> *Nososcopique*, de *νόσος*, maladie, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>14</sup> *Nosologie*, de *νόσος*, maladie, et de *λόγος*, discours.

Ce mot est déjà reçu dans la langue médicale, ainsi que l'*Anthropologie*, l'*Anatomie*, etc. Ces branches font partie de celles qu'on réunit sous le nom de *Sciences médicales* ou de *Hygiastique*. Voyez ce mot à la table alphabétique, où j'ai indiqué la place que doivent occuper les différentes branches.

<sup>15</sup> *Harmoscopique*, de *ἄρμος*, structure, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>16</sup> *Anthropographie*, de *ἄνθρωπος*, homme et de *γράφω*, je décris.

<sup>17</sup> *Cinésioscopique*, de *κίνησις*, mouvement, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>18</sup> *Anthropodynamique*, de *ἄνθρωπος*, homme, et de *δύναμις*, force, pouvoir, action.

<sup>19</sup> *Stéréoscopique*, de *στερεός*, solide, et de *σκοπέω*, je regarde.



pographie hygroskopique <sup>1</sup> ou Hygrotologie.

Cette division est fondée sur le degré de consistance des parties du corps humain. Les organes solides font le sujet de la première branche, qui a reçu plus particulièrement le nom peu expressif d'*Anatomie* <sup>2</sup>; on pourrait donner à la seconde, qui traite des organes liquides ou *humeurs*, la dénomination monoépique d'*Hygrotologie* <sup>3</sup>.

Ces deux branches devront être subdivisées selon la nature des organes qui en font le sujet : ainsi les médecins divisent l'*Anatomie* en *Ostéologie* <sup>4</sup> et en *Sarcologie* <sup>5</sup>; et celle-ci en *Myologie* <sup>6</sup>, *Splanchnologie* <sup>7</sup>, *Angiologie* <sup>8</sup>, *Névrologie* <sup>9</sup>, *Dermologie* <sup>10</sup>, et *Trichologie* <sup>11</sup>. Presque toutes les branches d'*Organologie*, qui se rapportent aux différents organes du corps humain, ont aussi reçu des noms particuliers, tels que *Céphalologie* <sup>12</sup>, *Cardiologie* <sup>13</sup>, *Crânologie* <sup>14</sup>, *Hématologie* <sup>15</sup>, *Chylogologie* <sup>16</sup>, et une foule d'autres qu'il serait trop long d'énumérer ici.

L'*Alogozoologie* peut suivre la même distribution que l'*Anthropologie*, et ses branches pourront être désignées par des noms analogues ; ainsi j'ai établi, dans la Table, les divisions suivantes :

XXIII<sup>e</sup> Division, de l'*Alogozoologie* en *Alogozoologie* hygioscopique ou *Zoorganologie*, et en *Alogozoologie* nososcopique ou *Nosozoologie*.

XXIV<sup>e</sup> Division, de la *Zoorganologie* en *Zoorganologie* harmoscopique ou *Zoorganographie*, et en *Zoorganologie* cinésioscopique ou *Zoorganodynamique*, ou, pour abrégé, *Zoodynamique*.

XXV<sup>e</sup> Division, de la *Zoorganographie* en *Zoorganographie* stéréoscopique ou *Zootomie*, et en *Zoorganographie* hygroskopique ou *Zohygrotologie*.

<sup>1</sup> *Hygroskopique*, de ὑγρός, liquide, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>2</sup> *Anatomie*, de ἀνατομή, dissection.

<sup>3</sup> *Hygrotologie*, de ὑγρόται, humeurs, et de λόγος, discours.

<sup>4</sup> *Ostéologie*, de οστέον, os, et de λόγος, discours.

<sup>5</sup> *Sarcologie*, de σῆξ, σαρκός, chair, et de λόγος, discours.

<sup>6</sup> *Myologie*, de μῦς, μυός, muscle, et de λόγος, discours.

<sup>7</sup> *Splanchnologie*, de σπλάγχνον, entrailles, et de λόγος, discours.

<sup>8</sup> *Angiologie*, de ἄγγειον, vaisseau, et de λόγος, discours.

<sup>9</sup> *Névrologie*, de νεῦρον, nerf, et de λόγος, discours.

<sup>10</sup> *Dermologie*, de δέρμα, peau, et de λόγος, discours.

<sup>11</sup> *Trichologie*, de τρίξ, τριχός, poil, cheveu, et de λόγος, discours.

<sup>12</sup> *Céphalologie*, de κεφαλή, tête, et de λόγος, discours.

<sup>13</sup> *Cardiologie*, de καρδιά, cœur, et de λόγος, discours.

La *Coénophytologie* sera partagée comme la *Coénozoologie* ; j'ai pourtant prolongé moins les ramifications de la première de ces branches, puisque l'étude des plantes est, peut-être, moins importante pour nous que celle des animaux. Les noms étant aussi partout analogues à ceux que je viens d'expliquer, je vais simplement énumérer ici les divisions suivantes, que j'ai conservées dans la Table.

XXVI<sup>e</sup> Division, de la *Coénophytologie* en *Coénophytologie* prosthénoscopique ou *Prosthénophytologie*, c'est-à-dire *Histoire végétale* ; et en *Coénophytologie* paronoscopique ou *Paronophytologie*.

XXVII<sup>e</sup> Division, de la *Paronophytologie* en *Paronophytologie* mérizoscopique ou *Mérizophytologie*, et en *Paronophytologie*, amérizoscopique ou *Phytorganologie*.

XXVIII<sup>e</sup> Division, de la *Phytorganologie* en *Phytorganologie* harmoscopique ou *Phytographie*, et en *Phytorganologie* cinésioscopique ou *Phytodynamique*.

Revenant maintenant à l'*Anthropurgie*, nous établirons la

XXIX<sup>e</sup> Division, de l'*Anthropurgie* en *Anthropurgie* holodynamique <sup>17</sup> ou *Dynamique* <sup>18</sup>, et en *Anthropurgie* stoéchiodynamique <sup>19</sup> ou *Chimie* <sup>20</sup>.

L'art humain ne peut modifier les corps considérés en masse qu'au moyen du *mouvement*. C'est cette dernière propriété qui fait le sujet de la première branche de l'*Anthropurgie*. Cette branche a été désignée par le nom de *Dynamique* ; celui de *Mécanique* lui a été également donné, mais il est plus souvent restreint à une partie seulement de cet art et science.

La branche stoéchiodynamique a pour sujet

<sup>14</sup> *Crânologie*, de κρανίον, crâne, et de λόγος, discours.

<sup>15</sup> *Hématologie*, de αἷμα, αἷματος, sang, et de λόγος, discours.

<sup>16</sup> *Chylogologie*, de χυλός, chyle, et de λόγος, discours.

<sup>17</sup> *Holodynamique*, de ὅλος, en entier, et de δύναμις, pouvoir, force, propriété.

<sup>18</sup> *Dynamique*, de δύναμις. Cette dénomination, dans le langage ordinaire, est opposée à la *Statique*, et l'on regarde quelquefois les deux comme désignant des branches de la *Mécanique*. Mais ce dernier mot est alors pris dans une acception beaucoup plus étendue que celle qui lui est naturelle. Les propriétés qui font le sujet de la *Statique* appartenant aux êtres avant qu'ils aient subi aucune modification de la part de l'homme, cette branche d'art et science se trouve nécessairement comprise dans la *Physiurgie*.

<sup>19</sup> *Stoéchiodynamique*, de στοιχεῖον, partie élémentaire, et de δύναμις, force, propriété.

<sup>20</sup> *Chimie*, mot dérivé, par les uns, de l'arabe, par les autres, de χυμός, suc.



les modifications que l'homme fait éprouver aux parties élémentaires des corps, ainsi que les propriétés qui leur sont données au moyen de ces modifications. Cette branche, depuis longtemps désignée par le nom de *Chimie*, comprend la composition, décomposition, et recomposition des corps.

XXX<sup>e</sup> Division, de la Dynamique en Dynamique abarysomatique <sup>1</sup>, c'est-à-dire *corps impondérables regardant*; et en Dynamique barysomatique <sup>2</sup>, ou *corps pondérables regardant*.

Les corps impondérables connus ou supposés sont au nombre de quatre : la lumière, le calorique, le fluide électrique, et le fluide magnétique. La partie de la Dynamique qui regarde les deux premiers a reçu le nom d'*Optique*. Les deux autres n'entrent dans le domaine de la Dynamique qu'en tant que leur production ou leur modification demandent des opérations mécaniques, telles que la friction, etc.

XXXI<sup>e</sup> Division, de la Dynamique barysomatique en échoscopique <sup>3</sup> ou Acoustique <sup>4</sup>, et en Anéchoscopique <sup>5</sup> ou Mécanique <sup>6</sup>.

La première branche regarde les *vibrations* des corps, c'est-à-dire l'espèce de mouvement qui produit la sensation du son. A la seconde se rapportent toutes les autres espèces de mouvement que l'homme peut communiquer ou modifier.

<sup>1</sup> *Abarysomatique*, de l' $\alpha$  privatif, de βαρύς, pesant, et de σώμα, corps.

<sup>2</sup> *Barysomatique*, de βαρύς, pesant, et de σώμα, corps.

<sup>3</sup> *Echoscopique*, de ἤχος, son, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>4</sup> *Acoustique*, de ἀκούειν, entendre.

<sup>5</sup> *Anéchoscopique*, de l' $\alpha$  privatif, de ἤχος, son, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>6</sup> *Mécanique*, de μηχανή, machine.

<sup>7</sup> Ces premiers moteurs sont :

1<sup>o</sup> *L'Exertion animale*, y compris l'*Exertion humaine*. Ce premier moteur est le plus fréquemment usité.

2<sup>o</sup> *La Croissance végétale*. Malgré les effets qu'on lui voit produire, tels que le soulèvement de pierres, le renversement de murs, etc., par la croissance de racines d'arbres, ce moteur agit avec tant de lenteur qu'il serait trop faible pour être employé avantageusement par le mécanicien.

3<sup>o</sup> *Le Vent*. Employé avec grand avantage dans les moulins à vent, les voiles des vaisseaux, etc.

4<sup>o</sup> *La Chute d'eau*. Elle provient de l'attraction de gravité, et fournit une grande force.

Dans les autres cas où l'on fait agir l'attraction de gravité comme dans la machine à enfoncer les pilotis, le tourne-broche, etc., elle ne donne aucune augmentation de pouvoir; il faut toujours une opération préalable d'un autre moteur agissant en sens contraire avec une force au moins égale.

5<sup>o</sup> *Mouvements d'Elasticité ou Attractions et Répul-*

Tout l'objet de la Mécanique se réduit à la résolution du problème suivant :

Un corps étant mis en mouvement par un *premier moteur* quelconque, construire un appareil qui communique à un autre corps ce mouvement, dont on modifie la direction, la continuité ou le degré de vitesse selon l'objet particulier que l'on a en vue, et cela avec le moins de perte de force possible.

Cet appareil, quel qu'il soit, est une *machine*, en grec μηχανή; de là le nom de *Mécanique* donné à cette branche d'art et science.

Pour rendre cette définition plus claire, et pour en bien faire sentir l'exactitude, il paraît nécessaire d'examiner ici, avec quelques détails, les principes sur lesquels elle est fondée, les idées qu'on entretient à ce sujet étant souvent confuses et inexactes.

Il existe dans la nature un certain nombre de *causes de mouvement* dont les unes agissent continuellement, sans aucun secours de la part de l'homme, et dont les autres demandent une opération préalable de l'art et science humaine pour les mettre en action. Ces causes de mouvement sont appelées *premiers moteurs*. On trouvera dans la note ci-dessous une liste de celles dont on a déjà fait usage, ou qui pourraient être employées en Mécanique avec plus ou moins d'avantage <sup>7</sup>.

*sions élastiques*. Toutes les fois que l'on considère l'attraction de cohésion, et la répulsion correspondante, comme *moteurs*, elles reçoivent le nom d'*élasticité*; quand on ne regarde que la *résistance* qu'offre cette espèce d'attraction, elle est appelée *Attraction de cohésion*. L'élasticité de la vapeur d'eau agit avec une grande force dans la machine appelée, pour cette raison, *machine à vapeur*. L'explosion de la poudre à canon est aussi produite par l'élasticité des gaz qui se dégagent par sa décomposition. Dans ces deux cas, il ne faut qu'une opération chimique peu importante pour faire agir ce moteur : mais il n'en est point ainsi pour l'élasticité d'un ressort; il faut, pour le monter, l'action préalable d'un autre moteur qui lui soit au moins équivalent en force.

6<sup>o</sup> *Mouvements de capillarité*. Ils proviennent de l'attraction capillaire, et sont si faibles qu'ils seront toujours à peu près inutiles au mécanicien. Le gonflement d'une éponge, par l'absorption de l'eau, est un exemple de mouvement produit par ce moyen.

7<sup>o</sup> *Mouvements électriques*, et 8<sup>o</sup> *Mouvements magnétiques*. Ce sont encore des moteurs dont l'utilité est à peu près nulle, à cause de la dépense de force qu'il faut pour les mettre en action, et qui est au moins égale à la force qu'on gagnerait par leur moyen.

9<sup>o</sup> *Mouvements d'expansion et de contraction de solides*. Ces mouvements sont causés par des variations dans le degré de chaleur ou dans le degré d'humidité. Les premiers sont trop faibles pour être utiles. Quant aux autres, l'expansion par humidité du bois, par



L'action de ces différents moteurs est constamment entravée par l'action contraire, directe ou indirecte, et plus ou moins forte, d'une ou plusieurs de ces causes de résistance appelées *attractions*. Le degré de résistance qu'un moteur peut vaincre dans un temps donné est appelé la *force* de ce moteur.

L'attraction de gravité étant la seule de ces attractions qui agisse d'une manière régulière est aussi la seule qui peut servir de mesure à la force d'un moteur. Ainsi la force d'un moteur est en proportion, soit du poids qu'il élèvera à une certaine hauteur dans un temps donné, soit du temps qu'il mettra à élever à cette hauteur un poids donné, soit de la hauteur à laquelle il élèvera un certain poids dans un temps donné; car le moteur qui élèverait un quintal à un pied de hauteur dans une minute serait absolument de la même force qu'un autre qui élèverait le poids d'une livre à cent pieds de hauteur dans le même temps, ou qui élèverait cent quintaux à un pied de hauteur dans cent minutes, en supposant toujours que, dans chaque cas, toute la force du moteur agit d'une manière convenable pour produire cet effet. Tout ce que peut faire la Mécanique, c'est de modifier la direction, la vitesse ou la continuité du mouvement de manière à ce que le moteur perde le moins possible de sa force; car toujours il en perdra par le frottement, qui a plus ou moins lieu dans la machine la mieux construite.

XXXII<sup>e</sup> Division, de la Chimie en Chimie embioscopique<sup>1</sup> ou organique, et en Chimie abioscopique ou inorganique.

XXXIII<sup>e</sup> Division, de la Chimie organique en Chimie zooscopique ou animale, et en Chimie azooscopique ou végétale.

La Chimie *inorganique* renferme tout ce qui regarde la production des substances impondérables, en tant qu'elle a lieu pour la décomposition des corps dont ces substances font partie, ainsi que leur modification et leur réunion avec d'autres corps. Cette branche renferme aussi la considération, exemple, est employée souvent pour détacher les pierres à meules et autres grosses pierres.

10<sup>e</sup> *Mouvements d'expansion et de contraction de liquides*. Ils sont causés par des variations dans le degré de chaleur, et paraissent encore à peu près inutiles au mécanicien; les mouvements thermométriques en offrent un exemple.

11<sup>e</sup> *Mouvements aërobariques ou barométriques*, provenant des variations dans la pression atmosphérique. On faisait voir, il y a une quarantaine d'années, dans le musée de Coxe, le prétendu mouvement perpétuel d'une pendule qui se montait au moyen des variations d'un gros baromètre.

<sup>1</sup> *Embioscopique, abioscopique, zooscopique et*

*tion des moyens de composer, de décomposer et de recomposer les différents corps pondérables inorganisés. La Chimie organique, au contraire, se borne à la décomposition, la structure des corps organisés étant beaucoup trop compliquée pour que l'art humain puisse jamais espérer de l'imiter.*

Jusqu'ici, dans la division de l'Anthropurgie, nous avons considéré la manière dont agit l'art humain. Maintenant il se présente un autre point de vue sous lequel on peut envisager le même sujet, savoir si les produits de cet art et science sont ou ne sont pas déjà appliqués aux usages ordinaires de la vie par le moyen d'arts et métiers et de manufactures établies commercialement. Dans le premier cas, la division est basée sur la nature du sujet de la science; dans le second, sur celle de l'objet de l'art.

XXXIV<sup>e</sup> Division, de l'Anthropurgie en Anthropurgie anapirique<sup>2</sup> ou Anapirologie, et en Anthropurgie catastatique<sup>3</sup> ou Technologie<sup>4</sup>.

La première de ces branches a été quelquefois désignée par le nom mésexpressif *Philosophie expérimentale*. Le mot *Technologie* que j'ai conservé à la seconde branche est déjà très-usité.

Cette division de l'Anthropurgie est fondée sur la nature de l'objet de l'art comme la 29<sup>e</sup> l'est sur la nature du sujet de la science. L'objet de la Technologie est la préparation ou confection d'objets applicables immédiatement au but de procurer le plaisir ou le bonheur, ou de préserver contre la douleur ou le malheur. Celui de l'Anapirologie est la recherche des moyens de faire ou de préparer de *nouveaux* objets qui puissent s'appliquer à ce but ou bien de faire subir à ceux qu'on emploie déjà de *nouvelles* modifications qui les rendent plus propres au même but.

On voit donc que cette 34<sup>e</sup> division n'est pas subordonnée à la 29<sup>e</sup>, mais qu'elle lui est coordonnée, c'est-à-dire que toutes les deux sont faites sur le même ensemble, mais puisées dans de différentes sources. Chaque branche de la dernière peut donc également renfermer une partie de la Chimie et une *azooscopique*. Voy. ci-dessus pag. 529, 530, notes.

<sup>2</sup> *Anapirique*, de ἀναπειρατικός, *expérimental*. Le mot *empirique*, depuis longtemps introduit dans nos langues, avait bien dans son origine la même signification; mais il y a été longtemps restreint à la désignation d'une secte de médecins qui se conduisent par l'expérience seule sans le secours d'une portion suffisante de science. Il renferme donc une espèce de blâme qui le rend impropre à l'usage actuel. Le mot *anapirique* que je lui ai substitué était aussi en usage parmi les Grecs.

<sup>3</sup> *Catastatique*, de καταστατικός, regardant ce qui est établi.

<sup>4</sup> *Technologie*, de τέχνη, *art*, et de λόγος, *discours*.



partie de la Dynamique. Malgré cette irrégularité, j'ai cru devoir insérer cette double division dans mon tableau, vu son utilité pour la pratique, et parce que les dénominations sont déjà établies pour en désigner les branches. Il est vrai qu'à mesure que les produits de la première branche deviennent des objets de commerce, ils passent continuellement dans le domaine de la seconde; mais la justesse des dénominations qui leur sont données n'en reste pas moins toujours la même <sup>1</sup>.

Si l'on avait occasion de continuer la subdivision de l'Anapirlogie ou Philosophie expérimentale, cette branche pourrait être, comme l'Anthropurgie en général, partagée, selon la nature des moyens employés dans l'exercice de l'art, d'abord en *holodynamique* et en *stoéchiodynamique*, et ainsi de suite, comme on le voit ci-dessus, page 355.

Quant à la Technologie, la subdivision bifurquée de cette portion si importante du champ ontologique serait susceptible d'une grande extension; mais cette opération m'entraînerait trop loin de mon but actuel et allongerait trop la table générale pour que je pusse y réunir le résultat de cette opération. Je vais donc seulement indiquer quelques-unes des sources variées de division, par la combinaison desquelles il serait facile de se frayer des chemins, en tous sens, à travers le vaste champ de la Technologie <sup>2</sup>.

La première division pourrait être basée sur la considération de la propriété d'être en vie, propriété qui appartient à quelques-uns des êtres dont s'occupe le technologiste, et non aux autres. Cette distinction me paraît d'autant plus convenable, que l'action de l'art humain s'exerce d'une manière très-différente sur ces deux classes d'êtres. À l'égard des êtres vivants, le pouvoir de l'homme se borne à leur éducation, c'est-à-dire à faciliter indirectement telles opérations de la nature, qui peuvent contribuer au but général de la Technologie; car toute opération de la part de l'homme qui aurait pour

objet direct de changer la forme ou la nature de ces êtres détruirait pour l'ordinaire leur vie et les exclurait ainsi du sujet de ces branches. Les corps, au contraire, qui rentrent dans la seconde classe, celle des êtres non vivants, peuvent éprouver des modifications de la part de l'homme d'une manière bien plus directe, puisqu'un changement dans leur forme n'entraînerait pas nécessairement d'altération dans leur nature et que leur décomposition ne les priverait pas des caractères qui distinguent la classe dont ils font partie. Ces deux branches de la Technologie, quoiqu'elles soient si généralement étudiées et pratiquées séparément, n'ont point encore reçu de noms distinctifs fixes et appropriés. On s'est bien servi quelquefois des termes *Agriculture*, *Agronomie*, *Économie rurale*, pour désigner la branche d'art et science qui a pour sujet l'éducation de tous les êtres vivants, à l'exception de l'homme, tant les animaux que les plantes; mais dans ces cas, la signification ordinaire et naturelle de ces mots, celle des deux premiers surtout; a été considérablement étendue. Quant au troisième, outre son inexpression, il a l'inconvénient d'être aussi biépieque. On pourrait appeler *Biopédie* <sup>3</sup> la branche qui regarde les êtres vivants, et le nom de *Somaturgie* <sup>4</sup> serait peut-être assez bien adapté à l'autre.

La Biopédie se diviserait très-naturellement en *Anthroposomatopédie* <sup>5</sup>, en *Zoopédie* <sup>6</sup>, et en *Phytopédie* <sup>7</sup>. L'Anthroposomatopédie ne comprend que l'éducation du corps de l'homme, tout ce qui regarde son esprit appartenant au domaine de la Pneumatologie; elle se divise en *Prophylactique* <sup>8</sup> ou art de préserver la santé, et en *Thérapeutique* <sup>9</sup> ou art de rétablir la santé. La Prophylactique renferme la *Cosmétique* <sup>10</sup> ou art d'embellir le corps: la Thérapeutique se divise en *Thérapeutique mécanique* ou *Chirurgie* <sup>11</sup>, et en *Thérapeutique chimique*. La Phytopédie a été plus particulièrement appelée *Agriculture* <sup>12</sup> ou *Agronomie* <sup>13</sup>, et renferme aussi le *Jardinage*. Plusieurs branches

<sup>1</sup> On pourrait faire une troisième division de l'Anthropurgie en prosthénoscopique ou *temps passé regardant*, et en paronoscopique ou *temps présent regardant*: la première branche renfermerait l'Archéologie, ou ce qui regarde les antiquités, ce nom désignant les produits des arts usités chez les anciens. La seconde branche se diviserait comme ci-dessus.

<sup>2</sup> M. Bentham s'était borné à exposer dans une note quelques-unes de ces sources de division. J'ai cru devoir développer cette partie en l'insérant dans le texte; mais je n'ai pas été assez assuré de la justesse de mes vues pour oser réunir au tableau général la division systématique de ce champ si vaste et si compliqué.

<sup>3</sup> *Biopédie*, de βίος, vie, et de παιδεία, éducation.

<sup>4</sup> *Somaturgie*, de σῶμα, corps, et de ἔργον, ouvrage, travail.

<sup>5</sup> *Anthroposomatopédie*, de ἀνθρωπος, homme, de σῶμα, corps, et de παιδεία, éducation.

<sup>6</sup> *Zoopédie*, de ζῶον, animal, et de παιδεία, éducation. Le mot *Alogozoopédie* serait plus exact, mais trop long.

<sup>7</sup> *Phytopédie*, de φυτόν, plante, et de παιδεία, éducation.

<sup>8</sup> *Prophylactique*, de προφυλάσσω, je préserve.

<sup>9</sup> *Thérapeutique*, de θεραπεύω, je guéris.

<sup>10</sup> *Cosmétique*, de κοσμέω, j'embellis.

<sup>11</sup> *Chirurgie*, de χεῖρ, main, et de ἔργον, ouvrage, travail.

<sup>12</sup> *Agriculture*, de ἀγέρ, champ, et de cultura, culture.

<sup>13</sup> *Agronomie*, de ἀγρός, champ, et de νόμος, loi.



de la Zoopédie ont aussi reçu des noms particuliers : ainsi le *Manège* est l'art de dresser les chevaux, l'*Hippiatrique*<sup>4</sup> est l'art de les guérir, l'*Art vétérinaire* comprend la guérison des maladies de tous les animaux en général ; ainsi de suite.

Les différentes branches de la Somaturgie sont très-variées, quoique souvent très-rapprochées ; elles se confondent même dans un grand nombre d'opérations. Leur division, d'après le principe bifurqué, tout utile qu'elle pourrait être, deviendrait en même temps un travail long et difficile. Ce champ, d'ailleurs, s'accroît dans une proportion plus grande, peut-être, que toute autre partie du domaine de l'Ontologie ; car, tous les jours, l'homme approprié à son usage de nouveaux objets, ou bien fait éprouver de nouvelles modifications à ceux dont il se sert déjà.

Une première source de division de la Somaturgie pourrait se tirer de la considération de l'emploi plus ou moins immédiat que l'on peut faire de ses différents produits. Sous ce point de vue, la *matière brute* et le *travail achevé* sont les deux extrêmes, entre lesquels il existe une infinité de degrés intermédiaires. Avant qu'un objet puisse donc être utilisé immédiatement par l'homme, il faut qu'il passe par un nombre plus ou moins considérable de ces différents degrés, et qu'il subisse un nombre correspondant d'opérations successives. Lorsque le but d'une branche de la Somaturgie est la confection d'un objet qui ne demande qu'un petit nombre de ces opérations, quelle que soit d'ailleurs sa proximité à l'utilité, cette branche reçoit, dans le langage ordinaire, les noms d'*Art industriel* ou d'*Art et Métier*. Lorsqu'au contraire le nombre de ces opérations nécessaires à la confection de l'objet est considérable, et qu'elles sont toutes regardées comme appartenant à la même branche, et rassemblées dans le même établissement, l'ensemble de ces opérations, ainsi que l'établissement où elles se font, reçoivent le nom de *Manufacture* ou de *Fabrique*<sup>2</sup>.

Parmi les branches somaturgiques dont les produits sont applicables immédiatement au but géné-

ral de la Technologie, et qu'on pourrait qualifier de branches *primaires* ou *du premier ordre*, on peut distinguer celles dont les produits sont employés au soutien de la vie et à l'entretien de la santé, et celles dont l'objet est de garantir le corps humain contre tout ce qui peut le mettre dans un état de peine ou de malaise corporel<sup>5</sup> ou de lui procurer un plus grand degré de bien-être corporel.

Sous la première de ces branches se rangerait : 1<sup>o</sup> la *Sitiosceustique*<sup>4</sup> ou préparation d'aliments, renfermant la Cuisine, l'Art de préparer les boissons et liqueurs, l'Art du boulanger, du pâtissier, etc. ; 2<sup>o</sup> la préparation des médicaments, qui sont *chimiques* ou *mécaniques*. Les premiers font le sujet de la branche appelée *Pharmacie* ou *Pharmaceutique*<sup>5</sup>. La préparation des médicaments mécaniques renferme l'Art du bandagiste, etc.

On pourrait diviser la seconde classe de branches primaires de la Somaturgie d'après la nature de leur objet, qui est, ou de garantir contre le *malaise*, ou bien de procurer l'*aise* corporelle. Cette distinction qu'on pourrait exprimer par les termes *Odynothétique* et *Hédonistique*<sup>6</sup>, est moins exacte et précise, il est vrai, qu'il ne serait à désirer, puisque la peine et le plaisir n'étant que des termes relatifs, l'absence de l'une est ordinairement suivie de la présence de l'autre. Cependant leurs proportions respectives dans l'objet des deux branches dont il s'agit maintenant pourront peut-être autoriser l'emploi de cette considération comme source de division dans ce cas, comme dans celui de la Pathoscopie, dont je parlerai plus bas.

Pour la subdivision de la branche *Odynothétique*, il faut considérer la source de la peine ou malaise<sup>7</sup> contre lequel il s'agit de se garantir. Si cette peine est physiurgique ou causée par la nature, on doit rapporter à la branche correspondante de la Somaturgie la construction des *abris*, tels que maisons, parapluies, habillements, etc., et celle des paratonnerres, parasols, paravents, et ainsi de suite. Si la peine ou le malaise est anthropurgique ou artificiel, on doit y rapporter la construction d'armes offensives et défensives, l'art militaire, celui des

ou *mentale* ; mais cette expression est très-inexacte, l'esprit étant une production tout aussi naturelle que la matière.

<sup>4</sup> *Sitiosceustique*, de *σιτα*, aliments, et de *σκευάζω*, je prépare.

<sup>5</sup> *Pharmaceutique*, de *φαρμακευτική*, dérivé de *φάρμακον*, médicament.

<sup>6</sup> *Odynothétique* et *Hédonistique*. Voy. plus bas, p. 542, notes 1 et 2.

<sup>7</sup> Il est évident que je ne parle ici que de la peine corporelle, tout ce qui a égard à la peine morale ou spirituelle se rapportant à la Pneumatologie.

<sup>1</sup> *Hippiatrique*, de *ἵππος*, cheval, et de *ιατρική*, médecine.

<sup>2</sup> Il n'existe point de terme dans la langue française qui désigne indistinctement tout établissement destiné à l'exercice d'une branche de la Technologie. Le russe est même peut-être le seul qui offre cet avantage. Dans cette langue, le mot *zavod*, avec l'addition de l'adjectif approprié à chaque cas, peut s'appliquer tout aussi bien à un haras de chevaux qu'à la boutique du savetier, ou à la manufacture la plus compliquée.

<sup>3</sup> On dit d'ordinaire *peine physique* lorsqu'on parle de la peine corporelle par opposition à la *peine morale*



fortifications, etc. A la branche Hédonistique, dont le but est simplement de procurer ou d'augmenter l'aise, on doit rapporter la confection de tous objets de luxe, ameublements, ornements, instruments d'Optique, etc., ainsi que la *Phonique* ou *Phonotechnie*, qui comprend la fabrication d'instruments de musique.

Quant aux branches secondaires de la Somaturgie, leur but ne peut être que la confection d'objets nécessaires ou utiles à l'opération des branches primaires. Ces objets se partageraient assez bien en deux classes, les *instruments* et les *matériaux*; division qui s'appliquerait, surtout, aux branches mécaniques; car, dans les branches chimiques, les deux classes se confondraient trop souvent pour que leur distinction pût être avantageuse.

Aucun objet ne peut servir au but auquel il est destiné, avant d'être arrivé au lieu convenable à son emploi. L'importante série des *moyens de transport* devra donc se ranger parmi les instruments somaturgiques, et pourrait se subdiviser en instruments *fixes* ou *stationnaires*, savoir: chemins, canaux, etc., et en instruments *mobiles* ou *machines de transport*. Cette classe en comprendrait encore trois autres, les *voiturés* ou machines de transport terrestres, les *vaisseaux* ou machines aquatiques, et les *ballons* ou machines aériennes. Une autre distinction qu'on pourrait établir dans ces cas, c'est entre la construction des machines de transport, et l'application des moteurs physiques à leur mise en action. Ainsi, dans le cas des machines aquatiques, cette dernière branche a reçu le nom de *Navigation*. La plupart des moteurs physiques dont j'ai donné le détail ci-dessus, en parlant de la Mécanique, sont aussi applicables au but dont il s'agit actuellement.

Les *matériaux* sur lesquels le technologiste opère se divisent naturellement en deux classes, les *débris des êtres organisés*, et les *corps privés de toute organisation*. Cette distinction me semble autorisée par la différence dans la manière dont l'art humain agit dans les deux cas. Les corps qui ne servent à leurs buts qu'en tant qu'ils conservent leur organisation demandent une opération distincte, destinée à résister à l'influence des objets extérieurs, qui tendent toujours à les détruire: opération bien moins importante et souvent inutile dans le cas des corps inorganisés.

<sup>1</sup> *Zoogénurgie*, de ζῷον, animal, de γίνομαι, je proviens, et de ἔργον, travail.

<sup>2</sup> *Phytogénurgie*, de φυτόν, plante, de γίνομαι, je proviens, et de ἔργον, travail.

<sup>3</sup> *Anorganurgie*, de ἄν privatif, de ὄργανον, organe, et de ἔργον, ouvrage. A cette branche doit aussi se rapporter l'extraction d'alcalis et d'acides végétaux et ani-

Les débris d'êtres vivants proviennent d'animaux ou bien de plantes. De là, la division de la branche de Somaturgie qui regarde leur préparation et modification, en deux classes, qu'on pourrait appeler *Zoogénurgie*<sup>1</sup> et *Phytogénurgie*<sup>2</sup>.

Les principaux corps zoogènes qui jusqu'ici ont été soumis à l'opération de l'art humain sont: 1° *Osseux*, tels que os, corne, ivoire, écaille, coquilles, coraux, etc.; 2° *Membraneux*, tels que crins, pelleteries, boyaux, etc.; 3° *Filamenteux*: cuirs, poils, laines, soies, etc.; 4° *Charnus* ou *Graisseux*: huiles et graisses animales. Parmi les phytogènes on peut distinguer: 1° les corps *Ligneux* et *Corticaux*: bois, écorces, osiers, pailles, etc.; 2° les *Filamenteux*: fils, colons, etc.; 3° les *Gommo-résineux*; gommes, caoutchouc, résine, poix, etc.; 4° les *Liquides*, tels qu'huiles essentielles et fixes, esprits, etc.

L'opération de l'art humain sur les corps inorganisés, ou l'*Anorganurgie*<sup>3</sup>, est mécanique ou bien chimique, selon que le but est d'en modifier la forme ou la nature. La première classe se subdiviserait encore en deux autres, suivant que les corps qui en font le sujet sont en état liquide ou solide. La première branche a déjà reçu le nom d'*Hydrotechnique*, et renferme l'*Hydraulique* et l'*Architecture hydraulique*; à la seconde branche on devra rapporter les arts du *lapidaire*, du *tailleur de pierre*, du *sculpteur en pierre et en marbre*, etc., la *forgerie des minéraux* et un grand nombre d'arts analogues. La *vitrification*, la fabrication de *teintures*, de *savons*, la préparation de *ciments*, la *fonte et composition de métaux*, serviront d'exemple de branches chimiques de l'*Anorganurgie*.

Pour revenir maintenant à la Pneumatologie, nous établirons la

XXXV<sup>e</sup> Division, de la Pneumatologie en Pneumatologie nooscopique<sup>4</sup> ou Noologie, et Pneumatologie anooscopique<sup>5</sup> ou Anoopneumatologie.

Le terme *Noologie* désigne bien la première branche, qui ne considère l'esprit que par rapport à la partie intellectuelle de la machine animale, y compris ses différentes opérations et facultés détaillées ci-dessus chapitre II; comme, par exemple, la *perception*, la *mémoire*, le *jugement*, le *raisonnement*, etc. Cette branche a aussi reçu les noms d'*Idéologie*<sup>6</sup> et de *Logique*, pris tous

maux, ces substances n'étant produites que par la désorganisation des corps dont elles proviennent.

<sup>4</sup> *Nooscopique*, de νόος, âme ou esprit humain, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>5</sup> *Anooscopique*, de ἄν privatif, de νόος, esprit, et de σκοπέω, je regarde.

<sup>6</sup> *Idéologie*, de ἰδέα, idée, et de λόγος, discours.



les deux dans leur acception la plus étendue.

XXXVI<sup>e</sup> Division, de la Noologie en Noologie prosthénoscopique ou Histoire noologique, et en Noologie paronoscopique <sup>1</sup> ou Parononologie.

La première branche comprend l'Histoire ou Chronologie des connaissances humaines, c'est-à-dire des progrès qu'a faits jusqu'ici l'esprit humain dans l'exploitation du vaste domaine de la pensée et de l'action.

XXXVII<sup>e</sup> Division, de la Parononologie en Noologie plasioscopique <sup>2</sup> ou Logique <sup>3</sup>, et en Noologie coénonésioscopique <sup>4</sup> ou Coénonésiologie.

A la Noologie plasioscopique, c'est-à-dire *formation regardant*, se rapportent l'art de penser et la science correspondante, qui traite de la formation seule des idées, sans égard à leur communication. L'idée que différents auteurs ont attachée au mot *Logique* n'a jamais été aussi fixe et déterminée qu'on pourrait le désirer; mais, dans une au moins de ses acceptions, ce mot est synonyme de la Noologie plasioscopique. La branche coénonésioscopique, qui regarde la communication des idées, est désignée quelquefois par le terme *Élocution et Belles-Lettres*.

La Coénonésiologie a pour but la communication simple des idées, ou bien son objet est d'influer en même temps sur les affections. De là, la

XXXVIII<sup>e</sup> Division, de la Coénonésiologie en Coénonésiologie aplodidactique <sup>5</sup> ou Grammaire, et en Coénonésiologie pathégérétique <sup>6</sup> ou Rhétorique.

Si la signification ordinaire du mot *Grammaire* <sup>7</sup> n'a pas toujours exactement la même étendue que celle de la Coénonésiologie aplodidactique, elle s'y trouve du moins comprise. Quant à la Coénonésiologie pathégérétique, elle est la même que la *Rhétorique* dans l'acception ordinaire de ce mot.

On doit rapporter à la branche aplodidactique ou à la Grammaire les règles relatives aux rapports fixes qui ont toujours lieu entre les mots employés pour la communication de la pensée, quels que soient, d'ailleurs, le but et l'occasion de la communication et la nature des pensées communiquées. Elle regarde l'expression poétique ou l'art de la *Versification* aussi bien que l'expression en prose.

<sup>1</sup> *Prosthénoscopique* et *Paronoscopique*. Voyez page 350, notes 7 et 8.

<sup>2</sup> *Plasioscopique*, de *πλάσις*, formation, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>3</sup> *Logique*, de *λογική*, dérivé de *λέγω*, je parle.

<sup>4</sup> *Coénonésioscopique*, de *κοινωνέω*, je communique, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>5</sup> *Aplodidactique*, de *ἀπλῶς*, simplement, et de *διδάσκω*, qui instruit.

<sup>6</sup> *Pathégérétique*, de *πάθος*, passion, et de *εγείρω*, j'excite.

A la Rhétorique <sup>8</sup> se rapportent les règles relatives au choix à faire de mots, ou de combinaisons de mots, lorsque le but de la communication est d'influer sur les affections, soit dans un état de tranquillité, soit dans cet état de force et de trouble que l'on appelle *passions*.

Les mots et combinaisons de mots regardés comme propres à ce but sont nommés dans les livres d'instruction *figures de Rhétorique*; mais dans les listes que l'on donne de ces figures, on en voit beaucoup qui s'appliquent plutôt à l'imagination qu'aux affections, et on en trouve d'autres encore qui, sans se rapporter ni à l'une ni à l'autre de ces deux classes, sont regardées comme propres à la communication simple de la pensée, par le moyen d'*associations indirectes*, c'est-à-dire par des idées accessoires associées à l'idée principale.

Les rapports que j'ai établis ci-dessus entre les mots *Grammaire* et *Rhétorique* paraissent être ceux que leur ont donnés tous les auteurs, depuis le plus ancien des Grecs dont les ouvrages nous restent, jusqu'à nos contemporains. Mais ces rapports sont bien différents de ceux qui doivent avoir eu lieu originairement entre ces deux mots, ou du moins entre leurs racines primitives. Le mot *Rhétorique* vient du verbe *ῥέω* (*rhéō*), je coule, qui, dans quelques-uns de ses dérivés (non dans tous), désigne cette espèce de flux que l'on a nommé *parole*. Il n'a donc pu être donné d'abord qu'aux seuls signes *audibles* <sup>9</sup> de la communication des idées; et, par le mot *Grammaire* (de *γράφω*, *graphō*, j'écris), on n'a dû entendre que les signes visibles et tangibles.

Ainsi, à en juger d'après les étymologies incontestables de ces deux mots, la *Rhétorique* a dû être, avant l'invention des signes visibles, le terme qui désignait l'art de communiquer la pensée dans toute son étendue, et à quelque but qu'on l'appliquât. De même, lorsqu'on eut inventé les signes visibles, on a dû donner d'abord au mot *Grammaire* la même signification illimitée, en ne la faisant différer de celle du mot *Rhétorique* que par la nature des signes employés par ces deux branches.

Voici quelle me paraît être la cause de cette dévia

<sup>7</sup> *Grammaire*, de *γράμμα*, écrit, lettre. On a improprement étendu quelquefois la signification de ce mot à tout ouvrage destiné à enseigner quelque branche que ce soit d'art et science; ainsi on a dit *Grammaire de Géographie*, *Grammaire de Mécanique*, etc.

<sup>8</sup> *Rhétorique*, de *ῥήτωρ*, orateur. Voyez ci-après dans le texte.

<sup>9</sup> *Audibles*. J'ai été encore obligé d'introduire ce mot, puisqu'il n'en existe point qui rende mon idée, et qu'une périphrase n'aurait pas la précision nécessaire dans ce cas.



tion importante des significations originaires, tant absolues que relatives, de ces deux dénominations. Avant que l'usage des lettres eût été introduit parmi les nations grecques, la forme qu'elles avaient adoptée dans leur constitution politique avait déjà établi l'habitude de parler devant un auditoire nombreux, sur des sujets très-complicés, en prolongeant considérablement leurs discours; *ῥητορ* (*rhétor*) devint donc le nom par lequel on désignait l'homme qui s'engageait plus particulièrement dans ce genre d'occupation.

Mais, en s'adressant ainsi, sur de tels sujets, à de pareils auditoires, l'orateur ne pouvait manquer de trouver de nombreuses occasions où il lui importait d'exercer autant d'influence que possible sur les affections ou même sur les passions, soit directement, soit par le moyen de l'imagination. C'est ainsi que la *Rhétorique*, c'est-à-dire le langage du *rhéteur* ou *orateur public*, vint à ne plus signifier le discours en général; mais le discours considéré comme s'adressant directement ou indirectement aux affections ou aux passions.

Quant aux rapports particuliers qui doivent toujours avoir lieu entre les membres d'une phrase, on n'a pu s'en apercevoir qu'après que l'art exercé par l'orateur public eut été en usage depuis un temps plus ou moins considérable, et que les signes inventés pour rendre permanentes les idées transmises par les signes audibles et fugitifs eurent aussi été établis depuis quelque temps. Avant cette époque, il était certainement impossible qu'un homme, quelque vastes que fussent ses connaissances, pût embrasser dans son esprit tout l'ensemble des mots dont se composait le langage de ces peuples, au point de pouvoir les séparer et les distribuer dans les huit ou dix classes nommées collectivement *parties du discours*. Cette entreprise était trop difficile pour être exécutée, ou même projetée, avant que l'introduction des signes permanents eût donné le moyen de présenter les mots à l'œil et à l'esprit pendant *un laps* de temps assez long pour que l'intelligence pût les saisir dans toutes les combinaisons dont ils sont susceptibles.

C'est ainsi qu'à mesure que l'art de l'éducation faisait des progrès, lorsqu'on enseignait à connaître la signification et à tracer la forme des caractères visibles, on y a ajouté peu à peu les règles relatives à la nature de ces rapports de signification, selon lesquels tous les mots qui composent une langue sont distribués dans les différentes *parties du discours*; et le terme *Grammaire* fut à la fin transféré en entier à cette dernière branche d'instruction.

On a divisé la Grammaire en *Orthoépie* ou art de bien parler, et en *Orthographie* ou art de bien écrire, distribution qui semble au premier abord

distincte et complète; mais en l'examinant d'un peu plus près, on peut aisément voir qu'elle est loin de posséder l'une ou l'autre de ces qualités.

D'abord, les règles les plus importantes de la Grammaire, celles qui établissent les rapports mutuels que doivent avoir entre elles les parties élémentaires d'une phrase, et qu'on a rapportées exclusivement à l'Orthoépie, s'appliquent tout aussi bien aux expressions rendues par des signes visibles, qu'à celles qui ne le sont que par des signes audibles. Ensuite la *Pantomime*, manière très-différente de communiquer nos idées, a été entièrement oubliée dans cette distribution.

Ainsi il me paraît qu'on aurait dû diviser la Grammaire en deux branches, dont la première regarderait l'expression par mots, quelle que soit la nature des signes employés, et dont la seconde aurait pour sujet le geste ou la pantomime, considérés comme moyen de communication.

A l'égard de l'expression par mots, on pourrait encore adapter ici la distinction en *coénoscopique* et en *idioscopique*, sur laquelle je suis revenu si souvent. La première de ces branches regarderait les rapports que doivent toujours avoir les mots entre eux pour que l'expression des idées soit claire et exacte, et renfermerait les divisions connues sous les noms d'*Étymologie*, de *Syntaxe* et de *Prosodie*. A la seconde se rapporteraient les règles particulières à chaque espèce de signes. S'ils sont audibles, la branche de Grammaire à laquelle ils se rattachent recevra le nom expressif d'*Orthoépie*, mot qui serait dans ce cas synonyme de *Prononciation*. S'ils sont visibles ou tangibles, c'est à l'*Orthographie* ou *Écriture* qu'on devra les rapporter.

L'*Orthoépie* ne me paraît pas susceptible d'autre division que de celle qui serait basée sur la différence dans les langues qu'emploient les diverses races d'hommes pour l'expression de leurs pensées. Quant à l'*Orthographie*, on pourrait en établir une autre, basée sur l'étendue du sens attribué à chaque signe; l'*Écriture* se partagerait en *symbolique* et en *syllabique*, suivant que chaque signe désigne seul un mot ou une pensée entière, ou qu'il ne puisse transmettre d'idée qu'au moyen de sa réunion avec plusieurs autres. C'est dans ce dernier cas que les règles de l'*Écriture* ont reçu plus particulièrement le nom d'*Orthographe* ou *Orthographie*. *Alphabet* étant le nom donné à la collection des lettres employées dans une même langue, l'*Écriture syllabique* a aussi reçu le nom d'*Écriture alphabétique*.

Parmi les différentes espèces d'*Écritures*, tant syllabiques que symboliques, employées jusqu'à présent, les plus remarquables sont les *Écritures* :



1° *Idiéthnographiques* <sup>1</sup> ou *nationales*, qui sont ou *alphabétiques*, telles que celles de nos langues européennes, ou *symboliques*, telles que les Écritures chinoise et hiéroglyphique ;

2° *Sténographiques* <sup>2</sup>, inventées dans le but d'écrire avec la rapidité de la parole ;

3° *Cryptographiques* <sup>3</sup> ou *stéganographiques* <sup>4</sup>, employées dans les communications secrètes quand on ne veut être compris que par la personne à qui l'on s'adresse ;

4° *Télégraphiques* <sup>5</sup>, destinées à transmettre les idées avec promptitude à de grandes distances.

En considérant l'Écriture sous l'aspect du moyen employé pour tracer les signes, on peut encore la diviser en *chéirographique* <sup>6</sup>, *glyptique* <sup>7</sup> et *typographique* <sup>8</sup>. Si elle est syllabique, ces trois espèces ont reçu les noms d'Écriture, de *Glyptique* et d'*Imprimerie*. Si elle est symbolique, on les appelle *Peinture*, *Gravure* <sup>9</sup> et *Sculpture*.

Ces différentes considérations m'ont fourni les XXXIX<sup>e</sup> Division, de la Grammaire en Grammaire logophrasoscopique <sup>10</sup> ou Orthologie <sup>11</sup>, et en Grammaire mimophrasoscopique <sup>12</sup> ou Pantomime <sup>13</sup>.

<sup>1</sup> *Idiéthnographique*, de *ιδιός*, en particulier, de *ἔθνος*, nation, et de *γράφω*, j'écris.

<sup>2</sup> *Sténographique*, de *στενός*, serré, et de *γράφω*, j'écris. Différents auteurs ont donné à cette espèce d'écriture les noms de *Brachygraphie*, de *Tachygraphie*, de *Graphodromie*, d'*Okygraphie*, de *Logographie*, etc., qui tous ont à peu près la même dérivation.

<sup>3</sup> *Cryptographique*, de *κρυπτός*, caché, et de *γράφω*, j'écris.

<sup>4</sup> *Stéganographique*, de *στεγανός*, caché, et de *γράφω*, j'écris.

<sup>5</sup> *Télégraphique*, de *τῆλε*, loin, et de *γράφω*, j'écris.

<sup>6</sup> *Chéirographique*, de *χείρ*, main, et de *γράφω*, j'écris.

<sup>7</sup> *Glyptique*, de *γλύφω*, je grave.

<sup>8</sup> *Typographique*, de *τύπος*, figure ou caractère, et de *γράφω*, j'écris. Outre ces trois moyens, on a encore imaginé d'exprimer des mots par des *nœuds*, par des *tailles*, etc.

<sup>9</sup> Ces trois mots ont pourtant une acception beaucoup plus étendue, puisque l'objet de ces trois arts n'est pas seulement de communiquer des idées, mais encore de plaire aux sens. Voyez plus bas, à la Pathoscopie.

<sup>10</sup> *Logophrasoscopique*, de *λόγος*, mot, de *φράσις*, expression, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>11</sup> *Orthologie*, de *ὀρθός*, correct, et de *λόγος*, discours.

<sup>12</sup> *Mimophrasoscopique*, de *μιμῶμαι*, imiter par geste, de *φράσις*, expression, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>13</sup> *Pantomime*, de *πᾶς*, παντός, tout, et de *μιμῶμαι*, imiter par geste.

<sup>14</sup> *Coénosymboloscopique*, de *κοινός*, en commun, de *σύμβολον*, signe, et de *σκοπέω*, je regarde.

XL<sup>e</sup> Division, de l'Orthologie en Orthologie coénosymboloscopique <sup>14</sup> ou Coénorthologie, et en Orthologie idiosymboloscopique <sup>15</sup> ou Idiorthologie.

XLI<sup>e</sup> Division, de la Coénorthologie en Coénorthologie épopoioscopique <sup>16</sup> ou Prosodie, et en Coénorthologie anépopoioscopique <sup>17</sup>.

XLII<sup>e</sup> Division, de la Coénorthologie anépopoioscopique en logopoioscopique <sup>18</sup> ou Étymologie <sup>19</sup>, et en logotassoscopique <sup>20</sup> ou Syntaxe <sup>21</sup>.

XLIII<sup>e</sup> Division, de l'Idiorthologie en Idiorthologie acoustosymboloscopique <sup>22</sup> ou Orthoépique <sup>23</sup>, et en Idiorthologie optosymboloscopique <sup>24</sup> ou Orthographie <sup>25</sup>, et

XLIV<sup>e</sup> Division, de l'Orthographie en Orthographie symbolique <sup>26</sup>, et en Orthographie syllabique <sup>27</sup>.

XLV<sup>e</sup> Division, de l'Anoopneumatologie en Anoopneumatologie thélématoscopique <sup>28</sup> ou Éthique <sup>29</sup>, et en Anoopneumatologie alégothématique <sup>30</sup> ou Pathoscopie <sup>31</sup>.

Tout ce qui est du domaine de la Pneumatologie anoscopique, et qui n'a aucun rapport avec la volonté ni avec l'influence que cette faculté pour-

<sup>15</sup> *Idiosymboloscopique*, de *ιδιός*, en particulier, de *σύμβολον*, signe, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>16</sup> *Épopoioscopique*, de *ἔπος*, vers, de *ποιέω*, je fais, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>17</sup> *Anépopoioscopique*, de l'α privatif, de *ἔπος*, vers, de *ποιέω*, je fais, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>18</sup> *Logopoioscopique*, de *λόγος*, mot, de *ποιέω*, je fais, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>19</sup> *Étymologie*, de *ἔτυμολογία*, dérivé de *ἔτυμος*, vrai, et de *λέγω*, je parle.

<sup>20</sup> *Logotassoscopique*, de *λόγος*, mot, de *τάσσω*, je mets en ordre, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>21</sup> *Syntaxe*, de *σύν*, ensemble, et de *τάσσω*, je mets en ordre.

<sup>22</sup> *Acoustosymboloscopique*, de *ἀκουστός*, audible, de *σύμβολον*, signe, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>23</sup> *Orthoépique*, de *ὀρθός*, correct, et de *ἔπομαι*, je parle.

<sup>24</sup> *Optosymboloscopique*, de *ὀπτός*, visible, de *σύμβολον*, signe, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>25</sup> *Orthographie*, de *ὀρθός*, correct, et de *γράφω*, j'écris.

<sup>26</sup> *Symbolique*, de *σύμβολον*, signe.

<sup>27</sup> *Syllabique*, de *συλλαβή*, syllabe ou lettre.

<sup>28</sup> *Thélématoscopique*, de *θέλημα*, volonté, faculté de la volonté, en opposition aux facultés intellectuelles. Il manque à la langue un adjectif correspondant au substantif *volonté*, le mot *volontaire* ayant reçu une acception toute différente.

<sup>29</sup> *Éthique*, de *ἔθος*, mœurs.

<sup>30</sup> *Alégothématique*, de l'α privatif, de *λέγω*, je parle, et de *θέλημα*, volonté.

<sup>31</sup> *Pathoscopie*, de *πάθος*, sensation, et de *σκοπέω*, je regarde.



rait avoir sur nos actions, ne peut regarder que les *sensations*. Ainsi le mot de *Pathoscopie* désigne bien cette branche d'art et science. Le mot *Éthique*, par lequel je désigne la Pneumatologie thélématoscopique, doit être pris dans l'acception la plus étendue qu'on lui ait donnée.

La Pathoscopie regarde l'influence qu'exercent les produits des autres branches d'art et science sur nos sens, soit pour produire les sensations agréables, soit pour détruire celles qui sont pénibles.

C'est donc le *goût* qui fait le sujet de cette branche. Le goût, c'est la science du degré de plaisir que produit telle ou telle opération corporelle ou mentale, et du degré de peine qu'elle détruit : c'est l'art de choisir les objets où les opérations les plus propres à produire le plaisir et à détruire la peine.

Le sujet de la Pathoscopie est intimement lié à celui de la Technologie ; le but des deux branches est le même : la différence ne consiste qu'en ce que l'opération de l'une est purement spirituelle ou mentale, et que celle de l'autre est corporelle ou physique.

XLVI<sup>e</sup> Division, de la Pathoscopie en Pathoscopie hédonisticoscopique ou <sup>1</sup> Hédonopathoscopie, et en Pathoscopie odynothéticoscopique <sup>2</sup> ou Odynopathoscopie.

Ces deux branches, tout distincts que sont leurs points les plus éloignés, semblent se confondre dans leurs parties rapprochées ; mais c'est ici un inconvénient qu'il est difficile ou même impossible d'éviter, et qui se rencontrera presque à chaque pas que l'on fera dans la division de tout ensemble logique.

XLVII<sup>e</sup> Division, de l'Hédonopathoscopie en Hédonopathoscopie somatique <sup>3</sup>, et en Hédonopathoscopie pneumatique <sup>4</sup>.

L'Hédonopathoscopie est somatique lorsque l'on considère le corps comme siège immédiat du plaisir : ainsi l'on doit y rapporter tout ce qui regarde le choix des moyens de retenir le corps dans ce qu'on peut appeler un état d'*aise*, quant au degré de calorique qu'il contient, etc. ; ainsi que le *goût* dans le choix des mets, le *goût* en parfumerie, en boissons enivrantes ou autres, etc.

Le plaisir dont le siège immédiat est dans l'esprit

<sup>1</sup> Hédonisticoscopique, de *ἡδονή*, plaisir, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>2</sup> Odynothéticoscopique, de *ὀδύνη*, douleur, de *τίθημι*, je pose ou j'écarte, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>3</sup> Somatique, de *σῶμα*, corps.

<sup>4</sup> Pneumatique, de *πνεῦμα*, esprit.

<sup>5</sup> Dicastique, de *δικάζω*, je juge.

<sup>6</sup> Déontologie, de *δέων*, *δέοντος*, ce qu'il faut faire, et de *λόγος*, discours. Le mot *Déontologie* désigne donc l'indication de ce qu'il convient de faire. L'emploi d'un pareil terme, si jamais il devient général, semble devoir

fait le sujet de l'Hédonopathoscopie pneumatique : on doit rapporter à cette branche les différents *jeux*, soit gymnastiques, soit d'adresse ou de hasard ; ainsi que l'*Esthétique* ou goût en littérature et en beaux-arts, y compris l'art de la composition, en Littérature, Musique, Peinture, Sculpture, etc.

La division de la branche odynothétique de la Pathoscopie serait aussi susceptible d'une grande extension. Elle serait basée sur la nature de la source de la douleur à combattre. Ainsi l'Odynopathoscopie, comme la branche correspondante de la Technologie, serait divisée en *physiurgique* et en *anthropurgique*, suivant que la douleur est causée par la nature ou par l'homme.

XLVIII<sup>e</sup> Division, de l'Éthique en Éthique dicastique <sup>5</sup>, ou Déontologie <sup>6</sup>, et en Éthique exégétique <sup>7</sup>.

L'Éthique *dicastique*, c'est-à-dire *ensoriale*, a pour sujet les différentes actions de la volonté, lorsque l'on veut y attacher une expression d'approbation ou de blâme. L'objet de cette branche est d'indiquer si telle ou telle action doit ou ne doit pas être faite. Il n'existe point de dénomination qui lui soit appropriée ; on pourrait lui donner celle de *Déontologie*.

Dans l'exercice de l'Éthique exégétique (c'est-à-dire *expositoire* ou *énonciative*), en omettant toutes ces expressions d'approbation, de blâme, ou d'indifférence, on indique seulement ce qui a été fait, ce qui se fait d'ordinaire, ou ce qu'il est probable que l'on ferait dans telles ou telles circonstances.

La distinction entre ces deux branches consiste dans la nature de la faculté à laquelle s'adresse le discours. La Déontologie cherche à influencer sur la volonté ; l'Éthique exégétique ne fait qu'instruire l'esprit.

XLIX<sup>e</sup> Division, de la Déontologie en Déontologie polioscopique <sup>8</sup> ou Politique <sup>9</sup>, et en Déontologie apolioscopique <sup>10</sup> ou Morale.

La Déontologie polioscopique est celle qui regarde l'espèce de communauté appelée *état politique*. Elle a reçu les noms de *Gouvernement* et de *Politique*, dont l'un semble plutôt désigner l'art, et l'autre la science correspondante.

La Déontologie apolioscopique, ou Morale privée,

être suivi d'importants avantages dans toutes les parties du champ de l'Éthique, dans la Politique surtout, tant intérieure qu'extérieure, où l'on a trop souvent confondu ce qui se fait à de certaines occasions avec ce qui doit se faire dans des cas pareils.

<sup>7</sup> Exégétique, de *ἐξηγητικός*, expositoire.

<sup>8</sup> Polioscopique, de *πόλις*, état politique, et de *σκοπέω*, je regarde.

<sup>9</sup> Politique, de *πολιτική*, dérivé de *πόλις*, état politique.

<sup>10</sup> Apolioscopique, de l' $\alpha$  privatif, de *πόλις*, état politique, et de *σκοπέω*, je regarde.



regarde tout ce qu'il convient à chaque individu de faire, soit pour son propre intérêt, soit pour l'intérêt d'autrui. Cette distinction nous fournit la

I<sup>o</sup> Division, de la Morale en Morale autoscopique <sup>1</sup> ou *soi-même regardant*, et en Morale hétéroscopique <sup>2</sup> ou *regardant d'autres êtres que soi*.

La Morale doit comprendre aussi la Religion et la Théologie privées. Le Gouvernement ou Politique renferme de même la Religion et la Théologie politiques.

LI<sup>o</sup> Division, de la Politique en Politique endoscopique <sup>3</sup> ou *intérieure*, et en Politique exoscopique <sup>4</sup> ou *extérieure*.

La Politique intérieure regarde la conduite du Gouvernement (c'est-à-dire des personnes qui régissent une communauté politique) envers les membres de cette même communauté. La Politique extérieure ou *internationale* regarde la conduite d'un gouvernement envers les membres de telle ou telle autre communauté politique.

L'art du Gouvernement s'exerce en établissant des *lois*, ou bien en gouvernant d'après celles qui sont déjà établies : de là la

LII<sup>o</sup> Division, de la Politique en Politique nomothétiscopique <sup>5</sup> ou *Législation* <sup>6</sup>, et en Politique aneunomothétiscopique <sup>7</sup> ou *Administration*.

Pour bien sentir cette distinction entre la Législation et l'Administration, deux branches qui ne sont que trop souvent confondues, il est nécessaire d'établir une définition claire et exacte du mot *loi*, dont on a tant étendu la signification figurée.

Une loi est l'expression, en termes ordinairement généraux et toujours précis, de la volonté de la personne ou des personnes à qui les membres de la communauté politique pour laquelle cette loi est faite sont, dans le cas en question, disposés à obéir, soit par habitude, soit par engagement exprès.

Telle est la seule acception qu'il convient de donner au mot *loi* dans le sens propre ; c'est la seule où il désigne une *entité réelle* ; dans toute autre il n'est qu'impropre et figuré, et ne désigne qu'une *entité factice*. Toutes les expressions telles que *loi naturelle*, *loi divine*, etc., ne sont que figurées, et toute proposition où l'on s'en sert

comme désignant des entités réelles sera toujours fautive et délusive.

Dans cette définition, je me suis servi de la phrase *en termes ordinairement généraux*, expression inexacte que je n'ai pu éviter. On n'a point encore tiré la ligne précise qui doit séparer la *généralité* des termes d'une loi, de la *particularité* de ceux d'une ordonnance administrative ; et cette définition m'entraînerait trop loin du sujet qui nous occupe pour que je m'y arrête en ce moment.

LIII<sup>o</sup> Division, de l'Administration en Administration éristique <sup>8</sup> (c'est-à-dire *contentieuse*), et en Administration anéristique <sup>9</sup> (c'est-à-dire *non contentieuse*).

L'Administration éristique a reçu le nom de *Jurisprudence*. La seconde branche est l'Administration dans l'acception la plus restreinte et peut-être la plus commune du mot.

Dans l'exercice de la Jurisprudence, la décision du juge est fondée sur sa propre opinion guidée par ce que l'on appelle la loi *commune ou non écrite*, ou bien elle est basée sur des lois écrites. De là, la

LIV<sup>o</sup> Division, de la Jurisprudence en Jurisprudence autothétique <sup>10</sup> et en Jurisprudence catanomothétique <sup>11</sup>.

L'Éthique exégétique ou expositoire pourrait suivre les mêmes divisions que la Déontologie, cependant je crois que la classification suivante serait mieux adaptée à l'importance relative de ses différentes branches.

LV<sup>o</sup> Division, de l'Éthique exégétique en Prosthénoscopique ou *Histoire éthique*, et en Paronoscopique ou *Éthique paronexégétique*.

LVI<sup>o</sup> Division, de l'Histoire éthique en Polioscopique (c'est-à-dire *état politique regardant*), et en Apolioscopique (c'est-à-dire *état politique non regardant*).

La première branche est ce qu'on appelle d'ordinaire *Histoire politique*, et renferme tout ce qu'a eu en vue d'Alembert par les termes *Histoire civile, ecclésiastique, religieuse, ancienne et moderne*.

La seconde branche de la Chronologie apolioscopique renferme celle qui a reçu le nom de *Biographie*.

<sup>1</sup> Autoscopique, de αὐτός, *soi-même*, et de σκοπέω, *je regarde*.

<sup>2</sup> Hétéroscopique, de ἕτερος, *un autre*, et de σκοπέω, *je regarde*.

<sup>3</sup> Endoscopique, de ἐνδόν, *en dedans*, et de σκοπέω, *je regarde*.

<sup>4</sup> Exoscopique, de ἔξω, *en dehors*, et de σκοπέω, *je regarde*.

<sup>5</sup> Nomothétiscopique, de νόμος, *loi*, de τίθημι, *je pose*, et de σκοπέω, *je regarde*.

<sup>6</sup> Législation, de legislatio, dérivé de lex, *loi*, et de fero, *je porte*.

<sup>7</sup> Aneunomothétiscopique, de ἀνευ, *sans*, de νόμος, *loi*, de τίθημι, *je pose*, et de σκοπέω, *je regarde*.

<sup>8</sup> Éristique, de ἐριστικός, *contentieux*.

<sup>9</sup> Anéristique, de ἄ privatif, et de ἐριστικός, *contentieux*.

<sup>10</sup> Autothétique, de αὐτός, *soi-même*, et de τίθημι, *je pose*.

<sup>11</sup> Catanomothétique, de κατά, *selon*, de νόμος, *loi*, et de τίθημι, *je pose*.



LXVII<sup>e</sup> Division. L'Éthique paronexégétique devra aussi se diviser en polioscopique et en apolioscopique. La première branche a été beaucoup étudiée, depuis quelques années, sous le nom de *Statistique*. La seconde renferme l'étude des motifs qui dirigent les actions des individus de l'espèce humaine.

## CHAPITRE V.

### INSTRUCTIONS SUR LA MANIÈRE DE DRESSER UN ARBRE RAMÉEN SUR UN POINT DONNÉ DU CHAMP D'ART ET DE SCIENCE.

L'auteur de cet Essai ayant, pendant un long cours d'années, et à des occasions très-variées, éprouvé beaucoup d'avantage à se servir de l'arbre raméen, n'a pas voulu terminer cet ouvrage sans offrir au lecteur quelques idées qui se sont présentées à lui sur ce sujet. Il a établi les règles suivantes, dans le but de donner quelques facilités à celui qui désirerait dresser un pareil arbre sur telle portion que ce soit du champ d'art et science.

I. Il faut d'abord se faire une idée claire et complète de la nature de l'objet, ainsi que de l'étendue du sujet de la branche qu'on veut partager.

II. En tant que possible, employez autant de matériaux que vous pourrez vous en procurer. Ces *matériaux* sont les mots qui existent déjà dans le langage dont vous vous servez, et qui désignent des rapports plus ou moins exacts entre les parties de votre sujet. Notez, l'un après l'autre, en colonnes, par exemple, tous ceux que vous vous rappellerez d'abord, en complétant votre liste à mesure que d'autres se présenteront à votre esprit.

III. Lorsque vous aurez assez rassemblé de mots pour commencer votre travail, cherchez, parmi le nombre de ceux qui sont entièrement renfermés dans votre sujet, celui dont la signification vous paraît la plus étendue. Examinez s'il couvre exactement tout le champ que vous avez choisi pour sujet. Dans ce cas, employez-le pour votre tronc principal. Si vous n'en trouvez pas qui remplisse cette condition, faites-en un qui, après un examen soigné, embrasse votre sujet dans toute son étendue <sup>1</sup>.

IV. Cherchez ensuite deux mots dont la signification, toujours comprise dans celle du tronc

principal, soit en même temps la plus étendue. Appliquez-leur la formule contradictoire, afin de vous assurer que, réunis, ils répondent exactement au tronc. Dans ce cas, ils partageront votre sujet en deux portions omniconpréhensives, et vous aurez ainsi obtenu votre première ramification.

V. Si vous ne trouvez pas deux mots qui réunissent ces conditions, prenez seulement celui qui, après le tronc principal, paraît être le plus étendu de votre liste. Ce nom doit être un adjectif désignant une propriété positive. En l'ajoutant au nom de votre tronc principal, vous avez le nom systématique d'une de vos deux premières branches; le signe de négation ajouté au même adjectif vous donnera l'autre branche.

VI. Continuez de la même manière vos ramifications bifurquées aussi loin que vous désirez porter la division, cherchant, à chaque pas que vous ferez, deux adjectifs contradictoires et déjà en usage s'il se peut, en faisant attention toujours que l'adjectif positif désigne une propriété aussi générale, aussi claire et aussi distincte que possible.

VII. Ayant ainsi deux noms systématiques et biépiques, cherchez ou formez deux noms monoépiques dont la signification soit la même. Ces noms se rangeront dans votre table au-dessous des noms systématiques, et serviront tant pour la désignation ordinaire que pour la division ultérieure des branches.

VIII. Si, au lieu de ces adjectifs, il se présente à votre esprit deux substantifs monoépiques qui vous paraissent omniconpréhensifs, formez toujours les deux noms systématiques, afin de vous assurer qu'ils possèdent cette qualité et de fixer le sens que vous leur attribuez.

Ainsi dans la table ci-jointe, à la division de l'Épicosmologie, deux propriétés se sont présentées comme devant partager le sujet en deux parties distinctes et omniconpréhensives, savoir celle de posséder la vie et celle d'en être privé; ces propriétés étant de plus contradictoires, elles m'ont fourni les noms systématiques *Épicosmologie embioscopique* et *Épicosmologie abioscopique*. Aucun nom monoépique, déjà en usage, ne répondant exactement à ces deux branches, j'ai formé ceux d'*Embiologie* et d'*Anorganologie*.

Dans la division de l'Embiologie, ce sont au contraire deux noms existants monoépiques, *Zoologie* et *Phytologie*, dont l'ensemble m'a paru correspondre exactement au tronc. J'ai formé, par conséquent, les deux noms systématiques et contradictoires *Embiologie zooscopique* et *Embio-*

et m'a servi pour la désignation de leur tronc universel. Mais quant aux arts, il a fallu créer celui d'*Eudémonique*.

<sup>1</sup> Ainsi, dans la table générale, le mot existant, *Ontologie* doit nécessairement comprendre toutes les sciences;



*logie azooscopique*, qui, par leur synonymie exacte avec les noms monoépiques, m'ont donné la preuve de leur omniconpréhension, et fixent, dorénavant, le sens précis qu'il convient de leur attribuer.

IX. Toutes ces règles seront encore incomplètes pour l'usage, si l'on ne fait attention à la distinction qui existe entre les noms d'*entités réelles* et ceux d'*entités factices*. Les êtres soit matériels soit spirituels sont des entités réelles; les noms de propriétés, de rapports, désignent des entités factices. Les mots *animal, mammifère, oiseau, esprit, sensation, loi*, etc., expriment des entités réelles; la *Zoologie, la Mastozoologie, l'Ornithologie, la Pneumatologie, la Pathoscopie, la Législation*, etc., sont des entités factices<sup>1</sup>. D'Alembert, je crois, fut le premier à établir cette distinction si importante, et à signaler les erreurs qui résultent de leur confusion habituelle, les mêmes noms étant souvent donnés aux deux classes d'entités. C'est peut-être cette confusion seule qui a été la cause des nuages et de l'obscurité qu'Aristote et Platon ont jetés sur tout le domaine de la Pneumatologie.

X. En continuant votre division d'après les règles précédentes, il vous arrivera peut-être qu'une série de noms se trouve laissée en arrière, sans qu'elle puisse être comprise dans aucune de vos dernières branches; cela provient de la diversité des bases sur lesquelles une division peut être fondée: au reste vos ramifications n'en seront pas moins omniconpréhensives. Dans le cas où vous croiriez ne pas devoir omettre ces noms, il faudra faire sur le même tronc plusieurs opérations successives, d'après les diverses bases qui vous paraîtront les plus propres à remplir ce but. Les embranchements qui en résulteront seront coordonnés dans votre tableau<sup>2</sup>.

Observations sur la rédaction du nouveau tableau.

I. Malgré la métaphore d'un arbre et de ses branches, qui semblerait devoir indiquer la partie inférieure du tableau comme la place du tronc général, et malgré l'usage qui le placerait plutôt sur le côté gauche, j'ai cru qu'il convenait de le mettre en tête de la feuille, parce que le sujet universel doit être le premier qui se présente à la vue du lecteur.

<sup>1</sup> Voici encore quelques exemples qui donneront une idée plus exacte des entités factices.

<sup>1°</sup> Entités factices physiques: *Mouvement, repos, qualité*, etc.

<sup>2°</sup> Entités factices éthiques: *Obligation, droit, pouvoir*, etc.

II. A l'occasion de chaque branche, la première ligne renferme l'adjectif systématique qui caractérise et définit la branche. Cet adjectif, imprimé en caractère romain, fait partie du nom biépique, et, pour en expliquer la dérivation, la traduction des mots grecs dont il est composé se trouve à la ligne suivante en petites lettres italiques. Vient ensuite, en lettres capitales, le synonyme monoépique que j'ai cru devoir former ou adopter; les noms en petit romain sont les synonymes usités, mais trop défectueux pour être conservés. J'ai aussi, à plusieurs occasions, ajouté des termes qui désignent des sous-branches comprises dans les dernières ramifications, sans pourtant que leur ensemble ait toujours ce caractère d'omniconpréhension qui distingue les divisions générales exprimées systématiquement.

III. J'ai inséré partout les verbes et les particules copulatifs qui rendent les phrases complètes. Cette insertion m'a paru nécessaire pour donner à ce tableau un caractère fixe et affirmatif; sans cela il n'est point de proposition dont le sens soit déterminé, puisque chaque lecteur pourra compléter les phrases à son gré. Il est vrai que, lorsque plusieurs mots réunis par une *accolade* sont placés au-dessous d'un autre, cette disposition indique que les objets qu'ils désignent sont renfermés dans le sujet exprimé par le mot supérieur. Mais on reste toujours dans le doute si l'auteur a voulu offrir une division complète, ou s'il a simplement voulu énumérer quelques branches qui en font partie. D'Alembert, par exemple, lorsque les quatre mots *Appréhension, Jugement, Raisonnement* et *Méthode* se trouvent réunis dans sa table sous le titre *Art de penser*, veut-il dire que l'art de penser ne renferme que ces quatre opérations, à l'exclusion de la *Comparaison, de l'Imagination*, etc.? Ou bien a-t-il voulu donner par là quelques exemples seulement des cas où l'on exerce l'art de penser?

Ensuite, dans tout tableau systématique, un nom placé seul directement au-dessous d'un autre indique d'ordinaire un synonyme. D'Alembert, dans l'exemple que je viens de donner, ajoute, après les mots *Appréhension, Jugement, Raisonnement* et *Méthode*, les termes *Science des Idées, Science des Propositions, Induction* et *Démonstration*, sans indiquer autrement les rapports qui les y attachent. Dans le cas des deux premiers, il semble

<sup>3°</sup> Entités factices coénontologiques: *Condition, certitude, impossibilité*, etc.

<sup>2</sup> Dans la nouvelle table, les branches de l'Anthropurgie offrent l'exemple de deux divisions coordonnées.



qu'il a voulu désigner les *sciences* qui correspondent aux *arts* d'apercevoir et de juger. L'Induction, au contraire, n'est qu'un *résultat* du raisonnement; et, quant à la Démonstration, je ne conçois pas qu'elle puisse avoir d'autres rapports avec la Méthode, si ce n'est que celle-ci peut aider à rendre claire une *démonstration* aussi bien que toute autre espèce de *communication*.

Toutes ces incertitudes seraient évitées par l'in-

sertion des copulatifs qui, en liant les mots, donneraient au lecteur l'idée exacte des rapports que l'auteur veut établir entre eux. L'ambiguïté qui résulte de l'omission de ces copulatifs est plus commode, il est vrai, pour l'auteur, en ce que, comme les anciens oracles, il ne fait point d'assertion exacte et positive, et ainsi il ne risque pas de se compromettre; mais ce ne doit certainement pas être là le but d'un pareil travail.



**DÉONTOLOGIE,**

ou

**SCIENCE DE LA MORALE.**

---

**PREMIÈRE PARTIE.**

**THÉORIE.**



BEONTOLOGIE

SCIENCE DE LA MORALE.

PREMIERE PARTIE.

THEORIE.



# AVANT-PROPOS

DU TRADUCTEUR.

La traduction de cet ouvrage présentait des difficultés d'une nature toute spéciale, et que je ne me flatte pas d'avoir complètement surmontées : il s'agissait de faire passer, dans notre langue philosophique, la phraséologie nerveuse, originale, parfois étrange, toujours profondément juste et vraie, de l'écrivain le plus concis, le plus elliptique, le plus économe de mots. Et cette tâche n'avait point été affaiblie par la plume pittoresque et brillante qu'il s'était lui-même choisie pour interprète.

Ici la circonlocution était interdite; la périphrase n'était pas de mise; le système des équivalents n'était pas admissible. Il fallait, de toute nécessité, prendre le mot pour avoir la chose; car, sous la plume du philosophe anglais, le mot est tellement soudé à la chose, qu'il en est devenu inséparable. De là, la nécessité de créer quelques locutions nouvelles, auxquelles nous ne pouvons refuser d'accorder droit de bourgeoisie, si nous voulons que l'expression soit l'exacte représentation de la chose exprimée. La première qui se présente, c'est celle qui fait la base de tout l'ouvrage; ce sont les mots *maximisation*, *minimisation*, *maximiser*, *minimiser*. Tout équivalent leur eût fait perdre de leur énergie. Ainsi la maximisation du bonheur, ce sera le bonheur élevé à son maximum; sa minimisation, ce sera sa quantité réduite au minimum. Le principe de la maximisation du bonheur sera le principe qui se propose pour but de procurer aux hommes, individuellement et collectivement, la

plus grande somme de bonheur possible, de leur épargner la plus grande quantité possible de maux.

Un autre terme, qui occupe une grande place dans cet ouvrage, c'est celui de *bienveillance*, et ses dérivés. Ce mot si juste, si expressif, manque à notre langue. Car ce que nous entendons par bienveillance, n'a rien de commun avec le sens que lui donnent ici Bentham et son interprète. Ce n'est pas ce sentiment faible et superficiel qui ne se manifeste guère qu'extérieurement et du bout des lèvres, cette grimace d'affabilité et de courtoisie, cette facile monnaie à l'usage des grands, et dont ils payent les services de leurs inférieurs. C'est ce sentiment large, abondant, expansif, qui sympathise avec toutes les souffrances, et s'efforce de les alléger, qui fait du bonheur des hommes son étude et son but. C'est ce génie qui inspire toutes les vertus, qui dictait les écrits d'un Fénelon, et les actes d'un Vincent de Paule. La bienveillance, telle que notre langue l'avait entendu jusqu'ici, c'est une vertu d'aristocrate, et qui n'est point à l'usage de tout le monde. Qui a jamais parlé de la bienveillance du pauvre? La bienveillance, telle que nous l'entendons, la bienveillance de Bentham, c'est le *bien vouloir*, la volonté du bien, cette volonté vertueuse, éclairée, à laquelle nous devons Bentham lui-même, qui lui a fait consacrer au bonheur des hommes tous les instants de sa longue, infatigable et bienveillante carrière.

D'autres mots encore ont dû recevoir une accep-



tion plus large que celle que notre langue leur attribue. Tels sont *convenance* et *inconvenance*, *convenable* et *inconvenable*, qui n'exprimaient que des idées purement conventionnelles, et auxquelles nous avons associé d'une manière absolue les idées qui se rattachent au devoir. Ainsi, ce qui est convenable n'est pas pour nous le résultat du caprice individuel ou social, c'est ce qui est conforme à l'intérêt éclairé et bien entendu, soit indi-

viduel, soit social. *Inconvenable*, exprimant l'idée contraire, a dû être substitué au mot *inconvenant*, dont le sens n'a aucune analogie avec lui.

Sur toutes ces innovations de langage, comme sur le système de fidélité rigoureuse que nous nous sommes imposé dans notre travail, nous nous en rapportons avec confiance au bon sens du public.

BENJAMIN LAROCHE.



## PRÉFACE.

---

Cet ouvrage était déjà commencé quand la mort est venue soudainement terminer les travaux terrestres de son illustre auteur. Il avait l'habitude, qu'il a conservée jusqu'aux derniers moments de son existence, de jeter sur le papier, sans ordre et sans suite, toutes les pensées qui s'offraient à son esprit sur l'importante matière qui fait le sujet de ce volume. De temps à autre, il remettait entre mes mains tous ces matériaux épars, et, dans l'intimité dont m'honorait ce grand homme, il daignait me donner lui-même les instructions nécessaires pour m'en faciliter l'intelligence et l'arrangement. C'était pour moi une tâche bien douce et bien attrayante, que de poursuivre des investigations dans lesquelles la bienveillance et la sagesse se donnaient la main ; et combien précieuse au disciple devait être l'instruction qui se reproduisait si admirablement en exemples,

dans chaque pensée, chaque parole, chaque action du maître ! Je pris la plume avec empressement ; je continuai mon travail avec un charme toujours nouveau ; je le termine avec un sentiment d'amertume et de tristesse qu'aucune parole ne saurait peindre. Le charme est dissipé ; la voix s'est éteinte qui me guidait et m'encourageait dans la carrière. Quand je feuillette ces pages, elles me semblent avoir quelque chose de solennel, comme si elles n'étaient plus qu'un écho de la tombe. Bientôt une autre occasion se présentera de parler de celui dont la pensée a préparé cet ouvrage. Je l'offre aujourd'hui au public : c'est un premier acte dans l'accomplissement des devoirs qui m'ont été imposés, comme dépositaire de ces trésors littéraires que mon ami et mon maître a confiés à ma garde et à ma foi.

JOHN BOWRING.



PRÉFACE.

Il est certain que l'homme est un être sensible, et que son âme est susceptible de toutes les passions. Mais il est également certain que l'homme est un être raisonnable, et que son âme est susceptible de toutes les connaissances. C'est pourquoi il est nécessaire de cultiver son âme, et de lui donner une éducation qui lui permette de distinguer le bien du mal, et de se conduire en conséquence. C'est le but de cet ouvrage, et c'est ce que l'auteur s'est proposé de faire.

Il est certain que l'homme est un être sensible, et que son âme est susceptible de toutes les passions. Mais il est également certain que l'homme est un être raisonnable, et que son âme est susceptible de toutes les connaissances. C'est pourquoi il est nécessaire de cultiver son âme, et de lui donner une éducation qui lui permette de distinguer le bien du mal, et de se conduire en conséquence. C'est le but de cet ouvrage, et c'est ce que l'auteur s'est proposé de faire.



## INTRODUCTION.

Si l'on admet que la vertu doit être la règle, et le bonheur le but des actions humaines, celui qui fait voir comment l'instrument peut s'appliquer le mieux à la production de la fin, et comment la fin peut être accomplie dans le plus haut degré qu'il soit possible d'obtenir; celui-là, sans nul doute, fait un acte vertueux et a droit aux récompenses réservées à la vertu. Ce ne sera pas un petit service rendu au genre humain, que de découvrir des lois applicables à toutes les circonstances de la vie, et de mettre l'homme honnête et consciencieux à même de répondre sagement à cette question embarrassante, que chaque jour, à chaque instant, chacun de nous se fait à lui-même : « Comment agirai-je, et par quel motif? » L'ouvrage qu'il m'est donné d'offrir au public contribuera, je l'espère, à éclairer les parties obscures du champ de la morale, à résoudre bien des doutes, à démêler bien des difficultés, et à satisfaire les investigateurs de la vérité. Le manuscrit a été mis entre mes mains, par l'auteur, sans restriction, ni réserve aucune, quant au mode et à la forme de publication. L'extrême indifférence de cet homme extraordinaire pour ce qu'on appelle la gloire littéraire, forme un contraste frappant avec cette anxiété avec laquelle il a toujours exprimé le vœu que ses opinions « fissent leur chemin par le monde. » Il a toujours été plus désireux d'extraire le métal de la mine et de le préparer, que de lui imprimer son nom ou son image. Et néanmoins, la postérité n'oubliera pas son bienfaiteur; elle ne manquera pas d'honorer l'homme qui exercera nécessairement sur sa destinée une haute et

puissante influence. On peut dire avec raison des ouvrages de Bentham, ce que Milton disait d'un de ses livres aujourd'hui presque oublié : « Il faut une haute intelligence pour les apprécier. » Les doctrines de notre auteur ont remué fortement le petit nombre des esprits philosophes; déjà elles se font jour rapidement, et descendent dans les masses qui s'éclairent. Des cris insultants ont pu l'assaillir dans sa marche; mais quel est le sage qui a pu le mépriser, ou qui, ayant écouté sa voix, n'a point entouré de son respect et de sa reconnaissance l'homme qui, le premier, a fait une science de la législation?

Le moyen dont s'est servi Bentham, a été d'employer un langage capable de transmettre ses idées avec la plus grande précision. Une phraséologie vague enfante nécessairement des idées vagues. Dans les mains des hommes bien intentionnés, c'est une source de confusion; aux mains des malintentionnés, c'est un instrument de dommage. Le bien et le mal, le juste et l'injuste sont des termes susceptibles d'interprétations bien différentes. Se ployant aux caprices de l'intérêt personnel, ils peuvent servir, ils ont servi en effet à produire indifféremment le bien ou le mal. En les examinant de près, on trouvera qu'ils ne sont que l'expression des opinions plus ou moins influentes de celui qui les emploie, et que, pour apprécier leur valeur et l'opportunité de leur application, il faut qu'ils puissent soutenir l'épreuve de quelque autre principe.

Le langage ordinaire, avant de pouvoir servir à la transmission des idées justes, doit d'abord être traduit dans la langue de l'utilité, ou, en



d'autres termes, dans la langue du bonheur et du malheur, des plaisirs et des peines. C'est dans ces éléments que se résolvent définitivement tous les résultats moraux. C'est un point au delà duquel on ne saurait avancer. S'il est un plus grand bien que le bonheur, que celui qui en a fait la découverte le présente comme récompense : s'il est un plus grand mal que le malheur, que son inventeur en fasse un instrument de punition. C'est dans le vocabulaire des plaisirs et des peines que notre grand moraliste a trouvé tout le mécanisme de sa découverte.

*Fiat experientia* : cet axiome de Bacon a été reconnu comme le fondement de toute science véritable. *Fiat observatio*, tel est l'axiome de Bentham. L'observation est pour le moraliste ce qu'est l'expérience pour le philosophe. Bentham a examiné les actions humaines à travers les plaisirs et les peines qui en découlent, et il a fondé tous ses raisonnements sur cet examen. Dans cette opération, la vérité ne pouvait que difficilement lui échapper, car la vérité et l'utilité marchent ensemble. Celui qui découvre ce qui est utile n'est pas loin de trouver ce qui est vrai. En effet, il est plus facile d'arriver à la vérité en allant à la recherche de l'utilité, que d'atteindre la vérité sans avoir l'utilité pour guide; car ce qui est utile rentre dans le domaine de l'expérience, tandis que ce n'est qu'à l'aide de conjectures que nous nous enquérons de ce qui est vrai.

Ceux qui connaissent l'Introduction de Ben-

tham aux Principes de la Morale et de la Législation<sup>1</sup>, trouveront dans ce livre peu de choses nouvelles; et il en est, peut-être, qui penseront que cette publication devient sans utilité et sans but, après ce magnifique monument de puissance analytique et de force logique. Mais les principes déposés dans cet ouvrage revêtent trop souvent la force d'axiomes, pour intéresser l'universalité des lecteurs; il leur manque, comme la circulation restreinte de ce livre l'a prouvé, l'attrait de formes plus populaires. Celui-ci, au contraire, spécialement approprié à la généralité des lecteurs, est rédigé avec moins de suite et de concision. Pour se faire lire, il lui a fallu adopter un style moins rigoureux et moins sévère.

Le premier était destiné aux méditations du penseur. Celui-ci aspire à une sphère d'utilité moins élevée, mais plus étendue et plus populaire. « L'Introduction » a une portée plus vaste et plus profonde; elle a principalement pour but le développement des vrais principes de législation, ce qui ne saurait intéresser la généralité des lecteurs. Dans ce volume, autre est le but; nous ne nous proposons pas d'entrer dans les développements de la science jurisprudentielle. C'est de la morale privée que nous nous occupons; et ce sujet se recommande à l'attention de tous, en toute occasion et dans tout ce qui est du domaine de la parole et de l'action.

<sup>1</sup> Voyez le tome Ier de cet ouvrage.



# DÉONTOLOGIE,

OU

## SCIENCE DE LA MORALE.

---

### PREMIÈRE PARTIE.

THÉORIE.

---

#### CHAPITRE PREMIER.

PRINCIPES GÉNÉRAUX. — ALLIANCE ENTRE L'INTÉRÊT  
ET LE DEVOIR.

---

Celui qui prend la parole dans une assemblée délibérante se met en quelque sorte hors de ligne, et s'attribue une supériorité véritable sur son auditoire. De même, celui qui, dans la république des lettres, se résout à prendre rang parmi les écrivains, celui-là se distingue par cela même de la foule des lecteurs, et tous deux assument une grande responsabilité. La différence est que toute erreur dans laquelle sera tombé l'orateur, pourra être à l'instant relevée, tandis que, dans cet auditoire fictif et qui ne s'assemble jamais, qui constitue le tribunal de l'opinion, le redressement de l'erreur n'est jamais immédiat ; à l'abri, pour la plupart du temps, de toute contradiction, l'écrivain est exposé à s'exprimer avec une assurance que ne justifie pas sa position.

Il y a des motifs pour qu'il ne donne pas à ses doctrines et à ses principes l'appui de raisons suffisantes, dont la production lui imposerait un surcroît de travail, et dont le développement exigerait un exercice additionnel de force intellectuelle. Le

législateur légal, malgré l'étendue de ses pouvoirs, est moins despotique dans son langage que l'écrivain qui se constitue, de son chef, législateur du peuple. Il promulgue des lois sans exposé des motifs, et en général ces lois ne sont que l'expression de sa volonté suprême et de son bon plaisir. En effet, il est malheureux que les hommes abordent la discussion de questions importantes, déterminés d'avance sur la solution qu'ils leur donneront. On dirait qu'ils se sont préalablement engagés envers eux-mêmes à trouver bons certains actes, certains autres mauvais. Mais le principe de l'utilité n'admet point ces décisions péremptoires. Avant de condamner un acte, il exige que son incompatibilité avec le bonheur des hommes soit démontrée. De telles investigations ne conviennent point à l'instructeur dogmatique. Il ne saurait donc s'accommoder du principe de l'utilité. Il aura pour son usage un principe à lui. Pour soutenir son opinion, il fera de cette opinion un principe. « Je proclame que ces choses ne sont pas bien, dit-il avec une dose suffisante d'assurance ; donc elles ne sont pas bien. »

Il est évident que cette manière de raisonner, par laquelle l'affirmation d'une opinion tient lieu de preuve et constitue une raison suffisante, doit mettre sur le même niveau les idées les plus extravagantes et les opinions les plus salutaires, et qu'il



faudra désormais apprécier la vérité ou la fausseté d'une opinion par le degré de violence avec lequel on la soutient, et par le nombre de ses sectateurs. Mais si la violence constitue un moyen d'appréciation, comme l'intensité d'une conviction ne peut se mesurer que par son influence sur les actions, il en résultera que celui qui renverse son adversaire, est meilleur logicien que celui qui se borne à une prédication véhémement; celui qui lui coupe la gorge, meilleur logicien encore, et qu'enfin tous deux doivent céder la palme à celui qui met son antagoniste à la torture avant de lui ôter la vie; en sorte que la moralité d'une opinion sera en raison directe du degré de persécution employé pour la soutenir, et qu'à ce compte, le type le plus parfait de la vérité et de la raison, ce sera l'inquisition. Si c'est le nombre qui doit décider, le christianisme devra céder le champ de bataille à l'idolâtrie, et la vérité et la morale seront dans un état perpétuel d'oscillation, entre les majorités et les minorités qui changent avec toutes les vicissitudes des choses humaines.

Celui qui, dans toute autre occasion, dirait : « Cela est comme je le dis, parce que je dis que cela est ainsi, » celui-là ne paraîtrait pas avoir dit grand-chose; mais en matière de morale on a écrit de gros volumes dont les auteurs, de la première page jusqu'à la dernière, répètent ce raisonnement, et rien de plus. Toute la puissance de ces livres, toutes leurs prétentions logiques, consistent dans la suffisance de l'écrivain, et dans la déférence implicite de ses lecteurs. Avec une dose convenable de ces ingrédients, on peut tout faire passer indifféremment. De cette arrogation d'autorité est né le mot obligation, du verbe latin *obligo*, je lie, terme vague, nuageux, dont tant de volumes écrits sur la matière n'ont pu dissiper encore l'obscurité qui a continué et qui continuera aussi épaisse, jusqu'à ce que, dans ce chaos, vienne luire le flambeau de l'utilité, avec ses peines et ses plaisirs, et les sanctions et les motifs qui en découlent.

Il est, en effet, fort inutile de parler des devoirs; le mot même a quelque chose de désagréable et de répulsif. Qu'on en parle tant qu'on voudra, jamais ce mot ne deviendra règle de conduite.

Un homme, un moraliste s'étale gravement dans son fauteuil, et là, vous le voyez dogmatiser en phrases pompeuses sur le *devoir* et les *devoirs*. Pourquoi personne ne l'écoute-t-il? Parce que, tandis qu'il parle de devoirs, chacun pense aux intérêts. Il est dans la nature de l'homme de penser, avant tout, à ses intérêts, et c'est par là que tout moraliste éclairé jugera qu'il est de son intérêt de commencer; il aurait beau dire et beau faire, à l'intérêt le devoir cédera toujours le pas.

L'objet que nous nous proposons dans cet ouvrage, c'est de faire ressortir les rapports qui unissent l'intérêt au devoir dans toutes les choses de la vie. Plus on examinera attentivement ce sujet, plus l'homogénéité de l'intérêt et du devoir paraîtra évidente. Toute loi qui aura pour objet le bonheur des gouvernés, devra tendre à ce qu'ils trouvent leur intérêt à faire ce dont elle leur impose le devoir. En saine morale, le devoir d'un homme ne saurait jamais consister à faire ce qu'il est de son intérêt de ne pas faire. La morale lui enseignera à établir une juste estimation de ses intérêts et de ses devoirs; et, en les examinant, il apercevra leur coïncidence. On a coutume de dire qu'un homme doit faire à ses devoirs le sacrifice de ses intérêts. Il n'est pas rare d'entendre citer tel ou tel individu pour avoir fait ce sacrifice, et on ne manque jamais d'exprimer à ce sujet son admiration. Mais, en considérant l'intérêt et le devoir dans leur acception la plus large, on se convaincra que, dans les choses ordinaires de la vie, le sacrifice de l'intérêt au devoir n'est ni praticable, ni même beaucoup à désirer; que ce sacrifice n'est pas possible, et que, s'il pouvait s'effectuer, il ne contribuerait en rien au bonheur de l'humanité. Toutes les fois qu'il s'agit de morale, il est invariablement d'usage de parler des devoirs de l'homme exclusivement. Or, quoiqu'on ne puisse établir rigoureusement en principe, que ce qui n'est pas de l'intérêt évident d'un individu ne constitue pas son devoir, cependant on peut affirmer positivement qu'à moins de démontrer que telle action ou telle ligne de conduite est dans l'intérêt d'un homme, ce serait peine perdue que d'essayer de lui prouver que cette action, cette ligne de conduite, sont dans son devoir. Et cependant c'est ainsi qu'ont procédé jusqu'à présent les prédicateurs de morale. « Il est de votre devoir de faire cela. Votre devoir est de vous abstenir de ceci; » et l'on avouera que, de cette manière, la tâche du moraliste n'est pas difficile. Mais pourquoi est-ce mon devoir? Voici quelle sera, à peu près, la réponse à cette question : « Parce que je vous l'ai ordonné, parce que c'est mon opinion, ma volonté. — Oui, mais si je ne me conforme pas à votre volonté? — Oh! dans ce cas, vous aurez grand tort; » ce qui veut dire : « Je désapprouverai votre conduite. »

Il est certain que tout homme agit en vue de son propre intérêt; ce n'est pas qu'il voie toujours son intérêt là où il est véritablement; car, par là, il obtiendrait la plus grande somme de bien-être possible; et si chaque homme, agissant avec connaissance de cause dans son intérêt individuel, obtenait la plus grande somme de bonheur possible, alors l'humanité arriverait à la suprême félicité, et



le but de toute morale, le bonheur universel serait atteint. La tâche du moraliste éclairé est de démontrer qu'un acte immoral est un faux calcul de l'intérêt personnel, et que l'homme vicieux fait une estimation erronée des plaisirs et des peines. S'il n'a fait cela, il n'a rien fait; car, comme nous l'avons dit plus haut, il est dans la nature des choses qu'un homme s'efforce d'obtenir ce qu'il croit devoir lui procurer la plus grande somme de jouissances.

En écrivant cet ouvrage, nous avons pour objet le bonheur de l'humanité, le bonheur de chaque homme en particulier, ton bonheur, lecteur, et celui de tous les hommes. Ce que nous nous proposons, c'est d'étendre le domaine du bonheur partout où respire un être capable de le goûter; et l'action d'une âme bienveillante n'est pas limitée à la race humaine; car si les animaux, que nous appelons inférieurs, n'ont aucun titre à notre sympathie, sur quoi s'appuieraient donc les titres de notre propre espèce? La chaîne de la vertu enserme la création sensible tout entière. Le bien-être que nous pouvons départir aux animaux, est intimement lié à celui de la race humaine, et celui de la race humaine est inséparable du nôtre.

Il serait, certes, grandement à désirer que quelque moraliste bienfaisant prit les animaux sous sa protection, et revendiquât leurs droits à la protection des lois et à la sympathie des hommes vertueux. Ce vœu est peut-être prématuré aujourd'hui qu'une portion considérable de la race humaine est encore exclue de l'exercice de la bienfaisance, et traitée comme des animaux inférieurs; non comme des *personnes*, mais comme des choses. Les animaux, il est vrai, n'ont qu'une puissance d'action fort limitée sur la sensibilité humaine, que peu de moyens de faire éprouver à l'injustice et à la cruauté le châtement qui leur est dû, et moins encore de donner à l'homme, par la communication du plaisir, la récompense de son humanité et de ses bienfaits. Nous leur ôtons la vie, et en cela nous sommes justifiables; la somme de leurs souffrances n'égale pas celle de nos jouissances: le bien excède le mal. Mais pourquoi les tourmenter? Pourquoi les torturer? Il serait difficile de dire par quelle raison ils seraient exclus de la protection de la loi. La véri-

table question est celle-ci: Sont-ils susceptibles de souffrances? Peut-on leur communiquer du plaisir? Qui se chargera de tirer la ligne de démarcation qui sépare les degrés divers de la vie animale, en commençant par l'homme, et descendant de proche en proche jusqu'à la plus humble créature capable de distinguer la souffrance de la jouissance? La distinction sera-t-elle établie par la faculté de la raison ou celle de la parole? Mais un cheval ou un chien sont, sans comparaison, des êtres plus rationnels, et des compagnons plus sociables qu'un enfant d'un jour, d'une semaine ou même d'un mois. Et, en supposant même qu'il en fût autrement, quelle conséquence en tirer? La question n'est pas: Peuvent-ils raisonner? peuvent-ils parler? Mais: Peuvent-ils souffrir?<sup>1</sup>

Mais, de tous les êtres sensibles, les hommes sont ceux qui nous touchent de plus près et qui doivent nous être le plus chers. Et comment pourrez-vous travailler le plus efficacement à leur bonheur? Comment, si ce n'est par l'exercice des vertus, de ces qualités dont la réunion constitue la vertu? La vertu se divise en deux branches, la prudence<sup>2</sup> et la bienveillance effective<sup>3</sup>. La prudence a son siège dans l'intelligence; la bienveillance effective se manifeste principalement dans les affections, ces affections qui, fortes et intenses, constituent les passions.

La prudence, à son tour, se divise en deux: celle qui se rapporte à nous, ou la prudence personnelle<sup>4</sup>, celle, par exemple, qu'aurait pu exercer le prototype de Robinson Crusoe, le matelot Alexandre Selkirk dans son île déserte; et celle qui se rapporte à autrui, et qu'on peut appeler prudence extrapersonnelle.

La bienveillance effective est ou positive ou négative. Elle s'exerce par l'action ou par l'abstinence d'action. Elle a pour objet ou une augmentation de plaisir ou une diminution de peines. Pour qu'elle opère d'une manière positive, par la production du plaisir, il faut posséder tout à la fois la puissance et la volonté. Quand elle opère négativement en s'abstenant d'agir, la volonté est seule nécessaire. Il y a des limites à la puissance de l'action bienveillante; il n'y en a pas à la puissance de l'abstinence bienveillante, et l'abstinence d'action peut

<sup>1</sup> Introduction aux Principes de la Morale, etc., ch. xvii.

<sup>2</sup> On a attaché au mot *prudence* une signification étroite, exclusive, et dégagée de toute qualification morale; par prudence, on a coutume d'entendre l'application convenable des moyens à une fin donnée. Il est, sans doute, superflu de dire que ce n'est pas là le sens étroit dans lequel nous entendons cette expression.

<sup>3</sup> Nous avons dû employer ces deux mots, dans l'impuissance où est notre langue d'exprimer par un mot

unique l'idée de la bonté active, ou de la bienveillance et de la bienfaisance réunies. La bienveillance, sans la bienfaisance, est un arbre sans fruit, et n'ajoute absolument rien au bonheur; la bienfaisance, séparée de la bienveillance, n'est plus une vertu, n'est plus une qualité morale; elle peut appartenir à un tronc d'arbre ou à un rocher, aussi bien qu'à un être humain.

<sup>4</sup> Nous employons ce mot dans le sens d'égoïsme, qui emporte une idée de préférence vicieuse.



comporter une quantité de vertu ou de vice égale à celle que comporte l'action elle-même. Il est des cas où l'homme qui s'est abstenu de ce que son devoir lui prescrivait de faire pour empêcher un meurtre, a tout autant mérité le châtement réservé à l'homicide, que le meurtrier lui-même.

Il est triste de penser que la somme de bonheur qu'il est au pouvoir d'un homme, même du plus puissant, de produire, est petite, comparée à la somme de maux qu'il peut créer par lui-même ou par autrui; non que, dans la race humaine, la proportion du malheur excède celle du bonheur; car la somme du malheur étant limitée en grande partie par la volonté de celui qui souffre, il a presque toujours à sa disposition des moyens d'alléger ses maux.

Mais la tendance de la bienveillance effective est de s'accroître par l'exercice. C'est un trésor; plus nous y puisons pour en verser les richesses sur ceux qui nous entourent, plus nos richesses se multiplient. Notre opulence s'accroît en raison de la consommation que nous faisons de nos trésors. Celui qui s'assure un plaisir, ou qui s'évite une peine, contribue à son bonheur d'une manière directe; celui qui assure un plaisir ou évite une peine à autrui, contribue indirectement à son propre bonheur.

Qu'est-ce que le bonheur? C'est la possession du plaisir avec exemption de peine. Il est proportionné à la somme des plaisirs goûtés et des peines évitées. Et qu'est-ce que la vertu? C'est ce qui contribue le plus au bonheur, ce qui maximise les plaisirs et minimise les peines<sup>1</sup>. Le vice, au contraire, c'est ce qui diminue le bonheur et contribue au malheur.

La première loi de notre nature, c'est de désirer notre propre bonheur. Les voix réunies de la prudence et de la bienveillance effective se font entendre et nous disent : Travaillez au bonheur des autres; cherchez votre propre bonheur dans le bonheur d'autrui.

La prudence, dans le langage ordinaire, est l'adaptation des moyens à une fin donnée. En morale, cette fin, c'est le bonheur. Les objets sur lesquels doit s'exercer la prudence, sont nous-mêmes et autrui: nous-mêmes comme instruments, autrui comme instrument aussi de notre propre félicité. L'objet de tout être rationnel, c'est d'obtenir pour lui-même la plus grande somme de bonheur. Chaque homme est à lui-même plus intime et plus cher qu'il ne peut l'être à tout autre,

<sup>1</sup> Maximiser, élever au maximum; minimiser, réduire au minimum; expression de Bentham. (Note du traducteur.)

et nul autre que lui ne peut lui mesurer ses peines et ses plaisirs. Il faut, de toute nécessité, qu'il soit lui-même le premier objet de sa sollicitude. Son intérêt doit, à ses yeux, passer avant tout autre; et, en y regardant de près, il n'y a, dans cet état de choses, rien qui fasse obstacle à la vertu et au bonheur: car comment obtiendra-t-on le bonheur de tous dans la plus grande proportion possible, si ce n'est à la condition que chacun en obtiendra pour lui-même la plus grande quantité possible?

De quoi se composera la somme du bonheur total, si ce n'est des unités individuelles? Ce que demandent la prudence et la bienveillance, la nécessité en fait une loi. La continuation de l'existence elle-même dépend du principe de la personnalité. Si Adam s'était plus soucié du bonheur d'Ève que du sien propre, et qu'en même temps Ève eût subordonné son bonheur à celui d'Adam, Satan eût pu s'épargner les frais d'une tentation. De mutuelles misères eussent détruit tout avenir de bonheur, et la mort de tous deux eût mis à l'histoire de l'homme une prompt conclusion.

Quelles déductions importantes tirerons-nous de ces principes? Sont-ils immoraux dans leurs conséquences? Loin de là; ils sont au plus haut point philanthropiques et bienfaisants; car, comment un homme pourra-t-il être heureux, si ce n'est en obtenant l'affection de ceux dont dépend son bonheur? Et comment pourra-t-il obtenir leur affection, si ce n'est en les convainquant qu'il leur donne la sienne en retour? Et cette conviction, comment la leur communiquer, si ce n'est en leur portant une affection véritable? et si cette affection est vraie, la preuve s'en trouvera dans ses actes et dans ses paroles. Helvétius a dit que, pour aimer les hommes, il faut peu en attendre. Soyons donc modérés dans nos calculs, modérés dans nos exigences. La prudence veut que nous n'élevions pas trop haut la mesure de nos espérances; car le désappointement diminuera nos jouissances et nos bonnes dispositions envers autrui, tandis que, recevant de leur part des services inattendus, qui nous donnent le charme de la surprise, nous éprouvons un plaisir plus vif, et nous sentons se fortifier les liens qui nous unissent aux autres hommes.

Pour que le principe de l'utilité conserve son influence, il faut l'avoir continuellement en vue; et pour cela, dans l'expression de toutes les maximes qui lui sont subordonnées, il faut qu'on aperçoive leur relation avec cette maxime fondamentale.

Ce n'est pas assez que la raison assignée à un acte, soit en elle-même conforme à ce principe, cette conformité doit elle-même être l'objet d'un examen et d'un contrôle attentif.



C'est le seul moyen d'empêcher que les personnes qui ne sont pas suffisamment imbues du principe, celles qui n'ont pas encore gravi les hauteurs où l'utilité a établi son trône, ne soient égares par les dogmes despotiques de l'ascétisme, ou les sympathies d'une bienveillance imprudente et mal dirigée. Que le moraliste tourne sans cesse ses regards vers ce principe dominant, comme le touruesol vers le soleil.

## CHAPITRE II.

CE QUE C'EST QUE LA DÉONTOLOGIE. — POURQUOI  
CETTE DÉNOMINATION A ÉTÉ ADOPTÉE.

Le mot Déontologie est dérivé de deux mots grecs, τὸ δέον (ce qui est convenable) et λογία (connaissance); c'est-à-dire, la connaissance de ce qui est juste ou convenable. Ce terme est ici appliqué à la morale, c'est-à-dire, à cette partie du domaine des actions qui ne tombe pas sous l'empire de la législation publique. Comme art, c'est faire ce qu'il est convenable de faire; comme science, c'est connaître ce qu'il convient de faire en toute occasion.

Mais la question, en tant qu'appliquée par l'individu à sa propre règle de conduite, se résume à savoir ce que lui-même approuve, et quelles sont les conditions nécessaires pour qu'une chose mérite d'être approuvée dans une occasion donnée.

Et pourquoi manifestera-t-il son approbation d'une ligne particulière de conduite? Sans doute pour que cette approbation amène l'adoption de cette ligne de conduite. Et c'est ainsi qu'elle en constitue un des motifs déterminants. L'opinion publique se compose d'opinions individuelles; et l'opinion publique est ce qui constitue la sanction populaire ou morale. L'opinion publique dispose d'une somme considérable de récompenses pour agir sur nos espérances, de châtimens pour influencer sur nos craintes. Chaque individu de la communauté constitue une partie de cette puissante influence, et il peut exercer et appliquer sa portion de récompense ou de punition; de récompense pour les actes qui méritent son approbation, de punition pour ceux qu'il désapprouve. Il possède ainsi une puissance sur les motifs déterminants, en proportion de la somme de plaisir ou de peine dont il peut disposer. Ces motifs peuvent être mis en action par la seule indication de leur existence; quelquefois aussi, ils peuvent être créés: dans l'un et l'autre cas, ils influenceront sur la conduite des hommes,

et il est impossible d'en prévoir toujours les résultats; les affections et la volonté sont affectées par les motifs qui leur sont assignés, comme la harpe éolienne par les vents qui font vibrer ses cordes. En offrant des motifs, nous nécessitons des actes; en éveillant l'attente de peines ou de plaisirs éventuels, nous influons sur la moralité. La déférence du disciple sera en raison de sa confiance dans les opinions et la sympathie du maître; et la puissance de ce dernier, pour prescrire ou défendre certains actes, sera en proportion de la peine ou du plaisir excités par la désapprobation ou l'approbation qu'il lui aura été possible d'attacher à ces actes. Pour juger du mérite de l'œuvre qu'il a entreprise, il devra voir si elle s'accorde avec certains principes par lesquels il consent que les infractions soient jugées.

La tâche du Déontologiste est de retirer de l'obscurité où on les a enfouis, ces points de devoirs dans lesquels la nature a associé les intérêts de l'individu à ses jouissances, dans lesquels son propre bien-être a été lié, combiné, indentifié avec le bien-être d'autrui; sa tâche, en un mot, est de donner au moteur social toute l'influence du moteur personnel. Il faut qu'il se serve, pour la production de la plus grande somme de bonheur, de ces éléments de bonheur que tout homme porte en lui-même; qu'il étende le domaine de la félicité, en développant les principes qui font partie intégrante de l'existence de l'homme, le principe personnel étant nécessairement et heureusement le plus fort. Son activité ne manquera pas d'exercice. Elle n'en saurait manquer, tant qu'il y aura au monde des maux à guérir. Sa tâche est d'établir ses propositions, en faisant sortir de chacune d'elles une balance de bonheur, une balance en faveur de quelqu'un, individu ou société.

La base de la Déontologie, c'est donc le principe de l'utilité, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'une action est bonne ou mauvaise, digne ou indigne, qu'elle mérite l'approbation ou le blâme, en proportion de sa tendance à accroître ou à diminuer la somme du bonheur public. Et il serait inutile de chercher à prouver que la sanction publique, en tant que la question sera comprise, s'attachera à la ligne de conduite qui contribue le plus au bonheur public.

Ici trois questions se présentent, et nous les aurons sans cesse sous les yeux dans le cours de nos investigations :

- 1° Qu'exige le bonheur public?
- 2° L'opinion publique est-elle d'accord avec l'intérêt ou le bonheur public?
- 3° En ce qui concerne l'application pratique, quelle ligne de conduite faut-il suivre dans chacun



des cas qui se présentent à notre considération ?

Le but étant indiqué, ce but étant reconnu bon et sage, il s'agit d'abord de savoir s'il est efficacement atteint par les opinions professées, et la conduite suivie conformément à ces opinions; si, en un mot, ce que le monde appelle du nom de morale est réellement l'instrument de bonheur qu'il doit être. Et la question doit être faite, et l'épreuve appliquée dans toutes les parties de notre conduite.

La morale, la religion, la politique, ne peuvent avoir qu'un seul et même objet.

Si l'homme politique, le moraliste et le prêtre, comprennent leur mission, leur but doit être le même.

Le but de l'homme d'État, tel qu'il est universellement avoué, est le bonheur, le bonheur de l'État, la plus grande somme de bonheur possible pour les individus d'un État, dans le cours de leur vie mortelle.

Tous les partis, quelles que soient leurs opinions morales ou religieuses, s'accordent, d'une voix unanime, à reconnaître à l'homme d'État le droit de tendre vers ce but.

Cela étant, il serait étrange qu'on trouvât bon que le moraliste et l'homme de la religion eussent un but différent; car, s'il en était ainsi, si ces derniers poursuivaient un but différent et même opposé, si le moraliste et le prêtre se proposaient des résultats contraires à ceux que se propose l'homme d'État, ils seraient vis-à-vis l'un de l'autre dans un état de guerre permanent et universel. Chacun d'eux serait réduit, dans l'intérêt de sa sécurité et de l'objet qu'il a en vue, de combattre les deux autres avec toutes les armes dont il peut disposer. Le prêtre dénoncerait son antagoniste à la vengeance du tribunal divin; il imaginerait ou fabriquerait les décrets du ciel, et s'efforcerait de les faire exécuter par ses auditeurs. Le moraliste, s'érigeant en arbitre de la morale ou du sens commun, comme quelques-uns affectent de le désigner, fulminerait ses anathèmes; il infligerait à son ennemi les épithètes d'ignorant, de scélérat, d'hypocrite, d'insensé, et engagerait ses auditeurs à le traiter comme tel. L'homme politique, à son tour, s'il se sentait incommodé par ce feu croisé, serait réduit à se défendre par tous les moyens en son pouvoir. Et en effet, si les choses en venaient là, les deux adversaires ne se trouveraient pas de force à lutter contre l'homme politique; qu'en adviendrait-il, s'il n'était retenu par ses principes, et par la conscience de leur solidité? Il adviendrait qu'étendant les bras, il les aurait bientôt saisis et mis à la porte sans cérémonie. Ce n'est pas que nous lui recommandions d'en agir ainsi (quoiqu'en bonne justice ils n'auraient

aucune raison de se plaindre), parce que, autant qu'on peut prévoir l'avenir, il ne sera jamais nécessaire d'en venir à des actes de violence pour réaliser le but que nous avons en vue dans cet ouvrage. Nous n'appellerons jamais la persécution au secours de notre enseignement moral. Mieux vaudrait mille fois nous réunir à nos antagonistes; car, de toutes les causes qui peuvent entraver la marche de la vérité et détruire ses résultats, il faut placer en première ligne l'infliction de souffrances inutiles. C'est ce que le Déontologiste ne conseillera jamais à l'homme politique; mais ce qu'on peut lui conseiller en toute sûreté de conscience (et l'emploi de ce moyen suffira amplement et comme châtiment et comme moyen de défense), c'est de laisser les déclamateurs déclamer, et de ne point se soucier de ce qu'ils disent. Qu'il poursuive son but avec persévérance; qu'il fasse voir qu'il le poursuit; il peut être assuré que dans un pays libre, et même dans quelque pays que ce soit, où un pareil exemple sera donné, la majorité nationale lui prètera tôt ou tard son secours, et il trouvera dans le Déontologiste un allié puissant.

La ligne qui sépare le domaine du législateur de celui du Déontologiste est suffisamment distincte et visible. Là où les récompenses et les punitions légales cessent d'intervenir dans les actions humaines, là viennent se placer les préceptes moraux et leur influence. Les actes dont le jugement n'est point déféré aux tribunaux de l'État, tombent sous la juridiction du tribunal de l'opinion. Il y a une infinité d'actes qu'il serait inutile de chercher à réprimer par des peines légales, mais qu'on peut et qu'on doit abandonner à une répression extraofficielle. Une grande portion des actes nuisibles à la société échappent nécessairement aux châtiments de la loi pénale; mais ils n'échappent pas au contrôle et au regard tout autrement vaste et pénétrant de la justice populaire, et celle-là se charge de les punir.

Ainsi les crimes reconnus par le code pénal, s'ils échappent à l'action de la loi, soit faute de preuves suffisantes, soit par toute autre cause, peuvent rentrer dans le domaine de la Déontologie. Mais ce n'est pas là le sujet que nous nous proposons de traiter. Il est désirable sans doute d'élargir le champ de la morale et de rétrécir celui de l'action politique. La législation n'a que trop empiété sur un territoire qui ne lui appartient pas. Il ne lui est arrivé que trop souvent d'intervenir dans des actes où son intervention n'a produit que du mal; et, ce qui est pire, elle est intervenue dans les opinions, et spécialement dans les opinions religieuses, où son intervention a été on ne peut plus pernicieuse. En un mot, on peut considérer la Déontologie ou morale



privée comme la science du bonheur fondé sur des motifs extralégislatifs, tandis que la jurisprudence est la science par laquelle la loi est appliquée à la production du bonheur.

L'objet des désirs et des efforts de tout homme, depuis le commencement de sa vie jusqu'à la fin, est d'accroître son propre bonheur, en tant que formé de plaisir et dégagé de peine.

Mais encore, qu'est-ce que le plaisir ? qu'est-ce que la peine ? Tous les hommes s'en forment-ils la même idée ? Loin de là : le plaisir, c'est ce que le jugement d'un homme, aidé de sa mémoire, lui fait considérer comme tel. Nul homme ne peut reconnaître dans un autre le droit de décider pour lui ce qui est plaisir, et de lui en assigner la quantité requise. De là une conclusion nécessaire, c'est qu'il faut laisser tout homme d'un âge mûr et d'un esprit sain juger et agir en cette matière par lui-même, et qu'il y a folie et impertinence à vouloir diriger sa conduite dans un sens opposé à ce qu'il considère comme son intérêt. Et plus on examinera la chose, plus on se convaincra qu'il en est ainsi.

Que devient alors la tâche du moraliste ? Il peut mettre sous les yeux de celui qui l'interroge un aperçu des probabilités de l'avenir, plus exact et plus complet qu'il ne se serait offert à ses regards au milieu des influences du moment. Le moraliste peut l'aider à faire des réflexions et à tirer des conclusions, à tenir compte du passé sous un point de vue plus large, et à en déduire des calculs ou des conjectures pour l'avenir. Il peut lui indiquer des *fins* qui ne s'étaient pas présentées, et les *moyens* de les accomplir. Il peut le mettre à même de choisir entre les plaisirs et les peines sagement balancés. Il peut lui indiquer les occasions d'obtenir des jouissances ou d'éviter des souffrances. En effet, pour être véritablement utile, il faut qu'il aille à la découverte des conséquences qui doivent résulter d'une action donnée ; il faut qu'il les recueille le mieux qu'il le pourra, et qu'il les présente ensuite à l'usage de ceux qui peuvent être disposés à profiter de ses services. Humble est sa tâche, mais grande est son œuvre ; et c'est dans la prévision du bien qu'il doit produire, que peut seule consister sa récompense.

Ce n'est pas ainsi que les instituteurs publics ont généralement procédé. Ils se sont érigé, dans le domaine de l'action morale, un trône élevé. C'est de là, qu'en monarques absolus et infaillibles, ils ont imposé des lois à l'univers qu'ils s'imaginaient voir à leurs pieds, et qu'ils ont exigé pour leurs commandements et leurs prohibitions, une prompte et péremptoire obéissance. Le monde s'est fréquemment indigné de l'impudence de ses gouvernants politiques. Celui qui, de son chef, se constitue arbitre souverain de la morale ; qui, comme un fou

dans sa loge, agite un sceptre imaginaire ; celui-là, dans son impudence, dépasse toute mesure. Un certain sentiment de responsabilité, la crainte d'une réaction, peuvent contrôler le despotisme d'un gouvernant reconnu ; mais quel contrôle opposer à l'égarément et à la présomption de celui qui s'est lui-même attribué la dictature morale ?

Son ton est le ton du pédagogue ou du magistrat. Il est fort et sage, éclairé et vertueux ; ses lecteurs sont faibles et insensés ; sa voix est celle de la puissance ; et, cette puissance, il la doit à la supériorité de sa sagesse.

Si tout cela était sans préjudice pour le public, ce serait la satisfaction d'un orgueil individuel, d'un plaisir individuel ; ce serait donc, en ce sens, autant d'ajouté au bonheur général. Mais le malheur est que l'indolence et l'ignorance sont les résultats naturels de cette usurpation d'autorité. Lors même que les préceptes sont fondés sur de bonnes raisons, le développement de ces raisons est une tâche difficile et qui exige de grands efforts ; c'est une tâche à laquelle bien peu se sont montrés compétents. Mais rien de plus facile que de promulguer des préceptes et des lois. Pour cette tâche, tous sont compétents, sages et fous ; seulement les fous sont les plus disposés à l'entreprendre, car l'ignorance n'a pas de manteau plus commode que la présomption.

Le talisman qu'emploient l'arrogance, l'indolence et l'ignorance, se réduit à un mot qui sert à donner à l'imposture un air d'assurance et d'autorité, et que nous aurons plus d'une fois l'occasion de réfuter dans cet ouvrage. Ce mot sacramentel, c'est le mot *devoir*. Quand on a dit : « Vous devez faire ceci, vous ne devez pas faire cela ; » est-il une question de morale qui ne soit à l'instant décidée ?

Il faut que ce mot soit banni du vocabulaire de la morale.

Heureusement qu'il en est un autre qui, employé à propos, peut servir à ruiner de fond en comble bien des assertions fallacieuses. « Vous devez ; vous ne devez pas, » dit le dogmatiste. Pourquoi ? répond l'investigateur. Pourquoi ? Rien de facile comme de dire : Vous devez ; rien de difficile comme de soutenir l'inquisition pénétrante d'un pourquoi ?

Pourquoi dois-je faire cela ? Parce que vous le devez, a-t-on l'habitude de répondre, et le pourquoi revient à la charge avec une autorité nouvelle, celle que procure un triomphe déjà obtenu.

On peut répondre que ce n'est pas l'indolence et la paresse qui font adopter à l'instructeur cette phraséologie ; car, au lieu d'écrire avec tant de déraison, il s'abstiendrait totalement d'écrire s'il n'obéissait qu'à une indolence naturelle.

On oublie qu'il est des motifs plus forts que la



paresse ; il peut résulter d'un mode particulier d'argumentation des avantages de plus d'une sorte. En se conformant à l'opinion publique , on obtient la réputation ; avec la réputation viennent la richesse et la puissance. On n'aime pas à se brouiller avec l'opinion publique : s'opposer aux préjugés en vogue , lutter contre les sentiments établis , ce ne saurait être là la conduite de celui qui désire prendre dans le monde une attitude convenable.

Le jugement du monde est en faveur du rigorisme ; car , dans les entraves imposées à son voisin , chaque homme croit voir une addition à sa propre puissance , une jouissance donnée à son orgueil. Il se prépare facilement à lui-même une exemption qui puisse satisfaire son esprit , et cependant , en s'abandonnant à l'impression rigoureuse d'un blâme sévère , il témoigne qu'il n'est pas complice de l'offense qu'il réproouve avec tant de véhémence ; car qui pourrait mettre un tel zèle à se condamner lui-même ? Il n'a rien à attendre et tout à craindre de l'indulgence ; et , avec ce grand mot de devoir sans cesse à la bouche , il va imposant à ses semblables des ordres et des interdictions , des chaînes et des charges qui n'en sont pas moins réelles et douloureuses parce qu'elles ont leur source dans des métaphores et des fictions.

Il semble qu'en tout ceci il y ait beaucoup de profit et peu de peine : peu d'efforts , peu d'exercice de la pensée ; observation , recherches , réflexion , tout cela est superflu , aussi superflu que pénible. La folie et l'arrogance , la folie la plus aveugle , l'arrogance la plus orgueilleuse , se trouvent à l'aise ensemble. Grâce à ces arbitres du goût moral , les plaisirs sont écartés , les peines sont appelées à les remplacer , ainsi qu'à la voix du médecin de Barataria les mets s'éloignaient de la présence de l'affamé Sancho ; mais , du moins , le médecin de Barataria ne leur avait pas substitué du poison.

Des sacrifices , c'est ce que demandent tous nos moralistes du jour ; le sacrifice , pris en lui-même , est nuisible , et nuisible est l'influence qui rattache la moralité à la souffrance. Ils paraissent ignorer , ces hommes , combien la morale peut être efficace sans avoir rien de pénible ; elle doit réveiller des pensées de contentement et de joie , non de tristesse et de malheur. Il est certain que moindre sera la portion de bonheur sacrifiée , plus grande sera la quantité qui restera : c'est là la véritable économie du plaisir , c'est la culture de la vertu la plus propre à lui faire produire des fruits.

Le mot DÉONTOLOGIE , ou la science de ce qui est bien ou convenable , a été choisi comme plus propre que tout autre à représenter , dans le domaine de la morale , le principe de l'utilitarisme , ou de l'utilité. Ce mot d'utilitarisme offre à l'esprit un

sens trop vague et trop peu défini ; si ce terme pouvait s'appliquer , d'une manière immédiate et directe , à la production de la félicité , on pourrait l'employer d'une manière juste et convenable.

Les occasions dans lesquelles le principe déontologique est mis en action , sont ou permanentes ou transitoires , ou publiques ou privées. Les occasions publiques sont celles qui existent d'homme à homme , comme membres de la société générale ; la plupart de ces occasions , qu'on peut appeler politiques , n'entrent pas dans le cadre de cet ouvrage. Les relations privées de l'homme sont ou naturelles ou factices : celles qui peuvent être regardées comme provenant de la naissance de l'individu , et celles qui sont accidentelles. On trouvera l'utilité de ces divisions lorsqu'il s'agira de l'application pratique du code moral.

Le mot *utilité* , avec ses dérivés *utile* , *inutile* , *inutilité* , n'a pas été trouvé applicable à tous les cas où le principe lui-même est mis en opération.

En quelques circonstances , il paraît trop faible pour exprimer la force obligatoire dont il est désirable qu'il donne l'idée. L'esprit ne se trouvera pas satisfait d'expressions telles que celle-ci : « Il est inutile d'assassiner , » ou celle-ci : « Il serait utile d'empêcher l'assassinat. » Il en est de même du crime de l'incendiaire ou de quelques autres grands attentats. De là l'insuffisance de ce mot dans le domaine de la législation.

Les principes de l'ascétisme et du sentimentalisme étant dans un état de rivalité avec le principe de l'utilité , l'emploi de ce terme pourrait , en toute occasion , servir de prétexte pour rejeter des propositions qui , sans cela , eussent été admises ; il présuppose , pour ainsi dire , la vérité de la doctrine de l'utilité.

Dans le mot *convenance* , et ses dérivés *convenable* , *inconvenable* , nous trouvons toutes les conditions requises ; c'est une émanation naturelle de la Déontologie , ou science de ce qui est bien.

On ne saurait rien objecter à ce mot , sous le rapport de la force de l'expression. Il n'est pas de crime , quelque odieux qu'il soit , dont on n'admette qu'il est inconvenable. Il est vrai que le rhétoricien ne trouvera pas ce mot employé d'une manière opportune , et le considérera comme *inconvenant* ; son but étant de passionner les autres , il est de son intérêt de paraître passionné lui-même , tandis que , par un terme si modéré , ce n'est pas la passion , mais bien l'absence de passion qui se trouve exprimée. Mais ce ne sera pas là pour le logicien une objection bien formidable ; car c'est un besoin de logique , et non de rhétorique , que le mot doit servir.

Il a aussi l'utilité de l'impartialité ; il ne décide



par lui-même entre aucun des systèmes, et peut s'appliquer avec une égale convenance au développement de chacun d'eux. Probablement que ni l'ascétique ni le sentimentaliste ne le regarderont comme inconvenant, si ce n'est à cause de sa froideur; l'un et l'autre admettront certainement que ce qu'ils approuvent est convenable, que ce qu'ils désapprouvent est inconvenable. Dans tous les cas, cette dénomination servira à exprimer les deux caractères d'une action, laissant la liberté d'appliquer à volonté toute qualification additionnelle, soit d'éloge, soit de blâme.

C'est l'énonciation d'un jugement formé, sans aucune intimation des affections dont ce jugement a été accompagné ou des motifs qui l'ont déterminé.

Pour l'utilitaire, il aura l'avantage d'embrasser tout le domaine de l'action, et d'exprimer le sentiment d'approbation ou de désapprobation, à quelque partie du domaine du devoir que l'action appartienne.

### CHAPITRE III.

#### RÉFUTATION DES PROPOSITIONS ANTIDÉONTOLOGIQUES. SOUVERAIN BIEN.

Avant d'élever l'édifice de la vérité morale, il importe de déblayer le sol d'un vaste amas de débris qui entravent le progrès de l'architecte moral. Des motifs différents de ceux que l'utilité reconnaît, des fins hostiles à celles qu'elle propose, ont été et sont encore la base des travaux des moralistes qui, de leur chef, se sont constitués tels. Quand on se sera débarrassé de ces obstacles, la voie du Déontologue sera aplanie; jusque-là, ces obstructions l'entraveront nécessairement dans sa marche.

Le but du déontologue, on ne saurait trop souvent le répéter, c'est le bonheur. Les anciens philosophes ont proposé quelque chose qui n'est pas le bonheur, quelque chose de différent du bonheur et qui lui est contradictoire. C'est le souverain bien.

Pour tout ce qui concerne la théorie du souverain bien, nous ne pouvons mieux faire que de consulter le *Compendium* d'Oxford, ouvrage qui a si longtemps servi d'autorité et de texte à la célèbre université de ce nom. C'est l'arsenal où la doctrine aristotélicienne semble avoir réuni toutes ses armes. C'est là que nous essayerons d'abord d'attaquer l'ennemi.

En quoi consiste le souverain bien? Cette question a été débattue par une foule de raisonnements, débattue, de génération en génération, par des hommes qui s'étaient attribué la dictature du bien et du mal.

En quoi consiste donc le souverain bien? Quel est-il? C'est la pierre philosophale qui convertit en or tous les métaux; c'est le baume d'Hygie qui guérit tous les maux; c'est ceci, c'est cela; c'est autre chose encore, c'est tout, hormis le plaisir; c'est le gâteau aux pommes de l'Irlandais, qui, bien que fait avec des coings, n'en est pas moins appelé gâteau aux pommes.

Si c'était quelque chose, que serait-ce? Que pourrait-ce être, sinon le plaisir; du plaisir, ou une cause de plaisir, plaisir sans mélange de peine; bonheur maximisé? Qui jamais a été assez insensé pour ne pas savoir que nul, en aucun temps, n'a fait une telle trouvaille?

Dans toutes les voies de la discipline, l'erreur est comme une sorte de vestibule par lequel les hommes sont condamnés à passer, avant d'arriver jusqu'à la vérité.

Tandis que Xénophon écrivait l'histoire, et qu'Euclide créait la géométrie, Socrate et Platon débitaient des absurdités, sous prétexte d'enseigner la sagesse et la morale. Leur morale, à eux, consistait en paroles; leur sagesse, dans la négation des choses connues à l'expérience de chacun, et dans l'affirmation d'autres choses en contradiction avec l'expérience de chacun; et ils étaient inférieurs au niveau des autres hommes, précisément en proportion que leurs idées différaient de celles de la masse du genre humain.

La foule, qui ne prenait aucun plaisir au débit de telles absurdités, se contentait, guidée par le sens commun, de jouir des plaisirs communs à tous. On la qualifiait de troupeau ignorant et vulgaire; et, cependant, ces ignorants-là accumulaient sur leur existence une somme de bien-être, et la plupart arrivaient de temps à autre à se procurer une certaine portion de bonheur. Le bien-être formait leur ordinaire. Le bonheur, ils en savouraient quelques gouttes rares, et seulement aux beaux jours. C'en était assez pour le vulgaire ignorant, non pas pour les sages éclairés, hommes qui, de quelque nom qu'ils qualifiassent leur sagesse, étaient appelés par les autres *les plus sages des hommes* (σοφισταί), *hommes sages* (σοφιοί), ou *amis de la sagesse* (φιλόσοφοι). Ceux-là marchaient la tête haute, et de leurs lèvres le sophisme coulait à longs flots.

Au profane vulgaire ils abandonnaient la jouissance de tous les plaisirs qui se rencontraient sous sa main. Pour leurs disciples, ils tenaient une



chose en réserve, une chose admirable, qu'ils appelaient τὸ ἀγαθόν, *summum bonum*, le souverain bien. Qu'était-ce? Était-ce le plaisir? Oh! non. Le plaisir n'était pas assez bon pour eux; c'était quelque chose de meilleur que le plaisir, et, pour qu'il fût meilleur, il fallait bien qu'il en différât.

Or, si leurs actes avaient été conformes à leurs prédications, on pourrait se borner à dire qu'ils ressemblaient au chien de la fable, lâchant sa proie pour l'ombre; mais ils n'étaient pas assez fous pour cela. Le plaisir était bon à une fin, le souverain bien à une autre; le plaisir servait aux jouissances, le souverain bien aux déclamations. Tandis qu'ils prêchaient tous le souverain bien, chacun, en son particulier, se livrait aux jouissances grossières des sens. Ils avaient leurs mignons sans nombre; quelques-uns dont nous connaissons les noms, d'autres qu'aucune histoire n'a canonisés<sup>1</sup>.

Il est aussi amusant de contempler les contestations des hommes appelés sages, qu'il est instructif d'en rechercher les résultats. Tandis que, dans des temps plus rapprochés, une troupe de médecins philosophes étaient à la recherche de la panacée universelle, les moralistes philosophes couraient après le souverain bien; objets excellents tous deux: on convenait que tous deux existaient, qu'on pouvait les trouver, mais où les trouver, c'est sur quoi on ne s'accordait pas.

L'idée du bon, disait l'un, c'est là qu'il doit être. C'est là qu'on trouvera le souverain bien. Obtenez l'idée du bon, et vous tiendrez le souverain bien. Et maintenant que vous le tenez, en êtes-vous un brin plus heureux? Avec votre souverain bien, êtes-vous plus heureux que le plus heureux des hommes qui ne le possède pas? Mais quand vous l'aurez, qu'en ferez-vous? Ne vous embarrassez pas de cette question; il sera temps de la résoudre quand vous serez arrivé à l'avoir.

C'est sous ce point de vue que la matière a été envisagée par deux sectes de philosophes, les platoniciens et les académiciens; les platoniciens, en y comprenant comme de raison le maître manufacturier de non-sens, auquel ses sectateurs ont emprunté et leurs doctrines absurdes et leur nom.

Le non-sens ressemble à l'anguille; quand vous croyez le tenir ferme, il échappe à vos doigts, et un autre non-sens vient le remplacer. C'est ainsi qu'après nous avoir donné le souverain bien de ces philosophes, et l'idée du bon, comme si tout cela n'était pas assez inintelligible, on nous donne dans

<sup>1</sup> Justiciables qu'étaient les philosophes de l'opinion publique, ils n'étaient pas assez sots pour se laisser gouverner, comme faisait Jacques I<sup>er</sup>, par ceux qui fournissaient à leurs plaisirs. Socrate lui-même, Socrate, le plus pru-

la même période, dans la même phrase, et jusque dans les mots suivants, la matière complexe, avec un *sive*. — *Sive visione et fruitione Dei*; c'est-à-dire, la vision et la fruition, la vue et la jouissance de Dieu.

Ce sont deux choses, deux choses distinctes, et ces choses distinctes sont synonymes de l'idée du bon, de la vue de Dieu, la jouissance de Dieu. Ce ne peut être le Dieu du christianisme, le Dieu de la Bible; car, on ne peut le voir, il est invisible. Qu'entend-on par le Dieu des platoniciens et des académiciens? Duquel de leurs dieux, car ils étaient païens et avaient des dieux par centaines, ont-ils jamais joui? Et comment en ont-ils joui?

Mais nous sommes encore en pleine mer; et une autre secte s'écrie: « L'habitude de la vertu. » L'habitude de la vertu est le souverain bien. C'est le joyau lui-même, ou c'est l'écrin dans lequel on le trouvera. Restez toute votre vie au lit, avec le rhumatisme dans les reins, la pierre dans la vessie, et la goutte aux deux pieds. Il suffit que vous ayez l'habitude de la vertu, et le souverain bien est à vous. Grand bien vous fasse! Il est clair que vous ne trouverez aucun obstacle dans votre condition. Nul doute que la vertu négative ne soit vertu. Il ne vous sera pas facile de tomber dans la pratique du vice; et le siège de votre souverain bien, s'il est quelque part, sera dans votre tête. Or, je vous le demande, seriez-vous bien aise d'avoir la pierre dans la vessie, le rhumatisme aux reins, et la goutte aux pieds, même avec la certitude d'avoir la tête bien rembourrée de souverain bien?

De peur de vous méprendre sur le sens de ce non-sens, voyez le professeur d'Oxford, ayant au bout des doigts une observation de la même force: « Car, dit-il, la raison démontre qu'une habitude pure et simple n'est d'aucune valeur, n'a pas la moindre valeur, à moins d'être rapportée à l'*observation*, et produite en action et en exercice. » Une habitude sans action! Une habitude qui existe et qui ne se manifeste par aucun acte! Une habitude formée, et en dehors des actes, ce qui fait que l'habitude n'équivaut pas même à l'accomplissement d'un seul acte! Et cette connaissance inestimable, on vous la communique charitablement, afin que vous n'alliez pas, dans votre erreur, vous aviser de commettre la faute énorme de persévérer dans l'habitude de la vertu, sans avoir jamais accompli un seul acte de vertu!

Mais il est assez inutile de savoir où le souverain bien n'est pas, si nous n'apprenons en même temps

dent de tous, dans une confiance des plus extraordinaires, avoue lui-même le caractère indomptable de la passion qui le dominait.



où il est. Enfin, nous avons la vertu : la vertu elle-même, c'est là qu'est ce souverain bien.

*Ponendum est igitur summum hominis bonum in ipsâ virtute.* Quoi ! dans l'habitude de la vertu ? Oh ! non sans doute, ce n'est pas là. C'est là l'erreur contre laquelle vous venez d'être prévenu. Ayez la vertu ; ne vous embarrassez pas d'en avoir l'habitude. Vous pouvez l'avoir, si vous voulez ; vous n'y trouverez aucun souverain bien.

*Ponendum est igitur summum hominis bonum in ipsâ virtute.* Il ne peut rien être de plus positif, de plus concluant ; sur quoi, et à la suite de ce non-sens si concis, arrive un torrent de non-sens diffus qui défait tout ce qui venait d'être fait.

« Et c'est pourquoi, continue le professeur, l'essence de la facilité humaine consiste à agir en conformité avec la meilleure et la plus parfaite vertu. » Cependant le complément et la perfection de l'humaine félicité présuppose certains avantages du corps et de la fortune ; et il faut y joindre cette sérénité d'âme qui naît (quoique, à ce qu'il semble, d'une manière assez occulte), qui naît, *subnascitur*, de la conscience d'avoir bien fait.

Et cette félicité, du moins on nous l'assure, est un bien solide et qui ne peut se perdre facilement. Avec cette assurance, vous avez les motifs et les raisons sur lesquelles elle est basée. « Car, dit-il, la vertu qui lui sert de base (le souverain bien étant lui-même la vertu) ne peut nous être enlevée malgré nous, et sa perte ne suit pas immédiatement la perte des avantages du corps et de la fortune. En un mot, par la perte des avantages extérieurs, l'essence de la félicité ne nous est point ravie ; elle est seulement diminuée, et son intégrité mutilée. »

Mais il y avait une autre classe de philosophes, vrais pourceaux qui ne voyaient pas les visions et ne partageaient pas les jouissances des platoniciens et des académiciens avec leur divinité ou leurs divinités ; et qui, avec les stoïciens, ne venaient pas échouer sur leurs habitudes de vertu ; c'étaient les sensuels disciples d'Épicure. Le souverain bien étant le but proposé, où le cherchèrent-ils ? Qui l'eût cru ? Tout pourceaux qu'ils étaient, ils le cherchèrent dans le plaisir : ainsi le dit le professeur. Oui, dans le plaisir, et dans le plaisir corporel encore ! Cependant il y a évidemment erreur là dedans. Que le plaisir fût pour eux le plaisir, c'est assez probable ; mais que, dans leur énumération des plaisirs, ils aient omis de faire entrer les plaisirs non corporels, c'est ce qui, *à priori*, est improbable, et ce qui, en fait, est faux.

Il est des plaisirs qui ont leur siège dans le corps, d'autres dans l'esprit. Qui n'ignore un fait aussi évident ? Qui ne l'a éprouvé ? Ces philosophes pouvaient-ils ignorer ce que tout le monde sait ?

Mais, après avoir mentionné les plaisirs du corps, le professeur nous dit que, dans tous les cas, ce n'est pas là qu'est le souverain bien ; et pourquoi ?

Parce que la partie du corps humain, à laquelle ils appartiennent, est la partie ignoble ; secondement, parce qu'ils ne durent pas, qu'ils sont courts ; et troisièmement, parce que, de temps à autre, lorsqu'ils sont passés, ils laissent des souvenirs désagréables, et qui nous font rougir.

Ils sont ignobles. La vie de A. est remplie par les plaisirs, tous ignobles, tous vifs, et sans alliage de peines. Dans la vie de B. les plaisirs sont de la noble espèce, mais tous entremêlés de peines par lesquelles ils sont plus que contre-balancés. Laquelle de ces deux destinées choisirait un homme de bon sens ?

Cette partie du corps qu'on appelle ignoble, quelle qu'elle soit, et de quelque nom qu'on la désigne, nous doit-elle être moins chère, et nous est-elle, après tout, moins utile et moins nécessaire que les autres ?

Tout ignoble qu'elle puisse être, l'auteur du *Compendium* ne voudrait assurément pas, et pour beaucoup, en être privé. Le mot *ignoble* ainsi appliqué ne signifie pas ce qu'on veut lui faire signifier, et n'a d'ignoble que le son ; n'importe, admettons la signification que vous voulez lui donner. Voilà un homme dont la vie abonde en plaisirs, plaisirs ignobles, plaisirs purs, c'est-à-dire, sans alliage de peines. La vie de cet autre a des plaisirs aussi, des plaisirs nobles ; mais chaque plaisir est faible, et plus que contre-balancé par des peines. Dis-nous, philosophe, lequel de ces deux hommes tu voudrais être ?

Hélas ! hélas ! erreur que tout cela. Ce n'est pas un organe particulier, c'est le corps, le corps tout entier qui est ignoble. L'organe peut être subordonné au plaisir ; mais le plaisir lui-même est subordonné au corps. Très-bien, nous accordons que le mot ignoble signifie quelque chose, quoique, par le fait, il ne signifie rien, et que le corps soit aussi ignoble que le cœur peut le souhaiter ; qu'en conclure ? Que le plaisir soit ce qu'on voudra, son siège n'est-il pas dans l'âme ? Quelqu'un a-t-il vu un corps goûter le plaisir quand l'âme s'en était séparée ?

Et puis, la durée des plaisirs corporels est courte, dit-on. Fort bien. Et après ? Prenez chacun d'eux séparément, c'est peu de chose. Eh bien, qu'allez-vous en conclure ? Tirez de votre poche une pièce d'or, changez-la contre des francs et des centimes. Qui vaut le plus, de la pièce d'or ou de la monnaie ? Qui pèse le plus, d'une livre de plomb ou d'une livre de plumes ? Quand vous aurez répondu à ces questions, on vous dira, si vous voulez, si, dans l'objection relative à la durée, il y a autre chose que des mots.



On dit encore : Le souvenir des plaisirs corporels est désagréable et nous fait rougir. Que le souvenir des plaisirs goûtés illégitimement soit désagréable, si l'on veut, cela ôte-t-il de leur prix aux plaisirs légitimes? Que ceux-là qui ont été achetés avec une balance de peines nous rendent honteux, il ne sera pas nécessaire de rougir de ceux qui ont laissé une balance de plaisir.

Tous ces poursuivants du souverain bien ont leurs noms respectifs. Il en est trois espèces, néanmoins, qui n'ont point de noms. Les uns et les autres sont dans l'erreur. En vérité, tous sont dans l'erreur, si le professeur d'Oxford a raison; ils sont grandement dans l'erreur, même en observant ce qu'ils désirent, s'ils vont supposer qu'ils ont obtenu le souverain bien; et si, ayant obtenu la possession de ce qu'ils estiment, ils vont l'estimer à sa valeur.

Vient d'abord le vulgaire ou la foule. Ceux-là placent le souverain bien dans les richesses, les richesses en grande quantité. Ils sont tous dans l'erreur, si grand que soit leur nombre, et par une bonne raison; car ces richesses, dont le vulgaire est si épris, ne sont que de peu de valeur, quelle qu'en soit la quantité. En premier lieu, leur possession est glissante et instable; ensuite, ce n'est pas pour elles-mêmes qu'on les aime, mais pour d'autres choses contre lesquelles on les échange; et, en troisième lieu, à qui appartiennent-elles? « Non au propriétaire, mais à la fortune. »

Leur possession est glissante et instable, c'est-à-dire, en d'autres termes, et pour parler sans rhétorique, qu'on est exposé à les perdre. Mais la question est de savoir ce qu'elles valent, non pour celui qui ne les a pas, mais pour celui qui les a. Et, comme l'a fort bien observé Adam Smith, en France ou en Angleterre, pour un homme qui a perdu ce qu'il avait, vous en avez mille autres qui, non-seulement l'ont conservé, mais encore l'ont augmenté. Mais ces aveugles voyageurs sur la route des lieux communs, sont peu soucieux de l'histoire de l'homme, peu soucieux des changements que le temps a amenés dans la valeur et la sécurité des richesses. Le même trésor qui, dans les anciens jours, comportait justement des idées d'incertitude et de mutabilité, peut aujourd'hui représenter à nos yeux la possession dans son *maximum* de sécurité. Au cœur de la Grèce, à Athènes où Aristote écrivait, une terre était achetée au prix de deux années de produit; elle vaut en Angleterre trente fois son revenu annuel.

La richesse n'est pas désirée pour elle-même, mais seulement parce qu'on peut l'échanger contre d'autres objets de nos désirs. Si, par son moyen, et avec elle, un homme se procure ce qu'il désire, en

quoi est-elle moins précieuse? Si un homme obtient l'objet de ses désirs, que lui faut-il de plus? Et, s'il n'a pas le souverain bien lui-même, n'a-t-il pas quelque chose d'aussi bon que pourrait l'être le souverain bien?

Mais le pis est qu'elle ne nous appartient pas, mais qu'elle est soumise aux caprices de la fortune. *Non in nostrâ potestate, sed in fortunæ temeritate.* Dans cette brillante réunion de la rhétorique et de la poésie, réside toute la force de l'argument; force qui, pour le dire en passant, si vous la transvasez du latin en français, aussitôt s'évapore. Et que reste-t-il? Il reste ce qu'on nous a déjà dit, savoir, que la richesse est chose glissante, qu'elle échappe des mains qui la tiennent, qu'elle peut échapper des nôtres. Il semble que, pour la rareté de telles nouvelles, il suffisait de les dire une fois.

Il y a peut-être quelque chose encore. Oui, nous apprenons que la Fortune est une femme, et que cette femme est capricieuse. Ceci est bon pour la rhétorique; mais c'est ici un livre de morale philosophique. Bon pour la rhétorique? Non, pas même bon à cet usage; car là où il n'y a pas de but proposé, il ne saurait y avoir de caprice.

Ensuite, viennent les politiques et les esclaves de l'ambition; ces hommes ne trouvent rien de mieux que de placer leur souverain bien dans l'honneur et dans le pouvoir, dans l'un ou dans l'autre.

Ce raisonnement, si raisonnement cela peut s'appeler, est assez semblable à celui qui précède. Les mots seuls ont un peu changé; car il fallait dire quelque chose de nouveau, et l'insignifiance, comme toute autre chose, sait varier ses formes. Les richesses étaient choses glissantes et instables; l'honneur et le pouvoir sont incertains, périssables, subordonnés à la fausse faveur et au souffle populaire. C'est Horace qui l'a dit; écoutez Horace: *Admodum incerta et caduca utpotè quæ ex arbitrio popularis auræ, aut simulato hominum favore plerumquæ pendent.*

Quand notre moraliste avait à parler de la richesse, il nous disait qu'on la recherchait, non pour elle-même, mais pour se procurer d'autres choses. Mais ni dans l'honneur, ni même dans le pouvoir, il n'y a de dignité intrinsèque, quoique ceux qui les ambitionnent puissent prétendre; ou s'ils ont une dignité intrinsèque, elle n'est pas de nature à être désirée ni louée.

Quant à l'épithète de périssable, on a répondu à cette objection quand on a réfuté le reproche d'instabilité. Mais cette objection a-t-elle un sens? Si elle en a un, ce n'est pas le professeur d'Oxford qui l'a trouvé.

*Honore?* Que signifie *honore*? honneur ou



honneurs ? bonne réputation ou dignité politique et factice ? car, dans notre langue, entre le singulier et le pluriel de ce mot, la distinction est grande.

Réputation, bonne renommée, est-ce cela ? Nul doute qu'accidentellement la bonne renommée ne puisse tomber en partage à l'homme démeritant, et la mauvaise à l'homme méritant. Mais si ce funeste état de choses est possible, si on en est quelquefois témoin, il est rare qu'il dure longtemps ; cet argument, fût-il même plus vrai, sied mal à un moraliste. C'est un étrange moyen d'améliorer la moralité des hommes que de déprécier la puissance de la sanction morale ; jeter son poids dans la balance de la fausse opinion, et employer ensuite cette fausse opinion comme un instrument à ses desseins, c'est un triste spectacle que donne là le moraliste. Que d'autres ravalent et rejettent la sanction morale, ce n'est pas à lui de le faire ; la rabaisser, c'est rabaisser ses propres travaux : ce serait ressembler à un marchand qui déprécierait injustement sa marchandise.

Veut-on parler des *honneurs*, en donnant à ce mot la signification plurielle, de la réputation factice enfin ? Là, comme pour les richesses, plus il y a d'inconvénient à les perdre, plus il y a d'avantage à les conserver ; la continuation de leur jouissance doit être mise en contraste avec la cessation de leur possession. C'est à les garder, et non à les perdre, que mettra son souverain bien quiconque l'aura placé là. L'ordinaire des choses est de les conserver, de les accroître ; les perdre n'est qu'accidentel.

Mais qu'il s'agisse d'honneur ou de pouvoir, qu'entend-on en les qualifiant de faux et de simulés ? La faveur qui a élevé un homme en honneur ou en dignité, pourquoi la qualifierait-on de fausse ? Et si l'homme ainsi favorisé, au lieu d'un titre dégradant, en avait un relevé de tous les ornements que peut créer la plus magnifique phraséologie, en quoi cet homme vaudrait-il plus ou moins ? Serait-il mieux ou pire ?

Enfin, viennent des hommes auxquels le professeur d'Oxford donne le nom de théoriciens ; ces hommes voient le souverain bien dans la contemplation, dans la contemplation seule.

La contemplation ? Pour atteindre à l'apogée de la félicité humaine, un homme n'a autre chose à faire qu'à contempler. Qui ne voudrait, à ce prix, être un théoricien ? *Crede quod habes, et habes* : Croyez que vous avez une chose, et elle est à vous ; et si jamais il y eut un exemple de la vérité de cette maxime, le voici ; car, entre être heureux et s'imaginer l'être, tant que dure l'illusion, où et quelle est la différence ?

On peut certainement dire de ces hommes, et avec non moins de raison, ce que Cicéron disait d'une autre secte : *Istos viros sine contumeliâ dimittimus ; sunt enim boni viri, et quandoquidem ita sibi ipsis videtur, beati* : Ce sont de braves gens qui, croyant être heureux, le sont par cela même.

Notre moraliste n'est pas de cet avis : ils auront beau s'estimer heureux, ils sont dans l'erreur ; il va leur démontrer pourquoi.

Pourquoi donc ? Nous sommes nés pour agir, dit-il ; et afin de le prouver, il appelle en témoignage l'organisation de notre nature ; sur quoi il observe que si, dans nos actions, aucun acte, l'accomplissement d'aucune fonction (d'aucun devoir) n'a lieu, alors les plus hautes connaissances dans les arts ou les connaissances seront, jusqu'à un certain point, défectueuses, et de peu d'utilité au genre humain. C'est là une manière dégagée d'aborder une question de fait ; si écrire c'est agir (*scribere est agere*), il donnait une meilleure preuve en rédigeant sa philosophie. Il n'y a ici que deux objections à faire : la première, c'est que tout cela ne signifie rien ; la seconde, c'est que, cela signifiât-il quelque chose, cela ne fait rien à la question.

Voilà le théoricien enveloppé dans les contemplations, pensant à tout autre chose ou même ne pensant à rien, et s'imaginant être heureux, assez heureux pour avoir trouvé le souverain bien. Que notre philosophe vienne alors, avec sa théorie sur l'organisation de notre nature, essayer de battre en brèche la félicité du théoricien ; celui-ci en croira-t-il ses sens qui lui disent qu'il a le souverain bien, ou le philosophe qui lui affirme le contraire ?

Enfin, qu'il rejette bien loin de lui les platoniciens, les académiciens et les stoïques ; que ceux-là soient dans l'erreur autant qu'il lui plaira ; mais, pour le reste, il n'en est aucun d'aussi complètement dans l'erreur que lui-même. Chacun d'eux, qu'il ait ou n'ait pas trouvé le souverain bien, a du moins trouvé quelque bien ; mais notre philosophe n'a pas trouvé un seul atome de bien là où il l'a cherché. Comment l'y aurait-il trouvé ? Ce n'était pas là qu'il était. Les autres ont pu être dans l'erreur ; mais ils ne se sont pas contredits ; ils n'ont pas détruit dans une phrase ce qu'ils venaient d'établir dans la phrase précédente.

Son souverain bien, tout souverain bien quel qu'il soit, n'aboutit à rien sans une portion de ces autres choses qu'il affecte de fouler aux pieds et sur lesquelles il déverse ses mépris. Mais dans quelle proportion ? Il ne prétend pas le savoir. La dose doit être modérée ; c'est tout ce qu'il en peut dire. Avec tout autre souverain bien que le sien, vous



avez quelque chose dans tous les cas ; avec le sien vous n'avez qu'un sophisme, chose peu substantielle.

On peut dire, après tout, que, quelque mauvaise que fût la logique de tous ces philosophes, leur morale était bonne ; que, quelle qu'ait pu être la cause, l'effet du moins était bon, et que peu importe que la cause soit mauvaise quand l'effet est bon. Si vous aviez à choisir pour votre ami entre deux hommes, dont l'un raisonnerait bien et agirait mal à votre égard, dont l'autre raisonnerait mal, mais agirait bien, hésiteriez-vous dans votre choix ? Certainement que non. Mais, des sages de l'antiquité, beaucoup de leur logique est venue jusqu'à nous, peu de leurs actions. Raisonnant comme ils le faisaient, leur conduite peut avoir été bonne ou mauvaise ; rien n'est plus commun parmi les hommes que d'avoir deux théories, l'une pour la montre, l'autre pour l'usage. Néanmoins, si la mauvaise logique est funeste quelque part, c'est surtout dans le domaine de la morale. Des doctrines semblables à celles que nous avons passées en revue n'ont pu être adoptées qu'aux dépens de l'intelligence ; et il faut que l'intelligence soit tombée bien bas, que sa force ait été bien affaiblie, pour accepter le joug de pareilles balivernes.

Mais ce sont des armes précieuses aux mains de ceux qui substituent leur pensée à la pensée publique, afin de s'en servir auprès d'hommes à qui les précédents tiennent lieu de raisonnement ; qui, ignorant ou se souciant peu de savoir ce qu'il conviendrait de faire pour l'avenir, ne veulent entendre parler que de ce qui a été fait dans le passé.

En même temps, il est permis de soupçonner dans tout ceci la bonne foi des logiciens. Celui qui perd de vue la morale seule vraie et seule utile, celle qui laisse pour résultat un excédant de plaisir ; celui qui semble plus désireux de conduire à bien une conversation que de trouver aux actions une règle ; en un mot, celui qui, en toute occasion, met en avant ce sophisme insensé et funeste, que ce qui est bon en théorie est mauvais dans la pratique, celui-là n'a réellement aucun droit à cette attention qui suppose le respect. Quand, par philosophie, on entend du bavardage et de vaines parades, ses absurdités peuvent servir de décorations ; mais si la morale est bonne, si le bonheur est bon, il n'est pas de non-sens qui réussissent à les rendre mauvais. La sanction morale, comprise et développée, les abritera sous son aile, et l'intérêt général donnera une efficacité de plus en plus grande à la vérité et à la raison, ces alliées puissantes à l'aide desquelles il établira un jour sa souveraineté.

#### CHAPITRE IV.

PLAISIR ET PEINE. — LEUR RELATION AVEC LE BIEN ET LE MAL.

Tout plaisir est, *primâ facie*, un bien, et doit être recherché ; de même toute peine est un mal, et doit être évitée. Quand, après avoir goûté un plaisir, on le recherche, cela seul est une preuve de sa bonté.

Tout acte qui procure du plaisir est bon, toutes conséquences à part.

Tout acte qui procure du plaisir sans aucun résultat pénible est un bénéfice net pour le bonheur ; tout acte dont les résultats de peine sont moindres que ses résultats de plaisir, est bon jusqu'à concurrence de l'excédant en faveur du bonheur.

Chacun est non-seulement le meilleur, mais encore le seul juge compétent de ce qui lui est plaisir ou plaisir.

C'est pure présomption et folie que de dire : « Si je fais cela, je n'aurai aucune balance de plaisir ; donc, si vous le faites, vous n'aurez aucune balance de plaisir. »

C'est une absurdité que de dire : « Si je fais cela, je n'aurai aucun excédant de plaisir ; mais si vous le faites, vous pouvez avoir un excédant de plaisir, et cependant il n'est pas convenable que vous le fassiez. » Et si j'inflige une somme quelconque de mal, sous quelque forme que ce soit, pour empêcher le mal, il y a injustice et dommage ; et si, pour empêcher l'acte en question, j'en appelle à la puissance gouvernementale, il y a tyrannie.

En faisant abstraction de toutes conséquences de futurs contingents, la longue continuation, par un individu, de l'exercice libre et habituel d'un acte, est une preuve que cet acte est, pour lui, productif d'un excédant de bien pur, et doit, par conséquent, être recherché. Par libre exercice d'un acte, nous entendons un acte qui n'est pas de nature à être l'objet de récompenses et de punitions provenant d'une source étrangère.

Pour justifier l'affirmation qu'un acte donné est mauvais, il faut que l'affirmateur puisse prouver non-seulement qu'il en résultera du mal, mais encore que la somme du mal qu'il produira sera supérieure à la somme du bien.

Si, par une fausse représentation des conséquences, ou un raisonnement erroné, et plus encore par la crainte d'un châtement physique, moral, politique ou religieux, on interdit à un homme la jouissance d'un plaisir, on lui inflige un dommage



dont la somme est égale à l'excédant de plaisir dont on l'a privé.

La somme de culpabilité attachée à ce dommage sera proportionnée à l'état de l'esprit du coupable par rapport aux conséquences de son acte. L'absence de mauvaise intention diminuera le délit sans diminuer le dommage. Le délit est maximisé quand la mauvaise intention est maximisée dans le cœur du délinquant.

La somme de dommage causée par la prohibition d'un plaisir dont on aurait pu jouir, est égale à l'infliction d'une somme égale de peine qu'on aurait pu éviter.

La législation pénale couvre de sa protection la propriété, par le seul motif que la propriété est un instrument servant à obtenir le plaisir et à écarter la peine. La législation est inutile partout ailleurs que dans ses rapports avec les plaisirs et les peines.

Si, par les raisonnements erronés d'un homme, un autre homme est privé de plaisir, ce n'est pas un motif suffisant pour punir le raisonneur erroné, car un bon raisonnement est le meilleur moyen à opposer à un mauvais ; et ce n'est pas par des châtimens, ou par la crainte des châtimens, qu'on réussit le mieux à prouver et à dévoiler l'erreur. Plus une opinion sera erronée, plus on aura recours aux châtimens pour la soutenir ; et il n'y a rien qui prouve, d'une manière plus concluante, l'erreur d'une opinion, comme de lui voir employer, ou chercher à employer, les châtimens pour ses auxiliaires.

Celui qui, dans le but d'obtenir pour lui-même la richesse, la réputation ou le pouvoir, cherche à interdire aux autres les actes qui leur laissent un excédant de jouissances, ressemble à un homme qui, placé à un étage supérieur, d'une main empilerait des pièces d'or, et de l'autre jetterait des ordures sur la tête des passans. Et celui qui, en matière de morale, parle à tort et à travers, et sans raisons valables, de ce qu'on doit et de ce qu'on ne doit pas, peut être comparé avec raison à la domestique étourdie qui, de la fenêtre d'un second étage, déchargerait un seau d'eau dans la rue sans s'enquérir de ceux qui passent au même moment.

La valeur des peines et des plaisirs peut être estimée par leur intensité, leur durée, leur certitude, leur proximité et leur étendue. Leur intensité, leur durée, leur proximité et leur certitude regardent les individus. Leur étendue concerne le nombre des personnes placées sous leur influence. Ce que certaines de ces qualités ont en plus, peut contre-balancer ce que certaines autres ont en moins.

Un plaisir ou une peine peut être productif ou

stérile. Un plaisir peut être productif de plaisirs ou de peines, ou de tous deux ; par contre, une peine peut être productive de plaisirs, de peines, ou de tous deux. La tâche de la Déontologie consiste à les peser et à tracer, d'après le résultat, la ligne de conduite qu'il faut suivre.

L'estimation de la peine et du plaisir doit donc être faite par celui qui jouit ou qui souffre. Il n'est pas jusqu'à la multitude imprévoyante et irréfléchie qui n'aime mieux s'en rapporter à son expérience et à ses propres observations, que d'en croire la parole de gens inconnus.

En conséquence, le seul moyen de tirer parti de cette manière, de l'idée de peine, est de la fixer sur quelque genre spécial de maux. Et c'est ainsi que les prédicateurs, dont les discours abondent en images animées et en portraits frappants des peines de l'enfer, exercent sur la multitude une influence bien plus considérable que les prédicateurs plus éclairés. L'ecclésiastique que des études et des recherches critiques ont convaincu que le langage des Écritures est métaphorique, en ce qui concerne le caractère spécial des peines qui seront un jour infligées aux méchants, emploie nécessairement, s'il agit conformément à ses convictions, un instrument de terreur bien moins efficace que celui qui ne craint pas de présenter le tableau de souffrances matérielles, et d'étaler aux regards de ses auditeurs le feu inextinguible, le soufre brûlant, les vers dévorans, et toutes ces images qui frappent énergiquement les sens.

Il n'est pas jusqu'aux plaisirs, dont les traditions religieuses les plus populaires embellissent la demeure des bienheureux, qui ne soient assimilés aux plaisirs de l'amour. Ces plaisirs, bien que les prédicateurs, dans leurs descriptions, les séparent de leur base terrestre, ne laissent pas, à la faveur d'une certaine confusion de termes et d'idées, de tirer, secrètement et imperceptiblement, une grande partie de leur force de la région des sens. Pour se figurer les transports célestes, ils appellent au secours de leur imagination le souvenir des transports qu'ils ont éprouvés sur la terre ; lesquels, bien qu'éloignés en apparence des passions sexuelles, n'auraient pu exister, cependant, sans ces passions. En voici une preuve : c'est que le mot *amitié*, qui présente à l'esprit l'idée d'une affection entièrement séparée de la base des sens, ne se trouve pas parmi les expressions qui ont été adoptées comme propres à créer ces vives impressions que leur objet est de produire.

Dans l'analyse des plaisirs et des peines, ou plutôt dans la séparation des plaisirs et des peines en leurs différentes classes ou espèces, il peut être nécessaire de revenir sur ce qui a déjà été dit à cet



égard dans « l'Introduction aux principes de la morale et de la législation » (chapitre V).

Les premiers qui se présentent sur cette liste, sont les plaisirs et les peines des sens, comprenant ceux du goût, de l'odorat, du toucher, de l'ouïe, de la vue; ceux provenant de l'organisation sexuelle, de l'état de santé ou de maladie; les plaisirs de la nouveauté, et les peines de l'ennui;

Secondement, les plaisirs de la richesse, plaisirs soit d'acquisition, soit de possession, dont les peines correspondantes constituent des peines de privation et se réfèrent à une autre classe;

Troisièmement, les plaisirs de la capacité et les peines de l'incapacité;

Quatrièmement, les plaisirs de l'amitié<sup>1</sup> et les peines de l'inimitié;

Cinquièmement, les plaisirs qui naissent d'une bonne réputation et les peines résultant d'une mauvaise renommée;

Sixièmement, les plaisirs que procure l'exercice du pouvoir;

Septièmement, les plaisirs de la piété, ou les plaisirs religieux, avec leurs peines correspondantes; plaisirs provenant de la conviction où nous sommes de posséder la faveur de la Divinité; peines résultant de la crainte où nous sommes de la réprobation;

Huitièmement, les plaisirs et les peines de la sympathie ou de la bienveillance;

Neuvièmement, ceux de la malveillance;

Dixièmement, ceux de la mémoire;

Onzièmement, ceux de l'imagination;

Douzièmement, ceux de l'attente;

Et enfin, ceux de l'association des idées.

Il est une classe générale de peines qui se résolvent dans toutes les classes de plaisirs qui lui correspondent. Ce sont les peines de la privation, les peines qui résultent de l'absence de jouissance. Quelques-unes d'entre elles occupent un terrain neutre entre la région des peines et celle des plaisirs. Par exemple, le désir peut appartenir aux uns ou aux autres indifféremment. Longtemps continué, sans être satisfait, il ne manque jamais de devenir une peine. Quand la jouissance est assez proche et assez certaine pour créer l'assurance, et que l'attente de la venue cesse subitement, alors survient la peine du désappointement. Quand une jouissance est passée, et que l'on ne peut en prévoir le retour, vient la peine du regret. Il est des peines fondées sur des plaisirs, et des plaisirs fondés sur des peines. Tel est le plaisir du soulagement, quand la peine cesse ou diminue. De toute

la liste des peines et des plaisirs; deux classes seulement se rapportent à autrui, ce sont ceux de la bienveillance et de la malveillance; tous les autres se rapportent à l'individu lui-même.

Ces plaisirs et ces peines, l'obtention des uns, l'éloignement des autres, sont les seuls motifs qui président à la conduite des hommes. On a adapté à la plupart d'entre eux une phraséologie emportant l'idée d'un sens bon, indifférent, ou mauvais. Par exemple, l'amour de la réputation, dans un mauvais sens, s'appelle faux honneur, orgueil ou vanité; dans un sens indifférent, on l'appelle ambition, mot susceptible d'interprétation et inclinant tantôt vers le vice, tantôt vers la vertu; puis, dans un sens favorable, le même mot se traduit par honneur, amour de la gloire: le motif religieux prend toutes les nuances du zèle, de la piété, de la dévotion, de la superstition, de l'enthousiasme, du fanatisme. Mais, quelque variée que soit la phraséologie qui les désigne, on trouvera, nous le croyons, que ces motifs appartiennent à l'une ou à l'autre des classes de plaisirs ou de peines que nous avons énumérées.

Il est un grand nombre de plaisirs et de peines qui, bien que capables d'agir, et agissant en effet, comme motif déterminant, n'ont cependant qu'un rapport éloigné avec le sujet. Le plaisir de la nouveauté, par exemple, est l'anticipation d'une jouissance indéfinie, ou qui n'est que partiellement définie: c'est l'acquisition d'une connaissance nouvelle, ce peut même être une sorte de désappointement agréable; quelquefois il prend la forme d'une difficulté vaincue. Il est fréquemment très-difficile de rattacher le plaisir à sa cause.

Le plaisir de la mémoire est un plaisir résultant de l'exercice de la puissance agissant, par l'intermédiaire des idées, sur les choses qui promettent l'utilité. Nous rappeler ce que nous désirons nous rappeler, est une sorte de triomphe, et de la volonté, et de l'intelligence; car, dans l'étrange travail de l'esprit humain, il est des choses que nous nous efforçons en vain de nous rappeler; il en est d'autres qui assiègent malgré nous notre mémoire: ce que nous désirons le plus nous rappeler, échappe à tout l'effort de nos souvenirs; ce qui nous déplaît le plus se retrace avec une force et une influence toute-puissante. Les plaisirs de la conception ou de l'imagination, ne se rattachent au vice ou à la vertu qu'en raison de leur sujet et de leur source.

Les individus sont plus ou moins sensibles à l'influence de la peine et du plaisir en général, ou d'une peine et d'un plaisir en particulier, en raison de l'organisation corporelle et intellectuelle de chacun, des connaissances, des habitudes, de la

<sup>1</sup> Le plaisir de l'amour est un plaisir mixte, composé des plaisirs de l'amitié, auxquels sont ajoutés ceux des sens.



condition domestique et sociale, du sexe, de l'âge, du climat, du gouvernement, en un mot, de circonstances si variées et si complexes, que le développement de l'étendue exacte et du caractère de chacune d'elles est « peut-être, sinon absolument, l'une des tâches les plus difficiles assignées à la physiologie morale <sup>1</sup>. » Ce serait d'ailleurs prendre une inutile peine que d'essayer de suivre cette investigation dans ses ramifications infinies, puisque, après tout, chaque homme doit être le meilleur juge de sa propre sensibilité, et des peines et des plaisirs qui agissent le plus efficacement sur elle. En matière pénale, de telles considérations sont d'une haute importance, parce que c'est par elles que devront, en grande partie, être évaluées la quantité de crime et la somme de châtement. Mais, en matière de Déontologie, l'homme est constamment traduit à son propre tribunal, rarement à celui d'autrui.

La tâche du moraliste est donc d'amener dans les régions de la peine et du plaisir toutes les actions humaines, afin de prononcer sur leur caractère de propriété et d'impropriété, de vice ou de vertu. Et effectivement, en examinant la chose, on trouvera que, depuis l'origine du monde, les hommes ont souvent, d'une manière imperceptible, et en dépit d'eux-mêmes, appliqué ce critérium utilitaire à leurs actions, au moment même où ils le décriaient avec le plus d'acharnement.

En effet, des hommes se sont rencontrés qui se sont imaginé qu'en s'infligeant à eux-mêmes des souffrances, ils faisaient une action sage et vertueuse. Mais leurs motifs, après tout, étaient les mêmes que ceux du reste des hommes; et, au milieu des tortures qu'ils s'imposaient, ils comptaient sur un résultat de bonheur. Ils pensaient qu'une moisson de plaisirs futurs devait croître sur le sol des peines présentes; et dans l'attente de cette moisson, qu'ils se figuraient abondante et sans limite, ils trouvaient leur jouissance. Ils prétendaient encore que la patience était une vertu, le courage une vertu, et que l'homme juste serait récompensé pour les avoir pratiquées. Ils paraissent n'avoir pas compris que l'Être divin, s'il est juste et bon, ne saurait vouloir qu'aucune portion de bonheur soit inutilement sacrifiée, aucune souffrance inutilement endurée: leur ascétisme était de l'utilitarisme renversé. Ils imaginèrent d'approuver des actions, parce qu'elles entraînaient avec elles des souffrances, et d'en désapprouver d'autres, précisément parce qu'elles produisaient du bonheur. Peut-être mêlaient-ils à dessein, à leurs théories,

<sup>1</sup> Introduction aux principes de morale et de législation.

une certaine dose de mystère et de difficultés. Il leur répugnait de faire entrer, dans les attributs du dieu qu'ils adoraient, ce que, dans les hommes, ils ne pouvaient s'empêcher d'appeler justice et sagesse, prudence et bienveillance; car il est naturel que le mystère se délecte dans les régions imaginaires. C'est pourquoi ils tracèrent et imaginèrent d'autres principes de conduite pour la Divinité; ils s'amusèrent à déployer leur autorité et à exercer leur sagacité à concilier l'inconciliable et à prouver l'impossible. Ils introduisirent des impostures qu'ils appelèrent plaisirs, tandis que les vrais plaisirs prenaient leur vol, et fuyaient à tire d'aile loin de ces fronts austères et chagrins.

Le principe ascétique n'est donc que la fausse application du principe qui prend pour base la maximisation du bonheur; et on se convaincra que toute autre base donnée à la morale n'est que du despotisme et de l'égoïsme.

Le *sens moral* de lord Shaftesbury équivaut simplement à cette déclaration, que l'opinion, le sens moral de celui qui agit, est la véritable règle de son action. Affirmer l'existence de ce sens moral, ce n'est, après tout, que poser la question: ce n'est pas la résoudre. Si les hommes ont ce sens moral, c'est bien; mais c'est parce qu'ils ne l'ont pas, qu'il est nécessaire de le chercher ou de découvrir quelque chose qui le remplace.

Il y aurait danger à le considérer comme le principe et le moteur des bonnes actions, et à adopter ses décisions; ce serait exclure ou entraver tous les autres principes, et le principe de l'utilité lui-même. Où tracer la ligne de séparation? Comment concilier des éléments hostiles? Des forces opposées pourraient du moins se neutraliser l'une l'autre. Ainsi voilà que tout est confusion: le caprice lui-même est érigé en loi.

L'impossibilité absolue de tirer de ce principe une utilité pratique, doit suffire, ce semble, pour en dégoûter ses partisans.

Le *sens commun* du docteur Beattie est une prétention de la même espèce, puisqu'un homme pourra toujours refuser d'adopter comme règle obligatoire tout sens commun qui différera du sien. L'*intelligence* du docteur Price se révolterait contre l'*intelligence* d'un homme poursuivant une carrière morale différente de celle dans laquelle il est lui-même entré; et il en sera de même de tous ces grands mots pleins d'arrogance, *la raison, la raison véritable, la nature, la loi naturelle, la justice naturelle, le droit naturel, l'équité naturelle, le bon ordre, la vérité*. Tous constituent des dogmes par lesquels certains hommes exigent une obéissance implicite à leurs décrets. Et en effet, rien qui flatte plus l'esprit d'indolence,



de charlatanisme, de domination, qui nous est plus ou moins commun à tous, que cette prétention qu'affiche un homme, d'unir, dans sa personne, le double caractère d'avocat et de juge.

Le sens moral, disent quelques-uns, nous porte à la générosité; mais détermine-t-il ce qui est généreux? Il nous porte à la justice; mais décide-t-il de ce qui est juste?

Il ne peut terminer aucune controverse, concilier aucune dissidence. Amenez un moderne partisan du sens moral et un ancien Grec, et demandez-leur si des actions réputées permises dans l'antiquité, mais touchant lesquelles l'opinion a subi depuis de grands changements, doivent être tolérées dans un État. Nullement, dit le moderne, mon sens moral les repousse, donc elles doivent être interdites. Mais le mien les approuve, dit l'ancien, donc je conclus qu'il faut les tolérer. Là finira la discussion, si le moderne garde ses principes et son sang-froid. En partant du sens moral, il n'y a pas moyen d'ajouter un mot de part ni d'autre; et il en résulte que les actes en question sont tout à la fois louables et détestables. Le moderne donc, qui, il est probable, ne saura garder ni son sang-froid ni ses principes, dit à l'ancien: « Votre sens moral ne signifie rien du tout. Il est corrompu, abominable, détestable: tous les peuples n'ont qu'un cri contre vous. — Il n'en est rien, répond l'ancien, mais quand même cela serait, qu'est ce que cela prouverait? Il s'agit ici de savoir, non ce que les peuples *pensent*, mais ce qu'ils *doivent penser*. » Sur ce, le moderne chasse l'ancien à coups de pied, ou lui crache au visage, et, s'il en a la force, il le brûle tout vif. Et en effet, il n'y a pas d'autre moyen naturel et raisonnable de continuer la discussion.

Si vous pouvez leur persuader à tous deux d'adopter pour leur guide le principe de l'utilité, le débat prendra une tout autre tournure; le résultat sera qu'ils tomberont d'accord, ou, s'ils ne sont pas d'accord, ce sera au sujet de quelques faits, et il n'y a pas lieu de supposer aucun d'eux assez déraisonnable pour se fâcher contre son adversaire, parce qu'il diffère avec lui sur une question de fait; ils se sépareront avec la résolution de faire des recherches tendant à éclaircir certains faits, s'ils sont de nature à être éclaircis à la satisfaction de l'investigateur; et, dans le cas où ils seraient convaincus de l'impossibilité d'arriver à un sentiment commun, ils se quitteront avec la résolution d'agir chacun selon son opinion, et ils auront du moins la satisfaction de savoir sur quel point précis porte leur dissentiment.

Ainsi, en terminant la discussion, il se trouverait qu'ils diffèrent sur certains faits, et ce serait là la

seule conclusion possible; car, en procédant d'après le principe de l'utilité, ce serait là tout l'objet des investigations, le seul sur lequel il fût possible de fonder un dissentiment quelconque.

Certains hommes estiment que c'est trahir la cause de la vérité que de l'exposer au doute en la rendant l'objet d'une enquête. Qu'ils nous disent s'ils pensent qu'il est probable que le résultat d'une enquête si paisible et si calme puisse jamais aboutir à la justification du meurtre, du brigandage, du vol, de la dévastation, de la malversation préméditée, du parjure, en un mot de l'un de ces crimes généralement redoutés comme mortels à la paix sociale. Si l'on répond non, alors, ou il faut que les actions en question n'aient pas le même caractère de criminalité, et, dans ce cas, il n'y a pas lieu de les traiter comme telles; ou elles ont ce caractère, et l'enquête le constatera.

On a beau en appeler au sentiment, et rien qu'au sentiment, pour engager les hommes à accomplir les actes que nous appelons vertueux, il faudra quelque chose de plus que le sentiment pour qu'une personne, instruite de toutes les circonstances d'un tel acte, c'est-à-dire du total de son influence sur les plaisirs et les peines, lui donne son approbation.

Quand la science leur échappe, les hommes cherchent derrière quoi abriter leur ignorance.

On convient que le sens moral n'est autre chose que la propension qu'a un homme, premièrement à faire une certaine action, secondement à l'approuver.

Mais cette propension, sous ces deux formes, peut exister à l'égard de plusieurs actions que les partisans du sens moral sont aussi disposés à condamner que qui que ce soit.

Espérons que le temps est venu où la traduction de généralités vagues et d'assertions arbitraires dans le langage simple des plaisirs et des peines, va bannir graduellement une phraséologie qui, plus que toute chose, tend à couvrir toutes les questions de vice et de vertu d'un nuage impénétrable. Ainsi, par exemple, un acte est qualifié de dénaturé, et réprouvé en conséquence; et ceux qui emploient ce langage, ce sont souvent les mêmes hommes qui prétendent que toutes les propensions naturelles de l'humanité ont le vice pour objet; mais, en passant cette expression au creuset du bon sens, on trouvera qu'elle signifie seulement que l'acte en question est inusité et peu commun. Mais il n'y a rien là qui implique nécessairement vice ou vertu, mérite ou démerite. Les actes d'héroïsme les plus sublimes empruntent leur lustre de rareté. On peut dire d'eux qu'ils sont inusités, peu communs. Est-ce à dire qu'il faille les réprouber? Loin de là,



Il n'est pas hors de propos de mentionner ici que les mots *pur* et *pureté* sont employés dans cet ouvrage dans le sens mathématique ou arithmétique. Cette explication est nécessaire, parce que la rhétorique attache fréquemment à ces mots, comme à beaucoup d'autres, une signification qui ne peut qu'engendrer des idées confuses et funestes.

Un plaisir est plus ou moins pur, selon qu'il est plus ou moins mélangé de peines qui le contre-balancent; une peine est plus ou moins pure, selon qu'elle est plus ou moins accompagnée de plaisirs qui la contre-balancent.

Dans la somme du bien-être, la pureté et l'impureté sont ce que sont le profit et la perte dans la balance commerciale.

La pureté est le profit, l'impureté la perte. Lorsque l'impureté prédomine dans un plaisir, c'est comme lorsque dans un livre de comptes la balance est du côté de la perte.

De même, lorsque l'impureté prédomine dans une peine, c'est comme si, dans un compte, la balance était du côté du profit. En pratique médicale, en législation domestique, en gouvernement politique, lorsque, dans une intention de bien, une peine est produite, c'est avec le dessein et en faisant en sorte qu'elle soit aussi impure que possible.

L'idée première de la pureté est l'absence de toute autre substance, de la substance à laquelle on veut donner cet attribut. Tout ce qui en diffère ou lui est étranger, amène l'impureté. Par exemple, l'eau employée comme boisson ou dans la préparation des aliments, peut se combiner avec un grand nombre de substances dont plusieurs la rendent moins propre, et d'autres plus propre à cet objet. Sa pureté sera en proportion de leur absence. La farine deviendrait impure par le mélange de la poussière de charbon, et la poussière de charbon perdra de sa pureté si l'on y mêle de la farine ou de la poudre à poudrer. La qualité d'être insalubre ou dégoûtant, soit aux sens, soit à l'imagination, ajoute à l'intensité assignée à l'impureté.

## CHAPITRE V.

### BIEN-ÊTRE ET MAL-ÊTRE.

Il est désirable, nécessaire même, de trouver un mot qui représente la balance des plaisirs et des peines, en tant que réparties sur une partie considérable de l'existence de l'homme.

Le mot *bien-être* désignera la balance en faveur des plaisirs;

*Mal-être*, la balance en faveur des peines.

Le mot *bonheur* n'est pas toujours le mot propre : il représente le plaisir à un degré trop élevé; il paraît se confondre avec l'idée de la jouissance au plus haut degré.

Comparativement parlant, il est peu d'hommes qui ne conviennent avoir joui, dans le cours de leur existence, d'une portion plus ou moins considérable de *bien-être*. Il en est peu au contraire, aucun peut-être, qui convienne avoir goûté le bonheur.

La quantité de bien-être dépend de la sensibilité générale, sa qualité de la sensibilité particulière, en ce sens, que certaines sources de plaisir et de peine nous affectent d'une manière plus sensible que d'autres.

Mais, avec une somme convenable d'attention et d'observation, chacun de nous pourra connaître le caractère de la sensibilité individuelle. Elle se manifeste à autrui par la contenance, le geste, les manières, la conduite actuelle ou subséquente; mais aucun indice ne sera aussi complet, aucun témoignage aussi direct que celui de nos propres sentiments. Chaque homme est plus compétent que tout autre à juger de ce qui convient à son propre bien-être : il serait donc absurde de prescrire l'observation de la même ligne de conduite invariablement dans les mêmes occasions, sans tenir compte de la sensibilité particulière de chaque individu.

En prenant l'espèce humaine en général, de quel côté la balance incline-t-elle? Sans contredit, du côté du bien-être. L'existence est à elle seule une preuve concluante de bien-être; car il ne faut qu'une bien faible quantité de peine pour terminer l'existence.

Il est vrai, et c'est une vérité douloureuse, que le nom de la religion n'a que trop souvent servi à annoncer aux hommes un Être tout-puissant, prenant un affreux plaisir au malheur de l'humanité. Des hommes se sont rencontrés, qui, fermant les yeux à l'évidence qui les entourait, aux preuves sans nombre de la bonté et de la puissance de Dieu, ont proclamé le malheur final, le malheur sans espoir, sans limite et sans terme, comme la consommation de ses dispensations terribles. Ce dogme redoutable ne se trouve point dans le christianisme. C'est une imposture pernicieuse et que rien ne justifie. Tous les yeux peuvent lire dans le livre des saintes Écritures; on n'y trouvera nulle part l'indication d'une telle sentence.

La rareté du suicide prouve, d'une manière irrésistible, que, somme toute, c'est un bien que la vie; et quoique la sanction populaire et sympathique soit d'un grand poids dans cette question, on ne peut



pas dire que le suicide ait été interdit par Jésus-Christ. Son propre exemple démontre qu'à tout événement, il peut exister des cas qui le justifient ; car, maître qu'il était de s'affranchir de la mort, il s'y est néanmoins soumis volontairement.

Cependant Maupertuis nous dit que la balance des plaisirs et des peines est du côté du mal-être. Il appuie sa logique sur le *Qui fit, Mœnas*, d'Horace, et autres arguments de cette espèce. L'homme éprouve le désir d'améliorer sa condition, d'acquiescer, dans l'avenir, quelque chose qu'il ne possède pas dans le présent. Bien ! Et qu'est-ce que cela prouve ? Qu'à la balance, qui existe déjà en faveur du bien-être, il faut ajouter un autre élément de bien être qui existe dans le cœur de tout homme, le plaisir de l'attente, le plaisir de l'espérance. Mais, dira-t-on, ce n'est pas dans le but de voir augmenter la somme de ses plaisirs que l'homme s'inquiète et qu'il travaille à changer sa condition, mais bien pour diminuer la somme de ses peines. Il ne saurait en être ainsi pour ceux du moins dont parle Horace ; car, parmi eux, le suicide n'était pas regardé avec horreur, mais bien comme digne des plus grands éloges, et comme un objet d'admiration.

*Sit Cato, dum vivit, sanè vel Cæsare major  
Dum moritur, numquid major Othone fuit?*  
(MARTIAL, VI, 52.)

Une expression hasardée par Locke, homme qui vaut à lui seul vingt Maupertuis, a donné cours à une idée fautive, pénible et pernicieuse. Il dit que toute action a sa source dans une disposition qu'il appelle *uneasiness*, et qu'on a expliquée et traduite par *malaise*. Si cela est vrai, le *malaise* accompagne toujours nécessairement l'action, et un homme doit être dans un état de *malaise* toutes les fois et aussi longtemps qu'il agit. Mais quel est le sentiment que Locke appelle *uneasiness* ? Ce n'est pas un sentiment pénible, ce n'est pas le *malaise*, c'est la sensation, le pressentiment d'une aptitude à jouir, dans un temps à venir, d'un plaisir qui n'est pas actuellement présent. C'est le besoin de changement, de mouvement, d'action, besoin inhérent à l'action vitale. Le plaisir peut naître de mille sources diverses, et cependant l'imagination nous en fait entrevoir beaucoup d'autres encore. Le présent peut être brillant de jouissances, même au moment où nos regards plongent dans un avenir plus brillant encore ; et aux plaisirs de la possession peuvent se joindre les plaisirs de l'espérance.

Si l'on en croit Johnson, la pensée de tout homme est occupée de son diner jusqu'au moment où le diner est servi ; et suivant Locke, et surtout suivant ses interprètes, tout homme passe dans un état de *malaise* le temps qu'il ne passe pas à table.

Cependant il n'en est point ainsi : cela n'était pas vrai de Johnson lui-même. Johnson aimait son diner par-dessus toute chose ; mais, tout en pensant amoureusement à son diner, qui l'empêchait de se prélasser dans son fauteuil, sa *Titsey*<sup>1</sup> sur ses genoux, tandis qu'une autre *Titsey* jouait du clavecin et le charmait de son chant mélodieux, et que lui, Johnson, le nez penché sur un bouquet odorant, lisait l'ouvrage d'un auteur favori ?

## CHAPITRE VI.

### BUT DES ACTIONS.

Si l'acquisition du plaisir est réellement l'objet intense, constant et unique de nos efforts, si la constitution même de notre nature exige qu'il en soit toujours ainsi, s'il en est ainsi dans toutes les occasions, on peut demander quelle utilité il y a à parler encore de morale, et quel but nous nous proposons dans cet ouvrage ? Pourquoi exciter un homme à faire ce qui est l'objet constant de ses efforts ?

Mais on nie la proposition ; car, si cette proposition est vraie, s'écrie un faiseur d'objections, où est la sympathie ? Où est la bienveillance ? Où est la bienfaisance ? On peut répondre qu'elles sont où elles étaient.

Nier l'existence des affections sociales, ce serait nier le témoignage de l'expérience de tous les jours. Il n'est pas de sauvage abruti chez qui on n'en retrouve quelques vestiges.

Mais le plaisir que j'éprouve à faire plaisir à mon ami, ce plaisir n'est-il pas à moi ? La peine que j'éprouve lorsque je suis témoin de la peine de mon ami, cette peine n'est-elle pas la mienne ? Et, si je ne ressentais ni plaisir ni peine, où serait ma sympathie ?

Pourquoi donc, répète-t-on encore, perdre le temps à prescrire une conduite que chacun, en toute occasion, adopte pour lui-même, à savoir, la recherche du bien-être ?

Parce que la réflexion mettra l'homme à même d'estimer avec plus d'exactitude la conduite qui doit laisser après elle les plus grands résultats de bien. Il se pourra que, cédant à des impressions immédiates, il soit disposé à suivre une ligne de conduite donnée, dans la vue d'assurer son bien être ; mais un examen plus calme et plus large lui montrera que, somme toute, cette conduite ne serait ni la meilleure ni la plus sage, parce qu'il lui arrivera

<sup>1</sup> C'est le nom de l'une des maîtresses du docteur Johnson.



quelquefois de découvrir que le bien le plus proche serait surpassé par un mal plus éloigné, mais qui s'y rattache ; ou que, pour un moindre plaisir abandonné maintenant, il obtiendrait dans l'avenir un plaisir plus grand.

Parce qu'il pourrait arriver que l'acte, qui nous promet un plaisir actuel, fût préjudiciable à ceux qui font partie de la société à laquelle nous appartenons ; et ceux-ci, ayant éprouvé un dommage de notre part, se trouveraient portés, par le sentiment seul de la conservation personnelle, à chercher les moyens de se venger de nous, en nous infligeant une somme de peine égale ou supérieure à la somme de plaisir que nous aurions goûté.

En outre, l'acte en question pourrait produire du déplaisir dans la société générale, et il est possible que la perte de la bonne opinion de nos semblables, résultant de l'acte proposé, dépasse en valeur le plaisir produit.

Mais, peut-on dire encore, le bien-être d'un homme ne *doit* pas être l'objet de ses efforts. Ce prétendu *devoir*, comme beaucoup d'autres, ne sert qu'à couvrir une assertion despotique et sans base, et qui ne prouve qu'une chose, c'est que l'objecteur *pense* que le bien-être d'un homme ne *doit* pas occuper son attention. Notre argument n'en reste pas moins ce qu'il était, et il sera d'autant plus fort que, pour l'attaquer, on n'emploiera que des assertions dogmatiques. L'objection équivaut, au plus, à la déclaration d'une opinion, et une déclaration sans raisons à l'appui laisse les choses à peu près où elle les a trouvées.

Éclairé par le principe déontologique, le domaine de l'action va prendre un nouvel aspect. La sagesse de parade, les mots sacramentels, les distinctions subtiles, les raisonnements fallacieux, les dogmes hautains de l'intolérance et de l'ignorance, vont s'évanouir en fumée. Dépouillée des mystères et des complications dont les casuistes et les hommes d'Église l'avaient entourée, la règle du devoir deviendra d'un facile usage et la source du bien-être journalier. Les généralités vagues perdront leur puissance, et paraîtront ce qu'elles sont en effet, c'est-à-dire, ridicules et déplorables ; ridicules, considérées en elles-mêmes ; déplorables, considérées dans leurs conséquences.

L'intelligence et la volonté concourent également au but de l'action. La volonté ou l'intention de chaque homme est dirigée vers l'obtention de son bien-être. La Déontologie est appelée à éclairer l'intelligence, en sorte qu'elle puisse guider la volonté dans la recherche du bonheur, en mettant à sa disposition les moyens les plus efficaces. La volonté a toujours le but en vue. C'est à l'intelligence à corriger les aberrations de la volonté là où la

volonté emploie des instruments autres que les plus convenables. La répétition d'actes, soit positifs, soit négatifs, c'est-à-dire d'actes de commission ou d'abstention, ayant pour objet la production de la plus grande balance accessible de plaisir, et étant judicieusement dirigés vers ce but, constitue la vertu habituelle.

## CHAPITRE VII.

### SANCTIONS.

*Respice finem.* Le but de l'action étant défini, on ne doit pas le perdre de vue, et il ne saurait rien y avoir de plus important que de rechercher les moyens les plus efficaces de l'atteindre. Ces moyens se présentent dans les stimulants qui opèrent sur la conduite. Ils amènent la conduite et ses conséquences dans la région des espérances et des craintes ; des espérances qui offrent une balance de plaisirs ; des craintes qui prévoient, par anticipation, une balance de peines. Ces stimulants peuvent s'appeler *sanctions*.

Ce qui constitue la mesure de la force d'une tentation à mal faire, c'est la proportion dans laquelle, dans la pensée de la personne tentée, la somme de plaisir doit l'emporter sur l'intensité de peine qui en résultera, le tout combiné avec la proximité et la probabilité apparente de cette peine et de ce plaisir.

Les sanctions, comme nous l'avons dit, sont les stimulants à l'action. Elles supposent l'existence des tentations. Les tentations sont le mal ; les sanctions, le remède. Mais sanctions et tentations ne sont que des peines et des plaisirs, agissant séparément dans les tentations, et simultanément dans les sanctions.

Mais, pour qu'une sanction exerce son influence, il n'est pas nécessaire que l'individu connaisse l'existence de ce stimulant. C'est ainsi que Balaam fut arrêté par le pouvoir d'un ange que ses yeux ne pouvaient voir.

Il est des cas où la nécessité est et doit être l'excuse de la conduite ; ces cas sont exceptionnels et en dehors des règles ordinaires. En l'examinant de près on trouvera que cette excuse est l'aveu de l'insuffisance du châtement à empêcher l'acte en question. Il est rare que les moralistes ou les législateurs aient reconnu, dans l'inefficacité du châtement, la raison pour laquelle on ne peut contrôler certains actes. C'est cependant la seule raison vraie



et tenable. C'est la cause réelle, mais inaperçue, de l'influence de la nécessité. Pourquoi, dans tel cas donné, un homme s'est-il déterminé pour telle action? Il a senti une répugnance à faire autrement; il n'a pas pu résister au despotisme de cette répugnance; il n'a pas pu même s'en rendre compte; c'est ce qui arrive fréquemment. Qu'en conclure? Qu'aucun châtement n'était assez proche, assez grand pour le retenir.

Les sanctions se combinent en raison de leur nature ou de leurs sources. Selon leur nature, elles sont, ou punitives par les peines ou la perte des plaisirs, ou rémunératoires par le plaisir ou l'exemption des peines. Elles se divisent en sanctions physiques, sociales, morales, politiques et religieuses. De toutes ces sources procèdent les punitions et les récompenses, les peines et les plaisirs.

1. La sanction physique se rapporte à la personne de l'individu, considérée sous le point de vue physique et psychologique, en tant que les peines et les plaisirs affectent le corps. Elle se déduit de la constitution physique de l'homme en général, et se trouve modifiée par la sensibilité particulière de l'individu. En thèse générale, on peut dire que la sanction physique est cette influence provenant de la nature ordinaire des choses, qui accompagne tel ou tel acte en particulier, indépendamment de la volonté d'autrui. C'est cette influence qui est indépendante des motifs dérivés de sources étrangères à l'individu : c'est la sanction qui existerait dans toute sa forme, si un homme était entièrement isolé du reste du monde, sans communication avec ses semblables, sans foi dans le gouvernement de la Providence. Elle représente ces peines et ces plaisirs qui n'émanent pas positivement de la position sociale, politique ou religieuse, bien qu'elle soit la base de la puissance de tous les autres stimulants; car, ce n'est que par leur influence sur l'organisation physique de l'homme, par la puissance qu'elles ont de produire des souffrances ou des jouissances dans l'individu, qu'ils peuvent devenir des motifs d'action.

2. La sanction sociale, ou sympathique, est celle qui résulte des relations domestiques ou personnelles de l'individu; c'est une sorte de mélange de l'intérêt personnel et social. Jusqu'à un certain point, son jugement est créé par ses propres influences. C'est l'application qu'il se fait, à lui-même, de ce code domestique à la confection duquel il a lui-même pris part.

<sup>1</sup> Ceci n'a qu'une vérité relative : vrai pour l'Angleterre, ce ne saurait l'être pour la France; nos mœurs militaires ont, depuis longtemps, fait pénétrer le duel dans les rangs les plus intimes de la démocratie. L'amour de l'égalité a

S'il est père, ses enfants, dans la proportion de leur respect pour ses opinions et ses actes, reconnaîtront son autorité, et adopteront ses idées de bien et de mal. La sanction domestique peut être plus ou moins efficace, plus ou moins éclairée que la sanction populaire; son opération est plus directe et plus immédiate que ne peut l'être la sanction populaire, en ce sens que le bonheur d'un homme dépend, en général, plus de ceux qui l'entourent habituellement ou fréquemment, que de ceux qui sont éloignés de lui. Les sanctions sociale et populaire agissent et réagissent l'une sur l'autre; la sanction populaire n'étant, par le fait, que le grand récipient de toutes les sanctions sociales.

3. La sanction morale ou populaire est celle qu'on appelle communément opinion publique; c'est la décision de la société sur la conduite, décision reconnue et qui fait loi. La sanction populaire peut se diviser en deux branches, l'une démocratique, l'autre aristocratique, lesquelles attribuent à des actes de la même nature une portion bien différente de récompense ou de punition. Une sanction, toutes les fois qu'elle est exécutée, constitue et met en vigueur une loi, et les lois constituées par la sanction aristocratique sont, pour une portion considérable du domaine de la conduite, en opposition avec celles constituées par la sanction démocratique.

Ainsi, dans les méfaits qui affectent les *personnes*, la sanction démocratique tolère le combat à coups de poing ou la tentative d'infliger une douleur physique <sup>1</sup>; elle ne tolère pas le duel ou la tentative de tuer. La sanction aristocratique, au contraire, non-seulement tolère, mais encore récompense la tentative d'infliger la mort. Quant aux méfaits affectant la propriété, la sanction démocratique donne la préférence aux dettes commerciales sur les dettes du jeu, tout au rebours de la sanction aristocratique. La première punit la friponnerie sous toutes ses formes, la seconde la récompense dans un propriétaire à majorat.

Dans l'échelle de réprobation de la démocratie, ce qui nuit passe avant ce qui n'est que ridicule; chez l'aristocratie, ce qui est ridicule avant ce qui nuit. La démocratie rapporte, ou du moins a, de jour en jour, une tendance plus grande à rapporter toute chose à l'utilité, au principe de la maximisation du bonheur; l'aristocratie, autant et aussi longtemps que possible, au principe du goût, ayant

amené aussi ce résultat. Depuis que tout Français peut être maréchal de France, le droit de tuer son homme en duel n'a pu rester le monopole d'une classe privilégiée.

(Note du traducteur.)



du reste grand soin de s'en constituer l'arbitre suprême.

Parmi les plaisirs et les peines dérivés de la sanction morale ou populaire, et exerçant une vaste influence sur la vertu et le vice, et par suite sur le bonheur et le malheur, il faut compter un certain nombre d'entités fictives qui demandent attention : telles sont, entre autres, la réputation, l'honneur, la renommée, la célébrité, la gloire, les dignités. Elles ont cela de commun que, bien que fictives, elles constituent néanmoins des objets de possession ; elles diffèrent des autres objets de possession en ceci, que leur recherche, dans quelque proportion que ce soit, n'est pas réputée inconvenable. Tout le monde accorde qu'il peut y avoir excès dans l'amour de l'argent ; il en est autrement de la recherche des biens dont nous venons de parler.

Mais, dans les erreurs commises à leur égard, dans les éloges prodigués à ceux qui les recherchent ou les possèdent, on trouvera l'une des sources les plus abondantes de mal et d'improbité. Les moyens dont un homme peut disposer, il les emploiera non-seulement pour conserver ceux de ces biens qu'il possède déjà, mais encore pour obtenir ceux qu'il désire ; leur possession est un instrument d'influence, et cette influence peut devenir funeste en raison directe de son étendue. Le mal est à son minimum quand il est limité à un individu ; il est à son maximum quand il opère sur le domaine national ou international.

Appliqués à la vie privée, le principal inconvénient que l'un ou l'autre de ces appellatifs peut produire est le danger résultant du *duel*. Le bien que se propose le duel est la répression de toute conduite offensante ; ce bien, on pourrait sans doute l'obtenir, et plus efficacement, à moindres frais ; mais c'est là, du moins, un bien qu'on peut mettre en regard du mal.

Mais, dans leur application aux affaires nationales et internationales, ces choses conduisent aux excès en matière de gouvernement, c'est-à-dire aux usurpations de pouvoir ; et à la guerre, c'est-à-dire aux ravages, à la rapine, à la destruction, sur la plus vaste échelle ; et la somme de mal dépendra de la somme d'influence exercée par celui qui met en action ces éléments de misère.

Si c'est un souverain, le domaine de son action est ou national ou international ; si c'est aux dépens de ses propres sujets qu'il recherche l'honneur, la gloire, la renommée, etc., le mal, auquel ces appellations vont conduire, est l'invasion des droits nationaux ; en cas de non résistance, l'oppression et l'arbitraire ; en cas de résistance, la guerre civile. S'il recherche ces distinctions aux dépens des autres nations, alors vient la guerre étrangère,

qui se traduit par le meurtre, la rapine, la dévastation, sur une grande échelle ; le tout aux dépens de ses sujets et de ceux de l'État étranger.

Un souverain n'est pas, il est vrai, l'exécuteur immédiat de tous ces malheurs, de tous ces crimes, et chacun de ses sujets peut y avoir sa part de complicité ; il peut, en raison de sa position, en avoir été le premier instigateur. C'est ainsi qu'un ministre, un conseiller légal de la couronne, un membre de l'une des branches de la législature ou même d'une association non officielle, un journaliste, peuvent, chacun dans sa sphère, exercer une puissante influence.

La quantité de ces influences, dont un souverain pourra disposer, sera proportionnée à la quantité de puissance dont il est investi ; la puissance que lui et ses sujets possèdent relativement aux autres nations, la puissance qu'il possède lui-même par rapport à la nation à laquelle il commande. Or le désir de posséder ces biens étant illimité, les efforts pour les obtenir deviennent pareillement illimités. De là, dans leur carrière dévastatrice, on voit déborder sans frein et sans contrôle les conquêtes sur l'étranger, les agressions, les usurpations ; l'avilissement à l'intérieur, les déprédations à l'extérieur, et des actes qui, commis dans une capacité privée, porteraient le nom de crimes et en recevraient le châtiment.

Il est des cas, il est vrai, où il n'a pas été abusé du pouvoir ; où, au contraire, on l'a fait servir au bien public : c'est ainsi qu'on l'a quelquefois employé à établir à l'intérieur de sages lois ou à maintenir et manifester la justice nationale à l'étranger.

Mais ces cas sont rares, et plus rares encore ceux où la gloire, la célébrité, et toutes ces possessions brillantes, ont été recherchées et puisées à une source aussi bienfaisante.

Il est rare, en effet, que ces noms d'honneur et de gloire ne se lient pas à des actes sanglants ou funestes.

La réputation acquise par la bienveillance est comme inaperçue, comparée à celle que des entreprises abominables et atroces ont procurée à certains rois.

Que faire, lorsque, malheureusement, de toutes ces choses magnifiques, si petite est la part qu'on peut se procurer par des moyens innocents, si grande par des voies coupables ? Que faire, sinon de présenter le portrait du vice et de la vertu dans le contraste de la beauté de l'une et de la laideur de l'autre ; sinon de peindre sous leurs véritables couleurs ces malfaiteurs près desquels un incendiaire ordinaire est aussi inférieur dans l'échelle du crime, qu'une petite quantité de mal sous une seule forme



est inférieure à cette masse immense de fléaux de toute sorte que vomit sur un peuple la guerre civile ou étrangère ?

Peut-être dira-t-on qu'on fait servir ces colifichets à un but utile, l'intérêt national. Non, certes ; car ceux qui les préconisent ont grand soin de rejeter le mot vulgaire et sordide d'*intérêt*. Quel déclamateur parlera jamais de sacrifier la gloire à l'intérêt, l'honneur à la prudence ? Oh, que non pas ! Arrière la substance pour l'ombre ! Arrière le réel, donnez-nous l'imaginaire ! C'est le cri du patriotisme et de la nationalité.

Non qu'il ne soit possible de servir l'intérêt national sans danger pour la probité et la prudence, d'une manière plus persévérante et plus irréprochable que l'intérêt privé. Une acquisition de territoire peut servir l'intérêt privé, non l'intérêt public. De même la conquête, la colonisation, tout cela peut servir les intérêts du petit nombre des gouvernants, jamais ceux de la masse des gouvernés.

Chose étrange que tous les malheurs produits par les influences que nous avons décrites, malheurs, sur une si vaste échelle, si formidables par leur intensité et leur durée, soient envisagés presque toujours avec le calme de l'indifférence ou l'entraînement de l'admiration ; et, chose plus étrange encore, que ce calme, cette admiration, on les trouve dans les mêmes hommes qui n'hésiteraient pas à appeler sur des actes ou même des pensées qui n'ont rien de nuisible, les manifestations de la haine, les châtiments de l'opinion, ou même l'application des lois pénales !

La sanction populaire assume des noms bien divers. Par exemple, un auteur, décrivant la fortitude avec laquelle les Indiens soutiennent les douleurs de la torture, dit :

« La constance des victimes dans ce drame terrible, démontre l'étonnante puissance des institutions, et une soif de gloire qui fait imiter à ces hommes, et même dépasser, tout ce que la philosophie et la religion peuvent effectuer <sup>1</sup>. »

La philosophie n'est ici pour rien, mais bien la force de la sanction populaire appliquée d'une manière spéciale. Ce mot doit signifier le désir de paraître philosophe, et par là d'acquiescer ou de conserver le respect attaché à ce caractère. Il ne peut signifier l'art de bien calculer les peines et les plaisirs ; car ce sentiment là n'inspirerait pas des efforts d'héroïsme sous le poids d'une douleur connue pour être tout à la fois transitoire et inallégeable.

La sanction morale doit sa plus haute efficacité aux progrès de l'intelligence.

Dans un état de barbarie, les hommes sont gou-

vernés en tout par des impressions soudaines, en rien par la réflexion. L'expérience des siècles précédents est perdue pour les siècles qui les suivent.

Alors, la sanction morale a, tout juste, assez d'influence pour inculquer la vertu du courage, vertu de première nécessité, qui s'introduit l'une des premières dans le cœur des hommes. La vérité, l'intégrité ne viennent qu'ensuite. Celle qui vient la dernière est la tolérance.

De là on peut déduire cette règle générale, que : Plus une nation est éclairée, plus a de force l'influence de la sanction morale.

Les Romains ne font pas exception à cette règle. La vertu, dit-on, a caractérisé l'enfance de ce peuple, la dépravation son déclin ; et pourtant, à la dernière de ces époques, il était plus éclairé qu'à la première.

1. On peut répondre d'abord, qu'on ne peut pas dire que jamais la masse du peuple romain ait été éclairée, même à la dernière époque. La littérature était abondante, mais peu répandue. Les ouvrages étaient en grand nombre, mais il n'en existait qu'un petit nombre d'exemplaires.

2. Ensuite, la dépravation qui nous frappe si fort dans la décadence de l'empire romain n'était pas celle des particuliers, mais de quelques hommes publics corrompus par l'abus et la mauvaise direction de la sanction politique. L'influence de la sanction morale n'est pas retracée dans les portraits imparfaits et mutilés de ces temps, qui sont parvenus jusqu'à nous.

3. Les exemples qui nous ont été transmis, suffisent pour prouver que le peu de vertus qui existaient dans les premiers temps de Rome, étaient dûes plutôt à l'influence de la sanction politique qu'à celle de la sanction morale. La sanction politique était dirigée de manière à produire une certaine portion de vertu publique, en même temps que la vertu privée était réduite au taux le plus bas ; témoin les empoisonnements dont parle Tite-Live. Nous voyons aussi que la dépravation privée ne fut remarquée que lorsqu'elle se fut élevée au point de mettre en danger l'existence de l'État.

La sanction populaire, lorsqu'elle est éclairée par le principe déontologique, corrige les aberrations du jugement individuel, et place le coupable hors de la région où les intérêts et les passions du juge lui feraient prendre la vengeance et non la justice pour base de sa sentence. La vengeance ne saurait être regardée comme le but du châtiment ; car si la vengeance est le but, le ressentiment de la personne lésée doit en être la mesure ; il n'en saurait être d'autre. Mais le ressentiment d'un homme contre un acte nuisible à la société, est presque toujours plus ou moins grand que le mal ; rarement

<sup>1</sup> *Établissements des Européens en Amérique*, vi.



proportionné : quelquefois il sera dirigé contre des actes qui ne sont point nuisibles. Il diffère d'un homme à un autre, il diffère même dans le même homme ; et, dans aucun cas, aucune règle ne peut être fixée, aucun expédient prescrit pour établir le niveau, si ce n'est en partant du principe de l'utilité.

Quelquefois, une plus grande somme de châtement sera infligée, qu'il n'est nécessaire pour effrayer les coupables ; en sorte qu'on aura détruit une portion de bonheur en pure perte. Une autre fois, le châtement infligé sera insuffisant pour atteindre ce but ; en sorte que le châtement aura été infligé, et le dommage n'en continuera pas moins.

Ceux à qui est attribuée la dispensation de la sanction morale se contentent de moins de preuves qu'on n'a le droit d'en exiger de ceux qui sont appelés à dispenser la sanction politique. Les premiers peuvent plus facilement arriver aux preuves que l'action elle-même fournit. Pour expliquer une action, ils évoquent toutes les actions de la vie d'un homme ; ils examinent tous les témoins, compétents ou incompétents.

Il serait à désirer que le nom de chaque homme fût écrit sur son front aussi bien que gravé sur sa porte ; que, ce qu'on appelle secrets, n'existât pas, et que la maison de chaque homme fût de verre : le cœur de chacun serait bientôt connu. Les actions sont une assez bonne interprétation des sentiments, quand c'est l'observation qui nous en fournit la clef.

Plus les hommes vivent en public, plus ils sont justiciables de la sanction morale. Plus les hommes sont dans la dépendance du public, c'est-à-dire plus il y a d'égalité parmi eux, plus les preuves ont d'évidence, plus elles acquièrent de certitude. La liberté de la presse met tous les hommes en présence du public. La liberté de la presse est le plus puissant levier que possède la sanction morale. Placés sous une telle influence, il serait étrange que les hommes ne devinssent pas, de jour en jour, plus vertueux. Il est certain qu'ils le deviennent, et qu'ils continueront à s'améliorer jusqu'à ce que leur nature ait atteint sa perfection. S'arrêteront-ils dans cette voie ? Rétrograderont-ils ? Autant vaudrait demander si les fleuves suspendront leur cours ou reflueront vers leur source.

Une seule chose pourrait suspendre le mouvement d'amélioration, et cette chose est hors de la sphère des probabilités.

Ce serait l'asservissement soudain et universel de ces influences morales par une nécessité physique.

Un royaume, le globe tout entier, sont devenus comme une vaste arène où chacun s'exerce sous les yeux de tous. Le moindre geste, la moindre oscillation du corps ou du visage, dans ceux dont les

mouvements ont une influence visible sur le bonheur général, sont épiés et remarqués.

La constitution de l'esprit humain étant découverte par degrés, le labyrinthe est exploré, le fil libérateur est trouvé, à savoir, l'influence de l'intérêt, non cet intérêt partial et vil qui asservit les âmes sordides, mais cet intérêt à vues larges et bienfaisantes qui règne sur tous les esprits éclairés. Ce fil est mis entre les mains de tous. Chaque jour voit expliquer les chiffres et dévoiler les mystères dont l'iniquité voudrait voiler ses projets maladroits. Encore un peu de temps, et il n'y aura plus d'énigmes.

Qui sait même, qui sait si celui qui écrit ces lignes n'aura pas contribué, par ses humbles travaux, à avancer cette œuvre glorieuse, et si cette prophétie n'aura pas, comme tant d'autres, jusqu'à un certain point, amené son propre accomplissement !

4. La sanction politique ou légale. Elle a deux branches, judiciaire et administrative. Comme judiciaire, elle agit principalement par voie de punition ; administrative, par voie de récompense. Cette sanction devient loi, et s'applique à tous les actes contre lesquels la législation prononce des peines ou qu'elle estime dignes de récompenses publiques. En d'autres termes, la sanction politique s'applique à ces vices qui, étant considérés comme délits ou crimes, entrent dans le domaine des dispositions pénales, et sont, par conséquent, placés sous l'action de l'autorité officielle ; elle s'applique pareillement à ces vertus qui sont désignées à l'État comme dignes d'être récompensées par lui.

Le scandale est à la sanction morale ce qu'est le parjure à la sanction politique.

5. La sanction religieuse ou surhumaine. Elle a deux sources principales d'influence qui, lorsqu'il est possible de les appliquer aux actions humaines, lui confèrent nécessairement une grande somme d'autorité et de puissance ; car, en premier lieu, elle suppose dans le souverain Être une connaissance complète de tous les méfaits qu'il s'agit de réprimer ; secondement, en lui attribuant la connaissance de toutes les circonstances aggravantes et atténuantes, elle le suppose instruit de la qualité et de la quantité exacte de criminalité de chaque acte. Par là, toutes les chances d'échapper à l'observation ou au châtement, chances qui diminuent l'efficacité de toutes les autres sanctions, se trouvent écartées de celle-ci, qui place le coupable en la présence immédiate d'un juge suprême qui voit tout, connaît tout, et rétribue chacun selon ses œuvres.

C'est donc aux interprètes de la religion qu'il appartient de traiter des peines et des plaisirs que la religion attache aux actes d'abstinence ou de



dérèglement qu'elle prescrit ou défend. La tâche du déontologue est de s'enquérir jusqu'à quel point ces moyens atteignent le but que la morale se propose ; s'ils sont inefficaces, de rechercher les causes de cette inefficacité, et d'appliquer l'instrument, dont lui-même dispose, à cultiver la portion du domaine de la pensée et de l'action que l'enseignement religieux a laissé en friche. Et on est en droit d'espérer qu'en travaillant ainsi de concert avec les interprètes de la religion au service de la vertu et à la recherche du bonheur, le déontologue sera considéré, non comme un rival à supplanter, mais comme un coopérateur digne d'affection. Les bien-faisantes influences de la sanction religieuse ne peuvent qu'être fortifiées en appelant à leur aide toutes les autres sanctions. Ceux-là même ont souvent déploré son inefficacité qui n'hésiteraient pas à l'armer des plus grands pouvoirs. Elle ne saurait donc être hostile à des auxiliaires amis.

Et, s'il est des opinions religieuses qui soient hostiles au bonheur de l'homme, sans doute c'est là une preuve qu'elles n'ont point la vérité pour base. La vraie religion ne saurait jamais avoir pour objet de fermer les sources de la félicité, d'ouvrir celles du malheur.

Lorsqu'un homme est moins heureux qu'il ne pourrait l'être, qu'importe que ce soit le résultat de l'action d'autrui ou de ses propres opinions ? Une religion porterait donc en elle-même une évidence de fausseté, tout aussi bien en mettant obstacle à cette portion du bonheur d'un homme que, sans cet obstacle, il lui eût été possible de se procurer, qu'en se rendant complice de cette portion de malheur qui peut lui être infligée par autrui.

Quand la superstition, qui n'est que la fausse direction imprimée à la sanction religieuse, n'aurait pas d'autre résultat funeste que de qualifier de criminels des actes indifférents au bonheur de la société, de créer des crimes nouveaux et factices, de jeter parmi les hommes de nouvelles causes de division et d'amertume, lorsque celles qui existent par la nature même des choses, ne sont déjà que trop nombreuses ; la superstition n'eût-elle que ce tort, c'en serait un immense et qui suffirait pour la faire considérer comme le plus grand fléau dont la malheureuse humanité puisse être affligée. En effet, elle affaiblit l'horreur que doivent inspirer les crimes véritables en la prodiguant pour des crimes imaginaires ; elle confond les idées du bien et du mal. C'est par là que les hommes, après avoir découvert le vide de ces dénominations dans leur application à plusieurs objets, se trouvent naturellement disposés à les croire également indifférentes dans toutes les applications.

S'il ne nous restait pas encore, à l'époque actuelle, une teinte de superstition, jamais nous n'aurions vu publier un ouvrage sous ce titre : « Des vices privés, considérés sous le point de vue de leur utilité publique. »

On remplirait un volume des témoignages des écrivains religieux sur la nécessité de fortifier de sanctions empruntées à d'autres sources, celles dont ils sont appelés à surveiller l'influence. Prenez l'exemple de Louis XI, de Philippe II, de Muley Ismaël, ces trois prodiges de dévotion, ces trois monstres de dépravation ; et, sans parler ici de l'empereur more, les tyrans de France et d'Espagne étaient dévots à une religion qui, quelques devoirs additionnels qu'elle impose, prescrit du moins l'accomplissement de tous ceux qui sont essentiels à la conduite morale de la vie. Que contient cette religion ? Des devoirs moraux utiles à observer, d'autres devoirs moraux inutiles, des cérémonies à accomplir et des dogmes à croire. Si, dans toutes les communions chrétiennes, les devoirs inutiles, les cérémonies, les points de dogme, n'entrent pas pour une proportion aussi considérable que dans celle à laquelle appartenaient ces deux hommes, il n'en est aucune néanmoins qui ne puisse voir naître dans son sein de tels monstres. L'exemple de Henri VIII peut soutenir le parallèle.

Toute instruction qui contribue à fortifier l'attachement aux trois dernières de ces classes d'observances, contribue à affaiblir l'attachement à la première, c'est-à-dire aux devoirs moraux vraiment utiles ; ce sont trois branches dans un levier, placées du même côté du point d'appui, et ayant à fonctionner contre une branche placée au côté opposé. La dépression de cette branche unique suivra nécessairement l'élevation de chacune des trois autres.

A quoi faut-il attribuer l'inefficacité de la sanction religieuse ? Car, si son pouvoir est ce qu'on nous le représente, ce doit être le plus influent des instruments, en tant que l'infini est plus grand que le fini, et que les peines et les jouissances qu'elle promet l'emportent sur toutes les autres en permanence et en intensité. Et qu'il soit bien entendu, une fois pour toutes, qu'on ne se propose pas ici de supplanter son autorité, mais bien de fournir des forces auxiliaires capables d'ajouter à son influence. Les jouissances et les souffrances d'une vie future étant inaccessibles à l'expérience soit de nous, soit d'autrui ; personne n'étant encore venu raconter, pour l'instruction de ses semblables, ce qui lui était advenu par delà la tombe, et personne n'ayant encore approprié cette instruction à son usage, ces jouissances et ces souffrances ne nous représentent rien que nous puissions rap-



porter à nos idées de peine et de plaisir. Leur distance étant éloignée, leur application à une action particulière étant incertaine et non médiate, leur caractère indéfini, leur opération invisible, il ne faut pas s'étonner qu'il leur arrive souvent de perdre de leur pouvoir en présence d'influences immédiates, certaines, palpables. Des événements placés si fort au delà des limites de la vie et de la science ne sont pas, il faut en convenir, susceptibles de faire sur notre esprit une impression aussi vive que ce qui est placé à notre portée. Lorsque nous laissons derrière nous les objets les plus élevés et les plus sublimes, bien qu'ils soient substantiels, nous les voyons par degrés décroître, puis enfin disparaître dans l'éloignement : il en est ainsi des craintes et des espérances solennelles que la religion fait briller à notre vue : leur influence s'affaiblit, et finit par se perdre dans le lointain de l'éternité.

La sanction religieuse serait beaucoup fortifiée par la croyance en une providence spéciale, croyance souvent proclamée, mais qui paraît n'exercer qu'une faible influence sur ceux-là même qui la proclament. Si cette sanction existait, si l'intervention constante de la Divinité suffisait pour punir et récompenser à propos les actions vicieuses ou vertueuses, il est évident que toute législation humaine serait de trop et déplacée ; pernicieuse lorsqu'elle ne serait pas inutile, inutile lorsqu'elle ne serait pas pernicieuse. La foi en une providence spéciale rendrait la sanction religieuse toujours présente ; mais nul n'a assez de confiance en cette foi pour abandonner la société à sa seule influence.

Une autre condition importante de l'efficacité d'un châtement, c'est la célérité. Personne ne met sa main au feu ; pourquoi ? Parce que la souffrance suit immédiatement l'action.

Il y a des maux qui suivent avec presque autant de certitude les actes destinés à les produire que la brûlure suit l'action de mettre sa main au feu ; cependant ces actes se commettent ; pourquoi ? Parce que la conséquence pénale est éloignée.

Le délai permet aux obstacles d'intervenir ; toute diminution de célérité est donc nécessairement suivie d'une apparente diminution de certitude.

Et, dans l'intervalle, on a la chance de mourir, ce qui met à l'abri du châtement pénal.

Et puis, la compassion a du temps pour opérer, pour empêcher ou adoucir la peine ; et la compassion détruit une portion des effets de cette dernière.

La sanction religieuse est éminemment inefficace sous le rapport de la célérité. Locke n'hésite pas à confesser l'inefficacité de la sanction religieuse, et il en donne en partie la raison. Les hommes,

dit-il, n'y attachent pas assez d'importance pour en faire la règle de leur conduite, et il est dans leur nature d'en agir ainsi ; et cependant ils le *doivent*, et c'est folie à eux de ne pas le faire ; car, s'ils réfléchissaient mûrement, ils verraient que, dans tout acte de transgression, la peine, tout compensé, doit être plus grande, et cela dans toute proportion donnée, que le profit du crime. Car les trésors de la justice divine étant supposés infinis, on doit supposer que ce que la peine a pu perdre de sa puissance en célérité, Dieu le compensera en intensité et en durée.

Il ne réfléchit pas que c'est la valeur apparente d'une peine, et non sa valeur réelle, qui constitue sa puissance sur l'esprit de l'homme ; et qu'aucune augmentation dans la quantité ne peut compenser la diminution produite par l'incertitude, la distance et le délai. C'est la foi dans la peine, et non sa réalité, qui opère salutairement, et la force de la sanction politique consiste en ceci : que la présence constante de la réalité donne la foi, et la rend efficace.

C'est par suite de semblables considérations, ou vaguement préoccupés de ce qu'elles ont de grave, et pour s'affranchir de l'embarras que leur cause l'inefficacité reconnue de la sanction religieuse isolée de toute autre, que quelques écrivains religieux (le docteur Price, par exemple) ont supposé que le châtement est dû au crime, c'est-à-dire, au crime passé, non parce que c'est un moyen d'empêcher le crime, c'est-à-dire le crime futur de la même espèce, mais parce que la chose est de droit. Ce droit, quand on l'examine, n'est autre chose que la disposition où se trouvent ces écrivains de croire ou de déclarer que tel délit doit être suivi de telle punition. Pour justifier cet arrangement, dans lequel ni la sagesse ni la bienveillance ne peuvent avoir été consultées, ils n'essayent même pas d'assigner le moindre motif. A quoi bon ? La punition doit suivre et suivra, non qu'il en soit besoin, mais parce qu'ils l'ont ainsi décidé. Et la démonstration de leur proposition, vous la trouverez dans leur infailibilité. Ils sont disposés, ils ne peuvent dire pourquoi, et ils ne consentiront pas à s'enquérir pourquoi ; quoi qu'il en soit, ils sont disposés à croire cela ; par conséquent, cela doit être. Cette robuste ignorance, ce rejet audacieux des moyens que fournit la science, à savoir les recherches et la logique, étant meilleurs et plus sûrs, à ce qu'il paraît, que la science, devront la remplacer et usurper son nom. Quant à l'écrivain lui-même, la chose peut être excellente et lui convenir de tout point, si elle lui plaît, et qu'il soit convaincu par elle. Mais à quoi bon la mentionner ou essayer de l'imposer aux autres ? Quel bien



peut-il en résulter? C'est ce qui mériterait bien aussi quelque considération. Si celui à qui la chose est présentée partage déjà cette opinion, elle ne peut lui être d'aucune utilité. Mais s'il pense d'une manière diamétralement opposée, elle ne fait rien pour lui; elle ne lui donne même pas, et ne prétend pas lui donner le moindre motif pour changer de sentiment.

Ces considérations, qu'on ne l'oublie pas, sont tout à fait en dehors de la révélation. On affirme, sans s'appuyer sur aucune autorité révélée, qu'il y a, dans la Divinité, une disposition à produire une peine sans *but*, et sans qu'il en résulte aucun bien.

On affirme même que c'est là le vrai moyen de prouver les qualités morales de la Divinité; et ce sont ces qualités morales ainsi décrites qui doivent servir à prouver la révélation.

Que tous ces sophismes sont funestes! Combien on nuit aux bienfaisantes influences de la sanction religieuse, en la mettant en contradiction, en opposition avec tous les motifs avérés des actions, toutes les lois de l'expérience, toutes les influences de peine et de plaisir! Et en quoi se résout toute cette théorie? En affirmations vagues, en théories, en théories dogmatiques.

Il est une classe d'ecclésiastiques qui ont toute autre chose en vue que le développement et l'exercice de la raison. Leur tâche à eux, leur occupation constante, est de l'asservir, de la fouler aux pieds. Ils n'oseraient encourager la pensée, ou tendre une main amie à la philosophie: ils n'ont garde! Ceux d'entre eux qui sont doués de discrétion et de prudence (et les autres suivent par instinct), ceux-là savent qu'il est une puissance en hostilité naturelle avec eux, et qui, exercée d'une manière libérale et universelle, amènerait infailliblement leur défaite. Ils se rappellent la fable de l'homme et du serpent, et ils en font une juste application.

Ils savent, et ils voient avec horreur et confusion, combien la vraie science est propre à révolter les hommes contre leurs doctrines. Cette expansion de l'âme que son acquisition procure, ces habitudes d'investigation que sa culture fait naître, sont mortelles aux doctrines mensongères dont leurs systèmes sont étayés.

Ils savent qu'ils ont tout à craindre de la philosophie, et c'est pour cela qu'il n'est pas un sentier auquel ils n'appellent les hommes de préférence à celui de la science morale; car, de tous les sentiers, ils préfèrent voir les hommes s'engager dans celui qui, serpentant au pied de la montagne, et dérochant à la vue les approches de son sommet, offre partout des fleurs aux regards fascinés du voyageur,

et le retient à la base en prolongeant inutilement sa route.

Telle est la carrière de la littérature classique. Là croit le lotus qui a fixé les pas de plus d'un jeune aventurier dans ces régions de stérile beauté, et lui a fait boire l'oubli d'une plus noble gloire.

Si, après tout, Dieu est infiniment sage et infiniment bon, que peut-on faire qui lui soit plus agréable que d'obéir à ses lois, qui ne peuvent avoir d'autre objet que ce qui constitue le grand, le nécessaire, le seul résultat de la sagesse et de la bonté, à savoir la production du bonheur? Ce que nous devons à Dieu n'est-il pas nécessairement contenu dans le cercle de nos devoirs envers la race humaine, nous-mêmes y compris? Et, s'il y a plus de bienveillance que d'orgueil dans les attributs de sa nature divine, nos devoirs envers nos frères ne doivent-ils pas, à ses yeux, passer avant ce que nous lui devons à lui-même? Nos obligations, à son égard, peuvent-elles être plus urgentes que celles qu'il nous a imposées envers la grande famille des hommes.

Prouver que le souverain Être a prohibé le plaisir, ce serait accuser, nier et condamner sa bonté; ce serait mettre notre expérience en opposition avec sa bienveillance.

Que telle ou telle chose soit une cause de peine ou de plaisir, c'est là un point de fait et d'expérience; que Dieu en ait défendu l'usage, c'est là une matière hypothétique et purement conjecturale.

Que l'usage en ait été permis par celui qui pouvait l'empêcher d'être, si cela lui eût convenu, c'est un point de fait et d'expérience; que la chose soit interdite par des raisons autres que celle tirée de son impropriété, c'est une matière encore d'hypothèse et de conjecture.

Il faut avoir convaincu un homme sur une infinité de points avant d'arriver à lui persuader d'une manière satisfaisante qu'un plaisir quelconque, qui n'a rien d'impropre, peut avoir été interdit par ce même Dieu qui en a mis la capacité et le désir dans notre constitution physique et intellectuelle.

Quelles que soient les preuves que l'on produise à l'appui de cette prohibition par l'Être suprême, on n'aura réussi à prouver qu'une chose, c'est l'incompatibilité d'une telle défense avec la bienveillance divine.

Les idées généralement répandues sur une vie future, ne sont ni consolantes pour la bienveillance, ni encourageantes pour la vertu.

Le nombre de ceux qui doivent jouir de ce bonheur à venir est si petit, comparé à ceux qui sont dévoués à un malheur éternel, que la probabilité qui se présente à chaque homme, avant tout



examen, relativement aux moyens qu'il a de faire son salut, est naturellement pour la chance contraire.

Cette chance n'est pas rendue pour lui beaucoup plus favorable par la considération de la possibilité qu'il a, par des moyens dépendants de sa volonté propre, de s'assurer une place parmi les élus.

Dans le système de la prédestination, il n'a point cette possibilité; la chose est déjà décidée; elle l'était avant sa naissance: son sort dépend d'événements qu'il ignore, et qui sont hors de la sphère de son influence; c'est pourquoi la chance qu'il a d'échapper au malheur est dans la proportion du nombre de ceux qui doivent être heureux, comparé au nombre de ceux qui sont destinés au malheur; et, en supposant que le nombre des heureux est à celui des malheureux comme un est à dix, il y a à parier dix contre un qu'il sera dans la catégorie des malheureux.

En rejetant la prédestination, et en admettant la théorie commune sur les peines futures, on est obligé de convenir que, quelques moyens qu'ait un homme d'échapper au malheur à venir, tout autre homme a les mêmes moyens; et cependant il doit y avoir bien plus de malheureux que d'heureux.

Continuons. On dit que les moyens d'éviter le malheur futur consistent dans la foi et dans les bonnes œuvres, soit séparés, soit réunis.

Quant à la foi, malgré tous les sophismes et toute l'adresse employés à déguiser la vérité, il n'est personne qui ne se soit quelquefois aperçu que la faculté de croire n'est point en sa puissance; que de même qu'il lui est impossible de croire que ce qui lui paraît blanc est noir, de même il lui est impossible d'ajouter foi à une chose quand il voit des motifs plus grands de croire le contraire.

Pour ce qui est des bonnes œuvres, pour les prendre dans leur plus large acception, elles consistent à éviter les mauvaises actions et à en faire de bonnes.

Et comment, après tout, déterminer ce qui est bien ou ce qui est mal, si ce n'est par le principe de l'utilité?

Quelle assurance peut obtenir un homme d'être sauvé par ses actes? Dans quelle proportion doivent être, en nombre et en qualité, les mauvaises actions évitées aux mauvaises actions commises, ou les bonnes actions accomplies aux bonnes actions omises? C'est ce que nul ne saurait dire.

Un homme qui aurait dix chances d'avoir un revenu perpétuel de deux cent cinquante mille livres, contre une chance d'avoir un accès perpétuel de la colique ou de la pierre, ne serait pas très-rassuré,

et se trouverait, sans aucun doute, en proie à une anxiété cruelle. Mais ici il y a dix chances, peut-être cent, peut-être mille, pour la colique et la pierre; il n'y en a qu'une pour le revenu de deux cent cinquante mille livres.

On peut conclure de là que, quels que soient les sanctions ou les motifs de vertu que présentent les opinions communément adoptées sur une vie future, on ne peut les trouver que dans la partie de ces opinions qui s'accorde avec le principe déontologique; que les doctrines généralement professées sont incompatibles avec ce principe, incompatibles avec le bonheur de l'homme, et ne peuvent, par conséquent, être fondées en vérité.

Rien n'est plus éloigné de l'intention et des convictions de l'auteur de cet ouvrage, que de nier l'existence d'un système de récompenses et de châtiments à venir, dont l'objet serait de maximiser le bonheur, et de mettre en évidence les attributs de la bienveillance divine. On ne se propose ici que de démontrer, dans certains cas spéciaux, combien certaines opinions orthodoxes sont en contradiction avec les vrais principes de la morale, et incompatibles avec la production et l'augmentation de ce bonheur, qui est le but que la morale doit se proposer.

La sanction religieuse est et ne peut être fondée que sur les attributs moraux de la Divinité, et ces attributs ne peuvent être contraires au bonheur de l'homme.

La justice n'est utile qu'autant qu'elle a la bienveillance pour compagne.

La justice est un des moyens destinés à accomplir l'objet que la bienveillance se propose.

Si Dieu est juste, c'est parce qu'il est bienveillant.

S'il n'existe pas d'être bienveillant qui veille sur nous, nous devons veiller sur nous-mêmes. Nous devons, autant qu'il est en nous, nous créer notre propre bonheur. Quelle autre ressource nous est laissée?

Si un être suprême veille sur nous, et qu'il ne soit pas bienveillant, dès lors il n'est pas juste; dès lors il est inutile de nous enquerir de ce qui lui plaît, ou déplaît, non plus que des moyens de lui plaire: notre sagesse doit consister à nous plaire à nous-mêmes.

S'il existe un être bienveillant, qui veille sur nous, qui punit et récompense d'une manière conforme à sa bonté, nous ne saurions lui déplaire en cherchant, autant qu'il est en nous, à nous rendre heureux; car, par bienveillance, nous entendons la disposition à contribuer au bonheur de l'homme, ou ce mot n'a plus de sens; et l'amour et le respect que nous témoignons à Dieu est en



raison de la conviction que nous avons de sa bienveillance.

Nous allons essayer d'indiquer, par un exemple, la manière dont les diverses sanctions opèrent sur la conduite de l'homme.

Timothée et Walter sont deux apprentis. Le premier est imprudent et étourdi ; l'autre est prudent et sage. Le premier se livre au vice de l'ivrognerie ; le second s'en abstient. Voyons maintenant les conséquences.

1. Sanction physique. Un mal de tête punit Timothée de chaque excès nouveau. Pour se refaire, il se met au lit jusqu'au lendemain ; sa constitution s'énerve par ce relâchement ; et, quand il retourne au travail, son ouvrage a cessé d'être pour lui une source de satisfaction.

Le sage Walter a refusé de l'accompagner dans ses orgies. Sa santé, d'abord faible, s'est fortifiée par la tempérance. A mesure que ses forces physiques augmentent, il trouve plus de saveur aux jouissances qu'il goûte. La nuit, son sommeil est tranquille ; le matin, il est heureux à son réveil ; il se plaît à son travail.

2. Sanction sociale. Timothée a une sœur qui prend un vif intérêt à son bonheur. Elle lui fait d'abord des reproches, puis le néglige, puis l'abandonne. Elle était pour lui une source de bonheur. Cette source, il la perd.

Walter a un frère qui d'abord ne lui témoignait qu'indifférence. Ce frère a suivi des yeux sa conduite ; maintenant il commence à s'intéresser à son bien-être. Cet intérêt s'accroît de jour en jour. Enfin il vient le visiter fréquemment ; il devient pour lui plus qu'un ami, et lui rend mille services que nul autre n'eût pu lui rendre.

3. Sanction populaire. Timothée était membre d'un club riche et respecté. Un jour il s'y rend en état d'ivresse ; il insulte le secrétaire, et est expulsé par un vote unanime.

Les habitudes régulières de Walter avaient attiré l'attention de son maître. Il dit un jour à son banquier : Ce jeune homme est fait pour quelque chose de plus élevé. Le banquier s'en souvient, à la première occasion, il l'emploie dans sa maison. Son avancement est rapide ; sa position devient de plus en plus brillante ; et des hommes riches et influents le consultent sur des affaires de la plus haute importance.

4. Sanction légale. Timothée sort brusquement du club dont il a été expulsé ignominieusement. Dans la rue, il insulte un passant, et sans argent, sans ressource, s'enfuit dans la campagne. Ne respectant plus rien, il arrête et dévalise le premier voyageur qu'il rencontre. Il est pris, mis en jugement, et condamné à la déportation.

Walter est devenu l'objet de l'approbation unanime de ses concitoyens. Leur vœu l'appelle aux fonctions de la magistrature élective ; il s'élève aux plus grandes dignités ; il préside même au jugement de son camarade Timothée, qu'il ne peut reconnaître, tant les années et la misère l'ont défiguré.

5. Sanction religieuse. En prison, et à bord du navire qui le transporte à Botany-Bay, l'esprit de Timothée est effrayé et affligé par la crainte des peines d'une vie future. Un Dieu vengeur et irrité est constamment présent à sa pensée, et l'effroi que lui inspire la Divinité remplit d'amertume chacun de ses jours.

Pour Walter, la contemplation d'une vie future ne lui communique que des sentiments de satisfaction et de paix. Il se complait à penser aux attributs bienfaisants de la Divinité ; et cette conviction lui est toujours présente, que cette vie à venir ne peut qu'être heureuse pour l'homme vertueux. Grande, en effet, a été la somme de plaisir que lui a valu son existence, et grande la somme de bonheur qu'il a communiquée à ses semblables.

---

## CHAPITRE VIII.

### DES CAUSES D'IMMORALITÉ.

---

Nous avons, dans ce qui précède, jeté un coup d'œil sur les causes d'immoralité. On peut les comprendre sous les divisions suivantes : faux principes en morale, application erronée de la religion, préférence accordée à l'intérêt personnel sur l'intérêt social, et enfin préférence donnée à un plaisir moindre, mais présent, sur un plaisir plus grand, mais éloigné.

Les faux principes en morale peuvent être compris dans l'une ou dans l'autre de ces deux divisions, l'ascétisme et le sentimentalisme, qui, tous deux, demandent le sacrifice du plaisir sans utilité, et sans avoir en vue un plaisir plus grand. L'ascétisme va plus loin que le sentimentalisme : et inflige une peine inutile. Tous deux évitent de produire des raisons, et agissent, en tant que possible, sur les affections : l'ascétisme, généralement, sur les antipathies par la crainte et la terreur ; le sentimentalisme, sur les sympathies. Tous deux tendent à faire envisager les règles de morale comme inutiles, et à confirmer les hommes dans cette idée que la mauvaise morale est pour la pratique, la bonne pour en faire parade et servir de texte au discours.



Tous deux évitent l'application du criterium de la moralité; et là où leur exercice est au plus haut point, la moralité est à son degré le plus bas : l'ascétisme s'allie alors étroitement à la misanthropie, le sentimentalisme à l'impuissance. La fausse morale ne peut jamais être cultivée qu'aux dépens de la morale véritable.

Du principe ascétique ou de l'antipathie naît le désir de punir par vengeance, de faire servir la punition d'instrument à l'aversion. Les hommes punissent parce qu'ils haïssent, et ils s'imaginent que la loi elle-même n'est que le ministre des vengeances de la loi. Plus intense est leur haine, plus ils sont disposés à rendre rigoureux le châtement qu'ils infligent à ceux qui en sont les objets. On leur dit qu'ils doivent haïr le crime : on leur en fait un mérite. Punir le crime est un mérite plus encore peut-être qu'une nécessité. Les hommes doivent le haïr et le punir; c'est parce qu'ils haïssent qu'ils désirent punir. Comment puniraient-ils donc autrement qu'ils ne haïssent? Plus ils sont disposés à haïr, plus ils le sont à punir. Comment s'en étonner? Il semble qu'il ne doive en résulter aucun mal. Il y a plus, très-souvent il n'en résulte aucun mal, parce qu'il est vrai que, dans beaucoup de cas, les causes de haine et la nécessité de punir, les causes qui font naître la haine et les motifs qui rendent le châtement nécessaire, augmentent simultanément.

Si, dans certains cas, la quantité de châtement est plus grande qu'il n'est nécessaire; si la peine dépasse la proportion de l'acte qu'elle est destinée à réprimer, c'est par la raison ou qu'il y a trop de châtement là où il en faudrait une moindre quantité, ou qu'il y en a dans une certaine proportion là où il n'en faudrait point du tout. Lorsqu'un homme fait un acte que je hais, quel mal y a-t-il à ce qu'il souffre? Quel mal y a-t-il à faire souffrir l'homme que je hais? Si l'homme que je hais a mérité sa peine, qu'importe, lorsqu'il souffre, que ce soit un peu plus ou un peu moins?

Ainsi raisonne la foule.

Comment puniraient-ils si ce n'est comme ils haïssent? Quel autre guide pourraient-ils suivre que leur haine? C'est le guide le plus sûr, du moins au cas particulier auquel il s'applique, bien que ses décisions soient sujettes à varier d'un cas à un autre. Quel guide plus sûr? Pour savoir s'ils haïssent une action, pour savoir laquelle de deux actions ils détestent le plus, qu'ont-ils à faire, si ce n'est de consulter leurs sentiments?

Quel criterium adopteront-ils? Celui-ci ou rien. Car, si nous en exceptons quelques phrases par-ci par-là, tombées comme par hasard, aucun autre n'a été présenté jusqu'à ce jour. On en a mis en

avant ici un, là un autre; mais ceux-là mêmes on ne les a pas éprouvés à la pierre de touche de l'utilité; ils ne s'adaptent pas solidement. Personne n'a essayé de leur tracer leurs limites respectives, et d'en composer un tout homogène.

Comment alors s'étonner que l'ignorance du seul vrai criterium du bien et du mal produise l'immoralité? Comment s'étonner que des hommes esclaves de leurs préjugés et de leurs passions en fassent la règle de leur conduite? Et tandis que, d'un côté, l'antipathie inflige d'injustes châtements, il est naturel que, d'autre part, la sympathie épargne au coupable le blâme mérité.

Cette tendance à faire de nos antipathies et de nos prédilections la règle de la morale, est facilement encouragée en écartant la règle que fournit l'utilité. De là, ceux qui redoutent la lumière que ses rayons projettent sur les actions humaines, ne manquent pas de lancer leurs disciples à la poursuite de cet être de raison, insaisissable, fugitif, qu'ils appellent *motif*; abstraction ténébreuse, inabordable, et qui, si l'on pouvait la saisir et la produire au grand jour, ne pourrait être d'aucun usage.

La recherche des motifs est une des causes qui contribuent le plus à égarer les hommes dans l'investigation des questions de morale. Cette recherche, on la fonde sur une notion vague, que c'est dans l'origine de l'action, plutôt que dans l'action elle-même, que se trouve la quantité et la qualité véritable du vice et de la vertu. Mais tout le temps employé à cette recherche est du temps perdu. Tous les motifs sont bons, abstractivement parlant; tous ont pour but de rechercher le plaisir et d'éviter la peine. Les hommes n'en ont, ne peuvent et ne pourront jamais en avoir d'autres. Le motif qui ne produit aucun acte est immatériel et purement spéculatif; il n'offre matière ni d'éloge ni de blâme. Mais quels que soient les motifs, et ils seront toujours identiques, savoir, la recherche du plaisir et l'éloignement de la peine, ce n'est pas eux que le moraliste est appelé à juger; c'est à la conduite seule qu'il s'adresse, la conduite quand ses conséquences atteignent les régions de la souffrance et de la jouissance; partout ailleurs, son intervention serait du despotisme.

Après l'application erronée des faux principes de morale, l'application fautive de la religion doit être rangée parmi les causes d'immoralité. On reconnaît cette fautive application toutes les fois qu'on verra ses sanctions appliquées à la diminution de la somme de plaisir ou à la production d'une somme de peine. Et il ne saurait y avoir de plus forte preuve de la vérité ou de la fausseté d'une religion, que la mesure dans laquelle elle est favorable ou hostile au bonheur des hommes. Comprendre la religion,



c'est comprendre la volonté de Dieu. Au nombre des attributs de Dieu est la bienveillance, non imparfaite, limitée, mais infinie. Et il ne peut être bienveillant qu'en proportion de la quantité de bonheur dont il veut voir jouir les hommes soumis à sa puissance. Et, si ce bonheur n'est pas un vain mot, de quoi peut-il se composer, si ce n'est de plaisir? Quel que soit ce plaisir, le supprimer sans le remplacer par un plaisir plus grand ou le contre-balancer par une peine plus qu'équivalente, ce ne saurait être là un acte de bienveillance. Dire d'un être qu'il est bienveillant, et le représenter produisant ou tendant à produire une somme de mal, c'est employer des termes contradictoires; car il n'y a pas de phraséologie qui puisse changer la nature des choses. On ne change la nature ni des actions ni des personnes en employant des termes qui les désignent fausement. Appelez un coup de poignard un baiser, vous n'en ferez pas pour cela un acte affectueux.

Établir une distinction entre les attributs de Dieu et les attributs de l'homme; dire que la bienveillance de Dieu, bien que différant de celle de l'homme, n'en est pas moins bienveillance, c'est se moquer. D'où le terme bienveillance a-t-il tiré sa signification, si ce n'est de son application à la conduite et aux sentiments de l'humanité? Quel qu'il soit, un effet est toujours le même; il est toujours lui, quel qu'en soit l'auteur ou la cause. Imputer à Dieu, sous le nom de bienveillance, ce qui, dans l'homme, ne serait pas de la bienveillance, ce n'est autre chose qu'une fraude dans celui que la cruauté ou les préjugés n'aveuglent pas. C'est vendre un serpent pour un poisson. Est-ce qu'un scorpion serait inoffensif parce qu'on l'appellerait ver à soie?

Et ce qui est vrai d'un attribut ne peut être que vrai de tout autre. Tout autre être que l'homme peut-il être juste autrement que n'est l'homme? Il en est de même de la science, de la véracité, de la puissance. D'où est venue l'idée de justice, l'idée pour laquelle le mot justice a été trouvé, sinon de l'observation de la conduite et des sentiments des hommes?

Notre objet n'est pas d'explorer ici cette portion du domaine de la pensée qu'occupe la religion, en tant que séparée de la morale. La morale, non la religion, forme le sujet de cet ouvrage. La discussion religieuse serait ici superflue et déplacée.

C'est, en grande partie, la tâche des gouvernements d'empêcher, comme cause d'immoralité, l'intérêt privé de prévaloir sur l'intérêt social. Une sage législation doit tendre à n'en faire qu'un intérêt unique, et à faire accorder les sanctions populaire et politique. Cet accord est fortifié par toute bonne loi, affaibli par toute loi mauvaise. Par exemple,

une pénalité légale attachée à l'accomplissement d'un acte dans lequel l'intérêt d'un homme marche d'accord avec l'intérêt public, comme lorsqu'on prohibe la circulation de ce qui est un instrument de jouissance ou un objet de désir légitime, une telle pénalité non-seulement offre une prime à l'immoralité, mais encore détruit la puissance de la sanction politique, en la séparant de l'intérêt populaire. Néanmoins ce sujet appartient plutôt à la Déontologie publique qu'à la Déontologie privée, et c'est de cette dernière seule que nous nous occupons dans cet ouvrage.

Il n'est pas inutile cependant de remarquer que cette opposition entre l'intérêt public et des intérêts funestes que la législation ne protège que trop souvent, produit fréquemment la misère et l'immoralité à un degré et dans une étendue véritablement effrayante. Dans plusieurs pays, il résulte souvent des règlements fiscaux et des monopoles établis par la loi, que le violateur de la lettre de la loi peut être considéré comme un bienfaiteur public. Il est des cas où la sanction populaire est blessée par la sanction politique, et la sanction populaire, en conséquence, prend sous sa protection des actes que la sanction politique considère comme des délits ou des crimes passibles de peines plus ou moins sévères. La victoire obtenue sur le despotisme par le grand nombre contre le petit nombre ou contre un seul, est la victoire de la sanction populaire sur la sanction politique. Chaque pas fait dans la voie du perfectionnement social, par les gouvernés contre le vœu des gouvernements, constitue un triomphe du même genre. En un mot, ce qui constitue un bon gouvernement, c'est l'harmonie établie entre la législation et l'opinion éclairée; mais cette matière est trop vaste pour que nous la discutons ici.

La dernière cause d'immoralité dont il nous reste à parler est la disposition qui fait qu'on préfère un bien moindre, mais présent, à un plus grand, mais éloigné; qu'on évite un mal moindre dans le présent, au risque ou avec la certitude d'un mal plus grand dans l'avenir. Ce sujet réclame une attention toute particulière.

Il faut rapporter la source de cette erreur à une éducation défectueuse sous le point de vue intellectuel et moral. On peut définir le vice, un faux calcul des probabilités, une estimation erronée de la valeur des plaisirs et des peines. C'est une arithmétique morale fautive, et nous avons la consolation de savoir que, par l'application d'un juste criterium, il est peu de questions morales qui ne puissent être résolues avec une exactitude et une certitude qui approchent beaucoup de la rigueur d'une démonstration mathématique.



## CHAPITRE IX.

## ANALYSE DE CERTAINES LOCUTIONS PAR LE PRINCIPE DÉONTOLOGIQUE.

Il est des termes fréquemment employés par le législateur et le moraliste, qui paraissent demander quelques mots d'explication. Lorsqu'ils sont subordonnés au principe déontologique, le principal inconvénient qui résulte de leur emploi est celui-ci, qu'on pourrait trouver des expressions plus parfaites et plus convenables; en sorte que c'est une perte inutile de mots et un détour que l'on fait pour arriver à la vérité. Cependant quelques-uns de ces termes ont pris possession si complète du domaine de l'expression ordinaire, qu'il serait presque inutile d'essayer de les déplacer. En fait, l'imperfection générale du langage est l'un des plus grands obstacles aux progrès de la philosophie. C'est avec une extrême difficulté qu'on trouve des termes convenables pour exprimer des idées justes. Le langage reste en arrière de la science, et trop souvent lui refuse son aide. Les innovations, introduites par la philosophie dans le langage, sont lentes et difficiles. La philologie ne se fait faute de refuser le secours des autres sciences. Elle s'enorgueillit de sa pauvreté; et cela est d'autant plus à regretter, que toutes les langues ont pris naissance à une époque où la culture morale et intellectuelle n'était encore que dans son enfance. Un temps viendra, il faut l'espérer, où la morale, comme la chimie, créera son vocabulaire.

Rien de plus fatal que l'emploi erroné ou plutôt l'abus du langage. Il arrive fréquemment que la même phraséologie sert à exprimer les qualités les plus opposées. Si l'innocence avait un langage qui lui fût propre, elle ne le garderait qu'un moment: le moment d'après, le vice l'aurait usurpé.

Le mot *principe* est fréquemment employé pour exprimer les qualités morales. On dit un homme à principes, un homme sans principes, un homme à mauvais principes. Qu'entend-on par là? Sur quoi se base l'estime qu'on fait d'un homme qui a la réputation d'agir par principes? C'est qu'on suppose qu'il s'est tracé de certaines règles de conduite, en conformité desquelles il agit constamment. Cela serait bien, si ces règles de conduite étaient bonnes, si elles avaient pour objet et pour but le bien-être général.

Mais supposons-les mauvaises et n'ayant pas pour objet le bien-être général; sans doute, cet homme ne mérite pas notre approbation. On dit qu'un homme agit par principes, lorsqu'il suit avec per-

sévérance une ligne de conduite qui lui est propre, sans se laisser détourner de sa voie par des attractions quelconques; ces attractions sont des tentations présentées sous forme de plaisirs à goûter immédiatement, ou de peines immédiates à éviter, et nul doute qu'il ne sache surmonter ces attractions en proportion de sa force à renoncer à ces plaisirs et à endurer ces peines. Mais si l'effet de sa résistance est de diminuer la somme de bonheur, si ses règles de conduite ne sont pas conformes aux prescriptions de l'utilité, ses principes, ou, en d'autres termes, son obstination, seront inutiles ou nuisibles en proportion de leur éloignement de la loi déontologique. C'est en faisant contraste avec l'homme sans principes que l'homme à principes obtient l'approbation. L'homme sans principes est celui qui, sans égard aux conséquences, laisse diriger sa conduite aux impulsions du plaisir présent ou à la crainte de la peine présente; tandis que l'homme à mauvais principes est celui qui s'est fait une loi de ne jamais prendre en considération le bien-être d'autrui; comme, par exemple, lorsqu'il se décide à faire du mal à tout homme dont l'opinion, en certaines matières, diffère de la sienne. Dans ce cas, ceux qui ne l'imitent pas dans l'observance de cette règle qu'il s'est faite, s'accordent à lui donner le titre d'homme à mauvais principes; il est possible que l'homme à mauvais principes soit moins dangereux que l'homme sans principes. L'un n'admettra de règles de conduite que subordonnées aux fins qu'il se propose: il n'a pas de principe qui l'en empêche; l'autre peut avoir quelque bon principe dont l'opération corrige ou contre-balance les mauvais. En outre, il se peut que le mauvais principe demeure inerte, faute d'excitation ou d'occasion de s'exercer, tandis que l'homme sans principes est ouvert à toutes les impressions.

Le *droit* est, en général, la reconnaissance par la loi de quelque titre réclamé par un ou plusieurs individus; c'est une chose à l'exécution de laquelle la puissance légale prête l'appui de sa sanction. Il n'entre que peu dans le domaine déontologique, où l'on s'occupe principalement d'une répartition convenable des obligations. La Déontologie s'efforce de donner à l'obligation l'efficacité de l'action; et là où différentes obligations se contredisent, elle détermine laquelle doit prépondérer. Il est vrai qu'à la sanction légale est attachée l'obligation, obligation dans la forme la plus parfaite, obligation coexistante avec le droit; mais il arrive quelquefois que l'obligation produite par la sanction légale est détruite par la sanction déontologique; dans le cas, par exemple, où l'infraction d'une loi produirait plus de bien que son observance.

Les réclamations de droits peuvent quelquefois



se ranger parmi les plus extensivement funestes de toutes les sources d'action ; c'est ainsi que le droit de commander a été la base de crimes et de malheurs sans fin, a servi de prétexte au meurtre et au brigandage sur la plus vaste échelle. Ce peut être une convoitise du caractère le plus coupable et le plus horrible ; et cependant des hommes, comme le prince de Condé, l'ont regardé comme propre à servir d'exemple et de sanction à toutes les iniquités.

Ce droit, abandonné à lui-même, déchainé sur le monde sans être retenu par la puissance déontologique dans ses limites naturelles, est une des prétentions les plus funestes à la race humaine. En politique, il sert de base au despotisme avec toutes ses horreurs ; en religion, à la persécution ; dans le domaine populaire, à l'injustice ; sous le toit domestique, à la tyrannie paternelle et maritale.

Subordonné à l'utilité, point d'objection au mot ou à la chose. Ce qui est utile est de *droit* ; le droit résulte de l'application du principe de la maximisation du bonheur. Point d'argumentation qui puisse ébranler un tel droit ; mais il ne faut le présupposer dans aucun cas donné. Pesez les peines, pesez les plaisirs ; et selon que les bassins de la balance inclineront d'un ou d'autre côté, la question du tort et du droit devra être décidée.

La *conscience* est une chose fictive dont on suppose que le siège est dans l'âme : une personne consciencieuse est celle qui, s'étant fait une règle de conduite, s'y conforme exactement. Dans le langage ordinaire, on entend que cette règle de conduite est la bonne ; mais ce n'est qu'autant que cette règle est conforme aux principes de l'utilité qu'on peut qualifier une conviction de vertueuse. Toutes les fois que cette conviction prend une direction opposée au bien-être général, elle est nuisible en proportion de l'influence qu'elle exerce.

On entend quelquefois par bonne et mauvaise conscience, ce tribunal intérieur auquel un homme soumet le mérite de ses actions, et la récompense ou le châtement qu'il y attache. Une bonne conscience, c'est l'opinion favorable qu'un homme conçoit de sa propre conduite ; une mauvaise conscience, c'est le jugement défavorable qu'il porte sur lui-même. Mais la valeur de ce jugement doit

<sup>1</sup> Quoi ! dira-t-on peut-être, nier l'existence de la vertu ! La vertu est un vain mot ! La vertu n'est rien ! Quel blasphème ! Quelle opinion cet homme doit avoir de la nature humaine ! Quel bien, quelle instruction utile en attendre, sinon de la plus pernicieuse espèce ? Si la vertu est un être imaginaire, il doit en être de même du vice ; ainsi tous deux seront placés au même niveau, tous deux produits de l'imagination, tous deux objets d'indifférence ! C'est ainsi souvent qu'une nouvelle formule est traitée,

dépendre entièrement de sa conformité, ou plutôt de son application au principe de la maximisation du bonheur.

## CHAPITRE X.

### DÉFINITION DE LA VERTU.

La vertu est le chef d'une famille immense dont les vertus sont les membres. Elle représente à l'imagination une mère que suit une nombreuse postérité. Le latin étant la source d'où le mot est dérivé, et ce mot étant du genre féminin, l'image qui s'offre naturellement à l'esprit est celle d'une mère entourée de ses filles. Une appellation entraîne une idée d'existence ; mais la vertu est un être de raison, une entité fictive <sup>1</sup>, née de l'imperfection du langage créé longtemps avant que les phénomènes de l'âme fussent étudiés et compris.

Ce mot de vertu n'est pas susceptible d'admettre ce qu'on entend communément par définition, laquelle doit toujours se rapporter à quelque appellation générique qui l'embrasse. Par le moyen de ses dérivés on peut néanmoins l'expliquer, et ces mots : *Action vertueuse*, *Habitude vertueuse*, *Disposition vertueuse*, présentent à l'esprit une idée assez déterminée.

Quand un homme dit d'un acte qu'il est vertueux, il veut seulement exprimer son opinion que cet acte mérite son approbation ; et alors arrive la question : Sur quelle base se fonde cette opinion ?

En y faisant attention, on se convaincra que cette base diffère et change d'un lieu à un autre, en sorte qu'il serait bien difficile de faire une réponse satisfaisante. Si les réponses sont exactes, elles diffèrent ; et pour les réunir toutes, compliquées et innombrables qu'elles sont, il faudrait se livrer à des recherches infinies dans le domaine de la géographie et de l'histoire. Et c'est ainsi que, lorsqu'on demande pourquoi un acte est vertueux, ou ce qui constitue la vertu d'un acte, la seule réponse à une question aussi importante sera, si on l'examine

blâmée, et rejetée ; mais l'esprit ne peut se former aucune idée claire et positive que lorsqu'il a séparé le réel du fictif. La fiction est un instrument que l'état imparfait du langage oblige à employer pour exprimer des réalités. Les actions vertueuses, les inclinations vertueuses, sont des choses existantes, et, pour toutes les nécessités pratiques, le résultat est le même. Deux personnes peuvent employer une phraséologie bien différente, et vouloir dire la même chose.



bien : Cet acte est vertueux parce que je pense qu'il l'est, et sa vertu consiste en ce qu'il a en sa faveur ma bonne opinion.

Ici nous entrons sur un nouveau terrain. L'approbation sera déterminée par la tendance d'une action à accroître le bonheur ; la réprobation, par la tendance d'une action à diminuer le bonheur.

Essayons de donner à ce principe tous ses développements. Toutes les fois qu'il y aura une portion de bonheur, quelque petite qu'elle soit, sans aucun mélange de mal, il y aura lieu à approbation, quoiqu'il n'y ait pas nécessairement évidence de vertu. La vertu suppose un effort, la conquête d'un obstacle ayant une somme de bonheur pour résultat. Il peut y avoir, il y a, en effet, beaucoup de bien dans le monde qui n'est le résultat d'aucune vertu. Mais il n'y a pas de vertu là, où il n'y a pas un excédant définitif de bonheur.

L'aptitude à produire le bonheur étant le caractère de la vertu, et tout bonheur se composant de notre bonheur à nous et de celui d'autrui, la production de notre bonheur est de la prudence ; la production du bonheur d'autrui est de la bienveillance effective. L'arbre de la vertu est ainsi divisé en deux grandes tiges, sur lesquelles croissent toutes les autres branches de la vertu.

Depuis le temps d'Aristote, quatre vertus, la Prudence, la Fortitude, la Tempérance et la Justice, ont pris le nom de vertus cardinales, du mot latin *cardo*, gond ; car c'est sur elles que toutes les autres vertus s'appuyaient, comme les portes sur leurs gonds. Mais en est-il ainsi en réalité ? Aucunement. On a oublié d'inscrire sur cette liste la Bienveillance, la Bienveillance effective, et, à sa place, nous ne voyons que la Justice, qui n'est qu'une portion de la Bienveillance sous une autre dénomination.

Dans cette liste nous voyons trois vertus qui ne se réfèrent qu'à l'homme vertueux lui-même ; et pour le reste du genre humain, on ne nous donne qu'une vertu qui n'est elle-même qu'une très-petite fraction de vertu.

Quoi qu'il en soit, on se convaincra bientôt que ce n'est que par référence aux peines et aux plaisirs qu'on peut attacher une idée claire aux mots de vertu et de vice. Quelque familières que ces dénominations soient à notre oreille, tout ce qui, dans leur signification, ne peut être ramené sous la loi de leur relation avec le bonheur et le malheur, continuera et doit continuer à rester indécis et confus.

Un acte ne peut donc être qualifié de vertueux ou de vicieux, qu'en tant qu'il produit du bonheur ou du malheur. La vertu et le vice sont des qualités inutiles, à moins d'être estimées par leur influence sur la création du plaisir et de la peine ; ce sont des

entités fictives dont on parle comme de choses réelles, afin de rendre le langage intelligible ; et, sans ces sortes de fictions, il n'y aurait pas possibilité de conduire une discussion sur ces matières. L'application du principe déontologique pourra seule nous mettre à même de découvrir si des impressions trompeuses sont communiquées par l'emploi de ces locutions ; et, après un examen approfondi, on trouvera que la vertu et le vice ne sont, comme nous l'avons établi, que les représentations de deux qualités, savoir : la prudence et la bienveillance effective, et leurs contraires, avec les différentes modifications qui en découlent et qui se rapportent d'abord à nous, puis à tout ce qui n'est pas nous.

Car si l'effet de la vertu était d'empêcher ou de détruire plus de plaisir qu'elle n'en produit, ou de produire plus de mal qu'elle n'en empêche, les noms de méchanceté et de folie seraient les seuls qui lui conviendraient : méchanceté, en tant qu'elle affecterait autrui ; folie, par rapport à celui qui la pratiquerait. De même, si l'influence du vice était de produire le plaisir et de diminuer la peine, il mériterait qu'on l'appelât bienfaisance et sagesse.

La vertu est la préférence donnée à un plus grand bien comparé à un moindre ; mais elle est appelée à s'exercer quand le moindre bien est grossi par sa proximité, et que le plus grand est diminué par l'éloignement. Dans la partie personnelle du domaine de la conduite, c'est le sacrifice de l'inclination présente à une récompense personnelle éloignée. Dans la partie sociale, c'est le sacrifice qu'un homme fait de son propre plaisir pour obtenir, en servant l'intérêt d'autrui, une plus grande somme de plaisir pour lui-même. Le sacrifice est ou positif ou négatif : positif, quand on renonce à un plaisir, négatif, quand on se soumet à une peine.

Les termes *sacrifice* ou *abnégation* sont convenables, quand c'est à s'abstenir d'une jouissance que la vertu consiste ; ils ne sont pas aussi bien appropriés quand le bien sacrifié est d'une espèce négative, et que la vertu consiste à se soumettre à une souffrance. Mais il sera évident que, bien que l'idée de vertu puisse quelquefois être comprise dans l'idée de *sacrifice*, d'*abnégation*, cependant ces mots ne sont pas synonymes de vertu, et ne sont pas nécessairement compris dans l'idée de vertu. Sans doute que, dans un grand nombre de cas, le courage est indispensable à la vertu ; mais le courage, en tant qu'il consiste à s'exposer à la peine, à la peine physique, par exemple, non accompagnée de danger pour la vie, ne peut convenablement s'appeler *sacrifice* : de même, on ne peut dire qu'il y ait abnégation, quand il n'y a pas renoncement à une chose qu'on aurait pu obtenir.



La vertu a non-seulement à combattre l'inclination individuelle, elle a quelquefois à lutter contre l'inclination générale de l'espèce humaine; et c'est lorsqu'elle triomphe de toutes deux, qu'elle s'élève à son plus haut degré de perfection.

Proportionnellement au pouvoir qu'un homme a acquis de maîtriser ses desirs, la résistance à leur impulsion devient de moins en moins difficile, jusqu'à ce qu'enfin, dans certaines constitutions, toute difficulté s'évanouit.

Par exemple, dans sa jeunesse, un homme peut avoir contracté le goût du vin, ou d'une espèce particulière d'aliments. S'il trouve que ces choses ne conviennent pas à sa constitution, peu à peu le malaise qui accompagne la satisfaction de son appétit devient si fréquent, et se présente si constamment à son souvenir, que l'anticipation d'une peine future certaine, acquiert assez de force pour lui faire surmonter l'impression du plaisir présent. L'idée d'une souffrance plus grande, quoique éloignée, a éteint celle d'une jouissance moindre, mais actuelle. Et c'est ainsi que, par la puissance d'association, des choses qui avaient été d'abord des objets de désir, deviennent des objets d'aversion, et que, d'autre part, des choses autrefois objets d'aversion, comme, par exemple, les médicaments, deviennent des objets de désir. Dans l'exemple que nous avons cité plus haut, le plaisir n'étant pas en la possession de l'individu, n'a pu, par conséquent, être sacrifié; il n'existait pas. Il n'y avait pas non plus *abnégation*; car, comme le désir qui demandait autrefois à être satisfait n'existait plus, il n'y avait plus de besoin auquel l'abnégation pût être opposée. Quand les choses en sont à ce point, la vertu, bien loin d'avoir disparu, est arrivée au contraire à son plus haut point d'excellence, et brille de son plus beau lustre. Elle serait bien défectueuse, en effet, la définition de la vertu, qui n'admettrait pas dans le cercle de ses limites ce qui en constitue la perfection.

L'effort est, sans contredit, une des conditions nécessaires à la vertu; quand il s'agit de prudence, c'est dans l'intelligence qu'est le siège de cet effort. Pour la bienveillance effective, c'est principalement dans la volonté et les affections qu'il réside.

Je rencontre un adversaire dans mon chemin. Il essaye de me frapper d'un bâton; je fais un mouvement de côté, et j'évite le coup. Il y a là utilité, instinct de conservation; mais il n'est pas là question de prudence.

J'apprends qu'un ennemi m'attend dans un certain endroit; j'évite de prendre le chemin qui y conduit, et je me rends à ma destination en faisant un circuit. Il y a là utilité produite par l'instinct de la conservation; mais il y a aussi exercice de l'in-

telligence, et il peut y avoir emploi de la prudence.

De même, lorsque l'effort réside dans la volonté. J'achète chez un boulanger un pain pour mon dîner; il y a là double utilité: utilité pour moi, dans l'intérêt de mon existence; utilité pour le boulanger, dans le bénéfice qu'il retire de la vente de son pain.

Un mendiant affamé m'aborde. Il a plus besoin de ce pain que moi: je le lui donne, et perds mon dîner. Là aussi il y a utilité, mais il y a également vertu; car me soumettre à une peine, à celle de la faim, demandait un effort, et cet effort je l'ai fait.

Mais bien que le caractère de la vertu soit l'utilité, ou, en d'autres termes, la production du bonheur; la vertu étant, comme nous l'avons vu, ce qui est bienfaisant, et le vice ce qui est nuisible à la société, il n'y a cependant pas identité entre la vertu et l'utilité, car il est beaucoup d'actions bienfaisantes qui n'ont pas le caractère de vertu: la vertu demande un effort. De toutes les actions de l'homme, celles qui ont pour but de conserver l'individu et l'espèce sont assurément les plus bienfaisantes à la communauté; mais elles n'ont rien de vertueux. Quant à l'effort, quoiqu'il soit nécessaire à la vertu et à la production de la vertu, il n'est pas indispensable que le moment où l'effort a lieu soit précisément celui-là même où la vertu est pratiquée. Tout ce qui est nécessaire, c'est que l'acte vertueux soit de la nature de ceux dont la production exige un effort dans la conduite de la plupart des hommes: car l'habitude dont la formation ne s'obtient qu'au prix d'un effort, agit à la fin, sans que cette impulsion lui soit nécessaire. Tel est, par exemple, le cas où la colère est contenue dans les limites prescrites par la prudence et la bienveillance. S'il n'y avait pas de vertu sans effort actuel et simultané, dès lors la vertu, arrivée à son apogée, cesserait d'être vertu.

C'est chose curieuse que, dans l'école d'Aristote, un arrêt d'exclusion est mis sur la vertu, quand elle est exercée au plus haut degré. Lorsqu'il reste quelque vestige d'inclination à dompter, quelque parfaite que soit la soumission obtenue, cela suffit à cette école pour refuser le titre de vertu; et c'est précisément au mérite le plus grand qu'elle n'attribue que le titre inférieur de semi-vertu.

« Semi-virtutes », dit le *Compendium* d'Oxford, que nous avons déjà cité, « sunt virtutum quasi rudimenta et bonæ dispositiones ad virtutis habitum; sed tamen integram virtutis formam nondum.

« Semi-virtus igitur est, » continue l'auteur, « quæ mediocritatem <sup>1</sup> servat, sed cum aliquâ difficultate,

<sup>1</sup> Ceci se rapporte à une autre maxime d'Aristote, qu'en



affectibus rationis imperio reluctantibus, et ægré parentibus.

« Atque in hoc à virtute *perfectâ* distinguitur quam tunc se sciat aliquis assecutum esse, cùm et *ratio* præscribat quod *rectum* est, et *affectus* sine ullâ *reluctantiâ* rationis dictamina sequuntur <sup>1</sup>. »

D'après cela, la vertu consiste à faire, sans qu'il en coûte aucun sacrifice, ce qu'il est juste de faire; et pour chaque vertu entière, il faut conséquemment compter une semi-vertu; et, sauf une restriction qu'il n'est pas facile de s'expliquer, les semi-vertus sont accolées aux vertus entières.

« Harum tot *ferè* genera statui possunt quot sunt virtutes *perfectæ* <sup>2</sup>. »

Pourquoi *ferè*? pourquoi cette restriction? Personne ne peut le dire.

L'auteur s'occupe alors de classer ses vertus sous deux divisions, *continentia* et *tolerantia*, continence et tolérance, qui correspondent, dit-il, aux appétits de la concupiscence et de l'irascibilité; la concupiscence étant combattue par la continence, l'irascibilité par la tolérance. Or, toute la différence entre les vertus entières et les semi-vertus consistant dans la présence ou l'absence de la répugnance, il semble qu'il n'y a pas de raison pour que la même division ne s'applique pas à chacune des parties du domaine de la vertu; mais plus l'auteur avance, plus ils s'enfoncent dans les ténèbres qui l'entourent, et plus l'imperfection de sa classification devient palpable. Entend-il par *tolerantia* l'action de se soumettre à une peine corporelle? C'est ainsi qu'il l'entend, si nous en croyons ses paroles: *Semivirtutes versantur primo circa voluptates, ut continentia; secundo circa dolores, ut tolerantia.*

*Tolerantia* (continue-t-il un peu plus bas) est *virtus imperfecta, quâ res adversas et laboriosas cum quodam dolore cunctas, honestatis gratiâ, magno animo perferre conamur.*

*Objectum ejus sunt res adversæ sive dolores, non vero quivis, sed in præsertim quibus plerique succumbunt ex imbecillitate animi* <sup>3</sup>.

L'appétit irascible est celui qui cherche à atteindre,

toute occasion la vertu consiste, toute espèce de vertu consiste dans la médiocrité (sans doute la modération, le juste milieu).

<sup>1</sup> « Les semi-vertus sont comme les rudiments de la vertu, de bonnes dispositions à l'habitude de la vertu; cependant, elles n'ont pas encore la forme complète de vertus. La semi-vertu est celle qui se renferme dans la médiocrité, mais avec quelque difficulté, les affections répugnant à l'empire de la raison, et ne lui obéissant qu'avec peine.

« Et elle se distingue de la vertu parfaite en cela qu'on reconnaît qu'on possède cette dernière, lorsque la raison prescrit ce qui est juste, et que les affections sui-

de son mauvais vouloir, l'objet de son ressentiment; le moyen qu'il emploie pour se satisfaire consiste à produire de la peine dans l'âme de celui dont il veut se venger. Mais le siège réel de la peine produite par la colère est le cœur-même de la personne irritée. Cela le rend-il vertueux? Et pourtant cela doit être, d'après la définition d'Aristote.

Cependant, si nous en croyons le moraliste d'Oxford, cette question, qu'il a laissée plongée dans une obscurité si profonde, est de la plus haute importance; c'est de sa solution que dépend la redoutable différence entre le salut et la damnation. Cependant, ces qualités mêmes, cette continence, cette tolérance, qu'Aristote traite sans façon de vertus imparfaites, sont, sous le point de vue théologique, du moins à ce que dit le moraliste d'Oxford, au nombre des vertus non-seulement les plus parfaites, mais encore les plus difficiles à pratiquer.

Selon la morale d'Aristote, une moitié n'est en définitive qu'une moitié; une moitié de vertu n'est qu'une moitié de vertu. Selon la théologie d'Oxford, la moitié est égale au tout, si elle n'est même plus grande. Mais en ceci, on fait mystère de tout, et même de rien; et plus profond est le mystère, plus grand est le mérite.

L'auteur eût bien fait d'ajouter aux appétits dont parle Aristote l'appétit du mystère, cet appétit qui, dans le domaine de ce qu'il a plu d'appeler la religion, chercheur infatigable d'absurdités et de nonsens, ne trouve, pour se satisfaire, aucun aliment trop grossier.

Avant de réclamer pour une action le titre de vertu, il faut commencer par prouver qu'elle a le bonheur pour objet. Selon Aristote et son disciple d'Oxford, la vertu consiste dans la *mediocrité*, si le mot latin est littéralement traduit; car on pourrait penser que ce mot *mediocritas* serait plus convenablement rendu par celui de modération: mais, enfin, le mot est *mediocritas*. Et ici, nous remarquerons en passant que si on avait vu dans la *morale* quelque chose de pratique, si on l'avait jugée bonne à l'usage des choses de la vie, on aurait employé

vent, sans aucune répugnance, les ordres de la raison. »

<sup>2</sup> « On peut en compter presque autant d'espèces qu'il y a d'espèces de vertus parfaites. »

<sup>3</sup> « Les semi-vertus sont mises en action, premièrement par les voluptés, comme la continence; secondement par les douleurs, comme la tolérance.

« La tolérance est une vertu imparfaite, par laquelle nous nous efforçons, par amour de l'honnête et avec beaucoup de courage, de supporter des choses adverses et pénibles, auxquelles se joint une certaine douleur.

« Elle a pour objet les choses adverses ou les douleurs sous lesquelles, sinon tous les hommes, du moins la plupart, succombent par faiblesse d'esprit. »



pour son enseignement dans les universités, une langue vivante, et non une langue morte; le langage du grand nombre, et non celui du petit nombre. Or, à quoi sert une définition? à connaître la chose définie. Et une description? à reconnaître la chose décrite. Voyons si ce but est atteint ici.

On nomme la vertu; on la place entre deux qualités du même caractère, qui ne sont pas des vertus. Dans l'une manquent les qualités qui constituent la vertu; dans l'autre, elles sont portées à l'excès. C'est ainsi que, pour toute la série des vertus, on en donne la désignation et l'exemple. La seule chose nécessaire, dès lors, est de régler ce qui, dans chaque occurrence, constitue la quantité exacte dont se compose la vertu; de le produire tout préparé pour l'usage du public, avec le poids exact, ni trop, ni trop peu: car si vous n'avez pas la quantité exacte, quoi que vous puissiez avoir, vous n'avez pas la vertu.

Mais, dans une matière si importante, notre moraliste ne vous sera d'aucun secours. Voilà, vous dit-il, trois doses de la médecine morale; voilà la dose exacte, la dose trop forte, la dose insuffisante. Dans la dose exacte est la santé et le salut; dans les autres, le péril et la mort. A-t-il pris note de la quantité prescrite? Non. N'y a-t-il dans son ordonnance ni chiffres, ni moyens d'évaluation? Aucun.

Quand un médecin écrit sur les maladies, il ne se contente pas de transcrire leur nomenclature; il juge utile, il trouve nécessaire, de noter leurs symptômes. Il en est autrement de notre moraliste: ses vertus, à lui, sont des noms sans symptômes. Il parle de vertu; mais pour ce qui est de savoir comment on peut distinguer entre ce qui est vertu et ce qui ne l'est pas, c'est un soin qui ne le regarde pas.

Il n'est pas jusqu'à la phraséologie habituelle, l'usage ordinaire des termes de juste et d'injuste, de bien et de mal, qui ne soient, dans leur emploi journalier, d'une application plus positive au bien-être social que ne le sont les vertus de la morale d'Oxford. Tous les hommes ont une idée plus ou moins distincte que le gouvernement et la législation, la religion ou la morale, exercent ou doivent exercer une influence bienfaisante sur le bonheur public. Sans quoi, de quelle valeur seraient ces choses? Mais ce n'est pas sur ce terrain que se place le moraliste d'Oxford.

Néanmoins, le *Compendium* offre sur la vertu un projet de définitions où chacun pourra prendre ce qui lui conviendra.

1. La vertu est une habitude élective qui consiste, en ce qui nous concerne, dans la médiocrité (ou le juste milieu), telle qu'un homme prudent aura soin de se la prescrire.

Comprenne qui pourra. Si cela signifie quelque chose, cela signifie qu'il y a deux vertus: la médiocrité et la prudence, et que les deux n'en forment qu'une.

2. La vertu consiste dans la conformité de nos actes avec la volonté divine.

Fort bien; mais la difficulté est de connaître la volonté divine en toute occasion. Le langage de la Bible est général, et sans acception particulière; quelquefois aussi, le sens peut en être douteux, et sujet à contestation.

Et quelle est la volonté divine, telle que la Bible nous l'enseigne? Que veut-elle, que doit-elle vouloir, sinon la production du bonheur? Quel autre motif, quel autre but a-t-elle proposé à notre obéissance? La volonté divine est clémente, bienveillante, bienfaisante. Qu'impliquent ces expressions, sinon un but de bonheur, une production de bonheur? En sorte que, si ce que dit le moraliste d'Oxford a un sens, si ses paroles n'ont pas pour objet de nous induire en erreur, son sens doit être le nôtre; il ne veut dire que ce que nous disons; et en ce cas, il aurait pu nous épargner toute ambiguïté d'expression.

3. La vertu consiste dans la conformité de nos actes avec la saine raison.

La saine raison? Veut-on parler de cette raison que les docteurs d'Oxford déclarent si souvent en opposition avec la volonté divine? Est-ce la raison humaine? C'est là la pierre de touche. La saine raison *de qui*? Est-ce la mienne ou celle de l'homme qui pense autrement que moi? C'est la mienne comme de juste; car je ne puis reconnaître pour bonne l'opinion d'un homme, lorsque je crois qu'elle est mauvaise. Et je crois qu'elle est mauvaise, parce qu'elle diffère de la mienne. Est-ce la mienne, ou celle du docteur d'Oxford? La mienne. La question est décidée. Je puis maintenant dogmatiser tout comme un autre.

4. La vertu consiste, la volonté divine et la saine raison consistent dans la médiocrité.

Enfin nous possédons un instrument avec lequel nous pouvons mesurer la volonté divine, et la saine raison aussi, et la vertu comme procédant de toutes deux. Et maintenant que tous les doutes, toutes les difficultés sont évanouies, nous avons sous la main un principe moral avec lequel nous pouvons faire des prodiges. Ainsi dit Aristote. Ainsi on le prétend à Oxford.

Mais que dit l'utilité? Quelles sont les vertus véritablement importantes? Quelles sont les vertus secondaires qui procèdent des premières? En admettant comme preuve et signe caractéristique de la vertu, sa tendance à la production du bien-être, nous croyons, comme nous l'avons dit plus haut,



que toutes les modifications de la vertu peuvent se ranger sous deux titres principaux, la prudence et la bienfaisance. En dehors de ce cercle, il n'y a pas de vertu ayant une valeur intrinsèque. On trouvera que c'est à l'une ou à l'autre de ces deux classes que se rapportent toutes les qualités morales vraiment utiles. On peut donc les appeler vertus premières. Otez la prudence, ôtez la bienveillance de l'arbre de la morale, vous le dépouillez de ses fleurs, de ses fruits, de sa force, de sa beauté, de son utilité. Il ne reste plus qu'un tronc sans valeur, improductif, stérile, qui ne fait qu'embarrasser le sol. La valeur de toutes les vertus accessoires ou secondaires dépend entièrement de leur conformité avec ces deux vertus premières.

Il résulte de là, 1° que si les vertus premières n'étaient pas utiles, les vertus secondaires ne pourraient pas l'être non plus; 2° que leur utilité doit consister à accomplir les mêmes objets qu'ont en vue les vertus premières; 3° les vertus premières ont une tendance invariable vers l'utilité des individus à l'égard desquels elles sont exercées, qu'elles soient utiles ou non à la société en général; 4° l'utilité des vertus secondaires est en raison de leur tendance à produire les effets que la tendance des vertus premières est de produire; 5° leur utilité doit se mesurer au degré dans lequel elles contribuent à rapprocher du but que les vertus premières se proposent. Nous aurons l'occasion de passer en revue toutes les vertus secondaires, et de les mettre à l'épreuve des principes qui viennent d'être développés.

Les divers modes dans lesquels les différentes vertus peuvent être mises en action, par la parole, par l'écriture, par la conduite, appartiennent à la partie pratique du sujet que nous traitons.

Nous en parlerons dans le cours de cet ouvrage.

## CHAPITRE XI.

### DE L'INTÉRÊT PRIVÉ, OU PRUDENCE PERSONNELLE.

La nature naïve et sans art porte l'homme à rechercher le plaisir immédiat, à éviter la peine immédiate. Ce que peut faire la raison, c'est d'empêcher le sacrifice d'un plaisir éloigné plus grand, ou l'infliction d'une peine éloignée plus grande en échange de la peine et du plaisir présents; en un mot, d'empêcher une erreur de calcul dans la somme du bonheur. C'est aussi en cela que consiste toute la vertu, qui n'est que le sacrifice d'une moindre

satisfaction actuelle qui s'offre sous forme de tentation, à une satisfaction plus grande, mais plus éloignée, qui, en fait, constitue une récompense.

Ce qu'on peut faire pour la morale, dans le domaine de l'intérêt privé, c'est de montrer combien le bonheur d'un homme dépend de lui-même, et des effets que produit sa conduite dans l'esprit de ceux auxquels il est uni par les liens d'une sympathie mutuelle; combien l'intérêt que les autres hommes prennent à son bonheur, et leur désir d'y contribuer, dépendent de ses propres actes. Supposons un homme enclin à l'ivrognerie. On devra lui apprendre à examiner et à peser la somme de plaisir et de peine qui résulte de sa conduite. Il verra d'un côté, l'intensité et la durée du plaisir de l'ivresse. C'est ce qui constituera, dans son budget moral, la colonne des profits. Par contre, il lui faudra faire entrer en ligne de compte, 1° les indispositions et autres effets préjudiciables à la santé; 2° des peines contingentes à venir, résultat probable des maladies et de l'affaiblissement de sa constitution; 3° la perte de temps et d'argent proportionnée à la valeur de ces deux choses, dans sa situation individuelle; 4° la peine produite dans l'esprit de ceux qui lui sont chers, tels que, par exemple, une mère, une épouse, un enfant; 5° la défaveur attachée au vice de l'ivrognerie; le discrédit notoire qui en résulte aux yeux d'autrui; 6° le risque d'un châtement légal et la honte qui l'accompagne; comme, par exemple, lorsque les lois punissent la manifestation publique de l'insanie temporaire produite par l'ivresse; 7° le risque des châtements attachés aux crimes qu'un homme ivre est exposé à commettre; 8° le tourment produit par la crainte des peines d'une vie future.

Tout cela conduira probablement cet homme à découvrir qu'il achète trop cher le plaisir de l'ivresse. Il verra que la morale, qui est la vertu, et le bonheur, qui est l'intérêt personnel, lui conseillent d'éviter cet excès. Il a, à triompher de son intempérance, le même intérêt qu'a un homme qui, dans l'acquisition de la richesse, peut choisir entre gagner beaucoup et gagner peu. La déontologie ne demande pas de sacrifice définitif. Dans ses leçons elle propose à l'homme, avec lequel elle raisonne, un surplus de jouissances. Il cherche le plaisir, elle l'encourage dans cette recherche; elle la reconnaît pour sage, honorable et vertueuse; mais elle le conjure de ne point se tromper dans ses calculs. Elle lui représente l'avenir, un avenir qui n'est probablement pas éloigné, avec ses plaisirs et ses peines. Elle demande si, pour la jouissance goûtée aujourd'hui, il ne faudra point payer demain un intérêt usuraire et intolérable. Elle supplie que



la même prudence de calcul qu'un homme sage applique à ses affaires journalières, soit appliquée à la plus importante de toutes les affaires, celle de la félicité et du malheur. La déontologie ne professe aucun mépris pour cet égoïsme qu'invoque le vice lui-même. Elle abandonne tous les points qui ne peuvent pas être prouvés avantageux à l'individu. Elle consent même à faire abstraction du code du législateur et des dogmes du prêtre. Elle admet, comme convenu, qu'ils ne s'opposent point à son influence; que ni la législation, ni la religion, ne sont hostiles à la morale; et elle veut que la morale ne soit pas opposée au bonheur. Montrez-lui un seul cas où elle ait agi contrairement à la félicité humaine, et elle s'avouera confondue. Elle reconnaît que l'ivrogne lui-même se propose un but convenable; mais elle est prête à lui prouver que ce but, l'ivrognerie, ne le lui fera pas atteindre. Elle part d'une vérité qu'aucun homme ne peut nier, savoir, que tous les hommes désirent être heureux. Elle n'a que faire de dogmatiser despotiquement; sa mission, à elle, est de nous inviter à faire du bien et du mal une sage estimation. Elle n'a d'intérêt à telle ou telle ligne de conduite, à tel ou tel résultat, qu'en tant qu'il s'agit d'une fraction de bonheur à retrancher du tout.

Tout ce qu'elle se propose, c'est de mettre un frein à la précipitation, d'empêcher l'imprudence de prendre des mesures irremédiables et de faire un mauvais marché. Elle n'a rien à objecter aux plaisirs qui ne sont point associés à une portion de peines plus qu'équivalente. En un mot, elle régularise l'égoïsme, et, comme un intendant actif et sage, elle administre notre revenu de félicité, de manière à nous en faire retirer le plus d'avantages possible.

Mais elle n'est pas aveugle et imprévoyante. Elle sait que le présent sera bientôt le passé, et que les opinions de l'heure actuelle seront modifiées par l'expérience de l'heure qui suivra. C'est pourquoi elle désire que, dans le calcul de ce qui est, on fasse entrer, comme élément important, ce qui doit être. Ses enseignements consistent à nous dire : Pesez bien tout, pesez chacune des choses qui entrent dans le marché. Profitez des jouissances qui sont maintenant à votre disposition; mais si derrière est la souffrance; si, en compensation des jouissances que vous allez vous procurer, il vous faut renoncer à des jouissances plus grandes, est-ce là de la prudence? Si, pour acheter la jouissance que vous convoitez, il vous faut infliger à autrui une peine plus grande que votre jouissance, est-ce là de la bienveillance? Ou si les autres vous renvoient avec usure la peine que vous leur infligez, ou retranchent de vos jouissances une somme

plus grande que celle dont vous les privez, y a-t-il là encore de la prudence?

En fait, l'égoïsme qui ne tient pas compte des choses à venir a aussi peu de prudence que de bienveillance. C'est véritablement tuer la poule pour en avoir les œufs d'or. « Moi seul, moi seul! » c'est le cri d'une âme insensible au bonheur ou au malheur provenant de causes extérieures; l'insensibilité au mal est un avantage évident pour son possesseur, mais à la condition qu'elle n'amènera pas de réaction.

L'amour-propre de Phocion diminuait à ses yeux le sentiment de son infortune. Il n'y avait ni bienveillance, ni courtoisie à se représenter à son compagnon de supplice comme plus digne que lui-même de son admiration; c'était pure arrogance.

L'amour-propre de Vitellius le portait à se croire un droit absolu au respect des hommes, parce qu'il avait eu en partage la prospérité la plus haute. Si cela pouvait le consoler, c'était tant mieux pour lui; du moins cela ne nuisait à personne.

Mais la prudence personnelle n'est pas seulement une vertu, c'est une vertu dont dépend l'existence même de la race humaine. Si je pensais plus à vous qu'à moi, je serais un aveugle conduisant un aveugle, et nous tomberions ensemble dans le précipice. Il est aussi impossible que vos plaisirs soient meilleurs pour moi que les miens, qu'il est impossible que votre vue soit meilleure pour moi que la mienne propre. Mon bonheur et mon malheur font tout autant partie de moi que mes facultés et mes organes; et il serait tout aussi exact de dire que je ressens plus douloureusement que vous-même votre mal de dent, que de prétendre que je suis plus intéressé à votre bien-être qu'au mien.

Toutefois bien des gens exagèrent le principe personnel, au point de penser qu'en enfant l'idée qu'ils ont d'eux-mêmes ils sont utiles à l'humanité.

Eh quoi! la suffisance ou la vanité d'un homme rend-elle les autres plus heureux? S'il en est ainsi, il y a double avantage: nous nous donnons un plaisir, les autres aussi. N'affecte-t-elle autrui ni en bien ni en mal? Il y a encore un avantage, car l'homme trouve du plaisir à se glorifier. Son orgueil et sa vanité font-ils sur les autres une impression désagréable? Voilà quelque chose à mettre dans l'autre bassin de la balance. Il faut calculer. Toutes les sensations désagréables éprouvées par ceux que cette vanité blesse, doivent être additionnées et balancées contre les plaisirs que causent à un homme sa vanité et son orgueil. On trouvera peut-être que le désagrément pour les autres est en raison de l'intensité de la satisfaction que l'individu en question se procure. Il est clair que, dans ce cas, la balance augmentera en proportion.



Le soleil de la déontologie éclaire de ses rayons, les régions contiguës de la prudence et de la bienveillance. Par elle la lumière est substituée aux ténèbres, l'ordre au chaos. Elle résout tous les problèmes difficiles; toutes les difficultés embarrassantes s'évanouissent devant elle. Elle seule peut faire distinguer les affinités; d'elle seule peuvent se déduire les rapports entre les diverses classes de qualités morales; par elle seule peut se découvrir la limite qui sépare le vice de la vertu; par elle seule toutes les anomalies se changent en harmonie et en régularité; par elle seule une multitude de qualités, présentées jusqu'à ce jour sous des formes inintelligibles et isolées, peuvent être réunies ou contrastées. C'est la lance d'Ithuriel, par laquelle le bien et le mal se dévoilaient et se présentaient sous leur véritable forme.

Il s'est manifesté parmi les moralistes une disposition violente à exclure de l'âme humaine l'influence du principe personnel. Pourquoi cette répugnance à admettre, comme motif, ce qui est et doit être le plus fort de tous les motifs, l'amour de l'homme pour lui-même? Pourquoi repousser le sentiment personnel? C'est par une sorte de pudeur, une disposition à considérer le principe d'où découlent tous les actes, toutes les passions de l'homme, comme la partie honteuse de notre nature.

Mais quand on a admis une fois ce principe, qu'une attention éclairée pour l'intérêt personnel est la meilleure garantie d'une bonne conduite, dès lors on ne saurait douter que la connaissance et la pratique de la morale n'aient fait de considérables progrès, et c'est alors un délicieux spectacle que de suivre du regard la marche lente mais visible de la vertu.

La base de l'intérêt ne lui fait rien perdre de sa stabilité et de sa puissance. Il est des hommes qui ne veulent pas voir cet intérêt; d'autres en détournent la vue avec indignation. Des déclamateurs demanderont si, dans un siècle comme le nôtre, qu'ils appellent dégénéré, il se trouvera un homme qui consente à sacrifier sa vie à l'intérêt de son pays. Oui!

Oui, il est des hommes, et en grand nombre, qui, obéissant à l'appel auquel, dans le passé, d'autres ont répondu, feraient avec plaisir à leur pays le sacrifice de leur existence. S'ensuit-il qu'en cette circonstance, comme en toute autre, ces hommes agiraient sans intérêt? Non, certes; il n'est pas dans la nature humaine qu'il en soit ainsi. Le même raisonnement s'applique aux observations de la ligne du devoir. C'est un calcul erroné de l'intérêt personnel.

« Nul ne fait mal pour mal faire, mais pour se procurer par là du profit ou du plaisir. » Cette

grande vérité n'était pas ignorée de lord Bacon. Ce grand homme était de ceux qui, partout où la vérité s'offre à leur regard, savent reconnaître sa beauté; mais il vivait dans un temps où il n'était ni praticable ni sûr de la suivre jusqu'au bout.

Néanmoins il a été amené à tirer cette conclusion que si le vice, tout compte fait, était profitable, ce serait dès lors l'homme vertueux qui serait coupable.

Le sacrifice de l'intérêt se présente, en abstraction, comme quelque chose de grand et de vertueux, parce qu'il est convenu que le plaisir qu'un homme rejette loin de lui est nécessairement recueilli par un autre. En supposant que dans ce transfert il n'y ait de plaisir ni gagné ni perdu, il est évident que bien que transféré un million de fois d'un possesseur à un autre, il ne resterait après comme avant que tout juste la même somme de bonheur.

Mais, dans l'échange du bonheur comme de la richesse, la grande question est de faire que la production s'accroisse par la circulation.

Il n'est donc pas plus convenable, en économie morale, de faire du désintéressement une vertu, que de faire en économie politique un mérite de la dépense.

Le désintéressement peut se trouver dans les hommes légers et insoucians; mais un homme désintéressé avec réflexion, c'est ce qui, heureusement, est rare.

Montrez-moi l'homme qui rejette plus d'éléments de félicité qu'il n'en crée, et je vous montrerai un sot et un prodigue. Montrez-moi l'homme qui se prive d'une plus grande somme de bien qu'il n'en communique à autrui, et je vous montrerai un homme qui ignore jusqu'aux premiers éléments de l'arithmétique morale.

De la prudence personnelle, considérée comme vertu première, découlent, comme vertus secondaires, la tempérance et la continence. Leur violation introduit le coupable dans la région de la peine; leur violation habituelle amène un résultat de malheur, sur lequel il est impossible que la prudence porte ses regards, sans discerner le surplus de souffrance que ce faux calcul laisse après lui.

## CHAPITRE XII.

### DE LA PRUDENCE RELATIVE A AUTRUI, OU PRUDENCE EXTRAPERSONNELLE.

Quoiqu'il appartienne au gouvernement d'augmenter et d'étendre la connexion qui existe entre



la prudence et la bienveillance effective, là où la sanction politique est applicable, le devoir du professeur de morale publique est de faire remarquer leur concordance et de lui donner toute l'action et tout l'effet que son influence peut lui communiquer.

C'est à l'opinion publique, ou, en d'autres termes, à la sanction populaire ou morale que nous devons nous adresser pour l'action du sentiment social sur le sentiment personnel. Chacun des individus de la communauté peut être membre du tribunal public. Tout homme qui exprime soit par des paroles, soit par des actions, son appréciation de la conduite des autres, est un membre actif de ce tribunal. Celui qui l'exprime par la voie de la presse en est un membre influent. Son influence sera proportionnée à l'approbation qu'il recevra de ses lecteurs, à la force de l'impression qu'il produira sur leur esprit, ainsi qu'au nombre et à l'influence de ces derniers.

Le mauvais vouloir d'un homme lui fait désirer d'en frapper un autre. Son mauvais vouloir peut être retenu par la crainte que le coup ne soit rendu par celui à qui il est destiné, ou par un tiers présent à la chose; il peut encore être retenu par la crainte du châtement légal. C'est, dans le premier cas, la sanction physique, dans le second la sanction politique qui opère; et dans l'un ni dans l'autre l'application du principe déontologique n'est nécessaire.

Mais, quand ces deux sanctions ont failli, quand elles ne fournissent qu'un remède insuffisant, alors viennent les sanctions populaire et sociale, pour occuper cette portion du domaine de l'action que les autres motifs ont laissée vacante. Ces deux sanctions sont intimement et étroitement liées; car les relations sociales pénètrent naturellement et nécessairement toute la substance de la société. Il n'est presque pas d'individu qui ne soit rattaché à la société générale, par quelque lien social, plus ou moins fort. Le cercle s'étend, l'intimité se fortifie à mesure que la société s'éclaire. L'intérêt d'abord renfermé dans la famille, s'étend à la tribu, de la tribu à la province, de la province à la nation, de la nation au genre humain tout entier. Et à mesure que les sciences politique et déontologique seront mieux comprises, on verra augmenter la dépendance de chacun de la bonne opinion de tous, et la sanction morale se fortifier de plus en plus. Ajoutons que sa force sera de beaucoup accrue, lorsqu'elle pourra faire une appréciation plus exacte de sa propre puissance; en sorte qu'on peut prévoir l'époque où l'esprit public ne s'égara plus dans l'estimation du devoir, et où la sanction morale rendra inutile une portion de la sanction politique.

Mais, entrons ici dans quelques détails. Considérons, dans l'exemple déjà cité, l'influence d'une action sur les individus dont elle affecte le bonheur.

On reconnaît que l'homme qui porte un coup à un autre, lui inflige un dommage corporel. Celui qui porte le coup doit craindre d'éprouver, par représailles, ce même ou un semblable dommage personnel. Cette crainte constitue la sanction physique.

La sanction politique ou légale, le risque de l'intervention du magistrat, peut trouver, et probablement trouvera ici son application, quoique cette intervention ne puisse s'appuyer que sur le principe même qui sert de base à la déontologie, à savoir, le principe de la maximisation du bonheur. Mais que les sanctions politique et physique interviennent ou non, la sanction morale sera, en tout cas, mise en action. En effet, comme l'expérience et l'observation ont appris que de tels actes de violence ont la souffrance pour résultat, il y aura désapprobation dans un degré proportionné au degré de souffrance infligée. La sanction sympathique et sociale ne peut manquer d'avoir son effet. Car bien que, dans un état de barbarie sociale, cette sanction soit trop faible pour arrêter les passions individuelles, et que dans quelque état social que ce soit, elle admette un grand nombre de modifications d'individu à individu, cependant, à une époque de civilisation comme celle dans laquelle nous vivons, la sanction sociale opère d'une manière très-puissante, et elle opérera dans des cas où la sanction morale, plus générale, aura quelquefois été impuissante. Celui-là même qui serait disposé à rester indifférent au bonheur de ceux avec lesquels il n'a aucun rapport, sera moins disposé à se montrer indifférent au bonheur de ses amis ou de sa famille, dont son propre bonheur dépend plus immédiatement. Telle qu'elle est, et bien qu'elle agisse dans une sphère plus étroite, la sanction sympathique doit être plus forte que la sanction morale. Il est peu d'individus qui puissent contempler, sans quelque sentiment douloureux, les souffrances de leurs semblables, surtout lorsqu'elles s'offrent d'une manière spéciale à leur perception ou à leur imagination; et si la personne souffrante est un ami, l'indifférence sera plus rare et plus difficile encore. Le sentiment de la sympathie est universel. On pourrait dire qu'il n'y a pas d'exemple qu'un homme soit arrivé à l'âge de maturité, sans jouir du plaisir d'un autre, sans souffrir de sa peine. Ce sentiment peut être restreint à un cercle domestique, et ce cercle être, pour ainsi dire, en guerre avec le genre humain. La communauté d'intérêts ou d'opinions lui donnent naissance. Cette sympathie opposera un obstacle à l'infliction des peines. Elle



aura toujours ce résultat, excepté lorsqu'un motif opposé et plus fort opérera dans une direction contraire; et toutes ces sanctions agissent avec une puissance toujours croissante. Si on examine l'esprit de l'homme, considéré individuellement, on le verra, d'une génération à l'autre, croître en force et en persévérance dans la connaissance de ses facultés, dans l'empire qu'il exerce sur elles, dans la somme d'observation et d'expérience qu'il accumule pour son usage et sa gouverne; en partant de ce fait, on peut raisonnablement espérer que les sanctions diverses associées à l'esprit universel, obtiendront de plus en plus leur juste développement. Il en est de même de l'homme considéré comme espèce. Il y a une époque où le principe personnel est le seul qui soit dans une opération très-actif; il occupe toute la sphère de l'esprit, qui s'étend à peine au delà de la sanction physique. En cet état, la conduite de l'homme consiste presque uniquement à saisir les jouissances immédiates, sans aucun calcul de bonheur ou de malheur éloignés. C'est là l'état sensuel pur auquel, par une étroite association, viennent se joindre les affections irascibles ou dissociales (comme les appelle Aristote), qui, bien que d'un caractère si différent, agissent dans la même direction. Les affections sensuelles sont réprimées par l'action des affections irascibles de ceux aux dépens desquels les premières cherchent à se satisfaire, ou, en d'autres termes, par la crainte des représailles, conséquences naturelles du ressentiment. On a remarqué que c'est dans l'enfance des sociétés comme dans l'enfance de l'homme, que l'affection sympathique a son développement le plus faible. Elle étend son influence avec l'extension de l'existence, commençant par les relations immédiates, dans lesquelles les liens du sang, les affinités, les rapports domestiques ou d'amitié ont le plus de force, et s'avancant avec l'expérience et la culture intellectuelle, dans une sphère d'action plus étendue. Les liens se multiplient et deviennent à un haut degré capables d'extension et d'accroissement. Ils forment différents cercles: ainsi naissent, tour à tour, le cercle domestique, social, professionnel, civique, provincial, national, ultra-national, universel, les uns isolés, les autres dans une mutuelle dépendance. Et, à proportion que les affections sympathiques peuvent être mises en action, leur tendance doit être d'accroître le bonheur de celui qui les met en pratique; et si cette tendance productive de bonheur ne conduit à aucune conséquence d'un effet contraire, ou d'une somme égale, on a pour résultat un produit net de bonheur ajouté à la masse du bonheur général. C'est ainsi que l'affection personnelle, employée comme source de jouissances pri-

vées, met en action une grande masse de bonheur public. Il n'est pas jusqu'à la contagion du principe personnel qui ne soit bienfaisante. Un homme témoin des services rendus à quelqu'un par son voisin, contracte l'inclination de payer l'affection par l'affection, de rendre bienfaits pour bienfaits. Le mode le plus facile de s'acquitter, et en considérant son extrême facilité, ce n'est pas le moins efficace, consiste à donner en toute occasion une expression extérieure aux affections bienveillantes, d'employer dans la conversation, aussi fréquemment que possible, le langage de la bienveillance. Louer les actions vertueuses d'un homme, c'est dispenser à la vertu une récompense positive; c'est, en même temps, diriger la sanction populaire vers l'encouragement d'actes semblables; et c'est ainsi que le principe personnel produit l'affection sociale qui, à son tour, produit l'affection populaire, et de leur combinaison s'accroît le bien général.

Mais la sympathie excitée en faveur d'un individu dépend-elle de l'influence de ses actes sur le bien général? Un homme est-il jugé à raison de la tendance de sa conduite vers le bonheur public? Hélas! pas toujours; car la sympathie la plus étendue, l'approbation la plus générale, ont été fréquemment excitées, non par des actes productifs de bien, mais par des actes productifs de mal; non par une conduite favorable au bonheur de l'humanité, mais au contraire nuisible et destructive au plus haut degré du bonheur public: par la victoire et la conquête, par exemple; par la déprédation, la dévastation et le carnage sur la plus grande échelle; ou par l'acquisition ou la possession du pouvoir, en quantité illimitée, de quelque manière qu'il ait été acquis ou qu'il ait été exercé.

Et même, relativement aux actes dont les conséquences ont été, sous quelques rapports, bienfaisantes à la société, il a pu se faire que le bien n'ait été ni pur de tout alliage ni prépondérant; or, comme la tendance de la sympathie est toujours de produire la répétition de l'acte qu'elle approuve, la sanction morale, mal dirigée, peut avoir pour résultat de produire des actes définitivement pernicieux au bien-être social. Un acte qui est bienfaisant dans ses premiers effets et ses résultats les plus apparents, lorsque ses effets sont vus dans leur ensemble et froidement calculés, peut, après tout, être pernicieux. De même, un acte dont les conséquences paraissent pernicieuses au premier abord, peut, tout balancé, être bienfaisant. Dans les deux cas, il est évident que la sympathie qui conduirait à la production de l'un de ces actes, et l'antipathie qui empêcherait la production de l'autre, seraient toutes deux funestes au bonheur public, et conséquemment en contradiction avec les vrais principes



de la morale. Découvrir les erreurs cachées sous la surface des choses, prévenir les aberrations de la sympathie et de l'antipathie, produire et mettre en activité les sources d'actions dont l'opération amène une balance incontestable de bonheur; c'est là la partie importante de la science morale.

Le déontologiste, on ne doit pas l'oublier, n'a point de puissance coercitive, et on serait peut-être porté à en conclure trop vite que sa mission est terminée lorsqu'il a rassemblé un certain nombre de phrases, impuissantes à influencer la conduite des hommes.

Mais nous osons croire qu'il peut au moins résulter de ses travaux trois conséquences favorables. Là, où il ne peut créer un motif, il peut indiquer son existence. Il peut mettre en lumière et montrer l'influence qu'ont sur la conduite des hommes ces sources d'actions qui font partie de l'intelligence de chacun de nous, bien qu'inertes et cachées à l'observation; il peut nous indiquer certaines conséquences de l'action et de l'abstinence d'action qui ne s'étaient pas présentées à nous.

En second lieu, il peut donner plus d'efficacité à la sanction populaire; il peut proclamer ses arrêts; et si cela ne lui est pas possible, il peut prendre l'initiative de ses lois et appeler l'attention publique sur des discussions propres à amener la reconnaissance de son autorité. Tout au moins, des propositions en faveur du bien public peuvent émaner de lui, avec la chance d'obtenir l'approbation de ceux à qui elles seront adressées.

Enfin, il peut exercer quelque influence sur les hommes qui ont en main la puissance législative ou exécutive; il peut les amener à donner à la sanction populaire l'important appui de la sanction politique, toutes les fois qu'elle est applicable à la production de cette fin importante qui ne peut trop souvent être offerte à nos regards, à savoir, la maximisation du bonheur public.

En connexion intime avec les lois de la prudence sont celles de la bienfaisance. Dans un grand nombre de cas, l'action bienveillante est prescrite par des considérations de prudence. L'intérêt personnel ne peut, dans ses calculs, faire abstraction du bonheur d'autrui.

### CHAPITRE XIII.

#### BIENVEILLANCE EFFECTIVE-NÉGATIVE.

Nous avons parlé de la bienveillance effective comme se divisant en deux branches, l'une, *posi-*

*tive*, ou qui confère des plaisirs à autrui, et l'autre, *négative*, ou qui s'abstient de leur infliger des peines. Le mot bienveillance implique disposition à faire des actes de bienfaisance. Le domaine de l'une est limitrophe de celui de l'autre: non que l'une ait nécessairement l'autre pour compagne; il peut y avoir bienveillance sans la puissance de traduire en actes ses impulsions; il peut y avoir bienfaisance sans la plus légère portion de bon vouloir, et par conséquent sans bienveillance.

Le bien produit par la bienveillance effective est restreint, comparé à celui que produisent les motifs personnels. Les affections sympathiques ne sont pas et ne peuvent pas être aussi fortes que les affections personnelles. Le transfert des richesses, la circulation des moyens de subsistance, la production de l'abondance en tant que ces choses ont été faites par nous en vue du bonheur d'autrui, sont peu de chose, comparés à la somme de ce que nous faisons en vue de nous mêmes. Ce qui est donné sans équivalent ne peut se comparer à ce qui est donné en retour d'autre chose et sous un point de vue commercial. Les contributions volontaires, faites au gouvernement dans l'intérêt public, sont bien faibles en comparaison de celles que l'État prélève par des réquisitions obligatoires.

Aux yeux du sentimentaliste, la bienveillance, accompagnée ou non de la bienfaisance, a le droit le plus étendu à son estime, et il s'efforce d'obtenir pour elle la plus grande portion de l'approbation publique. Mais la bienveillance qui ne porte pas des fruits de bienfaisance n'est qu'un arbre inutile; et les sentiments, de quelque nom qu'on les décore, n'ont de valeur qu'autant qu'ils servent de moteurs à des actes bienfaisants. La bienveillance isolée n'est qu'une ombre de vertu; elle n'est réellement vertu que lorsqu'elle devient effective.

On doit ajouter que, dans la plupart des cas, les inspirations de la prudence président aux lois de la bienveillance effective, et occupent avec elle, et d'un commun accord, la même place dans le domaine du devoir. Un homme qui se fait plus de mal à lui-même que de bien à autrui, ne sert pas la cause de la vertu; car il diminue la somme du bonheur général. La bienveillance, ou sympathie, peut être une source d'inutile peine, lorsqu'elle ne peut se produire en actes de bienfaisance. La vertu n'exige pas qu'un homme se rende témoin volontaire de peines qu'il ne peut contribuer en rien à éloigner ou à soulager. Nous ne faisons de bien ni à nous ni aux autres en nous condamnant à voir des souffrances qui ne sont susceptibles d'aucun adoucissement, ou qui ne peuvent être allégées par nous.

La bienveillance effective se manifeste par des actes; elle suppose un bien capable d'augmenta-



tion, ou un mal susceptible d'éloignement ou de diminution. Les poètes nous disent que, dans l'Élysée, chaque homme se suffit à lui-même. Ce doit être là une vie fort ennuyeuse et intolérable, un pur égoïsme, sans association de bienveillance. Otez le plaisir, et de ce qui restera vous ne ferez pas du bonheur. Autant vaudrait essayer de bâtir un palais avec de la fumée et des brouillards.

L'influence qu'un homme exerce sur la société, par ses vices et ses vertus, s'étend en raison de son élévation sociale. La puissance du bien et celle du mal augmentent simultanément. Les amours d'Henri IV ont produit une masse incalculable de maux. Il fit la guerre à l'Espagne, afin de s'approprier la femme d'autrui. Plus d'une fois, il lui arriva de laisser sacrifier une portion de son armée pour prendre ses ébats avec sa Gabrielle. Approuve qui voudra un tel monarque; pour nous, rien ne nous y oblige. Si, en se livrant à ses plaisirs, il lui était arrivé de perdre un bras ou une jambe, quels cris on eût jetés! comme l'intérêt et la sympathie se fussent manifestés à son égard! Il a fait périr, par sa faute, des milliers de ses partisans, sans qu'il en eût souci.

A la puissance de la position sociale, il faut joindre la puissance de l'intelligence, pour donner sanction au bien ou au mal; Charles XII eût été plus dangereux, s'il n'eût été fou. Pour faire le mal en grand, son obstination fut aussi funeste que l'ont été les amours d'Henri IV. L'un et l'autre, dans un intérêt de jouissances égoïstes, quoique différentes, ont sacrifié des milliers d'hommes. Quand les lois de la morale seront comprises, quand la sanction populaire sera suffisamment éclairée, le monde ne sera plus victime des caprices des rois.

Dans la partie politique du domaine des actions, la recherche de ce qui constitue les lois de la prudence, ainsi que des signes auxquels on peut reconnaître les actes de la bienveillance effective, ne rentre que d'une manière indirecte dans l'empire de la déontologie privée. Cependant, il n'est pas hors de propos d'observer que le flambeau de l'utilité pourra seul guider, d'une manière sûre, l'héroïsme du patriote. Là, comme ailleurs, les discussions dogmatiques sur le droit et les droits, ont souvent contribué à égarer les hommes, à mettre de la confusion dans les projets les plus salutaires, et à détruire l'héroïsme des intentions les plus bienveillantes. *Permettre* la résistance lorsqu'il en doit résulter plus d'utilité que de la soumission, c'est mettre un bouclier aux mains de la liberté. *Enjoindre* la résistance sur la foi de je ne sais quelle injonction imaginaire de la loi naturelle ou de la révélation, c'est confier une torche aux mains du fanatisme.

Quand la bienveillance effective sera ramenée sous

l'empire des lois déontologiques, quand le plus grand bien, le bonheur le plus universel, deviendront le point central auquel se rapporteront tous les actes, c'est alors que commencera l'âge d'or de la science morale. Quand son influence sera partout sentie, sa présence universelle, la puissance des récompenses rendra inutile, en grande partie, la puissance des châtimens. Nul plaisir ne sera gaspillé; nulle peine inutilement infligée. Jusqu'ici un faible rayon de bienveillance universelle a jeté une lueur incertaine sur le champ des actions humaines. Quelquefois d'inutiles méditations l'ont absorbé; d'autres fois, il s'est exhalé en déclamations périodiques, trop souvent voilé de mystère, ou dispersé par l'orage des passions égoïstes.

La partie négative de la bienveillance effective consiste à s'abstenir d'agir, là où cette abstinence écarte une peine, ou crée un plaisir dans la pensée ou la personne d'autrui. Cette partie de la vertu présuppose le pouvoir d'infliger une souffrance ou de conférer une jouissance, et elle est destinée à arrêter les effets de cette disposition qui, si on la laissait agir, augmenterait la somme de malheur, ou diminuerait la somme de bonheur.

Elle a pour objet d'arrêter la parole ou l'action qui infligerait du mal à autrui, et, s'il est possible, de réformer la pensée propre à créer ou à exciter l'action ou la parole ayant une tendance ou un effet funestes. Afin de lui donner de l'efficacité, il est à propos de remonter à l'origine des motifs hostiles à cette classe de vertus. On trouvera cette origine.

1. Dans l'intérêt personnel qui, en effet, dans certains cas, peut se trouver en hostilité avec les sympathies bienfaisantes, et, dans de telles occurrences, il faut que ces dernières succombent. Il n'y a pas de remède; elles sont les plus faibles. Heureusement que ces cas sont rares; car il est rare qu'un mal quelconque soit infligé, sans qu'il y ait réaction de la part de celui qui en est victime. Un homme ne peut en haïr un autre, sans qu'en retour il ne suscite contre lui-même quelque portion de haine. Il ne peut agir contre un autre d'une manière hostile, sans retrancher quelque chose des affections amicales de cette personne à son égard. Toute voix, soit de bienveillance, soit de malveillance, a un écho; il y a une vibration qui répond à tout acte, soit en bien, soit en mal. Ceci fait rentrer la bienveillance qui s'abstient dans le domaine de la prudence personnelle, à laquelle, après tout, la bienveillance doit définitivement en appeler.

2. La crainte de se déranger, l'insouciance, sont une autre cause de l'absence du principe d'abstinence. Il y a des hommes qui ne prendront pas la peine d'éviter une peine à autrui. Ils n'ont aucun



désir particulier de nuire ; mais ils ne se dérangeront pas pour vous éviter un inconvénient. Ils aiment mieux dormir qu'agir. Ils énoncent une opinion hasardée, pour s'épargner la peine d'une recherche. Ils agissent à la hâte, et se compromettent de gaieté de cœur. Ils ne prennent pas la peine de se demander à eux-mêmes s'ils doivent douter ; encore moins sont-ils disposés à appliquer le vieil adage : « Dans le doute, abstiens-toi. » Une prompte décision flatte leur paresse. Ils aiment à se débarrasser d'une question dont la discussion ou l'examen eût coûté quelque chose à leur attention. Ils pensent, par une solution péremptoire, s'être déchargés d'un fardeau.

5. Les intérêts de l'orgueil et de la vanité étouffent souvent la voix de la bienveillance qui s'abstient. C'est un instrument bruyant et sonore qui fait taire la voix de la philanthropie.

L'orgueil et la vanité produisent le dogmatisme. Ils s'attribuent une supériorité, et cette supériorité cherche sans cesse à se produire par la parole. Ils trouvent, dans quelque acte que ce soit, des motifs de réprimande ; insouciants des conséquences, ils réprimandent.

La bienveillance commencerait par s'enquérir, si la réprimande a chance d'être utile, soit au réprimandeur, soit au réprimandé. La vanité et l'orgueil sont trop orgueilleux et trop vains pour demander ou pour recevoir les conseils de la morale.

Quelquefois ils donnent des avis inopportuns ou déplacés. La bienveillance leur aurait appris à s'en abstenir. Des conseils déplacés sont des paroles en pure perte, qui produisent sur la personne conseillée une peine sans compensation, peine beaucoup plus grande que le plaisir savouré par la vanité conseillère.

Il est d'autres occasions où l'orgueil et la vanité consistent à communiquer bénévolement des informations qui ne sont ni désirées, ni acceptées en bonne part. L'information peut paraître un reproche à celui qu'elle prétend instruire. Elle prend souvent les dehors de la suffisance et du dogmatisme. Comment s'étonner qu'elle trouve des rebelles ?

Dans toutes ces occasions, et il en est un grand nombre d'autres encore, la bienveillance effective met son *velo*.

4. Les intérêts du mauvais vouloir, ou l'antipathie. Ceux-là prennent des formes multipliées, et demandent un double frein ; car ils sont funestes aux deux parties, et, de l'un comme de l'autre côté, laissent après eux un surplus de mal-être. Ils sont d'autant plus funestes qu'il n'est pas toujours possible d'apercevoir la nature malveillante de leur origine.

Quelquefois, c'est la rivalité des positions qui les fait naître.

Cet homme peut avoir obligé votre paresse à se déranger ; il peut avoir blessé votre orgueil et votre vanité, avoir nuï à votre ami, avoir calomnié vos opinions politiques ou religieuses : ce n'est pas une raison pour lui faire du mal. La morale et votre propre intérêt exigent que vous vous absteniez de lui faire du mal. Pesez les résultats, les peines du mauvais vouloir, le plaisir de la vengeance, puis la réaction de la vengeance sur vous-même, et peut-être sur autrui. Vous trouverez qu'en ce qui vous concerne, qu'en ce qui concerne votre intérêt personnel, la balance est contre vous ; et quant à ce qui concerne l'individu qui est l'objet de votre mauvais vouloir, il y a une somme de souffrance sans déduction aucune.

En outre, vous donnez une preuve non-seulement d'immoralité, mais de faiblesse. Vous n'avez aucune influence sur l'esprit de celui qui vous déplaît ; vous faites voir, à la fois, qu'il y a en vous absence de contrôle sur vous-même et malignité d'intention, preuves de faiblesse intellectuelle et de défectuosité morale.

Le mauvais vouloir trouvera encore, dans les différences de goûts, matière à des actes que la bienveillance réprime ; ces différences ont souvent servi de base à des paroles ou à des actes de haine ; et dans aucune partie du domaine de l'action, la malveillance ne s'est précipitée avec plus d'acharnement. C'est là, surtout, qu'il faut s'appliquer à éviter tout ce qui peut produire de la peine ; ce soin est de rigueur partout où la peine infligée est inutile ou funeste, et c'est ici, surtout, qu'elle a ce caractère.

Enfin, la bienveillance effective, dans ses nécessités négatives, exige qu'en toute occasion on s'abstienne de l'infliction du mal, excepté là où cette infliction met fin à un plus grand mal, ou amène un bien plus qu'équivalent.

Son action ayant pour objet d'éviter des peines à autrui, il est important, pour l'estimation exacte et complète de son opération, d'étudier toutes les sources de peines. Afin de se procurer le remède, il faut savoir ce qu'il coûte ; et cela est d'autant plus nécessaire, qu'il y a une multitude de maux dont on paraît ignorer beaucoup trop l'existence ou les conséquences douloureuses.

Examinez les diverses classes de peines et de plaisirs, ainsi que leurs modifications ; considérez les peines dont les sens sont susceptibles, celles-là, comme de raison, dont la répression n'appartient pas à la législation pénale ; considérez aussi les peines de privation, les plaisirs résultant d'une bonne réputation, en un mot tout l'arsenal des



jouissances et des souffrances. Faites entrer en ligne de compte les susceptibilités générales, et, autant que leur appréciation est possible, les susceptibilités individuelles.

Les vertus secondaires qui se rattachent à cette branche de la Déontologie sont celles de la politesse et du savoir-vivre ; c'est ce qui constitue, à proprement parler, la petite morale. Le savoir-vivre s'applique à toutes les occurrences ordinaires, et qui, prises séparément, paraissent peu importantes ; il consiste à s'abstenir de ce qui peut faire de la peine à autrui. Lorsque, dans ces occasions, on fait des actes qui confèrent du plaisir à autrui, ces actes appartiennent non à la branche négative ou d'abstinence, mais à la branche positive ou d'action. Mais c'est à la première que doivent se rapporter la plupart des lois du savoir-vivre ; et ici son exercice est constamment nécessaire, et le domaine de son action est vaste. La prudence personnelle la plus ordinaire et la plus indispensable, est un frein suffisant à la grossièreté et aux mauvaises manières. La disposition à contribuer, par tous les moyens permis, à la satisfaction des autres, et à s'abstenir de tout ce qui peut leur déplaire, c'est ce qui constitue la véritable politesse et le vrai savoir-vivre.

#### CHAPITRE XIV.

##### DE LA BIENVEILLANCE EFFECTIVE-POSITIVE.

La branche négative de la bienveillance effective comprend, comme nous l'avons vu, l'action ou plutôt la négation d'action par laquelle on évite l'infliction de peines à autrui ; la branche positive consiste dans les actes qui ont pour résultat de conférer du plaisir à autrui. Cette branche est beaucoup moins considérable que l'autre, en ce que le pouvoir que nous possédons (ou que du moins possède la majorité des hommes) de communiquer du bonheur à autrui, est beaucoup plus restreint que la puissance que nous avons de leur faire du mal. Il n'est presque pas d'homme qui n'ait le pouvoir d'infliger une peine, sous une forme quelconque, à presque chacun des êtres qui l'entourent.

Il est beaucoup de peines qu'un homme peut faire souffrir à un autre, qui n'ont aucun plaisir correspondant dont il puisse lui offrir la jouissance. Il n'est aucun de nos sens qu'il ne soit au pouvoir d'autrui d'affecter d'une manière désagréable ; mais ces mêmes sens ne sont pas également propres à percevoir le plaisir qu'on voudrait leur communi-

quer contre notre gré, ou sans l'intervention de notre volonté. Tout homme en peut frapper ou blesser un autre ; mais il n'appartient pas à tout homme de pouvoir ajouter au bonheur d'un autre. La limitation de ce pouvoir est la conséquence nécessaire de ce fait, que l'homme est, dans une grande proportion, le créateur et le gardien de son propre bonheur. La portion pour laquelle il dépend d'autrui est petite ; celle pour laquelle il ne dépend que de lui-même est grande ; et c'est dans cette influence sur son propre bonheur que ce bonheur, en grande partie, consiste. Qui jugera des peines et des plaisirs aussi exactement que celui qui les éprouve ? Quel est celui, si la chose était possible, qui confierait aux mains d'un autre une domination absolue sur ses jouissances et ses souffrances ? Confierions-nous, pour un seul jour, à l'incessante surveillance, au dévouement sympathique, à l'absolue sagesse de qui que ce soit, toutes les sources de peines ou de plaisirs que nous avons dans nous et hors de nous ? Un moment d'oubli, un moment de malveillance, un moment d'ignorance, et tout l'édifice de notre félicité pourrait être brisé. Il est heureux pour l'homme qu'il soit le maître de son propre bien-être, et qu'à quelques rares exceptions près, il ne puisse s'en prendre qu'à lui-même lorsqu'il n'a pu se le procurer.

Mais est-ce une privation que nous impose cette bienveillance effective-positive ? Son action tend-elle à nous *appauvrir* ? Nous ôte-t-elle plus qu'elle ne nous donne en retour ? Il n'en est rien, car alors elle rentrerait dans la région de l'imprudence, et la prudence est la première vertu de l'homme. Il n'y a rien d'ajouté au bonheur, si la prudence perd plus que la bienveillance ne gagne.

Quoi qu'il en soit, il est une portion considérable de bienveillance qui peut être mise en activité sans aucun sacrifice. Il y a eu, et il est encore des hommes qui considèrent tous les services rendus à autrui comme une perte pour eux-mêmes : sentiment étroit et funeste ; car il est au pouvoir de chacun de faire du bien gratuitement, ou à si peu des frais, que ce n'est pas la peine d'en parler. Faire une *faveur* de ce qui doit être une contribution spontanée et volontaire au bonheur d'un autre, c'est faire preuve d'une philanthropie de bas aloi ; tandis que d'autre part, jamais la bienfaisance ne brille aux regards du public d'un éclat plus pur, jamais elle n'est plus digne d'éloge que lorsqu'elle évite de faire étalage de ses sacrifices. Et ici, la sanction populaire est d'accord avec le principe déontologique.

La bienveillance et la bienfaisance sont maximisées, lorsqu'aux moindres frais possibles pour lui-même, un homme produit pour autrui la plus grande quantité de bonheur. Perdre de vue son



propre bonheur, ne serait pas vertu, mais folie : mon propre bonheur forme et doit former une portion aussi grande du bonheur général, que le bonheur de quelque autre individu que ce soit.

Or, supposons qu'un homme confère à autrui une portion de bonheur moindre de celle qu'il sacrifie; en d'autres termes, supposons que, pour procurer à quelqu'un une certaine somme de plaisir, il renonce pour lui-même à une somme de plaisir plus considérable, ce ne serait pas là de la vertu, mais bien de la folie; ce ne serait pas de la bienveillance effective, mais un faux calcul : la somme du bonheur général s'en trouverait diminuée.

C'est là une occurrence qui ne peut jamais avoir lieu d'une manière intentionnelle; nul, à moins d'être fou, ne gaspille ou ne désire voir gaspiller le bonheur, encore moins le sien propre.

L'impulsion naturelle à chaque homme le porte à économiser le bonheur. Lorsqu'il fait le sacrifice de son bonheur au bonheur des autres, ce ne peut être que dans un intérêt d'économie; car si, de manière ou d'autre, il ne retirait plus de plaisir du sacrifice, qu'il ne comptait en retirer en s'abstenant de faire ce sacrifice, il ne le ferait pas, il ne pourrait pas le faire. Supposons qu'il y ait égalité entre le plaisir sacrifié et le plaisir communiqué; supposons qu'il ne s'en perde aucune portion dans ce transfert, alors viennent les plaisirs de la sympathie, qui entrent dans le bonheur de l'homme pour une portion aussi considérable qu'aucun des plaisirs purement personnels : ceux-là font pencher la balance, et l'homme qui les recherche est le juge le plus compétent, pour ne pas dire le seul juge compétent de leur valeur.

En supposant qu'il se trompe dans son calcul, cela ne change rien à la question. La Déontologie a pour mission de lui apprendre à bien calculer, de mettre sous ses yeux une évaluation exacte de la peine et du plaisir; c'est un budget des recettes et des dépenses, dont chaque opération doit lui donner pour résultat un surplus de bien-être.

Et ici, remarquons, en passant, que le déontologiste, soit dans ses discours, soit dans ses écrits, est lui-même un exemple de l'application du principe de la bienveillance effective positive; ce qui encouragera ses efforts, c'est la pensée que par là, peut-être, il produit plus de bonheur, et à moindres frais, qu'aucun autre moyen ne pourrait en produire. Et, en effet, ne contribue-t-il pas à agrandir le domaine du bonheur? Et que lui en coûte-t-il pour cela? Le soin d'arranger et de combiner quelques phrases. Ces vérités, qui ne lui ont coûté que la peine de faire entendre quelques paroles ou d'emprunter, dans ce but, la voix infatigable de la presse, n'auront-elles pas pour résultat

certain d'étendre le domaine de la félicité jusque dans des régions qui n'auront de limites que celles que la faiblesse de notre nature impose à toutes les entreprises de l'homme? C'est un acte positif de bienveillance effective que de déposer la semence de fruits utiles ou de fleurs brillantes dans un terrain laissé, de tout temps, sans culture. Combien elle est plus efficace, la bienveillance de celui qui jette des semences desquelles doit naître la félicité humaine, la félicité féconde, multiforme, permanente!

Et qu'on n'oublie pas que plus sera grande l'indigence de celui qui reçoit, plus grande sera la valeur du don; plus grand sera le besoin, plus grand le bienfait. Or il est certain que des principes erronés d'action ont produit beaucoup d'indigence morale, beaucoup de malheur, que le moraliste éclairé a la mission de faire cesser. Quelle mission plus haute que celle-là? Quelle occupation plus noble? En rendant aux autres d'inestimables services, il établit son droit irrésistible aux services des autres; il exerce une puissance qui elle-même est un plaisir, la plus délicieuse des puissances, celle de la bienfaisance; il l'exerce à l'égard de tous, sans distinction ni exception.

En cela, point de sacrifice, point de sacrifice d'intérêt personnel; c'est par ces moyens, et d'autres semblables, que chacun peut seconder les progrès et accélérer le triomphe du bonheur universel. Chaque homme a plus ou moins de temps à sa disposition. Combien en est-il à qui le temps pèse de tout son poids! Que ne le mettent-ils à profit? Que n'en jouissent-ils? Qu'ils l'emploient à faire le bien!

La bienfaisance a pour carrière le monde entier, mais plus spécialement les lieux où chacun exerce une influence particulière, soit personnelle, soit domestique, soit sociale. Les occasions qu'on peut trouver pour l'exercer dépendent en partie de ces influences : avec nos inférieurs ou nos égaux, les occasions sont permanentes; avec nos supérieurs, transitoires. Dans la partie de ce volume consacrée à la pratique, nous nous occuperons d'une manière spéciale de ces rapports.

## CHAPITRE XV.

### ANALYSE DES VERTUS ET DES VICES.

Le terrain est déblayé; les fondements de l'édifice moral sont jetés. Ce qui nous reste à faire, c'est



de balayer les débris d'alentour, ou de prendre, parmi ces fragments épars, ceux qui peuvent servir à l'architecte moral dans la construction du temple de la Vertu. Partout où la prudence, partout où la bienveillance effective s'offriront à nos regards, nous les retirerons des ruines qui ont jusqu'à ce jour encombré le domaine de la morale; là où nous ne trouverons ni l'une ni l'autre, adopte qui voudra l'imposture pour la vertu : elle ne trouvera pas admission céans.

Il en sera de même du vice. Nous n'en voulons point à l'action qui ne nuit ni à l'individu qui agit, ni à tout autre, et qui ne diminue en rien la somme de bonheur; encore moins à l'action qui, quelque nom qu'on lui donne, laisse pour résultat définitif un surplus de jouissance.

Les vertus et les vices sont les habitudes volontaires; si elles ne sont pas volontaires, les paroles du moraliste sont jetées aux vents. Aux deux branches de la vertu, la prudence et la bienveillance, correspondent deux branches du vice : l'imprudence, par laquelle un homme se nuit principalement à lui-même; et l'improbité qui nuit principalement à autrui.

Peu importe dans quel ordre ces vertus et ces vices se présentent, on ne peut les discipliner; ils ne sont susceptibles d'aucune classification fixe : c'est un corps rebelle dont les membres sont fréquemment en guerre l'un contre l'autre. La plupart se composent d'une portion de bien, d'une portion de mal, d'une portion de matière neutre; elles sont caractérisées par un certain vague qui peut convenir au moraliste poétique, mais que le moraliste pratique trouve inutile et dangereux.

Ici, les trois vertus appelées communément *cardinales* se présentent naturellement d'abord à la pensée.

A quels actes a-t-on coutume d'attacher la gloire du courage? A ceux par lesquels un homme s'expose volontairement à un péril qu'il aurait pu éviter, au danger, à des peines corporelles, à la mort.

La vertu du courage est proportionnée à la grandeur du danger, à l'intensité ou à la durée de la peine, ou à la probabilité de la mort.

Est-il désirable, dans l'intérêt définitif de la société, que l'homme s'expose ainsi? C'est là qu'est la mesure de toute espèce de mérite. Avancera-t-il son bien-être ou celui des autres? Si les deux intérêts, le sien et celui d'autrui, sont incompatibles, auquel est-il désirable qu'il donne la préférence? Il est possible que ceci soit difficile, trop difficile peut-être à savoir; cependant il faut le savoir; et, si on le peut, la chose en vaut la peine.

L'objet qu'il s'agit de procurer est utile à l'individu lui-même ou aux autres. Le danger auquel il

s'expose est le prix auquel l'objet est acheté. L'objet vaut-il ce qu'il a coûté? Y a-t-il bénéfice dans le marché? C'est là la question, la seule digne de nous occuper. Quant à savoir si l'acte par lequel il s'expose au danger supposé, est ou n'est pas un acte de courage, c'est une question qui ne vaut pas les paroles employées à la formuler.

Et la question n'est pas seulement inutile, elle est positivement pernicieuse; car de telles questions mettent de la confusion dans les idées, embarrassent l'esprit dans des discussions inconvenantes, et les éloignent du sujet convenable d'investigation, savoir l'union des intérêts et des devoirs.

Or, supposons un acte nuisible à ces intérêts, et que cet acte soit regardé comme méritant l'appellation de *courage*. Quelles seront les conséquences pratiques? C'est que le courage étant une vertu, l'acte nuisible en question est un de ceux dont l'accomplissement nous est commandé.

Supposons aussi que l'acte le plus propre à concourir au bonheur général; ne mérite pas l'appellation de *courage*? Qu'en résultera-t-il? Si le courage est une vertu, l'acte le plus propre à concourir au bonheur général doit nécessairement être un acte vicieux et insensé.

Merveilleuse est l'absurdité, grand l'aveuglement, palpable l'inconséquence du disciple d'Aristote, du moraliste d'Oxford, au sujet du courage. Suivant lui, qu'est-ce qui constitue le courage? Est-ce la grandeur de la peine qu'un homme continue d'endurer? Nullement. Est-ce la grandeur du danger, c'est-à-dire de la souffrance éventuelle à laquelle il s'expose volontairement? Non, sans doute. Qu'est-ce donc? C'est la nature de l'occasion dans laquelle la souffrance est endurée, ou le danger encouru. Si l'occasion est approuvée par le moraliste, il y aura courage; si l'occasion a le malheur de ne pas obtenir sa sanction, il n'y aura pas de courage.

Dans une bataille, ou ailleurs, un homme expose sa vie, ou même la perd. Est-ce un homme courageux? Son action est-elle une action de courage? Allez le demander au professeur d'Oxford, et il ne vous le dira que lorsqu'il saura sous quel drapeau cet homme a combattu. Apprenez-moi quelle a été l'occasion de sa mort, dit-il; si j'approuve l'occasion, alors c'est un acte de courage; sinon, non.

Le professeur établit quatre exceptions évidentes et spéciales : les suicides, les duellistes, les voleurs, enfin les hommes qui se dévouent aux dangers ou à la mort pour la défense de leur liberté; ce ne sont pas là, selon lui, des hommes de courage; leurs actes ne méritent pas qu'on leur applique cette qualification.



Un homme qui met fin à ses jours ne peut être un homme courageux. Savez-vous pourquoi? Parce que le suicide n'est pas permis.

Un homme qui tue ou qui est tué en duel ne peut être un homme de courage. Savez-vous pourquoi? Parce qu'il ne devait pas se battre.

Un homme qui meurt dans la défense de sa liberté doit être un lâche, il n'avait pas la justice de son côté.

Un brigand joue le héros. Est-ce un homme courageux? Non, car qu'avait-il à faire sur les grands chemins?

Si la logique était de rigueur, si dans les croyances orthodoxes et reçues, l'absurdité pouvait être un empêchement à la foi, on demanderait à ces gens de vouloir bien faire l'application de leur principe.

Dans toute la foule des conquérants, nous chercherions en vain un homme de courage. Les Alexandre, les César, les Gengis-Khan, les Napoléon, qu'étaient-ils? Rien moins que des hommes de courage.

Quand la protection accordée à l'absurdité est telle que personne n'ose desserrer ses dents contre elle, sa marche est hardie et imposante. Vous pouvez, à votre choix, accorder ou refuser la palme du courage à ceux qui affrontent volontairement les dangers ou la mort; ces hommes seront courageux ou lâches, comme vous l'entendrez.

La tempérance se rapporte aux plaisirs des sens. Elle désigne habituellement l'abstinence des jouissances d'un ou deux sens; mais on ne voit pas pourquoi on lui donnerait une acception aussi restreinte. La question de vertu doit être décidée par l'influence des jouissances des sens sur nous-même et sur autrui.

L'intempérance, quand elle est funeste à l'individu lui-même, est une infraction aux lois de la prudence.

Une jouissance est bonne ou mauvaise selon que le plaisir ou la peine y domine. L'abstinence qui ne laisse pas après elle un surplus de plaisir n'a pas le caractère de la vertu; la jouissance qui ne laisse pas une balance de peine ne peut justement être flétrie du nom de vice.

Il existe dans le monde une grande répugnance à abandonner à l'homme le soin et la direction de ses plaisirs; il se manifeste, au contraire, une violente disposition à décider de ce qui, dans l'idée de chaque homme, doit ou ne doit pas être considéré comme plaisir. Les épithètes d'*impropres*, d'*illégitimes*, et d'autres semblables, sont fulminées contre certaines actions afin de jeter de l'odieux sur elles, comme si elles constituaient des preuves d'immoralité; cela fait partie de cette phraséologie

commode, derrière laquelle le dogmatisme se retranche, contre l'analyse que pourraient lui appliquer les doctrines de l'utilité.

La prudence et la bienveillance effective, on ne saurait trop le répéter, étant les deux seules vertus intrinsèquement utiles, toutes les autres doivent tenir d'elles leur valeur, et leur être subordonnées.

Ainsi, la justice est-elle une vertu secondaire et inférieure? Et, dans ce cas, à quoi doit-elle être rattachée? C'est avant que l'art de la logique ne fût compris, et surtout avant qu'on eût appris à mettre quelque ordre dans les classifications, et à produire des résultats exacts et complets, qu'ont été introduites les idées relatives à la vertu, et les noms qui les désignent. Les rapports entre une vertu et une autre étaient obscurs et vagues; leur description confuse, les points de coïncidence ou de différence non précisés ou indéterminés. Logiquement parlant, elles étaient *disparates*; mathématiquement, elles étaient incommensurables.

L'école d'Aristote a introduit sur les vertus, les définitions et les classifications que nous avons vues. Plusieurs ont été divisées en espèces: mais, à l'examen, on voit qu'on a classé sous les mêmes noms génériques, des vertus qui n'ont entre elles aucune relation assignable; et quelques-unes dans lesquelles le caractère du genre sous lequel elles sont rangées n'est pas discernable. Il arrive fréquemment que les modifications rapportées à une vertu appartiennent à une autre; le tout présente un ensemble compliqué et confus. L'histoire naturelle a eu son Linné qui a rétabli dans le chaos l'ordre et l'harmonie; le Linné de la morale est encore à venir.

La justice, dans le système de l'utilité, est une modification de la bienveillance. Elle rentre dans l'objet de cet ouvrage, toutes les fois que la sanction politique ou la puissance de la loi n'est pas applicable, dans tous les cas où la sanction de l'obligation morale n'est pas appuyée de dispositions pénales.

L'insuffisance et l'imperfection de la sanction politique ou légale se manifestent dans une portion considérable du domaine de la morale; et il y a nécessité de recourir aux lois de la sanction morale, guidées par l'utilité, dans les cas suivants:

Lorsque la sanction légale se tait, ou, en d'autres termes, n'a pas prévu le cas en question;

Lorsque la sanction légale est opposée au principe de la maximisation du bonheur, ou lui est incompatible;

Lorsque les prescriptions de la sanction légale sont confuses ou inintelligibles;

Lorsqu'elles sont impraticables.



Dans tous ces cas, les prescriptions de la justice seront celles de la bienveillance, et les prescriptions de la bienveillance celles de l'utilité.

Il serait logique de comprendre le mot de *probité* dans celui de *justice*, car ces mots sont évidemment synonymes; s'il existe entre eux une différence, elle est plus grammaticale que morale. En effet, quoiqu'on dise : Rendre la justice, on ne dit pas : Rendre la probité, bien que tout acte d'injustice soit en fait un acte d'improbité, et tout acte de justice un acte de probité.

Le mot *justice* est chargé d'exprimer d'autres significations qui, comme terme moral, lui ôtent de son efficacité.

Il peut, par exemple, s'employer comme synonyme de *judiciaire*, d'*autorité judiciaire*. On dit de celui qui exerce les pouvoirs judiciaires qu'il administre la justice; mais on ne dit pas qu'il administre la probité, et on n'attache pas à cette expression le sens de probité.

De là un grand mal et une source d'erreurs; car si, dans l'exercice de sa charge, ce fonctionnaire se rend manifestement coupable d'improbité, on n'en continuera pas moins de dire de lui qu'il administre la justice; l'improbité prendra le vêtement de la justice. Il dira, et ses amis diront de lui, qu'il administre la justice; et ceux qui auront de lui une opinion défavorable, seront fort embarrassés pour trouver une phraséologie différente qui lui soit applicable. Cependant personne ne dira de lui qu'il administre la probité. C'est là l'un des milliers de cas où des expressions vagues et indéfinies servent à abriter la mauvaise foi et l'immoralité.

Les plaisirs et les peines de l'amitié sont, en petit, les plaisirs et les peines de la sanction populaire ou morale. Dans le premier cas, leur source est dans un individu spécial; dans le second, elle est dans une multitude indéfinie.

Quand les plaisirs de l'amitié sont-ils désirables? Quand on peut se les procurer sans la production d'un mal plus qu'équivalent, sans l'infraction des lois de la prudence personnelle. Jusqu'à quel point leur recherche doit-elle être poussée? Jusqu'à la limite précise de leur conformité avec les vertus cardinales de la prudence et de la bienveillance; et on se convaincra qu'entre ces vertus et les plaisirs et les peines de l'amitié, il y a rarement concurrence.

Pour obtenir la faveur, l'amitié d'un autre, le moyen le plus naturel est de lui rendre des services, ces services n'ayant de limites que celles de la bienveillance et de la prudence. Les limites que la bienveillance effective met à l'exercice de l'amitié sont celles qui s'appliquent à la recherche des richesses. Si les services que vous obtenez de celui dont vous

recherchez l'amitié consistent à vous conférer des richesses, en poursuivant l'amitié c'est la fortune que vous poursuivez; et la poursuite de cette amitié serait contraire à la bienveillance, en tant que la poursuite de la fortune avec les jouissances et les exemptions qu'elle amène, lui serait elle-même contraire.

Les plaisirs que procure l'amitié ont ce caractère distinct et intéressant que leur production est, dans une proportion presque égale, l'œuvre de la prudence et de la bienveillance réunies.

En effet, quelque empreints d'égoïsme que puissent être les désirs formés, ne fussent-ils même pas relevés par la sympathie sociale, les effets n'en sont pas moins purement bienfaisants. Les intérêts de celui qui recherche l'amitié d'un autre peuvent être servis ou ne l'être pas, il n'en est pas moins vrai que la personne dont l'amitié est recherchée voit ses intérêts servis dans une proportion presque égale à ce qu'elle aurait obtenu pour elle-même, si elle avait recherché elle-même le plaisir qui lui a été conféré. Et, bien que ce plaisir ne soit pas le produit de la sympathie ou de la bienveillance, il n'en est pas moins produit; et le bien qui en résulte, quoique n'émanant pas d'une vertu première, a autant de prix que s'il en émanait. Tout le mérite de la bienveillance elle-même consiste dans sa tendance et son aptitude à produire la bienfaisance; et il ne peut naître aucun mal de l'excès des affections de l'amitié, excepté lorsqu'elles sont en opposition avec les vertus premières.

Proportionné à la valeur des services qu'un homme est réputé avoir le pouvoir et la volonté de conférer, est le nombre des compétiteurs à l'obtention de ces services. Ici, comme en tout autre cas, la concurrence produira la jalousie; et tout concurrent qui sera réputé avoir obtenu une plus grande part qu'un autre, sera pour cet autre un objet d'envie. Cette envie s'efforcera de produire une réaction de mauvais vouloir sur la personne qui en est l'objet; et le but de ses efforts immédiats sera de ravalier le mérite de l'individu favorisé, aux yeux de celui par qui les faveurs sont conférées.

Néanmoins, il est un tribunal qui prononce sur ces prétentions rivales, c'est celui qui adjuge la bonne renommée et l'estime générale. Tout homme qui veut prendre part au jugement fait partie de ce tribunal. A sa barre, l'homme qui se constitue le détracteur du mérite d'un autre joue le rôle de dénonciateur, et sa conduite est communément attribuée à des motifs peu honorables. Quels que soient ces motifs, des qualifications sévères et déshonorantes pourront flétrir sa conduite, et c'est ainsi que la sanction populaire est appelée à réagir sur l'impulsion personnelle.



Le mot *servilité* est un de ceux qu'on applique d'ordinaire dans ces occasions. Ses synonymes et quasi-synonymes sont très-nombreux, et sa signification est d'un caractère extrêmement vague et indéterminé.

Tant pis ; aucune idée précise n'y étant attachée, l'accusation n'en devient que plus redoutable.

En y regardant, on verra que le mot *servilité* désigne l'habitude de rendre à un supérieur des services qui, d'après les idées reçues de convenance, ne doivent pas être rendus. Comme règle de conduite, le principe, tant de fois rappelé, de la balance des plaisirs et des peines, trouvera ici, comme partout, son application.

Rendre à chacun tous les services possibles, là où la prudence ni la bienveillance n'ont rien à objecter, c'est évidemment le précepte et le devoir de la bienfaisance ; et dans le cas dont nous nous occupons, les prescriptions de la bienveillance ont toute leur force, sans que la prudence leur oppose une force contraire.

Mais ici, comme presque toujours, deux forces contraires sont en présence, celles du mouvement et de la résistance, la légitime influence de la première de ces forces n'étant limitée que par celle de la seconde.

La vertu de la bienfaisance, bien qu'elle embrasse le monde entier, peut s'exercer dans des limites très-restreintes ; et plus limitée encore est la sphère de son action lorsqu'elle ne s'applique qu'à un individu. Et il est bien qu'il en soit ainsi ; car si chaque homme était disposé à sacrifier ses propres jouissances aux jouissances des autres, il est évident que la somme totale des jouissances, serait diminuée, et même détruite. Le résultat serait non le bonheur, mais bien le malheur général. C'est pourquoi la prudence impose des limites à la bienveillance, et ces limites n'embrassent pas un large espace.

Dans le cas dont il est ici question, la prudence non-seulement n'interdit pas, mais prescrit même l'obligation de rendre des services à ses supérieurs, services devant être rendus dans la plus grande quantité compatible avec l'assurance que la valeur des services reçus en retour ne sera pas inférieure à celle de la souffrance, de l'abnégation ou du sacrifice encourus afin de les obtenir. La prudence fait une sorte de marché du genre de ceux qui servent de base à toute transaction commerciale. On compte que la somme dépensée rapportera un peu plus que sa valeur. Aucune dépense n'est désavantageuse lorsqu'elle produit un équivalent. Toute dépense est avantageuse lorsqu'elle produit un équivalent et quelque chose en sus.

Voilà donc la prudence agissant dans deux direc-

tions, prescrivant la dépense en tant qu'elle promet un retour profitable, la prohibant au contraire là où un retour profitable ne peut être raisonnablement prévu. Mais ici, comme ailleurs, pendant que la prudence cherche à réaliser le bénéfice en question, aucune des lois de la bienveillance ne doit être violée.

Et comment s'assurer des prescriptions de la prudence personnelle ? Par quoi sont-elles déterminées ? Par la balance d'un compte qui doit embrasser les différentes divisions dans lesquelles les plaisirs et les peines peuvent être classées. La prudence, en toute occasion, suppose et prescrit le sacrifice de certains plaisirs et de certaines exemptions à d'autres exemptions et à d'autres plaisirs. Il faut se prononcer pour l'une des deux sommes rivales, et il y a sagesse à se décider pour la somme la plus forte.

Dans le cas dont il s'agit ici, l'alternative est entre les plaisirs de l'amitié et les peines de la sanction populaire. Il est certains services qu'un homme ne peut rendre sans s'exposer à la perte de sa réputation ; et cela est vrai de services qui ne sont point du tout incompatibles avec les vertus premières. La coutume et les bienséances ont établi à cet égard une multitude d'interdictions que confirme difficilement une intelligence exacte de ce qu'exigent la prudence et la bienveillance.

Dans les divers degrés de la civilisation, ces interdictions ont subi des modifications nombreuses. Plus l'échelle des dignités est élevée, plus la distance est grande entre le premier et le dernier échelon, moins la coutume a introduit de restrictions à cet égard. Plus l'égalité sociale est grande, moins on laisse de latitude à de tels services, plus on y apporte de restrictions. Si nous remontons aux temps anciens, nous voyons dans la conduite et le langage un caractère obséquieux qu'on ne tolérerait point aujourd'hui. Alors des habitudes de soumission et des expressions d'humilité étaient considérées comme convenables, prudentes, et faisaient même partie du savoir-vivre, qui seraient regardées aujourd'hui comme des preuves de servilité, de bassesse et d'avilissement, et attireraient sur leur auteur tout le mépris public. Ce même contraste, nous le retrouvons dans l'Orient. Dans ces contrées lointaines, sous ces gouvernements absolus, la distance entre le plus haut et le plus bas degré est presque infinie ; d'un degré à un autre la distance est énorme ; en sorte que là il n'est point d'obséquiosité déplacée, point que l'opinion réprouve. Dans les individus de la classe inférieure, l'avilissement individuel est un moyen de conservation, et la servilité la plus basse est exigée par la prudence.



Le même homme qu'on voit se courber et ramper devant un supérieur, est hautain et même insolent avec son inférieur. Cela arrive chaque jour, et rien n'est plus simple. Il est naturel que l'homme servile cherche à s'indemniser de ce qu'il souffre par des jouissances de la même nature. Mais en contentant ainsi son orgueil, il provoque l'inimitié, par l'inimitié les mauvais offices, et par les mauvais offices la souffrance sous toutes les formes imaginables. En se procurant ce plaisir a-t-il gagné quelque chose ? Cela dépend de ses goûts individuels, quelquefois aussi du hasard.

L'orgueil et la vanité sont des dispositions de l'esprit qui ne se manifestent pas nécessairement, et même habituellement par des actes isolés. Il y a entre l'orgueil et la vanité une relation intime, et leur examen simultané est le moyen de se former des idées justes de l'un et de l'autre. Ils consistent tous deux dans le désir de l'estime, prenant dans chacun une direction différente, et employant des moyens divers pour se satisfaire. L'homme orgueilleux et l'homme vain ont tous deux en vue l'estime de ceux dont ils croient que leur bien-être dépend.

Dans les deux cas, l'importante question est celle-ci : Cet orgueil, cette vanité, ont-ils le caractère de vertu ou de vice ? Si de vertu, de quelle vertu ? Si de vice, de quel vice ?

Dans l'homme orgueilleux le désir de l'estime est accompagné de mépris ou de mésestime pour ceux dont il cherche à obtenir l'estime. Il n'en est pas de même de l'homme vain.

La valeur de l'estime étant moindre aux yeux de l'homme orgueilleux qu'à ceux de l'homme vain, il faudra une plus grande portion d'estime pour procurer à l'homme orgueilleux une satisfaction égale à celle qu'une moindre portion procurera à l'homme vain. C'est pourquoi le mécontentement est la disposition d'esprit habituelle de l'orgueilleux, et ce mécontentement se manifeste extérieurement.

Il suit de là que la tristesse et la malveillance, l'une ou l'autre, ou toutes deux, sont les compagnes habituelles de l'orgueil, agissant quelquefois comme causes, quelquefois comme effets, quelquefois dans ces deux caractères. La gaieté, au contraire, est l'apanage accoutumé de la vanité ; la gaieté, et souvent la bienveillance. Une légère manifestation d'estime cause à la vanité une grande satisfaction. Plus elle est légère, plus elle est de facile acquisition, plus elle est fréquente, et plus fréquentes conséquemment les causes de satisfaction.

L'orgueil est naturellement taciturne ; la vanité est bavarde. L'orgueilleux attend immobile les démonstrations d'estime qu'il désire obtenir ; c'est leur spontanéité qui, à ses yeux, en fait tout le prix. Il

ne les demandera pas, ou, du moins, ne paraîtra pas les demander. Il attendra qu'elles viennent ; et, pour être capable d'en agir ainsi, il faut qu'il possède la faculté de se commander. Il se nourrit d'estime, il lui en faut une pleine ration ; mais il sait jeûner.

Autre est l'homme vain : son appétit est encore plus aiguë que celui de l'orgueilleux. Il n'est pas d'abondance qui puisse le rassasier, mais peu de chose lui fera plaisir ; et pendant quelque temps, il s'en contentera. Il va donc de porte en porte, mendiant le pain nécessaire à sa faim insatiable.

Considéré en lui-même, l'orgueil est presque toujours pris en mauvaise part, et dans l'acception de vice ; avec un qualificatif, on peut l'employer dans un sens favorable, et il devient une vertu. C'est ainsi qu'on dit *un honnête, un juste, un respectable orgueil* ; mais quelque chose nous dit que cette phraséologie n'est pas strictement conyenable, et il s'y rattache une idée de métaphore et de rhétorique.

Mais quant à l'épithète d'*orgueilleux* appliquée à un homme, elle entraîne toujours une idée défavorable. Lorsque par ce mot on désigne la nature de l'esprit d'un homme, on fait entendre par là que cette nature est vicieuse.

On dit *un jour digne d'orgueil, une situation digne d'orgueil*, pour exprimer un jour, une situation dont on peut s'enorgueillir ; dans ce cas, on rattache indirectement un homme à un événement, et on fait abstraction de tout orgueil vicieux.

La vanité est plus maltraitée encore : on ne peut l'attribuer à un homme sans en faire un juste objet de mépris et de dérision. Il serait difficile de parler, et impossible de parler avec convenance d'une honnête, d'une juste, d'une respectable vanité. Vous pouvez avoir eu un jour digne d'orgueil, et reporter vers lui un regard satisfait ; mais il n'en pourrait être ainsi d'un jour de vanité.

Mais, dans la pratique, ce qui importe avant tout c'est de distinguer ce qu'il y a de vertu et de vice dans ces qualités d'orgueil et de vanité. S'il y a de la vertu, ce doit être de la prudence, de la bienveillance ou de la bienfaisance ; s'il y a du vice, ce doit être de l'imprudence ou de la malveillance. Et c'est ainsi que, pour la première fois peut-être, on aura attaché des idées claires à des appellations qui sont, chaque jour, dans la bouche de tout le monde.

Si les principes de la morale étaient pleinement compris et obéis ; en d'autres termes, si la sanction populaire était, sous tous les rapports, ce que, dans l'intérêt du genre humain, il est désirable qu'elle devienne, tout ce qui resterait d'orgueil, dans le cœur de l'homme, ne participerait pas de



la nature du vice. Mais, en l'état actuel des choses, où l'opinion publique n'a pas l'utilité pour base, l'orgueil doit être fréquemment rangé parmi les vices.

La quantité de vertu ou de vice qui résulte de l'orgueil et de la vanité, semble dépendre, en grande partie, de la position qu'occupe dans l'échelle sociale l'homme orgueilleux ou vain. Dans la position du petit nombre de ceux qui gouvernent, l'orgueil est plus apte à disposer l'esprit au vice qu'à la vertu; mais il en est autrement de la vanité.

L'orgueil, lorsqu'il dégénère en vice, est le vice caractéristique de la classe des gouvernants, parce que leur situation les rend moins dépendants que d'autres des services spontanés. Pour un homme placé si haut, les services spontanés des autres deviennent comparativement des objets d'indifférence; et en conséquence, il n'éprouve aucune disposition à obtenir ces services au prix d'autres services rendus par lui, ne fût-ce même que les services gratuits de l'urbanité. L'orgueil, dans ces positions élevées, éloigne les hommes de la bienveillance et de la bienfaisance, et présente ces vertus comme des rivales de l'intérêt personnel.

La vanité suggère une autre marche; son appétit inextinguible demande des services continuels, des services où se manifeste l'estime; et en cela, sa tendance est vers la bienveillance. C'est ainsi que des actes bienveillants en apparence, des actes qui portent un caractère extérieur de sympathie sociale, soit réfléchi, soit sentimentale, peuvent avoir leur source dans l'affection personnelle de la vanité. Les actes étant produits, c'est autant de gagné pour le bonheur général. Alors la vanité ne remplira-t-elle pas le but de l'utilité, en produisant le bien que l'utilité se propose? Non, tant que l'opinion, tant que la sanction populaire ne sera pas d'accord, sur tous les points, avec les enseignements de l'utilité.

Mais l'exercice de la vanité, sur quelques titres d'estime qu'elle se fonde, produit la concurrence, qui augmente avec l'accroissement de l'estime dont on fait parade, et cette concurrence produit le mécontentement. La vanité d'un homme suscite et met en action les émotions, les affections, les passions de beaucoup d'autres.

<sup>1</sup> L'homme vain s'exagère la valeur des services des autres, et se donne plus de peine qu'il ne faut pour se les procurer. L'orgueilleux rabaisse, à ses propres yeux, la valeur des services d'autrui, et mesure son droit à les exiger en raison inverse du besoin qu'il en a, ou du cas qu'il en fait. L'activité est la compagne de la vanité; l'immobilité, de l'orgueil. Toute addition à l'affection de la vanité ajoute quelque chose au pouvoir de la sympathie envers autrui. Toute addition à l'affection de l'orgueil enlève quelque chose à la sympathie vers autrui.

Cependant, le refus des services demandés éveillera

Dans une haute sphère, plus la position d'un homme est élevée, moins il y a de chances qu'elle éveille l'envie ou la jalousie des classes inférieures, car l'envie et la jalousie ne peuvent exister que là où il y a concurrence; et plus il y a de distance d'un rang à un autre, moins il y a lieu à concurrence.

En même temps, plus un homme est dans une position élevée, plus vaste est la carrière où peut s'exercer sa bienfaisance, et pour autant que sa vanité cherche à se satisfaire par des actes de bienfaisance, l'estime qu'il obtient sert à contre-balancer, sinon à dominer les peines et le danger produits par l'envie et la jalousie d'autrui, agissant sur lui ou sur ceux dans l'âme desquels l'envie et la jalousie ont lieu.

L'effet sera différent pour le reste des hommes; car le pouvoir de bienfaisance étant moindre, l'envie et la jalousie seront plus grandes. Ici l'affectation de la supériorité, sous l'influence de la vanité, sera plus odieuse; dans la lice sociale, le meilleur lutteur peut exciter des sentiments d'envie et de jalousie dans l'âme de tous les autres lutteurs, et il ne peut produire aucun plaisir équivalent. Il peut faire naître la peine, cela est évident; mais quelle somme sensible de bonheur lui est-il possible d'ajouter au bonheur des individus qui ne sont pas compris dans le cercle de ses affections domestiques <sup>1</sup>?

L'orgueil est accompagné d'un sentiment d'indépendance, non la vanité. L'orgueilleux est convaincu qu'il recevra des autres autant de respects qu'il lui en faut; il ne prendra donc pas la peine de les rechercher, c'est-à-dire qu'il ne se donnera pas la peine de se rendre agréable à autrui. Il ne produira pas les titres qu'il croit avoir à leur estime; il se dit qu'ils sont évidents, et ne peuvent être méconnus par personne. En proportion des succès qu'il obtient, il donne aux autres une haute idée de son importance; il veut qu'ils croient que, de manière ou d'autre, leur bien-être dépend de sa faveur, et que cette faveur est difficile à obtenir. Il existe donc de leur part une sorte de crainte à son égard, la crainte de ne pouvoir conquérir sa faveur. Or cette crainte est nécessairement accompagnée

l'hostilité, et de l'orgueilleux et de l'homme vain. L'hostilité de l'homme orgueilleux sera ouverte, franche et visible. Il vous donne à entendre qu'il se soucie peu que vos dispositions lui soient amicales ou hostiles. Il s'attribue une telle importance que, par respect ou par crainte, les autres s'occupent à lui rendre des services en plus grand nombre que vous ne pouvez lui en offrir. Quant à l'homme vain, il ne paraît exercer sur vous aucun despotisme pour obtenir votre bon vouloir. Plus grande est sa vanité, plus grand sera son désir, plus vifs les efforts qu'il fera pour se le concilier.



de souffrance. Lui-même, il a la perception de cette souffrance ; cependant, il ne veut pas faire ce qui dépend de lui pour l'écartier ou la diminuer. Il pourrait la diminuer, en tempérant son orgueil de quelque condescendance. Il pourrait la faire entièrement disparaître, en déposant son orgueil, et en traitant avec les autres hommes sur le pied d'égalité.

Somme toute, la vanité tient de plus près à la bienveillance ; l'orgueil, au sentiment personnel et à la malveillance.

L'homme vain, se sentant comparativement peu assuré de l'estime qu'il ambitionne, est proportionnellement désireux de faire de son mieux pour l'obtenir ; il s'efforce de déployer les qualités qui peuvent la lui acquérir ; et, comme il veut recueillir le bon vouloir des autres, il faut qu'il sème ce qui peut le produire. Et d'ordinaire, l'objet de ses efforts sera, jusqu'à un certain point, réalisé. Il excitera quelque admiration ; l'admiration amène la surprise ; la surprise éveille la curiosité dont la satisfaction est un plaisir.

Cependant, il est deux causes par lesquelles cet effet peut être non-seulement neutralisé et diminué, mais encore détruit ; d'abord quand la supériorité déployée est telle qu'elle produise l'humiliation, ou un sentiment pénible d'infériorité dans l'esprit de ceux qui en sont témoins ; en second lieu, si le genre de mérite déployé est celui-là même dans lequel il y a concurrence entre la personne qui le déploie, et celle devant qui il est déployé.

Lorsqu'il en est ainsi, la prudence et la bienveillance s'accordent à nous recommander de nous abstenir de cette manifestation ; la prudence, parce que les passions de l'envie et de la jalousie éveilleront contre nous un mauvais vouloir, tendant à nous faire du mal, ou à s'abstenir de nous faire du bien ; et la bienveillance, parce que cette manifestation sera pénible à autrui.

Il est plusieurs termes associés à l'idée d'orgueil, dont on ne peut déterminer la valeur et le sens que par l'application des grands principes auxquels nous nous sommes si constamment référés dans cet ouvrage. La bassesse a pour contraire, non tant l'orgueil que l'appellation complexe d'*élévation d'esprit*, de *grandeur d'âme* ; mais il y a, et il doit y avoir, beaucoup de vague dans ces qualités. *Orgueil*, pris séparément, est une appellation critique ; *grandeur d'âme* est un éloge. De même, l'humilité est un titre à l'estime ; la bassesse, au mépris. Cette obscurité est encore accrue par le sens que les écrivains religieux ont attaché à ces termes. *Indépendance d'esprit* est une expression susceptible de recevoir bien des interprétations diverses. Le criterium à adopter consiste dans la tendance de ces qualités à produire, dans tous les cas particuliers,

le bonheur de l'individu et celui de la société générale. Tout le reste n'est qu'une vaine querelle de mots, sans importance pratique ni réelle ; une question de phraséologie, dont le sens est soumis à des modifications perpétuelles, et dont la discussion, à moins qu'elle ne se réfère à quelque règle de moralité, n'est qu'une inutile perte de temps et de peine.

Soit qu'on ait en vue d'*exposer* ou d'*instruire*, le seul mode efficace est de s'assurer de l'association des expressions morales avec les termes de peine et de plaisir. Appliquez à la vanité et à l'orgueil toute autre pierre de touche, et vous vous convaincrez que c'est bien là la clef de leur signification et de leur valeur. Et ce qui est vrai ici, est vrai dans toutes les autres parties de la morale.

L'envie et la jalousie ne sont ni des vertus, ni des vices.

Ce sont des peines.

L'envie est une peine qui naît de la contemplation du plaisir possédé par un autre, surtout lorsque ce plaisir provient d'une source d'où l'envieux désirait l'obtenir pour lui-même ; si ce *désir* a été accompagné de l'*attente* que ce plaisir serait obtenu, la peine devient encore plus forte : elle est portée à son plus haut degré quand l'individu attribue son exclusion de ce plaisir à sa possession par un autre.

La jalousie est une peine, celle de l'apprehension provenant de la même cause, ou d'une cause semblable.

La prudence et la bienveillance concourent également à détruire et l'envie et la jalousie ; la prudence, afin de nous délivrer des peines qu'elles nous causent ; la bienveillance, parce que l'envie et la jalousie se lient au désir de nous affranchir des peines qu'elles créent, en faisant du mal à autrui. L'envie et la jalousie s'associent de très-près aux dispositions malfaisantes, et par suite aux actions malfaisantes qu'elles contribuent beaucoup à créer. La disposition, sans l'action, n'est pas un vice, il est vrai, mais une infirmité ; mais l'infirmité est un sol où le vice prend facilement racine, et où il ne tarde pas d'acquiescer une formidable croissance.

## CHAPITRE XVI.

DES VERTUS SELON HUME.

Mais pour découvrir combien sont vagues les idées de vertu, combien peu satisfaisantes en sont les



définitions, même lorsqu'elles émanent des plus hautes capacités intellectuelles, quand le criterium de la vertu a été ou méconnu ou négligé, il ne sera pas hors de propos, même au prix de quelques redites, de revenir sur nos pas, la liste des vertus de Hume à la main. Un examen attentif nous convaincra alors combien facilement d'une scène de confusion, de complications et d'embarras, on peut faire sortir l'ordre, l'harmonie, la beauté, lorsqu'on est muni des instruments que, sous le nom de *prudence* et de *bienveillance*, l'utilité a mis entre nos mains. Ceci est d'autant plus désirable qu'il n'y a pas longtemps que la *Revue d'Édimbourg*, en appelant l'attention de ses lecteurs sur la classification que Hume a donnée des vertus, a semblé conclure qu'il avait fait tout ce qu'il était nécessaire de faire pour introduire un système parfait de morale.

Une objection fondamentale s'attache à sa classification des vertus, en qualités utiles et agréables. Le mot *utile* a plus d'un sens, il peut signifier ce qui a pour but le plaisir, ou ce qui a pour but toute autre chose. L'utilité n'a de valeur qu'en tant qu'elle produit le plaisir, ou écarte la peine, laissant en définitive un surplus de plaisir, calculé sur le plaisir non-seulement immédiat, mais éloigné, non-seulement dans le présent, mais aussi dans l'avenir. C'est, en effet, une chose étrange, que ce mot de *plaisir* effarouche à un tel point les moralistes; quant à la chose elle-même, la jouissance, le bonheur, ils déclarent que c'est le but de leurs recherches; mais qu'on vienne à prononcer son nom, son véritable nom, les voilà tous en fuite; ils n'en veulent plus. Point de confusion et de non-sens qu'ils ne préféreraient plutôt que d'appeler le plaisir par son nom.

On dira peut-être que Hume ne donne pas au mot *vertu* une acception générale, et que ce n'est pas son discernement qu'il faut accuser, si, parmi les vertus qu'il énumère, il en est qui n'ont rien de commun avec la vertu.

Mais si par *la vertu* on n'entend pas ce qui est utile, ou productif de ce qui est utile à l'augmentation du bien-être, qu'entend-on? Quelle est la valeur de ce mot?

On doit reconnaître qu'il entre, dans la nature même de la vertu, quelque portion de mal, quelque souffrance, quelque abnégation, quelque sacrifice de bien, et conséquemment quelque peine; mais, à mesure que l'exercice de la vertu passe en habitude, la peine diminue graduellement, et finit par disparaître entièrement.

La vertu est une qualité morale, par opposition à une qualité intellectuelle; elle appartient à la volonté, aux affections, non à l'intelligence, excepté les cas où l'intelligence agit sur la volonté.

Ceci une fois entendu, on peut se former une

idée exacte des qualités désirables dont parle Hume, en les répartissant et en les groupant sous les divisions suivantes :

1° Qualités appartenant non à la volonté, mais à l'intelligence, comme le discernement, l'ordre, la rapidité de conception;

2° Les qualités de la volonté qui n'appartiennent exclusivement ni au vice ni à la vertu, mais qui sont quelquefois un vice, quelquefois une vertu, et d'autres fois ni l'un ni l'autre, selon l'objet vers lequel elles sont dirigées; telles sont, la sociabilité, la discrétion, la constance, la clémence, la générosité;

3° Les qualités qui sont toujours des vertus, et qui, conséquemment, appartiennent à l'une des deux grandes divisions de la prudence ou de la bienveillance;

4° Les qualités qui, étant toujours des vertus, sont des modifications des deux classes de vertus premières auxquelles elles sont surbordonnées, telles la probité, la justice.

Or ce n'est que dans la troisième et la quatrième division que se trouvent les vertus non douteuses; les première et deuxième divisions ne comprennent que des qualités qui, associées à la prudence et à la bienveillance, peuvent être de très-importants auxiliaires. Par exemple, le tact habile à saisir les rapports qui unissent les actes à leurs conséquences, et qu'on appelle discernement, combien sa coopération n'est-elle pas précieuse dans le domaine de la morale! De même, l'esprit de sociabilité, uni à la prudence et à la bienveillance, donne naturellement à chacune d'elles un attrait qui doit ajouter à leur influence bienfaisante; mais, en même temps, qui ne voit que la qualité appelée *discernement* dépend beaucoup de l'organisation intellectuelle, qu'aucun effort ne réussira à en introduire dans un esprit inférieur une quantité égale à celle qui dirige un esprit supérieur<sup>1</sup>? D'autre part, la qualité qu'on nomme *sociabilité*, loin de servir la vertu, peut être, et n'est que trop souvent, la compagne du vice, et quelquefois même l'instrument au moyen duquel le vice accomplit ses triomphes les plus funestes.

Quoique Hume ait classé ses vertus d'une manière étrangement confuse et disparate, il est à propos de les prendre dans le désordre où il les a laissées; aucune classification ne pourra faire une vertu de ce qui, parmi elles, n'en est pas une, et les vertus qu'elles contiennent se trouveront rangées dans la division à laquelle chacune d'elles appartient.

<sup>1</sup> M. Owen a professé cette opinion, que l'éducation également répartie à tous, donnerait ce résultat. M. Jacotot est arrivé à la même conclusion. (Note du traducteur.)



La *sociabilité*. C'est une disposition à rechercher la société des autres ; elle est bonne ou mauvaise, vertueuse ou vicieuse, selon le but et la conduite de l'homme sociable. Elle contient tout juste autant de vertu qu'elle contient de bienveillance ; combinée avec la bienveillance, elle constitue l'obligeance, qui, dans la liste de Hume, est comptée comme vertu distincte. Une disposition à éviter la malversation fait, en général, partie du caractère sociable, et en cela il est d'accord avec la bienveillance effective-négative. Mais la sociabilité peut être accompagnée de tyrannie et de malversation ; et c'est ce qui arrive fréquemment, surtout lorsqu'elle s'exerce à l'égard de personnes d'une condition différente. L'un de ses instruments est l'esprit, l'esprit productif de peines et destructif du plaisir. La sociabilité peut être employée dans un but d'insolence ; nous en voyons plus d'un exemple dans les écrits de Cicéron<sup>1</sup>. Elle peut s'allier au mépris, comme dans Burke ; en sorte qu'il est très-possible qu'en cherchant la morale et le bonheur dans la sociabilité, on n'y trouve ni l'un ni l'autre. Ainsi la sociabilité seule n'est ni un bien ni un mal ; elle n'est rien. Elle peut n'être que de l'égoïsme sous une forme nuisible, et servir à couvrir d'un voile favorable des qualités malversantes ; elle peut s'associer à la fraude et à la rapine, et prêter les fascinations de sa présence à des projets insensés, vicieux ou pervers.

Le *bon naturel*. Il se lie étroitement à la sociabilité ; mais dans ses rapports avec le vice et la vertu, il présente un sens ambigu. Ce qui dans lui est naturel et fait partie du caractère distinctif de l'individu, ne peut être considéré comme vertu. La portion acquise, résultat de la réflexion, en supposant qu'on puisse la distinguer du reste, peut être vertueuse. Associé à la bienveillance, il est, comme la sociabilité, presque synonyme d'obligeance ; il joint, plus que la sociabilité, le caractère naturel au caractère moral. S'il fait entièrement partie de la constitution individuelle, il n'est pas plus une vertu que la force et la beauté ne sont des vertus ; il ajoute de l'agrément aux communications sociales, que la conduite soit ou ne soit pas vertueuse. Cette partie du bon naturel, qui, indépendante des propensions physiques, est devenue de la bienveillance effective, cela, et cela seul, est vertu ; mais ce n'est pas le bon naturel qui est vertu, c'est la bienveillance effective. De même, le bon naturel peut se prêter à servir l'imprudence ou l'improbité. La disposition à plaire à quelqu'un a été fréquem-

ment une cause de mauvaise conduite. Dans le langage ordinaire, on dit que quelqu'un a été égaré par son bon naturel. Ce peut n'être que de la faiblesse sur laquelle agit la tentation ; et le plaisir de satisfaire la personne qui s'adresse à nous peut fermer nos yeux aux conséquences des maux qui vont suivre.

L'*humanité*. C'est de la bienveillance effective, ou une disposition à la bienveillance effective spécialement dirigée vers une espèce particulière de souffrance. Son objet est d'éloigner quelque mal positif et grave. Elle ressemble beaucoup au bon naturel lorsqu'il est placé sous l'empire de quelque motif excitant. Elle implique dans l'homme humain l'exercice d'une assez grande puissance de secours, et suppose généralement que, sans cet exercice d'humanité, la personne secourue serait exposée à des maux plus grands que ceux auxquels il s'agit de mettre un terme ; mais il est à cela quelques exceptions. L'humanité d'un roi pourrait le porter à pardonner aux dépens de la justice pénale, ce qui aurait pour conséquence un petit bien et un grand mal ; il y aurait, en définitive, une perte publique considérable pour la société ; dès lors cet exercice de l'humanité serait non une vertu, mais un vice. L'humanité peut donc être ou n'être pas digne d'éloges. Ses droits au nom de vertu ne peuvent être appréciés qu'après avoir pesé les peines qu'elle écarte contre les peines qu'elle crée. Sous l'influence des impulsions du moment, elle est apte à commettre des erreurs, par exemple lorsque la discipline ou la punition attachée à l'imprudence doit avoir pour résultat probable de corriger cette imprudence, et que l'humanité intervient pour lui épargner cette punition, en sorte que l'imprudence sera répétée en conséquence de l'impunité : alors l'humanité, loin d'être une vertu est réellement un vice ; et ces cas arrivent fréquemment. Plusieurs de nos établissements d'humanité et de charité, qui ont pour objet de protéger l'inconduite contre les conséquences qu'elle entraîne, contribuent par le fait au malheur de l'humanité. Des aumônes répandues sans discernement peuvent servir de prime à la paresse et au désordre. L'humanité est pernicieuse lorsqu'elle affaiblit la sanction morale au point de produire, par la détérioration de la moralité, une quantité de peine future plus grande que celle dont elle effectue la cessation immédiate.

L'humanité, pour être vertueuse, doit apprendre à calculer. Elle est toujours disposée à éloigner une peine et à oublier l'influence salutaire de cette peine dans l'avenir. Ce n'est donc qu'autant qu'elle s'allie à la prudence et à la bienveillance que l'humanité mérite notre approbation.

La *clémence*. C'est encore de l'humanité, mais

<sup>1</sup> « Je n'avais pas treize ans, » disait un jour Bentham à celui qui écrit ces lignes, « que déjà les abominations de Cicéron me révoltaient. »



qui suppose dans celui qui en est l'objet une dépendance plus directe de celui qui l'exerce. Ici la personne qui reçoit est au pouvoir de celle qui accorde; la faiblesse de l'une contraste avec la puissance de l'autre. L'exacte appréciation des cas où la clémence peut s'exercer dans les limites du principe de la maximisation du bonheur, dépend des facultés intellectuelles de l'individu; la disposition à l'exercer, de ses facultés morales. Il s'y rattache une idée de puissance, liée à une idée vague de tyrannie, en raison de la distance qui sépare le dispensateur de la clémence de celui qui en est l'objet. Ici s'applique, dans le domaine politique, la règle que nous avons posée au sujet de l'humanité. La clémence, c'est-à-dire le bien fait à un individu, doit être pesée contre le mal fait à la société. L'appel à la clémence est généralement plus fréquent que l'appel à l'humanité. Aux yeux de la vertu, sa valeur doit être estimée par ses effets. Cette portion de la clémence qui contient de la vertu se rattache à la bienveillance effective.

La reconnaissance est de la bienveillance effective, soit en action, soit en disposition, en considération de services reçus par la personne reconnaissante ou quelque personne attachée à cette dernière par des liens de sympathie. Son efficacité n'est pas une conséquence nécessaire de son existence; ce peut être un état de l'âme demeurant inactive faute d'occasion. Elle est, dans l'âme de la personne reconnaissante, le résultat des bienfaits qui lui ont été conférés. Mais elle n'est pas nécessairement vertueuse; car une vertu faisant peu de bien peut être accompagnée d'un vice faisant beaucoup de mal. Un homme m'a rendu service: il est en prison pour un crime horrible. Le délivrer, ce serait de la reconnaissance; ce ne serait pas de la vertu.

La reconnaissance est le sujet de grands éloges. Chacun aime la reconnaissance, parce que quiconque accorde une faveur, aime à en recevoir une autre en retour. Cependant la bienveillance effective peut être plus efficace là où il n'y a pas lieu à reconnaissance.

La reconnaissance est une vertu on ne peut plus populaire; elle a pour base l'amour de nous-mêmes, et l'ingratitude est représentée comme un vice hideux. Tous les hommes sont intéressés à obtenir le remboursement des bienfaits avancés; et le tribunal de l'opinion publique a attaché une infamie spéciale à celui qui, dans l'occasion, ne rend pas les services qu'il a reçus. Celui qui confère un bienfait est autorisé, par la société, à attendre un résultat de reconnaissance, ou un retour de bienfaits. On attend plus de bienfaits de l'individu qu'on connaît ou avec qui on est lié, que d'un étranger. Un refus de services venant d'une personne qu'on

connaît, surtout si on l'a obligée, produit plus de peine que le refus d'une personne qui nous est inconnue.

Enfin, la reconnaissance, en tant qu'elle prend l'utilité pour guide, peut être rangée parmi les vertus; mais elle peut être tellement contre-balancée de mal, qu'elle appartienne à la région du vice.

L'opposé de la reconnaissance est l'ingratitude, qui prend quelquefois les formes du ressentiment. La reconnaissance a en vue le bien; le ressentiment, le mal. Le mot *ressentiment* pourrait s'employer dans un double sens; on peut ressentir un bienfait aussi bien qu'une injure. Le ressentiment en action constitue la malveillance.

C'était le signe d'un certain progrès en morale, que de penser à faire de l'ingratitude un crime; mais c'était l'indication d'une sagesse bien arriérée, que de ne pas voir que c'était chose impraticable.

Comme elle doit être longue et compliquée l'apurement des comptes entre deux individus qui ont beaucoup vécu ensemble, avant de pouvoir constater, en fait de bons offices, lequel est débiteur de l'autre!

Il faut connaître la fortune et les besoins de chacun. Le plus rusé, le moins sincère est sûr de gagner sa cause. Le plus généreux, le plus estimable, aurait toujours la plus mauvaise chance. Tout ce que chacun d'eux donnerait, serait toujours donné devant témoins. Ce qu'il recevrait, serait reçu en secret. Bientôt, il n'y aurait plus, ni générosité d'une part, ni gratitude de l'autre.

L'obligance est la bienveillance effective sur une échelle restreinte. Comme le bon naturel, c'est une disposition à rendre service; mais cette disposition se porte principalement sur ceux avec qui la personne obligante a eu des rapports. Elle est prête à agir toutes les fois que l'occasion s'en présente. Elle comporte quelque chose de plus qu'une disposition à des actes de bonté, et est accompagnée de la sympathie à un état d'activité considérable. L'idée d'obligance comprend celle de sympathie, au moins dans les relations ordinaires de la vie. Dans la société, spécialement dans la sphère politique, bien que l'obligance se trouve dans le langage, il ne faut pas toujours la supposer dans la conduite. Elle a, comme nous l'avons dit, une connexion intime avec la bienveillance effective; elle est aussi quelquefois le produit des affections personnelles. Tout ce qu'il y a en elle de vertu doit être rapporté aux deux branches constitutives de la vertu. Ce qu'elle a de bon et de mauvais, peut être considérablement modifié en appliquant à ses opérations les véritables principes; et c'est à cette condition seule qu'elle est admise dans le domaine des investigations morales. La morale n'est pas faite



pour être appliquée à ce qui est immuable, mais à ce qu'un examen plus attentif peut modifier ou changer.

Aristote a établi une sorte de parenté entre l'amitié et les vertus. C'est un état ou une condition de la vie constituée par une sorte de relation analogue à la condition de mari, d'épouse, de père, de mère, de fils, de fille. C'est une sorte de mariage, sans avoir la communion des sexes pour lien, ou la propagation de l'espèce pour conséquence; ce qui fait que sa durée n'est pas pour la vie, ou pour un terme spécifié.

La *générosité*, quand elle est une vertu, est de la bienveillance effective. C'est l'obligance sur une plus grande échelle. C'est l'obligance non limitée dans le cercle des relations privées, mais s'étendant aux hommes en général. L'obligance implique préférence; la générosité a un caractère plus universel.

La générosité que ne guident point la prudence ou la bienveillance, est vice et folie. Celui qui donne tout ce qu'il a à un autre qui en a moins besoin que lui, et qui confère ainsi moins de plaisir qu'il n'en sacrifie, fait un acte fort généreux, mais fort insensé. De même celui qui prodigue l'argent, ou son équivalent, dans un but pernicieux, quelque généreuse que soit la dépense, n'en commet pas moins une action vicieuse.

La bienveillance doit se juger en raison du sacrifice fait. Une petite somme d'argent, donnée par un homme pauvre, sera une plus grande preuve de générosité que ne le sera une somme considérable donnée par un homme très-opulent. La générosité du pauvre se manifeste généralement par des services personnels, par le sacrifice de son temps; il s'expose au péril, il paye de sa personne. La générosité des classes privilégiées est un mélange de services personnels et pécuniaires. Plus diminue la valeur attachée à l'argent, plus s'élève la position de l'homme généreux, plus l'argent devient instrument habituel de générosité. A tous les degrés de l'échelle, la même règle s'applique.

La *bienfaisance*, comme nous l'avons déjà observé, n'est pas nécessairement une vertu. Rendre service, faire du bien à autrui, n'est pas toujours un acte vertueux. Tout homme qui dépense de l'argent est bienfaisant en ce sens qu'il fait du bien, mais il n'y a là aucune vertu. C'est chose bienfaisante que l'accomplissement des fonctions naturelles, telles que boire, manger, dormir, se vêtir, en un mot de tous les actes desquels il résulte du bien. Là où la bienfaisance diffère de la bienveillance effective, bien qu'elle soit un bien, elle n'est pas une vertu. Nous avons si souvent établi cette distinction dans cet ouvrage, qu'il est inutile d'y revenir.

La *justice* est de la bienveillance effective. Nous avons déjà eu l'occasion d'en parler plus haut. C'est l'action de rendre des services là où on a droit d'en attendre. C'est faire le bien lorsque son non-accomplissement créerait le désappointement, et que l'opinion publique autorise à attendre que ce bien sera fait.

En matière civile et pénale, la justice est chose bien différente. Dans le domaine social, la justice est ce qui assure un homme contre le désappointement qui le priverait d'objets auxquels il a un droit reconnu par la société. C'est l'application du principe de non-désappointement. Si ce n'est pas cela, c'est ce qu'il plaira à chacun d'appeler justice. La maxime: « Faites à autrui ce que vous voudriez qui vous fût fait, » n'est pas de mise ici, et ne peut servir de définition; car personne ne s'infligerait volontairement à soi-même un châtement.

La justice, en matière pénale, est l'application des remèdes que fournit la pénalité légale; la meilleure justice consiste dans la meilleure application des remèdes contre les maux produits par la malversation. Elle a affaire aux actes, non aux dispositions. Les dispositions sont du domaine moral; les actes, du domaine politique.

Dans la classe des onze qualités utiles à nous-mêmes, il y a une confusion de qualités presque identiques, bien que désignées par des noms différents. Il serait difficile de distinguer en quoi, comme vertu, le *discernement* et la *circonspection* diffèrent de la prudence; la *probité* et la *fidélité*, de la justice; comment l'*économie* et la *frugalité* peuvent être séparées de la prudence; pourquoi on sépare l'industrie de l'assiduité: mais quelques mots sur chacune de ces qualités pourront servir à écarter les nuages dont on a entouré le temple de la morale.

Le *discernement* est un jugement sain, formé en vue d'une action, dans des circonstances plus ou moins difficiles. C'est cette qualité de l'esprit qui se fait à elle-même une évaluation exacte des résultats probables. C'est la prévision qui trace la ligne de conduite la plus convenable dans une occasion donnée. C'est l'aptitude intellectuelle appliquée à la conduite. Mais ce n'est pas plus une vertu, que la puissance de résoudre un problème mathématique n'est une vertu, ou que la possession de la force n'est une vertu; c'est l'habileté, fruit de la naissance ou de l'éducation.

L'*industrie* est un mot à double entente. Si elle suppose le travail appliqué à un but qui n'a rien d'illégitime, elle comprend l'activité en vue d'un profit. Ce peut être un instrument aux mains des autres vertus; elle n'est pas une vertu elle-même. En français, ce mot s'emploie quelquefois dans un



sens défavorable. On entend par *chevalier d'industrie* un fripon ou un fourbe; cette expression suppose l'activité employée à réaliser l'objet que la fraude se propose.

La *frugalité* comporte l'action positive ou négative. En matières pécuniaires, c'est de la prudence; et, dans la plupart des cas, de la prudence personnelle. C'est le contrôle qui empêche que les plaisirs que la richesse peut procurer, ne soient gaspillés en pure perte ou inutilement diminués. La frugalité, comme l'observe Hume, touche à deux vices: à la prodigalité, qui est de l'imprudence; à l'avarice, qui est l'opposé de la bienveillance effective.

La *probité* est subordonnée à la justice; ce mot a quelquefois un double sens. Montaigne dit quelque part que chacun doit mettre de la *probité* en parlant de ses vertus. Il oublie qu'il est probable que ce sujet de conversation blessera l'amour-propre d'autrui. Un homme peut se préférer à un autre, mais il n'est pas présumable que tout le monde consente à reconnaître cette préférence personnelle.

La *fidélité* est aussi subordonnée à la justice. Elle est la manifestation d'une faculté active, et implique l'observance d'un contrat spécifique ou tacite.

La *vérité* n'est pas une qualité humaine, n'est pas une vertu. *Véracité* est un mot beaucoup plus convenable. La *vérité* est une vertu qui occupe dans l'esprit public une place peu appropriée à son importance, et dont les branches sont en conséquence protégées, en grande partie, par la sanction populaire. Nous lisons dans Thucydide que, de son temps, un héros disait à l'autre: « Êtes-vous un voleur? » Aujourd'hui on se demande: « Êtes-vous avocat? » Un avocat est un homme dont la puissance est dans sa parole, et qui vend cette puissance au plus haut enchérisseur; parlant pour ou contre, selon l'occurrence, tantôt pour défendre la justice, tantôt pour triompher d'elle. C'était autrefois la force qui régnait, aujourd'hui c'est la fraude; autrefois la palme était au plus fort, aujourd'hui elle est au plus habile. La force physique commandait alors, aujourd'hui c'est la fraude intellectuelle.

Le mensonge s'est introduit à un haut degré dans les formes journalières de la société; toujours inutile, il est fréquemment pernicieux. Il ne fait pas toujours du mal aux autres; il fait toujours du mal au menteur lui-même. Son inévitable résultat pour l'individu sera de l'abaisser aux yeux d'autrui, à moins qu'à l'exemple de quelques-uns de ses confrères, il n'ait le privilège de mentir impunément.

L'Espagnol qui vous dit, lorsque vous prenez congé de lui après une visite: « *Esta casa es de V.* Cette maison est à vous, » fait un mensonge sans but. Le Français qui vous dit de l'air le plus calme: « Je suis enchanté, je suis désolé, » ment

aussi gratuitement. L'Anglais qui répond: « Il n'y a personne, » bien qu'il soit chez lui, fait également un mensonge gratuit. Dans ce qu'on nomme la politesse, le mensonge occupe une place importante.

La confusion d'idées entre la vérité et la véracité, a fait naître dans l'expression beaucoup d'ambiguïtés; c'est là ce qui a égaré Brissot. Il a écrit un livre sur la *vérité*, laquelle vérité lui a fait faire autant de chemin que s'il se fût mis à la poursuite d'un feu follet. La vérité, sous sa plume, c'est quelquefois la connaissance des choses; d'autres fois la véracité, l'exactitude du récit, la vérité; d'autres fois encore, c'est l'amour de la vérité par opposition à la tyrannie religieuse, par quoi il entendait cette connaissance qui est le résultat de l'évidence, en opposition avec ces déclarations de foi qui sont appuyées non sur l'évidence, mais sur l'autorité. Quelquefois ce mot lui sert à désigner le fait substantiel de l'existence réelle de certains objets. Aussi il faut avouer que la vérité, prise dans son sens abstrait et avec les associations vagues qui s'y rattachent, est une entité étrange, fugitive, et qu'il est bien difficile de saisir.

La *vérité* est la disposition d'un homme à transmettre aux autres l'impression exacte de ce qu'il éprouve, c'est l'action d'éviter de dire ce qui n'est pas; elle est le produit de l'attention dont l'intensité se proportionne à l'importance du récit lui-même.

La *vérité* étant entièrement subordonnée à la prudence et à la bienveillance, son exercice est-il une vertu, lorsque ni l'une ni l'autre ne serait violée par son infraction? Et cette infraction serait-elle un vice? Non, sans doute. Mais un cas semblable ne serait pas facile à découvrir. En effet, la *vérité* n'a de valeur que relativement aux circonstances qui l'accompagnent. En fait, le mensonge nous fournit une preuve de l'impuissance de la sanction religieuse à corriger l'enfance. On dit à un enfant: « Si tu mens, tu iras en enfer. » Il ment; le châtiement dont on l'a menacé ne l'atteint pas, et la menace perd bientôt son effet. Si l'enfant est croyant, il est naturel qu'il se dise: « Je puis tout aussi bien faire une centaine de mensonges, il n'en sera ni plus ni moins. »

La sincérité a un sens plus étendu que la *vérité*. Ne pas mentionner un fait est un manque de sincérité, ce n'est pas un manque de *vérité*. On met bien moins de scrupule à ne pas dire les choses qu'à les dire fausement; c'est le contraste entre ce qui est négatif et ce qui est positif. Dire ce qui déplaît à un autre, lorsqu'il n'en peut résulter aucun plaisir ni aucune chance de plaisir équivalent, non plus qu'aucune exemption de peine, c'est tout le contraire d'un acte vertueux. Quand un appel solennel



est fait à la vérité, il est peu de cas où il ne soit du devoir de la dire.

L'importance de la véracité peut aussi être considérée sous le rapport du nombre des personnes qu'elle intéresse. Celui qui trompe deux personnes commet un crime plus grand que celui qui n'en trompe qu'une. Les mensonges sont susceptibles d'une classification qui servira à montrer l'étendue du mal qu'ils produisent, et par conséquent de leur immoralité. Les mensonges de méchanceté sont horribles; il faut les éviter dans l'intérêt d'autrui. Les mensonges intéressés sont vils; nous devons les éviter dans notre propre intérêt. Il en est de même des mensonges qui ont pour objet d'exciter l'étonnement; ce sont, jusqu'à un certain point, des mensonges intéressés, et qu'un homme doit éviter dans son propre intérêt.

Il est des mensonges d'humanité, qui ont pour but d'éviter de blesser l'amour-propre de quelqu'un, ou d'exposer la personne ou la propriété d'autrui. Ainsi, par exemple, un assassin poursuit sa victime; un mensonge le trompe sur la direction qu'a prise la personne qu'il poursuit. Ces mensonges peuvent être innocents et bienfaisants, en tant qu'ils ne laissent pas suspecter une indifférence générale pour la véracité. Si on les emploie sans discernement, c'est ce qui arrivera infailliblement; la prudence exige donc qu'on en fasse un usage rare et modéré.

Les mensonges nécessaires; tels sont et doivent être ceux qu'on emploie à l'égard des personnes atteintes de folie;

Les mensonges employés comme défense personnelle contre la violence illégitime.

L'équivoque diffère du mensonge et lui est préférable en ce sens, qu'il y a chance que l'auteur de l'équivoque ne trouvera pas des termes suffisamment ambigus, et dira la vérité.

Une équivoque est un mensonge de pensée, non de paroles.

Un mensonge est une imposture en pensée et en paroles.

Employer une équivoque plutôt qu'un mensonge direct, c'est montrer un certain respect pour la vérité. Car, bien qu'on préfère l'équivoque à la vérité, il est possible qu'on préfère la vérité au mensonge.

On peut tirer la vérité d'une personne habituée à faire des équivoques; car on peut la surprendre quand elle n'est point sur ses gardes, avant qu'elle ait le temps de combiner son équivoque.

Lorsqu'un homme est connu pour un faiseur d'équivoques, il y a un moyen connu d'agir avec lui, c'est de le presser de distinctions sur les termes qu'il emploie dans ses réponses, jusqu'à ce que

vous en obteniez des termes qui ne soient pas susceptibles d'ambiguïté. Vous l'obligez alors à se décider entre la vérité simple et le mensonge complet.

Un faiseur d'équivoques prouve dans l'individu une certaine disposition à ne pas rompre avec la vérité.

Le parjure consiste à mentir dans les cas où la sanction religieuse est présentée d'une manière formelle comme garantie de la vérité et comme répression du mensonge. La force de la sanction religieuse dépend entièrement de l'état de l'esprit de l'individu auquel elle s'applique. Elle n'ajoutera rien aux moyens d'obtenir la vérité dans les cas où la sanction populaire est en pleine activité. Dans les serments et les vœux la sanction est la même. La profanation d'un vœu diminue la force de la sanction appliquée aux promesses de la conduite à venir; elle diminue aussi la force de la même sanction appliquée aux relations de la conduite passée ou aux événements passés.

Il est des cas où un vœu, quoique relatif à la conduite future, est violé au moment même où on le fait; lorsque, par exemple, on jure de croire à une proposition, à la vérité de laquelle on ne croit pas au moment où l'on jure.

Ceux-là seuls sont coupables de cette profanation qui commandent ce sacrifice des principes aux préjugés, sous prétexte d'assurer la tranquillité intérieure, qu'on obtiendrait beaucoup plus facilement par la liberté qui détruit les motifs du débat.

Comme moyen d'arriver à cette tranquillité, leur voix est en faveur de ces professions de foi forcées. Ils ont contre eux la voix de l'expérience dans tous les pays qui jouissent d'une complète liberté de conscience, et dans ceux où elle a été admise dans une proportion quelconque.

Chez les Romains, tant qu'on s'est borné à enjoindre sous la foi du serment le respect pour les choses à la fois utiles et praticables, telles que l'obéissance aux ordres d'un général, la force de cette sanction était merveilleuse.

La véracité et le mensonge ont moins de connexion que les autres vertus avec le plaisir et la peine. De là la difficulté d'assigner à ces modifications le caractère qui leur appartient en propre. La sincérité et la mauvaise foi, la franchise et la dissimulation, sont plus ou moins pernicieuses, plus ou moins vertueuses ou vicieuses, selon les occurrences où elles se manifestent. Le silence lui-même peut avoir tous les résultats funestes et toute la culpabilité du mensonge, lorsque, par exemple, la communication de certains faits est un *devoir*, lorsque la prudence et la bienveillance exigent que cette communication ait lieu. La véracité, dans cer-



tains cas, doit être accompagnée du courage, et ce courage devient une vertu quand le but de cette alliance est conforme aux lois d'une morale saine.

La *circonspection* s'allie de très-près au discernement; mais elle a plus de timidité, et s'applique aux cas d'où peuvent naître des dangers plus grands que ceux qui appellent les lumières du discernement. Quand elle contient de la vertu, cette vertu est de la prudence.

La *faculté entreprenante* est l'activité combinée avec une certaine portion d'audace relativement aux mauvais résultats; c'est l'une des formes sous lesquelles se manifeste l'activité; elle peut être regardée comme une espèce de courage intellectuel qui fait face au danger (c'est-à-dire, au mal probable), ou qui s'en détourne. Ce peut être ou le résultat de la volonté, ou la non-application de la volonté à l'objet. L'attention est l'application de la volonté, quand quelque chose agit sur elle avec un degré considérable de force.

L'*assiduité* est l'action de la faculté entreprenante continuée, et appliquée pendant un long intervalle au même objet, sans interruption de quelque durée.

L'*économie* est la frugalité combinée avec l'art d'administrer, qui est un attribut intellectuel. Le mot *frugalité* s'emploie quelquefois sans relation avec l'économie, et implique une abnégation qui n'est pas nécessaire à l'économie. Chaque homme est entouré des tentations à la dissipation; et ici, comme dans les autres parties du domaine de la morale, la pratique continuelle de l'abnégation est une habitude de vertu.

Vient ensuite une liste de qualités au nombre de quatorze, auxquelles, si nous en croyons Hume, personne ne peut un seul moment refuser le tribut de ses éloges et de son approbation. Dans ce nombre la *tempérance*, la *sobriété* et la *patience*, ne sont que des émanations de la prudence personnelle. La *constance*, la *persévérance*, la *prévoyance*, la *réflexion*, quand ce sont des vertus, sont des modifications de la prudence; mais ce ne sont pas nécessairement des vertus; ce peuvent quelquefois être des vices. La *discretion*, quand c'est une vertu, appartient à la prudence ou à la bienveillance effective; tandis que l'*ordre*, l'*insinuation* ou l'*art de plaire*, les *bonnes manières*, la *présence d'esprit*, la *rapidité de conception* et la *facilité d'expression* sont pour la plupart des attributs intellectuels qui ne doivent être rangés ni parmi les vertus, ni au rang des vices, excepté en tant qu'ils sont réglés par la volonté.

La *sobriété* est la tempérance appliquée à tout ce qui peut produire l'ivresse.

La *patience* peut être rapportée, soit à la sen-

sation, soit à l'action. C'est la non-indication d'une souffrance égale à la souffrance présente; et plus un homme est patient, moins la durée ajoutée à sa souffrance.

La *constance* a plusieurs acceptions. La constance, dans une mauvaise cause, est un vice; dans une bonne cause elle est une vertu: c'est la persévérance dans une cause bonne ou mauvaise; c'est la persévérance en dépit de la tentation. Elle est ou vicieuse, ou vertueuse, ou neutre. Un homme mange, boit et dort *constamment*; mais ces actes ne constituent ni vices, ni vertus.

La *persévérance* comporte continuité d'action. Comme la constance, elle peut être ou n'être pas une vertu; elle provoque l'exercice de l'attention.

La *prévoyance* est l'imagination appliquée aux futurs contingents. Elle est nécessaire à l'exercice convenable de la prudence personnelle. Son action dépend de l'éloignement ou de la complexité des objets vers lesquels elle est dirigée.

La *réflexion* consiste à réunir ensemble toutes les idées qui se rattachent à un sujet donné, considérées dans leurs rapports avec le but proposé, ce but constituant le mérite ou le dé mérite de la qualité appelée *réflexion*.

La *discretion* est une qualité négative. C'est de la bienveillance effective-négative appliquée aux cas où la révélation de certains faits serait préjudiciable à autrui; c'est de la prudence personnelle, quand la révélation doit être préjudiciable à l'individu lui-même. Quand un secret vous est confié, et que la divulgation serait nuisible à vous ou aux autres, le divulguer c'est violer un engagement.

L'*ordre* est une modification de la méthode; il consiste à classer chaque chose, de manière à obtenir un but donné par cet arrangement. L'*ordre* est un mot abstrait dont nous ne pouvons pas plus nous passer que du mot *temps*. Il exprime l'action de placer des objets sur une ligne. C'est une non-entité complexe résultant de l'idée d'espace et de temps.

L'*insinuation* est l'art de se faire bien venir de quelqu'un par des actes ou des discours, accompagnée du désir de cacher l'exercice de cette faculté. C'est l'art de se rendre agréable, de se rendre un objet de sympathie en cachant que c'est là le but qu'on se propose.

Les *bonnes manières* sont un instrument d'insinuation; c'est l'insinuation dans une sphère plus vaste de pensée et d'action.

La *présence d'esprit* est la puissance qu'un homme exerce sur son esprit. C'est la faculté de faire sur-le-champ jaillir toutes les considérations nécessaires à une décision juste; c'est la faculté



qui adopte des mesures promptes pour empêcher le mal.

La *rapidité de conception* aurait dû précéder la présence d'esprit. C'est une idée simple, comprise dans l'idée de présence d'esprit.

La *facilité d'expression* ne peut pas être une vertu ; c'est la rapidité de conception donnant un langage à la pensée.

Les qualités agréables à nous-mêmes sont, selon Hume, la *gaieté*, la *dignité* ou la *magnanimité*, le *courage* et la *tranquillité*.

La *gaieté*, si c'est une disposition naturelle, n'est pas une vertu ; si elle est acquise, c'est de la prudence. Être gai, c'est éprouver du contentement et donner expression au sentiment du plaisir. C'est, en grande partie, le don d'un tempérament spécial, d'une constitution particulière. La vertu est une chose que des efforts peuvent susciter, qui obéit à notre volonté ; mais notre volonté ne peut commander une disposition à la tristesse ou à la joie. En s'y appliquant, on peut diminuer l'une et augmenter l'autre ; et, en agissant ainsi, nous donnons lieu à l'exercice de la prudence personnelle. La gaieté est, en grande partie, inhérente à la nature de l'individu, bien que la jouissance y contribue et tende beaucoup à l'augmenter. L'exercice de la bienveillance est le meilleur moyen d'apprendre à se créer des instruments de joie. L'acquisition d'un ami est une source nouvelle de plaisirs futurs et d'exemption de peines à venir.

La *dignité*, quand elle est vertu, est de la prudence extrapersonnelle, elle peut se manifester dans la conduite, ou ne comprendre que la seule manifestation des instruments de dignité.

Le *courage* peut être une vertu ou un vice ; c'est, en grande partie, une qualité naturelle ; il n'implique pas toujours abnégation, et ne s'allie pas toujours à la bienveillance. Il est peut-être plus exact de dire que le courage n'est ni une vertu ni un vice, mais sert d'instrument à l'un ou à l'autre, sa nature dépendant entièrement de son application.

Se vanter de son courage, abstraction faite des occasions où il est exercé, c'est se vanter d'une qualité qu'un chien possède à un bien plus haut degré que l'homme, surtout si ce chien est enragé.

La *tranquillité* est l'insensibilité aux causes extérieures de souffrances, et spécialement de souffrances éloignées. Chacun désire fixer sa vue sur des objets agréables, et l'éloigner d'objets désagréables.

Les qualités que Hume présente comme étant agréables à autrui sont la *politesse*, l'*esprit*, la *déférence* et la *propreté*.

La *politesse* est une qualité plus négative que positive. Elle consiste à éviter les actes ou la con-

duite qui peuvent déplaire à la personne à laquelle on a affaire. Sa partie positive consiste à faire pour les autres tout ce qu'il leur est agréable que nous fassions. Dans tous les cas où les lois de la prudence et de la bienveillance ne s'opposent pas aux usages de la société, l'intérêt personnel demande qu'on s'y conforme. La politesse de l'ordre le plus élevé, est l'application des règles reconnues dans la haute société ; mais ici, il s'y mêle tant de mensonges inutiles et souvent même évidemment pernicieux, qu'avant de déterminer son caractère, la politesse doit être analysée d'une manière complète. Elle dégénère facilement en suffisance, et au lieu d'être un instrument de plaisir, elle devient alors une occasion de déplaisance. Il est des hommes qui cherchent à se rendre agréables, soit en contant des histoires, soit par des attentions excessives, et tous ces efforts n'aboutissent qu'à fatiguer ceux auxquels ils veulent plaire. Le bon ton recherche l'admiration, pour laquelle il crée ainsi une concurrence, et ses vices commencent là où il se rend déplaisant dans un but d'égoïsme. Dans certains cas, par exemple dans les cours où l'étiquette est poussée à ses dernières limites, le sacrifice de la majorité à un seul, des comforts de tous à l'orgueil d'un homme, se manifeste d'une manière frappante. Sous les Bourbons de la branche aînée, l'étiquette, aux Tuileries, voulait que, jusqu'à ce que le roi s'assît pour jouer aux cartes, tout le monde restât debout, quelque fatigué qu'on fût. Ce pouvait être conforme à la politesse et à l'étiquette, mais ce n'en était pas moins une sottise et une absurdité.

L'*esprit* est une vertu fort équivoque. Locke dit que l'esprit consiste à découvrir les ressemblances ; le jugement, à découvrir les différences. L'esprit est une puissance, et conséquemment un objet de désir. C'est le pouvoir de donner du plaisir aux uns, mais souvent aux dépens d'une peine infligée aux autres. Si l'objet d'une spirituelle malveillance est présent, la peine est immédiate ; s'il est absent, il souffre par la perte d'une partie de la bonne opinion des autres, et on ne peut estimer la quantité de sa souffrance.

Un des mérites de l'esprit, c'est d'être inattendu. Il en est une espèce qu'il suffit de nommer pour le faire suffisamment apprécier : c'est le *quolibet*, qui, comme son nom l'indique, s'exerce sur tout indifféremment, et à qui toute pâture est bonne.

L'esprit ne se manifeste que lorsque l'analogie saisie est produite aux regards : c'est quelquefois un contraste ; mais l'analogie ou le contraste doit apparaître d'une manière subite.

La *déférence* est un mot vague et insuffisant. Dans son acception générale, elle consiste à éviter de pro-



duire extérieurement ce qui est désagréable à autrui : c'est une vertu négative. Quand elle s'offre sous une forme positive, ce n'est fréquemment qu'une vertu d'église, employant la richesse à produire l'illusion. C'est la décence qui étend la pourpre sur les marches du trône, qui couvre de sculptures la chaire du pontife, qui fournit le lin de ses vêtements. C'est elle qui fait tout ce que les gouvernants veulent qui soit fait. La délicatesse est une des branches de la décence ; mais elle s'applique plus communément à éviter ce qui est physiquement désagréable. Il n'est pas rare de voir des hommes qui se font un mérite de leur répugnance pour des choses auxquelles personne ne répugne, et qui s'imaginent prouver, par cette sensibilité affectée, qu'ils appartiennent à la partie aristocratique de la société. La bienséance constitue une autre des formes de la décence ; elle consiste, en grande partie, à éviter des choses de peu d'importance, qui, si on ne les évitait pas, exposeraient au mépris d'autrui.

La *propreté* agit par l'intermédiaire de l'imagination. C'est une vertu négative. Elle consiste à éviter ce qui produit les maux physiques ou les fait appréhender. L'absence des soins que réclame la personne est immédiatement associée à l'idée de maladivité. C'est ainsi que la malpropreté du corps donne l'idée de mauvaise santé. La malpropreté est en quelque sorte un déplacement de la matière par petites particules. Les soins de la propreté sont exigés par la prudence, en ce que leur négligence pourrait avoir de funeste pour nous ; par la bienveillance, en ce que cette négligence aurait de désagréable pour autrui. L'impression qui résulte de l'absence de ces soins peut être produite lors même que les substances déplacées n'ont en elles-mêmes rien de désagréable. De la poudre d'or sur la figure d'un homme, indiquerait autant que toute autre substance le manque de propreté ; de même que la farine de la plus belle blancheur, sur un panier de charbon, donne une idée d'impureté.

Hume termine sa liste par l'introduction de deux vertus, qu'il classe parmi les bonnes qualités sociales : c'est la *chasteté* et l'*allégiance*.

La *chasteté* est l'action de s'abstenir des jouissances sensuelles lorsque leur usage n'est pas permis, lorsqu'en s'y livrant on produirait plus de peines à autrui que de plaisir à soi-même. La modestie n'est pas une partie nécessaire de la chasteté. Il peut y avoir violation constante de la chasteté sans immodestie. Un langage grossier et immodeste au plus haut point peut cependant n'être accom-

pagné d'aucun acte contraire à la chasteté ; et de tels actes peuvent se commettre, sans qu'il soit prononcé un mot immodeste.

L'*allégiance* est ce qu'il y a au monde de plus vague, à moins qu'on n'indique positivement l'objet d'allégiance ; et si cet objet est conforme au principe de la maximisation du bonheur, dès lors l'allégiance devient de la bienveillance effective sur la plus vaste échelle. Tout dépend de la nature du gouvernement au profit duquel l'allégiance est réclamée. Elle peut être une vertu évidente ou un crime funeste. Un bon gouvernement est celui dans lequel l'influence est placée aux mains de ceux qui sont intéressés à l'exercice d'un pouvoir bienveillant. Le mot d'*allégiance* s'emploie pour obéissance. L'obéissance est bonne quand le gouvernement est bon, mauvaise quand il est mauvais. Plus des institutions sont favorables au bonheur de l'humanité, plus l'opposition dont elles sont l'objet est vicieuse ; plus ces institutions sont funestes, plus il y a de vertu dans l'opposition qui les combat. C'est là du moins ce qu'enseigne la bienveillance effective. Mais si le sacrifice fait pour renverser un mauvais gouvernement excède les chances de bien que ce renversement doit produire, alors la vertu demande qu'on s'abstienne. On ne peut concevoir le cas où la vertu autoriserait l'intérêt personnel à tenter le renversement de bonnes institutions ; car la somme de mal qui en résulterait pour autrui absorberait de beaucoup la somme de bien que l'individu obtiendrait pour lui-même.

Dans la plupart des exemples donnés par Hume le moraliste assume, de sa propre autorité, un droit de décision absolue sur tous les cas qui se présentent à lui. Du haut de la chaire qu'il s'est érigée, il débite à loisir ses dogmes de morale. Il parle comme s'il était le représentant de vertus plus hautes que l'homme auquel il s'adresse. Quand il s'abstient de donner des exemples, tout ce qu'il dit n'est qu'un vain bruit de phrases sonores, de trompettes retentissantes. Il n'établit aucune distinction intelligible entre le plaisir, la passion et la peine ; il distingue là où il n'y a rien à distinguer ; il essaye de résoudre des points de morale par des formules telles que celles-ci : « Il convient, il est convenable ; » ce qui est le *sic volo, sic jubeo* du despotisme pédagogique. Le plaisir et la peine sont les seuls fils propres à nous guider dans le labyrinthe des mystères de la morale. Faites comme vous voudrez, vous ne trouverez pas d'autre clef pour ouvrir toutes les portes qui conduisent au temple de la Vérité<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Les services de Hume, dans plusieurs parties du domaine de la philosophie morale et intellectuelle, ont été immenses. Il établit le premier une distinction nette entre

les impressions et les idées, distinction sans laquelle il serait presque impossible d'obtenir des notions claires de plusieurs objets d'une haute importance. La distinction est



Comment se fait-il que tant de mots vagues, unis à des idées vagues, ou même en l'absence de toute idée, ont pu régner si longtemps? C'est parce que nous imaginons comprendre les termes qui nous sont familiers.

Nous croyons comprendre ce dont nous avons continuellement parlé, uniquement parce que nous en avons parlé continuellement. L'habitude a établi une telle coïncidence entre les mots et les choses, que nous prenons les uns pour les autres, et quand des paroles arrivent à notre oreille, nous croyons que des pensées arrivent à notre esprit. Quand un mot inaccoutumé se présente, nous l'interrogeons; nous nous examinons, pour savoir si nous avons quelque idée qui s'y rattache. Mais venons-nous à rencontrer un mot qui nous est familier, nous le laissons passer comme une vieille connaissance: la longue habitude que nous en avons, nous fait regarder comme certain que nous en connaissons toute la signification; et nous le traïtons en conséquence. En cela nous ressemblons aux douaniers de certains pays, qui, ayant apposé leur cachet sur un ballot de marchandises, toutes les fois qu'ils reconnaissent ou pensent reconnaître ce même cachet, se croient, avec raison, dispensés de procéder à un nouvel examen.

## CHAPITRE XVII.

### DES FAUSSES VERTUS.

Il est d'autres qualités qui ont été présentées par plusieurs moralistes comme des vertus, et comme méritant les éloges et les récompenses attachées à la vertu. La plupart ont un caractère douteux; et, comme elles offrent certains points de contact avec la prudence et la bienveillance, elles passent pour vertus, non tant à cause de leurs attributs essentiels que par leur association accidentelle avec des qualités qui sont réellement des vertus. Les défauts mêmes de caractère peuvent, de cette manière, prendre l'apparence de vertus: et il est possible que les passions soient tellement engagées d'un côté de la question, qu'elles empêchent la juste appréciation de son mérite moral. Une mère vole un pain pour apaiser la faim de son enfant affamé. Combien il serait facile d'exciter la sympathie en

évidente, dès qu'on la présente: — Je vois un homme. C'est une perception. — Je ferme les yeux, mais je m'imagine le voir encore: c'est une idée.

faveur de sa tendresse maternelle, de manière à faire disparaître dans cette sympathie toute l'immoralité de son action! Et, en fait, pour former un jugement sain en ces matières, il ne faut pas moins qu'une appréciation large et expansive, qui transporte la question de la région du sentiment dans celle tout autrement vaste du bien public.

*Le mépris des richesses.* Le mépris de Socrate pour les richesses n'était que de l'affectation et de l'orgueil, qui n'étaient pas plus méritoires que ne l'eût été l'action de se tenir longtemps debout sur une seule jambe. Il ne faisait par là que se refuser l'occasion que la richesse lui aurait donnée de faire du bien. Le désir de s'enrichir est le désir, sous une forme vague, de posséder ce que les richesses peuvent nous procurer. De même, le refus qu'il faisait des secours d'autrui, n'était autre chose qu'un calcul personnel: c'était une lettre de change tirée sur leur estime; c'était un calcul pour obtenir plus qu'on ne lui offrait. C'était refuser cent louis, afin d'en obtenir deux cents.

Nous en dirons autant d'Épictète; il se complaisait plus dans son orgueil que dans la bienveillance. Il se payait sur le respect qui l'environnait. Il spéculait pour obtenir par l'abnégation plus qu'il n'eût pu obtenir sans elle. Mais il avait moins de mérite que les faquires de l'Orient, qui souffrent plus qu'il n'a jamais souffert. Il ressemblait à un avare qui amasse des richesses, afin de pouvoir, le cas échéant, faire tel usage qu'il lui conviendra de cet instrument de puissance. L'avare se paye des plaisirs de l'imagination, qui sont plus grands à ses yeux que ceux que lui donnerait la jouissance actuelle. Les avares, à mesure qu'ils vieillissent, deviennent de plus en plus insensibles aux jouissances présentes, et, par cela même, de plus en plus enclins à l'avarice, qui n'est que l'anticipation de récompenses futures.

*L'activité* sans objet n'est rien. Elle ne contient ni vice, ni vertu. Ce qui, en elle, procède de la volonté, et est dirigé vers la production du bonheur, est de la vertu. La partie intellectuelle est neutre. Quand l'activité est le résultat de la volonté, et est employée à la production du mal, c'est un vice.

*L'attention.* C'est la qualité qui distingue le botaniste qui cueille les fleurs avec soin, du rustre qui les foule aux pieds. Un écrivain moderne a présenté la *fixité d'attention* comme une vertu; belle vertu en effet! en sorte que si je forme le projet de tuer un homme, et que je porte toute mon attention sur ce projet, c'est une vertu.

On a aussi honoré du titre de vertu la *faculté entreprenante*, qui peut très-souvent ne constituer qu'un vice. On fait le même honneur à la *célérité*. La célérité est l'emploi de la moindre quantité de



temps nécessaire à l'obtention d'un objet. C'est la promptitude sans la précipitation. C'est un moyen de prudence qu'on peut employer dans un but bon ou mauvais.

Mais, ayant établi une règle générale, que chacun peut s'appliquer, pour l'appréciation des qualités sur lesquelles il désire former un jugement; ayant démontré qu'à moins qu'on ne puisse les rattacher à l'une de ces deux grandes divisions de la prudence et de la bienveillance, elles ne constituent pas des vertus; que celles-là seulement, parmi elles, qui peuvent être ainsi classées, sont des vertus, nous croyons inutile d'en dire davantage sur cette matière.

## CHAPITRE XVIII.

### DES PASSIONS.

La passion est l'émotion intense; l'émotion est la passion passagère.

La nature des passions ne peut être comprise que par leur division en plaisirs et en peines. Quant aux principes qui doivent les gouverner, il faut se référer à la liste des vertus et des vices.

Analysons la passion de la colère, et suivons-la dans ses conséquences. Un homme placé sous son influence, souffre; il souffre par la contemplation de l'acte qui a excité sa passion. La conséquence immédiate est un désir de produire de la peine dans l'âme de celui qui a éveillé la colère. La colère a donc deux éléments constitutifs permanents; la peine soufferte par l'individu irrité, et le désir d'infliger de la peine à la personne par qui la colère a été excitée.

Venons maintenant à la question de vertu et de vice. Comme il n'y a pas de colère sans peine, l'homme qui s'attire une peine sans la compensation d'un plaisir plus qu'équivalent, enfreint la loi de la prudence.

Vient ensuite le désir de produire de la peine dans l'âme de celui qui est l'objet de notre colère. Ce désir ne peut être satisfait sans malveillance et malfaisance. C'est une violation évidente de la loi de la bienveillance. Nous avons ici un exemple de la relation qui existe entre la passion d'une part, et la peine et le plaisir de l'autre; entre la passion, et le vice et la vertu.

Ne pouvons-nous donc nous livrer à la colère sans qu'il y ait vice sous sa double forme sans imprudence, sans malfaisance?

Nous ne le pouvons pas, du moins toutes les fois que la colère s'élève à l'état de passion. Et ici se présente à la vue un résultat plus éloigné, mais plus funeste, dans la violation de la loi de la prudence personnelle. La passion ne peut être satisfaite, si ce n'est par la production d'une peine dans l'âme de celui par qui la colère a été excitée; et cette peine ne peut être produite sans éveiller le désir de renvoyer cette peine, ou une peine plus grande, à celui qui l'a produite. La peine de l'homme irrité cesse, et habituellement elle ne tarde pas à disparaître: qui peut assigner une limite à la peine éloignée qu'on peut considérer comme le troisième anneau dans cette chaîne des effets et des causes? La colère peut avoir obtenu ce qu'elle appelle sa vengeance, mais l'exercice de cette vengeance peut avoir créé la passion durable de l'inimitié, aux conséquences de laquelle il est impossible d'assigner une limite.

Puisque la colère ne peut exister sans vice, que faire? Un homme peut-il vivre sans colère? Sans colère, pouvons-nous éviter qu'on ne nous nuise; pouvons-nous pourvoir à notre défense et à notre conservation?

Nous ne le pouvons certainement pas sans production de peine pour celui qui nous a infligé un dommage. Mais la colère n'est pas du tout nécessaire à la production de cette peine; pas plus qu'elle n'est nécessaire au chirurgien qui, pour épargner des souffrances à son malade, ou pour lui sauver la vie, lui fait subir une opération douloureuse. Il n'éprouve point de colère à la vue des souffrances qu'il inflige, ou par la contemplation des maux plus grands qui suivraient sans son intervention. Il n'est pas possible de faire que la colère n'ait jamais lieu; cela n'est pas compatible avec l'organisation de l'esprit humain. Mais on peut dire, et cela en toute occasion et sans exception, que moins il y en aura, et mieux ce sera: car quelle que soit la quantité de peine requise pour produire un effet utile, cette peine sera beaucoup mieux mesurée sans la passion que par la passion.

Mais on dira qu'il est des circonstances dans lesquelles non-seulement la peine, effet naturel de la colère, la peine produite à dessein, mais la colère elle-même, la colère considérée comme passion, est utile et même nécessaire à l'existence de la société; et que cette nécessité s'étend, dans nos sociétés actuelles, à tout le domaine de la jurisprudence pénale. On m'a volé. Le coupable, s'il est reconnu tel par les tribunaux, sera puni de mort ou déporté. Le ferai-je mettre en jugement? Non, si je ne prends l'avis que de la prudence personnelle; car elle me dirait: N'ajoute pas, à la perte que t'a infligée le vol, la dépense que vont te causer les frais de justice. Non, si je consulte la bienveillance; car elle me dira



que la peine est disproportionnée à l'offense. Et ce sont là les motifs qui, personne ne l'ignore, et surtout quand il s'agit de la peine de mort, déterminent fréquemment la conduite de l'homme placé dans cette position.

Mais on peut dire à cela que si la chose était mûrement considérée, on répondrait affirmativement : Oui, poursuivez ; car l'intérêt de la société commande de n'épargner ni la souffrance du coupable, sous la voie de punition, ni la vôtre, à vous, plaignant, dans les démarches et les dépenses que ce dernier devoir vous impose. Fort bien ! Mais je n'en ai pas les moyens. Le sacrifice pécuniaire est pour moi plus grand que le bien éloigné qui naîtra des poursuites et de leurs résultats. Ici les conseils de la bienveillance n'ont aucune influence sur moi. Quelque décisifs qu'ils puissent être, ils n'obtiennent pas sur mon esprit un pouvoir déterminant.

Dans le cas dont il s'agit, ni la prudence ni la bienveillance ne pourront déterminer l'action. Et cependant, si on n'agit pas en cette circonstance, la société éprouvera un grave préjudice, d'autant plus grave que sa répétition sera plus fréquente ; et si cette répétition était constante, la société serait détruite, et la ruine de la propriété suivrait immédiatement. Il y a dans la prétendue vertu, sous l'une et l'autre de ses formes, impuissance à conserver la société ; et la colère, quelque antisociale que soit sa nature, est d'une nécessité indispensable.

Dans l'état actuel de la législation pénale, ce raisonnement n'est pas d'une réfutation facile ; mais on verra bientôt que la nécessité de la passion ne résulte pas de la nature de la question en elle-même, mais est produite, en grande partie, par l'imperfection de nos lois. Car, si ces imperfections étaient corrigées, on peut croire qu'à tout événement, la nécessité de la passion de la colère serait beaucoup diminuée. Si l'on réduisait les frais et les difficultés qui accompagnent une poursuite criminelle, il est probable que la prudence personnelle donnerait un conseil tout opposé. Et si nous supposons un état de l'âme dans lequel la passion de la colère serait soumise aux prescriptions de la prudence et de la bienveillance, combien seraient rares les occasions où cette passion trouverait un motif pour s'exercer ?

Le législateur qui a pour but de réprimer les délits, et dont l'action doit s'étendre sur l'échelle nationale tout entière, a, sous ce rapport, des devoirs différents de ceux de l'individu. Les motifs personnels ne sont pas, à ses yeux, les plus importants ; et tandis que la répression de la passion chez les individus semble commandée par la vertu, la

bienveillance commandera au législateur l'infliction de peines qui doivent avoir pour résultat de minimiser la quantité de crimes.

La colère a cela de particulier qu'elle s'accroît par ses propres manifestations. Celui qui jure parce qu'il est en colère, voit sa colère s'en augmenter encore. C'est un appétit qui s'accroît sans être satisfait, par l'aliment même dont il se nourrit.

Ce que nous avons dit de la colère s'applique à l'envie et à la jalousie. Toutes deux impliquent la présence de la peine. La prudence exige que nous en préservions notre âme. Si elles n'y existent que d'une manière inerte et sans agir, la prudence seule exige leur suppression ; s'il y a probabilité pour qu'elles s'éveillent et produisent une influence mal-faisante à autrui, leur suppression est commandée par la bienveillance.

Mais pourquoi la raison est-elle impuissante contre la passion ?

Elle ne peut présenter des images assez vives.

La raison, appliquée au gouvernement des passions, consiste à faire pencher la balance en faveur de plaisirs plus grands, de préférence à des plaisirs moindres.

La volonté cède nécessairement aux sollicitations du plus grand bien apparent.

Et les causes qui font que les influences de la passion dominent les influences de la raison, sont :

1° Le manque d'intensité apparente dans le plaisir éloigné que promet la raison ; le manque de vivacité dans l'idée de ce plaisir ;

2° Le manque de certitude apparente, le manque de discernement immédiat, pour remonter sur-le-champ l'échelle des effets et des causes qui favorisent ou empêchent la production du plaisir lointain.

De là l'emploi de l'expédient fréquemment recommandé, et qui consiste à se servir d'une passion pour en combattre une autre. En exerçant habituellement l'esprit à faire l'application du vrai criterium de la morale, on habituera les affections et les passions à une tendance et à une conduite vertueuse. Et les occasions en sont infinies ; elles se présentent à tous les instants de notre existence, et aucune ne doit être dédaignée. Comme des flocons de neige qui tombent inaperçus sur la terre, ainsi se succèdent les événements de la vie qui semblent sans importance. Comme s'amasse la neige, ainsi se forment nos habitudes. Aucun des flocons ajoutés à la masse ne produit un changement sensible ; aucune action isolée ne crée le caractère de l'homme, bien qu'elle puisse le manifester ; mais, de même que la tempête précipite l'avalanche au bas de la montagne et engloutit l'habitant et son habitation, ainsi la passion agissant sur les éléments de mal,



que des habitudes funestes ont accumulés par une progression imperceptible, peut, tout à coup, renverser l'édifice de la vérité et de la vertu.

## CHAPITRE XIX.

### DES FACULTÉS INTELLECTUELLES.

Entre les facultés intellectuelles, et la vertu et le vice, il existe une relation intime. Lorsque la volonté influe sur leur direction, elles appartiennent au domaine de la morale; en tant qu'il est au pouvoir de la volonté d'ajouter à leur efficacité, elles deviennent des instruments de peine et de plaisir; et l'importance des peines et des plaisirs que leur exercice peut produire est en raison de leur quantité.

Ainsi, la faculté de l'invention, par exemple, appartient à l'intelligence; elle est intellectuelle; mais la question de savoir si c'est un instrument aux mains de la vertu ou du vice, est subordonnée à son application à des objets bienfaisants ou malfaisants.

Mais l'influence de l'intelligence sur la volonté est encore plus importante. C'est à l'intelligence que tout doit s'adresser, et à moins qu'elle ne soit associée aux prescriptions de la morale, l'enseignement déontologique a peu de chances de succès. Ses raisonnements, ses moyens de persuasion doivent s'adresser aux facultés intellectuelles. Il faut qu'il les mette dans ses intérêts avant de pouvoir influencer la conduite. C'est avec leur secours qu'il doit enseigner le calcul des peines et des plaisirs. C'est par elles qu'il doit montrer les peines qui accompagnent le vice, et les récompenses attachées à la vertu. Il raisonne, et sa voix prophétique prédit d'inévitables maux à l'imprudencé et à l'improbité, d'inaffiables biens à la prudence et à la bienveillance. La passion n'en appelle qu'à *ce qui est*, les facultés intellectuelles offrent à la pensée *ce qui sera*. Elles constituent par le fait la principale différence entre les vertus des animaux et celles de l'homme. La plupart des animaux inférieurs ne sont arrêtés dans leur recherche du plaisir par aucune anticipation de peine à venir. Nulle appréhension des conséquences ne peut les engager à s'abstenir d'une jouissance actuelle. Si l'on en excepte quelques-uns des plus intelligents, toutes les leçons sont perdues pour eux, même celles de l'expérience; peut-être aussi cette perte de l'expérience est-elle attribuable à l'imperfection de leur mémoire. Mais

l'esprit de l'homme s'étend dans le passé et dans l'avenir. La raison fait servir les événements de l'un à l'instruction de l'autre; elle appelle à son aide non-seulement l'expérience, mais encore l'imagination. Le domaine de son influence est sans limite comme la pensée; elle recherche les conséquences, et les présente aux regards de l'investigateur; elle dégage les peines et les plaisirs de l'alliage qui les accompagne; elle analyse leur valeur en les divisant dans leurs parties constitutives, ou les réunit en un tout afin de s'assurer de leur somme totale; elle les compare l'un avec l'autre quand ils sont classés chacun dans sa division respective, et de ces éléments réunis elle généralise et déduit le résultat définitif. C'est de cette manière que les facultés intellectuelles deviennent les instruments les plus importants de la vertu, conduisant les hommes dans la voie certaine et vraie du bonheur.

Hume présente ces facultés intellectuelles sans ordre ni arrangement quelconque. Néanmoins, elles peuvent se classer de la manière suivante :

Premièrement : Facultés passives.

I. Celles qui agissent sur plus d'un objet sans exiger beaucoup d'attention ou d'actes de comparaison :

1. La perception, source de toutes les autres facultés ;

2. La mémoire, qui devient active quand l'attention lui est appliquée ;

3. L'imagination, qualité passive ; elle agit même dans les rêves. Quand elle est active, elle devient l'invention.

II. Celles qui agissent sur deux objets au moins, mais sans exiger beaucoup d'attention :

1. Le jugement dans la perception visuelle.

Secondement : Les facultés actives ou de la volonté.

I. Celles qui agissent sur plus d'un objet sans le secours du jugement :

1. L'attention ;

2. L'observation, qui est l'attention appliquée à un objet spécial.

II. Celles qui exigent le secours du jugement et la présence de plus d'un objet :

1. L'abstraction ;

2. L'analyse ;

3. La synthèse, ou la combinaison ;

4. La comparaison ;

5. La généralisation ;

6. La déduction.

III. Celles qui exigent la présence d'au moins deux facultés actives de la volonté et de deux objets au moins :

1. La distribution ;

2. La méthodisation.



*L'invention* s'accomplit par l'usage des autres facultés, y compris l'attention à un degré intense, sous la direction du jugement; elle a pour objet la découverte de quelque fait nouveau, la production de quelque nouvel effort, ou la formation de quelque nouvelle combinaison d'idées.

La *communication*, par laquelle Hume termine sa liste, semble n'avoir aucun droit à être classée parmi les facultés intellectuelles.

Quand les facultés intellectuelles ne sont pas ou ne peuvent être mises en action, la conduite ne rentre plus dans les régions du vice et de la vertu. Par exemple, dans l'enfance, avant que l'esprit ne s'exerce, dans l'état de folie, lorsque les facultés pensantes sont renversées, il ne saurait y avoir de responsabilité, et par conséquent de sujet de louange ou de blâme.

Dans le cas d'aberration temporaire des facultés pensantes, comme, par exemple, sous l'influence de l'ivresse, le jugement de l'individu étant pour ainsi dire éteint, il n'est pas responsable de l'acte commis. C'est une conséquence secondaire d'une imprudence première. Dans les cas de folie, les mesures que la société doit prendre sont évidentes; la spontanéité d'action doit être enlevée. Pour ce qui est de l'enfance, la question d'impunité doit dépendre du degré de développement intellectuel de l'enfant; et l'on se convaincra que, dans un âge bien tendre, l'influence de la peine attachée à toute aberration de conduite peut être mise en action. Et du moment où cette discipline est capable d'opérer, il doit en être fait application. Dans le cas d'actes commis sous l'influence de l'ivresse, il n'y a point droit à impunité; et il n'est guère possible de donner une règle générale applicable à tous les cas. Il faut consulter toutes les sanctions afin d'infliger pour le passé des peines suffisantes, et d'obtenir toutes les garanties convenables pour l'avenir.

## CHAPITRE XX.

### CONCLUSION.

Que résulte-t-il de tout ce que nous avons dit? Le développement de deux principes; premièrement, le principe de la maximisation du bonheur, ou la diffusion du bien; et secondement, le principe du non-désappointement, ou la prévention du mal. De ces deux sources découle toute la morale.

On peut objecter que tous nos raisonnements

n'ont point placé nos principes dans le domaine de la démonstration. Et quand cela serait? Si nos arguments parviennent à régler la conduite de manière à produire un résultat qui ne laissera après lui aucun regret, que pouvons-nous désirer de plus? Ont-ils assez de force pour donner cet excédant de plaisir vers lequel ils tendent, et qui est leur unique but? Que pourraient-ils faire de mieux?

Que ces arguments soient de ceux que nous nommons intuitifs, ou démonstratifs, ou probables, qu'importe? Ils satisfont complètement notre raison, et quel que soit le nom qu'on leur donne, leur succès ne saurait s'en accroître.

Donnez-leur le nom de démonstration ou tout autre, qu'est-ce que cela fait? Ce n'est pas le nom, mais bien la chose qui nous intéresse.

Toutefois, il y a quelque chose au fond de cette sollicitude. Ce que les hommes veulent savoir, c'est le degré de certitude sur lequel ils peuvent compter. Où est la preuve que cette morale est la vraie?

Appelez démonstration la preuve qu'ils ont d'une proposition; dès lors ils peuvent l'affirmer d'une manière positive sans s'exposer au reproche de légèreté, soit d'eux-mêmes, soit de la part d'autrui.

Nul ne peut avoir présentes à l'esprit les preuves de toutes les propositions auxquelles il croit, quelque vraies qu'elles puissent être. C'est l'absence de la chose qui fait que les hommes s'occupent tant du mot.

Nul homme, si philosophe, si scrupuleux qu'il soit, qui ne croie à un infiniment plus grand nombre de propositions, sur parole, que par perception. La seule différence qu'il y ait en cela entre celui qui est philosophe et celui qui ne l'est pas, ou entre l'homme sage et l'homme faible, c'est que ce dernier s'appuie exclusivement sur l'autorité, depuis la première proposition jusqu'à la dernière; tandis que le premier laisse toujours ouverte la voie d'appel à sa raison, c'est-à-dire à ses propres perceptions. Les jugements du premier, sur les témoignages de l'autorité, sont provisoires; ceux du second sont définitifs.

Mais il est des propositions qui ne sont pas susceptibles de démonstration. Il n'est pas possible, par exemple, de soumettre à une épreuve mathématique cette proposition que le bien-être est préférable au mal-être; mais que celui-là qui nie le principe, nie le raisonnement. C'est le seul axiome que nous désirons qu'on nous accorde, et ce n'est pas beaucoup demander à la confiance et à la crédulité des hommes.

La marche des principes utilitaires a été visible. Ils se sont frayé une voie par la force et l'excellence qui leur est propre. Quelle occupation préférable



pour l'homme, à celle de rechercher les conséquences des actions? L'observation a amené avec elle des résultats correspondants.

Les hommes se sont aperçus que telles et telles actions étaient utiles, que telles et telles autres étaient nuisibles. Ils ont pris une action particulière, de l'espèce nuisible, par exemple; en en retranchant les circonstances spéciales de temps, de lieu, de parties, ils ont formé une idée générale. A cette idée générale ils ont donné un nom; ce nom a constitué un genre auquel ont été rapportés généralement les actes de la même nature. Lorsque, prenant en considération ce genre ou cette espèce d'action (peu importe le nom que nous lui donnerons), il est venu à l'idée de quelqu'un de qualifier de nuisible ce genre ou cette espèce, la proposition ainsi énoncée, la proposition exprimant ainsi la nature nuisible d'une sorte d'actions, a constitué une maxime d'utilité.

Mais il n'est pas probable qu'à l'époque éloignée dont nous parlons, et qui a précédé la formation des lois, les hommes aient qualifié d'une manière aussi claire les actes qui les ont affectés. En général, les hommes n'en sont point encore arrivés là, même de nos jours. Il est probable qu'ils ont exprimé leur sentiment dans des termes vagues et obscurs, tels que ceux de *juste*, de *convenable*, qui faisaient connaître leur désapprobation, mais non ses motifs. Quelque étrange que la chose paraisse, il n'en est pas moins vrai que, pour la plupart des hommes, il y a une grande différence entre la faculté qui ressent de la peine d'un acte et le flétri d'un sentiment de réprobation, et celle qui considère cette peine comme la cause de la désapprobation.

Rien de plus oiseux que d'en appeler à l'antiquité comme à une autorité. Au milieu de quelques vérités, on y trouve des milliers de mensonges. La lumière n'y brille que par le contraste des ténèbres environnantes. Parmi les instruments d'erreur, l'érudition a souvent mis en usage les plus funestes. Il est vrai que de soi-disant philosophes ont tenu tel langage, ont professé telles opinions. Qu'en conclure? Car si de leurs paroles on ne peut tirer aucune conclusion pratique, si de leurs opinions ne peut résulter aucun bien, quelle en est l'utilité? Il est des hommes dont on peut résumer ainsi les paroles :

« Lisez peu les livres modernes, et beaucoup ceux des anciens. Pour la science morale adressez-vous à Aristote et à Platon; pour la métaphysique, non à Locke, mais à Aristote; pour la botanique, non à Linné, mais à Théophraste et à Élien. »

C'est précisément là le moyen de parler de tout et de ne rien savoir; de mettre entre soi et la science, dans toutes les branches des connaissances

humaines, la distance qu'il y a entre un enfant qui ne sait pas ses lettres et le professeur le plus éclairé.

Lors même que l'on ne présenterait que des propositions vraies, et qu'on les revêtirait de la phraseologie la plus simple, la vie d'un homme ne serait pas assez longue pour qu'il pût meubler son esprit du bagage des diverses sciences. Et pourtant il est bon nombre de gens qui voudraient nous envoyer pâlir sur des livres dans lesquels, sur dix propositions évidemment fausses, sur dix fois autant d'inintelligibles, vous en trouverez à peine une de vraie, et encore celle-là on vous la sert dans les compilations les plus misérables sur la matière; vous pourrez parcourir des volumes entiers des écrivains de l'antiquité, sans que la découverte d'une seule vérité vienne vous dédommager de vos peines.

Pour faire que ce préjugé ne soit pas le plus absurde, comme l'un des plus pernicieux, il faut renverser tout l'ordre de la nature. Il faut soutenir que le gland est plus grand que le chêne qu'il doit produire un jour; que l'enfant, dans le ventre de sa mère, est plus sage que l'homme dans la vigueur de la maturité. Il faut supposer que toute chose marche à reculons, et que de nouvelles expériences ajoutées à la masse des acquisitions existantes, doivent en diminuer le nombre.

Il est difficile de supposer qu'un homme s'attache de bonne foi à un système aussi évidemment pernicieux. S'il en existe, plaignez-le; mais traitez-le comme l'ennemi de toutes lumières et de tout bonheur fondé sur elles. Il y va de l'intérêt public que de telles idées ne puissent prévaloir.

Un homme ne se fait pas de Platon une assez haute idée. Qu'en résulte-t-il? Rien. Un homme se fait de Platon une trop haute idée. Qu'en advient-il? Il lit Platon. Il se met l'esprit au supplice pour trouver un sens à ce qui n'en a pas. Il remue ciel et terre pour comprendre un écrivain qui ne se comprenait pas lui-même, et ne retire de cette masse indigeste qu'un sentiment profond de désappointement et d'humiliation. Il a appris que le mensonge est la vérité, et que le sublime est dans l'absurde.

De tous les livres imaginables, il n'en serait pas de plus utile qu'un index bien fait de tous les livres qui ont contribué à tromper et à égarer le genre humain. Mais l'auteur devrait avoir assez d'autorité pour pouvoir se constituer juge des opinions des hommes.

Si la théorie morale que nous avons développée dans cet ouvrage est de quelque valeur, cette valeur se trouvera dans sa simplicité, sa clarté et son application universelle. Mais de ce que le criterium a été découvert, qui peut servir à mesurer et à résoudre les innombrables questions du juste et de l'injuste,



qu'on n'aille pas conclure que la découverte de ce criterium, et de son efficacité universelle, a été obtenue sans recherches pénibles, sans méditations laborieuses. Ce qui fait le mérite d'une pensée profonde, c'est que le lecteur n'est pas obligé de descendre dans le puits de la vérité, et de puiser lui-même à son onde salutaire et rafraîchissante; c'est l'écrivain qui se charge de ce soin, et qui met ce bienfaisant breuvage à la portée de tous. On a peu d'obligation à l'homme qui en envoie un autre en quête de quelque vérité inconnue; mais celui-là a un droit incontestable à l'estime des hommes, qui, après être allé à la recherche du trésor, le rapporte et en fait part à tous ceux qui veulent bien le recevoir de sa main.

Afin de juger du mérite d'un ouvrage qui a la vérité pour but, afin de l'apprécier convenablement, il faut connaître quelque peu les erreurs contre lesquelles il est dirigé, et qu'il a pour objet

de détrôner. Il est beaucoup de gens près de qui le mérite apparent d'un tel ouvrage sera en proportion inverse de son mérite réel. Plus il remplira son but de simplifier les questions les plus compliquées, plus il est à craindre qu'on ne lui reproche de ne rien contenir d'extraordinaire.

Une seule observation qui paraît ne dire que ce que tout le monde savait déjà, suffit quelquefois pour rendre inutiles des volumes de sophismes spécieux et formidables.

Il peut arriver que cet ouvrage soit exposé à l'hostilité de différentes espèces de gens, et par des raisons opposées; par cela seul qu'il ne contient rien d'extraordinaire, l'ignorant, qui n'entend rien à la matière, pourra le croire superficiel; les faux savants, qui ont des préjugés qu'ils n'aiment pas à voir mettre en question, pourront le condamner comme paradoxal, parce qu'il ne cadre pas avec ces préjugés.



# COUP D'OEIL

SUR LE PRINCIPE

## DE LA MAXIMISATION DU BONHEUR,

SON ORIGINE ET SES DÉVELOPPEMENTS.

Si les intentions de l'auteur et de l'éditeur de cet ouvrage ont été remplies, on doit voir qu'il ne contient que l'application du principe de la maximisation du bonheur au domaine de la morale. Quand ce principe se présenta pour la première fois à l'esprit de Bentham, il l'appela *principe de l'utilité*; mais il ne tarda pas à découvrir que ce mot n'offrait pas immédiatement à la pensée des autres l'idée qu'il y attachait lui-même, à savoir qu'une chose n'est utile qu'en proportion qu'elle augmente le bonheur de l'homme. Le bonheur étant le but et l'objet qui doivent être constamment en vue, le mot d'*utilité* ne renfermait pas nécessairement celui de *félicité*. Il n'est pas sans intérêt de retracer l'influence du principe de la maximisation du bonheur sur la philosophie de Bentham, depuis l'époque où il a commencé à occuper sa pensée, jusqu'à celle où il est devenu, entre ses mains, la clef qui lui a servi à ouvrir tous les secrets de la science morale et politique.

C'était, en effet, le drapeau auquel il se ralliait dans toutes les circonstances de sa vie publique et privée; l'oracle à la voix duquel il obéissait sans hésiter, soit dans sa capacité individuelle, lorsqu'il cherchait pour lui-même des règles de conduite; soit en sa qualité de membre de la patrie commune, lorsqu'il s'efforçait de montrer à ses concitoyens le sentier de la sagesse et de la vertu publique. Dans toutes les parties du domaine de la pensée et de l'action il invoquait son aide et son conseil: il l'interrogeait sur ses lois et sur leurs motifs, et il enregistrait ses réponses pour l'usage et la direction de ses semblables.

C'était le principe qu'il se proposait à lui-même

et qu'il recommandait aux autres, non-seulement comme le but où il faut tendre, mais encore comme moyen de l'atteindre, et comme motif pour le rechercher. C'était pour lui comme un vaste magasin qui le fournissait d'arguments, d'objets, d'instruments et de récompenses.

Il n'ensevelit point son idée dans les nuages d'une phraséologie vague et obscure; mais il puisa, dans la région de la félicité et de la misère humaine, tous les plaisirs et toutes les peines dont le bonheur et le malheur se composaient, et dont la nature de l'homme est susceptible. C'est dans les plaisirs dont l'humanité peut jouir, dans les peines dont elle peut être exemptée, qu'il trouva les éléments de la science qu'il enseignait. Il s'occupait continuellement à calculer leur nombre, à peser leur valeur, à estimer leurs résultats; et la grande affaire de sa vie était de procurer à chacun des membres de la famille humaine la plus grande quantité possible de félicité, soit par l'allègement des souffrances, soit par l'accroissement des jouissances.

Ces peines et ces plaisirs appliqués aux choses du gouvernement, soit législatif, soit administratif, sont autant de parties élémentaires du capital dont les gouvernants peuvent disposer pour la production du bonheur des hommes.

L'histoire du principe de l'utilité est l'histoire des sommes ajoutées au capital de la félicité humaine; c'est l'histoire de ce qui a été fait, à diverses époques, pour améliorer et perfectionner les opérations dont résultent les jouissances. L'œuvre définitive ainsi produite est le bonheur; et tous ceux qui ont travaillé à sa production, ou qui ont contribué à lui donner une forme plus complète et plus durable,



ont droit à l'honneur de la coopération ou de la découverte.

Les livres qui ont conduit à l'application efficace des instruments de bonheur, les instructions qui ont aidé les hommes à avancer du principe spéculatif et sans emploi, à son application aux choses de la vie, peuvent être considérés comme les auxiliaires les plus importants dans l'accomplissement des triomphes du bonheur.

La première fois que nous trouvons le principe mentionné, c'est dans la troisième satire d'Horace (livre I<sup>er</sup>), écrite quelques années avant la naissance de Jésus-Christ. Le poète parle de l'opinion professée par les stoïciens, que tous les méfaits (*peccata*) sont sur la même ligne dans l'échelle de la culpabilité, et que la même somme de blâme doit leur être infligée. Il poursuit ainsi :

*Quæis paria esse ferè placuit peccata, laborant  
Quàm ventum ad verum est : sensus moresque repugnant ;  
Atque ipsa utilitas justî propè mater et æqui.*

Les sentiments des hommes, la coutume et l'utilité elle-même, sont, dit-il, en contradiction avec la théorie des stoïciens; et il a raison. Son observation, telle qu'elle est, si elle n'est pas profonde, est du moins exacte. Elle propose un but, celui vers lequel tendent et auquel se subordonnent la justice et l'équité. Il fait plus; il avoue que si nos idées de justice et d'équité sont fondées, elles ont leur source dans l'utilité.

Un peu après l'époque où florissait Horace, Phèdre enseignait presque la même doctrine :

*Nisi utile est quod faceris, stulta est gloria.*

« Si ce que vous faites n'est utile, votre gloire n'est que folie. »

Mais, dans Horace et Phèdre, la mention de l'utilité, comme règle de conduite, paraît plus accidentelle que raisonnée. Aucun d'eux ne semble avoir compris la valeur et l'importance de la doctrine qu'il a émise. Elle n'occupe nulle part, dans leurs écrits, la place d'un grand et important principe. Nulle secte ne l'avait adoptée; elle n'était avouée, suivie, professée par personne; elle n'existait encore qu'en germe; elle n'avait ni influence ni pouvoir; elle n'avait point obtenu de place dans les Champs Élysées, parmi ces aphorismes écrits en lettres d'or qu'Anchise s'occupait à parcourir lorsque Énée l'aborda; elle était là isolée, dédaignée, inconnue, comme cette vérité qui tomba un jour par hasard de la plume d'Aristote, lorsqu'il écrivit que toutes les idées ont leur source dans les sens, autre magnifique principe posé alors, mais dont les conséquences ont été cachées depuis à la perception d'un grand nombre de générations. Locke fut le

premier à discerner la valeur d'une observation dont le développement le mit à même de renverser l'empire universel qu'avait usurpé une prétendue logique, combattant sous l'étendard de ce même Aristote; mais ce fut David Hume qui, en 1742, donna de l'importance au mot *utilité*.

Hume, dans ses Essais, reconnut l'*utilité* comme *principe*. Néanmoins il employa ce mot d'une manière confuse. Quelquefois il considère l'utile comme conduisant à un but quelconque et indéterminé; d'autres fois, ce but est spécifié: c'est la vertu. Il ne fait entendre nulle part que l'idée de bonheur soit inséparablement liée à l'idée d'utilité. L'utilité, selon lui, c'est cette partie inhérente à une machine, à un meuble, à un vêtement, à une maison, qui fait que ces choses sont utiles, en ce sens qu'elles répondent au but proposé. Il mentionne le *plaisir* et la *peine*; mais nulle part il ne présente les plaisirs et les exemptions de peines, comme les éléments dont la réunion compose le *bonheur*. Il mentionne, sans essayer aucunement de montrer leurs relations ou leur dépendance, plaisirs, peines, désirs, émotions, affections, passions, intérêts, vertus, vices, tous pêle-mêle confondus, indéfinis, indistinguibles, comme ces atomes que nous voyons s'agiter dans un rayon de soleil. Il parle du plaisir comme de l'utilité, d'une manière vague et insuffisante. Quant aux peines, dont l'exemption est au moins aussi nécessaire au bonheur que le plaisir lui-même, il est encore à leur égard plus vague et plus inintelligible. On ne trouve aucune trace de cette analyse qui distingue un plaisir d'un plaisir, une peine d'une autre.

Il ne tient aucun compte des parties constitutives d'une masse quelconque de bien ou de mal, soit pure, soit mêlée; aucun criterium du juste ou de l'injuste n'est produit; aucune réponse n'est indiquée à cette question: « Que faut-il faire? De quoi faut-il s'abstenir? » Il en est de même des vertus. Çà et là on trouve semés en abondance les noms de vertus particulières; mais de même qu'Horace, dans ses *Satires*, place tous les méfaits (*peccata*) sur le même niveau, de même Hume met toutes ses vertus sur la même ligne, ne tirant entre elles aucune ligne de démarcation, ne donnant aucune règle qui puisse servir à les faire distinguer l'une de l'autre. Elles sont, il est vrai, classifiées; mais leur classification ne sert en aucune manière à résoudre la grande, la seule importante question, de savoir dans quelle proportion chacune d'elles conduit au bonheur. Ainsi les propositions avancées par Hume ne sont, pour la plupart, que *vagues généralités*, qu'un résultat dangereux et insuffisant, ne fournissant à l'ignorant aucune lumière, et aucun secours aux embarras de l'investigateur.



Il semble qu'on eût pu mieux attendre d'un esprit si pénétrant, n'ayant d'ailleurs aucun intérêt opposé à celui de la vérité. Si, en matière légale, tout le troupeau des écrivains vulgaires s'attache plutôt à rechercher ce qui a été, ou ce qui est, que ce qui doit être, il n'y a là rien qui doive étonner. C'est dans la pratique et non dans la philosophie de la loi qu'ils puisent leurs bénéfices. Mais ce qu'on doit déplorer, c'est que David Hume se soit égaré au point de ne pas voir que les peines et les plaisirs sont susceptibles d'estimations diverses ; qu'ils représentent des valeurs différentes ; que ces mots de *bien* et de *mal* n'ont qu'un sens indéfini et véritablement inintelligible, à moins d'être divisés dans les parties qui les composent ; que le bonheur lui-même n'est qu'une chimère jusqu'à ce que ses éléments constitutifs aient été rendus accessibles à l'investigation. Hume a laissé les grandes questions morales dans la région spéculative ; il n'en a rendu aucune applicable à une fin utile par des signes intelligibles et distincts. Sa théorie est une vapeur répandue dans l'air, un nuage flottant à une hauteur plus ou moins grande ; ce n'est jamais une rosée ou une pluie bienfaisante venant humecter la terre : elle offre, à l'investigateur épuisé, le supplice de Tantale ; elle provoque sa soif sans l'étancher jamais.

Hume, néanmoins, rendit un important service ; il désigna l'utilité comme la base et la clef de voûte d'un bon système de morale, et l'opposa au *sens moral*, base sur laquelle d'autres philosophes avaient bâti leurs théories morales. C'était quelque chose que de mettre en regard, et comme en contraste, les deux principes. Une investigation attentive démontrait qu'ils étaient aussi éloignés l'un de l'autre que les deux pôles ; le principe du sens moral n'étant que l'une des formes que revêt le despotisme raisonneur et le dogmatisme, et se résolvant dans le sens moral ou l'opinion de l'individu ; tandis que le principe de l'utilité dirige presque infailliblement la pensée, s'il ne l'y conduit pas, vers la région des peines et des plaisirs, et conséquemment du vice et de la vertu.

En 1749, Hartley publia la première édition de son ouvrage sur *l'Homme*. Dans ce livre, il donna la définition vraie du bonheur, en démontrant qu'il se compose des éléments que fournissent les plaisirs divers. Il traduisit, pour ainsi dire, la langue du bonheur en celle des plaisirs et des peines ; il traça une liste de plaisirs et une liste parallèle de peines ; mais il ne vit point les rapports qui unissent le tout au principe de la maximisation du bonheur. Sous ce nom, ou sous celui d'utilité, ou sous tout autre, il ne rapporta pas tout à cet unique guide de la vie publique ou privée. Il alla plus loin que ses prédécesseurs, et puis il s'arrêta en vue du rivage où il

ne descendit jamais. Le docteur Priestley popularisa, jusqu'à un certain point, cet ouvrage d'Hartley dans une édition postérieure, qu'il dégagera de tout ce qui était étranger à la matière.

Helvétius écrivit en 1758 son livre *de l'Esprit*. Ce livre fut une importante acquisition pour la science de la morale et de la législation ; mais il serait bien difficile de donner dans quelques lignes, ou même dans quelques pages, une idée exacte de tout ce que cet ouvrage a fait et de tout ce qu'il a laissé à faire. En effet, tantôt vous le voyez briller comme le soleil dans sa splendeur, versant des flots de lumière et de vérité sur tout le domaine de la pensée et de l'action, puis tout à coup la lumière est voilée par de sombres nuages, et le lecteur s'étonne de cette subite obscurité. Ce sont des éclairs d'éloquence, plutôt qu'une lumière égale et modérée ; c'est l'éclair qui illumine pour un instant d'une clarté trop vive, et que l'œil ébloui échangerait volontiers contre la lumière régulière et paisible d'une lampe ordinaire.

C'est à ce livre néanmoins qu'on a souvent entendu M. Bentham attribuer une grande partie du zèle et de l'ardeur qu'il a mis à propager sa bienfaisante théorie. C'est là qu'il allait puiser des encouragements, se flattant que ses efforts dans cette grande cause ne seraient pas sans fruit. C'est là qu'il apprit à persévérer, sûr qu'il verrait sa puissance d'action augmenter, et reculer les limites de son utilité. Non qu'il ne restât beaucoup à faire après Helvétius. Il n'avait pas dénombré les peines et les plaisirs ; il ne les avait pas classés selon leur valeur ; mais il avait fortement fait ressortir l'influence de l'intérêt et de l'opinion, et c'était là un point gros de conséquences incalculables. Il avait mis à nu plusieurs de ces motifs d'action dont la connaissance est d'une nécessité absolue pour faire une estimation quelque peu juste de la conduite et du caractère ; et en démontrant que l'opinion est subordonnée à l'intérêt, il prouva cette subordination non-seulement dans les opinions publiquement avouées, mais encore dans celles dont la formation a été privée et même clandestine. La liste des causes d'inconduite, spécialement dans les hommes publics, atteste autant de profondeur philosophique que de sagacité d'observation. Dans les intérêts hostiles, dans les préjugés nés de l'intérêt, dans ceux qu'engendre l'autorité, dans la faiblesse primitive ou acquise, il vit, comme tout homme doit voir, les sources des infirmités humaines.

Helvétius appliqua donc le principe de l'utilité à un usage pratique, à la direction de la conduite dans les choses de la vie. A cet être idéal qu'on appelait le bonheur, il conféra une existence sub-



stantielle en l'identifiant avec le plaisir, auquel il « donna un nom et assigna un siège local. »

Il fit de l'utilité la mère du plaisir, et il en fit naître une foule d'idées, d'un caractère positif et intelligible, idées si habilement évoquées, exposées avec tant d'attrait, qu'elles ne pouvaient manquer d'être présentes et familières aux esprits les moins attentifs, les moins observateurs et les plus superficiels.

Le docteur Priestley publia en 1768, son *Essai sur le Gouvernement*. C'est dans cet ouvrage qu'il désigna en italique, « le plus grand bonheur du plus grand nombre, » comme le seul but juste et raisonnable d'un bon gouvernement. C'était un grand pas en avant du mot *utilité*. Le but principal, l'ingrédient caractéristique, se trouvait ainsi désigné. Dans une seule phrase se trouvait compris tout ce qui avait été fait jusque-là. Cette formule laissait bien loin derrière elle tout ce qui l'avait précédée. Ce n'est pas seulement le bonheur qu'elle proclamait, mais encore sa diffusion; elle l'associait à la majorité, au grand nombre. Du reste, le livre de Priestley était, comme la plupart de ses autres productions, écrit à la hâte et avec négligence.

« Il arriva, » et ici nous croyons devoir citer les paroles mêmes de Bentham, telles que nous les avons recueillies de sa bouche lorsqu'il nous racontait ce qu'il appelait plaisamment les aventures du principe de la maximisation du bonheur, à savoir, son origine, sa naissance, son éducation, ses voyages et son histoire; — « il arriva, je ne sais comment, que peu de temps après sa publication, un exemplaire de cet ouvrage parvint à la bibliothèque circulante d'un petit café, appelé *café Harper*, lequel était en quelque sorte annexé au collège de la Reine (*Queen's College*), à Oxford, dont l'achalandage le faisait subsister. La maison faisait le coin, donnant, d'un côté, sur la rue Haute (*High-Street*); de l'autre, sur une ruelle qui, de ce côté, longe le collège de la Reine, et aboutit à une rue qui mène à la porte du Nouveau-Collège (*New-College*). On s'abonnait à cette bibliothèque à raison d'un schelling par trimestre, ou, pour parler le langage universitaire, un schelling par terme. Le produit de cette souscription se composait de deux ou trois journaux, d'un ou deux *magazines*, et, par-ci par-là, d'une brochure nouvelle. Il était rare, pour ne pas dire sans exemple, d'y voir un octavo de moyenne grosseur. Quelques douzaines de volumes, formés partie de pamphlets, partie de *magazines* réunis ensemble par un cartonnage, composaient donc toute la richesse de cette bibliothèque, qui contrastait étrangement avec la bibliothèque Bodléienne et celles des collèges du Christ et de

« Tous-les-Saints (*Christ's Church and All-Souls*).

« L'année 1768 est la dernière dans laquelle il me soit jamais arrivé de faire à Oxford un séjour de plus d'un jour ou deux. J'étais venu pour voter, en ma qualité de maître ès arts, pour l'université d'Oxford, à l'occasion d'une élection parlementaire. Je n'avais pas alors complété ma vingt et unième année, et cette circonstance aurait pu élever dans la chambre des communes une discussion électorale, si un nombre suffisant de votes non sujets à contestation n'avait mis la majorité hors de doute. Cette année était la dernière dans laquelle cet ouvrage de Priestley pût me tomber sous la main. Quoi qu'il en soit, ce fut la lecture de ce livre et de la phrase en question qui décida de mes principes en matière de morale publique et privée; c'est là que je pris la formule et le principe qui depuis ont fait le tour du monde civilisé. A cette vue je m'écriai, transporté de joie, comme Archimède lorsqu'il découvrit le principe fondamental de l'hydrostatique: « Je l'ai trouvé, *Eureka!* » J'étais loin de penser alors au correctif que, plus tard, après un plus mûr examen, je me verrais forcé d'appliquer à ce principe. »

Longtemps avant cette époque, le principe de l'utilité avait pris possession de l'esprit de Bentham. Bien jeune encore, ce qu'il appelait alors « le galimatias cicéronien, » excitait déjà son impatience et son dégoût.

« Je n'avais pas complété ma treizième année, » pour continuer à employer ses propres expressions, « qu'une autorité qui, pour ne pas être celle de mes professeurs, n'en était pas moins irrésistible, m'imposa la tâche de traduire en anglais l'ouvrage de Cicéron connu sous le nom de *Tusculanes*. Là j'appris que la douleur n'est pas un mal. La vertu suffit par elle-même pour conférer le bonheur à l'homme disposé à la posséder à ce prix. Quelle utilité pouvait-il y avoir à charger la mémoire de pareilles absurdités? Quelle instruction à tirer d'une proposition contradictoire, ou d'un nombre quelconque de propositions semblables? Quand un homme éprouve une douleur, soit dans la tête, soit dans l'orteil ou dans l'une des parties intermédiaires de son corps, que lui servira de se dire à lui-même ou de dire aux autres que la douleur n'est point un mal? Cela lui ôtera-t-il sa douleur? Cela la diminuera-t-il? Quant au bonheur, si on avait fait voir en combien de manières diverses, ou, s'il n'y en a qu'une seule, en quelle manière elle contribue, comme elle le fait réellement, au bonheur de l'homme, cela aurait pu être de quelque usage, et une grande utilité aurait pu s'y attacher; mais



« dire que la vertu doit par elle-même produire et  
 « maintenir le bonheur, quelle que soit d'ailleurs  
 « la condition d'un homme sous d'autres rapports,  
 « c'est purement énoncer une proposition en con-  
 « tradiction directe avec l'expérience constante et  
 « universelle. Donner la définition du mot *vertu*,  
 « c'eût été faire quelque chose, et c'est ce que tout  
 « homme pourra faire avec le principe de la maxi-  
 « misation du bonheur; mais lorsqu'un homme  
 « souffre d'un accès de goutte, ou de la pierre,  
 « ou du tic douloureux, lui direz-vous qu'il est  
 « heureux, ou que, s'il ne l'est pas, c'est faute de  
 « vertu? Serait-ce le moyen de le soulager? Ne  
 « serait-ce pas, au contraire, une moquerie cruelle  
 « et insultante?

« C'était là le galimatias dont s'amusaient cer-  
 « tains philosophes de l'antiquité lorsqu'ils cau-  
 « saient entre eux en se promenant de long en large  
 « sous des colonnades appelées portiques: ce qui  
 « les avait fait nommer *stoïques*, d'un mot grec,  
 « *στοα*, qui signifie portique.

« L'opinion commune, à leur égard, est que,  
 « comparés à nos contemporains de la même classe,  
 « c'étaient en général de bonnes gens; et assuré-  
 « ment, dans tous les temps, il n'a jamais manqué  
 « de ces bonnes gens passant leur vie à dire des  
 « absurdités sous mille formes diverses; mais il ne  
 « s'ensuit pas qu'eux ou leurs successeurs en aient  
 « mieux valu pour cela.»

L'ouvrage de Bentham intitulé: *Fragment sur le Gouvernement*, fut publié en 1776. Il fit dans le public une grande sensation. La réputation des *Commentaires* de Blackstone était à son apogée, et c'était la première fois qu'on tentait avec succès de rabaisser la renommée et de réduire l'influence de cet éloquent adulateur de tous les abus anglais, de cet apologiste indifférent du bien et du mal. Le docteur Johnson attribua l'ouvrage à Dunning, et Bentham avoue qu'il s'était en grande partie proposé d'imiter le style de Dunning, qui l'avait frappé par sa précision, sa correction, sa justesse d'expression, et sa rigueur d'argumentation. L'objet immédiat du fragment était de détruire la fable du « Contrat primitif, » sur lequel les légistes étaient depuis longtemps dans l'habitude d'élever l'édifice gouvernemental, l'utilité fut l'instrument qu'employa l'auteur pour renverser cette prétention sans base, et ce principe en main, il ruina de fond en comble la théorie du commentateur célèbre. Néanmoins, dans le « Fragment » l'expression de *bonheur* n'est pas substituée à celle d'*utilité*; toutes deux sont employées indifféremment l'une pour l'autre, et comme se traduisant mutuellement. Le « Fragment » n'alla pas au delà de ce premier pas. Dans cet ouvrage, le mot *utilité*, non plus que le mot *bonheur*, ne

sont point analysés dans leurs éléments constitutifs. Les peines et les plaisirs ne sont point mis sous les yeux du lecteur, moins encore divisés dans leurs différentes espèces, ou classés en raison de leur valeur distincte et comparative. Bentham a souvent dit que les idées d'utilité et de bonheur étaient si intimement réunies dans son esprit, qu'il ne pouvait s'imaginer leur séparation dans la pensée d'un homme quelconque. Quelles que fussent les lacunes que laissât encore le « Fragment, » cependant il réussit à anéantir le système du « Contrat primitif. » L'hostilité de Bentham contre ce dogme vient de ce qu'il s'aperçut de l'usage qu'on en faisait pour justifier les abus de la loi, et pour résister aux réformes les plus nécessaires dans l'administration de la justice. Ce dogme avait été produit sous la sanction du grand nom de Locke, mais Bentham n'avait pas encore seize ans, que déjà il se sentait révolté lorsqu'il assistait aux leçons de Blackstone, de l'usage qu'en faisait cet adroit sophiste pour la justification des monstruosité d'un mauvais gouvernement. « Je résolus de lutter contre ce faux principe, » dit-il dans un de ses mémoranda, « je résolus de le jeter à terre. Je le fis, et nul depuis n'a osé le relever et le soutenir. »

Bentham a infligé à la philosophie ascétique une blessure mortelle, dans l'examen qu'il en a fait dans son « Introduction à la morale et à la législation. » Peut-être ne se trouverait-il personne aujourd'hui qui osât soutenir que la douleur est le grand objet que doit se proposer l'existence, quelque méritoire et vertueuse que puisse lui paraître l'infliction de certaines peines sur lui-même. Nul ne peut nier qu'il soit des occasions où le plaisir peut raisonnablement et moralement être recherché pour lui-même, et où le devoir et l'intérêt nous prescrivent également d'éviter la douleur; mais celui qui soutient que la recherche d'une somme additionnelle de plaisir est un crime dans certains cas, celui-là est tenu de produire ces cas, et de montrer sur quoi il base cette exception à la règle générale. L'obligation d'administrer la preuve retombe sur lui tout entière. Dans les siècles de la domination monacale, le démon de l'ascétisme tenait tout enchaîné sous son sceptre ensanglanté. Ce démon était une source permanente de mal et d'imposture. Advienne que voudra du principe de la maximisation du bonheur, son antagoniste avoué est pour jamais réduit au silence.

Ce qui, en effet, caractérise l'ascétisme, c'est qu'il est funeste, absurde, inconséquent et contradictoire dans la mesure exacte dans laquelle le principe ascétique est mis en action. Qu'y a-t-il de funeste au monde, si ce qui crée le malheur ne l'est pas? Quoi de plus absurde qu'une doctrine qui conduit



ses zélateurs à se briser la tête contre un mur, sous le prétexte que le but définitif des actions humaines, c'est la souffrance? Quoi de plus inconsequent qu'une croyance à laquelle l'expérience de la vie humaine donne à chaque pas un démenti? Et que saurait-il y avoir de plus contradictoire que l'inconséquence et l'absurdité manifestées sous leurs formes les plus flagrantes, et poussées à tous les extrêmes de la folie et de l'égarement?

Mais il n'est pas aussi facile d'en finir avec les adversaires indirects du principe qui a la maximisation du bonheur pour base. *Ipse dixi, je l'ai dit*, cet orgueilleux Protée, qui prend toutes les formes que l'imagination ou le caprice peuvent suggérer, a pour père le despotisme, et donne lui-même le jour à toutes les absurdités.

Les erreurs de John Locke sur la fin et l'objet du gouvernement se manifestaient non-seulement dans sa théorie du Contrat primitif, mais encore dans le point de vue étroit sous lequel il avait envisagé les peines et les plaisirs, et dans l'opinion où il était que la morale et la politique peuvent s'expliquer par la production seule des rapports que ces mots ont l'un avec l'autre. On peut en dire autant de sa doctrine du *malaise*, considérée comme cause de l'action, comme si un homme jouissant de certains plaisirs ne pouvait rechercher d'autres plaisirs encore. Cette erreur prouve combien les idées de plaisir se présentaient vagues à son esprit. Dans sa théorie du Contrat primitif, au but que doit se proposer tout gouvernement, et qui n'est autre que le bonheur de la communauté, on oppose un but tout différent qu'on lui préfère. Et ce but, fût-il vrai au lieu de n'être qu'une fable, une fiction, un mensonge, serait tout à fait indigne d'être mis en regard du principe de la maximisation du bonheur. Et en effet, quoique ce principe exige dans le plus grand nombre des cas l'exécution fidèle des stipulations et contrats, cependant il est des cas où la destruction du contrat lui-même serait la conséquence de son exécution. Supposons, par exemple, qu'un homme se soit engagé à commettre un crime, cet engagement sera-t-il considéré comme sacré? Et que dirons-nous d'un principe qui enchaînerait tout le monde à l'exécution d'un contrat devant avoir pour conséquence la destruction des plaisirs et une continuation de peines, et cela après que l'expérience aurait démontré que le non-accomplissement du contrat conserverait les plaisirs et écarterait les peines?

C'est en substituant ainsi une fin partielle et secondaire au seul but large et légitime du gouvernement, qu'on a fourni à l'arbitraire de redoutables instruments de puissance. C'est en invoquant ainsi l'exécution des promesses ou des contrats, que des principes et des actes du caractère le plus funeste et

le plus malfaisant ont trouvé des adhérents et des défenseurs.

Par des promesses ou des menaces, par les moyens de corruption de toute espèce, mis en pratique par les gouvernants, on arrache aux citoyens des déclarations auxquelles on donne fréquemment la sanction du serment, et par lesquelles ils s'engagent à tenir telle ligne de conduite en toute circonstance et à tout événement. Ces engagements sont un des plus forts liens qu'emploie le despotisme pour tenir ses partisans enchaînés à sa cause; et c'est aussi sous ce rapport que le dissentiment le plus complet existe entre le despotisme et le principe de la maximisation du bonheur. L'histoire nous apprend que de tels engagements sont rares entre les gouvernants et les nations; et, en supposant même leur existence, ils sont nuls de plein droit; ils n'engagent pas plus la postérité que ne le feraient les promesses d'un homme ivre. De deux choses l'une: ou l'engagement est conforme au principe de la maximisation du bonheur, et la reconnaissance de ce principe doit suffire, et vaut infiniment mieux que l'engagement lui-même; ou il lui est opposé, et sa mise à exécution ne peut produire que le crime, le malheur et la souffrance humaine; et si de tels résultats ne peuvent être usités que par la résiliation du contrat, qui osera demander son exécution?

S'il est ici-bas une chose déplorable, c'est que des hommes que distinguent un beau talent, une haute intelligence, des affections généreuses, s'obstinent pour eux-mêmes et pour les autres à fermer les yeux à la lumière de la raison et de l'expérience.

En ne donnant à la justice qu'une seule base, la propriété, Locke a perdu de vue beaucoup d'autres objets sur lesquels la malveillance des individus peut s'exercer, et que les gouvernements doivent conséquemment protéger. Il passe sous silence le pouvoir, la réputation, la position sociale, l'exemption de peines et d'autres objets de possession (car la langue ne nous fournit pas de terme plus convenable); toutes choses qui réclament la protection des lois civiles et pénales.

C'était une chose douloureuse, imprudente, et on ne peut plus malheureuse que cette définition irréfléchie, que cette tentative de jeter avec de si faibles matériaux les fondements de la félicité humaine, en les essayant uniquement sur la justice et le droit de propriété. Funeste victoire que celle qu'un adversaire habile et de mauvaise foi eût pu, en cette occasion, remporter sur un esprit probe, candide, et que tant de motifs recommandent à notre affection! Quoi! la propriété seule aurait droit à la sollicitude du gouvernement! Les propriétaires seraient les seuls qui eussent droit de réclamer sa possession! Le propriétaire seul aurait le privilège



d'être représenté dans ces assemblées auxquelles est déléguée une part de la souveraineté ! Les pauvres seraient livrés en masse aux riches, qui en feraient leurs esclaves, et auraient le droit de les traiter comme tels ! Ainsi l'esclavage corporel, pire encore peut-être que l'esclavage politique, serait sanctionné ; et on ferait au gouvernement un devoir de produire et de maintenir un tel état de choses !

C'est dans les colonies des Indes occidentales que devrait aller chercher l'application de sa théorie, le prétendu champion de la liberté et d'un bon gouvernement. Et, en effet, on aurait pu, à bon droit, appliquer la théorie de John Locke à la justification de l'esclavage, c'est-à-dire, du pire de tous les fléaux, du malheur poussé à ses dernières limites.

Néanmoins, il faut le dire pour la justification de ce philosophe, qui, après tout, a un droit réel, immense et incontestable à la reconnaissance du genre humain ; son expérience ne s'était pas élevée au delà de l'aristocratie, au delà de la minorité riche et influente des gouvernants. Quant à la masse nationale, quant à la majorité pauvre des gouvernés, elle n'était point entrée encore dans la sphère de ses investigations. Elle n'était point encore arrivée à un degré suffisant d'importance pour qu'il lui fût nécessaire de s'occuper d'elle.

Ce qui prouve que, sous le point de vue de l'expérience, tel était, en effet, l'état de son esprit, et que dans l'application de cette expérience, ses vues en morale, en politique et en législation, étaient en conséquence très-bornées, c'est la constitution qu'il rédigea pour l'une des Carolines ; œuvre dans laquelle, tout le monde en convient, il a complètement échoué.

Locke est donc l'idole qui, dans le temple de la dévotion britannique, compte le plus d'adorateurs parmi ces hommes qui ont adopté pour évangile politique la constitution parfaite et sans pareille émanée de la glorieuse révolution de 1688, cette constitution qui compte parmi ses bienfaits immédiats le despotisme protestant et l'esclavage des catholiques.

Ce fut en 1783 que Paley publia ses *Éléments de Philosophie morale et politique*. Il fait mention du principe de l'utilité, mais il ne paraît pas se douter de ses rapports avec le bonheur. Et en supposant même qu'il en eût eu l'idée, il eût été le dernier à l'exprimer. Il écrivait pour la jeunesse de l'université de Cambridge, où l'on sait qu'il professait. Sous un tel méridien, les yeux étaient trop faibles (et il n'avait nulle envie de les fortifier) pour supporter la lumière de l'astre de la félicité utilitaire. Dépourvu lui-même de toute sincérité, défenseur déclaré et audacieux de l'imposture, qu'attendre de son courage et de sa vertu ? Lui-même, lorsqu'il était entre

deux vins, il s'avouait l'ami et le champion de la corruption, assez riche pour avoir un équipage, « pas assez pour avoir une conscience. » Pendant les vingt dernières années de sa vie, son ouvrage fut le livre classique des universités anglaises ; mais il laissa la question utilitaire où il l'avait trouvée, ne daignant pas même honorer d'un mot de plus ce principe bienfaisant.

En 1789 parut l'*Introduction aux Principes de la morale et de la législation*. Là, pour la première fois, les peines et les plaisirs sont définis séparément, et régulièrement groupés, et leur classification et leur définition est si complète, pour tous les besoins ordinaires des investigations morales et législatives, que dans la suite Bentham n'a trouvé presque rien à modifier ou à ajouter dans cette liste. A côté des peines et des plaisirs on a présenté les motifs correspondants, et une idée claire et déterminée a été attachée aux ressorts des actions, en montrant leur opération séparée. En outre, l'auteur met à nu et passe au creuset cette phraséologie qui a fait tant de mal dans le domaine du juste et de l'injuste, en substituant le jugement des motifs au jugement des actes, en sorte que le même motif est souvent décrit en termes opposés et contradictoires. Quelquefois la forme eulogistique est adoptée pour exprimer des sentiments d'approbation ; d'autres fois la forme dyslogistique pour communiquer un sentiment de désapprobation ; quelquefois la forme neutre pour éviter l'expression soit de l'éloge, soit du blâme ; mais tous les cas, ces qualifications inconvenantes et trompeuses ne servent qu'à égarer la marche de l'investigateur et à défigurer la vérité. Nous avons eu l'occasion d'entendre exprimer sur cet ouvrage extraordinaire, et véritablement philosophique, l'opinion des hommes les plus éclairés et les plus distingués de nos jours, étrangers à l'école utilitaire. Nous les avons entendus, après une discussion sur l'œuvre littéraire qu'on doit considérer comme la production intellectuelle la plus remarquable du siècle dernier, décerner unanimement cet honneur à l'*Introduction aux Principes de la morale et de la législation*. Cependant, dans les dernières années de sa vie, Bentham était loin de considérer cet ouvrage comme complet. Il n'avait point fait entrer dans sa nomenclature les intérêts et les désirs de l'homme, et il y avait employé la phraséologie de l'utilité au lieu de celle du bonheur.

La première partie de la *Chrestomathie* fut publiée en 1810 ; la seconde partie parut l'année suivante. Le principal objet de cet ouvrage était de grouper ensemble les diverses branches des arts et des sciences, et de faire voir comment elles conduisent au bonheur ; d'indiquer les rapports qui les



unissent par suite de cette propriété commune, et de leur imprimer à toutes une direction capable de produire pour résultat la maximisation du bonheur. Dès l'année 1769 ce sujet avait occupé l'esprit de Bentham. Dès cette époque il avait imaginé de faire du bonheur la souche commune de laquelle s'élèveraient toutes les branches de la science, formant ainsi un arbre encyclopédique parfait. Il avait trouvé dans les écrits de Bacon l'arbre primitif; d'Alembert l'avait en quelque façon amélioré. Mais ni le philosophe anglais, ni l'écrivain français, n'avaient fait attention à cette propriété, la plus utile de toutes, vers laquelle tendent tous les arts et toutes les sciences, et de laquelle ils tiennent toute leur valeur. Les arbres qu'ils avaient plantés n'avaient jamais pu prendre racine; et, devant la noble création de Bentham, ce ne sont que des troncs stériles qui ne font qu'embarrasser le sol.

Ce fut en 1817 que parut le *Tableau des ressorts de nos actions*. Le but de l'auteur était de fournir des moyens de comparer et d'observer les rapports mutuels entre les peines et les plaisirs, les attractions ou motifs, les désirs et les intérêts. Il tâcha de compléter la liste des éléments qui influent sur la conduite. Dans ses premiers écrits ses investigations s'étaient principalement portées sur les peines, les plaisirs et les motifs. Bentham y ajouta en cette occasion les désirs et les intérêts correspondants, proposant en même temps, pour rendre le travail plus complet et plus logique, que chaque intérêt fût désigné par un nom particulier. Helvétius avait attaché des noms à certains intérêts; Bentham proposa de perfectionner la nomenclature, et de faciliter l'association entre tous les points de comparaison, en présentant les objets sous la forme synoptique. A ce tableau il joignit des notes expliquant le sens et déterminant l'expression d'autres termes psychologiques; tels que passions, vertus, vices, bien moral, mal moral, etc., indiquant leur connexion avec les objets contenus dans le tableau. Bien que le principe de la maximisation du bonheur fût constamment présent à l'esprit de Bentham, et exerçât sur ses idées une influence toute-puissante, il n'est pas mentionné nominativement dans les *Ressorts de nos actions*.

Néanmoins ce livre indique un progrès dans la philosophie utilitaire. La manière dont les motifs opèrent sur la conduite avait été expliquée avec beaucoup de clarté dans l'*Introduction aux principes de la morale et de la législation*. Les motifs, sources de l'action dans toutes ses modifications, sont associés aux plaisirs et aux peines sur lesquels ils influent; en effet, un motif n'est autre chose que la crainte d'une peine devant résulter d'un certain mode d'action, et qu'on demande à la

volonté d'éviter, ou l'espérance d'un plaisir qu'on demande à la volonté de créer. Les *Ressorts de nos actions* firent pour les intérêts ce que l'*Introduction* avait fait pour les motifs; cet ouvrage établit aussi la distinction entre les motifs et les désirs. A chaque désir Bentham attachait les adjectifs par lesquels on avait qualifié ce désir, afin de répondre au besoin de ceux qui, dans leurs discours ou leurs écrits, auraient occasion d'en parler dans des termes d'éloge ou de blâme; le même désir ayant ordinairement trois désignations, une d'éloge, une de blâme et une autre neutre.

Ayant observé l'emploi prodigieux de ces qualifications collatérales comme instruments d'erreur et de déception, surtout aux mains d'imposteurs intéressés, il pensa que ce serait faire un chose utile que de noter et de signaler par des dénominations appropriées, la différence qui caractérise chacune de ces trois classes. C'est ainsi que, pour désigner le cas où à l'idée de désir celui qui parle attache dans sa pensée l'idée de désapprobation, il employa l'épithète de *dyslogistique* ou improbatif, et que pour désigner le cas où à l'idée de désir se joint l'idée d'approbation, il employa l'épithète de *eulogistique* ou approbatif.

Bentham a fréquemment déclaré que, dans tous ses travaux et toutes ses investigations, une idée dominante avait toujours été présente à son esprit. Si, armé de sa devise célèbre, « l'expérience, » Bacon s'est justement honoré en faisant, pour l'avancement de la philosophie naturelle, plus qu'aucun homme n'avait fait avant lui, de son côté Bentham, avec sa devise toujours présente, « l'observation, » a droit d'être placé au premier rang parmi les hommes qui ont contribué par leurs travaux aux progrès de la philosophie morale.

Les phénomènes du monde matériel, dans l'ordre où ils se présentent, ou dans lequel on peut les faire se présenter avec les relations des causes aux effets et des effets aux causes qui paraissent exister entre eux, peuvent sans réserve aucune (en évitant tout dommage aux personnes et aux choses) être pris pour sujets d'expérience aussi bien que d'observation en tant qu'appliqués au monde matériel. Dans la science morale et politique les sujets d'observation sont les peines et les plaisirs, en tant qu'ils résultent respectivement des diverses modifications dont la conduite ou l'action humaine est susceptible. On peut les prendre sans réserve pour matière d'observation; mais non sans beaucoup de réserve et de prudence pour matière d'expérience, surtout lorsque l'experimentaliste n'est ni le souverain, ni l'une des personnes investies à cet effet de son autorité. C'est donc par l'observation des occasions et des formes dans lesquelles les peines



ou les plaisirs, mais spécialement les peines, résultent des modes d'action qui les produisent respectivement, que Bentham constate la quantité et la qualité des curatifs à appliquer aux maux que les actions de la classe malfaisante amènent à leur suite; et, tandis que la plume est occupée à tracer leurs qualités ou leurs formes respectives, il faut que la balance les pèse avec exactitude et fasse connaître leurs quantités respectives.

Dans l'application de la législation aux choses de la vie, le législateur n'a que le choix des maux. Il ne peut y avoir de gouvernement sans coercition, de coercition sans souffrance; et, envisagée isolément, cette coercition doit être un mal. Les fonctions pénales du gouvernement consistent dans l'application de ce mal aux délinquants, à l'effet d'obtenir, dans l'intérêt de la communauté, une exemption de maux plus grands, ou la production de plaisirs d'une valeur plus grande que les souffrances créées par l'interposition coercitive.

C'est ainsi que le principe de la maximisation du bonheur amène le législateur dans le domaine des peines et des plaisirs particuliers, et la première émanation de ce principe est le principe du non-désappointement. Il est la seule base de la propriété. Car si la perte de la propriété n'entraînait aucun désappointement, le sentiment d'aucune souffrance, il n'y aurait aucune nécessité de punir la violation de ce qu'on est convenu d'appeler le droit de propriété. Que le désappointement soit empêché autant que possible: pourquoi? Parce que le désappointement ne peut avoir lieu sans peine. Inséparablement unie à l'idée du désappointement est celle de l'attente, de l'attente agréable. Le désappointement empêche l'attente de se réaliser. Le législateur a pour mission de protéger les gouvernés contre les peines de ce désappointement.

Une observation de lady Holland fit beaucoup d'impression sur l'esprit de Bentham. Elle lui dit un jour que sa doctrine de l'utilité mettait un *velo* sur le plaisir, tandis que lui s'était imaginé que l'allié le plus précieux et le plus influent que pût trouver le plaisir, c'était le principe de l'utilité. Dès lors, il était évident que, non-seulement le mot d'utilité ne transmettait pas à la pensée des autres les idées que Bentham y attachait, mais leur communiquait, au contraire, des idées différentes et tout opposées. Et, il faut l'avouer, si la maximisation du bonheur n'est pas reconnue préalablement comme le but définitif de l'utile, il est à craindre que la doctrine de l'utilité ne soit représentée comme *utile* à d'autres fins; et si, à la recherche du plaisir, on vient à attacher une idée de désapprobation, il est clair que ce sera à s'abstenir de cette recherche

que devra consister l'utilité. C'est ainsi que les objections de Bentham contre la phraséologie *utilitaire* se fortifiaient de jour en jour.

Ce fut en 1822, dans son *Projet de codification*, que Bentham fit usage pour la première fois de cette formule: « Le plus grand bonheur du plus grand nombre. » Tout ce qui est proposé dans cet ouvrage y est subordonné à une nécessité fondamentale, « le plus grand bonheur du plus grand nombre. » Dans ce livre, le bonheur, l'utilité, les peines, les plaisirs, s'expliquent l'un par l'autre, et l'augmentation de la félicité de tous, par l'accroissement des plaisirs et l'exemption de peines, est l'objet constamment présenté à la pensée. Ce qui contribue beaucoup à retarder les progrès des sciences philosophiques, c'est cette absence d'expressions propres que présentent plus ou moins toutes les langues connues. Si au mot *utilité* il eût été possible d'associer habituellement et irrévocablement l'idée de bonheur, le mot *utilitarisme* eût convenablement désigné le principe ayant pour objet la maximisation du bonheur des hommes, et par *utilitaires* on eût désigné les partisans et les défenseurs de cette doctrine. Bentham eut une fois l'idée d'exprimer le principe utilitaire par le mot *eudaimonologie*, et ses adhérents par celui d'*eudaimonologistes*. Pour ceux qui savent le grec, ces mots eussent été suffisamment intelligibles; mais cette connaissance est si peu répandue, qu'il ne jugea pas convenable de recommander l'adoption générale de ces termes. Ajoutez à cela l'habitude où l'on est généralement d'écrire ce mot *eudæmonologie*, et la crainte, qu'ainsi présentée, cette expression n'effarouchât la piété de certains hommes qui auraient pu y associer l'idée d'une doctrine, d'un art, d'une science, ayant les démons pour objet. Plus tard, lorsque le principe se sera popularisé dans d'autres pays, et surtout dans ceux dont la langue se rattache à la langue latine, il sera possible alors de trouver un terme ayant chance d'être admis dans la phraséologie générale. On pourra alors proposer l'adoption des mots *félicitisme*, *félicitiste*, *félicitairianisme*, *félicitaires*. En français, le substantif *félicité* n'a d'autre dérivé que le verbe *féliciter*, complimenter quelqu'un sur son bonheur. Les Anglais ont encore *felicitous*, heureux, dont on doit se féliciter. Une plus grande abondance de dérivés serait dans nos langues modernes d'un secours précieux, surtout dans le cas dont il s'agit ici. Cependant, pour donner au mot *félicitisme* toute sa portée, l'idée superlative est nécessaire. Cette idée pourra être exprimée par les mots *maximisation* et *maximiser*, empruntés à la langue si énergique, si pittoresque de Bentham. Le bonheur maximisé, ou la maximisation du bon-



heur, serait alors le terme le plus exact qui pût être employé.

Nos langues modernes, plus ou moins empreintes du caractère gothique, ne se prêtent que difficilement aux besoins de l'utilitarisme. Il est plus difficile encore de tirer de leurs radicaux des dérivés capables de remplacer ceux que le latin fournit en abondance.

Le principe de la maximisation du bonheur a pour antagoniste le principe absolu et magistral qui a pour devise *ipse dixi*, je l'ai dit. Pourquoi de cette appellation ne tirerait-on pas ses dérivés? Pourquoi n'en formerait-on pas les mots d'*ipsedixitiste* et d'*ipsedixitisme*?

Pendant que nous sommes sur ce sujet, il n'est pas hors de propos de dire ici, en réponse à ceux qui ont si souvent blâmé Bentham de l'étrangeté de sa phraséologie, qu'il n'est aucun objet qui ait plus habituellement occupé son esprit que la recherche de termes propres à exprimer ses idées. Nul n'était plus pénétré de l'importance d'une nomenclature convenable, comme instrument nécessaire d'un raisonnement logique, pour l'introduction et la propagation des idées justes. Un empereur romain avait mis toute son ambition à créer un mot nouveau que sanctionnerait l'usage et la postérité. Bentham en a créé au moins deux que les langues modernes ont adopté : c'est l'adjectif *international* et le substantif *codification*, dont on a fait *codifier* et *codificateur*; et bien que l'emploi des mots *maximiser*, *maximisation*, *minimiser*, *minimisation*, également créés par lui, n'ait pas encore été aussi universellement adopté, néanmoins le cours qu'il leur a donné, la valeur qu'il y a attachée, suffisent pour donner l'assurance qu'ils ne tomberont jamais dans l'oubli.

Mais il n'est pas jusqu'aux mots qui sont dans la bouche de tout le monde, qui ne soient employés sans une connaissance exacte de leur signification précise et réelle. Qu'est-ce que la *vertu* et le *vice*, la *justice* et l'*injustice*? Comment, si ce n'est à l'aide du principe de la maximisation du bonheur, peut-on faire, d'aucun de ces termes, une application utile? Toutes les fois, en effet, qu'on les emploie, on implique ou on exprime quelque relation avec le principe de la maximisation du bonheur, ou avec le principe qui lui est directement contraire, le principe ascétique ou dogmatique, c'est-à-dire l'*ipsedixitisme*. Dans le but proposé il faut adopter pour criterium ou le bonheur, ou le malheur, ou une opinion quelconque, suffisante par elle-même pour déterminer le criterium. L'appellation d'*ipsedixitisme* n'est pas nouvelle; elle nous a été transmise par une autorité ancienne et respectable. Cicéron nous apprend que c'était le principe adopté

par les disciples de Pythagore, *ipse* (c'est-à-dire, lui, le maître, Pythagore); *ipse dixit*, il l'a dit, le maître l'a dit. Il a dit que cela était ainsi; donc, disaient les disciples de ce sage illustre, cela est ainsi.

Quand Bentham publia l'*Introduction aux principes de la morale et de la législation*, il pensait que le principe de la sympathie et de l'antipathie devait être considéré comme la base de l'une des théories de la morale. Plus tard il découvrit que ce n'était là que le principe dogmatique, que l'*ipsedixitisme*, divisé en deux branches, celle de la sympathie appliquant les récompenses, celle de l'antipathie appliquant les punitions; mais qui, lorsqu'on les sépare du principe de la maximisation du bonheur, n'expriment que l'autorité qui sert de fondement à la doctrine de l'*ipsedixitisme*.

Il imagina ensuite et employa l'expression de principe du caprice pour désigner cette branche de l'*ipsedixitisme* qui s'applique à la loi civile ou non pénale, laquelle embrasse tout ce qui n'est pas du domaine de la loi pénale; cette loi civile ou non pénale qui est dominée tout entière par le principe du non-désappointement.

Mais revenons au vice et à la vertu. Par vertu on entend, sous l'empire du principe de la maximisation du bonheur, une ligne de conduite et une disposition correspondante propre à conduire au bonheur: par vice, ce qui n'est propre qu'à conduire au malheur. Néanmoins, à l'égard de la vertu, il est nécessaire d'admettre ici un correctif. En effet, l'exercice des actes qu'on appelle vertueux exige toujours une somme plus ou moins grande d'abnégation, c'est-à-dire le sacrifice de quelque bien présent, consistant soit en plaisir, soit en exemption de peine, à un plus grand bien à venir. Pour maintenir le principe en question dans les limites du vrai, ce correctif est indispensable. Il y a, à cet égard, évidence irrésistible. Parmi les actes dont l'exercice a pour objet la continuation de l'existence, et parmi ceux au moyen desquels le plaisir est goûté, la peine évitée ou écartée, il en est peu auxquels puisse convenablement s'appliquer la dénomination de vertus. Pourquoi? Parce que dans leur exercice il n'y a point d'abnégation, point de sacrifice d'un bien présent à un bien à venir.

Mais ici se présente une objection. Supposez un homme qui se soit tellement accoutumé à dominer ses appétits et ses désirs, que, dans le sacrifice d'un bien actuel moins grand à un plus grand bien à venir, il n'éprouve aucune répugnance, rien en un mot de ce qui constitue l'exercice de cette vertu qu'on appelle abnégation: direz-vous de cet homme que, dans sa constitution intellectuelle, la vertu est à un moindre degré de perfection que dans celui



dans l'esprit duquel se renouvelle continuellement la lutte entre l'esprit et la chair, entre le bien inférieur actuel et le bien supérieur à venir? Non, certainement. Mais il n'en est pas moins vrai que, pour appliquer aux habitudes ou aux dispositions d'un homme l'appellation de *vertu*, il est indispensable de supposer que ces habitudes sont accompagnées d'une certaine somme de répugnance, et par conséquent d'abnégation : dans le cas dont il s'agit, rien de pareil n'a lieu; mais la chose a dû avoir lieu à une époque antérieure quelconque; seulement le temps a, par degré, affaibli la répugnance, de même qu'une longue habitude finit par nous rendre agréable un travail qui nous répugnait d'abord.

Le principe de la maximisation du bonheur n'a pas eu seulement à souffrir de l'hostilité des principes qui lui sont directement contraires, il a encore eu à résister aux usurpateurs cachés et puissants de son nom et de son autorité; et c'est de cette source que les coups les plus funestes peut-être lui sont venus. On l'a cité, on lui a rendu hommage en réclamant son alliance pour des principes qui, par le fait, se rattachaient entièrement à l'ipsedixitisme. Telle a souvent été la position de ces hommes qui, se couvrant d'un manteau et d'un titre respecté, se sont faits les prédicateurs de la justice, et qui vont débitant leurs préceptes, leurs lois, leurs commandements, de quelque nom qu'on les veuille appeler, s'écriant à qui veut les entendre : « Faites ceci et cela, car la justice l'exige. » Il y a là deux assertions qui toutes deux représentent le système de l'ipsedixitisme; à savoir, premièrement, que la justice est le criterium auquel tout doit se référer; et secondement, que ce qu'on vous demande de faire est exigé par la justice : assertions, nous n'avons pas besoin de le dire, que n'appuie aucun argument, qui toutes deux sont purement gratuites et dogmatiques.

Quand Godwin intitula son ouvrage si connu : *De la justice politique*, il se rendit coupable d'un acte d'insubordination, pour ne pas dire de rébellion et de haute trahison, contre la souveraineté du seul principe légitime et tout-puissant.

La justice est ou n'est pas subordonnée au principe de la maximisation du bonheur; ses préceptes enseignent ou n'enseignent pas à minimiser le malheur, à maximiser le bonheur. S'ils l'enseignent, jusque-là ils s'accordent avec ce principe et le représentent.

Mais supposons qu'ils diffèrent, qu'il y ait entre ces deux principes dissonance et hostilité, lequel doit succomber? La justice ou le bonheur? Les moyens ou la fin?

Pour avoir une intelligence convenable de la signification du mot justice et de son application,

il faut la diviser dans ses deux branches, l'une civile, l'autre pénale. Car rien de plus vague, de plus obscur, de plus incomplet, que les idées attachées au terme de justice dans le sens qu'on lui donne d'ordinaire.

La justice civile, c'est la reconnaissance de tous les droits de propriété, quelle que soit leur forme, soit comme objets de désir, soit comme objets de possession. Troubler le possesseur dans ses espérances ou dans sa possession, ou l'en priver, c'est créer dans son esprit les peines du désappointement, peines que le principe de la maximisation du bonheur nous fait un devoir d'écarter. Ce principe du non-désappointement ne le cède en importance qu'au principe qui se propose la création du bonheur.

La partie pénale de la justice présente un aspect différent. Elle a pour objet de minimiser les torts. Les moyens qu'elle emploie sont la prévention, la répression, la satisfaction, la punition. Ce n'est qu'autant que les torts sont une cause de malheur, qu'il est nécessaire de recourir aux voies pénales. Réduire la somme des torts, et par là les sources de souffrances qui en résultent, et obtenir ce résultat au prix de la moindre quantité de peines possible, c'est là ce qu'exige la justice qui s'allie au principe de la maximisation du bonheur. Mais il n'est pas rare que, sous le nom de justice, on propose des fins et des moyens d'exécution bien différents.

Bentham, dans les dernières années de sa vie, après avoir soumis à un examen plus approfondi cette formule : « Le plus grand bonheur du plus grand nombre, » crut ne pas y trouver cette clarté et cette exactitude qui l'avaient d'abord recommandée à son attention. Voici les raisons que lui-même assigne à ce changement de son opinion. Nous donnons textuellement ses paroles :

« Prenez une société quelconque; divisez-la en deux parties inégales; appelez l'une majorité, l'autre minorité. Deduisez du total les sentiments de la minorité; ne faites entrer en compte d'autres sentiments que ceux de la majorité. — Vous trouverez pour résultat de l'opération une balance, non de profit, mais de perte sur la somme du bonheur total. La vérité de cette proposition sera d'autant plus palpable, que le nombre de la minorité se rapprochera plus de celui de la majorité; en d'autres termes, que moindre sera la différence entre les deux parties inégales; et en supposant les deux parties égales, la quantité d'erreur sera alors à son maximum.

« Soit le nombre de la majorité 2001, le nombre de la minorité 2000; soit, d'abord, la masse de bonheur divisée de telle sorte, que chacun



« des 4001 en possède une portion égale. Prenez  
 « alors à chacun des 2000 sa part de bonheur, et  
 « partagez-la de manière ou d'autre entre les 2001;  
 « au lieu d'une augmentation de bonheur, grande  
 « sera la diminution que vous obtiendrez pour ré-  
 « sultat. Soient, pour rendre la proposition plus  
 « complète, les sentiments de la minorité mis en-  
 « tièrement hors de compte, il se peut que le vide  
 « ainsi laissé, au lieu de rester à l'état de vide, se  
 « remplisse de malheur, de souffrance positive qui,  
 « en grandeur, en intensité et en durée réunies,  
 « soit porté au plus haut point qu'il soit au pouvoir  
 « de la nature humaine d'endurer.

« Otez aux 2000, et donnez à vos 2001 tout  
 « le bonheur que vous trouvez en la possession  
 « des 2000; remplacez le bonheur que vous avez  
 « pris par toute la quantité de malheur que le  
 « récipient peut contenir. Le résultat sera-t-il un  
 « profit net ajouté à la somme totale de bonheur  
 « possédée par les 4001 réunis? Tout au contraire.  
 « Le profit fera place à la perte. Comment? Parce  
 « que telle est la nature du récipient, que dans  
 « un espace de temps donné il peut contenir une  
 « plus grande quantité de malheur que de bon-  
 « heur.

« A l'origine, placez vos 4001 dans un état de  
 « parfaite égalité, sous le rapport des moyens, ou  
 « des instruments de bonheur, et spécialement du  
 « pouvoir et des richesses; chacun d'eux dans un  
 « état d'égale liberté; chacun possédant une égale  
 « portion d'argent ou d'objets précieux; c'est dans  
 « cet état que vous les trouverez. Prenant alors  
 « vos 2000, réduisez-les en esclavage, et, n'im-  
 « porte dans quelle proportion, partagez-les avec  
 « ce qui leur appartient entre vos 2001. L'opé-  
 « ration terminée, quel est le nombre de ceux  
 « qui auront obtenu pour résultat une augmen-  
 « tation de bonheur? La question se résout d'elle-  
 « même.

« S'il en était autrement, remarquez l'applica-  
 « tion pratique qu'il faudrait en faire aux îles

« Britanniques. Dans la Grande-Bretagne, prenez  
 « tous les catholiques, faites-en des esclaves, et  
 « partagez-les dans une proportion quelconque,  
 « eux et leur famille, entre le corps entier des pro-  
 « testants. En Irlande, prenez tous les protestants,  
 « et partagez-les de la même manière entre tout le  
 « corps des catholiques. »

Bien que cette formule : Le plus grand bonheur du plus grand nombre ne satisfait pas Bentham, on peut douter cependant qu'il y ait réellement des raisons suffisantes pour la rejeter. Cette formule a exercé sur le jugement et les affections des hommes une influence si salutaire, qu'en l'abandonnant on s'exposerait peut-être à retarder les progrès des sciences morales et politiques.

On peut demander si, dans cette expression *le plus grand bonheur du plus grand nombre*, c'est le terme *le plus grand* que l'on blâme. Hé quoi! le bonheur de la simple majorité peut-il être *le plus grand bonheur*? La simple majorité constitue-t-elle *le plus grand nombre*? Comparés à un bonheur, à un nombre moins grand, ce nombre, ce bonheur, peuvent être *plus grands*; mais, comparés au tout, peut-on dire de l'un ou de l'autre qu'il est *le plus grand*? Les suppositions de Bentham ne sont-elles pas naturellement exclues par les termes mêmes dans lesquels le principe est formulé? Il semble que ce n'est pas une simple question de majorité et de minorité. *Le plus grand bonheur*, c'est évidemment le bonheur *maximisé*. *Le plus grand nombre* ne peut être autre que *le tout*. Bentham, en proposant de réduire la formule à ces seuls mots : « Le plus grand bonheur, » ne lui a-t-il pas fait perdre de ce caractère bienfaisant, large, universel, qu'elle avait sous sa première forme? Mais nous devons à la mémoire de ce grand homme de présenter les dernières inspirations de sa pensée sur un sujet d'un intérêt si élevé <sup>1</sup>.

Le danger de mettre en avant, comme principe gé-  
 néral, toute proposition autre que celle qui se fonde

<sup>1</sup> Toute la difficulté réside dans le superlatif *le plus grand* pris d'une manière relative, au lieu de l'être d'une manière absolue. En adoptant les mots *maximisation du bonheur*, nous avons évité toute équivoque. Mais nous croyons que, même en anglais, l'équivoque n'existait pas. Pour que le principe eût en vue la majorité et non pas la totalité, il eût fallu qu'on eût employé le comparatif au lieu du superlatif. *The greater happiness of the greater number*, eût désigné le bonheur de la majorité simple. *The greatest happiness of the greatest number* indiquait clairement la maximisation poussée à sa dernière limite, qui n'est autre que la totalité.

Sous ce rapport, M. Bowring a raison de défendre la première rédaction. Mais, après un examen plus approfondi de la question, on se convaincra que la possibilité seule

d'une interprétation erronée dans une matière aussi grave, rendait nécessaire la dernière modification que Bentham a fait subir à cette formule. Nous dirons plus : celle-ci a le mérite d'une plus grande justesse, en ce sens qu'elle n'oblige pas à un calcul de majorité et de minorité, appréciation toujours difficile et fréquemment impossible; mais qu'appelant l'attention de l'homme sur son propre bonheur, dont le bonheur d'autrui fait essentiellement partie, elle lui donne en lui-même une règle sûre, invariable, et d'une application facile et constante. M. Bowring, après de plus mûres réflexions, a fait disparaître de l'édition anglaise le passage qui a donné lieu à cette note. Nous avons cru devoir le conserver, comme texte de développements utiles, et qui peuvent jeter un nouveau jour sur cette importante matière.  
 (Note du traducteur.)



sur la maximisation du bonheur consiste en ceci : ou elle coïncide avec le principe dominant, et alors elle est superflue ; ou elle ne coïncide pas avec lui, et elle est pernicieuse. Tout principe qui ne lui est pas subordonné, peut lui être opposé, soit diamétralement, soit collatéralement. On peut citer comme exemple d'opposition directe, le principe ascétique lorsqu'il est général et conséquent ; comme exemple d'opposition indirecte, les principes de toutes les sectes enfantées par l'ipsedixitisme. « *Qui non sub*

*me contra me,* » qui n'est pas avec moi est contre moi ; c'est ce que peut dire au figuré le principe de la maximisation du bonheur, et au littéral chacun de ses partisans. Et qu'on ne regarde point cette déclaration comme le résultat de l'arrogance. Elle naît de la nature des choses et des nécessités de la matière. On aurait tort d'y voir de l'intolérance contre les défenseurs d'opinions opposées. Cet accompagnement ne lui est ni nécessaire ni naturel.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.



**SECONDE PARTIE.**

**APPLICATION.**



SECONDE PARTIE.

APPLICATION



## PRÉFACE.

Nous sommes loin de prétendre que cette 2<sup>e</sup> partie contienne des règles applicables à tous les cas possibles ou probables auxquels on voudrait faire l'application du code déontologique. Mais les principes étant une fois établis, et appuyés d'un grand nombre d'exemples, on peut s'en reposer sur le lecteur du soin de recueillir les faits qui tomberont dans le domaine de ses propres observations, pour les soumettre aux règles fondamentales que cet ouvrage met à sa disposition. En agissant ainsi, il secondera la pensée du philosophe sage et bienveillant qui a légué cet ouvrage. « J'espère, dit-il dans un de ses mémoranda, que d'autres, mettant à profit l'expérience de leurs amis, contribueront par leurs soins, à recueillir et à noter les cas auxquels les vrais principes de la morale sont applicables, qu'ils les résoudreont par des règles sûres, et donneront les raisons de leurs solutions. » Il avait coutume de dire qu'avant peu, l'observation arriverait à condenser toute la substance de la morale dans un petit nombre de règles, qui deviendraient le *vade mecum* de chaque homme, et pourraient être appliquées à tous les cas nécessaires. « Un jour viendra, ajoutait-il, que ces règles se liront sur la couverture des almanachs; ces publications éphémères perdent chaque

jour de leur valeur, et, à la fin de l'année, ne sont plus bonnes à rien; mais leur partie morale, exprimant des principes immuables, sera toujours nouvelle, toujours vraie, toujours utile. »

Je ne puis mieux rendre les vues de notre auteur qu'en citant ses propres paroles dans leur simplicité touchante et caractéristique.

« J'ai adopté pour guide le principe de l'utilité. Je le suivrai partout où il me conduira. Point de préjugés qui m'obligent à quitter ma voie. Je ne me laisserai ni séduire par l'intérêt, ni effrayer par les superstitions. Je parle à des hommes éclairés et libres. Qu'ai-je à craindre? Je démontrerai avec tant d'évidence que l'objet, le motif, le but de mes investigations est l'augmentation de la félicité générale, qu'il sera impossible à qui que ce soit de faire croire le contraire. Pour cela, que ferai-je? Je m'adresserai à mes semblables, je leur ouvrirai mon cœur. Je jetterai mon offrande sans réserve à leurs pieds. Je n'écris pas pour une populace athénienne, pour une plèbe fanatique; j'écris pour des hommes dont un grand nombre, eussé-je infiniment plus de mérite que je ne m'en crois en effet, seraient en état d'être mes juges. »

Il n'y a, à proprement parler, que deux partis en morale ou en politique, de même qu'en religion. L'un est *pour*, l'autre *contre* l'exercice



illimité de la raison. Je l'avoue, j'appartiens au premier de ces partis. Je professe une communauté de sentiments plus intime, j'éprouve une sympathie plus vive pour ceux qui sont d'accord avec moi sur ce seul point, que pour ceux qui, ne partageant pas mes idées sur cet article, les partagent sur tous les autres. Ce sont ces deux points qui constituent les deux grandes hérésies. Les autres ne sont que des schismes.

Les matériaux qui ont servi à composer cette 2<sup>e</sup> partie consistaient, pour la plupart, en fragments éparpillés sur de petits morceaux de papier, écrits sous l'inspiration du moment, souvent à de longs intervalles, et remis par l'auteur, entre mes mains, sans ordre et sans aucune espèce de plan.

JOHN BOWRING.



## INTRODUCTION.

---

Nous nous proposons, dans cette 2<sup>e</sup> partie, de faire l'application pratique du système de la morale déontologique; de mettre en action ce qui n'était qu'en principes et en opinions. La règle de conduite est posée; nous allons maintenant voir comment elle est applicable aux choses ordinaires de la vie, et démontrer son aptitude à la création du bonheur et à la diminution du malheur de l'homme.

La théorie de la science morale a été suffisamment développée dans le volume consacré à cet objet. Néanmoins, pour faire mieux comprendre et pour rendre d'une application plus utile la loi déontologique, il est à propos de revenir brièvement sur les principes que nous avons eu pour but d'établir, afin de les avoir sous la main à mesure que les occasions diverses d'abstinance et d'action s'offriront à nos regards. Nous espérons que l'instrument philosophique ne perdra rien aux yeux de la sagesse ou de la vertu, lorsqu'on le verra à l'œuvre, et exécutant sa tâche morale. Cette partie de notre travail sera, pour le moraliste éclairé, ce que sont pour les jurisconsultes les décisions judiciaires et la jurisprudence des arrêts; et si l'on arrive à cette conclusion, que notre législation conduit

dans tous les cas à des décisions satisfaisantes, dès lors l'excellence du code dont nous recommandons l'adoption, aura été prouvée.

Les lois, dans tous les pays, embrassent, dans leur sphère, une portion considérable des actions humaines. Toutes les fois que les souffrances causées par l'inconduite, sont assez grandes pour infliger un notable dommage aux personnes ou aux propriétés de la communauté, alors intervient la rétribution pénale avec ses châtimens. Quand des actions sont jugées bienfaisantes dans une sphère assez étendue pour appeler l'attention des autorités législatives ou administratives, des récompenses publiques leur sont décernées. Hors de ces limites, cependant, la conduite humaine produit une grande masse de jouissances et de souffrances; c'est ce qui constitue le domaine de la morale. Ses prescriptions deviennent une sorte de loi fictive. Naturellement, ces prescriptions dépendent des sanctions sur lesquelles elles s'appuient; et ce n'est qu'en plaçant la conduite des hommes sous l'opération de ces sanctions, que le moraliste, le pontife ou le législateur, peuvent obtenir quelque succès ou quelque influence.



Ces sanctions dispensent leurs peines et leurs plaisirs, leurs récompenses et leurs châtimens; et elles émanent des sources suivantes :

1<sup>o</sup> La sanction pathologique, qui comprend les sanctions physique et psychologique, ou les plaisirs et les peines d'une nature corporelle;

2<sup>o</sup> La sanction morale ou sympathique, qui est le résultat immédiat des relations domestiques et sociales de l'individu;

3<sup>o</sup> La sanction morale ou populaire, qui est l'expression de l'opinion publique;

4<sup>o</sup> La sanction politique, qui comprend la sanction légale et administrative, et qui est plus du domaine de la jurisprudence que de celui de la morale proprement dite;

5<sup>o</sup> Les sanctions religieuses, propriétés exclusives du prêtre.

Le déontologiste a peu de rapports avec ces deux dernières. Elles constituent les instrumens que le législateur et le pontife emploient.

Comme nous l'avons dit plus d'une fois, la sphère de la conduite de l'homme se partage en deux grandes divisions; l'une se rapporte à lui, l'autre à autrui : elles comprennent les considérations personnelles et extra-personnelles. Toutes les actions qui nous concernent nous-mêmes, et qui ne sont pas indifférentes, sont ou prudentes ou imprudentes. Toutes les actions qui concernent les autres, et qui ne sont pas indifférentes, sont ou bienfaitantes ou malfaitantes. Il en résulte que la vertu et le vice, toutes les vertus et tous les vices, appartiennent aux relations individuelles ou sociales. La vertu individuelle est de la prudence; la vertu sociale est de la bienveillance. Toutes les vertus sont donc des modifications de la prudence et de la bienveillance. Non que toute prudence soit vertu, car il y a de la prudence dans toutes les fonctions ordinaires de la nature; pour qu'il y ait vertu, il faut qu'il y ait sacrifice de la tentation d'une jouissance actuelle à une jouissance à venir plus grande. Non que toute bienveillance soit vertu, car la bienveillance peut favoriser tout à la fois le vice et le malheur; mais, afin d'être efficace, il faut que son action tende à diminuer ou à éteindre l'un et l'autre. Toute vertu a pour base le bonheur individuel, dont la recherche est nécessaire à l'existence même

de la race humaine, à l'existence de la vertu, et dont la recherche éclairée est la seule ressource véritable pour arriver à la propagation de la vertu, et à la félicité qui en est la conséquence.

Dans la recherche de cette félicité, à qui l'homme a-t-il affaire? A lui, dans les choses qui ne regardent point autrui; à lui, dans les choses qui regardent autrui; à autrui, dans les choses qui regardent soit lui, soit les autres. C'est dans ce cercle que rentrent toutes les questions de devoir, et, conséquemment, toutes les questions de vertu; et c'est dans ces divisions que doivent être ramenées toutes les investigations morales.

La première investigation doit se porter sur la conduite qui concerne l'individu seul, et qui n'influe en rien sur les peines ou les plaisirs d'autrui, c'est-à-dire sur la conduite purement personnelle.

Quand l'influence de la conduite ne va pas au delà de l'individu; quand ses pensées, ses goûts, ses actes, n'affectent pas autrui, la ligne de ses devoirs est facile à tracer. Il lui faut pourvoir à ses jouissances personnelles; il faut, qu'après avoir comparé un plaisir à un autre, et fait entrer en compte toutes les peines correspondantes, il obtienne pour résultat un surplus de bonheur capable de soutenir l'épreuve de la pensée et du temps. Quant à ses actes corporels, il lui faudra peser les conséquences de chacun d'eux; la souffrance résultant du plaisir, le plaisir attaché à la privation. Pour ce qui concerne ses actes intellectuels, il devra veiller à ce que des pensées agréables actuelles n'amènent pas un excédant de souffrances à venir. Quand sa pensée se fixera sur le passé, il devra avoir soin de ne l'arrêter que sur des objets propres à procurer un profit de bonheur; quand elle se portera sur l'avenir, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas nécessité d'agir, il mettra sa sagesse à éviter des espérances qui doivent être déçues, ou qui, somme toute, ne peuvent donner qu'une perte de plaisir. Que dans les espérances qu'il lui arrivera de former, il ait soin de ne pas ajouter au mal à venir possible, l'influence plus pernicieuse d'un mal présent positif. Qu'il ne crée pas aujourd'hui et à l'avance un malheur qui peut fort bien ne pas avoir lieu plus tard.



Dans les relations où le bonheur d'un homme est attaché à celui d'autrui, et qu'on peut considérer comme rentrant dans le domaine de la prudence extrapersonnelle, la Déontologie lui apprendra à appliquer ces mêmes règles de conduite, par lesquelles le bonheur est créé et le malheur évité, et à suivre attentivement des yeux le flux et reflux que sa conduite, à l'égard des autres, peut amener dans son propre bien-être individuel. Car, jusqu'à ce que vous ayez fait voir à un homme le rapport qui existe entre ses relations avec les autres et son propre bonheur, c'est vainement que vous lui parlerez de la conduite qu'il doit suivre à leur égard. Sa bienveillance ne sera que la réaction des bienfaits reçus ou espérés. La Déontologie lui apprendra la conduite qu'il doit suivre à l'égard des hommes en général, et lui fera voir comment ses actes doivent être modifiés par toutes les circonstances qui, dans ses relations sociales, appellent son attention spéciale. Elle lui indiquera les devoirs particuliers qui, dans son intérêt individuel, lui sont prescrits à l'égard de ses égaux, de ses inférieurs, de ses supérieurs. Elle le guidera dans ses rapports avec ceux auxquels l'unissent des relations habituelles ou fréquentes, de même qu'avec ceux avec qui il n'a que des rapports accidentels, ses amis, ses concitoyens, les étrangers. Elle lui enseignera à départir à chacun d'eux la portion de sympathie prudentielle qui, en dernier résultat, doit conduire à la plus grande somme de bien définitif.

Quand ce sera le pouvoir de la bienveillance qui entrera en opération, la Déontologie se tiendra près d'elle avec ses bienfaisantes instructions. Dans une main elle porte un frein pour réprimer la tendance à infliger des peines, dans l'autre un aiguillon pour exciter la disposition à communiquer du plaisir. Elle met son *veto* sur la volonté qui veut nuire; elle offre ses récompenses à celle qui veut être utile; elle met le doigt du silence sur les lèvres dont les paroles pourraient déplaire sans qu'il résultât un excédant de bien pour l'auditeur ou pour la société en général: elle permet l'expression du langage qui peut conférer une jouissance, sans un excédant de mal, soit pour celui qui parle, soit pour ceux qui écoutent. Le langage

écrit qui déplaît, blesse ou irrite, sans qu'il en résulte un bien décisif, tombe sous sa censure et ses interdictions. Quand les travaux de l'écrivain ont pour objet de communiquer la vérité et la science, de dévoiler la conduite coupable, lorsque dans cette révélation il y a utilité prédominante; quand l'écrivain a pour but d'empêcher du mal, d'effectuer du bien; lorsqu'en un mot il doit résulter de la publication de son ouvrage, une plus grande portion de bien que de mal, la Déontologie lui donne son assentiment.

Elle applique la même règle aux actions; elle retient la main qui se prépare à infliger une peine, à moins que ce ne soit pour empêcher une peine plus grande. Elle conseille le transfert de toute espèce de bonheur aux autres, excepté lorsque ce transfert conduit à un sacrifice de bonheur plus grand que le bonheur conféré. A ses yeux le bonheur est un trésor d'un tel prix, d'une telle importance, qu'elle ne peut consentir à en perdre volontairement la plus petite partie. Elle le suit dans tous ses déplacements, et voudrait le ramener à ceux qui l'ont laissé échapper. Si la Déontologie nous donne ses conseils prudents, c'est avec l'affection d'une mère; si, pour nous détourner d'une conduite irrégulière, son front s'arme quelquefois de sévérité, aussitôt qu'elle a réprimé notre erreur, son sourire maternel récompense notre docilité.

Le déontologiste trouve, dans les éléments de la peine et du plaisir, des instruments suffisants pour accomplir sa tâche. « Donnez-moi la matière et le mouvement, disait Descartes, et je ferai un monde physique. » « Donnez-moi, peut dire à son tour le moraliste utilitaire, donnez-moi les affections humaines, la joie et la douleur, la peine et le plaisir, et je créerai un monde moral. Je produirai non-seulement la justice, mais encore la générosité, le patriotisme, la philanthropie, et toutes les vertus aimables ou sublimes dans toute leur pureté et leur exaltation. »

Mais on répond: « Votre principe d'utilité est inutile; il ne saurait inciter aux actions vertueuses; il ne peut empêcher les actions vicieuses. » Si cela est, tant pis; aucun autre principe ne peut remplacer celui-là; aucun autre n'a autant d'efficacité pour encourager



le bien et décourager le mal. Obtiendrez-vous plus avec ce grand mot de *devoir*, cette éternelle pétition de principe, avec ces termes absolus de *bien*, d'*honnête*, d'*utile*, de *juste*?

Quels motifs peuvent fournir d'autres systèmes, qui ne soient empruntés de celui-ci?

Qu'on fasse retentir tant qu'on voudra des mots sonores et vides de sens, ils n'auront aucune action sur l'esprit de l'homme; rien ne saurait agir sur lui, si ce n'est l'appréhension du plaisir et de la peine.

Et en effet, si l'on pouvait concevoir une vertu qui ne contribuât en rien au bonheur de l'humanité, ou un vice qui n'influât en rien sur son malheur, quel motif pourrait-il y avoir pour embrasser l'une et éviter l'autre? Il n'y en aurait aucun pour l'homme, attendu qu'il serait complètement désintéressé dans la question. Ces motifs n'existeraient pas même pour Dieu, cet être tout bienveillant, qui se suffit à lui-même; qui, placé hors de l'atteinte des effets des actions humaines, ne doit les apprécier que par leurs résultats, et dont la bienveillance ne doit avoir d'autre but possible que ce même bonheur qui fait l'objet de la saine morale.

Parlons donc avec franchise, et avouons que ce qu'on a appelé devoir envers nous-mêmes n'est que de la prudence; que ce qu'on nomme devoir envers autrui, c'est de la bienveillance effective; et que tous les autres devoirs, toutes les autres vertus, rentrent dans l'une ou dans l'autre de ces deux divisions. Car il est hors de doute que Dieu veut le bonheur de ses créatures, et il a rendu impossible à l'homme de ne pas faire tous ses efforts pour l'obtenir.

C'est dans ce but, et dans ce but seulement, qu'il lui a donné toutes les facultés qu'il possède.

Il est absurde en logique, et dangereux en morale, de représenter Dieu comme se proposant des fins opposées à toutes les tendances de notre nature; car c'est lui qui a créé ces tendances.

Supposer qu'un homme peut agir sans motif, et à plus forte raison contrairement à un motif agissant isolément, c'est supposer un effet sans cause, ou obéissant à une cause contraire.

Supposer que la Divinité l'exige, c'est faire une supposition contradictoire; c'est prétendre que Dieu nous ordonne de faire ce qu'il nous a rendu impossible; que sa volonté est opposée

à sa volonté, ses fins à ses fins; en un mot, que de la même parole il défend et commande la même action. C'est sans contredit sa voix qui nous parle dans les impulsions des principes de notre nature; cette voix, que tous les cœurs entendent, à laquelle tous les cœurs répondent.

Avouons-le, cependant, il arrive souvent que les discussions relatives aux bases de la morale sont conduites d'une manière peu propre à avancer sa cause. « Vos motifs sont mauvais, dit l'incrédule au croyant, vous êtes intéressé à tromper; vous soutenez l'imposture qui vous fait vivre. » « Et vous, réplique le croyant, vous n'êtes influencé que par l'amour du paradoxe, le désir de vous singulariser; sinon, par des motifs pires encore, le dessein arrêté de déraciner la religion, de lui faire tout le mal dont vous êtes capable. Votre méchanceté est universelle. C'est la haine du genre humain qui vous anime. » Au milieu de telles récriminations, d'une semblable appréciation des motifs, l'incrédule a rarement raison, le croyant jamais.

Quand le moraliste s'avance au delà des limites de l'expérience, quand il se laisse guider par d'autres considérations que celles du bonheur ou du malheur des hommes, il marche sur un terrain inconnu, et dans des voies sans issue.

Ce que nous ignorons, comment en raisonner?

Et l'habitude de faire intervenir la Divinité, non telle qu'elle nous est connue, mais telle que se la figurent, ou feignent de la représenter ceux qui voudraient subordonner ses attributs à leurs théories, ne fait que rendre leur dogmatisme plus odieux. Le bonheur de l'humanité est une richesse trop précieuse pour la sacrifier à un système quel qu'il soit. Un être bienfaisant ne saurait avoir voulu que le bonheur d'une vie future, présenté comme récompense à la vertu, fût employé à introduire des idées erronées sur la vertu. En fait, s'il est permis aux moralistes de s'appuyer sur un état de choses qui leur est inconnu, il n'est pas de système qu'ils ne puissent impunément soutenir; s'ils ont carte blanche pour créer des suppositions, qui peut les retenir dans cette voie d'extravagance? S'ils



peuvent à leur gré mutiler et torturer la bienveillance divine, la ployer à tous les besoins de leur malveillance, il n'est pas de jeûne, de discipline, de macérations, de déplorables caprices d'un moine de l'Occident, ou d'un fakir de l'Orient, dont on ne puisse prouver les mérites et imposer le devoir. Malheur à la religion qu'on voudrait mettre en hostilité directe avec la morale ! car nulle religion ne pourra être conciliée avec la raison, qu'à la charge de prouver qu'elle a pour but non de dissoudre, mais de fortifier les liens sociaux. Et quel appel plus universel que celui qui est fait au cœur de chacun de nous ? Et comment Dieu pourrait-il se manifester avec plus d'évidence que par ces sentiments infaillibles, inextinguibles, universels qu'il a mis en nous ? Quelles *paroles* pourraient égaler la force de ce fait omniprésent, qu'il est de l'essence de notre nature de vouloir notre propre bonheur ? Et qui a fait notre nature ce qu'elle est ? Notre bonheur *présent*, il faut le redire : parce que ce n'est qu'autant qu'elles sont liées au présent que des idées d'avenir peuvent arriver à notre intelligence. C'est donc sur cette base de la tendance invincible de l'homme à se procurer sa propre félicité, que nous asseverons notre édifice, sans rien craindre pour sa solidité. Car c'est là un fait incontestable, qui n'admet pas l'ombre d'un doute, supérieur à tous les principes de raisonnement, et dont la force est irrésistible. Et que l'esprit ne se laisse pas égarer par des distinctions imaginaires entre les plaisirs et le bonheur. Les plaisirs sont les parties d'un tout qui est le bonheur.

Le bonheur, sans les plaisirs, est une chimère et une contradiction. C'est un million sans unités, un mètre sans ses subdivisions métriques, un sac d'écus sans un atome d'argent.

Il est bien entendu qu'en nous efforçant d'appliquer le code de la morale déontologique aux choses de la vie, en cherchant à déplacer toutes ces théories qui n'ont ni le bonheur pour but, ni la raison pour instrument, nous n'avons le dessein de prescrire des lois qu'en tant qu'il peut y avoir application du principe de l'utilité.

Proscrire l'*ipsedixitisme* d'un autre, pour lui substituer le sien, ne saurait convenir au déon-

tologiste, et, de tous les *ipsedixitismes*, il n'en est aucun qui lui soit plus antipathique que celui de l'ascétisme. Les autres principes peuvent être ou ne pas être erronés ; le sentimentalisme, qui égare quelquefois, peut aussi conduire dans les voies de la bienveillance, sans assez s'écarter de celles de la prudence, pour rendre la bienveillance pernicieuse ; mais le principe ascétique ne peut qu'être erroné, de quelque manière qu'il soit mis en action. Il s'écrie, à l'exemple de Satan : « O mal, sois pour moi le bien ! » Il transforme les vertus, et cherche à les déplacer de leur véritable base, le bonheur. En effet, l'ascétisme est le produit naturel des siècles de barbarie et de superstition ; c'est la représentation d'un principe qui cherche à tyranniser les hommes, en faisant du devoir autre chose que ce que l'intérêt nous indique. Le criterium du bonheur étant dans le cœur de tout homme ; ses peines et ses plaisirs étant exclusivement à lui ; et lui seul étant juge compétent de leur valeur, il est clair qu'afin d'obtenir sur lui de l'autorité, afin de faire des lois, non dans son intérêt, mais dans celui du législateur, il faut en appeler à d'autres influences qu'à celles de ses propres émotions. De là la prétention d'opposer l'autorité à la raison et à l'expérience ; de là une disposition trop fréquente à exalter le passé aux dépens du présent, à vanter l'existence d'un âge d'or à une époque où la science était dans son berceau, et à présenter la médiocrité dorée d'Horace (*aurea mediocritas*) comme le véritable criterium de la vertu. « La médiocrité, » disaient les anciens ; « un juste milieu, » répètent les modernes ; phrases inutiles et trompeuses, bien propres à tenir l'esprit et les affections éloignés de la direction la plus sûre et la plus judicieuse. Et puis, subtilisant des subtilités, divisant l'indivisible, des moralistes ont introduit une classe de vertus qui ne sont pas encore des vertus, et qu'ils ont appelées *semi-vertus*. Examinez-les de près, dégagez-les de tout ce qu'elles contiennent de prudence et de bienfaisance bienveillante, le reste ne vaut pas la peine d'en parler, et il n'y a qu'impertinence et folie à en faire parade.

L'omniprésence de l'affection personnelle et son union intime avec l'affection sociale for-



ment la base de toute saine moralité. Que dans la nature de l'homme il existe certaines affections dissociales, ce fait, loin de nuire aux intérêts de la vertu, constitue, au contraire, une de ses sécurités les plus grandes. Les affections sociales sont les instruments par lesquels le plaisir est communiqué à autrui; les affections dissociales sont celles qui tiennent en échec les affections sociales, quand il s'agit de faire à la bienfaisance plus de sacrifices que n'en autorise la prudence; en d'autres termes, quand la somme de bonheur, perdue pour nous, doit excéder celle que doivent gagner les autres. Mais qu'on n'aille pas, à ce terme de dissocial, rattacher aucune idée d'antipathie. La haine, la colère, l'indignation, et toutes les passions de la même nature, peuvent égarer ou aveugler le législateur; elles ne sauraient lui servir, dans ses investigations sur les causes des vices, et sur les remèdes à leur appliquer.

Le législateur doit être impassible comme le géomètre. Tous deux résolvent des problèmes à l'aide de calculs calmes. Le déontologiste est un arithméticien qui a les peines et les plaisirs pour chiffres. Lui aussi, il additionne, il soustrait, il multiplie, il divise, et c'est là toute sa science. Et certes la paisible influence de pensées calmes facilitera plus le résultat de ses travaux, que ne pourraient le faire les égarements de l'imagination, les emportements de la passion.

Pour faciliter l'intelligence du sujet et pour aider la mémoire, il ne sera pas inutile de classer les principes déontologiques sous différentes divisions, en leur donnant la forme d'axiomes.

On peut définir le bonheur, la possession des plaisirs avec exemption de peines, ou la possession d'une plus grande somme de plaisirs que de peines.

Le bien et le mal, divisés dans leurs éléments, se composent de plaisirs et de peines.

Ces plaisirs et ces peines peuvent être ou négatifs ou positifs, résultant ou de l'absence de l'une ou de la présence de l'autre.

La possession d'un plaisir, ou l'absence d'une peine qu'on craignait, est un bien.

La présence d'une peine, ou l'absence d'un plaisir promis, est un mal.

La possession ou l'attente d'un plaisir est un bien positif. L'exemption d'une peine, ou une cause d'exemption de peine, constitue un bien négatif.

Les sensations sont de deux sortes, celles qu'accompagnent un plaisir ou une peine, et celles qui n'en sont point accompagnées. C'est seulement sur celles qui produisent de la peine ou des plaisirs que les motifs ou les sanctions peuvent être amenés à opérer.

La valeur d'un plaisir, considéré isolément, dépend de son intensité, de sa durée, et de son étendue. En raison de ces qualités est son importance pour la société, ou, en d'autres termes, sa puissance d'ajouter à la somme du bonheur individuel et général.

La grandeur d'un plaisir dépend de son intensité et de sa durée.

L'étendue d'un plaisir dépend du nombre d'individus qui en jouissent.

Les mêmes règles sont applicables aux peines.

La grandeur d'un plaisir ou d'une peine, dans une de ses qualités quelconques, peut compenser ou plus que contre-balancer son absence dans une autre.

Un plaisir ou une peine peuvent être productifs ou stériles.

Un plaisir peut être productif de plaisirs ou de peines; productif de plaisirs dont il est lui-même la source, ou de plaisirs d'une autre nature; il peut aussi être productif de peines; et, pareillement, une peine peut être productive de peines ou de plaisirs.

Quand les peines et les plaisirs sont stériles, le calcul des intérêts est facile. La tâche du moraliste se complique quand les peines et les plaisirs produisent des fruits d'une autre nature que la leur.

Un plaisir ou une peine peuvent résulter soit d'un autre plaisir ou d'une autre peine, soit de l'acte qui produit cet autre plaisir ou cette autre peine.

Si l'acte est la source d'où naît ce plaisir ou cette peine, c'est l'acte qui est productif; si c'est le plaisir qui produit le plaisir ou la peine secondaire, la puissance productive est dans le plaisir.

Le plaisir produit par la contemplation du plaisir d'autrui, est un plaisir de sympathie.



La peine soufferte par la contemplation de la peine éprouvée par autrui, est une peine de sympathie.

Le plaisir éprouvé par la contemplation de la peine d'autrui, est un plaisir d'antipathie.

La peine soufferte par la contemplation du plaisir d'autrui, est une peine d'antipathie.

La bienveillance d'un homme doit être évaluée en raison du nombre d'individus, des peines et des plaisirs desquels il tire ses plaisirs et ses peines de sympathie.

Les vertus d'un homme doivent être évaluées par le nombre des individus dont il recherche le bonheur, c'est-à-dire la plus grande intensité et la plus grande quantité de bonheur pour chacun d'eux, en faisant entrer en considération le sacrifice volontaire qu'il fait de son propre bonheur.

La balance des plaisirs et des peines étant établie, l'excédant de plaisir est évidence de vertu; l'excédant de peine est évidence de vice.

Hors de là, et indépendamment de ces excédants de peines et de plaisirs, il n'y a dans les mots de *vertu* et de *vice* que vide et folie.

Non que la quantité de bonheur détermine la quantité de vertu; car il y a beaucoup de bonheur avec lequel la vertu n'a rien de commun. La vertu implique la présence d'une difficulté, ainsi que la présence de la puissance productive relativement aux peines et aux plaisirs. Plus grande est la difficulté, plus grand est le sacrifice.

Les sources de bonheur qui servent à la conservation de l'individu, lesquelles fournissent la plus grande portion de bonheur, sont indépendantes de l'exercice de la vertu. Strictement parlant, on peut les appeler actes de bien-être, actes bienfaisants; mais ils ne constituent pas des actes de bienveillance.

Enfin, il serait aussi peu logique de dire qu'un acte qui a produit un excédant de souffrance est une vertu, qu'il le serait de déclarer qu'un acte produisant un excédant de jouissance, peut être un vice.

L'absence d'une règle invariable à appliquer à la conduite a enfanté les erreurs et les méprises les plus étranges. Les paradoxes se sont succédé en foule, se sont popularisés, et n'ont

servi qu'à obscurcir la pensée par des mots sans signification. C'est ainsi que le vaisseau de la félicité publique a été ballotté sur une mer d'incertitudes, sans pilote et sans gouvernail.

On a publié des ouvrages dont les auteurs, s'ils avaient attaché des idées distinctes à la phraséologie qu'ils employaient, auraient rendu à la cause de la vérité et de la vertu de signalés services. Quand Mandeville mit en avant sa théorie que « les vices privés sont des bienfaits publics, » il ne vit pas que l'application erronée des termes de *vice* et de *vertu*, était la source de la confusion d'idées qui lui permettait de plaider une proposition en apparence contradictoire; car si ce qu'on nomme vertu produit une diminution de bonheur, et si le vice, qui est l'opposé de la vertu, a un effet contraire, il est évident que la vertu est un mal, que c'est le vice qui est un bien; et que le principe que Mandeville défend, n'est autre, sous le nuage qui le couvre, que celui de la maximisation du bonheur. Si un vice privé a pour résultat définitif la production d'une somme de bonheur pour la communauté, tout ce qu'on peut dire, c'est que le vice a été mal nommé. Il est vrai de dire que l'utilité rangera parmi les vices beaucoup d'actions qu'une opinion peu éclairée a honorées du nom de vertus, et donnera à des qualités qu'on a fréquemment appelées vices, des noms exprimant l'indifférence ou même l'approbation. Mais la balance utilitaire ne pèse que le bien et le mal, la peine et le plaisir; les autres éléments ne comptent pour rien, de quelques noms pompeux qu'on les désigne.

Ne nous étonnons pas que l'antiquité ne nous ait pas légué un système de morale adapté aux développements de l'intelligence de l'homme. Même dans la connaissance des objets matériels, l'antiquité n'avait fait que peu de progrès. Elle n'en avait fait aucun dans la connaissance des fonctions de l'esprit humain, dans la physiologie intellectuelle. La gymnastique de l'esprit, les analogies superficielles composaient tout la science antique. C'est à la science moderne, à la science fondée sur l'expérience et l'observation, qu'il faut demander les matériaux nécessaires aux progrès à venir. Là seulement peut se trouver la source de ces combinaisons qui constituent le progrès, de ces découvertes dont



la théorie déduit les magnifiques conséquences. Les différentes branches de la philosophie pratique sont amenées l'une après l'autre dans la région des classifications scientifiques. Ce n'est ni dans Homère, ni dans Horace, Virgile ou Tibulle, ni dans les bibliothèques de la littérature classique, que la science morale doit chercher des bases de nomenclature et d'analyse. Les vices et les vertus ne peuvent ni trouver la place qui leur convient, ni exercer leur véritable influence, jusqu'à ce qu'ait été trouvée la

règle qui doit les diviser dans leurs éléments de peine et de plaisir. Toute la science morale consiste à rassembler les diverses sensations de souffrance et de jouissance, et à les répartir sous les deux grandes divisions de vice et de vertu. Toute loi morale est une partie intégrale et homogène du grand code de morale, qui, lui-même, se rattache tout entier à ces deux grands principes de toute conduite vertueuse dont il émane, c'est-à-dire à la prudence et à la bienveillance.



# DÉONTOLOGIE,

ou

## SCIENCE DE LA MORALE.

### SECONDE PARTIE.

APPLICATION.

#### CHAPITRE PREMIER.

##### PRINCIPES GÉNÉRAUX.

L'objet du déontologiste est d'enseigner à l'homme à diriger ses affections, en sorte qu'elles soient le plus possible subordonnées à son bien-être. Chaque homme a ses peines et ses plaisirs qui lui sont propres, et avec lesquels le reste des hommes n'a aucun rapport; il a aussi des plaisirs et des peines qui dépendent de ses relations avec les autres hommes, et les enseignements du déontologiste ont pour but de lui apprendre, dans l'un comme dans l'autre cas, à donner au plaisir une direction telle qu'il soit productif d'autres plaisirs; et une telle direction à la peine qu'elle devienne, s'il est possible, une source de plaisir, ou du moins qu'elle soit rendue aussi légère, aussi supportable, et aussi transitoire que possible.

Abstractivement parlant, tout peut se réduire à une seule question. Au prix de quelle peine future, de quel sacrifice de plaisir à venir, le plaisir actuel est-il acheté? Par quel plaisir futur peut-on espérer que la peine actuelle sera compensée? La moralité doit sortir de cet examen. La tentation est le plaisir actuel; le châtement est la peine future; le sacri-

fice est la peine actuelle; la jouissance est la récompense future. Les questions de vice et de vertu se bornent, pour la plupart, à peser ce qui *est* contre ce qui *sera*.

L'homme vertueux amasse dans l'avenir un trésor de félicité; l'homme vicieux est un prodigue qui dépense sans calcul son revenu de bonheur. Aujourd'hui l'homme vicieux semble avoir une balance de plaisir en sa faveur; le lendemain le niveau sera rétabli, et le jour suivant on verra que la balance est en faveur de l'homme vertueux. Le vice est un insensé prodiguant ce qui vaut beaucoup mieux que la richesse, la santé, la jeunesse et la beauté, c'est-à-dire, le bonheur; car tous ces biens sans le bonheur n'ont aucun prix. La vertu est un économe prudent, qui rentre dans ses avances et cumule les intérêts.

Il est des moments plus propices que d'autres pour l'accomplissement des devoirs du déontologiste, c'est lorsque saisissant l'occasion où la pensée est paisible et calme, où les passions font silence, il recueille dans son esprit ou transmet à l'esprit des autres ces instructions qui plus tard, au milieu des tempêtes de l'âme, pourront être mises à profit.

Le temps le plus convenable pour planter l'arbre de la vérité, c'est lorsque l'atmosphère de l'âme est libre et calme. Les vérités ainsi déposées dans



l'âme, peuvent, au moment de l'orage, déployer leur salutaire puissance. Il est des occasions où les affections se prêtent d'une manière toute spéciale à l'influence des inspirations vertueuses.

Il est des heures de bien-être, des heures de soleil et de sérénité, qui nous disposent à accueillir les impulsions de la prudence et de la générosité. Dans de pareils moments, un mot placé à propos peut laisser après lui d'heureux résultats; la loi déontologique, présentée habilement, peut faire dans l'esprit une impression durable, et devenir un moniteur pratique et efficace, au moment où des impulsions imprudentes ou malfaisantes voudraient nous égarer; car ramener la passion dans les régions de la vertu, en sorte que la vertu puisse régner d'une manière souveraine, ou conduire avec un égal succès la vertu dans le domaine de la passion, c'est là le plus beau triomphe qu'il soit donné à la morale d'obtenir; triomphe qui ne peut être maintenu que par cette prudence prévoyante, qui, pourvoyant aux besoins de l'avenir, amasse des trésors de préceptes utiles. Ce n'est pas au milieu de la tempête que les tentations soulèvent en nous, que nous pouvons chercher avec sécurité les motifs propres à réprimer ces mouvements de notre âme. Recueillons les règles, fixons en nous les motifs, dans l'absence des tentations, et c'est ainsi, et seulement ainsi, que, lorsque les tentations seront présentes, nous trouverons sous notre main des arguments à leur opposer.

Lorsque du cœur calmé les orages se taisent,  
Que de la passion les tumultes s'apaisent,  
Homme! de la sagesse amasse les trésors!  
Les passions plus tard redoubleront d'efforts;  
La sagesse opposant sa digue à cet orage,  
Tu verras sa fureur expirer sur la plage.  
Le ruisseau qu'un caillou naguère eût arrêté,  
Roule aujourd'hui les rocs dans son cours indompté.

Le principe de l'utilité, ou plutôt le principe de la maximisation du bonheur, a cet avantage sur tous les autres, que toutes les fois que des opinions divergentes, qui reconnaissent l'autorité d'un autre principe, viennent à s'accorder, c'est sur le terrain de l'utilité que se conclut cet accord. Lorsqu'elles ont entre elles un point d'union ou d'harmonie, c'est là qu'il se manifeste. Lors même que des hommes s'accordent à reconnaître une certaine autorité, comme un livre, une loi, on trouvera plus de difficulté à leur faire adopter à cet égard une interprétation commune, que s'il s'agit d'une question soumise à la loi déontologique. Que, dans une occasion donnée, on invoque, comme la seule règle de rectitude, soit les articles d'un code, ayant l'autorité pour base, et s'éloignant entièrement de l'application du criterium utilitaire, soit le texte

d'un livre de morale; et l'on verra que ceux qui reconnaissent l'autorité du code ou du livre seront bien moins unanimes dans leurs suffrages que ne le serait le même nombre d'individus qui, prenant l'utilité pour règle fondamentale, auraient à émettre une décision sur le point en question.

Et, en effet, sous l'influence de l'impulsion aveugle et instinctive, les hommes, depuis l'origine du monde, ont été dans l'habitude de consulter le principe de la maximisation du bonheur; et toutes les fois qu'ils ont agi raisonnablement, ce principe a été leur guide. Ils l'ont suivi sans se douter de son existence; comme lorsque le ciel est voilé de nuages, les hommes marchent à la clarté du jour, sans attribuer ce jour qui les éclaire à l'astre caché à leurs regards. Helvétius est le premier moraliste dont les yeux se soient fixés sur le principe utilitaire. Il en vit l'éclat et la puissance, et c'est sous son influence et échauffé de ses rayons, qu'il formula ses raisonnements.

Nous avons fréquemment rappelé le principe général: La morale est l'art de maximiser le bonheur. Ses lois nous prescrivent la conduite dont le résultat doit être de laisser à l'existence humaine, prise dans son ensemble, la plus grande quantité de bonheur.

Or la plus grande quantité de bonheur doit dépendre des moyens, des sources ou des instruments par lesquels les causes de bonheur sont produites, ou les causes de malheur évitées.

En tant que ces causes sont accessibles à l'homme et sous l'influence de sa volonté, et deviennent la règle de sa conduite pour la production du bonheur, cette conduite peut être désignée par un seul mot, celui de *vertu*; en tant que, sous l'empire des mêmes circonstances, la conduite qu'elles amènent produit un résultat de malheur, cette conduite est désignée par un mot d'un caractère contraire, celui de *vice*.

Il suit de là que ce qu'on nommera vertu n'aura mérité ce nom qu'autant qu'il contribuera au bonheur, au bonheur de l'individu lui-même ou de quelque autre personne. De même, on ne pourra donner le nom de vice qu'à ce qui sera productif de malheur.

Les sources du bonheur sont ou physiques ou intellectuelles: c'est des sources physiques que le moraliste s'occupe plus spécialement. La culture de l'esprit, la création du plaisir par l'action des facultés purement intellectuelles, appartiennent à une autre branche d'instruction.

Or, comme le bonheur de tout homme dépend principalement de sa propre conduite, soit envers lui-même, soit envers les autres, dans toutes les occasions où il exerce une influence quelconque sur



leur bonheur, il nous reste à donner à la théorie de la morale sa valeur pratique, en en faisant l'application aux circonstances de la vie, et en groupant les actions humaines sous les deux grandes divisions que nous avons si souvent indiquées, nous voulons dire la prudence et la bienveillance.

Il semble, au premier aperçu, que les considérations de bienveillance doivent l'emporter sur les considérations de prudence, en ce sens que la carrière où se développe l'action de la prudence est étroite et tout individuelle; celle de la bienveillance, au contraire, sociale, vaste, universelle. Néanmoins, c'est à la prudence à avoir le pas; car, bien qu'elle ne regarde qu'un individu, cet individu est l'homme lui-même; cet individu est l'homme sur les actions duquel il s'agit d'exercer une influence que nul autre que lui ne peut exercer. Un homme peut disposer de sa volonté, mais il n'a sur la volonté des autres qu'une autorité limitée. Et cette autorité même, la possédât-il, les affections personnelles et prudentielles sont plus essentielles à l'existence, et conséquemment au bonheur de l'homme, plus essentielles à chaque homme en particulier, et, par conséquent, à la totalité de la race humaine, que ne le sont les affections sympathiques. Il est d'ailleurs plus simple et plus facile, pour traiter convenablement cette matière, de commencer par un individu isolé avant de passer aux rapports de cet individu avec le reste de la société. Il est donc naturel que nous nous attachions d'abord à rechercher l'influence de sa conduite sur son propre bonheur, là où le bonheur d'aucun autre individu n'est en question; nous devons ensuite examiner quelles sont les lois de la prudence qui comprennent dans leur sphère le bien-être d'autrui; et, enfin, nous aborderons la partie la plus vaste de ce sujet, la considération des lois de la bienveillance effective.

On a trop fréquemment attaché aux considérations personnelles une sorte de discrédit, parce que, dans leurs calculs erronés, on leur a laissé envahir et troubler les régions de la bienveillance; parce qu'il est quelquefois arrivé que les sympathies bienfaisantes leur ont été sacrifiées. Et une estimation erronée de ce dont la nature humaine serait capable, si l'on pouvait réussir à faire prépondérer le principe social sur le principe personnel, a conduit certains hommes à conclure qu'il existe des raisons suffisantes pour commander et justifier le sacrifice de la personnalité. Des animaux du même sexe se rassemblent, a-t-on dit, qui n'ont par conséquent aucun besoin à satisfaire par leur réunion, et qui n'obéissent en cela qu'à un instinct d'agrégation. On en conclut que l'homme recherche la société pour elle-même; qu'il y a en lui un instinct irrésistible de sociabilité indépendant des jouis-

sances qu'il en retire. Mais la vérité de cette assertion peut être mise en doute. Il y a tout lieu de croire que le principal motif qui réunit les animaux, est la nécessité de se procurer leur nourriture et de se défendre (et c'est assurément là un motif personnel). Le lien le plus fort est, sans contredit, la communauté de besoins et de dangers; et c'est elle qui détermine le plus souvent l'association de certains animaux. Ceux, au contraire, qui ne trouvent dans leurs semblables aucune assistance, soit pour se nourrir, soit pour se défendre; ceux chez qui la rareté et la nature précaire de leurs moyens de subsistance crée une opposition d'intérêts, et c'est dans cette catégorie qu'il faut ranger les principaux animaux de proie, comme le lion, le tigre, etc., ceux-là ne s'associent pas; et s'il en est autrement pour ceux d'entre eux qui sont plus faibles, tels que les loups, par exemple, on peut attribuer cette différence à l'impossibilité où se trouve chacun d'eux isolément de vaincre les animaux qui sont leur proie habituelle. Ils s'attaquent aux chevaux et aux bœufs qui sont plus forts qu'eux, et aux moutons qui sont veillés et gardés par les hommes leurs propriétaires. Le renard est un animal carnassier, et rarement il s'associe; mais, aussi, il a pour proie la volaille et des animaux plus faibles que lui. Ses intérêts étant d'une nature solitaire plutôt que sociale, son caractère et sa condition sont de la même nature.

Ainsi la prudence se divise en deux classes: la prudence qui ne concerne que nous, la prudence isolée, lorsqu'il n'est question que des intérêts de l'individu lui-même; et la prudence qui concerne autrui, celle dans laquelle il est question des intérêts des autres; car, bien que le bonheur d'un homme soit nécessairement et naturellement son objet principal et définitif, cependant ce bonheur dépend tellement de la conduite des autres à son égard, que la prudence lui fait un devoir de chercher à régler et à diriger cette conduite dans le sens le plus favorable à ses intérêts.

De là l'association de la prudence à la bienveillance; de là la nécessité de s'assurer des prescriptions de la bienveillance effective, ne fût-ce qu'en vue des intérêts de la prudence.

De même la bienveillance, soit négative, comme lorsqu'un homme s'abstient de faire ce qui peut nuire à autrui, soit positive, comme lorsqu'un homme confère du plaisir à autrui; la bienveillance est de deux espèces, l'une praticable sans sacrifice personnel, l'autre dont l'exercice exige ce sacrifice.

Pour ce qui est de l'application de ces principes à la pratique, comme ils portent sur toutes les choses de la vie, sur les événements de chaque jour, de chaque existence individuelle, et comme



ces événements sont variés à l'infini dans leur caractère, il est évident que tout ce que nous pouvons faire c'est d'établir des règles générales, et de donner quelques exemples à l'appui. Ces exemples seront comme ces lampes dont la flamme, bien qu'exiguë, étend au loin sa sphère lumineuse. Dans tout l'édifice moral, il y a unité, simplicité, symétrie; chaque partie fait comprendre toutes les autres; chaque fragment donne le caractère, la mesure du tout. Une fois qu'on quitte le cercle du vague et du dogmatisme, tout est harmonieux dans le code moral, qui ne comprend qu'un très-petit nombre d'articles, lesquels sont applicables à tous les cas possibles, et résolvent toutes les questions discutables.

L'amour du moi sert de base à la bienveillance universelle; il n'en saurait servir à la malveillance universelle: et c'est ce qui prouve l'union intime qui existe entre l'intérêt de l'individu et celui du genre humain.

Cette union s'appuie aussi sur le désir universel d'obtenir la bonne opinion d'autrui. Nul homme n'est insensible à l'expression de l'approbation et de l'estime; tous y trouvent des sources de satisfaction; car si au sourire et aux éloges étaient joints des coups de verges, et qu'au contraire un front sévère et des reproches fussent accompagnés de dons précieux, qui n'éviterait pas le sourire, qui ne rechercherait pas la physionomie sévère? On ambitionnerait les reproches comme on ambitionne aujourd'hui les éloges; la sévérité du visage répandrait la joie qui accompagne maintenant le sourire, et le sourire lui-même serait l'avant-coureur de la tristesse. Le besoin de la louange se mêle aux premiers développements de notre sensibilité; nul de nous ne se rappelle l'époque où ce désir n'existait pas en lui; et le regard perçant du philosophe, ses recherches attentives ne sont pas nécessaires pour établir un principe incorporé aux bases mêmes de notre nature. Se manifestant de si bonne heure dans l'homme, fortifié par un exercice répété et habituel, ce désir d'approbation devient indissolublement et intimement uni à nos besoins physiques; il s'y trouve tellement associé qu'il est difficile de le détacher de l'idée d'un plaisir personnel. Il semble que la louange soit désirée pour elle-même; mais le désir est tellement uni au principe personnel, qu'il y a impossibilité de les séparer.

Rien d'intéressant comme de suivre la bienveillance dans son origine et ses développements, dont le résultat est d'associer la vertu au bonheur. Un enfant reçoit des éloges et des témoignages d'affection lorsqu'à la voix maternelle il cesse de pleurer, ou avale une médecine, ou lâche un objet qu'il avait indûment saisi. C'est alors qu'il fait ses pre-

miers sacrifices au principe moral, au principe source du bonheur; et ils trouvent leur récompense. Son affection pour ses parents, ses frères, ses sœurs, sa nourrice, les personnes qui le servent, naît de sa sensibilité physique, laquelle est éveillée au sentiment du bonheur par l'action même de cette affection.

Et qu'on n'objecte pas ici que cette marche est trop compliquée, trop confuse, trop longue et trop difficile pour l'intelligence de l'enfant. La gradation suivie par la nature dans la production des résultats est la seule cause de la difficulté qu'on éprouve à les exprimer; et l'absence de mots convenables pour rendre ces divers phénomènes nous fait croire à tort que ces phénomènes sont compliqués et confus. Nier la connexion, c'est nier l'association des idées dans l'esprit des enfants, bien que cette association se manifeste dès les premiers développements de l'intelligence; et si l'on s'en étonnait, il faudrait s'étonner aussi de voir un enfant étendre ses mains plutôt que ses pieds pour saisir un objet, ou diriger, sous le point de vue organique, ses petits moyens vers une fin.

Lorsque ensuite l'enfant est devenu homme, lorsque la nature, l'armant de facultés et de passions nouvelles, lui commande de plus ambitieux efforts, la soif de la louange devient plus ardente. C'est pour elle que l'homme sacrifie son repos; pour elle qu'il se précipite au milieu des douleurs de la vie publique, à travers une armée de compétiteurs, et dans une carrière de fatigues et de dangers; c'est pour elle que, dans des moments plus heureux, l'homme de bien perçant les phalanges et bravant les dards de l'ignorance et de l'envie, se dévoue à l'œuvre pénible de la félicité publique, à laquelle il a fait d'avance le sacrifice de sa propre tranquillité.

Le monde présente à nos regards une concurrence si universelle et si constante pour obtenir le respect, l'estime et l'amour des autres; la dépendance où chaque homme est de ses semblables est si évidente et si intime, qu'une certaine portion de bienveillance est presque une condition nécessaire de l'existence sociale. Il est vrai que ceux à qui leur position permet de disposer avec le plus de facilité des services des autres, sont ceux qui les estiment au prix le plus bas; et que celui qui en éprouve le plus le besoin, est aussi celui qui a le plus de peine à se les procurer. Mais il n'est pas d'homme si pauvre, qu'il ne puisse, par sa bonne conduite, accroître la disposition de ses semblables à lui être utile; pas d'homme si puissant, qu'il puisse dédaigner les services d'autrui sans en diminuer la somme, sans en réduire la valeur et l'efficacité. Nul n'a le privilège d'une indépendance absolue; et s'il



était possible de concevoir un homme se suffisant à lui-même pour toutes ses jouissances, un homme ne recevant ni peine, ni plaisir des événements et des personnes qui l'entourent, cet homme-là ne serait pas un objet d'envie; comparé à lui, l'hysope serait un être privilégié, puisque quelques marques d'attention peuvent du moins çà et là lui être accordées, tandis que l'homme, éloigné des régions de la sympathie, se verrait, par cela même, exilé de celles de la bienfaisance.

L'énergique activité du sentiment bienveillant n'a pas de fondement plus solide que la dépendance mutuelle de chaque homme à l'égard d'un autre, ou de tous les autres membres de la famille humaine; et c'est dans cette dépendance qu'il faut chercher le contrôle à opposer aux affections malfaisantes; car, si ni la haine, ni l'amour, ne produisaient de réaction, si un homme pouvait exercer sur les autres son mauvais vouloir sans être payé de retour par leur mauvais vouloir; et, d'autre part, s'il prodiguait ses affections sympathiques en pure perte, sans éveiller une réciprocité de sympathie en sa faveur, le lien qui unit la prudence à la bienfaisance n'existerait plus. Si un homme inflige de la peine à un autre, soit par ses paroles, soit par ses actes, il est dans la nature des choses que cet autre s'efforce de lui infliger une peine en retour.

La haine produit la haine, par voie de représailles et comme moyen de défense. C'est un instrument de châtement prompt et quelquefois vindicatif, qui, jusqu'à un certain point, est à la disposition de celui qui l'emploie. Il est sans doute des cas où la disposition à rendre le mal pour le mal est réprimée par les principes d'une noble et haute moralité, c'est-à-dire par une application plus juste des calculs de la vertu. Mais ce sont là des cas exceptionnels; croire que nous échapperons au mauvais vouloir de ceux qui sont les victimes de notre mauvais vouloir, c'est faire dépendre d'un miracle la direction de notre conduite. Et, quelles que puissent être les exceptions à cette règle que la malveillance de notre part, une fois mise en action, doit produire avec usure une réaction de malveillance de la part d'autrui, il serait difficile de trouver une exception à cette autre règle, parallèle à la précédente, savoir, que l'amour produit l'amour.

La conclusion pratique de tout ceci est évidente; c'est que nous ne devons infliger de peines de quelque espèce que ce soit, et à qui que ce soit, que dans le but de produire un bien plus qu'équivalent, bien manifeste, évident et appréciable dans ses conséquences. Le bien, si c'est du bien, profitera à quelqu'un, à une ou plusieurs personnes; à vous qui avez infligé la peine, à celui à qui la peine a été infligée, ou à des tiers, soit individuellement,

soit en général. Le vœu de la prudence et de la bienveillance, à cet égard, est péremptoire. Il faut que le bien prédomine, qu'il y ait un excédant de bien.

Afin d'appliquer cette règle générale à tous les cas particuliers, il faut que le déontologiste considère : 1° les diverses formes sous lesquelles la peine peut se produire, car elle est multiforme; 2° les occasions dans lesquelles elle peut se produire, occasions qui se présentent toutes les fois que des rapports s'établissent entre nous et nos semblables; 3° les personnes sur lesquelles elle peut se produire, et 4° les actes par lesquels elle peut se produire. Ce sont là des éléments importants à connaître, en ce qui concerne la souffrance. Quand on examine l'autre côté de la question, quand il s'agit d'évaluer le bien dont l'existence peut seule contre-balancer et justifier le mal, il faut produire la quantité de ce bien; la situation et la sensibilité des personnes qui doivent profiter du bien qui résultera; et quand elle n'est pas appréciable dans tels ou tels individus en particulier, son existence, à l'égard des hommes en général, doit être démontrée. Nous aurons, par la suite, l'occasion d'appuyer d'exemples cet important principe. Ici nous n'avons voulu qu'appeler l'attention sur cette matière, et poser la règle générale. Les déductions abonderont dans l'esprit des penseurs. Ils verront que le seul fait d'une conduite répréhensible, de la part d'autrui, ne saurait, par lui-même justifier l'infliction d'une peine. Si cette infliction est destinée à empêcher la répétition de la conduite en question, alors il peut être sage et moral d'infliger la peine : ici l'utilité de la peine est évidente; mais on ne doit créer aucune peine, ni supprimer aucun plaisir, sans qu'il y ait un but approuvé par l'utilité. Il suit de là que le reproche, le mépris, dirigés contre les autres, en conséquence de quelques défauts irremédiables, sont des inflections de peines inutiles, cruelles, immorales : des imperfections soit physiques, soit intellectuelles, qu'il est impossible de contrôler ou d'extirper, ne sauraient être l'objet de châtements quelconques. La stupidité, les travers de l'esprit, les défauts de caractère, lorsqu'ils ne peuvent plus être réformés, lorsqu'aucune attention ne peut les guérir, ne sont point des objets susceptibles d'être corrigés par une inutile infliction de peines. Combien cette infliction est moins justifiable encore quand elle ne fait qu'exaspérer la victime et aggraver le défaut!

En amenant la conduite dans la région des plaisirs et des peines; on facilitera beaucoup ses recherches si l'on remonte à la source des actions, et si l'on distingue les relations qui existent entre les impulsions auxquelles ces actions doivent nais-



sance. C'est dans les émotions, les affections, les passions et les humeurs, soit isolées, soit réunies, que l'action prend sa source, et chacune d'elles présente des éléments de jouissances et de souffrances. On dit qu'un acte est l'effet d'une émotion, quand le motif par lequel il est produit est un plaisir ou une peine d'un caractère transitoire. Lorsqu'une situation permanente et habituelle de l'esprit, par exemple, la sympathie ou l'antipathie pour un individu, a créé une disposition continuelle à obliger ou à nuire, le motif est le résultat d'une affection; quand l'émotion devient véhémence, qu'elle s'allie ou non à une affection habituelle, on appelle ses conséquences l'effet de la passion. Le caprice participe davantage de la versatilité du caractère, et implique soumission des émotions ou de la passion à une prédétermination de l'intelligence; c'est ainsi qu'on dit: « C'était mon caprice. J'ai soumis mes actions à ma volonté du moment; je n'ai eu pour motifs que mon caprice. »

Mais parmi les sources d'erreurs de jugement, parmi les causes de despotisme, l'une des plus fécondes est l'empressement à rechercher les motifs qui dirigent les hommes. Partout on entend invoquer la pureté des motifs, ou accuser leur impureté, pour excuser, justifier, louer, ou pour blâmer, réprover, condamner. Tout le domaine de l'action est hérissé de prétentions semblables, affichées avec persévérance, constamment invoquées, et qui n'ont le plus souvent d'autre base que les assertions de l'individu qui justifie ou qui accuse. Pourquoi cette persistance opiniâtre dans une habitude aussi funeste au bien-être général? C'est que d'abord les affections personnelles sont flattées par ce mode de procéder. Il met l'écrivain ou l'orateur à même d'établir sa règle fondamentale du bien et du mal; il lui épargne la nécessité pénible de rechercher les conséquences des actions; il le met à même d'introduire les opinions d'autrui dans l'esprit d'un autre individu chez qui elles ne trouvent point de lumière qui les guide, et qui, par son indolence même, n'est que trop disposé à laisser consacrer l'usurpation. Si un homme veut déterminer la valeur d'une action par ses conséquences, il lui faut faire une étude de ces conséquences; il faut qu'il les présente à ceux dont il désire obtenir l'approbation ou la condamnation de cette action: s'il en impose, il sera contredit; on le reprendra, s'il erre volontairement ou involontairement. Les lacunes qu'il laissera, on pourra les remplir; on pourra réduire ce qu'il aura exagéré; il faut, en un mot, qu'il produise ses témoignages, et qu'il établisse complètement la vérité de ses assertions. Mais si, au contraire, il lui est loisible d'établir, de son autorité privée, et sur sa seule

parole, que l'auteur de l'acte en question avait un *bon* ou un *mauvais* motif, dès lors la mission du juge est facile. Ses arrêts sont bientôt rendus; plus d'embarras, plus de complications. Le bien et le mal apparaissent tout d'abord; et des fonctions, qui ne devraient être le partage que de la philosophie et de la raison, sont usurpées par l'étourderie et la suffisance.

Les imputations de motifs sont un des instruments les plus dangereux pour attaquer un adversaire, et constituent l'une des bases les plus trompeuses sur lesquelles on puisse asseoir un jugement, car les motifs ne peuvent être connus que de celui-là seul dont la conduite est en question, et ne peuvent être que devinés par les autres. Cette disposition dans l'improbateur ou le justificateur d'une action, à l'estimer digne d'éloge ou de blâme, non en raison de ses résultats, mais en raison des intentions impénétrables de son auteur, peut anéantir tout l'honneur et toute la récompense d'une conduite vertueuse, sous prétexte que ses motifs étaient mauvais; comme aussi tout le déshonneur et tout le châtement dû à une conduite vicieuse, sous prétexte de la bonté des motifs qui l'ont amenée. Mais, d'un autre côté, il ne faut pas oublier que toute imputation mal fondée n'est pas nécessairement inventée avec mauvaise foi par celui qui l'articule le premier. Un homme juge qu'une mesure est mauvaise lorsqu'elle est opposée à son intérêt; et, si elle est mauvaise à ses yeux, il est tout simple qu'il l'attribue à un mauvais motif. La morale exige donc impérieusement que nous évitions d'attribuer des motifs à autrui, comme aussi de condamner légèrement et à la hâte ceux par qui sont imputés ces motifs.

En outre, le sentiment de la force prodigieuse inhérente à l'autorité, vient fortifier encore la tendance des affections personnelles. Les mêmes raisons qui influencent l'improbateur des motifs, ont, dans une proportion plus ou moins grande, influencé pareillement tout le monde. L'autorité, avec les préjugés qu'elle enfante, s'allie au principe de l'égoïsme. Dans l'estimation de la conduite, on est convenu d'abandonner au jugement sur parole la presque totalité de la question, et d'en laisser à peine une faible portion à la décision du jugement spontané et libre. C'est ainsi que, dans les causes déterminantes des actions humaines, deux éléments principaux leur servent de guides; la présomption orgueilleuse et l'aveugle déférence, qualités qui semblent mutuellement s'exclure, mais qui se réunissent pour exercer une pernicieuse influence; la déférence étant, par le fait, la soumission à cette espèce d'autorité qui flatte le principe personnel.

Il est vrai que la phraséologie ordinaire du monde



est bien propre à égarer l'investigateur. Les qualités auxquelles on a imprimé le sceau de l'approbation publique, sont souvent celles qui méritent le moins cette honorable distinction ; tandis que , d'autre part, la réprobation publique interdit des actes auxquels il serait difficile d'attacher de la honte ou du vice. C'est ainsi que les arrêts du tribunal de l'opinion publique sont quelquefois en opposition avec les lois de l'utilité ; et les conventions sociales, dont quelques-unes ne sont que des restes de barbarie, font des lois qui résistent à tous les arguments, et demeurent inébranlables sur la base des préjugés légués par les temps féodaux.

On écrira un jour sans doute les fastes de la morale, et ce sera une lecture instructive, s'il en fut jamais, que l'histoire des dynasties morales qui ont régné tour à tour sur le domaine des actions humaines.

La première époque est celle de la *force*. C'est le seul code, la seule règle, l'unique source de la morale : la violence est la loi, violent est le législateur. *Virtus*, la vertu est prise alors dans son acception primitive, le *vis* des Latins. Cette force mise en action, prit le nom de courage ou de vertu, qualité qui, parmi les peuples sauvages, est le premier objet d'admiration ; qualité beaucoup plus animale que morale, et qui ne mérite d'éloge qu'autant qu'elle s'allie à la prudence et à la bienfaisance.

Vient alors le second règne, le règne de la *fraude*. La force appartient aux temps d'ignorance ; la fraude à une demi-civilisation. Son influence, comme celle de la force, est une usurpation ; mais elle marche à son but à l'aide du sophisme, et non à force ouverte. Elle entretient la crédulité ; elle se ligue avec la superstition. Elle s'empare des terreurs de l'esprit, et les fait servir à son despotisme réel, mais souvent caché. Sous cette dynastie, fleurissent l'usurpation du prêtre et l'aristocratie des hommes de loi.

Enfin arrive le règne de la *justice*, le règne de l'utilité. Sous ses auspices l'œuvre du législateur sera allégée, et plusieurs de ses fonctions passeront dans les attributions du moraliste. Le tribunal de l'opinion publique évoquera la décision de questions nombreuses, qui sont maintenant dans le domaine de la juridiction pénale. La ligne de séparation, entre le juste et l'injuste, sera plus nettement et plus largement définie, à mesure que la prédominance du grand intérêt social renversera les barrières élevées dans des desseins coupables, ou léguées par les traditions ignorantes des anciens jours. Ce sera alors un spectacle délicieux de contempler les progrès de la vertu et du bonheur ; de les voir, par de puissants efforts ou de paisibles influences, étendre

chaque jour leurs conquêtes pacifiques dans le domaine où les fausses maximes de morale publique et privée avaient jusqu'alors régné sans partage ! Plus délicate encore est l'espérance qu'il viendra enfin une époque où le code moral, ayant pour base le principe de la maximisation du bonheur, deviendra le code des nations, leur apprenant, dans le vaste champ de leur politique, à ne pas créer de maux inutiles, et à subordonner leur patriotisme aux lois de la bienveillance. Si le progrès des lumières a réuni des familles et des tribus autrefois hostiles dans une communauté d'intérêts et d'affections, on les verra un jour dans leurs progrès ultérieurs, réunir aussi, par les liens de la bienfaisance, les nations aujourd'hui séparées. De même qu'une opinion plus éclairée a réussi à diminuer le nombre des crimes violents, de même il est impossible que cette opinion, acquérant chaque jour de nouvelles forces, n'arrive pas à exercer une semblable influence sur les autres genres d'improbité. Qui doute que la guerre, ce maximisateur de tous les crimes, cette condensation de toutes les violences, ce théâtre de toutes les horreurs, ce type de folie, ne soit à la fin vaincue et anéantie par la puissante et irrésistible influence de la vérité, de la vertu, de la félicité ?

L'homme ne peut que jusqu'à un certain point se tracer à l'avance sa destinée mortelle. Il ne choisit point sa position ici-bas. L'accident de sa naissance décide pour lui une foule de questions. Il met en ses mains certaines sources de plaisir, et lui en interdit certaines autres ; les instruments de jouissance et de souffrance sont tellement réglés, si admirablement balancés, si équitablement compensés, que la portion définitive de bien-être répartie à chaque homme dans l'échelle sociale, ne diffère pas matériellement en quantité ; car, de quelque manière qu'on évalue les plaisirs de la jouissance, dans ses divers attributs, les peines de privation doivent subir une augmentation proportionnelle. Des besoins qui bientôt deviennent des peines, se développent plus facilement dans l'homme gorgé de superflu, que dans celui dont les jouissances peuvent se satisfaire à peu de frais ; et bien souvent les plaisirs de la grandeur et de la richesse sont suivis de près de la lassitude et du dégoût. Les plaisirs des sens s'affadissent par un long usage et s'énervent par l'abus. La sanction sociale est moins puissante quand l'orgueil s'imagine pouvoir, sans son secours, obtenir les services d'autrui. Le contrôle de l'opinion publique perd de son efficacité, là où se manifeste une disposition croissante à méconnaître son autorité et à braver ses arrêts. Tous ces dangers, et d'autres encore, accompagnent l'opulence, et lui font perdre de sa tendance à créer le bonheur.



Cependant le pouvoir, dans toutes ses formes, est le seul instrument de moralisation; et loin que la lutte livrée pour l'obtenir, lorsqu'elle se renferme dans les limites de la prudence et de la bienveillance, mérite le blâme, c'est peut-être le plus fort de tous les stimulants à la vertu.

Dans le domaine d'action assigné à l'individu par sa naissance, son éducation, et sa position sociale, il est en son pouvoir de donner à sa conduite et à ses occupations une direction conforme au bonheur général de la vie. Tout homme a des moments de loisir qu'il peut employer à la recherche du plaisir, ou, en d'autres termes, à la pratique de la vertu qui produit le plaisir; et il n'est pas d'occupation qui ne crée ou ne fasse naître ces pensées, soit de souvenir, soit d'espérance, qui sont elles-mêmes du bonheur. Il n'est personne ayant le don de la parole, qui, en présence de ses semblables, ne trouve à chaque instant l'occasion de conférer une jouissance. Ce qui fait que nous répandons sur notre existence beaucoup moins de bonheur que nous ne le pourrions, c'est que nous négligeons de recueillir ces parcelles de plaisir que chaque instant nous offre. Tout occupés du total, nous oublions les chiffres dont ce total se compose. Luttant contre d'inévitables résultats à l'égard desquels il est impuissant, l'homme ne néglige que trop souvent ces plaisirs accessibles dont la somme, lorsqu'on les réunit, n'est certes pas à dédaigner. Il étend la main pour saisir les étoiles, et oublie les fleurs qui sont à ses pieds, ces fleurs si belles pourtant, si odorantes, si variées, si nombreuses.

Qu'on ne s'imagine pas que la condensation de toutes les vertus en deux vertus principales, la prudence et la bienveillance effective, ait pour résultat d'écarter du domaine de la morale une seule vertu réelle, substantielle ou utile. Malheureux serait le moraliste qui chercherait à détruire une vertu. Il échouerait dans ses efforts. Si donc, après l'examen le plus approfondi et le plus sévère, il reste constant que toute vertu rentre nécessairement dans l'une de ces deux vertus principales, cette découverte ne le cède pas en importance aux résultats obtenus dans les sciences chimiques, par la réduction de la variété infinie des composés à un petit nombre de substances simples et élémentaires. Peut-être ne jugera-t-on pas hors de propos de passer ici en revue ces qualités morales, que de temps immémorial, du moins depuis l'époque d'Aristote, on a prétendu placer sur la liste des vertus. C'est, jusqu'à un certain point, répéter ce qui a déjà été dit ailleurs; cependant on ne peut se le dissimuler, avant de pouvoir trouver place pour les vertus réelles et légitimes, il est nécessaire d'en expulser toutes les vertus fausses, imparfaites et

douteuses. Cette répétition d'ailleurs est utile pour débayer le sol des éléments étrangers qui l'encombrant, et y préparer l'introduction d'une morale pratique, simple et naturelle.

1. *La piété.* Par ce mot on entend le respect pour la Divinité; elle se manifeste par l'obéissance à sa volonté. Ce respect ne peut avoir sa source que dans la haute idée que nous nous formons de ses attributs, principalement les attributs de sagesse, de puissance et de bonté. Or, vers quelle fin ces attributs, pour qu'ils puissent harmoniser, doivent-ils être dirigés, sinon vers la production du bonheur? Quel autre objet peut se proposer la bonté infinie? A quel autre but l'infinie sagesse peut-elle être appliquée plus efficacement qu'à la découverte des moyens les plus propres à conduire l'homme au bonheur? Et en quoi l'infinie puissance, alliée à la sagesse et à la bonté infinie, peut-elle mieux se manifester que dans l'accomplissement de cette grande fin? Dans quelle situation l'homme est-il donc placé à l'égard de la Divinité? En quoi pourra-t-il le mieux témoigner cette piété qui consiste dans l'obéissance? Sans doute en avançant le grand objet que la Divinité se propose, en travaillant dans la même carrière, celle de la bienveillance. Et sur qui seulement peut cette bienveillance s'exercer? Sur lui et sur ses semblables. A ses semblables et à lui sa puissance d'utilité est donc limitée. Hors de là la sphère de son action est nulle. Qu'est-ce donc que la piété séparée de la prudence et de la bienveillance? Un mot vide de sens.

2. *La fortitude.* Cette qualité est censée embrasser la patience et l'égalité d'âme. Elle est, en grande partie, le résultat d'une organisation physique particulière, et jusque-là elle n'est pas plus une vertu que la force, la symétrie des formes, ou tout autre don de la nature, qu'aucun effort humain ne peut faire obtenir. Cette partie de la fortitude qui dépend de la volonté, peut, subordonnée à la prudence, avoir droit à l'appellation de vertu. Mais ce n'est pas une qualité essentiellement vertueuse, car il peut y avoir une fortitude imprudente et une fortitude malfaisante, quoiqu'il ne puisse y avoir de vertu imprudente ou malfaisante, en d'autres termes, d'imprudence ou d'improbité vertueuse. En général, la fortitude implique la longanimité dans la souffrance, ou la résistance à la douleur; et comme l'un des grands objets de la vertu est de diminuer la souffrance, la fortitude peut lui être fréquemment un auxiliaire utile. Il est néanmoins des cas où son exercice ne peut produire qu'une prolongation de souffrance; tel est, par exemple, celui où la fortitude dans les douleurs de la torture, par son contraste même avec l'expression ordinaire de la souffrance, ne ferait qu'amener des tortures plus terribles. On peut douter que dans ce cas, comme



quelques-uns l'ont prétendu, les plaisirs des affections dissociales, telles que le mépris et le dédain, puissent contre-balancer dans l'âme du patient l'addition de douleurs qui lui est infligée. Bien peu d'hommes sans doute se soumettraient à l'infliction de tortures additionnelles, pour avoir tout à leur aise le plaisir de maudire et de mépriser leur bourreau. Ce qu'il y a de vrai, c'est que bien que la torture soit proche, le mépris l'est plus encore; et quand la souffrance est intense, le patient peut mettre en doute la possibilité d'ajouter à son intensité.

La fortitude s'allie de près au courage; et ce qui fait le mérite de l'un comme de l'autre, c'est l'usage auquel on les applique. Par lui-même, le courage n'est pas une vertu; et, comme nous avons déjà eu occasion de le dire, celui qui se fait un mérite de sa possession indépendamment de son application à un but de prudence ou de bienfaisance, se vante d'une chose qu'un chien, surtout s'il est enragé, possède à un plus haut degré que lui.

5. La *tempérance*. Elle renferme la sobriété et la chasteté. De prime abord, la pratique de ces qualités paraît un devoir évident. Ni la prudence, ni la bienveillance ne paraissent compromises par leur observance; l'une et l'autre, au contraire, peuvent l'être sérieusement par leur infraction. Mais ici encore on se convaincra, par un examen plus approfondi, que la tempérance ne peut être une vertu qu'autant qu'elle est subordonnée aux deux vertus fondamentales. Qu'y a-t-il de vertueux dans la tempérance qui produit les maladies et la mort? Quelle vertu y avait-il dans les jeûnes des moralistes ascétiques, qui faisaient des expériences sur la puissance d'abstinence, et fréquemment périssaient dans l'épreuve? A l'égard de la tempérance, comme pour la plupart des vertus inculquées par les écrivains de l'antiquité, on voit se manifester l'imperfection de leur théorie morale; et la nécessité où ils furent de joindre une règle additionnelle à leur prétendue vertu est la meilleure preuve que leur code moral était incomplet. Cette règle, ils l'appelèrent modération: car ils estimaient que dans l'excès de la vertu il ne saurait y avoir de la vertu. Trop de tempérance n'était pas de la vertu; trop peu n'en était pas non plus. Par leur précieuse médiocrité (*aurea mediocritas*), ils reconnaissaient vaguement quelque qualité plus élevée, à laquelle leurs vertus, pour être des vertus véritables, devaient être subordonnées. Ils ne furent pas heureux dans le choix du mot, et ne purent en trouver de meilleur que celui de modération. Son application aux affaires de la vie ne les eût point satisfaits. Certes, ils ne se fussent point contentés d'une honnêteté modérée de la part de leurs domestiques, d'une

chasteté modérée dans leurs femmes, d'une tempérance modérée dans leurs enfants. Mais sentant combien leur phraséologie était insuffisante et inapplicable, il leur fallait quelque autre guide. Leurs vertus étaient les vertus d'occasion, dont la valeur dépendait non de leur excellence intrinsèque et substantielle, mais des circonstances qui appelaient leur exercice. Ce qui était vertu dans un moment pouvait ne plus l'être dans un autre. Ainsi, leurs définitions de la vertu étaient quelquefois si étroites qu'elles excluaient la vertu la plus élevée, et quelquefois si vides et si vagues qu'elles embrassaient à la fois et la vertu et le vice.

4. La *justice*. C'est une de ces qualités dont les moralistes de l'école d'Aristote font grand bruit. Ses intérêts sont, en grande partie, placés sous la protection spéciale du législateur; et son infraction, dans ses conséquences les plus pernicieuses, est livrée à la répression du code pénal. Par justice, on entend généralement l'accord de la conduite avec les prescriptions de la loi ou de la morale. C'est de la partie morale, et non de la partie légale, que nous nous occupons; et, en dépouillant les lois de la justice de leur vague phraséologie, on verra qu'elles ne sont autre chose que les lois de la bienveillance, ces dernières consistant dans l'application du principe du non-désappointement. L'injustice, en tant que ce mot a une signification définie ou définissable, consiste dans le refus d'un plaisir dont un homme a droit de jouir, ou dans l'infliction d'une peine qu'il ne doit pas être exposé à souffrir. Dans ces deux cas, les lois de la bienveillance sont violées à son égard. Mais les prescriptions de la justice, séparées des règles que la Déontologie leur applique, sont vagues et insuffisantes. Déclarer que telle ou telle action, telle ou telle ligne de conduite est juste ou injuste, ce n'est qu'une prétention déclamatoire; à moins qu'en même temps, les plaisirs et les peines qui en dépendent ne soient pris en considération. S'il était prouvé qu'un mal, consistant en un surplus définitif de souffrance, a été le résultat de telle ligne de conduite donnée, et qu'il fût convenu que cette ligne de conduite doit être qualifiée de *juste*, la seule conséquence à en tirer serait que la *justice* et la *vertu* peuvent être opposées l'une à l'autre, et qu'être juste, c'est être immoral. Subordonnée au bonheur général, c'est-à-dire aux influences combinées de la prudence et de la bienveillance, la justice a droit à l'appellation de vertu.

3. La *libéralité*. C'est la bienfaisance sur une grande échelle; mais lorsqu'elle n'est pas placée sous la direction de la prudence, au lieu d'être une vertu ce peut être un vice; et si elle n'est placée sous la direction de la bienveillance, elle peut avoir



des effets pernicieux encore plus étendus. Le mot *libéral* peut recevoir des interprétations vagues et variées. On l'applique, dans un sens différent, aux pensées, aux paroles, aux actes. Par *libéralité d'esprit* on entend communément une disposition à interpréter favorablement la conduite des autres, à éviter d'énoncer des jugements sévères et précipités, à faire preuve de douceur et de tolérance; limitée à la conduite, la libéralité peut signifier clémence, justice, générosité, et constituer la bienfaisance, soit d'abstinence, soit d'action.

Quand on veut associer à ce mot une idée de prudence et de bienveillance, on a l'habitude d'y joindre un qualificatif qui rend impossible toute fausse interprétation; c'est ainsi qu'on dit : Une libéralité prudente, une libéralité bien entendue, une libéralité judicieuse. La libéralité affranchie du contrôle des deux vertus réelles et cardinales, est pure folie. Ce serait une action fort libérale dans un homme que de donner aux autres tout ce qu'il possède dans le présent, tout ce qu'il attend dans l'avenir; mais cette action ne serait ni sage, ni vertueuse. Il pourrait y avoir de la libéralité à protéger l'erreur et l'inconduite; il n'y aurait là ni utilité, ni philanthropie. Enfin il n'y aurait pas de libéralité plus libérale que celle qui consisterait à se précipiter dans toutes les extravagances. Dans la langue politique, les mots *libéral*, *libéralisme*, servent à désigner un parti dans l'État; ils se prennent en bonne part, et ceux qui les emploient les associent à l'idée de *liberté*: libéral, c'est-à-dire ami de la liberté; libéralisme, principes de la liberté appliqués à la vie publique. Il est peu de mots qui aient été plus funestes que le mot *liberté* et ses dérivés. Quand il n'est pas synonyme de caprice et de dogmatisme, il représente l'idée de bon gouvernement; et si le monde eût été assez heureux pour que cette idée de bon gouvernement occupât dans l'esprit public la place qu'y a usurpée cet être de raison qu'on a appelé liberté, on eût évité les folies et les crimes qui ont souillé et retardé la marche des améliorations politiques. La définition habituelle qu'on donne de la liberté, qu'elle est le droit de faire tout ce qui n'est pas défendu par les lois, montre avec quelle négligence les mots s'emploient dans le discours et la composition ordinaires. Car, si les lois sont mauvaises, que devient la liberté? Et si elles sont bonnes, à quoi sert-elle? Cette expression de *bonnes lois*, a une signification définie, intelligible; elles tendent à un but manifestement utile, par des moyens évidemment convenables. Quand madame Roland entreprit d'établir une distinction entre la liberté et la licence, elle pouvait flatter l'oreille par des mots harmonieux; elle ne disait rien à l'intelligence.

6. La *magnificence*. Pour lui donner la qualité de vertu, on exige qu'elle soit placée sous le contrôle de la frugalité. Magnificence, signifie simplement l'action de faire de grandes choses. Et si c'était une vertu, son exercice serait interdit à la grande majorité du genre humain. Une qualité dont la puissance d'action est limitée à une minorité imperceptible de la race humaine, ne saurait avoir des droits réels aux récompenses et aux éloges décernés à la vertu. Le mot *magnificence* est un terme grandiose qui sert à exprimer la bienfaisance aristocratique. L'ostentation implique l'idée de quelque chose de blâmable; et un mélange d'orgueil, de vanité, de mépris, accompagne son exercice. La magnificence même, avec la frugalité pour limite et pour contrôle, n'est nécessairement digne ni d'éloge, ni de blâme; elle peut n'avoir aucune teinte de vice ou de vertu; elle peut n'impliquer aucun sacrifice à autrui, ne conférer aucun plaisir à l'individu lui-même; ce peut n'être qu'un gaspillage de moyens de plaisir. Comme question de dépense, elle peut être ou prudente ou bienveillante. Mais si elle absorbe ou diminue des moyens qui pourraient être plus prudemment ou plus bienveillamment employés, si elle empêche que la dépense ne soit appliquée à la production d'un bien plus grand, au lieu du moindre bien qu'elle lui fait produire, dès lors la magnificence est une source de maux égale à la différence entre le moindre bien et le bien plus grand. Revêtir la magnificence du nom pompeux de vertu, c'est introduire dans le monde moral un sophisme qui ressemble beaucoup à celui qu'on a fréquemment proclamé en matière d'économie politique, lorsqu'on a dit qu'il y a plus de mérite dans la dépense que dans l'épargne. Ces deux erreurs prennent leur source dans l'exagération du principe social, considéré isolément et sous un point de vue étroit, ce principe social qu'on n'est que trop disposé à agrandir aux dépens du principe personnel. Or la valeur et l'influence véritable du principe social dépendent de sa soumission et de sa subordination au principe personnel, source première d'action; de même que toutes les vertus secondaires se résolvent dans les deux vertus fondamentales qui règnent sans partage dans l'empire de la morale.

7. La *magnanimité*. Dans le langage usuel, ce mot se traduit par grandeur d'âme. Il donne une idée indéfinie de supériorité intellectuelle qui nous porte à une conduite bienfaisante, soit d'abstinence, soit d'action, telle qu'on ne pourrait, dans les circonstances ordinaires, l'attendre du commun des hommes. Mais les actes magnanimes et les actes vertueux ne sont pas plus synonymes que ne le sont les actions pusillanimes et les actions vicieuses. Supposons qu'un homme, en faisant un sacrifice, ob-



tienne pour résultat d'ajouter à la somme définitive de son bonheur, sans diminution ou même avec un accroissement du bonheur des autres; parce qu'on taxera sa conduite de pusillanimité, cela fera-t-il qu'elle ne soit pas sage et vertueuse? Qu'un homme, au contraire, fasse une action qui inflige une somme de malheur, soit à lui-même, soit à autrui, soit à tous deux à la fois, tous les titres pompeux du monde, tous les tributs d'honneur et de gloire décernés à sa magnanimité, feront-ils que son action soit autre chose qu'un acte de perversité ou de folie? Ces armes à deux tranchants qui dans un moment peuvent rendre d'utiles services à la cause de la morale, et le moment d'après infliger à cette même cause de mortelles blessures, doivent être suspendues dans l'arsenal de la Déontologie, pour être employées rarement, toujours avec précaution, et en nous rappelant sans cesse que la lame coupe des deux côtés.

Si l'on veut évaluer la quantité de vertu que contient une action qui prétend à la qualité de magnanime, il faut d'abord considérer l'organisation physique de l'individu, afin d'estimer la somme de sacrifice et conséquemment d'effort qu'il lui a fallu faire. Il faut alors se faire cette question : L'action a-t-elle été plus nuisible à l'individu qu'utile aux autres? A-t-elle été plus nuisible aux autres qu'utile à lui-même? Dans le premier cas l'action magnanime a été imprudente; dans le second elle a été malfaisante; dans l'un ni dans l'autre elle n'a été vertueuse. L'action magnanime a-t-elle eu pour résultat de diminuer le bonheur de l'homme? S'il en est ainsi, le déontologiste doit l'expulser du territoire de la vertu, où elle s'est frauduleusement introduite, dévoiler son imposture, et la rejeter dans le domaine de l'immoralité.

8. *La modestie.* C'est une branche de la prudence extrapersonnelle; c'est une vertu d'abstinence. Dans son application aux deux sexes, le sens de ce mot subit une modification remarquable. Un homme modeste, dans la signification générale qu'on donne à ce terme, est un homme timide, réservé, et sans prétention. Une femme modeste présente à la pensée une idée de pureté sexuelle, de chasteté. L'interprétation différente donnée au même mot, selon la manière dont il est employé, est une des conséquences de l'opinion générale qui impose à la femme une loi morale beaucoup plus sévère que celle qui est prescrite à l'homme. Cependant, cette distinction n'existe pas pour le vice correspondant. Le mot immodeste, appliqué soit à l'homme soit à la femme, conserve à peu près la même signification, et implique impudicité dans les paroles ou dans les actes. La modestie obtient l'affection des hommes en se conciliant leur opinion. Elle réprime la dispo-

sition à déplaire par la contradiction; c'est un tribut offert avec réserve à l'amour-propre des autres. Elle ne s'arroge pas le droit de juger autrui; ou si elle juge, elle donne à son jugement la forme la moins offensive. La modestie du langage est la réserve prudente apportée à l'expression; la modestie de conduite, la réserve appliquée à l'action.

9. *La mansuétude.* Quand elle est une vertu, elle se subordonne à la prudence extrapersonnelle. Comme la modestie, elle flatte l'amour-propre de ceux à l'égard desquels elle s'exerce. C'est la modestie avec une teinte d'humilité plus marquée; ou, ce qui produit le même effet sur celui qui en est l'objet, c'est la modestie produite par la timidité: elle porte plus loin que la modestie la déférence et la soumission; et quand la souffrance est mise en action, la mansuétude devient de la patience et de la longanimité. C'est une qualité ordinairement vertueuse, flottant, pour ainsi dire, entre d'autres qualités habituellement vertueuses, mais dont la somme de vertu ne peut être évaluée que par l'application des autres règles déontologiques. Quand la douceur d'un homme diminue ses jouissances, et ajoute moins au bonheur des autres qu'elle ne lui ôte du sien, cette douceur étant imprudente et imprévoyante est le contraire de la vertu. La douceur est en grande partie une qualité personnelle donnée par la nature, et ce n'est qu'à cette partie qui est acquise par la pensée que peut s'appliquer la question de moralité. De cette portion ainsi diminuée, retranchez tout ce qui n'est pas prudence ou bienveillance, et ce qui restera sera de la vertu, c'est-à-dire qu'il n'y aura là de vertu que la prudence et la bienveillance effective.

10. *La véracité.* Deux branches de cette qualité sont pernicieuses: c'est la véracité antiprudentielle et la véracité antisociale. La violation de la vérité est vicieuse, quand elle inflige du mal à un individu ou à la communauté; et le prix attaché à la vérité est un élément très-important dans le domaine de la morale.

Mais la vérité n'a pas toujours, et en toute occasion, une valeur uniforme. Comme toutes les qualités qui prétendent à la qualification de vertueuses, la vérité doit être subordonnée à la prudence et à la bienveillance. Son excellence ne peut être estimée que par le résultat du bien qu'elle produit; et quoique l'obligation de subordonner la prudence et la bienveillance à la vérité paraisse une législation toute simple et sans aucun danger, on se convaincra, par un court examen, que la vérité ne peut être complètement bienfaisante qu'à la condition d'être subordonnée aux deux vertus fondamentales; car la vérité est nécessairement ou utile, ou inutile, ou nuisible. Aucun obstacle ne doit être mis aux vérités



utiles ; elles ne sauraient avoir trop d'influence , être trop répandues. La prudence et la bienveillance s'accordent non-seulement à encourager leur expression , mais encore à donner des ailes à leur circulation. Quant aux vérités dont l'influence est indifférente , et qui ne sont ni nuisibles ni bienfaisantes , on peut les abandonner aux caprices des hommes , car elles sont inoffensives. Mais pour les vérités nuisibles , celles qui créent des peines et détruisent des plaisirs , elles doivent être supprimées ; elles sont des agents de mal , non des instruments de bien. Heureusement le nombre n'est pas grand de ces vérités pernicieuses , et les occasions de les exprimer sont rares. L'homme qui traite légèrement les lois de la véracité , qui cherche l'occasion soit de trahir la vérité , soit de prévariquer , soit de mentir , perd cette réputation de véracité dont la conservation est l'un des premiers objets que se propose la prudence. Et le motif d'utilité doit être grand pour obliger un homme à sacrifier une portion de sa réputation de véracité ; car quiconque ment n'est pas loin de se contredire.

11. *L'amitié.* Elle n'est ni un vice ni une vertu tant qu'elle n'entre point dans le domaine de la prudence ou de la bienveillance. C'est simplement un certain état des affections impliquant attachement à des objets particuliers. Or cet attachement peut être ou nuisible ou bienfaisant. Il est difficile qu'il soit indifférent : ce serait supposer des motifs et des conséquences de peines et de plaisirs , sans qu'il en résultât , de part ni d'autre , aucun excédant définitif ; circonstance tellement rare dans le domaine de l'action humaine , qu'il est à peine nécessaire d'en tenir compte. L'amitié peut être nuisible à l'objet aimant et à l'objet aimé ; dans ce cas , c'est tout à la fois une infraction aux lois de la prudence et de la bienveillance. Elle peut être pernicieuse à celui qui aime , et alors son exercice est interdit par la prudence. Sans être pernicieuse à celui qui aime , elle peut l'être à la personne aimée ; dans ce cas elle est malfaisante. De même , lorsque les plaisirs de l'un des deux sont plus que contre-balancés par les peines de l'autre , il y a une perte nette de bonheur , et par conséquent de vertu. Quand l'amitié est une source d'avantages mutuels , il y a exercice de prudence et de bienveillance , jusqu'à concurrence de ces avantages mutuels , en supposant toujours que les conséquences des paroles ou des actes qui sont la source de ces avantages , ne s'étendent pas au delà des individus en question ; car quel que soit le résultat de bonheur que cette amitié leur procure , elle ne sera pas vertueuse , si elle détruit dans autrui plus de bonheur qu'elle ne leur en confère à eux-mêmes.

12. *L'urbanité.* C'est là une vertu fort douteuse.

Cette partie de l'urbanité qu'on appelle bon caractère ou bon naturel , est un élément individuel , qui fait partie de la constitution physique de l'individu ; et l'appellation de vice ou de vertu ne saurait convenablement lui appartenir. Quand l'urbanité est le résultat d'un effort ayant pour but de donner du plaisir à autrui , quand elle empreint de douceur la parole ou l'action , rend les choses agréables plus agréables encore , et épargne , dans ce qui peut être pénible à autrui , toute inflexion de peine inutile ; lorsqu'en un mot elle revêt le caractère de la bienveillance , alors , et seulement alors , elle est une vertu ; mais elle n'a pas de vertu hors de la bienveillance : tout ce qu'elle a de vertu consiste dans la bienveillance. L'urbanité a droit d'être appelée vertu toutes les fois qu'elle a la bienveillance effective pour souveraine et pour guide , à condition que la somme du plaisir sacrifié par la prudence n'excédera pas celle du plaisir gagné par la bienveillance.

Les écrivains les plus distingués ont donné de la morale des idées si vagues , des définitions si incomplètes , qu'il serait facile de décrire l'imprudence et l'improbité , et de montrer combien elles ont de rapports avec les qualités auxquelles ils donnent exclusivement le nom de vertu. Qu'on voie , par exemple , quels sont les traits distinctifs auxquels M. Hume , dans ses *Essais* , veut qu'on reconnaisse une disposition vertueuse. « C'est , dit-il , ce qui nous porte à agir et à nous occuper : ce qui nous rend sensibles aux passions sociales , fortifie le cœur contre les assauts de la fortune , réduit les affections à une juste modération , fait que nous nous plaisons à nos propres pensées , et nous porte plutôt aux plaisirs de la société et de la conversation qu'aux plaisirs des sens. »

Il serait facile de montrer que , parmi ces qualités , il en est à peine une qui soit nécessairement vertueuse , à peine une qui ne puisse être appliquée à la production du malheur. L'activité et l'occupation peuvent tout aussi bien être dirigées vers des objets nuisibles que vers des objets utiles ; les passions sociales peuvent être d'abondantes sources d'imprudence et d'improbité ; la modération et les affections peuvent être ou ne pas être louables. Pourquoi les affections vertueuses , au lieu d'être modérées , ne seraient-elles pas maximisées ? Le moyen de faire que nos pensées nous plaisent , ne consiste que trop souvent à les nourrir d'aliments coupables ; il n'est point de pensées qui *plaisent* plus que les pensées de dérèglement. Quant aux plaisirs de la société et de la conversation qu'on doit préférer à ceux des sens , à moins d'être placés sous la direction de la prudence et de la bienveillance , leur exercice peut tout à la fois être dangereux pour



l'intelligence, et vicier les sympathies bienveillantes.

Mais comment s'étonner que Hume soit tombé dans l'erreur, lui qui donne pour base à la conduite vertueuse un sens de vertu, un sentiment qu'on ne peut rapporter à aucun résultat? « Une action, dit-il, est vertueuse ou vicieuse, parce que sa vue cause un plaisir ou un malaise d'une espèce particulière. » Mais quelle action ne produira sur des hommes différents des sentiments divers? « Nous avons le sentiment de la vertu, continue-t-il, lorsque la contemplation d'un caractère nous fait éprouver une satisfaction d'une espèce particulière. C'est dans le sentiment même que résident nos éloges ou notre admiration. Nous ne concluons pas qu'un caractère est vertueux par cela seul qu'il nous plaît; mais en *sentant* qu'il nous plaît d'une manière particulière, nous *sentons* en effet qu'il est vertueux. La même chose a lieu dans les jugements que nous portons sur le beau en tout genre, ainsi qu'en matière de goût et de sensation; notre approbation est comprise dans le plaisir immédiat que ces choses nous confèrent. »

Il est véritablement étonnant que le monde ait possédé ce sens nouveau, ce sens moral, et qu'il ait attendu le siècle dernier pour y penser. Et puisque l'exercice de ce sens est un plaisir, son inventeur a assurément des droits à la récompense que Xercès et Tibère avaient promise à qui inventerait un nouveau plaisir! Mais si ce sens est inné et organique, il doit être aussi fort dans la vie sauvage que dans la vie civilisée. Est-ce là ce qu'on prétend?

Hume a entrevu la lumière de la vérité. Il a fait briller le flambeau de l'utilité, et a fait voir à sa clarté quel est le motif et le mérite de la justice. Mais il s'est arrêté là, comme s'il eût ignoré le prix de sa découverte. Néanmoins, il n'y a dans Hume ni obstination ni artifice imposteur. Il n'avait épousé spécialement aucun système, et une douce philosophie respire dans chaque ligne de ses ouvrages.

Mais ce *sens moral*, au lieu de donner une solution, n'est, après tout, qu'un artifice pour éviter d'en donner une. Il ne fournit en effet aucun moyen de distinguer le vrai et le faux, le devoir de ce qui ne l'est pas. Il ne donne aucune réponse à cette question : Dois-je ou ne dois-je pas faire cela? Il peut lui arriver de dire indifféremment oui ou non! En supposant que le partisan du sens moral dit non, et qu'on lui demandât pourquoi, sa seule réponse serait : Mon sens moral condamne cette action. Si le questionneur venait alors à lui demander ce qu'il entend par sens moral, il n'aurait rien à répondre, sinon que l'action dont il s'agit est

une de celles dont l'accomplissement cause de la douleur : pressé de fournir la preuve de cette douleur, il pourrait répondre que tous les hommes sages et bons l'éprouvent; mais il y aurait plus d'exactitude et de vérité à dire que *lui* l'éprouve. Dans le premier cas, il rejette toute la question sur l'autorité qui coupe, mais ne délie pas le nœud gordien, et rend toute morale arbitraire : dans le second, la raison qu'il me donne, à moi, pour m'engager à ne pas faire cette action, c'est que s'il la faisait, lui, la chose *lui* serait pénible. S'il me démontrait que cette action doit m'être pénible, ce serait quelque chose; mais c'est justement le contraire que nous supposons, car si la chose m'était pénible je ne songerais pas à la faire, et je ne lui adresserais, à lui, aucune question.

En outre, l'existence du sens moral, si elle n'est pas organique ou intuitive, manquera justement là où elle est le plus nécessaire, c'est-à-dire dans ceux qui ne l'ont pas. Il expliquera ce qu'on savait déjà, et laissera tout le reste dans une obscurité aussi profonde qu'avant. C'est une médecine qui ne peut produire ses effets que sur ceux qui sont en bonne santé, et nous savons tous qui a dit cette parole dont nul encore n'a contesté la sagesse : « Ceux qui se portent bien n'ont pas besoin de médecin. »

Ce serait en vain qu'on essaierait de donner à la morale la déclamation pour base, et de fonder des théories sur des faits opposés à tout ce que nous connaissons. Parce que l'on aura prouvé que la vertu n'est pas désintéressée, en sera-t-elle moins la vertu? Nullement. Élèverons-nous l'édifice de la morale sur la base de la vérité ou sur celle du mensonge? Amis de la vérité, répondez!

Quoi que puissent être les hommes, nous devons les connaître comme ils sont; un portrait flatté et infidèle ne corrigera pas l'original. Fussent-ils pires qu'ils ne sont, il serait encore utile de les étudier consciencieusement; car toute règle et toute argumentation fondée sur une estimation erronée, doit être vaine et pernicieuse en proportion des erreurs de cette estimation. La connaissance de l'homme doit être bienfaisante à l'homme. Les époques de la dépravation la plus grossière ont toujours été celles de la plus profonde ignorance, et jamais il n'y eut plus d'exemples de vice hideux et contagieux que dans ces temps où l'on prêchait avec le plus de zèle, et où l'on exécutait avec le plus de scrupule d'effroyables et inutiles sacrifices de bonheur.

Ceux qui parlent et ceux qui font des lois, dans la supposition que l'homme agira contrairement à ses intérêts avérés, ceux-là font de la morale une fable, et de la législation un roman. Leurs injonctions sont illusoires, leurs expédients inutiles.



De tous les systèmes de morale présentés à la sanction du genre humain, lequel est plus honorable à ses défenseurs que le système déontologique? Irréprochable, il ne demande point de grâce; il n'a point de défauts cachés que doive recouvrir le vernis du sophisme, point d'inexplicables mystères à abriter sous l'égide de l'autorité. Il contient en lui-même les éléments de son perfectionnement; il ne met aucune barrière aux investigations de ceux qui sont disposés à suivre la vérité et la vertu dans le labyrinthe moral où le préjugé, et l'intérêt plus fort que le préjugé, peuvent les avoir conduits. Nul ne doit rougir d'avouer en toute occasion son désir d'être gouverné dans toute sa conduite par les doctrines de l'utilité; en faisant cette déclaration, il peut d'avance compter sur la sympathie d'un grand nombre; car on ne saurait nier que la sanction morale ne soit réellement basée sur la reconnaissance de ces doctrines. Le code déontologique règle et harmonise l'opinion populaire, qui est toujours prête à accorder à sa voix une obéissance spontanée. C'est la loi de la société, coordonnée et résumée systématiquement, avec quelques légères altérations nécessaires à l'harmonie et à l'unité du tout.

Mais lorsqu'un système de morale propose à l'homme un degré de perfection supérieur à celui auquel il peut avoir des motifs de s'élever, ce système est faux et sans consistance.

Si la conduite qu'il propose aux hommes en général n'est, dans la nature même des choses, praticable qu'à un petit nombre d'individus, ce système est faux et sans consistance.

S'il propose à l'homme une ligne de conduite à suivre qu'il ne lui est pas possible de suivre, vers laquelle il n'est porté par aucune sanction de plaisir, par aucune menace de peine, si, en un mot, il demande à l'homme de faire plus qu'il ne lui est possible de faire, ce système est faux et sans consistance.

Mais afin que l'utilité devienne la base de l'approbation décernée à une action il n'est pas nécessaire que tous ceux qui l'approuvent soient capables d'expliquer son utilité, ou que tous ceux qui la désapprouvent en aient aperçu le danger, et soient en état de le faire voir aux autres. Ce danger, un homme l'aperçoit; il désapprouve l'acte en question; il exprime sa désapprobation; son exemple fait autorité. Il déclare que l'action est mauvaise, qu'elle est coupable, nuisible; que nul n'a de motif pour l'approuver, du moins dans autrui; on le croit sur parole. L'opinion générale s'établit que cette action est mauvaise et doit être désapprouvée. Elle est généralement désapprouvée. La désapprobation contre cette action une fois établie, l'occasion se présente pour un individu de considérer s'il

commettra cet acte ou ne le commettra pas. Il conclut négativement. Pourquoi? Il fait la réflexion que l'action est désapprouvée. La commettre, ce serait s'attirer le mauvais vouloir des personnes qui la désapprouvent. Il s'en abstiendra donc. Est-ce parce qu'il s'aperçoit qu'elle est pernicieuse? Non; il ne s'occupe pas de savoir si elle est ou n'est pas pernicieuse. Qu'a-t-il besoin de porter jusque-là sa réflexion? Il s'en gardera bien. S'il allait jusqu'à s'enquérir de ce que l'acte en question présente de nuisible, peut-être ne réussirait-il pas à le trouver. Ce qui a formé la base de sa désapprobation, ce n'est pas la nature pernicieuse de l'action en elle-même, c'est la désapprobation générale dont elle est l'objet. Mais cette désapprobation générale, sur quoi est-elle fondée? Sur l'expérience particulière qui a été faite du caractère pernicieux de cette action.

Lors même qu'il lui aurait reconnu ce caractère pernicieux, cette connaissance ne servirait pas de véhicule immédiat à sa conduite. Ses motifs seraient puisés dans l'idée des plaisirs et des peines qui doivent en résulter; c'est-à-dire, des peines provenant du mauvais vouloir des hommes qu'il ne manquerait pas de s'attirer en faisant une action qu'ils désapprouvent.

Tout concourt à rendre ce mode de raisonnement habituel, si habituel et si rapide qu'il devient une sorte d'instinct; c'est une leçon que nous prenons presque à chacun des moments de notre existence. Comment nous étonner qu'elle nous soit familière, quand nous savons ce que peut la pratique dans l'exercice des arts les plus difficiles?

Ce qui peut le mieux servir les intérêts de la morale, c'est l'habitude de comparer les conséquences des actions, de peser leurs résultats de peine et de plaisir, et d'évaluer au total le profit ou la perte du bonheur humain. Le plus habile moraliste sera celui qui calculera le mieux, et l'homme le plus vertueux celui qui appliquera avec le plus de succès un calcul juste à la conduite. Il ne sera pas toujours possible d'arriver à ce but sans prendre quelques détours, sans évoquer des motifs et des conséquences plus ou moins éloignés. Le premier élément du succès, c'est de se proposer une conduite vertueuse.

Se proposer suppose un jugement. Le jugement est l'action de comparer deux idées en même temps, et de décider que l'une est ou n'est pas conforme à l'autre.

Quand un homme joue aux boules, vous le voyez longtemps balancer en avant et en arrière la main qui tient la boule avant de la lancer. Que se passe-t-il pendant tout ce temps dans son esprit? Il place les forces motrices de sa main dans une infinité de



situations différentes ; il ajuste les fibres musculaires de sa main et de son bras à leurs divers degrés de tension. Il passe en revue toutes ces combinaisons, afin de trouver celle que lui fournit sa mémoire, et qui, dans des circonstances parallèles de distance, a obtenu l'effet désiré, celui d'atteindre le but que sa boule doit frapper.

Voilà donc une infinité de jugements prononcés dans l'espace de quelques minutes ; car de toutes les combinaisons qu'il a essayées avant d'en venir à celle qui le décide à lancer sa boule, il n'en est pas une qu'il n'ait jugée différente de celles que sa mémoire lui retraçait comme modèles.

La portion véritablement pratique de la morale consiste à conduire les ressorts de nos actions, et à diriger les affections vers l'accroissement de la félicité humaine. Ces affections, comme nous l'avons souvent répété, sont ou personnelles, ou sociales, ou dissociales ; chacune se rapportant au plaisir et à la peine, et agissant sur les intérêts, les motifs, les désirs et les intentions. La question de vertu et de vice est presque en toute occasion représentée par un mal présent, ou un bien présent, mis en regard d'un bien et d'un mal à venir. Quand le résultat final est bien calculé, il y a moralité ; quand le calcul est faux, il y a immoralité. Le choix entre ce qui est et ce qui sera constitue en effet tout le problème à résoudre, et les lois de la morale entrent en action du moment où la volonté influe sur le choix de la conduite. L'empire de l'esprit sur ses propres opérations est la seule base sur laquelle la théorie de la morale puisse s'élever. Autant vaudrait parler à un arbre ou à un rocher que de s'adresser à des motifs qui ne peuvent être mis en action. Arracher les plaisirs et les peines aux asiles qui les recèlent, montrer les liens de relation et de dépendance qui les rattachent à la conduite, mettre les intérêts les plus grands à même de prévaloir sur les intérêts moindres, c'est là la tâche que doit se proposer le véritable moraliste. Il attache aux actes leurs conséquences de bien et de mal ; il éclaircit les idées vagues et obscures en les faisant entrer dans le domaine du bonheur et du malheur ; à l'aide de la règle du bonheur définitif, il résout tous les problèmes que la vanité, et l'autorité qui s'appuie sur elle, voudraient placer hors de la portée d'un examen consciencieux, et c'est ainsi qu'il sert la cause de la vérité et de la vertu. Cette cause est, après tout, d'une simplicité que tous peuvent comprendre. Prudence et imprudence, probité et improbité, bienfaisance et malfaisance ; en six mots voilà la liste des seules vertus qu'elle reconnaisse, des seuls vices qu'elle désavoue. Au delà de ces qualités simples et intelligibles, il n'y a qu'incertitude et mystère.

## CHAPITRE II.

### PRUDENCE PERSONNELLE.

Après avoir ainsi traversé, dans notre marche quelque peu irrégulière, le domaine de la morale pratique, de manière à présenter un coup d'œil général du système prescrit par l'utilité ; après avoir démontré, ou tâché de démontrer qu'il n'y a, après tout, que deux classes de vertus, les vertus prudentielles et les vertus bienfaisantes, il ne nous reste plus qu'à développer la discipline intellectuelle propre à donner à la prudence et à la bienfaisance toute leur efficacité dans la création du bonheur. La prudence, comme nous l'avons fait voir, se divise naturellement en deux branches : la première comprend la prudence qui ne regarde que nous, celle qui se rapporte à des actes dont l'influence n'atteint que leur auteur, en un mot celle qui concerne l'individu dans ses rapports avec lui-même, et non dans ses rapports avec la société. La seconde comprend la prudence prescrite à l'individu par suite de ses relations avec ses semblables ; celle-là se lie intimement à la bienveillance, et spécialement à la bienveillance d'abstinence. Les prescriptions de la prudence purement personnelle sont les premières qui sollicitent notre attention. Le sujet est moins compliqué ; la puissance de l'individu sur lui-même est plus complète. Dans ce qui ne concerne que lui, l'individu peut arriver d'une manière plus facile et plus immédiate à l'évaluation de la peine et du plaisir ; et la lumière jetée sur cette partie du sujet contribuera à éclaircir les difficultés apparentes du reste de la matière.

La prudence personnelle comprend dans son domaine les actes et les pensées, ou plutôt les actes extérieurs et intérieurs ; car les pensées ne sont autre chose que des actions intérieures ou mentales. Ses lois dirigent l'individu dans le choix des actions et des pensées, dans l'intérêt de la maximisation de son bonheur.

Quant aux actions extérieures, ce que la prudence peut faire, tout ce qu'elle peut faire, c'est de choisir entre le présent et l'avenir, et dans la vue d'augmenter la somme totale de bonheur, de donner la préférence à un plaisir futur plus grand sur un moindre plaisir actuel. Mais de deux portions de bonheur d'égale grandeur, l'une présente, l'autre non présente, la portion présente aura toujours plus de valeur que la portion future, le plaisir à venir étant évalué en raison de sa proximité, et, en cas d'incertitude, par la mesure de cette incertitude. Si la question n'est pas une question douteuse, si



deux portions de bonheur se présentent, égales en valeur et en éloignement, ou égales en valeur malgré l'éloignement, la vertu n'a que faire dans le choix entre les deux ; c'est une question de goût, non de vertu.

Dans le domaine de la prudence personnelle, comme nous avons déjà eu occasion de le remarquer, viennent se ranger plusieurs de ces vertus qu'Aristote et ceux qui l'ont pris pour guide ont, jusqu'à ce jour, mis sur la même ligne que la prudence, et dont chacune n'est que la prudence elle-même, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, et exige pour son exercice le sacrifice du présent à l'avenir. Ces vertus sont la tempérance, la continence, la fortitude, la magnanimité et la véracité. Otez-en la prudence, et ce qui restera ne sera presque rien. Si, après le retranchement de la prudence, il y reste encore quelque chose, ce peu ne pourra être que de la bienveillance ; tout le reste, quelles que soient ses prétentions au nom de vertu, ne saurait être que de l'imposture. Si l'intérêt des autres est affecté dans l'exercice que nous faisons nous-mêmes des vertus prudentielles, la prudence n'est pas purement personnelle, mais extrapersonnelle. Mais si le sacrifice exigé par une action ne doit pas produire, soit pour nous, soit pour autrui, un bonheur plus grand que le bonheur sacrifié, ce sacrifice n'est que de l'ascétisme ; c'est l'opposé de la prudence, c'est le résultat d'une illusion ; c'est un faux calcul, ou l'absence de tout calcul ; c'est de l'aveuglement ; car sacrifier une portion, ou la moindre portion de plaisir dans un autre but que celui d'obtenir en retour une quantité plus grande de plaisir pour soi ou pour autrui, ce n'est pas vertu, c'est folie ; et contribuer ou s'efforcer de contribuer à ce que d'autres renoncent à une portion de plaisir dans un but autre que celui d'obtenir en retour une plus grande quantité de plaisir, ou l'exemption d'une quantité de peine plus qu'équivalente, ce n'est pas vertu, mais vice ; ce n'est pas bienveillance, mais malveillance ; ce n'est pas bienfaisance, mais malfaisance.

« *Sperne voluptates*, dit Horace, *docet empta dolore voluptas*. » « Méprisez les plaisirs ; le plaisir n'est acheté qu'au prix de la douleur. » Voilà un précepte prodigieusement absurde, si on le prend à la lettre ; mais cette absurdité n'était pas dans la pensée du poète, et jamais il ne songea à l'inculquer à ses lecteurs. C'est le vers, non la moralité, qui l'occupait ; et quand il faut choisir entre la vérité et le rythme, entre l'utile et l'agréable, où est le poète qui choisirait autrement qu'Horace ? Ce que ce dernier a eu réellement en vue, c'est ce que nous avons enseigné nous-même. « *Utilitas*, dit-il ailleurs, *utilitas justi propè mater æqui*. » Là, fort

heureusement, l'harmonie et le bon sens sont d'accord ; là, le principe de l'utilité est présenté comme la règle du bien et du mal, en termes dont la signification est assez claire, bien que l'expression soit incomplète. Qu'est-ce que l'utilité, sinon une chose qui a la propriété de produire le plaisir et d'empêcher la peine ?

Dans le domaine de la prudence purement personnelle, les plaisirs des sens, étant les plus intenses et les plus impérieux dans leurs exigences, sont spécialement ceux qui exigent l'appréciation la plus prudente et la plus attentive des peines qui leur correspondent. Ici, les conseils du médecin et de l'économiste peuvent remplacer ceux du moraliste. Le choix à faire est souvent entre la jouissance d'un moment, et la douleur d'un grand nombre d'années ; entre la satisfaction de la passion d'un jour, et le sacrifice de toute une existence ; entre une stimulation passagère des organes vitaux, et les conséquences prochaines de maladie et de mort.

Les dérèglements des passions sexuelles sont la source la plus abondante des crimes et des malheurs du monde. Guerry, dans sa *Statistique morale de la France*, dit « qu'un trente-troisième des attentats contre la vie a lieu dans les mauvais lieux ; un quatorzième des crimes d'incendiarisme, une grande partie des duels, la plupart des cas de folie, tous les infanticides et presque tous les suicides, parmi les jeunes femmes, prennent leur source dans l'immoralité des relations sexuelles. » L'affaiblissement de la force de l'opinion publique, dans cette partie du domaine de la conduite, réclame un prompt remède ; et M. Guerry conclut avec beaucoup de raison, « que quelque opinion qu'on se forme de l'innocence ou de la culpabilité des infractions aux lois de la chasteté, on a beaucoup trop négligé d'en rechercher les conséquences physiques ; car, ajoutait-il, plus on examinera la chose avec attention, et plus on se convaincra que les vues de la véritable utilité et les devoirs moraux sont choses inséparables et identiques. »

Mais les plaisirs du sexe sont dans la même catégorie que tous les autres plaisirs ; et le principe déontologique peut seul les placer sur leur véritable base.

Il est certain que l'ascétisme, sous le nom de religion, s'est prononcé contre eux ; et par une conséquence de ce dogme faux et pernicieux, qu'on ne peut acheter la faveur du ciel que par le sacrifice du plaisir, le plus attrayant de tous les plaisirs a été choisi de préférence pour ce sacrifice. Ce fut une invasion grave du domaine de la vertu, que l'établissement de cet axiome religieux que ces plaisirs sont par eux-mêmes immoraux, odieux à la Divinité, et qu'en s'en abstenant, on fait une chose méritoire.



Ce n'est qu'en élevant un nuage de confusion autour du mot *chasteté*, qu'on est parvenu à ériger en vertu l'abstinence de jouissances dans tous les cas, et sans considérer le résultat définitif, soit en bien, soit en mal.

La chasteté n'est-elle donc pas une vertu? Sans aucun doute, et une vertu très-méritoire. Et pourquoi? Non parce qu'elle diminue, mais parce qu'elle augmente les jouissances.

La tempérance n'est-elle pas une vertu? Assurément oui. Mais pourquoi? Parce qu'elle modère la jouissance, et la retient à ce degré de saveur qui, somme toute, ajoute le plus à la masse du bonheur.

La modestie qui prouve la chasteté, et qui en est une ramification, qu'est-ce autre chose qu'une invention pour accroître le plaisir? La modestie commande le mystère, le mystère stimule la curiosité, la curiosité aiguillonne le désir, et la jouissance qu'a précédée le désir en devient plus vive.

En fait, la modestie est à l'un de nos appétits sensuels ce que les amers et les acides sont à un autre. Ils contribuent à les rendre agréables et salubres, non par l'affinité, mais par le contraste. S'ils créent passagèrement une sensation désagréable, ils produisent, en définitive, une plus grande somme de sensations agréables qu'on n'en aurait éprouvé sans leur secours. Si à un plaisir du palais ils substituent un goût déplaisant, c'est pour créer un plaisir plus grand et plus durable.

Et, en effet, la tempérance, la modestie, la chasteté, sont parmi les sources les plus efficaces de délices. Elles font partie de ces mêmes plaisirs, qu'elles agrandissent et purifient, qui, sans elles, perdent la meilleure part de leur valeur, et deviennent presque insignifiants.

Chose étrange, qu'un résultat si évident ait échappé à la pénétration de toute la foule des moralistes; que l'usage simple de ces instruments inestimables ait été à ce point méconnu et défiguré. La force destinée à être appliquée au ressort de l'action, dans le seul but d'accroître et de fortifier son activité, on l'a représentée comme destinée à briser ce ressort; et c'est ainsi que les moyens mis par la Providence entre les mains de l'homme pour créer le bonheur, ont été employés à le détruire. Ces moralistes ressemblent beaucoup au chirurgien qui, pour guérir un bouton, amputerait un bras.

On a dit, d'une manière qui semble paradoxale, que la religion est l'égoïsme porté au plus haut point; on peut dire, avec autant de raison, que la modestie est un raffinement de volupté: si futile est la distinction, si absurde la différence, si funeste le divorce qu'on a établi entre l'intérêt et le devoir, entre ce qui est vertueux et ce qui est agréable!

Les actes qui rentrent dans cette partie de la

prudence que nous examinons en ce moment, sont ou isolés, et conséquemment accomplis sans témoins, ou accomplis en présence d'autrui. On peut donc les diviser en actes secrets et actes patents; les derniers dont on peut connaître, les autres dont il est impossible de connaître.

Ceux qui sont accomplis sans témoins sont ou des actes intérieurs, c'est-à-dire des pensées, en tant que ces pensées sont volontaires; ou des actes extérieurs *susceptibles* d'être accomplis en la présence d'autrui. Il est des actions qui, bien qu'accomplies en présence des autres, sont pour eux un objet de complète indifférence, et, par conséquent, ne rentrent pas sous le contrôle de la prudence extrapersonnelle ou de la bienveillance. Quand un acte est entièrement inoffensif pour autrui, il rentre sous l'empire de la sanction physique ou pathologique. Quand il est ou peut être offensif, il peut être soumis à l'application de la sanction rétributive, c'est-à-dire de la sanction populaire ou morale, et de la sanction politique qui comprend la sanction légale.

Mais les actes qu'il n'est pas possible de connaître, ou qui du moins ne sont pas connus par eux-mêmes, peuvent se révéler par leurs conséquences; et ces conséquences peuvent être immatérielles ou matérielles.

Si un acte est inconnu, et n'est pas accompagné de circonstances matérielles, il rentre dans le domaine non de la morale, mais du goût. Un homme est parfaitement libre de le faire ou de ne le pas faire, et quelque parti qu'il adopte, il ne saurait faillir. S'il a une pomme devant lui, et qu'il n'y ait point d'indigestion à craindre, il peut la manger ou ne pas la manger; la prendre de la main droite ou de la main gauche. S'il a devant lui une pomme et une poire, il peut manger, soit la pomme, soit la poire, la première. La Déontologie n'a rien à voir à sa conduite à cet égard.

Mais quand des conséquences matérielles résultent d'une action, alors commence la juridiction de la morale. Là, deux intérêts peuvent se trouver en présence, l'intérêt du moment et l'intérêt du reste de la vie. Là peut se présenter la tentation; il peut être nécessaire de faire un sacrifice, le sacrifice du présent à l'avenir, ou de l'avenir au présent.

Et alors se présente la question: Des deux sacrifices, quel est celui qui *coûte* le plus? Supposons que la pomme ait pu produire une indigestion. Au prix de la souffrance à venir que l'indigestion doit amener, est-il sage d'acheter la satisfaction immédiate et actuelle de manger cette pomme? Et s'il n'y a pas danger d'indigestion, aucun sacrifice n'est nécessaire. Manger la pomme est un plaisir dont il n'y a aucune peine à déduire, et qui constitue un profit tout clair. Mais si l'indigestion est à



craindre, dès lors il faut estimer la valeur comparative de la peine et du plaisir, et la nécessité du sacrifice personnel sera subordonnée à l'excédant obtenu.

De même, mangerai-je aujourd'hui à mon dîner du bœuf ou du mouton? Le prix est le même, les frais de cuisson pareils; ce n'est qu'une question de goût. Mais en supposant que le mouton soit plus cher que le bœuf, et qu'en conséquence de mes moyens pécuniaires, la question de prix ne me soit pas indifférente, il y a évidemment lieu ici à l'exercice de la prudence; mais si nous supposons ensuite que ma femme ait une grande envie de manger du mouton, et que sa situation exige que je ne la contrarie pas dans ses désirs, alors la prudence se réunit à la bienveillance, même aux dépens d'une partie du repas du lendemain, pour décider en faveur du mouton.

Pour subordonner nos pensées à notre bonheur, il y a deux règles à suivre :

- 1° Chasser les pensées pénibles ;
- 2° Rechercher les pensées agréables.

Nous nous occuperons plus tard des pensées qui ont pour objet d'influer sur les actions. Elles se rapportent à cette partie de la prudence qui s'occupe du choix des moyens. Telles sont les pensées qui remontent dans le passé, dans le but d'y chercher des enseignements pour la conduite à venir.

La première leçon que donne la prudence personnelle dans la direction de la pensée, est négative; elle nous apprend à éviter les pensées qui entraînent avec elles quelque chose de pénible. La leçon qu'elle nous donne ensuite est positive : elle veut que nous provoquions les pensées auxquelles s'attache une satisfaction personnelle. Dans les deux cas, la prudence exige que le rejet des pensées pénibles, et la création des pensées agréables, ne soient pas accompagnés de l'infliction d'une peine plus grande que celle qu'on a évitée, ou du sacrifice d'un plaisir plus grand que celui qui a été obtenu. N'allez pas en quête des pensées pénibles, dans le dessein de les mettre de côté, ou dans l'espoir qu'il vous sera facile de les écarter. Ce serait le moyen non de les éloigner de votre esprit, mais de les y fixer soigneusement. Ne recherchez que les pensées agréables; ce sera le moyen tout à la fois de vous procurer les pensées agréables, et de tenir éloignées les pensées pénibles; car il en est de l'esprit comme de la matière, le même espace ne peut être occupé par deux objets à la fois. Il est vrai que deux ou plusieurs objets peuvent se succéder l'un à l'autre avec une rapidité merveilleuse; mais se succéder n'est pas coexister. Succession, n'est point simultanéité.

Les pensées nous arrivent sans que nous les recher-

chions, et dans beaucoup d'esprits, les pensées basses se présentent plutôt que les pensées agréables. C'est folie que de rechercher des maux inutiles. Les pensées pénibles qui doivent venir, viendront; mais n'ajoutez pas inutilement à leur nombre; n'encouragez pas leur venue; repoussez-les aussi vite et aussi loin que vous pourrez.

Isolé du présent et de l'avenir, le passé est sans utilité; car le passé, le présent et l'avenir ne peuvent nous intéresser ou nous instruire qu'autant qu'ils nous fournissent des matériaux dont nous puissions extraire du bien; or, le passé étant irrévocable, les événements et les opinions qui le suivent ne peuvent exercer sur lui aucune influence. Mais c'est dans le passé seulement que réside l'expérience, et c'est de lui seul qu'on peut obtenir les résultats utiles à la direction de l'avenir. Si nous en exceptons les leçons qu'il nous donne, la plupart des souvenirs du passé sont pénibles. Son histoire est, en grande partie, une histoire de privations. Si l'esprit peut être assez heureusement disposé pour faire, de ces privations, une source de souvenirs agréables, en y arrêtant sa pensée, on aura ajouté à son bonheur. La mémoire d'un passé qui n'est plus, est ordinairement triste et douloureuse. Nous n'établissons pas un calcul impartial entre ce que nous avions et n'avons plus, et ce que nous avons. Nous exagérons presque toujours l'importance de ce qui est perdu et irrévocable, parce que nous l'avons irrévocablement perdu; tandis que nous avons une disposition naturelle à déprécier la valeur de la possession présente. Au total, la règle la plus sûre, c'est de reporter le moins possible notre attention vers les scènes et les événements du passé. Chacun peut à cet égard se faire à lui-même certaines exceptions. Il est des pensées de jouissances passées qui laissent après elles des impressions agréables, bien qu'on les sache irrévocables; de même, nous nous rappelons quelquefois avec bonheur les événements douloureux auxquels nous avons échappé. Il est une classe de réminiscences qui n'ont rien que de pernicieux; ce sont les vains regrets, qui consistent à rêver à ce qui aurait pu être, si ce qui a été n'avait pas été.

Il n'est point de regrets qui puissent changer le passé; et à moins de les rendre profitables pour l'avenir, la prudence exige que nous les bannissons de la pensée. Il y a une vérité philosophique d'une grande profondeur dans ce passage de Shakspeare :

*All regrets are vain, and those most vain  
Which, by pain purchased, do inherit pain.*

Tous les regrets sont vains. Pourquoi, dans nos malheurs, Acheter à ce prix de nouvelles douleurs?

Les événements passés, en général, et spéciale-



ment ceux qui ont été, dans le temps, d'une nature pénible, se frayeront ou s'efforceront de se frayer un chemin dans la mémoire; et cela en proportion de leur importance, et surtout de leur intensité. Il n'est point au pouvoir de l'homme d'en détourner la vue et de les bannir totalement de sa mémoire. L'attention, quelque forte qu'elle soit; le désir, quelque intense qu'il puisse être, ne réussiront pas à empêcher le retour des souvenirs déplaisants et douloureux. En général la volonté n'a pas assez de puissance sur la pensée pour chasser de tels souvenirs.

L'exercice néanmoins peut fortifier et perfectionner cette faculté comme toutes les autres.

En effet, on a vu la pensée s'accoutumer non-seulement à ensevelir dans l'oubli des douleurs passées, mais encore à neutraliser l'intensité de la souffrance présente; on a vu des hommes qui, au moment même où ils subissaient les plus cruels tourments, ont eu la puissance de détacher leur attention de la sensation présente, de manière à affaiblir considérablement ses effets douloureux. Comparée à la force d'attention capable de produire de tels effets, celle qui nous est nécessaire pour écarter de notre vue la masse d'incidents désagréables qui se présentent d'ordinaire à la mémoire, n'est, on s'en convaincra, que très-peu considérable.

On pourrait croire que le pouvoir de gouverner la pensée présuppose l'absence d'autres excitations fortes; cependant, si cette faculté peut s'exercer en dépit d'effroyables tortures, si l'on a vu quelquefois le calme et même la joie briller au sein de la souffrance, quelle influence une détermination forte ne peut-elle pas produire sur la pensée? Quand une ou plusieurs idées occupent l'esprit, la volonté peut avoir la puissance de les y conserver, mais elle ne peut les en chasser. L'esprit ne se vide pas à volonté; il peut se maintenir plein; il ne saurait se maintenir à l'état de vide; pour se débarrasser d'une idée, il ne peut que s'en détourner, et en appeler d'autres. Quand ces idées ainsi repoussées sont les arguments de la partie adverse dans une opinion controversée, c'est ce qui constitue la déception volontaire, par laquelle nous admettons les raisonnements d'un côté de la question, et repoussons ceux de l'autre. De cette manière, il n'est pas de proposition absurde qu'on ne puisse arriver à regarder comme vraie; pas de proposition raisonnable qui ne puisse être rejetée. Les instruments de cette affligeante déception sont la crainte et l'espérance; mais c'est surtout la crainte, la plus forte de ces deux passions; qui exerce sur notre esprit ce pouvoir despotique.

La question de l'empire qu'un homme exerce sur

lui-même comprend la question de liberté et de nécessité; et un examen attentif du sujet démontrera peut-être que les deux principes coexistent dans l'esprit humain. La liberté, ou son équivalent, le sentiment de la liberté, existe sans doute et incontestablement; mais elle n'exclut pas l'existence de la nécessité. C'est seulement en vertu du pouvoir, de l'autorité, de l'empire que j'exerce sur mes propres pensées, et dont je sens à chaque instant en moi la possession, que j'écris ou que je dicte ces pages. Mais quelle est la cause qui m'a fait entreprendre ce travail? Ce ne sont pas ces mêmes pensées; c'est quelque autre pensée qui était antérieurement dans mon esprit, sans que je fisse rien pour l'y amener ou pour l'y maintenir.

Parmi les pensées pénibles qui font effort pour pénétrer dans notre esprit, tâchez surtout d'exclure le souvenir ou la prévision de maux irremédiables. Pensez le moins possible aux maux auxquels vous ne pouvez appliquer vous-même, ou ne pouvez aider les autres à appliquer le moindre remède; car plus vous y penserez, plus vous les aggraverez. A cette classe appartiennent tous les maux passés. Ils sont passés, et rien ne peut faire qu'ils n'aient pas existé; vous ne pouvez, quelque désir que vous en ayez, empêcher que ce qui est arrivé ne soit arrivé. Si c'est un mal que vous eussiez pu prévenir en agissant différemment, dans ce cas la prudence exige que votre pensée s'y arrête assez longtemps pour empêcher le retour des actes qui l'ont amené. Si vous avez éprouvé une perte en argent, en pouvoir ou en tout autre objet de désir ou de jouissance, et que ce soit la faute de votre imprudence ou de votre imprévoyance, rappelez cette perte à votre esprit suffisamment pour empêcher la répétition de l'erreur de calcul que vous avez commise. Mais si ce mal n'a été le résultat d'aucune erreur de votre part, n'y revenez plus; oubliez-le aussitôt que vous le pourrez; vous ne feriez que vous donner inutilement des émotions pénibles, et ce serait le moyen de les aggraver encore. Rappelez-vous toujours que les plaisirs et les peines composent, après tout, le capital du bien et du mal en ce monde, la semence d'où doit sortir le bien-être futur. Cette semence précieuse, en tant qu'il dépend de nous, ne doit point être jetée sur un sol inapte à la production du bien. Une peine productive d'un plaisir futur peut être un instrument tout aussi précieux qu'un plaisir productif d'autres plaisirs. Si d'une peine première doit naître un excédant de plaisir supérieur à celui que produirait un plaisir premier, cette peine première a, dans le calcul du bonheur, une valeur plus grande que le plaisir premier. Là est la règle véritable, la vraie arithmétique de la morale.



En résumé, si le souvenir d'un plaisir passé nous donne plus de jouissances que la connaissance que ce plaisir est passé ne nous cause de peines, il est sage et prudent de le rappeler à la mémoire. Si, à des événements originairement pénibles, la satisfaction d'y avoir échappé, le contraste entre le bien être actuel et la souffrance passée, attachent un excédant de jouissance supérieur à celui que donnerait l'oubli absolu, l'utilité nous recommande d'en évoquer le souvenir. Les esprits sont si diversement constitués, qu'il n'est pas possible de donner à cet égard une règle applicable aux cas particuliers. Il en est, par exemple, à qui le souvenir des morts qu'ils ont aimés et honorés n'apporte que des impressions pénibles, et quelquefois même la douleur la plus vive. Ils ne pensent qu'à la privation de bonheur causée par la perte de ceux qu'ils ont aimés. Pour d'autres, au contraire, il n'est point de source d'émotions agréables plus douce, plus pure, plus durable que le souvenir des êtres qui ne sont plus. La pensée de ceux-là s'arrête moins sur ce que leur absence a fait perdre, que sur le bonheur qu'a valu leur présence. Heureusement que la réflexion et le temps travaillent de concert à appuyer les leçons de la prudence.

La douleur qui gémit sur la cendre des morts s'apaise par le sentiment de son inutilité; l'esprit s'arrache insensiblement aux vanités d'une inutile affliction; et le regret, après s'être épuisé en lamentations vaines, finit par céder aux influences plus rationnelles que recommandait depuis longtemps l'utilité.

Les reproches que nous nous faisons à nous-mêmes, la prudence peut jusqu'à un certain point les approuver; mais lorsqu'ils n'ont point en vue l'avenir, ils ne font que déposer dans l'esprit une certaine somme de malheur qu'il eût mieux valu, sous tous les rapports, en tenir éloignée. Les reproches dont les autres sont l'objet, lorsqu'ils ne peuvent d'ailleurs produire aucun bien, les reproches concentrés dans notre pensée intime, constituent de l'imprudence toute pure. C'est pour nous une peine, et les autres n'en retirent aucun fruit. C'est un premier pas vers des paroles malveillantes, des actes malveillants. Nul doute qu'il n'y ait des cas où la manifestation du déplaisir par des paroles ou par des actes, où les reproches et la portion de châtement qui s'y rattache, ne soient approuvés tout à la fois et par la prudence et par la vertu. Mais quand il n'en saurait être ainsi, quand le reproche n'est point destiné à se produire par des actes, dès lors ce n'est qu'une peine introduite dans l'esprit de l'individu: il fera bien et sagement de ne point lui donner accès.

Que la pensée ne s'attache point à des maux inévita-

bles. Si elle peut les écarter, et qu'elle en ait arrêté les moyens, qu'elle ne s'en occupe plus. Il est des hommes qui sacrifient et leur temps et leur tranquillité à imaginer des maux possibles, des maux qui ne leur surviendront jamais, et à qui, s'ils arrivent, toutes les anxiétés qui auront précédé leur venue ne feront rien perdre de leur rigueur. Ces hommes n'auront fait qu'ajouter aux peines de la souffrance les peines de l'anticipation. Ici on pense bien que nous ne voulons pas parler des peines attachées à la conduite soit prudentielle, soit imprudentielle: c'est à penser à celles-ci que consiste la prudence personnelle que nous enseignons. Mais tourmenter son esprit de maux imaginaires; se figurer, par la pensée, les tortures de la pierre, l'affliction de la cécité, la privation de l'un de nos sens, c'est là une occupation tout à la fois inutile et funeste. Nous voyons dans le docteur Johnson l'exemple d'un homme rendu fréquemment malheureux par la crainte de devenir fou, crainte portée au point de réaliser presque le malheur même qu'il redoutait, et qui, tout en paralysant une partie de ses moyens d'utilité sociale, affectait gravement le bonheur de son existence.

Dans la recherche des pensées agréables, quel vaste champ s'ouvre à l'investigateur! Le monde est tout entier devant lui, et non-seulement ce globe qu'il habite, mais tous ces mondes innombrables qui roulent dans les champs infinis de l'espace, ou dans les hauteurs et les profondeurs illimitées de l'imagination. Le passé, le présent, l'avenir, tout ce qu'il y a de grand, de bon, de beau, d'harmonieux, tout ce qui l'a été, l'est, ou le sera. Pourquoi l'imagination n'évoquerait-elle pas en sa présence les hautes intelligences des jours qui ne sont plus? Pourquoi n'entreprendrait-elle pas ces morts illustres des objets dont ils eussent aimé à discuter, si leur existence eût été prolongée jusqu'à nous? Choisissez telle partie que vous voudrez du domaine de la science, dans son état de culture actuelle, et appelez-y les sages des anciens temps; placez Milton, avec sa haute et sublime philanthropie, au sein des événements qui amènent de toutes parts l'émancipation des peuples; imaginez Galilée conversant avec Laplace; faites entrer Bacon, soit le moine, soit le chancelier, soit tous deux, dans le laboratoire de l'un de nos grands chimistes modernes, et qu'ils apprennent les développements merveilleux jaillis de l'application de cette grande loi philosophique, « l'expérience. » C'est ainsi que chaque homme, suivant ses inclinations favorites, possède en lui-même un instrument de bonheur qu'il peut perfectionner, que l'usage ne fera que fortifier, et que l'exercice rendra de plus en plus utile. Toutes les combinaisons de l'intelligence avec



la matière, les théories audacieuses du génie, le vol de la pensée à travers l'éternité, qui peut empêcher ces exercices de la volonté créatrice de l'esprit humain? Combien sont intéressants ces rêves de l'imagination qui nous transportent au delà des régions terrestres dans une sphère plus intellectuelle et plus élevée! Là vivent des créatures que la pensée se plaît à douer de facultés plus expansives, de sens plus parfaits que l'observation n'en a jamais offert aux regards de la science humaine. Combien même sont attrayantes et instructives quelques-unes des utopies d'une philosophie poétique et bienveillante! Réglée et contrôlée par le principe utilitaire, l'imagination devient une source d'innombrables jouissances.

Quoique les facultés de l'imagination et de la pensée se résolvent en plaisirs corporels et leur soient subordonnées, la carrière dans laquelle elles s'étendent est beaucoup plus vaste que toute autre, et l'espace ouvert à l'exercice de la contemplation, plus varié et plus sublime. De même que la nuit grossit les objets, que l'obscurité grandit toutes choses, de même l'imagination, dans ses conceptions vagues, dépasse de bien loin les calculs de la réalité. Quand Milton dit en parlant de Satan :

*To this hour  
Had still been falling,*

Il tombe; et maintenant il tomberait encore,

il nous donne de sa chute une idée beaucoup plus grande que s'il eût établi d'une manière positive le nombre des milliards de lieues parcourues par Satan depuis le moment où sa chute a commencé jusqu'au moment actuel. Une évaluation exacte exprimée par des nombres, aurait fait sur l'imagination une impression beaucoup moins forte. C'est cette disposition à grandir tout ce qui est inconnu qui fait le charme principal des voyages de découvertes. Une certitude prévue ne peut donner le plaisir de la surprise. La valeur des plaisirs de la pensée n'est donc point d'une nature distincte et opposée à celle des plaisirs corporels; bien loin de là, les premiers n'ont de valeur qu'en ce qu'ils offrent une image vague, et par conséquent exagérée, des jouissances qu'attendent les derniers. Mais pour qu'il y ait exactitude dans l'estimation des uns et des autres, le principe de l'utilité doit être appliqué. C'est l'absence ou la présence de l'utilité qui établit toute la différence qu'il y a entre l'arrangement des épingles sur la pelote d'une petite fille, et l'arrangement des étoiles sur la sphère céleste d'un savant.

Dans tous ces cas, dans tous ceux où la puissance de la volonté peut s'exercer sur la pensée,

que cette pensée soit dirigée vers le bonheur. Voyez les choses par leur côté brillant, sous leur plus belle face; ne les envisagez que sous ce point de vue. S'il est des exceptions à cet égard, elles sont peu nombreuses, et ne s'appuient que sur cette considération, qu'en voyant les choses sous un jour moins favorable, on se prépare pour résultat définitif, une plus grande somme de bonheur; comme, par exemple, lorsque l'estimation exagérée d'une difficulté ou d'un danger nous oblige à mettre en action une plus grande somme d'efforts, à l'effet de nous délivrer d'un inconvénient actuel. Cependant, quand l'esprit se reporte sur lui-même avec complaisance; qu'il regarde autour de lui pour trouver des aliments à la pensée; quand il se repose d'occupations pénibles, ou est condamné à l'inaction par des circonstances impérieuses, que toutes les idées soient puisées dans la région des plaisirs, en tant que la volonté peut influer sur leur production.

Une grande partie de l'existence se passe nécessairement dans l'inaction; et pour choisir un exemple entre mille qui se présentent sans cesse, et se reproduisent constamment, le jour, lorsque nous allons voir quelqu'un et que le temps se perd à attendre; la nuit, quand le sommeil se refuse à clore nos paupières, l'économie du bonheur exige que nous nous occupions de pensées agréables. En sortant ou en demeurant au logis, l'esprit ne peut rester inoccupé; les pensées peuvent être utiles, inutiles, ou nuisibles au bonheur. Donnez-leur une direction convenable; l'habitude des pensées attrayantes naîtra comme toute autre habitude.

Que l'esprit, pour s'occuper, s'applique à résoudre des questions auxquelles se rattache une vaste somme de bonheur ou de malheur. Par exemple, les machines qui abrègent le travail, par les perfectionnements mêmes et l'économie qu'elles apportent, produisent nécessairement une certaine quantité de souffrance: c'est là un sujet qui peut convenablement occuper la pensée bienveillante. On dit que Sully, pour donner aux pauvres un soulagement immédiat, les occupait à élever des buttes de terre dans son jardin. D'autres ont proposé de faire creuser des fossés et de les combler ensuite, comme moyen d'occupation quand les travaux ordinaires viennent à manquer. Quelle vaste carrière de réflexions généreuses, que de chercher les moyens d'ajouter à la masse de la richesse et du bonheur public, l'accroissement qui résulte évidemment de tous les perfectionnements véritables, au prix de la moindre somme de peine possible; d'acheter le bien permanent au prix de la somme d'inconvénients la plus faible et la moins durable; de faire en sorte que les avantages qui



doivent être répartis sur le grand nombre froissent le moins possible les intérêts du petit nombre ! Peut-être lorsque, par les soins de la prudence éclairée et bienveillante, le malheur inévitable aura été réduit à la plus petite somme possible, la transition s'effectuera presque toujours sans provoquer contre ses auteurs les périls et les violences dont ils n'ont que trop souvent été l'objet ; sans alarmer les intérêts de ceux dont leur introduction déplace temporairement le travail.

Chercher à indiquer les projets de bienveillance dont l'esprit peut s'occuper, ce serait s'imposer une tâche illimitée ; mais que chacun passe en revue les différentes sortes de maux qui affligent l'humanité, afin de trouver les moyens de les éloigner ou de les soulager ; qu'il examine quelles occupations on pourrait trouver pour les aveugles, les sourds-muets ; pour ceux qui sont privés d'une main, ou des deux mains ; quels sont les plaisirs qu'on pourrait inventer pour ces infortunés ; comment, avec la moindre quantité de peine infligée au coupable, on arriverait à produire l'effet le plus salutaire sur la société ; et beaucoup d'autres questions encore qui se présenteront à la pensée de chacun.

Les pensées qui ont pour objet des conséquences futures constituent l'attente ou l'expectation, et c'est d'elles que dépend une grande partie du bonheur de l'homme.

Si nous attendons un plaisir, et que ce plaisir ne soit pas produit, l'attente est remplacée par une peine positive. Pour désigner cette peine, la langue française n'a guère qu'un mot composé, celui de peine d'attente trompée : l'anglais en a un plus énergique, celui de peine du désappointement.

Et cette peine est si importante dans le domaine de l'existence humaine, son influence est telle sur la somme totale du bonheur, qu'elle constitue en grande partie la base sur laquelle la loi civile est fondée. C'est à exclure le désappointement que cette partie de la législation est destinée. Pourquoi donnez-vous au propriétaire ce qui lui appartient, au lieu de le donner à un autre ? Parce que, le donnant à tout autre qu'au propriétaire, vous produirez la peine du désappointement.

Swift a exprimé la nécessité d'exclure cette source spéciale de peine avec toute l'énergie d'un axiome, ou plutôt il l'a classée parmi les béatitudes. « Bienheureux, dit-il, l'homme qui n'attend rien, parce qu'il ne sera pas désappointé. »

De là la haute importance de nous faire une estimation exacte de ce que nous pouvons attendre des hommes en général, dans tous les cas où leur conduite peut influer sur notre bien-être.

« Si nous voulons aimer les hommes, » dit Hel-

vétius dans un passage que nous avons déjà cité, « nous devons peu attendre d'eux. » Il aurait pu ajouter : « Si nous nous aimions nous-mêmes. » Moins nous nous attendrons à ce que les autres sacrifient leurs plaisirs aux nôtres, moins nous serons exposés au désappointement, et moindre en sera la somme. Et si les autres nous font effectivement de tels sacrifices, notre satisfaction en sera plus vive et plus intense. Quelque plaisir que nous donne le sacrifice fait ou le service rendu, ce plaisir sera relevé par celui de la surprise, et la peine du désappointement remplacée par un plaisir inattendu.

Or, bien que dans toutes les parties du domaine de la morale il soit de la plus haute importance de ne jamais perdre de vue ce fait fondamental, que le sentiment social doit inévitablement se subordonner au sentiment personnel, c'est ici surtout que cette nécessité est plus impérieuse et plus évidente. Celui-là réussira le mieux à se préserver des peines du désappointement, qui se fera une idée juste et complète de la nécessité de cette prépondérance qu'en vertu de la loi inaltérable de notre nature, la force de l'affection personnelle doit conserver sur celle de l'affection sociale ou sympathique. C'est de cette source que naissent les droits de la propriété, quels qu'ils soient ; et en effet, tout le mécanisme social n'est que la reconnaissance de la vérité de ce principe.

Nous sommes ainsi naturellement amenés à rechercher les moyens les plus propres à donner à l'esprit la puissance de maîtriser ses propres pensées. S'il a la faculté de bannir les pensées de peines, et d'introduire des pensées de plaisir, comment exercer cette faculté de la manière la plus efficace ?

Le moyen consiste évidemment à distraire l'esprit des pensées pénibles et des objets qui leur sont associés, et à l'occuper de pensées de plaisir et des objets les plus propres à en réveiller de semblables. Il est vrai que l'expulsion des unes et l'introduction des autres se tiennent de très-près ; car, à moins d'avoir une pensée de plaisir toute prête à remplacer la pensée de peine qu'on a réussi à chasser, on aura fait bien peu pour le bonheur. Il ne suffit pas d'essayer d'expulser de l'esprit une pensée désagréable ; l'esprit ne restera pas vacant pour cela. La pensée expulsée sera immédiatement remplacée par une autre, et la balance de bonheur se trouvera entre les efforts de la pensée qui entre et ceux de la pensée qui sort.

En plusieurs cas, comme lorsque les objets qui nous sont désagréables appartiennent à la classe des objets matériels, nous pouvons employer des moyens directs : nous pouvons éloigner l'objet lui-même ou nous éloigner de lui. Quand la fatale pomme fut présentée à Ève, Ève pouvait lui tourner



le dos ou la donner au premier quadrupède frugivore qu'elle eût rencontré sur son passage.

Mais il n'en est pas de même des impressions qui ne proviennent pas directement des objets physiques, des idées fournies par la mémoire et l'imagination. On ne peut s'en délivrer par des moyens directs. L'homme n'a qu'une manière de s'en affranchir, et c'est une manière indirecte. Il faut qu'il détache sa pensée de l'idée qu'il désire chasser, et qu'il la fixe sur quelque idée d'une nature différente. Tant qu'il ne pourra point arriver là, il n'atteindra pas le but qu'il se propose; car la continuation de l'effort qu'il fait pour se délivrer de l'idée importune ne fera, tant qu'il n'aura pas réussi à saisir quelque autre objet qui la remplace, que tenir l'idée importune constamment présente et en relief.

Ainsi, pour tenir éloignée une idée importune, l'attention ne doit pas se porter sur l'idée elle-même, ce serait au contraire le moyen de la fixer plus solidement dans la pensée. Tâchez de saisir quelque idée qui vous intéresse, et servez-vous-en comme d'un instrument pour repousser l'autre. Si vous ne pouvez réussir à la fixer dans votre esprit, et qu'il ne se présente à vous aucune autre idée agréable, prenez la première venue, fût-elle même affligeante, pourvu qu'elle le soit moins que celle dont vous voulez vous affranchir. Le remède appliqué dans ce cas a de l'analogie avec le vésicatoire; c'est une peine moins intense et moins durable, au prix de laquelle on guérit une peine plus durable et plus intense.

Par exemple, vous devenez l'objet de la colère d'une personne à laquelle vous êtes fortement attaché par les liens de l'affection et du sang. Vous cherchez dans le tumulte des affaires un adoucissement à votre douleur. Si votre chagrin est profond, il peut arriver que vos affaires, lors même qu'elles seraient accompagnées d'insuccès et de contrariétés, y apportent quelque diminution. Elles peuvent même vous placer en collision avec d'autres individus; et partant, en occupant votre attention, vous distraire de la douleur plus grande à laquelle vous désirez échapper.

Mais, dans ce cas, il faut que l'occupation qui constitue le remède auquel vous avez recours exige de vous une attention continuelle, une attention assez longtemps soutenue pour permettre à la violence de votre douleur de se calmer; car si l'occupation est bientôt terminée, et que vous vous retrouviez oisif et exposé à l'influence de vos premiers sentiments, votre but ne pourra être atteint. C'est ainsi que si, pour vous distraire de la perte d'un ami, vous prenez un livre, surtout si ce livre est frivole, votre attention sera si faiblement solli-

ciée, qu'elle refusera de vous obéir; et au lieu des idées que ce livre présente, la pensée douloureuse viendra prendre leur place, et se reproduira à chaque page, à chaque ligne. Il n'est pas hors de propos ici de rappeler le grand avantage qu'offre sur une vie oisive une vie active et occupée; combien l'homme apte et exercé à une multitude d'occupations est mieux partagé que celui dont l'aptitude est plus limitée; et la différence qu'il y a sous ce rapport entre un esprit éclairé et instruit, et un esprit que le défaut de culture a laissé vide et stérile. C'est en général pour les personnes peu aisées ou sans éducation, ou n'en ayant que fort peu, que les malheurs domestiques sont plus douloureux et plus irréparables.

Il n'est presque personne qui ne puisse chaque jour consacrer au libre exercice de la pensée, beaucoup de temps inoccupé ou mal occupé. Indépendamment des occupations dont l'existence et les jouissances dépendent, indépendamment des amusements nécessaires à la santé, des heures consacrées au sommeil ou aux repas, tous les hommes peuvent disposer d'une certaine portion de temps qu'ils peuvent employer au libre exercice de la pensée, en lui donnant une direction morale, ou, en d'autres termes, une direction d'utilité et de bonheur. La nuit, le jour, le matin, le soir, ont des intervalles qui peuvent être employés dans un but salutaire. Quelque temps s'écoule entre le moment où nous nous couchons, et celui où le sommeil vient fermer nos paupières. Le sommeil lui-même n'est pas continu; ses interruptions laissent du temps à la réflexion. Et puis, la locomotion occupe une portion considérable de la vie d'un homme: combien de temps employé à se promener, à se transporter d'un lieu à un autre, combien perdu à attendre! Que de milliers d'interruptions viennent nous détourner de nos plaisirs ou de nos affaires! Tous ces moments sont précieux. En outre, parmi les occupations des hommes, combien consistent en travaux manuels et mécaniques, qui laissent la pensée libre d'errer où il lui plaît! Celui qui a appris à régler ses pensées ne manquera jamais de temps pour les exercer. Dans la multitude des moments dont se compose l'existence, comme dans la multiplicité des objets qui réclament notre attention, la réflexion prudentielle et bienveillante saura toujours trouver du temps et des sujets.

Il ne sera peut-être pas inutile de dire un mot de quelques-uns de ces sujets; mais le champ est illimité, et chacun peut y trouver des objets d'intérêts particuliers. Tous les hommes peuvent occuper leurs pensées à chercher les moyens de prévenir tel ou tel mal, à former des projets de gain ou de



plaisir ; si aucun projet de cette nature ne s'offre à eux , les espérances peuvent prendre leur place ; à défaut d'espérance , l'imagination présente ses illusions ; l'imagination que n'arrête point l'improbabilité ou l'impossibilité de la réalisation de ses rêves , dont les souvenirs individuels augmentent la vivacité et le charme.

Chacun doit conformer les habitudes de sa pensée aux circonstances dans la sphère desquelles il se meut. Si sa pensée est occupée à chercher contre le mal des moyens de sécurité , et qu'il n'ait aucun mal particulier à craindre , aucun dont il lui soit possible de se défendre , aucun auquel il n'ait opposé des précautions suffisantes , il fera bien de détourner sa pensée de sujets d'une nature si peu agréable. Et lors même que des maux le menaceraient , son attention ne devrait pas pour cela être continuellement dirigée vers les moyens de les prévenir ; il doit , à cet égard , se donner du répit : autrement ses efforts , pour se prémunir contre une souffrance future , auraient pour effet certain de lui rendre cette souffrance perpétuellement présente.

Dans tous les cas , la pensée doit se porter autant que possible sur les moyens de prévention ; sur les maux eux-mêmes , le moins possible , et autant seulement que le demande la nécessité de combiner ces moyens. Les pensées qui s'occupent des moyens d'alléger les souffrances d'autrui n'appartiennent pas à cette partie du sujet , et ne sont pour autrui d'aucune importance , si ce n'est lorsqu'elles conduisent à des actes.

Les projets ont un avantage sur les créations de l'imagination. Les projets promettent d'ajouter au bien actuel un bien à venir. L'intérêt et l'excitation qu'ils créent sont plus durables que les espérances et les fictions imaginaires ; ils ont plus de chances de se développer , d'être fécondés , de produire des projets ultérieurs , qui à leur tour en produisent d'autres , et ainsi successivement.

Mais dans l'absence de plans et de projets , l'espérance et l'imagination arrivent avec leur influence , mère des plaisirs. Bien que l'imagination doive agir sur les éléments fournis par le souvenir , cependant l'imagination et le souvenir ne sont pas une même chose. Il peut y avoir souvenir sans que l'imagination y soit pour rien. L'imagination peut agir sans souvenir distinct des objets individuels qui ont fourni à l'imagination la matière de son travail.

Point de situation dont l'imagination ne trouve moyen de tirer des plaisirs. Rien de si pénible qu'elle ne le couvre de ses illusions , source de jouissances. Quand un homme est malade , l'illusion qui lui peindra l'absence de sa maladie sera pour lui un plaisir ; et cependant ce sera l'œuvre seule de l'imagination , que n'accompagnera pas l'attente ni même

l'espérance ; mais , dans ce cas , le patient doit s'efforcer d'éloigner autant qu'il le peut de sa pensée l'impossibilité d'un soulagement ; il doit la reporter tout entière sur le souvenir de son premier état , sur les jouissances qu'il lui a procurées antérieurement à sa maladie , et chasser loin de lui l'idée que le retour de cet état de choses est impossible.

Il n'est pas rare que la réflexion nous procure cette situation d'esprit. Les plaisirs du passé , les jeux de l'enfance et de l'adolescence , les joies de la pelouse , le soleil des premiers beaux jours , qui ne s'est plu souvent à y penser et à en parler , sans que la pensée que ces plaisirs sont perdus sans retour ôât rien à ces souvenirs de leur intérêt et de leur charme ?

La difficulté de bannir de l'esprit une pensée est en raison de la quantité de peine qu'elle amène avec elle. En tout cas , la nécessité de s'en délivrer sera en raison de son intensité et de sa durée. De toutes ces pensées pénibles , les plus pénibles souvent sont celles que nous cause la perte de nos amis. Dans les premiers moments d'une douleur , la faculté d'introduire dans l'esprit des pensées d'un caractère entièrement différent peut difficilement s'exercer. La sagesse alors consiste à modifier la pensée pénible par des associations naturelles et faciles que la présence de la mort elle-même fournit en abondance , et dont il n'est pas de mort individuelle qui n'offre des éléments particuliers et personnels ; car il n'est pas de douleur à laquelle , de manière ou d'autre , ne s'associe l'idée d'un plaisir , et l'existence même de la douleur implique contraste avec l'absence de la douleur. Les peines de la douleur et de l'affliction sont en grande partie produites par la privation de quelque bien autrefois possédé ou espéré , et ne peuvent s'offrir à la pensée sans réveiller l'idée de plaisirs goûtés ou attendus ; l'idée de la perte de ces plaisirs ne détruit pas nécessairement , et en toute occasion , le souvenir de cette jouissance et de cette attente.

C'est ainsi que la mémoire des morts peut s'embellir de réflexions touchantes et pleines de charme , de manière à faire de la mort même une source de bonheur ; et il y a autant de vraie philosophie que de tendresse dans cette pensée , que moins de bonheur s'attache aux jouissances des vivants qu'au souvenir des morts que nous avons aimés.

Quant à la direction à donner au discours , lorsque le bonheur d'autrui n'en est pas affecté , nous avons peu de chose à en dire. Les conversations inopportunes et imprudentes qui peuvent nous attirer le ressentiment d'autrui , appartiennent à une autre branche de nos investigations. Quant aux discours qui n'exercent aucune influence sur la conduite des autres à notre égard , mais qui ne



laissent après eux un résultat de peine, que par la réflexion qu'ils ont dû nous faire perdre dans leur opinion; quant aux discours qui, soit par cette cause, soit par toute autre, nous laissent des regrets; en sorte que, lorsque nous calculons le plaisir que nous avons eu à les tenir, et les peines que nous ont valu les réflexions ultérieures, nous trouvons que nous avons perdu quelque chose de notre bonheur personnel; un caractère d'imprudence s'y attache, nous devons donc les éviter. Par contre, les discours qui, donnant du plaisir à celui qui les tient, n'ont rien de déplaisant pour celui qui les écoute, laissent une somme de profit égale au plaisir qu'ils excitent. Mais c'est un terrain périlleux, car il peut se faire que l'auditeur éprouve du mécontentement sans le manifester, par suite d'un calcul de prudence qui lui fait désirer d'éviter l'apparence de la contradiction et l'expression du déplaisir. La seule règle à donner pour estimer l'effet de notre conduite en cette circonstance, c'est d'intervertir les rôles entre nous et la personne à laquelle nous parlons; c'est d'appliquer la loi qui ordonne de faire à autrui ce que nous désirerions qui nous fût fait: loi précieuse et importante, quand on la subordonne au principe de la maximisation du bonheur, mais inapplicable en beaucoup d'occasions, et spécialement lorsque l'infliction d'une peine est nécessaire à l'accomplissement de la tâche du moraliste et du législateur; car il est évident que si l'on admettait le délinquant que le châtiment doit atteindre, à réclamer le bénéfice de la loi en question, il se soustrairait à toute punition quelconque, nul ne s'infligeant volontairement une souffrance.

On peut trouver une source de jouissances à prononcer des paroles que personne n'entend; à réciter, à se parler à soi-même, à composer de vive voix, à lire seul, et lorsque personne n'est là pour nous écouter; car si en remplaçant des pensées pénibles par d'autres qui le sont moins, nous ne réussissons pas toujours à éloigner la douleur, l'instrument du langage peut quelquefois, dans ce cas, nous servir d'utile auxiliaire; et souvent il arrive que lorsque notre esprit ne nous fournit pas les idées de plaisir nécessaires pour effacer les impressions de peine, nous pouvons trouver ces idées dans les livres, et les intonations de la voix augmentent encore pour nous l'influence de cette lecture. Il est difficile qu'à l'esprit imbu de littérature et de philosophie, il ne se présente pas quelque pensée propre à calmer la douleur ou à éveiller la joie, revêtue du style attrayant de quelque auteur favori; et la voix humaine, en lui prêtant son expression touchante, peut ajouter beaucoup à sa puissance. La poésie nous offre dans ces occasions ses bienfai-

sants secours; et quand le rythme s'allie à la pensée, la vérité à l'harmonie, la bienveillance à l'éloquence, cet heureux concours ne peut manquer d'exercer une influence salutaire.

Dans la direction de la conduite en général, se présentent naturellement les deux divisions fondamentales de l'abstinence et de l'action, qui elles-mêmes se subdivisent en corporelles, intellectuelles et neutres. Bien qu'on puisse établir quelques principes généraux, soit positifs, soit négatifs, cependant la solution de toutes les questions de souffrance et de jouissance dépend beaucoup de la constitution particulière de l'individu; car quelle que soit l'impression produite par un plaisir, de ce qu'un homme n'en éprouve pas le goût, il n'a pas pour cela le droit de conclure que son voisin ne l'éprouve pas non plus; et encore moins a-t-il le droit d'interdire à autrui une jouissance sous prétexte que ce n'est pas une jouissance pour lui. Chacun est le meilleur juge de la valeur de ses plaisirs et de ses peines. Point de description ou de sympathie qui équivale à leur réalité. Jamais la sympathie pour les souffrances d'un ami livré aux mains du dentiste, n'a fait éprouver la douleur d'une dent arrachée. Lors même qu'il en serait autrement, la faculté sympathique n'est rien si elle n'agit sur l'individu lui-même: vérité banale qui équivaut à dire qu'un homme ne peut sentir que ce qu'il sent. Se dépouiller de son individualité, oublier l'intérêt personnel, faire des sacrifices désintéressés, et tout cela en vue du devoir: ce sont là des phrases qui sonnent haut, et qui, à dire vrai, sont aussi absurdes que sonores. La préférence donnée au moi individuel est universelle et nécessaire. Si le despotisme de la destinée est quelque part, il est là. Quand l'intérêt est sacrifié, c'est le moi sous une forme qui est sacrifié au moi sous une autre forme; et un homme ne peut pas plus abdiquer le soin de son propre bonheur, c'est-à-dire de son bonheur actuel, qu'il ne peut se dépouiller de sa peau. Et quand même il le pourrait, pour quelle raison le ferait-il? Comment le bonheur de tous aurait-il pu être plus complètement assuré, que par cette loi en vertu de laquelle chacun des individus qui font partie du tout, est chargé d'obtenir pour lui-même la plus grande portion de bonheur? Quelle somme de félicité procurée au genre humain pourrait égaler celle dont le total se compose de la plus grande portion possible obtenue par chaque individu en particulier? Chaque unité contenant la plus grande quantité possible de bonheur, il est évident que la réunion du plus grand nombre de ces unités doit donner, pour résultat définitif, la plus grande somme totale de bonheur.

On peut appeler *médicale* une branche considé-



nable de la prudence personnelle d'abstinence; c'est celle qui punit par des souffrances corporelles futures les jouissances imprudentes actuelles. L'excès des plaisirs sexuels amène généralement sa punition à sa suite. Si l'excès est poussé à l'extrême, la punition est inévitable. Le plaisir de la jouissance aura, dans la plupart des cas, un caractère corporel; mais la peine immédiate ou ultérieure sera ou corporelle ou intellectuelle; car l'imprudence amène le châtement de l'esprit en même temps que du corps, et le regret ajoute son aiguillon à la souffrance lorsque nous avons le moins la force de souffrir.

Prenez une nature quelconque d'imprudence, par exemple l'ivresse provenant de l'excès des liqueurs spiritueuses. En faisant abstraction de l'effet produit sur autrui, des maux de l'exemple, de la perte de la réputation, de la honte attachée à commettre les imprudences et les fautes qui accompagnent l'absence temporaire de la raison, quelle est la somme de plaisir et de peine pour l'individu lui-même, considéré isolément du reste des hommes? Au prix d'une certaine quantité de temps et d'argent, il a acheté une certaine quantité d'excitation agréable. A la perte du temps occupé par la jouissance, ajoutez la perte du temps et de l'argent sacrifiés par l'ivresse ou par ses conséquences; ajoutez-y les souffrances du malaise et de l'affaiblissement des forces; la perte de tout contrôle sur soi-même par l'encouragement donné à une propension vicieuse; enfin la honte et la douleur inhérentes à tout acte d'imprudence; et si l'individu n'éprouve ni douleur, ni honte, une somme de souffrances plus qu'équivalente à celle-là devra être ajoutée à la partie extrapersonnelle de son budget moral. Ce sont là toutes considérations affectant l'individu, abstraction faite des peines qu'il est au pouvoir d'autrui de lui infliger. Le premier moyen à employer pour se soustraire à l'immoralité, c'est de calculer ses conséquences.

La même épreuve peut s'appliquer aux actes d'imprudence qu'on peut considérer comme d'une nature mentale ou mixte; par exemple à l'irascibilité qui, jusqu'à un certain point, est attribuable au tempérament, mais à laquelle le principe de la maximisation du bonheur mettra un frein vigoureux et efficace. Le plaisir que donne son exercice, le plaisir d'être en colère, est bien transitoire. La colère excessive s'épuise bientôt elle-même. Or les affections irascibles, en ce qui concerne autrui, sont, de toutes, les plus contagieuses, et produisent ordinairement une réaction violente. Contre qui qu'elles soient dirigées, elles diminuent le plaisir éprouvé à servir la personne irascible, et, avec la diminution des plaisirs, vient la diminution de la disposition ou du motif qui porte à obliger. Mais

quel est l'effet produit sur l'individu irascible lui-même, considéré isolément d'autrui? A quel prix a-t-il acheté le court plaisir de la colère? Il est sorti de son caractère habituel, il a affaibli les forces de son jugement; son empire sur lui-même est diminué; il a perdu du temps; il a perdu de son influence; en un mot, il y a pour lui un excédant considérable de perte.

La prudence personnelle interdit la passion du jeu. La bienveillance ne proclame pas d'une manière moins péremptoire l'immoralité de ce plaisir si chèrement acheté. Le tribunal de l'opinion publique l'a flétri et lui a imprimé un cachet de honte suffisant pour mettre à cette passion un frein salutaire; de son côté, la législation s'est efforcée, de diverses manières et à différentes époques, de faire entrer ce vice dans le cercle de la juridiction pénale. La plume et le pinceau l'ont suivi dans ses conséquences, dans toutes ses ramifications de malheur personnel, domestique et social. Mais il est un point de vue, une considération de simple prudence qui paraît avoir échappé à l'observation, ou qui du moins n'a pas été suffisamment appréciée.

On n'a pas réfléchi jusqu'à présent que tout joueur qui joue à chances égales, joue à son désavantage. Même en supposant égalité d'enjeu, d'habileté et de chance, il perd plus qu'il n'eût pu gagner. Supposons que de chaque côté l'enjeu soit de 1,000 fr.; s'il perd, il perd 1,000 fr.; s'il gagne, il ne gagne que 1,000 fr. Or 1,000 fr. perdus sont plus du côté de la peine, que 1,000 fr. gagnés du côté du plaisir. Un homme est plus en état de se passer d'ajouter 1,000 fr. à ce qu'il avait déjà, qu'il n'est en état de perdre 1,000 fr. sur ce qu'il possède; en sorte que, par le fait, chacun des deux joueurs est sûr de perdre plus que l'autre ne gagnera.

Pour que l'un gagne autant que l'autre perdra, ou plutôt, pour que l'un ne perde pas plus que ne gagnera l'autre, il faudrait que l'enjeu se composât de sommes qui n'eussent auparavant appartenu ni à l'un ni à l'autre.

L'imprudence se manifeste fréquemment dans l'excès de la dépense; et ce sont quelquefois les affections bienveillantes qui nous font tomber dans cette faute; c'est-à-dire, ces mêmes qualités qui occupent une place si large dans le domaine de la vertu, mais qui, lorsqu'elles échappent au contrôle de l'intérêt personnel, deviennent des vices nuisibles. L'imprudence de cette espèce sera portée à son maximum, lorsque les erreurs seront de la nature la moins réparable; et quoique la quantité d'imprudence doive être évaluée dans chaque cas particulier, cependant les règles qui président à la distribution de la dépense peuvent être subordonnées à quelques



considérations générales qu'on fera bien de ne pas perdre de vue; comme, par exemple, lorsque le revenu dépend entièrement du travail; dans ce cas, il y a nécessité évidente d'apporter une stricte économie, et de mettre de côté une portion des produits du travail, pour parer à ces interruptions inévitables auxquelles les maladies, les accidents ou la vieillesse soumettent la race humaine tout entière. Quand le travailleur dont la subsistance de chaque jour dépend de son travail journalier, voit ce travail suspendu et qu'il n'a rien économisé sur le passé, c'est alors qu'il ressent bien vivement et bien douloureusement l'imprudencé qui lui a fait négliger l'habitude d'une stricte économie. Dans la dépense d'un revenu qui n'est pas dû au travail, des considérations d'une autre nature se présentent: sa distribution judicieuse sera facilitée par l'absence des incertitudes et des chances auxquelles est soumis le revenu du travailleur. Les moyens de juger de ce que la prudence interdit ou demande, sont alors plus accessibles; et en même temps, comme l'habitude du travail considéré comme ressource contre le besoin, manque dans ce cas, le travail ne sera point, dans les occurrences ordinaires, envisagé comme ressource. Peut-être la condition la plus heureuse est celle où le revenu n'est dû qu'en partie au travail, dans laquelle le travail a pour but de subvenir non aux besoins de première nécessité, mais à ces jouissances additionnelles, qui augmentent d'une manière si sensible la somme des plaisirs humains. Pour que leur jouissance soit portée au maximum, il faut que leur intensité actuelle n'affecte pas leur durée future, de manière à en diminuer, dans un avenir probable, la somme définitive.

La prudence personnelle offre à l'esprit des moyens multipliés de plaisir positif. Leur étendue dépend des habitudes et des occupations de l'individu, et ils doivent se combiner avec les sources spéciales de jouissances auxquelles l'expérience lui a appris à attacher le plus de valeur. On peut choisir dans cette foule d'amusements divers auxquels chacun va demander des plaisirs selon ses goûts; amusements intellectuels ou corporels, stationnaires ou locomotifs, scientifiques ou artistiques; amusements de recherches dans le passé, de découvertes pour l'avenir. Il en est d'appropriés au sexe, à l'âge, à la position. Chacun doit chercher individuellement ceux qui lui procurent la plus grande somme de satisfaction. Heureusement pour l'humanité, les penchants et les caractères des hommes sont si variés, l'éducation et les circonstances ont jeté parmi eux une telle diversité, que les goûts se répartiront toujours sur un grand nombre d'objets dissemblables. Aux uns, les méditations solitaires,

aux autres les investigations sociales, plairont davantage. L'un cherchera l'instruction dans les feuilles des bibliothèques, un autre dans les feuilles des champs. Les uns se complaisent dans l'examen des plus minutieux détails, d'autres s'élèvent à l'intelligence des principes généraux. Et c'est ainsi que successivement le domaine entier de la pensée et de la science est occupé, et qu'on n'a point à craindre l'abandon de quelques spécialités, et l'encombrement des autres.

Lorsqu'on ne se connaît aucune inclination pour une étude particulière, il peut être utile d'observer les occupations et les amusements des hommes les plus heureux. La liste des amusements purement intellectuels serait sans fin; car elle embrasse tous les sujets auxquels peut s'appliquer la pensée humaine. D'abord se présentent tous les jeux où l'habileté peut s'exercer, sans que le hasard y tienne assez de place, pour qu'on éprouve plus de contrariété d'un désappointement inattendu que de satisfaction d'un succès inespéré. Que de jouissances offrent, par exemple, les collections d'objets antiques dans le but d'éclairer le passé, d'aider à l'investigation des faits historiques, et spécialement de répandre la lumière sur des sujets propres à servir à l'instruction de l'avenir; les collections d'histoire naturelle dans le règne animal, minéral et végétal, mais particulièrement dans les deux derniers, qui ne nécessitent l'infliction d'aucune peine, ni le sacrifice de la vie, du bonheur, ou des jouissances d'aucun être animé! La botanique, en outre, nous donne fréquemment l'occasion d'obliger en multipliant les échantillons des plantes.

On peut rattacher à cette étude l'éducation des animaux domestiques, dans le but d'observer leur instinct, leurs habitudes, leurs inclinations, le pouvoir de l'éducation sur eux, leur aptitude à des services auxquels ils n'ont point encore été appliqués; on peut y joindre aussi la culture des belles fleurs, telles que les tulipes, ou les anémones, ou de plantes rares et utiles par leurs vertus culinaires et médicales. On peut également choisir parmi un grand nombre d'amusements locomotifs, tous également sains et variés. Telles sont la vendange, la chasse aux champignons, et des milliers d'autres amusements des bois et des campagnes; amusements non-seulement agréables par eux-mêmes, mais encore utiles par leurs conséquences, et quelquefois même lucratifs; car nul ne doit rougir si ses plaisirs, sans être onéreux à personne, lui sont pécuniairement profitables. Puis viennent les arts mécaniques; ces arts qui inventent et modifient les instruments qui servent directement nos jouissances matérielles, ou indirectement par les secours qu'ils prêtent aux sciences qui perfectionnent ces jouis-



sances. Mais la prudence ne cherchera jamais en vain des moyens de bonheur. Le monde entier se déroule à ses regards, et lui offre à chaque pas de nouveaux instruments, de nouveaux éléments de plaisirs.

Toutes les vertus, soit de prudence, soit de bienveillance, appartiennent en effet essentiellement, quoique indirectement, aux régions de la prudence personnelle; car quelle que soit leur action sur l'esprit des autres, leur effet sur l'esprit de celui qui les pratique doit être bienfaisant. Quand nous sommes dans un état de calme et de bien-être général, nous éprouvons plus vivement le besoin de faire des actes de bonté. Il peut arriver, il est vrai, que tous nos efforts de bienfaisance ne fassent aucun bien à ceux à qui nous les destinons; mais lorsqu'ils sont dirigés avec sagesse, ils doivent faire du bien à la personne dont ils émanent. La bonté et l'affection peuvent ne rencontrer qu'insensibilité et ingratitude, mais l'absence de gratitude de la part de celui qui reçoit, ne détruit pas l'approbation intérieure qui récompense celui qui donne. Et nous pouvons à si peu de frais répandre autour de nous des semences de bienveillance et de bonté! Il est impossible que quelques grains ne tombent pas sur un sol favorable: il en naîtra une moisson de bienveillance dans le cœur d'autrui, et elles porteront des fruits de bonheur dans le cœur qui les a produites. A chaque vertu est attachée une jouissance, quelquefois deux.

La contre-partie de ces observations s'applique aux qualités funestes et immorales. On ne peut définir leur influence sur autrui; il n'en est pas de même de l'individu qui les manifeste; leur influence sur lui sera délétère, de toute nécessité. Il peut se rencontrer des cas où l'impolitesse, la dureté, la colère, le mauvais vouloir, produisent, en ce qui concerne les autres, des conséquences opposées à leur tendance naturelle; mais elles ne peuvent qu'avoir un effet pernicieux sur celui qui fait l'expérience insensée de se jouer du bonheur d'autrui.

### CHAPITRE III.

#### PRUDENCE EXTRAPERSONNELLE.

Le meilleur moyen de traiter d'une manière convenable et satisfaisante cette branche importante de la morale, est peut-être de considérer d'abord les lois générales que nous prescrit la prudence extra-

personnelle, dans nos rapports ordinaires avec nos semblables; et de poursuivre ensuite cette investigation dans les rapports qui exigent des modifications à ces lois générales, afin de produire, en résultat définitif, la plus grande somme de félicité possible.

La dépendance où est l'homme de ses semblables est la seule source du principe extrapersonnel, comme de celui de la bienveillance. Car si un homme pouvait entièrement se suffire à lui-même, il voudrait se suffire; et comme, dans cette supposition, les opinions et la conduite des autres à son égard lui seraient indifférentes, il ne ferait aucun sacrifice pour obtenir leur affection; et, en effet, ce serait une prodigalité inutile, et il y aurait folie à le faire.

Heureusement pour tous et pour chacun, l'espèce humaine est différemment constituée. Une grande partie des plaisirs d'un homme est subordonnée à la volonté des autres, et il ne peut les posséder qu'avec leur concours et leur coopération. Il nous est impossible de négliger le bonheur des autres sans risquer le nôtre. Nous ne pouvons éviter les peines qu'il est au pouvoir des autres de nous infliger, si ce n'est en nous conciliant leur bon vouloir. Chaque homme est uni à la race humaine par le plus fort de tous les liens, celui de l'intérêt personnel.

N'allez pas vous figurer que les hommes remueront le bout du doigt pour vous servir, s'ils n'ont aucun avantage à le faire: cela n'a jamais été, cela ne sera jamais, tant que la nature humaine sera ce qu'elle est. Mais les hommes désireront vous servir, lorsqu'ils trouveront leur utilité à le faire; et les occasions sont innombrables dans lesquelles ils peuvent vous être utiles en étant utiles à eux-mêmes. L'intelligence consistera à saisir les occasions qui échappent aux yeux du vulgaire. Et c'est dans ces services mutuels que réside la vertu: au delà il n'y en a que bien peu; et heureusement que cette vertu-là est plus répandue et plus générale que ne veulent le reconnaître ou le croire ceux qui ne la possèdent pas.

Les sanctions sociale et populaire sont appelées à agir dans le domaine de la prudence extrapersonnelle. L'homme, dans ses relations domestiques et privées, aussi bien que dans sa vie publique, a non-seulement à créer, mais encore à appliquer ces peines et ces plaisirs que l'opinion sociale et l'opinion populaire distribuent dans leurs arrêts. Il faut qu'il les crée, en établissant, autant qu'il en est capable, un criterium exact du vice et de la vertu; qu'il les applique, en jugeant chaque action conformément au principe de la maximisation du bonheur, et en lui attribuant la récompense ou la punition que ce



principe exige. Le chef de famille exerce dans le cercle de la famille une grande puissance, parce que c'est principalement dans lui que l'opinion prend sa source; et c'est de lui que dépendra essentiellement le caractère de l'atmosphère morale où vivra la famille. Il peut établir autour de lui un état de choses dans lequel le bonheur sera recherché avec sagesse, et sera par conséquent presque toujours obtenu; mais les idées saines établies dans la famille se feront jour au dehors et au loin, dans toutes les directions où les membres de cette famille pourront se trouver placés. Lorsqu'une estimation correcte du bien et du mal, des notions saines en morale régneront dans les familles, elles se répandront de là dans la vie civile, puis s'incorporeront à la vie nationale. Car le code qui prend le bonheur pour base est universellement applicable, applicable à tous les hommes, en toute occasion, en tout lieu. Quand il y a accord entre les prescriptions de la prudence et celles de la bienveillance, la ligne du devoir est clairement tracée. Là où elles se heurtent, par exemple lorsque la prudence ordonne que nous nous abstenions d'un acte bienfaisant, ou que nous intervenions activement pour infliger une peine, la seule règle à observer, c'est de faire en sorte que le mal ne soit pas rendu plus grand que l'accomplissement du bien ne l'exige, et que le bien obtenu soit aussi grand qu'il est possible de l'obtenir. Ce doit toujours être une question d'arithmétique; car la moralité ne saurait être autre chose que le sacrifice d'un moindre bien pour l'acquisition d'un plus grand.

La vertu de la prudence extrapersonnelle n'a de limites que celles de nos rapports avec nos semblables; elle peut même s'étendre beaucoup au delà du cercle de nos communications personnelles, par des influences secondaires et qui se réfléchissent au loin. Dans le domaine public, et en notre qualité de membres de l'unité politique, la législation nationale et internationale nous offre un champ convenable pour l'exercice de cette partie de la prudence qui se rapporte à autrui, et si ce sujet ne sortait point du cercle que nous nous sommes tracé dans cet ouvrage, nous pourrions le suivre dans les ramifications que présentent les départements législatifs et exécutifs du gouvernement, ainsi que dans les subdivisions de ce dernier en fonctions administratives et judiciaires. Mais cette matière est plus spécialement du ressort de la science législative. Nous concentrerons notre attention dans la partie privée du sujet, qui se divise elle-même en deux branches, l'une domestique, l'autre non domestique. Cette partie embrasse celles de nos relations sociales qui n'ont point un caractère public; relations ou permanentes ou accidentelles,

constituées par ces liens du sang que la mort seule peut dissoudre, ou résultant de ces associations variables et temporaires qui entrent dans l'existence de chaque homme.

Un individu peut être placé, vis-à-vis de l'opinion publique, dans des situations diverses. A son tribunal, il peut jouer le rôle de juge, d'avocat, ou de partie. Il peut avoir à répartir aux autres des punitions ou des plaisirs; à demander au nom d'autrui la dispensation de récompenses ou de châtimens, ou à recevoir dans l'arrêt de ses semblables, le châtiment ou la récompense d'actes soumis à la juridiction de la sanction populaire ou sociale. Dans tous ces cas, qu'il se prémunisse contre une erreur qui n'est que trop commune; qu'il se garde d'assigner aux autres des motifs, des causes, ou des intentions, ou d'alléguer ces mêmes moyens en sa faveur. Dans sa capacité de juge, s'il veut arriver à une décision honnête et utile, il devra considérer les actes à découvert, et tels qu'ils sont; suivre leurs conséquences dans l'ordre où elles se présentent dans la conduite patente; éviter avec soin, d'une part, de plonger dans les régions impénétrables où les motifs se recèlent; et d'autre part, de montrer cette variété pharisaïque qui aime tant à se produire au grand détriment de celui qui la manifeste. Comme avocat, heureusement à l'abri de la position périlleuse dans laquelle l'usage a placé une profession nombreuse condamnée à plaider, pour un salaire, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, indistinctement; comme avocat, il a pour mission d'obtenir de la sanction populaire un jugement véridique, et le principe moral lui interdit toute tentative d'égarer ses juges ou de leur dérober la vue des conséquences de l'acte qui est en cause. Comme partie, justiciable qu'il est du tribunal de l'opinion publique, il doit avoir constamment présentes à la pensée les conditions auxquelles on acquiert les affections d'autrui, lesquelles consistent dans l'échange de services mutuels, dans le sacrifice opportun du présent à l'avenir. En thèse générale, on doit éviter les reproches de pensée lorsqu'ils sont inutiles, ils peuvent conduire à d'inutiles reproches de paroles, et à d'inutiles actes de réprobation. Dans toutes ces choses, dans les pensées, les paroles, ou les actes, la prudence extrapersonnelle doit se manifester. Les pensées, tant qu'elles ne sont point traduites en paroles ou en actes, sont inoffensives pour autrui, quel que soit le plaisir ou la peine qu'elles nous donnent à nous-mêmes. Mais comme les pensées conduisent souvent aux paroles et aux actes, comme elles en sont la source et l'origine, comme elles sont, par le fait, l'impulsion première qui amène la conduite, le moraliste doit les suivre dans leurs plus secrets replis, et les purifier autant que pos-



sible des qualités nuisibles qui ne manqueraient pas de se produire en influences pernicieuses aux individus, aux sociétés, au genre humain en général.

Il est des pensées préjudiciables à une estimation équitable du caractère des hommes, et qui, en rabaisant injustement notre nature, conduisent à des jugements erronés, et, ce qui est pire, à des actes d'injustice et de malveillance. Il suffira d'indiquer les plus saillantes. On pourrait facilement étendre cette liste; mais le lecteur le fera de lui-même, et ce sera pour lui une occupation utile que d'augmenter le nombre de ces exemples instructifs, de tous ceux que lui fourniront son expérience, ses souvenirs et ses observations.

L'une de ces erreurs consiste à conclure de ce que des opinions, autrefois professées, ont été abandonnées depuis, qu'elles n'étaient pas sincères à l'époque où elles ont été manifestées.

Une autre consiste à prétendre que les hommes ne professent telles ou telles opinions, que parce qu'ils appartiennent à tel ou tel parti, tandis qu'il peut se faire qu'ils n'appartiennent à ce parti que parce qu'ils professent cette opinion.

Une troisième consiste à conclure, dans tous les cas, de ce qu'un homme a intérêt à professer telle ou telle opinion, que cet intérêt est le seul motif qui la lui fait professer.

La plus grande partie de ceux qui, dans leurs opinions, sont dominés par leurs intérêts, sont probablement de bonne foi. Cela arrive toujours lorsque ces intérêts les dominent sans qu'ils les voient, et à leur insu.

Peu d'hommes ont le courage de s'avouer à eux-mêmes leur improbité: il en est peu qui se disent tout haut: « Ce n'est pas là mon opinion; mais je dirai que c'est mon opinion, parce qu'en le disant, je gagnerai tels ou tels avantages. » En général, l'intérêt agit d'une manière plus insensible et moins à découvert. Il n'attaque pas l'intégrité de front, il la mine sourdement. Il nous fait envisager avec partialité les arguments contraires à l'opinion pros-crite; ceux qui lui sont favorables, il nous les fait voir avec moins de complaisance. Quand l'un des premiers se présente à l'esprit, on lui fait beaucoup d'accueil, on lui prête attention; tout le mérite qu'il peut avoir, on le lui accorde.

L'un des derniers, au contraire, vient-il à paraître, on l'accueille de mauvaise humeur, et on le met, pour ainsi dire, à la porte, sans façon et sans l'entendre.

Dans le monde politique, il est des erreurs d'opinion, qu'on peut appeler vulgaires à cause de leur universalité, et qui sont la source de beaucoup d'intolérance et de souffrance. Telles sont celles qui ne voient dans les hommes que des monstres de dépra-

vation ou des anges de vertu; celles qui rapportent tous les actes des hommes publics à des motifs politiques; qui, dans tout ce qu'ils font, ne veulent voir que l'homme politique et jamais l'homme privé; qui attribuent tous les méfaits dont les hommes publics sont accusés, à la dépravation du cœur, jamais à la faiblesse de l'intelligence, et qui mettent toutes les erreurs du jugement sur le compte de la perversité.

Il est vrai que quiconque a observé la carrière des hommes publics, peut avoir remarqué des exemples d'immoralité qui sembleraient justifier l'opinion la plus sévère; mais l'opinion la plus sévère est rarement la plus sage, et les passions qui, en matières politiques, se mêlent aux jugements que nous portons sur les autres, égarent étrangement l'intelligence, et exercent de grands ravages sur les affections généreuses. La loi de la bienveillance, et plus encore celle de la prudence, exige que nous jugions les autres avec impartialité et indulgence. En jugeant sévèrement, nous nous faisons juger sévèrement nous-mêmes; et pour goûter le plaisir de la malveillance, il faut nous condamner à subir la réaction de ses châtimens.

La direction prudente du discours est une branche difficile de la morale; mais c'est aussi l'une des plus importantes. Les aberrations du langage sont, de temps immémorial, un sujet qu'on a fréquemment traité en prose et en vers, quoique ni la prose ni les vers ne nous aient encore donné un cours complet de règles qui nous apprennent à appliquer efficacement l'instrument de la parole à la création du bonheur, et à la diminution du malheur. Lorsqu'il a ce grand objet en vue, le langage, comme nos autres facultés physiques, peut devenir un instrument de bien.

Dans une grande partie du domaine de la conversation, tout illimité qu'il soit, les prescriptions de la prudence s'accordent complètement avec celles de la bienveillance; et il est une multitude de sujets qu'on peut traiter sans nuire à personne, et qui, agréables à celui qui parle comme à ceux qui écoutent, peuvent être agréables ou utiles à la société en général. Et ce sont là les sujets que nous devons choisir de préférence quand nous avons le pouvoir de diriger la conversation, et qu'en même temps les nécessités plus urgentes d'un intérêt spécial n'interviennent pas. Mais il faut se garder de l'erreur trop commune de croire que parce qu'un sujet intéresse celui qui parle, il doit nécessairement intéresser ses auditeurs, quelque important d'ailleurs qu'il puisse être. Des motifs de prudence aussi bien que de bienveillance nous ordonnent de nous abstenir d'une conversation qui déplaît aux autres, ou même qui leur est indifférente. Il y a plus, elle peut



être agréable aux deux parties, et cependant être en désaccord avec la règle fondamentale de la vertu, qui exige pour résultat un excédant définitif de bien.

Le langage peut affecter un homme de trois manières. Le discours peut s'adresser à lui lorsqu'il en est le sujet ou sans qu'il en soit le sujet; enfin il peut être l'objet d'un discours adressé à d'autres. Le langage dont il n'est pas le sujet peut l'affecter d'une manière sensible, beaucoup moins cependant, surtout dans les cas ordinaires, que ceux dont son caractère et sa personne forment la matière. Le discours adressé à autrui agira sur lui, comme faisant partie des jugements du tribunal de l'opinion publique. Et en effet, les opinions que nous exprimons sont de véritables arrêts par lesquels nous dispensons les peines et les plaisirs, les récompenses et les punitions dont nous disposons. Ces jugements peuvent s'accorder ou non avec les opinions de la majorité, peuvent influencer ou non ces opinions; ils peuvent affecter ou non le bonheur de l'individu en question; mais nous devons supposer qu'un jugement défavorable produira infailliblement de la peine, et nous n'avons pas droit de la produire, s'il ne nous est évidemment prouvé que le mal infligé par la peine dans un sens, sera plus que compensé par la production d'un plaisir ou l'éloignement d'une peine dans un autre sens. Il en est de même de la louange non méritée ou peu méritée. Rabaisser le criterium de la morale, en prodiguant l'éloge à un caractère ou à des actes en eux-mêmes blâmables, c'est-à-dire au bonheur de l'humanité, c'est là un rôle funeste en morale; c'est vicier dans sa source le jugement dont l'influence bienfaisante est proportionnée à son degré de justesse et de propriété; en un mot, c'est aider à démoraliser la race humaine.

En thèse générale, si l'affection de celui avec qui vous causez est, pour vous, chose indifférente, tous les sujets vous sont bons. Si vous avez intérêt à vous concilier ou à conserver son affection, choisissez les sujets qui lui sont le plus agréables. En tout cas, vous devez éviter tout sujet que vous savez ou que vous soupçonnez lui être désagréable.

Quant au temps pendant lequel vous pouvez garder la parole ou la laisser prendre aux autres, c'est également une question de prudence. Ne pas fournir votre quote-part, lorsque vous pouvez instruire ou amuser, instruire sans déplaire, ou amuser sans nuire, c'est manquer à l'une des règles de l'art de plaire; tandis que, d'autre part, occuper une trop grande portion du temps consacré à la conversation, et par là ennuyer les autres, c'est s'attribuer indûment le droit d'intervenir dans les plaisirs ou les préjugés d'autrui; droit que la saine

morale ne saurait justifier, encore moins recommander.

Que le ton de votre conversation soit toujours empreint de bienveillance. Désapprouvez sans rudesse; approuvez sans dogmatisme. Des paroles de bonté ne coûtent pas plus que des paroles dures; elles produisent des actes de bonté non-seulement de la part de celui auquel elles sont adressées, mais de la part de celui qui les emploie, et cela non-seulement accidentellement, mais habituellement, en vertu du principe de l'association des idées.

Il est une faiblesse à laquelle beaucoup d'hommes sont sujets, et qui ne peut que laisser une impression défavorable dans l'esprit de leurs auditeurs: c'est l'usage des expressions hyperboliques, soit d'éloge, soit de blâme, appliquées à des actes trop peu importants pour mériter des jugements aussi extrêmes. C'est dans cette phraséologie que la rhétorique va chercher les instruments avec lesquels elle égare les esprits; et c'est à cette cause qu'il faut attribuer une grande partie des maux qui résultent des estimations morales erronées. C'est le fait d'un sophiste que d'associer des termes de flétrissure à un acte que le sophiste désire flétrir. L'acte en lui-même, désigné simplement et sans commentaire, n'exciterait peut-être que peu d'émotion; mais si on peut y attacher quelque nom odieux, il est déjà à demi condamné dans l'esprit des gens irréfléchis. Parmi les avantages les plus importants que procure le contrôle de la pensée, il faut compter cette faculté qui dépouille les actions bonnes ou mauvaises des épithètes laudatives et condamnatives dont on les revêt si fréquemment, et qui ne servent qu'à égarer ou aveugler l'observateur. Au substantif qui exprime l'action est annexée quelque qualification adjectivale par laquelle l'action est transportée de la région qui lui convient dans celle que l'approbateur ou l'improbateur lui assigne. Les expressions d'éloge ou de blâme font sur l'esprit l'effet que les verres peints font sur la vue: elles donnent aux objets une couleur qui ne leur appartient pas. C'est surtout dans le monde politique qu'on voit fréquemment employer ce langage de décoration et de mensonge qui peut quelquefois servir les desseins de la malveillance ou de la flatterie, mais qui, à la longue, doit être funeste à la réputation morale et intellectuelle de celui qui en fait usage.

Évitez tous les arguments que vous savez n'être que des sophismes. Ne pensez pas qu'en fermant vous-même les yeux sur la faiblesse de vos raisons, vous aurez réussi à fermer les yeux de celui qui vous écoute. Vos sophismes ne feront qu'irriter; car le sophisme n'est pas seulement un manque de franchise, c'est un mensonge, c'est un filoutage qui s'adresse non à la bourse d'un homme, mais à son



jugement, à son intelligence. Il vous détestera d'autant plus que vous ferez plus d'efforts pour briller à ses dépens, et il vous méprisera pour avoir eu la folie de supposer le succès possible. Mettez de la franchise dans toutes vos discussions; vous n'y êtes pas moins intéressé que votre interlocuteur.

Le triomphe d'un argument dont on connaît, dont on sent la fausseté et le vide, est une déplorable manifestation de perversité. Son succès ne peut servir que des intérêts déshonnêtes; son insuccès entraîne les conséquences attachées à l'improbabilité maladroite et prise sur le fait. Dans la société constituée comme elle l'est, avec ses erreurs et ses préjugés, ses intérêts étroits et ses passions intéressées, l'amour de la vérité impose assez de devoirs à la vertu courageuse; car celui qui s'avance d'un pas au delà du cercle tracé par nos misérables conventions sociales autour des questions morales et politiques, celui-là doit s'attendre à voir fulminer contre lui leurs censures et leurs anathèmes, tous ceux qui désirent ne pas se brouiller avec les arbitres de l'opinion. Qu'aucun ami de la vérité ne se laisse donc entraîner dans le labyrinthe du sophisme. Il aura bien assez à faire de se maintenir un pas en avant du terrain battu par ceux qui dogmatisent sur ce qui est légitime, convenable, juste ou injuste.

Quand vous différez d'opinion avec quelqu'un, et que vous exprimez votre dissentiment, ayez soin d'éviter toute apparence d'attaque personnelle. Pour cela, on peut recourir à ces formes de langage qui empêchent qu'on ne vous soupçonne de prendre une position hostile. Par exemple, vous avez à exprimer votre désapprobation de certaines opinions professées par d'autres; il n'est pas nécessaire que vous provoquiez contre vous cette hostilité personnelle que susciterait probablement une sortie directe et violente contre des opinions qui, vous devez du moins le supposer, sont aussi profondément enracinées dans l'esprit de vos adversaires que le sont, dans le vôtre, les opinions contraires. Au lieu donc d'une attaque de front, et en quelque sorte personnelle, il sera mieux de dire que vous êtes du nombre de ceux que n'ont pu convaincre les arguments de vos adversaires; qu'en effet, on peut à ces arguments opposer telles et telles objections, et ainsi de suite. Ou bien, vous pouvez placer vos opinions dans la bouche d'autrui, d'une classe d'hommes indéterminée, ou de telle ou telle classe d'hommes en particulier, afin d'éviter ces luttes de personnes qui sont si souvent une source d'inconvénients pour les deux parties belligérantes. Des locutions telles que celles-ci: « Il en est qui prétendent, » ou « Les adversaires de cette opinion disent; » ces formules et d'autres encore émoussent la pointe de la controverse. Si le sujet intéresse certaines classes en

particulier, le dissentiment sera suffisamment exprimé par des formules telles que celles-ci: « Certains légistes sont d'avis, » ou « Des théologiens soutiennent, » selon la nature de la question controversée.

Cette précaution est utile sous plus d'un rapport. Elle met votre argumentation à l'abri de tout soupçon de personnalité; elle empêche qu'on ne rattache à votre personne l'hostilité que pourraient exciter vos opinions.

Il est vrai qu'un temps viendra peut-être, et heureusement que nous marchons vers cet état de choses, où les opinions n'auront besoin d'autre passe-port que celui de la bonne foi. Néanmoins, indépendamment de la différence des opinions, il faut respecter même les préjugés des autres; il faut éviter de leur présenter une opinion contraire à la leur sous une forme qui les choque ou les offense. Il est des hommes qui ne peuvent entendre traiter avec légèreté les sujets même les plus plaisants sans éprouver un sentiment de contrariété et de déplaisir, et d'autres à qui les raisonnements sérieux et logiques répugnent. La règle générale s'applique aux uns et aux autres, bien qu'une conduite distincte doive être adoptée dans chacun de ces cas en particulier. Dans la forme que nous donnons à la communication de nos opinions, aussi bien que dans ces opinions elles-mêmes, évitons tout ce qui peut créer une peine inutile.

Il est un instrument de tyrannie, et conséquemment une source de molestation dont il est désirable qu'un homme puisse se défendre: nous voulons parler des questions indiscreètes. Ce défaut se produit sous diverses formes, et le mal qu'il amène quelquefois ne laisse pas d'être considérable. Ce mal est en raison de la position de la personne qui interroge, comparée à celle de la personne interrogée; en raison du sujet sur lequel porte la question, et des circonstances dans lesquelles cette question est faite. Quand un supérieur adresse à un inférieur une question à laquelle il sait qu'il lui répugne de répondre, c'est un véritable despotisme qu'exerce le questionneur. Pour la personne interrogée, c'est une cause de souffrance et de mensonge, de mensonge employé comme moyen de protection et de défense. Quand un monarque demandait à un romancier célèbre, en présence de témoins, s'il avait composé certains ouvrages dont il savait que l'auteur voulait garder l'anonyme, le questionneur faisait un acte de tyrannie; il imposait despotiquement la nécessité du mensonge.

Mais pour éviter les collisions, la prudence exige qu'au lieu de répondre à une question offensante d'une manière offensante, on l'élude par une réponse adroite, et sans se fâcher, telle que celle-ci:



« Quelle question ! » « Vous ne parlez pas sérieusement ! » « Oh ! c'est une longue histoire ! » et d'autres semblables. Une citation plaisante, un air qu'on fredonne, un regard, un geste significatif, peuvent nous tirer d'embarras, et empêcher le mal de l'imprudence. Il est difficile d'indiquer des formules applicables à tous les cas ; mais la ligne tracée par le principe déontologique est facile à distinguer.

Les restrictions imposées au discours par la prudence, s'étendent à toutes les occasions où la parole peut infliger une peine ; et, en fait, les règles applicables aux paroles ne diffèrent de celles qui s'appliquent aux actes qu'en ce point, qu'il n'est pas aussi facile de déterminer avec précision l'influence immédiate du discours sur le bonheur de l'homme. On peut évaluer sans beaucoup de difficulté la peine qui résulte d'un dommage corporel. On peut aussi estimer, sans craindre de se tromper beaucoup, la valeur d'un plaisir produit par une jouissance particulière. Mais il n'est pas aussi facile d'apprécier avec exactitude l'influence des paroles sur l'esprit de celui qui parle ou qui écoute. La même somme de mal de dents affecterait, d'une manière assez égale, dix personnes différentes ; mais les mêmes paroles qui, adressées à un homme, lui infligeraient une douleur poignante, un autre les entendrait peut-être avec une complète indifférence.

Les calculs de la prudence sont d'une grande utilité, lorsqu'il s'agit de savoir quand on peut donner des conseils à autrui, et quand on doit s'en abstenir. Il est rare qu'un avis donné n'inflige pas une peine à celui qui le reçoit ; car s'il n'y avait dans sa conduite quelque chose de répréhensible, il n'y aurait aucun motif de lui donner cet avis ; et il est naturel que celui que l'on veut servir en le consultant, voie avec chagrin qu'on lui montre ses défauts et qu'on divulgue ses faiblesses. Y a-t-il certitude que l'avis sera donné en pure perte, que le conseiller s'épargne à lui-même les peines du désappointement, et au conseillé l'infliction d'une peine inutile. Mais si, consultant tout à la fois et la prudence personnelle et la bienfaisance, vous avez lieu de croire que vos leçons ne seront pas perdues, ce sera du temps bien employé. Évitez de revenir sur la conduite passée, à moins que par là vous ne donniez plus d'efficacité à vos paroles. Au lieu d'attrister vos conseils par des reproches sur un passé qui n'est plus, faites-y briller plutôt des encouragements pour l'avenir. En un mot, regardez en avant plutôt qu'en arrière, et tâchez que celui qui vous écoute en fasse autant. En lui épargnant des souvenirs de douleur, en lui ouvrant une perspective de plaisir, vous n'en remplirez que mieux votre mission morale.

Réprimer ces saillies de l'esprit qui pourraient déplaire à autrui est un des devoirs difficiles que

nous impose la prudence extrapersonnelle. La complaisance avec laquelle nous aimons en général à déployer notre supériorité intellectuelle, surtout en matière de ridicule, ne nous entraîne que trop souvent à dédaigner les sentiments que nous blessons, et leur réaction sur nous-mêmes. Heureux celui qui, tenté de dire un mot spirituel, mais malveillant, a donné au principe de la bienveillance un tel empire sur son amour-propre, qu'il peut, en toute occasion, réprimer l'expression de ce qui pourrait affliger autrui ! Et plus heureux encore l'homme qui s'est accoutumé à soumettre à l'influence de la bienfaisance le talent de la plaisanterie, de manière à ne jamais éprouver le besoin de dire ce qui pourrait causer à autrui une peine inutile ! Il est des hommes qui ont imposé à leur esprit une discipline si efficace, qu'ils se sont mis, par un tempérament qui leur est devenu habituel, à l'abri de l'influence, et même des tentations de cette faiblesse qui irrite ceux qui en sont victimes beaucoup plus qu'elle ne leur fait de mal, et qui provoque souvent la réaction d'une malveillance d'autant plus intense que ses craintes ne lui permettent pas de donner à ses manifestations une expression modérée. La plaisanterie, la gaie et joyeuse plaisanterie, qui naît du contentement de l'âme, et qui évite tous les sujets qui peuvent produire de la peine, est tout à la fois un moyen de plaire et un mérite.

Gardez que vos paroles ne fassent naître des espérances sans que vous ayez la certitude de leur réalisation, et si vous avez cette certitude, que l'attente soit plutôt au-dessous qu'au-dessus de ce que vous espérez. La valeur du plaisir, quand il viendra, sera augmentée de toute la quantité, l'intensité et la durée dont il aura excédé ce qu'on attendait. Le désappointement auquel vous auriez donné lieu vous ferait déchoir dans votre propre estime, et dans celle des autres. En perdant de votre réputation, vous perdriez quelque chose de votre utilité. En faisant naître moins d'espérances que le cas en question ne vous y autorise, vous ne pouvez faire de mal ni à vous, ni à la personne qui espère ; car si l'événement arrive, le plaisir qu'il donnera sera d'autant plus grand qu'il aura plus dépassé l'attente, si, au contraire, il n'arrive pas, la peine sera diminuée en proportion que le désappointement sera moindre ; et la loi qui veut que nous empêchions tout désappointement inutile, n'est qu'une conséquence de cette autre loi qui veut que nous ne fassions naître aucune espérance mal fondée. Si la création du bonheur constitue la base fondamentale de toute saine morale, de toute bonne législation, le principe le plus important après celui-là, c'est le principe du non-désappointement.



Son application au langage est évidente. La parole qui crée une espérance qui ne doit pas se réaliser, ou, en d'autres termes, qui jette les fondements d'un désappointement inévitable, est aussi pernicieuse que toute autre action qui ne produit pas une plus grande somme de souffrance. Les promesses faites à la légère, et violées de même, sont une source fréquente de peines.

La prétention d'assigner des *motifs* aux actions des autres est presque toujours futile et offensante; car si le motif est ce que nous le supposons, si c'est un motif louable, il se manifestera dans l'action elle-même; si, au contraire, il est blâmable, en le signalant vous ne faites que déplaire à celui auquel le motif est attribué. Après tout, nous n'avons rien à démêler avec les motifs. Si de mauvais motifs produisent de bonnes actions, tant mieux pour la société; si de bons motifs produisent des actes mauvais, tant pis. C'est à l'action, non au motif, que nous avons affaire; et quand l'action est devant nous et que le motif nous est caché, c'est la chose du monde la plus oiseuse que de s'enquérir de ce qui n'influe en rien sur notre condition, et d'oublier ce qui exerce sur nous la seule influence réelle et véritable. Quels actes si coupables et extensivement pernicieux qui ne puissent s'excuser et se justifier, si on juge de leur moralité par leurs motifs et non par leurs conséquences! Il n'a peut-être jamais existé d'hommes plus consciencieux et mieux intentionnés que les premiers inquisiteurs. Ils croyaient fermement servir Dieu; ils étaient sous l'influence des motifs les plus religieux, les plus pieux, lorsqu'ils versaient des torrents de sang et faisaient mourir dans les tortures les meilleurs et les plus sages des hommes. Des motifs! Comme si tous les motifs n'étaient pas les mêmes! Comme si tous n'avaient pas pour but de procurer à celui qui agit une récompense quelconque de son action, en lui évitant une peine ou en lui conférant un plaisir!

Le plus vicieux des hommes, comme le plus vertueux, ont des motifs absolument semblables; tous deux se proposent d'accroître leur somme de bonheur. L'homme qui tue, celui qui vole, croit que le meurtre et le vol lui seront avantageux, lui laisseront plus de bonheur après qu'avant le crime commis. Si on le juge par ses motifs, il ne lui sera pas difficile de se donner pour le plus moral des hommes. La seule manière sage de raisonner avec lui, sera de lui dire que ses motifs ont été mal dirigés vers leur objet. Mais lui dire que ses motifs n'avaient pas pour objet l'obtention pour lui-même de quelque avantage, c'est nier la relation entre la cause et l'effet. Les hommes ne sont que trop disposés aux assertions dogmatiques, ils n'ont que

trop de penchant à détourner leurs regards des conséquences d'un acte pour en rechercher la source. C'est une recherche qui doit être sans résultat, et ne le fût-elle pas, elle serait encore inutile; car lors même que les motifs seraient autres, lors même qu'ils prouveraient exactement et convenablement le vice ou la vertu d'une action donnée, il n'en resterait pas moins vrai que l'opinion ne pourrait baser son jugement que sur les conséquences de cette action. Les motifs d'un homme, tant qu'ils ne font pas naître une action, n'importent à personne; et c'est aux actions, et non à leurs motifs, que les individus et les sociétés ont affaire. Évitez donc, dans nos discours, toute indication des motifs. Cela épargnera à l'esprit de celui qui parle une source d'erreurs et de faux jugements, et à l'esprit de ses auditeurs une source de malentendus.

En exprimant votre approbation de la conduite méritoire d'un autre, que votre expression soit chaleureuse et cordiale, que la récompense soit au niveau de ce que la circonstance autorise. La sincérité et la candeur sont, il est vrai, des modifications de la véracité, ou plutôt la véracité est une modification de la sincérité; mais la véracité a des formes plus ou moins attrayantes; et quand elle peut disposer de la matière du plaisir, que la manière dont elle le distribue soit aussi agréable que possible à celui qui le reçoit. C'est une vérité presque proverbiale que la grâce du refus peut donner à une faveur refusée presque autant de prix qu'à un bienfait accordé; et chacun a pu se convaincre par ses propres observations, que le langage de l'approbation peut perdre toute ou presque toute sa valeur par la forme de l'expression, ou par la manière dont il est prononcé. Quand donc vous avez à louer, que votre éloge soit accompagné de tout ce qui peut en relever le prix. L'exercice de l'approbation est des plus salutaires. Qu'elle soit l'expression de la vérité unie à la cordialité. Une phrase ainsi caractérisée en vaudra cent auxquelles cette qualité manquerait.

Et lorsque la prudence extrapersonnelle nous fait un devoir d'exprimer à quelqu'un notre désapprobation, ayons soin de ne créer tout juste qu'autant de peine qu'il en faut pour atteindre le but que nous avons en vue. Si vous créez trop peu de peine, cette peine est inutile, car vous manquez le but en vue duquel elle était produite; mais c'est habituellement dans le sens opposé qu'on se trompe. L'animosité ne s'immisce que trop souvent dans les arrêts de la justice. La disposition qu'a le pouvoir à se manifester conduit habituellement à l'infliction d'une plus grande somme de souffrance que ne l'autorise la prudence ou la bienveillance. Et ordinairement, l'expression de la désapprobation a lieu



au moment où la passion nous rend moins capables de juger de la quantité de souffrance rigoureusement nécessaire. En thèse générale, évitez d'exprimer votre désapprobation quand vous êtes en colère. Les expressions violentes que l'irritation suggère sont celles qui sont le moins adaptées au but proposé ; car l'aveuglement de la colère nous empêche de voir et de saisir les moyens les plus convenables à l'objet que nous avons en vue. Si un homme vous a fait du tort, évitez, s'il est possible, de dispenser vous-même le châtement qu'il a mérité : attendez que d'autres prennent en main votre injure. La chose produira plus d'effet que si elle venait de vous, et vous n'en assumerez point l'odieux.

Certaines personnes ont un défaut qui est pour les autres une grande source de molestation, et dont elles portent la peine en rendant leur conversation moins agréable, ou même intolérable : nous voulons parler de l'habitude d'insister pour avoir le dernier mot. Qu'ils aient tort ou raison, qu'ils soient vaincus ou vainqueurs, il est des gens qui veulent absolument exercer ce despotisme petit et vexatoire. Cette disposition est une manifestation de l'orgueil sous une forme extrêmement offensante. C'est une usurpation par laquelle on prétend dominer l'amour-propre des autres sur le terrain où cet amour-propre est ordinairement le plus irritable. C'est la résolution formelle d'humilier celui avec qui nous parlons, de l'humilier non par la supériorité d'arguments irrésistibles, mais par l'intervention d'un pouvoir tyrannique. Évitez donc ce défaut, de peur d'en contracter l'habitude ; et si cette habitude existe, la prudence extrapersonnelle exige que vous vous en corrigiez. Veillez attentivement sur vous-même. Informez-vous près d'un ami sur la sincérité duquel vous puissiez compter, informez-vous, si vous êtes sûr que sa réponse ne vous sera pas pénible, si vous avez manifesté, ou s'il a remarqué en vous cette faiblesse ; s'il répond affirmativement, appliquez-vous à vous en défaire.

Nous avons déjà fait sentir la nécessité de subordonner la vertu de la véracité à celles de la prudence et de la bienveillance. Le vice du mensonge, qui est l'opposé de la vertu de la véracité, se subdivise en plusieurs ramifications d'un caractère plus ou moins pernicieux, mais contre lesquelles la prudence exige que nous nous mettions sur nos gardes. Le mensonge est un des modes nombreux dans lesquels la déception est pratiquée. L'artifice en est un autre. Sa tendance toujours, et en général son intention, est d'induire en erreur. Une autre forme du mensonge est la mauvaise foi, dont le caractère pernicieux doit être estimé par l'étendue du mal qu'elle produit. Excepté les cas rares où les nécessités plus impérieuses de la prudence et de la bien-

veillance exigent le sacrifice de la véracité, la franchise et la bonne foi sont au nombre des vertus que la prudence extrapersonnelle prend sous sa protection. Elles exercent singulièrement d'empire et de séduction. L'intérêt que tout individu ressent habituellement dans la communication de la vérité lui donne un mérite tout particulier, quand elle se présente sous une forme aussi attrayante. Alors son charme est à la surface, perceptible à la vue, visible à l'intelligence.

Quant à l'influence générale de nos actions sur les autres, en tant qu'elles se réfléchissent sur nous-mêmes, et seulement en vue de notre propre bonheur, c'est-à-dire en supposant que le bonheur des autres n'entre pour rien dans nos calculs, il est certain qu'un égoïsme éclairé nous prescrirait d'agir amicalement à leur égard. En effet, prenez le premier objet de désir venu, le pouvoir, par exemple, le pouvoir considéré comme source de plaisir, et il l'est indubitablement ; et voyez quels sont les meilleurs moyens de l'obtenir, en ce qui concerne les autres hommes. Deux voies à suivre se présentent, leur faire du bien ou leur faire du mal ; car toute action doit produire des résultats quelconques. En leur faisant du mal, vous vous créez des ennemis ; en leur faisant du bien, ce sont des amis que vous vous conciliez : lequel des deux, dans votre intérêt, est préférable ?

L'homme solitaire et isolé ne dispose que d'une bien faible portion de plaisir. Seul, tous ses efforts suffiront à peine à lui procurer la nourriture et le vêtement, et à le protéger contre les éléments. Même dans les premiers temps de la civilisation, où ses moyens d'association sont en petit nombre, l'absence fréquente des nécessités de la vie lui inflige une somme considérable de souffrances, et sa destinée est souvent de périr par le manque de coopération. Le but de la science sociale est de faire que les hommes se soient mutuellement plus utiles ; de donner à chacun un intérêt dans les ressources de tous ; d'assigner à chaque homme en particulier une part dans les jouissances dont les autres disposent, supérieure à celle qu'il eût pu autrement se procurer.

Bien que les définitions de l'école d'Aristote soulèvent mille objections irrésistibles ; bien que sa classification morale, sous la double division des vertus et des semi-vertus, soit tout à fait insoutenable, néanmoins on doit reconnaître que les vertus peuvent très-convenablement se diviser en deux sections, l'une constituant la morale supérieure et l'autre la morale usuelle, ou de chaque jour. La première se rapporte aux intérêts les plus importants, mais qui ne sont que rarement en cause ; la seconde, à des intérêts comparativement moins



grands, mais qui sont continuellement en question.

Les mêmes règles s'appliquent aux deux sections ; mais par cela même que la quantité de bien et de mal attachée à des actes qui se rapportent à la morale usuelle, est comparativement petite, il est quelquefois difficile de tracer avec précision la ligne de conduite que prescrivent, dans ces occasions, la prudence et la bienveillance. Mais la sanction populaire a pris sous sa juridiction une grande partie de la morale usuelle, et les lois du savoir-vivre sont presque toujours conformes au principe déontologique. Il est rare qu'il y ait hostilité contre ces lois de la part de la portion aristocratique de la société. Comme le reste des hommes, la minorité des gouvernants voit son propre bonheur dépendre en grande partie de leur observance, et, en conséquence, elle concourt à leur imprimer l'action et l'efficacité. Tout insoucieuses que soient les classes riches et privilégiées des prescriptions de la morale, dans ses objets les plus élevés et les plus importants, elles ont cependant grand soin de ne pas enfreindre ses lois dans cette partie plus rétrécie de son domaine, où l'opinion aristocratique a tracé la ligne de conduite à suivre. Leur prudence extrapersonnelle a mis un frein positif aux affections dissociales. En mille circonstances la disposition à infliger une peine à autrui est désarmée par les lois établies et reconnues de la courtoisie. La civilité tolère déjà les différences d'opinion en religion, en politique, en matière de goût. Les licences qu'on aurait pu laisser prendre à l'intolérance, il n'y a pas longtemps encore, sont aujourd'hui réprimées par les prescriptions impérieuses de la politesse. Un système de morale, supérieur à celui qui a si longtemps gouverné la société, commence à s'introduire et à donner aux jugements des hommes une règle morale plus juste et plus fidèle. C'est là un sujet de consolation ; il y a tendance vers un état de choses où les récompenses et les punitions de la sanction sociale et populaire suffiront pour réprimer ou encourager un grand nombre d'actes laissés aujourd'hui à l'intervention des pouvoirs législatif, administratif ou judiciaire, à l'autorité de la religion ou aux terreurs de la loi. Le criterium déontologique en main, qu'on lise, soit les *Lettres de lord Chesterfield*, soit tout autre livre consacré à l'enseignement de la morale usuelle, et on trouvera facile de séparer dans ces ouvrages l'ivraie du bon grain, d'en extraire et réduire en pratique tout ce qu'ils contiennent de sage et de vertueux, et d'en arracher et rejeter comme inutile toutes les instructions qui violent les grands principes fondamentaux. Ce serait là un exercice délicieux, et pour l'intelligence, et pour les affections : pour l'intelligence, chargée spécialement d'apprécier les demandes de l'intérêt

personnel ; pour les affections, occupées à peser les inspirations de la bienveillance effective.

Si l'on soumet l'accomplissement de l'objet qu'un homme se propose, quel que soit d'ailleurs cet objet, à toute autre règle des actions que celle que nous avons posée, cette autre règle lui donnera-t-elle plus de chances de succès, ou rendra-t-elle son succès aussi complet et aussi économique que le fera la règle déontologique, qui peut se résumer dans ces deux préceptes si simples : « Maximiser le bien, minimiser le mal ? » Prenez un cas quelconque. Vous avez, par exemple, été longtemps dans l'habitude de fréquenter quelqu'un ; sa société a cessé de vous convenir ; vous désirez ne plus le voir. Or, pour mettre un terme, soit temporaire, soit définitif, à ses visites, quel meilleur conseil que celui qui recommande que, tout en vous délivrant du déplaisir que vous donne sa société, vous ayez soin de lui causer aussi peu de chagrin que possible. D'une peine excitée dans son esprit ou dans le vôtre, ne peut résulter aucun bien. La prudence seule vous ferait un devoir de ne pas vous affliger inutilement. La bienveillance vous empêchera de lui infliger une peine inutile. En partant de cette loi générale, vous aurez soin de lui donner, dans son application, le plus d'efficacité possible. Si la personne en question a quelque susceptibilité particulière, vous ferez en sorte de ne la pas blesser. A moins qu'il n'y ait nécessité à une rupture immédiate, vous ne mettrez fin à votre liaison que graduellement. Dans le cas où il serait nécessaire de cesser immédiatement toute relation, vous prendrez soin d'en donner la raison la moins offensante qu'il se pourra.

Lorsqu'un homme désire se concilier l'affection d'un autre, objet légitime et convenable, lorsqu'on n'emploie, pour l'obtenir, que des moyens approuvés par la prudence et la bienveillance, que lui faudra-t-il faire pour réussir ? Comment appliquera-t-il la règle déontologique ?

Pour vous concilier l'affection d'un autre, il faut lui donner une bonne opinion de vous, soit dans une occasion particulière, soit dans toutes les occasions. Cette bonne opinion produira en lui le désir de vous obliger par tels ou tels services en particulier, ou par des services d'une nature plus générale.

Vous désirez qu'il ne vous considère pas comme tout le monde ou comme ceux qui lui sont inconnus, mais qu'il vous porte des sentiments d'affection : vous avez pour cela deux moyens à employer. Si vous avez le pouvoir de manifester votre disposition à rendre des services effectifs à la personne dont vous recherchez la bonne opinion, et si vous avez en outre le pouvoir de lui rendre de tels services ; si



vous pouvez faire en sorte qu'elle vous considère comme probablement ou réellement capable d'ajouter quelque chose à ses jouissances ; en un mot, si vous êtes à même d'exercer à son égard les vertus de la bienveillance et de la bienfaisance, faites-le ; c'est là le premier moyen de vous faire aimer ; on peut appeler cela faire sa cour.

Mais si ce moyen ne réussit pas, vous en avez un autre. Obtenez l'estime des hommes en général. Efforcez-vous de paraître à ses regards comme un objet digne d'affection sociale, comme digne d'affection ou d'estime, ou de toutes deux. C'est ce qu'on peut appeler se recommander, se faire valoir.

Auprès de quelques personnes, ce système de recommandation est celui qui réussit le mieux ; avec d'autres, il vaut mieux faire sa cour ; en d'autres termes, les qualités qui vous recommandent à l'affection particulière peuvent se manifester avec plus de succès et moins de réserve à certaines personnes qu'à d'autres.

Quand le désir de plaire se montre avec prudence et sagesse, il manque rarement de réussir ; car il n'est personne qui ne dépende plus ou moins du bon vouloir des autres, et il est peu d'hommes qui, dans le calcul évident de leur intérêt personnel, ne soient disposés à payer de quelque retour les services utiles qu'on leur offre. Mais le système de recommandation ne peut s'employer sans courir plus ou moins de chances. C'est, en quelque sorte, s'efforcer d'occuper dans l'estime de la personne à qui nous voulons plaire, une place plus élevée que celle que nous y occupons. Si nous n'y réussissons pas, nous perdons dans son opinion, nous sommes humiliés à nos propres yeux. Néanmoins c'est le moyen qui nous plaît le plus, celui qui flatte le plus l'amour-propre ; c'est celui qu'on met le plus fréquemment en usage pour se concilier les affections sympathiques des autres ; et le zèle que nous mettons à l'employer empêche souvent son succès. Il séduit et trompe fréquemment la jeunesse. Elle est naturellement portée à s'assigner à elle-même une place plus élevée que celle que le monde est disposé à lui accorder ; une place habituellement au-dessus du niveau ordinaire dans l'échelle de l'estimation publique. Elle ne se prête que difficilement à faire sa cour, dans la crainte qu'on ne l'accuse de flatterie déshonorante, et préfère s'appuyer sur son propre mérite.

Mais quand la bonne opinion d'autrui peut être achetée au prix de services rendus, et si ces services peuvent l'être au moyen de sacrifices personnels qui seront récompensés par un plus grand résultat de bien, nous devons saisir toutes les occasions qui nous mettent à même de nous concilier l'affection des hommes en général, ou de tout indi-

vidu en particulier dont l'approbation peut augmenter la somme de notre bonheur ou du bonheur général.

On a souvent donné bien des règles diverses pour réprimer la colère. La plupart consistent à laisser à l'irritation le temps de se calmer, avant qu'elle n'éclate en paroles ou en actions offensantes. Toutes ces règles se réduisent à en appeler des emportements de la passion au calme du jugement. Répéter les lettres de l'alphabet, faire un tour de promenade si c'est au logis qu'est le siège de l'excitation, en un mot tout moyen qui aura pour but de distraire l'esprit de sa tendance irascible, peut être employé avec succès. Mais au lieu de s'en rapporter au hasard du soin de trouver, le cas échéant, le moyen d'apaiser l'irritation, ne vaudrait-il pas mieux acquérir la puissance de dompter cette irascibilité par l'exercice habituel d'influences correctives et réformatrices ? Quand vous êtes calme, quand rien ne trouble la tranquillité de votre âme, pénétrez-vous de l'utilité et de l'applicabilité de ces règles dont vous pourrez avoir besoin dans des moments d'irritation. Mettez-les, fixez-les fortement dans la mémoire, pensez-y fréquemment, et, lorsque plus tard quelque cause accidentelle provoquera votre colère, le souvenir de ces règles pourra servir à la réprimer. C'est ainsi que vous parviendrez aux moindres frais, et avec le plus de certitude possible, à briser le joug de l'esclavage auquel la passion vous avait assujéti.

La manie de thésauriser est au nombre des erreurs produites par l'imprudence et un faux calcul. En ce qui nous concerne, entasser des trésors improductifs est évidemment une fausse estimation de l'intérêt. Comme moyen de jouissance, transporter les affections de la réalité à ce qui n'est que l'instrument propre à la faire obtenir, c'est une manie qui, dans ses conséquences, arrive à réduire tous les plaisirs à un seul, lequel est lui-même distinct des plaisirs des autres, et souvent leur est opposé. La sensibilité pour le plaisir étant amortie en lui par le défaut d'exercice, l'avare s'exagère l'anticipation vague et indéfinie des biens que l'argent peut procurer. Les plaisirs individuels s'évanouissent successivement, et en même temps le plaisir de posséder la source de tant de plaisirs s'enracine plus fortement dans les affections. Ce plaisir devient lui-même un objet de désir, indépendant des autres, qui les domine tous, et qui finit par les exclure tous.

Voilà donc un homme qui a séparé le principe personnel du principe social, et qui s'est efforcé d'obtenir pour lui-même une portion additionnelle de bien, en éloignant les autres de toute coopération à son propre bonheur ; et les conséquences sont telles que la Déontologie et la philanthropie



peuvent le désirer. Cet homme a, dans son propre intérêt, fait un mauvais marché. Il a perdu beaucoup de bien pour en obtenir peu; et ce peu est, pour lui, devenu presque un mal par les anxiétés qui accompagnent sa seule, son unique source de plaisir. Indifférent à l'opinion des autres, cette opinion à son tour réagit contre lui par un sentiment qui n'est pas celui de l'indifférence. Car, quelque désir qu'on ait d'échapper au jugement des hommes, cela est impossible. Le tribunal de l'opinion, sévère, inexorable, nous traduit tous indistinctement à sa barre.

Les règles de la prudence extrapersonnelle, quoique simples dans leurs prescriptions, nous imposent différents devoirs en raison de la différence des positions dans lesquelles un homme peut se trouver à l'égard des autres. La loi, néanmoins, est la même dans toutes les occasions, et la question se réduit aux moyens de donner à cette loi le plus d'efficacité. Diverses règles s'appliquent aux diverses positions sociales. C'est sur la moyenne de ces situations qu'est fondé le principe général. Mais il ne sera point inutile d'indiquer quelques-unes de ces diversités de position qui réclament l'attention du déontologiste.

Les occurrences qui ne présentent le conflit d'aucun intérêt seront d'une décision facile. Lorsqu'en faisant ce qui nous est agréable nous faisons également ce qui est agréable à autrui, et lorsqu'en agissant comme il nous plaît, nous nous trouvons plaire aussi aux autres, notre tâche n'a rien de difficile. Lorsque sans sacrifice de prudence, d'une part, ou de bienveillance de l'autre, vous pourrez faire accorder vos désirs avec les désirs des autres, vos intérêts avec les leurs, vous servirez la cause de la vertu et du bonheur qui en est la conséquence.

Mais la difficulté commence là où commence le conflit d'intérêts contraires, ou, ce qui est pire, d'intérêts irréconciliables; là où la conduite qui vous convient le mieux est repoussée par les autres, comme leur étant une cause de vexation et de peine. Il se pourrait que ce fût pour un homme une grande jouissance que de fumer, n'était l'inconvénient qu'il occasionnerait à d'autres en les enveloppant dans la fumée de son tabac. Si nous écartons ici la question de bienveillance, n'est-il pas évident que la prudence extrapersonnelle lui demandera le sacrifice de sa jouissance, afin de mettre son propre bien-être à l'abri de la réaction du mauvais vouloir de ceux qu'il pourrait incommoder? Il réfléchira que la quantité de plaisirs que lui donnerait l'action de fumer n'égalerait pas ceux que lui ferait perdre la perte de la bonne opinion d'autrui, ou ne compenserait pas les peines que les autres auraient

le pouvoir, et peut-être aussi la volonté, de lui infliger.

De même, les lois de la prudence extrapersonnelle s'appliquent avec plus de facilité lorsqu'il y a égalité de condition entre l'individu et celui auquel il a affaire. Des actes qui, considérés d'une manière générale, paraissent subordonnés au principe déontologique, peuvent avoir avec lui plus ou moins de conformité, quand on pèse attentivement la position des parties respectives. La même conduite qui pourrait être à la fois prudente et bienveillante, tenue par un homme opulent à l'égard d'un voisin indigent, par un homme sage envers un individu moins éclairé, par un père envers son enfant, par un vieillard envers un jeune homme, peut changer de caractère, si elle est adoptée par des individus placés, sous le rapport de la fortune, de la science, de la paternité ou de l'âge, dans une situation diamétralement opposée. Quand les positions sont égales, l'esprit est affranchi de la nécessité de faire entrer dans son estimation plusieurs points de différence, qui, s'ils existent véritablement, méritent une mûre considération. Comme les peines souffertes ou les plaisirs goûtés par des personnes de la même condition, ont entre eux plus de ressemblance que lorsque les hommes sont séparés par les gradations de rang, l'assimilation de position rendra plus facile l'évaluation exacte du plaisir et de la peine; car les plaisirs et les peines ne méritent d'être évités ou recherchés qu'autant qu'ils agissent sur l'individu, et lui sont spécialement applicables.

Les relations domestiques et sociales imposent, dans leurs caractères divers, des devoirs différents pour l'exercice de la prudence extrapersonnelle. Plus les rapports sont intimes, plus notre bonheur y est attaché, plus se trouve fortifiée l'influence du principe prudentiel, en nous mettant plus immédiatement en présence de ceux qui, dans des communications habituelles et fréquentes, ont en leurs mains le pouvoir de nous dispenser nos plaisirs et nos peines. Les liens du sang sont ordinairement les plus forts de tous; après eux viennent ceux de la parenté, puis ceux qui résultent de conventions domestiques, par exemple entre le maître et le serviteur; puis ceux qui proviennent de relations sociales accidentelles, puis enfin ceux de voisinage. Il n'est presque personne qui ne fasse partie de quelque cercle domestique. Chacun des membres de ce cercle dépend de tous les autres pour sa part habituelle de bonheur. Immédiatement en dehors ou au-dessous de ces rapports de famille, viennent les relations accidentelles résultant des communications qui amènent quelquefois d'autres individus dans notre cercle domestique, ou qui nous transportent dans le leur. Les relations amicales, mais



moins intimes, de voisinage peuvent être considérées comme formant le dernier degré auquel s'applique la sanction sociale : au delà, l'action de la sanction populaire commence.

Une famille est une petite communauté dont les chefs remplissent des fonctions analogues à celles des gouvernants dans un État. C'est un gouvernement en petit, un gouvernement armé de tous les pouvoirs nécessaires pour régler ses affaires intérieures, et spécialement celles qui rentrent dans le domaine de la Déontologie. Des récompenses appropriées pour rémunérer les actes qui ajoutent au bonheur domestique, et des châtiments appropriés pour punir les actes qui le diminuent, sont aux mains de ceux qui exercent les fonctions de l'autorité; et à eux s'appliquent les règles de la prudence extrapersonnelle; car leur autorité doit être plus ou moins influente, selon qu'elle est exercée avec plus ou moins de sollicitude pour le bien-être de ceux qui leur sont soumis.

Il n'est point d'être humain qui ne dépende d'autrui en quelque chose. Du sommet de la pyramide sociale, les influences descendent sur les degrés inférieurs; et à leur tour, ceux qui forment la base de la pyramide exercent une influence réelle sur ceux qui sont au-dessus d'eux, appelés qu'ils sont à rendre des services nécessaires aux jouissances des classes privilégiées. Les lois de la Déontologie s'appliquent à tout individu, protecteur ou protégé, gouvernant ou gouverné. Si sa vue ne s'étend pas au delà de son intérêt personnel, s'il est indifférent à tout, si ce n'est au moyen de tirer de ses semblables le plus de services utiles et agréables, les prescriptions de la sagesse lui apprendront à chercher dans l'instrument du bonheur l'accomplissement de l'objet qu'il se propose. Qu'on examine l'une après l'autre les diverses conditions de l'homme. Comment le maître pourra-t-il obtenir de son domestique un service zélé et assidu? Comment, si ce n'est en associant les intérêts du domestique à ses devoirs, en les lui rendant agréables? Comment le domestique se conciliera-t-il la bonne opinion de son maître, laquelle doit alléger ses travaux et en faire une source de jouissances? Il n'y parviendra certainement qu'en donnant à son maître la conviction que ses services influent d'une manière bienfaisante sur sa félicité.

En nous occupant des différents devoirs qu'impose à l'homme la diversité des conditions, nous avons signalé la supériorité, l'infériorité ou l'égalité de position, comme devant être l'objet de considérations distinctes.

Par supériorité, on peut entendre la qualité d'exceller en général ou d'exceller dans quelque branche particulière et spéciale. C'est sur la supé-

riorité de pouvoir, quelle qu'en soit l'origine, qu'est basé ordinairement le droit à une supériorité de services, et ce droit est évident; car quels que soient les motifs de prudence et de bienveillance qui vous engagent à faire des actes de bienfaisance envers vos inférieurs ou vos égaux, ces motifs vous les avez, joints à d'autres encore, pour exercer ces mêmes vertus à l'égard de vos supérieurs. Les prescriptions de la prudence personnelle viennent ajouter le poids de leur autorité à celles de la bienfaisance. La supériorité de celui à qui vous rendez service augmente les moyens qu'il a de vous récompenser; et cette récompense, votre intérêt personnel suffit pour que vous vous efforciez de l'obtenir.

La supériorité de pouvoir, lorsqu'elle est due à la fortune, neutralise jusqu'à un certain point, sous ce rapport spécial, l'influence de l'inférieur. Un homme peu aisé perd plus dans le sacrifice d'une petite somme que l'homme riche ne gagne dans l'acquisition d'une somme plus considérable. La valeur qu'a l'argent dans des mains différentes est une considération importante, quand il doit être employé comme moyen d'influence.

Dans la jeunesse, l'inexpérience nous fait commettre de grandes erreurs. L'indifférence ou même la hauteur envers nos supérieurs est prise pour de l'indépendance, et comme une preuve de grandeur d'âme; et cependant de telles manifestations ne changent rien à la situation respective de chacun. La hiérarchie des rangs existe en dépit de tout ce que la bienveillance peut espérer, de tout ce que peut dire la philosophie. Que quelqu'un dise ce qu'il a gagné à mépriser ou dédaigner ceux qui sont au-dessus de lui. Le mauvais vouloir de ceux qui sont plus puissants que lui ne peut lui être d'aucune utilité. Quand même la bienfaisance ne l'engagerait pas à éviter l'infliction d'une peine inutile, une sollicitude prudente pour son propre bien-être lui recommanderait de s'abstenir.

En général, il faut par *supérieurs* entendre les supérieurs en pouvoir; et conséquemment, de la part des personnes qui sont considérées comme leurs inférieurs, il existe à leur égard un degré correspondant de dépendance. Relativement à la conduite que les inférieurs doivent tenir à l'égard de leurs supérieurs, les uns et les autres envisagés sous le point de vue de leurs situations respectives, l'erreur dont nous avons parlé est fréquemment commise. Elle n'est pas moins préjudiciable à la bienfaisance qu'à la prudence; et il est à craindre qu'elle ne s'arrête pas à l'infraction de ces vertus négatives, mais qu'elle passe à la violation des vertus positives qui leur correspondent. Il est des hommes qui attachent une sorte du mérite à refuser



à leurs supérieurs des marques de considération qu'ils ne refuseraient pas à leurs égaux ou à leurs inférieurs. A ce mérite prétendu se rattache plus ou moins de vanité personnelle ; on se félicite de sa fierté, de son indépendance ; mais s'il n'y a aucun mérite à enfreindre les lois d'une seule vertu, il y en a moins encore à ajouter à cette infraction celle des lois de la prudence personnelle.

Sous ce rapport, la présence ou l'absence des tiers, dans l'occasion dont il s'agit, peut modifier beaucoup la question.

C'est lorsque des tiers sont présents, que cette espèce de fierté est plus apte à se produire.

Cependant, cela dépendra de la disposition d'esprit des personnes présentes. Il peut arriver que l'individu en question gagne dans leur opinion, ou dans l'opinion de quelques-unes d'entre elles, et que cette manifestation d'indépendance leur donne une haute idée de son caractère. S'il en est ainsi, ce qu'il perd dans l'affection et dans l'estime de son supérieur, il le regagne, peut-être même avec bénéfice, dans l'estime des individus présents. Dans ce cas, il y a entre les deux vertus une sorte de conflit. Les prescriptions de la bienfaisance sont négligées ; celles de la prudence, de la prudence personnelle sont consultées et obéies, et le sacrifice qu'une vertu fait à l'autre profite au bonheur de l'individu.

Dans le second cas, dans le cas où il n'y a personne de présent à cette manifestation de fierté, l'acte d'imprudencé ainsi commis prendra habituellement sa source dans la mauvaise humeur et la colère. La passion antisociale étouffe la voix des affections personnelle et sociale réunies : un acte de folie devient à nos yeux un acte méritoire : nous nous imaginons faire preuve de force, lorsque, en réalité, nous ne faisons preuve que de faiblesse.

Un autre cas, qui n'est pas absolument impossible et sans exemple, c'est lorsque, par cette manifestation d'hostilité dans une occasion où la déférence est plus opportune et plus générale, l'inférieur espère gagner dans l'opinion de son supérieur ; et il est même possible que cette espérance ne soit pas déçue. Mais l'expérience est hasardeuse, et pour réussir elle exige une habileté et une attention peu communes.

On conçoit l'idée d'égalité aussi facilement que celle de supériorité et d'infériorité ; elle est la négation de ces deux dernières.

Mais son existence entre deux personnes quelconques ne peut être démontrée ou constatée avec précision.

Supposons, par exemple, qu'elle soit constatée entre vous et un autre individu quelconque. La

préférence personnelle fera que vous vous estimerez plus que lui ; lui, plus que vous.

Cette différence, donc, il importe que vous ne la perdiez jamais de vue, pas plus en ce qui regarde la bienfaisance, qu'en ce qui concerne la prudence personnelle.

Néanmoins, cette différence est moins grande dans les classes qui ont moins de motifs d'émulation que dans celles qui en ont de puissants ; dans la classe des artisans, par exemple, que dans les professions libérales.

La supériorité et l'infériorité se supposent mutuellement. L'une n'aurait pas lieu sans l'autre.

Mais pour que la supériorité ou l'infériorité présentent à l'esprit une idée positive, il faut les associer à quelque objet, bon en lui-même, ou réputé bon, et capable d'éveiller le désir. La quantité différente dans laquelle ce bien sera possédé par différentes personnes, constituera les divers degrés de l'échelle de supériorité ou d'infériorité, relativement au bien en question.

Nous avons indiqué l'une des formes sous lesquelles la supériorité se présente le plus manifestement à l'esprit, c'est celle du pouvoir. Cette supériorité est facilement comprise, bientôt établie, et étend au loin son influence.

Prenons pour exemple la dépendance où est l'enfant à l'égard de sa mère, et le pouvoir qu'elle exerce sur lui. Ce pouvoir commence avec la vie de l'enfant ; il est absolu, sans limites, il a même précédé son existence ; tout dans l'enfant, jusqu'à son être, dépend de sa mère.

Le pouvoir qu'elle exerce ne peut appartenir qu'à elle. Nul enfant ne peut naître sans une mère ; l'existence d'une mère implique l'existence d'un enfant déterminé ; la position de la mère est celle d'une supériorité extrême, et d'un pouvoir absolu sur l'enfant ; la position de l'enfant, celle d'une infériorité extrême, et d'une dépendance absolue de la mère.

Le rapport de la mère à l'égard de son enfant, quoique moins fréquemment cité que celui du père à l'égard de son fils, est néanmoins un exemple beaucoup plus complet de la supériorité primitive, nécessaire, absolue. On ne peut assigner avec une certitude positive, irrécusable, à tel homme, la paternité de tel enfant déterminé. Il est dans la nature des choses que les rapports du père avec son enfant réel et supposé, soient moins intimes que ceux de la mère.

Sir Robert Filmer, dont le nom ne nous est connu que parce qu'il eut Locke pour antagoniste dans la partie politique du domaine de la morale, Filmer présenta la puissance nécessaire et absolue du père sur ses enfants, comme le fondement,



l'origine et la cause justificative du pouvoir monarchique dans l'état politique. Il aurait pu, avec plus de raison, considérer le pouvoir absolu de la femme comme la seule forme légitime de gouvernement.

Dans le royaume africain des Ashantes, le roi a pour successeur l'aîné des enfants mâles de sa sœur aînée. Si la certitude que l'héritier de la couronne est le plus proche parent du monarque décédé constitue un droit de succession convenable et efficace, il faut avouer qu'en Afrique les conseillers de la monarchie noire se sont montrés et se montrent encore plus sages que ne le sont en Europe les conseillers de nos Majestés blanches.

L'échelle de comparaison par laquelle on peut mesurer la supériorité, l'égalité et l'infériorité, embrasse nécessairement une grande variété d'objets, et peut se diviser en raison des qualités qui distinguent la situation d'un homme de celle d'un autre, ou en raison de ces qualités elles-mêmes; qualités utiles à nous-mêmes, ou utiles aux autres; qualités naturelles ou acquises, ces dernières subdivisées en celles qu'un homme peut se procurer par lui-même, et celles qu'il ne peut obtenir que par le concours d'autrui; enfin, qualités du corps, et qualités de l'esprit. Dans la possession de ces qualités, de chacune ou de toutes, il n'est presque pas d'homme qui, sous quelque rapport, ne diffère des autres. Différentes personnes peuvent posséder ces qualités dans la même quantité; mais leur distribution n'est jamais égale: et l'un des principaux charmes du commerce social provient de la variété infinie dans laquelle ces éléments divers sont répartis entre différents individus. Un homme peut se distinguer par sa sagesse en matières générales, par un jugement sain en toute chose, ou par une sagesse spécialement appliquée à certains objets déterminés. Un homme peut se faire remarquer, quoique le cas soit rare, par l'universalité de ses connaissances; mais dans plus de neuf cents cas sur mille, ce seront ses travaux ou ses connaissances dans quelque branche particulière d'études, qui manifesteront sa supériorité sur un autre homme, ou sur les hommes en général. Ainsi, un inférieur placé à l'égard de son supérieur dans cette vague dépendance que donne l'anticipation d'une utilité à venir, peut fonder cette utilité sur l'une des qualités dont nous venons de parler, ou sur l'une des diverses branches dans lesquelles elles se divisent.

Parmi les sources déterminables de supériorité ou d'infériorité de position, on peut placer avant tout, l'âge, la fortune, le rang et la puissance politique.

Les différences d'âge peuvent facilement se constater, et, dans certains cas, elles dominent toute

autre distinction. Par exemple, la puissance de la nourrice sur l'enfant, quelque illustre que soit sa naissance, quelque riche que soit sa famille, est presque illimitée. En général, on peut remarquer que la supériorité conférée par l'âge est fréquemment exagérée, ou plutôt, qu'on ne prend pas assez en considération les parties morales dans lesquelles l'avantage appartient évidemment à la jeunesse. Le temps, par les enseignements qu'il donne, perfectionne d'ordinaire les facultés intellectuelles, du moins jusqu'à une certaine période de l'existence; mais on ne pourrait en dire autant des inclinations bienveillantes.

Si le temps amène à sa suite l'expérience, donne au jugement plus de calme et de maturité, s'il augmente nos forces intellectuelles, la jeunesse de son côté présente des qualités vertueuses d'un haut prix, que de longs jours ne tendent malheureusement pas à fortifier; car la jeunesse est le temps des affections généreuses, des sympathies chaleureuses et ardentes, du zèle et de l'activité. Des difficultés contre lesquelles une intelligence plus mûre eût conseillé de ne pas lutter, il arrive quelquefois à la jeunesse de les vaincre, parce qu'elle n'a pas aperçu toute la grandeur de l'obstacle. Et puis, la jeunesse a devant elle un plus long avenir de récompenses et de châtimens; ses calculs sur la reproduction des peines et des plaisirs s'étendent dans un champ plus vaste; sa sensibilité est plus vive, ses espérances plus brillantes; elle a plus à gagner et à perdre; ses destinées ne sont pas fixées, mais dépendent en grande partie de la direction qu'elle-même leur imprimera.

C'est des hommes nouveaux que les progrès importants doivent venir. Les honneurs ne les ont point blasés; quelques grains de gloire sont pour eux un festin exquis.

Les distinctions de fortune peuvent se mesurer facilement dans l'échelle de la supériorité et de l'infériorité. Une pièce d'or aux mains d'un insensé n'est pas un instrument de la même valeur que si elle est aux mains d'un sage; mais dans l'application du criterium de la richesse, le fou et le sage sont sur la même ligne. Néanmoins, la richesse, considérée du point de vue de l'utilité, n'est que l'un des nombreux moyens de puissance, le moyen de posséder ce qui est un objet de désir; et de sa distribution plus que de son application dépend la quantité de plaisir ou de peine qu'elle nous fait acheter ou éviter.

Il règne au sujet de la richesse un grand nombre d'erreurs, dont plusieurs laissent dans l'esprit des impressions fausses en ce qui concerne sa valeur et son usage. La richesse n'a de valeur qu'autant qu'elle est un instrument de puissance; et la possession du pouvoir, tant qu'il n'est pas exercé,



compte pour peu de chose dans le budget des peines et des plaisirs : sa valeur dépend de son exercice. Il n'est pas plus vrai de dire que l'argent est la source de tout mal, que de dire qu'il est la source de tout bien. C'est vouloir donner à une vérité mêlée de beaucoup d'erreurs toute l'autorité d'un axiome incontestable. Sans doute que toute conduite coupable prend sa source dans quelque désir, et que l'argent est le moyen de satisfaire une grande portion de nos désirs. Mais de même qu'il est beaucoup de peines que la présence ou l'absence de l'argent ne peut ni créer, ni éloigner, ni même affecter ; de même il y a des plaisirs auxquels ne peut atteindre la richesse la plus illimitée.

Le rang, indice de la prospérité, doit, comme la richesse, être évalué en raison de son degré d'influence, la différence des titres constituant différents degrés dans la position sociale. Mais pour apprécier la supériorité d'influence qu'un homme possède, les qualités morales et intellectuelles doivent entrer en ligne de compte. Comme règle de conduite, la prudence extrapersonnelle exige, dans presque tous les cas, que nous nous conformions à ces habitudes de déférence qu'on a coutume d'accorder au rang. Il est des cas exceptionnels où la prudence personnelle s'unit à la bienveillance pour empêcher cette prostration pénible à celui qui l'accorde, et pernicieuse à celui qui la permet ou l'exige.

Le pouvoir politique implique des moyens d'action dans une sphère d'influence plus vaste. Il met l'homme à même de disposer d'une plus grande portion de bien et de mal qu'il ne le pourrait avec toute autre nature de pouvoir. Et la prudence ordonne que la conduite soit dirigée en vue de cette quantité additionnelle de bonheur et de malheur dont le pouvoir politique dispose.

Dans nos rapports avec nos supérieurs, la prudence nous recommande une attention particulière à ces menus témoignages de respect que, dans un rang élevé, on a coutume d'attendre. On est quelquefois indulgent pour les grandes fautes, rarement pour les petites. Il est beaucoup d'hommes puissants qui pardonneront volontiers une erreur ; il en est peu qui pardonneront une inattention. Dans le monde, la pensée des hommes est beaucoup moins occupée des choses importantes que des choses futiles. Pour quiconque habite les régions sociales privilégiées, l'observation et l'appréciation des usages de la bonne société, de la morale usuelle, est familière et facile. Aussi est-il rare que leur violation reste cachée et impunie.

Parmi les enseignements de la prudence extrapersonnelle, celui qui nous apprend à supporter

l'insolence des hommes du pouvoir, n'est pas le moins important. Comment ôter à cette insolence ce qu'elle a de déplaisant et de pénible ?

Supposez que vous avez affaire à un soliveau, ou à un quartier de granit ; assurément l'expression de votre ressentiment dans ce dernier cas ne vous servirait pas à grand'chose : elle ne vous servirait pas plus dans l'autre. Seulement, dans le dernier cas, aucun mal ne peut résulter pour vous de cette manifestation irascible ; dans l'autre, au contraire, il peut en résulter un mal indéfini.

Si votre position sociale vous permet de résister avec succès à la tendance qu'ont les hommes du pouvoir de nous importuner de l'étalage de leur autorité, il peut résulter de cette résistance à leurs prétentions quelque chose d'utile. Mais si, par cette manifestation courageuse, vous ne pouvez servir ni vous-même, ni les autres, il vaut mieux ne point entamer une lutte sans but. Épargnez-vous des tourments, en empêchant que vos passions irascibles ne poussent votre susceptibilité à se manifester ouvertement par des marques extérieures de mécontentement. Songez que la possession du pouvoir dans les mains des autres est un moyen de plus de vous nuire, et ayez soin de ne pas leur en donner l'occasion.

#### CHAPITRE IV.

##### BIENVEILLANCE EFFECTIVE-NÉGATIVE.

Le terme composé de « bienveillance effective » a été adopté faute d'un mot unique impliquant l'union de la bienveillance et de la bienfaisance. Ces dernières opèrent, soit en arrêtant, soit en excitant l'action. Leur nature est ou restrictive ou instigative. La bienveillance effective qui exige l'abstinence d'action est la première qui réclame notre attention. Il est un grand nombre d'actes qui, lorsqu'ils sont interdits par la bienveillance effective, le sont évidemment par des considérations de prudence. Et quand il y a alliance visible entre la prudence et la bienveillance, la ligne du devoir n'est pas douteuse ; mais les faux calculs de l'intérêt personnel empiètent si fréquemment sur les droits de la bienveillance, il arrive si souvent que nous sacrifions le bonheur des autres dans la croyance erronée que ce sacrifice est utile à notre bonheur, que la première et la plus importante tâche du moraliste consiste à établir l'harmonie entre le principe égoïste et le principe bienveillant, et à démontrer qu'une



juste sollicitude pour la félicité d'autrui est le meilleur et le plus sage moyen d'assurer la nôtre.

La bienveillance effective-négative consiste uniquement à éviter de faire du mal à autrui.

Mais, du mal fait à autrui, une partie tombe sous la juridiction de la loi; le reste est abandonné à l'action de l'opinion, avec ses sanctions diverses ou ses instruments de peine et de plaisir.

Dans le mal qu'un homme fait à un autre, il y a molestation, et la molestation est passible ou non passible des peines légales.

Il est évident que cette division n'est pas naturelle, mais factice. La ligne de démarcation change avec les temps et les lieux. Dans différents pays, des lois différentes attachent aux mêmes actes des conséquences diverses. Ce que la législation d'un peuple sanctionne, la législation d'un autre le passe sous silence ou le prohibe. Dans le même pays, le même acte a été, à différentes époques, récompensé, permis ou puni. La molestation dont la loi connaît s'appelle dommage, dommage personnel.

Mais le mal que nous nous proposons d'empêcher est *celui-là* et *celui-là seul* qu'un homme a le pouvoir de produire sans encourir aucun châtement légal.

Ce serait un important service rendu à l'humanité qu'un ouvrage spécialement destiné à recueillir et à signaler les maux et les molestations auxquels les hommes sont exposés, et que la loi ne punit pas. Un manuel de ce genre fournirait une grande masse d'instruction morale pratique dont on pourrait tirer bon profit dans les choses de chaque jour.

Si, des ouvrages qui nous offrent le tableau des malheurs des hommes dans un but, soit de sympathie, soit de ridicule, on extrayait avec soin tous les faits de molestation et de souffrance produits par les actes d'autrui, et qu'on eût épargnés rien qu'en s'abstenant, un tel recueil pourrait devenir le manuel de la vertu d'abstinence.

Ces maux pourraient comprendre deux divisions. L'une se composerait de ceux dont l'infliction ne produit ou n'est destinée à produire aucun avantage positif à leur auteur. Ceux-là prennent leur source dans l'une ou l'autre de ces deux causes : 1° l'antipathie ou la méchanceté; 2° le plaisir de mal faire.

L'autre comprendrait des cas où l'auteur du mal trouve ou se promet dans sa production un avantage positif quelconque.

A cette classe peut s'en rattacher une autre, composée des cas où l'individu exerce ou est supposé exercer une supériorité quelconque à l'égard et aux dépens de sa victime.

De telles investigations, conduites dans un esprit de bienveillance et d'instruction, feraient sans doute découvrir de vastes régions de peines où l'on

pourrait déraciner bien des maux et semer bien du bonheur.

A combien de petits plaisirs l'intervention inopportune des tiers n'est-elle pas funeste! Combien sont immolés à l'ascétisme, au mauvais vouloir, à la moquerie, au mépris du premier venu! Combien les qualités dissociales ou l'étourderie d'un témoin peuvent aggraver les contrariétés les plus légères! A la fin de la journée, que de bonheur perdu par la négligence de ces éléments minimes qui le composent! Quel total considérable forme la réunion de toutes ces particules de peines que la seule insouciance a produites!

Un temps viendra peut-être où toutes ces sources de maux seront recherchées, groupées d'après leurs signes caractéristiques, démontrées par des exemples, et leur incompatibilité avec la vertu rendue si notoire que l'opinion se chargera de les extirper; l'opinion, dont le moraliste a principalement pour mission d'augmenter les lumières et l'influence.

Les règles générales de la bienveillance peuvent se résumer ainsi :

1° Ne faites de mal à personne, sous quelque forme ou dans quelque quantité que ce soit, si ce n'est en vue de quelque bien plus grand, spécial et déterminé.

En moins de mots,

Ne faites le mal qu'en vue d'un plus grand bien.

2° Ne faites jamais le mal par le seul motif qu'il est mérité.

Ces deux branches de la morale correspondent à la classe des délits positifs et négatifs qui rentrent sous l'empire de la loi.

Il y a délit négatif, quand on s'abstient d'empêcher un acte qui, étant commis, constitue un délit positif. C'est un délit d'abstinence; c'est laisser faire un mal que notre intervention eût empêché.

Un délit positif est l'infliction directe d'un mal.

Dans les deux cas, le délit consiste dans la ligne de conduite qui laisse après elle un excédant de mal.

Il y a en moi bienfaisance négative, quand je m'abstiens à dessein de faire ce qui causerait du mal à autrui.

Ma bienfaisance a pour cause, ou du moins pour compagne la bienveillance, lorsque j'apprécie le mal en question, et qu'il y a en moi désir et effort efficace pour éviter de contribuer à la production de ce mal.

Il sera utile, pour pratiquer la bienfaisance et la bienveillance négative, d'avoir présentes à la pensée les diverses sources dont il peut résulter du mal pour autrui. Ces sources ou motifs peuvent être classés de la manière suivante :

1. L'intérêt personnel en général, et plus spé-



cialement l'intérêt des sens et l'intérêt de domination ; le premier ayant pour mobile les jouissances corporelles , l'autre le pouvoir.

2. L'intérêt de la paresse , qui correspond à l'amour du repos , à l'aversion pour les travaux de l'esprit et du corps. Dans ce cas , la cause du mal peut s'exprimer par un seul mot , tel que ceux de négligence , insouciance , inadvertance , indifférence , etc.

3. L'intérêt de faire parler de soi , qui correspond aux plaisirs et aux peines de la sanction populaire ou morale , et qui comprend l'intérêt affecté par les blessures infligées à notre orgueil ou à notre vanité.

4. L'intérêt de la malveillance , qui correspond au motif qu'on nomme mauvais vouloir ou antipathie.

Le mauvais vouloir ou l'antipathie , considéré sous le point de vue de sa source ou de sa cause , peut se subdiviser ainsi :

1. Le mauvais vouloir ou l'antipathie de rivalité. C'est l'opposition des intérêts en ce qui concerne l'intérêt personnel en général.

2. Le mauvais vouloir provenant du dérangement qu'on nous cause , du surcroît d'occupation imposé à notre esprit par l'individu objet du mauvais vouloir ainsi produit. On peut l'appeler affection antisociale.

3. Le mauvais vouloir provenant de l'orgueil ou de la vanité blessée ; quand nous éprouvons les peines de la sanction morale ou populaire , et que nous les attribuons aux actes , aux habitudes , aux dispositions d'un autre.

4. Le mauvais vouloir ou l'antipathie ayant sa source , sa source immédiate , dans la sympathie , la sympathie pour les sentiments d'une personne à qui nous croyons qu'une autre personne , devenue de notre part l'objet de cette affection antisociale , inflige ou infligera plus ou moins probablement un dommage quelconque.

5. Le mauvais vouloir excité par la différence d'opinions. Dans ce cas , l'intérêt affecté se compose des intérêts qui correspondent respectivement à l'amour du pouvoir , ainsi qu'à l'amour des plaisirs et à l'aversion pour les peines de la sanction populaire et morale. Dans l'homme dont les opinions sur un point , un principe ou un système important , sont diamétralement opposées aux miennes . Je vois un homme qui ne peut avoir pour moi l'estime ou l'affection que je puis trouver dans l'opinion contraire ; je vois un homme dans lequel mon amour du pouvoir ne trouvera pas le concours et la satisfaction qu'il trouverait si je pouvais faire que cet homme abandonnât son opinion et adoptât la mienne ; je vois un homme qui m'expose à éprouver

la peine résultant du sentiment de ma propre faiblesse intellectuelle ; car plus grand est le nombre des personnes qui professent une opinion contraire à la mienne , plus il est probable que la mienne est erronée.

Parmi les souffrances qu'éprouvent les autres par suite de notre conduite à leur égard , la plus grande partie ne nous rapporte aucun profit , de quelque espèce que ce soit. Les intérêts personnels ne gagnent rien qui puisse former contre-poids à la peine que nous avons fait naître. La seule justification des molestations infligées à autrui serait l'obtention de quelque avantage pour nous-mêmes ; et la justification ne peut être complète qu'autant que l'avantage obtenu est manifestement plus grand que la peine infligée.

De là cette règle d'application générale : Ne faites rien qui , dans votre opinion , puisse , de quelque manière que ce soit , faire éprouver la moindre peine à un individu quelconque , à moins que quelque avantage évident , spécial et prépondérant , soit pour vous , soit pour un autre ou d'autres individus , ne doive être le résultat certain de votre action.

Cette question de savoir si les peines ou les plaisirs d'autrui sont compromis , demande la plus stricte investigation ; car , ôtez à un individu les peines et les plaisirs qu'il possède , qu'il se rappelle ou qu'il espère ; ôtez-lui ces éléments dont se compose sa vie , et cette vie n'a plus aucune valeur à ses yeux.

Même en plaisantant , ne faites ni ne dites rien qui puisse causer une peine à autrui ; c'est puiser sa gaieté à une triste et indigne source.

Et lorsque ce motif même n'existe pas , lorsque l'action qui produit la peine n'est que le produit de la méchanceté , est-il rien au monde de plus intolérable ?

Quoique la sensibilité des hommes soit plus ou moins vive , et que les mêmes actes qui ne causeraient que peu de souffrance à certains individus , puissent en causer plus et même beaucoup à certains autres , le meilleur moyen d'évaluer convenablement la somme de souffrance infligée , c'est de se mettre à la place de la victime. Figurez-vous dans sa position , supposez que c'est à vous que les peines sont infligées , et évaluez-en l'intensité et la somme.

Plus vous aurez accoutumé votre pensée à peser les différentes classes de peines et de plaisirs , mieux vous connaîtrez leur valeur , plus votre jugement acquerra de justesse dans toutes les questions de morale où leur intervention est inévitable.

Mais la bienveillance , soit négative , soit positive , admet des *exceptions* dans certains cas qu'une



prépondérance, soit de bien, soit de mal, fait sortir des occurrences ordinaires.

Afin donc d'éviter de produire, par ignorance, un mal prépondérant, la *circonspection* est nécessaire.

Deux *guides* aideront la circonspection à éviter une conduite pernicieuse.

Un guide direct est dans l'indication ou la création de la peine.

L'indication ou la création du plaisir est un guide indirect.

Le guide indirect, quand il est possible, est préférable; car il confère du plaisir aux deux parties, et a plus de chances d'efficacité.

Les *modes* de satisfaction et de molestation sont au nombre de deux :

L'un physique, agissant sur les organes du corps;  
L'autre mental, agissant sur l'esprit, par les impressions.

Les *occasions* d'action et d'abstinence bienveillante, sont :

Accidentelles ou permanentes.

Les occasions permanentes sont :

Domestiques ou extradomestiques.

Les occasions domestiques se subdivisent en celles de la parenté, qui commencent à l'origine des relations sociales, et ne se dissolvent que lorsque la mort met un terme à ces relations; celles qui existent entre les maîtres et les serviteurs, ou entre le maître d'une maison et ses hôtes, lesquelles commencent et finissent à la volonté soit de l'une ou de l'autre des parties, soit de toutes deux.

Les instruments par lesquels la bienveillance effective manifeste son existence, sont les paroles et les actes; les paroles dans le discours parlé ou écrit; les actes qui influent sur les peines ou les plaisirs d'autrui.

Les motifs que nous avons développés au sujet des prescriptions de la prudence extrapersonnelle se reproduisent à notre examen pour la bienveillance effective. Leurs nécessités sont en beaucoup d'occasions les mêmes; leurs intérêts, heureusement identiques.

Cependant il est un sujet que nous avons déjà traité, et sur lequel il nous reste peu de chose à dire. Dans la région de la pensée, de la pensée improductive d'actions et considérée isolément des actes, la prudence a bien des lois à prescrire; car les pensées exercent une grande influence sur les actes.

Mais tant que les pensées ne deviennent pas des paroles ou des actes, elles ne concernent point autrui; elles ne rentrent pas dans le domaine de la bienveillance effective. Toute invasion dans leur sanctuaire est une usurpation. Si des pensées ne

font de mal ni à vous, ni à autrui, de quel droit vous en occuperiez-vous? Si elles font du mal, elles doivent se manifester sous quelque forme nuisible. Il faut qu'elles trouvent une expression, qu'elles deviennent des actes.

C'est donc dans les paroles et dans les actes qu'il faut se renfermer, en recherchant les prescriptions de la bienveillance effective; et d'abord il convient d'examiner ce qu'exige dans le discours la bienveillance effective-négative.

La règle générale qui veut que nous nous abstenions de l'infliction de toute peine inutile, inutile à l'éloignement d'une peine plus grande, ou à la production d'un excédant de plaisir, doit être adaptée aux différents cas, selon la manière dont ils se présentent. La grande loi morale est péremptoire: sauf les exceptions, n'infligez point de peine. La mission du législateur et du moraliste est de rechercher, de produire et de justifier les exceptions.

Les instructions suivantes ont pour objet d'empêcher le déplaisir produit par le discours, lorsque ce déplaisir, dans ses résultats généraux, serait inutile ou pernicieux. Et avant tout, comme précepte fondamental :

Considérez s'il y a probabilité que les paroles dont vous allez faire usage causeront du déplaisir à ceux à qui vous les adresserez, ou à qui elles pourront être rapportées.

Le discours est transmis par des signes fugitifs ou permanents; quand fugitifs, communément par la parole; quand permanents, d'ordinaire par l'écriture ou la presse.

Le discours parlé étant le plus simple, et le seul mode originellement en usage, commençons par celui-là. Et d'abord supposons que les idées ainsi exprimées ne soient communiquées qu'à une seule personne. Cette personne peut être ou présente quand le discours est prononcé, ou absente.

Si, parmi ses effets probables, est celui de produire du déplaisir, examinez ensuite si, dans la balance du bien et du mal, en compensation du déplaisir ainsi produit, il ne peut pas arriver que du bien soit produit sous une forme ou sous une autre, lequel excéderait en valeur le déplaisir en question.

Où, pour parler avec plus de précision, si le discours doit avoir le déplaisir pour effet probable, voyez si ce déplaisir ne peut être compensé par un bien plus grand et plus qu'équivalent. En ce cas, vient l'examen des *causes justificatoires*, autorisant la production du déplaisir par la voie du discours.

De même lorsque le déplaisir d'autrui doit être le résultat probable du discours, vous devrez compter



parmi les effets qui accompagneront ce déplaisir, la colère dont vous seriez l'objet, et que vous pourriez exciter contre vous.

C'est faute de faire suffisamment attention aux causes particulières qui peuvent faire du discours une source de peines, qu'il arrive souvent qu'une quantité indéfinie de souffrance est produite par la parole, lors même que celui qui parle n'en retire qu'une bien faible somme de plaisir. Des paroles inconsiderées peuvent souvent causer des souffrances plus grandes que la malveillance elle-même ne serait disposée à en infliger. L'inattention peut créer des peines plus intenses que ne le ferait la haine; et la légèreté être plus funeste que l'immoralité.

Dans tous les cas cependant, pour qu'un homme cause de la peine à un autre, il faut qu'il y soit porté par un motif de plaisir, quelque faible qu'il soit.

Quant au mal gratuit, il est impossible; car il ne se fait, il ne peut se faire aucun mal, si ce n'est en vue d'un bien. Ce bien est à son minimum quand vous faites du mal à un homme par mauvais vouloir, sans en retirer d'autre bien que la satisfaction de votre mauvais vouloir. Si vous avez éprouvé un dommage de la part de l'individu en question, et si c'est en vue de ce dommage que vous agissez, cette satisfaction s'appelle vengeance.

Mais quelque immense que puisse être le mal ainsi produit par vous, quelque faible que soit la satisfaction que vous en retirez, cependant le but qui a motivé votre action n'est pas un mal, mais un bien.

Pour faire du bien à un homme, le mal que vous dites ne doit pas se dire de lui, mais bien à lui, à moins que, dans ce que vous dites de lui, votre intention ne soit d'attirer sur lui, pour son bien, les châtimens des sanctions politique ou populaire.

Eu supposant toujours que le mal en question ne puisse être produit à moindres frais, les causes justificatoires, c'est-à-dire celles qui justifient la production du mal, sous quelque forme que ce soit, et, par conséquent, sous celle-là, sont les suivantes:

1° La production d'un bien prépondérant pour celui qui prononce les paroles d'où doit naître le mal;

2° La production d'un bien prépondérant pour la personne à qui l'on parle, ou de qui l'on parle, et à qui on fait ainsi du mal;

3° Un bien prépondérant pour tout autre; ou toutes autres personnes quelconques;

4° Un bien prépondérant pour la société en général.

Cette dernière hypothèse se présente lorsque, dans l'infliction d'un déplaisir, celui qui l'inflige agit en

sa qualité de membre du tribunal de l'opinion publique, appliquant la force de la sanction morale et populaire.

Mais il y a une distinction à faire entre le cas où il n'y a d'autres personnes présentes que celle à qui le déplaisir est infligé, et celui où d'autres individus sont présents à cette infliction. Abstraction faite de toute relation particulière entre les personnes présentes et l'une des deux parties, plus grand sera le nombre des témoins, plus grand sera le déplaisir produit.

Ne perdez donc jamais de vue la nécessité de minimiser la souffrance; et si le langage que la bienveillance vous impose peut remplir le but désiré, adressé à l'individu en l'absence de toute autre personne, c'est en leur absence que vous devrez le lui adresser. Si la présence de tiers est indispensable à l'effet que vous vous proposez, que le nombre des personnes présentes soit celui qui est strictement nécessaire pour produire cet effet.

Dans l'exercice de l'autorité domestique, comme aussi de l'autorité publique officiellement exercée, c'est-à-dire comme dépositaire de la sanction politique, il peut se présenter des motifs légitimes et convenables pour l'infliction de peines par la parole, lesquels étant isolés de cette autorité ne seraient plus justifiables; et comme membres du tribunal de l'opinion publique, comme dispensateurs de la sanction populaire, la bienveillance dans la réprobation des délits nous impose fréquemment un langage quelle n'autoriserait pas s'il était adressé directement aux délinquants eux-mêmes.

Mais, dans les cas ordinaires, il est rare que les peines infligées par la parole soient justifiables. Il ne suffit pas, à beaucoup près, de dire que l'assertion est vraie; que la personne à qui la peine est infligée l'a méritée; qu'elle est coupable, incorrigible, et que la charité vous fait un devoir de punir son inconduite: jusqu'à ce que vous prouviez qu'il doit résulter de la peine que vous créez un bien prépondérant, tous les reproches que vous faites à votre victime, tous les éloges que vous vous donnez à vous-même, sont autant de paroles en pure perte.

Notre langage peut blesser les sentiments d'autrui de bien des manières; par exemple:

Par des réprimandes directes, soit que nous imputions à ceux à qui nous parlons une faute positive, ou que nous nous arrogions le droit de nous constituer leurs juges.

Le droit de réprimande est, en lui-même, une prétention positive de supériorité, prétention qui doit naturellement blesser l'orgueil et la vanité de ceux sur qui elle s'exerce. La réprimande est l'infliction d'une peine, et plus sera douteux le droit d'arbitrage et de condamnation que s'arrogé celui



qui se constitue arbitre et juge, plus son intérêt personnel aura à craindre de l'inimitié de celui qu'il punit. Ce sera là aussi la mesure de sa malveillance, et l'étendue de l'usurpation sera en raison de l'inutile sévérité de la réprimande.

Donner aux arguments l'appui d'une autorité despotique, c'est de l'arrogance. Il est des hommes qui, non contents d'avoir raison, semblent prendre plaisir à mettre les autres dans leur tort. Il faut que leur dogmatisme triomphe non moins que leur raison. Vaincre ne leur suffit pas, il faut encore qu'ils humiliant. Ils sont gens à vous jeter par terre, bien que votre chute ne soit pas essentielle à leur succès. Non-seulement ils exigent que leur antagoniste ait tort, ils veulent encore le lui faire avouer. Ils le condamnent, les autres le condamnent; leur tyrannie n'est pas satisfaite s'il ne se condamne lui-même.

Insister pour avoir le dernier mot est encore l'une des formes sous lesquelles se manifeste cette disposition impérieuse, triomphe petit et misérable qui ne sert qu'à prolonger la peine de notre adversaire, et qui l'exaspère en l'humiliant.

Elle prend aussi quelquefois la forme d'une affirmation positive et absolue, rendue encore plus offensante quand elle contredit l'opinion opposée qu'un autre a exprimée; et l'arrogance est à son comble quand l'assertion est de nature à ne pouvoir être appuyée de preuves. Un homme peut affirmer qu'il a vu telle ou telle action; mais la question de savoir si cette action est un crime ou une vertu peut être une matière d'opinion, et si la question est douteuse, une affirmation péremptoire sur le caractère de l'action ne peut manquer de blesser celui qui aura exprimé une opinion contraire.

Il en est de même des assertions positives à propos de faits dont on n'a pas été témoin, et dont la preuve ne peut s'appuyer que sur des témoignages; des assertions qui, faisant abstraction de ces témoignages, ne donnent pour motif à la croyance qu'elles imposent que l'assertion elle-même. Mais nous en reparlerons.

Une décision péremptoire *avant* d'avoir donné aux autres l'occasion d'exprimer leurs convictions est une usurpation qui clôt toute discussion; une décision péremptoire *après* l'expression de l'opinion d'autrui est une molestation et une offense.

Une contradiction inutile constitue une autre infraction à la bienveillance; c'est aussi une manifestation insensée; car tout en trahissant l'impuissance, elle blesse le pouvoir.

Il est une autre forme d'arrogance un peu moins molestante, mais qu'il ne faut pas moins réprimer et réprouver; on peut l'appeler *présomption*. Elle se manifeste généralement dans l'assertion pure et simple d'une prétendue vérité, sans l'appuyer d'au-

cune raison. Elle a la prétention d'exiger une croyance implicite.

Or si, en exprimant son opinion, celui qui parle indiquait les preuves sur lesquelles elle se fonde, il ne perdrait rien dans l'estime de ses auditeurs, et il leur épargnerait le déplaisir de l'appel inconvenant et gratuit fait à leur crédulité.

Une autre manière de montrer de la présomption, c'est d'affirmer d'une manière péremptoire les choses à venir, d'assurer positivement que telle circonstance aura lieu. Si celui qui parle a des informations qui lui permettent de prédire l'avenir, il peut, sans blesser l'amour-propre des autres, se servir de formules telles que celles-ci: « J'ai lieu de croire que telle chose arrivera; » « Je m'étonnerais, » ou « Je ne m'étonnerais pas que tel événement eût lieu. »

Que l'humeur impérieuse se montre en dépréciant le mérite de votre interlocuteur ou en exagérant le vôtre, sous quelque forme arrogante et hautaine que son penchant se manifeste, soyez sûr que l'esprit de tyrannie et d'aristocratie est là.

Elle aura pour conséquence le ressentiment déclaré ou secret: si déclaré, des querelles s'ensuivront contre vous; si secret, des complots pour vous nuire.

La bienveillance nous l'interdit formellement; ses efforts sont malfaisants pour tout le monde: exercée avec un inférieur, c'est de la lâcheté; à l'égard d'un supérieur, de l'imprudence.

Si vous avez rendu service à quelqu'un, n'allez pas croire que votre bienfaisance vous donne le droit de le tyranniser. Ne détruisez pas le bien d'une action par le mal d'une autre.

Le langage peut blesser en conseillant, lorsque le conseil ressemble à une réprimande, ou se produit sous une forme qui implique la possession d'une autorité que l'auditeur ne reconnaît pas. Donner un conseil, même utile, c'est s'arroger une autorité de sagesse.

Un homme peut être dans l'erreur; mais quelque manifeste que soit son erreur, ne croyez pas que ce soit pour vous un devoir absolu de l'éclairer.

Si vous jugez un conseil utile, s'il y a nécessité de le donner, faites en sorte de ménager le plus possible, en le donnant, l'amour-propre et la vanité de la personne conseillée.

Parlez-lui plutôt seul qu'en compagnie, plutôt devant peu que devant beaucoup de témoins.

Si un homme s'est engagé dans une entreprise qui ne peut réussir, et dont les frais lui causeraient un grave préjudice, conseillez-lui d'y renoncer.

Sinon, évitez de lui dire quoi que ce soit qui puisse contribuer à le décourager.



Au contraire, dites-lui tout ce qui, compatible avec la vérité, vous paraît propre à l'encourager.

Offrez à sa vue les considérations qui tendent à rendre le succès probable, en évitant de produire de vous-même les considérations d'une tendance contraire; et surtout si, dans votre opinion, le succès doit être, somme toute, avantageux à lui-même et à la société en général.

Si, dans ce cas, vous présentez le succès comme improbable, vous froissez ses sentiments sans utilité possible. Si, de son côté, il croit à la probabilité du succès, il verra en vous un homme qui prétend à une supériorité de sagesse, et qui le méprise comme dupe de ses propres idées; tandis que le défaut de jugement peut se manifester aussi bien en regardant comme improbable un succès probable, qu'en le considérant comme probable lorsqu'il ne l'est pas.

On s'expose à blesser en communiquant des informations; d'abord, lorsqu'elles supposent, dans la personne informée, une ignorance générale, ou une infériorité générale de connaissances, ou une ignorance relative en ce qui concerne certains objets que, pour des raisons spéciales, cette personne devrait connaître; et, secondement, lorsqu'elles impliquent une prétention de supériorité de celui qui parle à l'égard de celui auquel il s'adresse.

Dans tous ces cas, nous supposons toujours que, relativement à la personne qui parle, celle à qui l'on parle possède, en général, une supériorité; ou, si elle lui est inférieure, que cette infériorité n'est pas telle qu'elle autorise cette manifestation de supériorité.

En dehors de ces cas, la communication d'informations utiles ne saurait être une faute; car nul n'est assez éclairé pour n'avoir pas quelquefois besoin des lumières d'autrui, même de celles des ignorants.

Si vous avez à communiquer une information quelconque, évitez l'arrogance.

Spécialisez vos assertions, plutôt que de les généraliser; mentionnez, si vous le pouvez, l'autorité ou les autorités, la personne ou les personnes qui constituent vos témoignages.

Les assertions générales ne sont que des conclusions, des conclusions que le jugement tire de faits particuliers, réels ou supposés. L'assentiment donné à une assertion générale suppose deux choses: une confiance illimitée dans l'aptitude suffisante de tous les témoins supposés, par l'esprit, la langue ou la plume desquels le fait a passé ou est censé avoir passé; et une confiance pareille dans la rectitude de leurs conclusions; par conséquent, dans la rectitude générale des facultés intellectuelles de

ceux de qui on tient la communication dont il s'agit.

Si vous faites cette communication à un ami particulier, c'est lui témoigner un manque de confiance que de ne pas lui indiquer la personne, ou toute autre source de témoignage, dont vous tenez votre conviction. Si les convenances ne vous permettent pas de faire cette révélation, l'aveu que vous en ferez sera moins blessant que l'arrogance qui exige une créance implicite: cela prouvera quelque confiance, et non l'absence de toute confiance.

Si vous êtes séparé de votre ami par une absence permanente, ne lui faites point part de ceux de vos chagrins qu'il n'est pas en son pouvoir de soulager. Épargnez cette souffrance à sa sympathie.

La parole peut blesser par l'expression du mépris pour les opinions religieuses d'autrui. Le mépris déversé sur ceux qui diffèrent avec nous en matière de religion, n'est pas loin de la haine. Le dogmatisme des religions d'État, la foi intolérante d'Églises usurpatrices, aiguissent l'arme du mépris à l'aide de la malfaisance: « Pourquoi épargnerais-je mes anathèmes à ceux que Dieu a maudits? » Pourquoi? Parce que je ne puis haïr sans souffrir, et que cette souffrance augmente avec la haine, en sorte que mon intérêt personnel m'ordonne de réprimer en moi le sentiment de la haine. Pourquoi? Parce que je ne puis haïr sans désirer punir ceux que je hais, les punir en proportion de ma haine; et, comme les manifestations de la haine doivent être nécessairement malfaisantes, ma sollicitude pour autrui m'ordonne de prohiber cette manifestation. Et ce qui est vrai de la haine, est, dans un moindre degré, également vrai du mépris. Le mépris a aussi ses peines; et, bien qu'elles soient quelquefois excédées par les plaisirs de celui qui méprise, ces dernières ne peuvent contre-balancer les souffrances produites dans l'âme de la personne méprisée.

La parole peut blesser en exprimant le mépris ou le mauvais vouloir contre la classe ou le pays auquel l'auditeur appartient. C'est de la malveillance au premier chef, et il n'arrive que trop souvent qu'elle trouve sympathie dans ceux qu'une communauté de condition unit à la personne malveillante. C'est ce qu'on appelle ordinairement esprit de corps, nationalité, ce qu'on décore quelquefois du titre pompeux de patriotisme; et en tant que ces sentiments impliquent le désir et l'action de faire du bien à ceux à qui des liens spéciaux nous lient, il n'y a rien à dire: c'est la diffusion du principe de la bienveillance et de la bienfaisance. Mais, du moment où leur exercice, exclusivement dirigé dans l'intérêt du corps, de la classe, de la nation dont nous faisons partie, est refusé aux autres; du moment où ils se produisent en actes et en paroles d'antipathie;



du moment où, par cela seul qu'un homme parle une autre langue que la nôtre, vit sous un autre gouvernement, il devient un objet de mépris, de haine et d'actes hostiles : dès lors ces sentiments sont malfaisants. Tel est le caractère du toast suivant, porté aux États-Unis : « A notre patrie, qu'elle ait raison ou tort, » lequel équivaut à une proclamation de malfaisance universelle, et, appliqué à la lettre, pourrait ouvrir au crime et à la folie une carrière illimitée, et amener le pillage, le meurtre, et toutes les conséquences d'une guerre injuste. Elle n'était pas moins blâmable, cette déclaration d'un premier ministre anglais : « Que sa sollicitude avait pour objet l'Angleterre, et rien que l'Angleterre. » Une philanthropie éclairée eût pu donner à ces deux expressions une signification déontologique, puisque les vrais intérêts des nations comme des individus, sont également des intérêts de prudence et de bienveillance ; mais ces paroles n'avaient pour but que de justifier l'injustice, lorsqu'elle est commise par le pays que nous appelons le nôtre.

Parmi les diverses formes que revêt la supériorité, lorsque par la parole elle inflige à autrui ses molestations, il n'en est point de plus vexatoire que l'arrogance du commandement, soit pour ordonner, soit pour défendre.

Souvenez-vous en toute occasion que des paroles de bonté ne coûtent pas plus que des paroles dures.

La bonté dans le langage ne coûte rien. La dureté coûte toujours quelque chose, plus ou moins ; quelquefois plus à celui qui l'emploie qu'à ceux à qui elle s'adresse. Mais chacun est tenu de prévoir qu'un langage dur doit produire les fruits de la dureté, c'est-à-dire créer la souffrance dans l'esprit d'autrui.

Le commandement qui enjoint l'obéissance peut perdre le caractère despotique que lui donne la rudesse ; il peut même devenir agréable lorsqu'il est transmis dans des termes et avec des formes de bonté. Ils est des hommes qui, par la délicatesse et les égards dont ils accompagnent leurs ordres, font de l'obéissance un plaisir.

L'interrogation est souvent offensante quand elle n'a pas une demande pour objet. Il y a une manière d'interroger empreinte de tout le dogmatisme du commandement. On fait une question, et on lui donne une forme impérative. On demande une information d'un ton d'autorité. C'est une des manifestations de la hauteur. Elle est principalement exercée par les supérieurs à l'égard de leurs inférieurs ; elle est d'autant plus vexatoire qu'il y a moins de distance entre l'interrogateur et l'interrogé. Une question ayant pour objet d'obtenir une réponse, la moralité nous fait un devoir de ne point associer à cette réponse une peine inutile.

La parole peut blesser par la censure prenant la forme, soit de la désapprobation directe, soit de l'éloge donné à une conduite semblable à la nôtre, et opposée à celle de la personne censurée. A la censure joindre la réprimande, c'est assumer les fonctions de juge et de bourreau ; la diffamation, quand il n'y a de présent que la personne diffamée, est la réprimande spécialisée.

Si vous avez l'occasion de parler d'une faute commise par quelqu'un ; si, pour empêcher qu'il ne la renouvelle, ou dans quelque autre but incontestable de bienveillance, il est désirable que vous lui en parliez, fournissez-lui un moyen de se disculper ; supposez, si la chose est possible, qu'il n'a fait mal que par ignorance, accidentellement et sans qu'il y eût de sa faute ; supposez aussi que ce n'est qu'accidentellement qu'il vous est donné d'en savoir plus que lui à cet égard.

Évitez également d'accompagner votre censure d'expressions de mépris. Que rien dans votre langage n'annonce le désir de le dégrader ou de le rabaisser dans l'échelle sociale.

Abstenez-vous de toute parole de réprimande quand des paroles neutres pourront vous suffire. Au lieu de dire qu'un tel a voulu vous faire tort de ce qu'il vous devait, dites qu'il a paru désirer d'en éviter le payement.

Si vous pensez qu'un homme s'est mal conduit à votre égard, ne l'accablez pas de reproches, ne lui faites même pas connaître votre pensée à cet égard, à moins que cette communication ne soit nécessaire pour éviter la répétition de l'action blâmable. Presque toujours le reproche aura meilleure grâce dans la bouche d'un tiers ; car le jugement d'un tiers sera moins sujet à être influencé par l'intérêt, ou exaspéré par la passion.

Si vous êtes appelé à émettre une opinion défavorable sur des discours ou des actes que vous désapprouvez, ne vous empressez pas d'exprimer votre désapprobation par le seul motif que votre amour-propre est flatté de l'appel fait à votre jugement. Si l'influence de ce que vous désapprouvez est pernicieuse à la société, en faisant part de votre opinion aux autres, dans la vue d'un bien prépondérant, n'employez tout juste que le langage nécessaire pour exprimer la somme de votre désapprobation, ayant soin qu'aucun motif de malveillance ne se mêle au jugement que vous portez.

Évitez de rappeler des fautes oubliées, à moins que ce ne soit dans un but évident de bien à venir : garder dans votre mémoire le souvenir des fautes d'autrui, c'est enfreindre les lois de la prudence et de la bienveillance ; c'est faire de votre âme un arsenal de douleurs pour les autres et pour vous-même. L'expression du mécontentement pour les



fautes passées, quand elle ne se rapporte point à des fautes actuelles, et ne peut servir à empêcher des fautes à venir, crée un mal sans but, ou dans un but mauvais.

Si vous croyez avoir à vous plaindre d'un homme, et de sa conduite à votre égard, et s'il vous paraît utile de le lui faire connaître, faites en sorte de lui rendre cette communication le moins pénible qu'il se pourra. Que votre expression ne lui donne pas à entendre que vous pensez mal de lui. Parlez-lui de manière qu'il puisse croire que vous attribuez sa conduite à une cause qui laisse peser sur lui peu ou point de blâme. Vous l'avez, par exemple, invité à venir vous voir; il n'en a rien fait; il n'a pas même répondu. Il aurait dû venir; ou du moins donner les motifs pour lesquels il n'a pas pu ou n'a pas voulu venir. Imputez sa négligence à des motifs valables. Peut-être que votre lettre ne lui est pas parvenue; ou si c'était un message verbal, peut-être le porteur l'a-t-il mal compris ou mal rendu, ou oublié: car, comme sa négligence peut être le résultat de l'une de ces causes, il n'y a pas défaut de sincérité à les supposer.

Quand la bienveillance effective exige que vous adressiez des reproches, prenez bien votre temps pour cela. Si quelqu'un a eu un tort à votre égard, évitez d'en parler dans le moment même; car tout ce que vous pourriez dire ne fera pas que ce qui a eu lieu n'ait pas eu lieu. Vos observations auraient pour effet naturel et nécessaire d'infliger à l'individu une souffrance, et de provoquer de sa part la mauvaise humeur que la souffrance fait naître.

Si le fait menace de se reproduire plus tard, alors, et seulement alors, avant que la chose ait lieu, si vous croyez votre intervention utile, le moment est venu de lui rappeler son premier tort. Vous aurez produit un effet salutaire en temps opportun, et toute la souffrance intermédiaire aura été épargnée.

Mais rappelez-vous qu'un reproche inutile a pour conséquence un mal sans mélange; mal certain et considérable dans l'humiliation de la personne réprimandée; mal probable dans la perte de son amitié et la production de son inimitié.

Ces leçons peuvent se résumer dans ce peu de mots: Ne blâmez personne, si ce n'est pour empêcher de nouvelles causes de blâme.

Interrompre celui qui parle, d'une manière directe et ouverte, c'est une manifestation de mépris et de mésestime dont il faut se garder soigneusement. C'est une offense intolérable qui change en peine le plaisir de la conversation, et qui produit assez de molestation pour provoquer même la réaction du mauvais vouloir.

L'interruption indirecte et détournée, en cou-

vrant la voix de l'interlocuteur avant qu'il ait terminé ce qu'il avait à dire, est un autre mode de molestation; la tentative seule est une offense; si elle réussit, c'est de l'oppression.

Quand, par une semblable interruption, le fil du discours a été une fois rompu, il n'est souvent plus possible de le renouer. Celui qui a une voix forte peut ainsi rendre virtuellement muet celui dont la voix est plus faible; ce dernier est tenu dans un véritable état d'oppression, et l'autre se trouve par là privé de tous les avantages qu'il aurait pu retirer de sa conversation.

Quitter votre interlocuteur avant qu'il ait achevé ce qu'il avait à dire, est une des infractions aux lois du savoir-vivre qui rentrent dans le domaine de la prudence d'abstinence. Il faut que la présence de l'auditeur soit ailleurs bien urgente, pour qu'il soit autorisé à quitter celle de son interlocuteur. On doit aussi blâmer, quoiqu'à un moindre degré, les manifestations d'impatience, par paroles ou par gestes, pendant une conversation que la morale usuelle prohibe, en exceptant toujours les cas où il y a un bien prépondérant à opposer à la molestation ainsi produite.

Affecter le dédain tandis qu'une autre personne parle, c'est encore une manifestation de mépris.

Entendre ce que quelqu'un vous dit, et n'en tenir aucun compte, c'est une infraction aux lois du savoir-vivre, que pardonne difficilement l'opinion publique; cette inattention est plus offensante encore, quand quelqu'un vous demande de ne pas faire telle ou telle chose, et que, sans vous occuper du vœu qu'il exprime, vous continuez à la faire. C'est de la malveillance, non négative, mais positive; la bienveillance vous porterait à vous abstenir.

Un mode de molestation qui n'implique pas nécessairement usurpation de supériorité, est l'acte direct ou virtuel de s'enquérir des affaires privées de la personne à qui l'on parle. Des questions de cette nature créeront certainement une peine. Dans les cas ordinaires, s'il y avait utilité définitive à faire connaître la chose, cette communication serait spontanée. A tout événement, le droit de juger de son utilité appartient à la personne interrogée, non à celle qui interroge. La question crée une peine pour le questionneur, si l'information qu'il demande lui est refusée; une peine pour son interlocuteur, s'il la donne avec répugnance; et la plupart du temps, une peine pour tous deux. Et lorsque le résultat probable doit être une peine pour l'un ou pour l'autre, il y a motif de s'abstenir de faire la question.

Évitez d'affliger par la communication d'informations désagréables, pénibles ou inutiles.

L'exception générale s'applique, lorsque la peine



ainsi causée doit être excédée par le bien que l'information produira. Les personnes à qui ce bien doit revenir sont : 1° celle à qui l'information est transmise ; 2° celle par qui elle est transmise ; 3° des tiers, quels qu'ils soient.

Si l'on a lieu de penser que l'information ne peut faire de bien à aucune des personnes de l'une de ces trois classes, c'est évidemment le cas d'appliquer la règle d'une manière absolue. Cette communication serait contraire à la bienveillance et à la bienfaisance. Mais si des cas se présentent dans lesquels le mal résultant de l'information doit être contre-balancé, d'autre part, par un bien quelconque ; par exemple, lorsque la communication d'une nouvelle désagréable est nécessaire à l'adoption de certaines mesures d'une importance prépondérante ; lorsque la peine causée par la communication empêche une peine plus grande ; lorsque celui qui fait la communication a pour but l'accomplissement de quelque objet important, ou quelques services importants à rendre à des individus ou à la société en général ; dans ces occasions la peine doit être infligée, car son infliction préviendra une peine plus grande, ou assurera un plaisir plus que suffisant pour contre-balancer la peine.

Ne rappelez jamais des malheurs irréparables, surtout dans la conversation ou en la présence de ceux qui, dans votre opinion ou dans celle d'autrui, peuvent avoir contribué à ces malheurs, ou à d'autres semblables. Ce que vous en direz ne fera pas qu'ils ne soient pas arrivés ; n'ajoutez donc pas à la souffrance qu'ils ont causée celle que peut amener leur souvenir.

Évitez les paroles de condoléance aux personnes en deuil de la mort de leurs amis. Les condoléances, aussi bien que le deuil, sont des choses funestes. Les hommes, et surtout les femmes, ne font qu'accroître leur douleur en se faisant un devoir ou un mérite de la manifester. Si on renonçait à l'usage du deuil, on épargnerait au monde une grande somme de souffrance. Des nations sauvages ou barbares se réjouissent aux funérailles de leurs proches ; sous ce rapport, elles sont plus sages que les nations policées.

Au lieu d'offrir à votre ami vos sentiments de condoléance, si vous ne pouvez le résoudre à se livrer à quelque amusement, faites en sorte que, de manière ou d'autre, ses affaires absorbent toute son attention.

Abstenez-vous de relever dans un individu des imperfections qu'il n'est pas en son pouvoir de corriger ou de faire disparaître. Plus votre position sera supérieure à la sienne, plus cette abstinence de votre part aura de mérite. Si vous êtes tellement indépendant de lui, que son mauvais vouloir ne

puisse vous faire de mal, la bienveillance effective exige que vous ne lui causiez pas de souffrance inutile.

Cette abstinence est un devoir ; que l'infirmité soit intellectuelle, morale ou corporelle, elle est un devoir, même en l'absence de témoins ; à plus forte raison en leur présence.

Le résultat infaillible de ce genre de malveillance, est une peine d'humiliation.

Cette peine sera plus ou moins grande, selon la nature des relations qui existent entre la personne ainsi molestée et les autres personnes présentes ; et quelles que soient ces relations, plus les témoins seront nombreux, plus la peine sera grande.

Et si l'on recherche les conséquences de cette malveillance, on verra que toutes les parties ont à en souffrir. Il en résulte : 1° un mal pour la personne ainsi molestée, par l'humiliation qu'on lui fait subir ; 2° un mal pour la personne présente, par l'infliction de la peine de sympathie que produit dans son esprit l'idée de la souffrance de cet individu ; 3° un mal par la peine d'antipathie, de l'antipathie produite par cette sympathie, et dont vous êtes l'objet ; 4° un mal pour vous-même, par le danger des représailles de la part de la personne molestée par vous ; ou de la part de ceux en qui votre conduite aura soulevé des sentiments d'antipathie : à ces maux, quelle qu'en soit la somme, il ne peut y avoir de compensation, sous quelque forme et en quelque quantité que ce soit. Oui, peut-être, s'il y avait possibilité de corriger les imperfections ainsi signalées ; mais nous avons supposé le contraire.

Si les lois de la bienveillance défendent ainsi toute allusion à des infirmités irremédiables, à plus forte raison cette prohibition est-elle décisive et de rigueur quand l'allusion revêt la forme du ridicule. La dérision appliquée aux défauts naturels est une des formes les plus cruelles que puisse revêtir la malveillance. Des imperfections peuvent être ou ne pas être remédiables ; mais quand c'est dans la constitution même de l'individu que l'infirmité réside, la bienfaisance fait un devoir rigoureux de s'abstenir.

A cette classe de maux appartiennent un grand nombre de ces actes de malveillance qu'on appelle tours d'écoliers. Quelque difformité, quelque infirmité physique, sert fréquemment de prétexte et de but à l'infliction de peines journalières. Que cette tendance malfaisante soit réprimée dès ses premières manifestations. Il faut surtout apprendre aux enfants que le plaisir qui trouve son aliment dans la peine d'autrui, dans la peine inutile et sans compensation, contient le germe de toute immoralité.



Quand il s'agit de défauts réparables, quoique la règle qui défend d'y faire allusion ne soit pas rigoureusement applicable, cependant, avant d'en parler devant témoins, assurez-vous que l'objet que vous avez en vue ne peut s'accomplir sans les peines d'humiliation que votre langage devra nécessairement amener. Assurez-vous que ce bien ne peut être obtenu au prix d'un moindre mal. Assurez-vous que vous êtes la personne la plus propre à obtenir ce résultat.

Dans vos rapports avec un enfant, un domestique ou quelque autre subordonné, en ce qui regarde les défauts et les imperfections que ses efforts peuvent arriver à corriger, rappelez-les-lui toutes les fois que vous avez l'occasion de les voir, tant qu'il y aura espoir d'amendement. Quand cet espoir n'existe plus, cessez de lui en parler; et ne lui laissez plus apercevoir que vous les remarquez.

Dans le choix des sujets de conversation, la bienveillance d'abstinence trouvera de fréquentes occasions de s'exercer. Telle est l'organisation de chacun de nous, tel est le pli que lui ont fait prendre l'habitude et l'usage, que certains sujets nous agréent moins que d'autres. Évitez ceux qui sont les moins agréables, et que votre sollicitude à les éloigner soit en raison de leur déplaisance. La présence d'intérêts importants peut nécessiter l'introduction de sujets sur lesquels il y a dissentiment certain. Cette introduction ne peut se justifier que par la nécessité, ou une utilité prépondérante <sup>1</sup>.

Évitez en toute occasion de blesser l'amour-propre d'autrui. Si un homme ne comprend pas, ou comprend mal votre conversation, attribuez-le, non à son défaut d'intelligence, mais à ce que vous vous êtes mal exprimé. Car la méprise dans l'expression a pu en produire une dans la conception, et il n'est pas besoin d'aller chercher une explication pénible, quand vous en avez une inoffensive sous la main.

Ne donnez point expression, et, autant que possible, ne donnez point place dans votre esprit au ressentiment inutile; pas même quand vous vous sentez calomnié. Si vous êtes accusé d'avoir tenu ou de méditer une conduite immorale, et qu'il soit possible de réfuter l'accusation, ne vous mettez point en colère, mais présentez votre réfutation. L'emportement est la ressource unique et conséquemment naturelle de l'homme coupable. Une réfutation

<sup>1</sup> Je me rappelle à ce sujet un fait intéressant. Pendant les deux ou trois dernières années de mon intimité avec Bentham, nous eûmes de fréquentes discussions sur des points de controverse religieuse. Assurément son affection pour moi, mon respect pour lui, n'étaient en rien diminués, bien qu'après des débats si longs et si fréquents, chacun de nous eût gardé son opinion. Un jour il me dit: « Je vois

est le seul moyen que vous ayez de ne point être confondu avec lui.

Quand vous croyez remarquer de la stupidité dans quelqu'un, ne mettez point de rudesse dans vos observations. Elles ne seront utiles qu'autant que ce défaut aurait sa source dans la négligence. Dans le cas contraire, la rudesse aura pour effet d'infliger une peine complètement inutile et d'exciter contre vous le ressentiment que provoquent l'injustice et la cruauté.

La patience contre les injures est une leçon difficile à apprendre et plus difficile à pratiquer, mais digne assurément qu'on l'apprenne et qu'on la pratique.

Si, en votre présence, une attaque est dirigée contre vous, quelque insultante qu'elle soit, surtout si c'est devant témoins, traitez-la, si vous pouvez, avec une indifférence manifeste, ou en riant, ou en plaisantant, selon l'occasion. Plus l'attaque est insultante, plus elle est honteuse pour celui qui se la permet, plus efficacement elle sera écartée; il sera désappointé, humilié, mais non irrité; son hostilité contre vous n'en sera pas accrue, il peut même se faire qu'elle soit désarmée. Quant à son désappointement, il est inmanquable; du moins, s'il n'y avait personne de présent. Car, dans ce cas, quel pouvait être le but de son attaque? Nul autre assurément que de vous faire souffrir; et plus grande sera votre tranquillité, plus il échouera dans son projet.

C'est sans doute là une de ces règles qu'il est plus facile de donner que de suivre. En effet, il est peu de leçons de la prudence personnelle, ou de la bienveillance effective, dont la pratique soit plus difficile.

Néanmoins, dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres, lorsque des motifs suffisants l'exigent, on peut, par des exercices préparatoires, acquérir la force de se maîtriser. On a inventé la gymnastique pour fortifier le corps, et on en a fait l'application avec un succès merveilleux. Le moyen dont nous parlons est basé sur les mêmes principes, et peut faire acquérir à l'esprit la force passive de la patience.

Quand vous ne pouvez accorder ce qu'on vous demande, que votre refus cause aussi peu de peine que possible à la personne qui en est l'objet.

Quelque inopportune et peu raisonnable que vous

que je ne changerai pas vos idées: je sais que vous ne changerez pas les miennes. Si nous continuons, je vous ferai de la peine; vous m'en ferez. Le résultat sera de la peine pour tous deux. Laissons là cette matière, n'en reparlons plus.» Et nous n'en avons plus reparlé depuis. Et cependant, si jamais homme révéla son cœur à un autre, Bentham m'a révélé le sien.



paraisse sa demande, ce n'est pas une raison pour que vous lui laissiez voir la répugnance que vous avez à l'obliger et à la servir. S'il est nécessaire de la convaincre que sa demande n'est pas raisonnable, faites-le avec douceur, autrement ce serait l'humilier ou l'irriter, ou même l'un et l'autre à la fois : vous lui feriez de la peine sans nécessité ni utilité; vous pourriez même vous en faire un ennemi, et quel avantage pouvez-vous retirer de ses souffrances, quel bien de son inimitié?

Au cas où il y aurait impossibilité de réprimer son importunité, c'est-à-dire, si la bonté et un langage affectueux n'ont pu réussir à vous délivrer de sa présence, ayez recours à la méthode rétributive.

Abstenez-vous de toute expression qui aurait pour objet de manifester votre opposition à la volonté ou au jugement d'un autre, dans les occasions même les moins importantes.

Ne contestez pas un point qui n'a aucune importance pratique, par cela seul que vous avez raison et qu'un autre a tort. De ces contestations proviennent les dissensions et l'inimitié.

Si, à propos de quelque chose qu'un homme a fait, vous êtes dans la nécessité de parler de lui d'une manière défavorable, mentionnez le fait particulier, mais n'exprimez pas l'opinion générale que vous avez formée à propos de ce fait. Le fait peut prouver l'équité de votre condamnation. Les termes de cette condamnation ne prouveront aux yeux de la personne à laquelle vous parlez, que l'état de vos affections relativement à l'individu en question.

N'excitez dans l'esprit des autres aucune espérance exagérée, en leur offrant une perspective à la réalisation de laquelle il peut y avoir des doutes raisonnables. Que votre langage, en parlant de plaisirs attendus, soit tel, qu'il laisse la plus faible somme de désappointement, au cas où ces plaisirs ne se réaliseraient pas. Vous ne perdrez que peu à abaisser l'échelle de vos espérances; vous pouvez perdre beaucoup à l'élever trop haut.

Nous avons déjà dit que la passion de la colère n'était jamais utile, et presque toujours pernicieuse et pénible. Il faut donc éviter toutes les habitudes qui peuvent y conduire. Parmi ces habitudes, l'une des plus sottes et des plus funestes, est celle des jurements. Heureusement que la sanction populaire dirige avec succès sa réprobation contre de telles manifestations. La mode les avait prises autrefois sous sa protection; aujourd'hui, elle les répudie. Outre la peine produite par la colère qui les provoque, une autre peine sera produite par l'expression de la colère sous une forme aussi offensante. Dans l'esprit des uns, elle choquera les affections

religieuses; dans l'esprit des autres, elle produira des sensations que la bienveillance doit éviter de faire naître.

L'irréflexion et l'insouciance des conséquences du langage, sont la source de la plus grande partie des maux infligés par la parole. Les hommes ne sont que trop sujets à parler, sans considérer l'effet que leurs paroles peuvent produire sur ceux avec qui ils conversent ou qui les entendent.

On a dit que toute vérité n'est pas bonne à dire. Mais il y a dans cet aphorisme une ambiguïté dangereuse, qui fait qu'on l'emploie souvent dans un but pernicieux. Il a deux sens; l'un mauvais, l'autre bon: « Il est quelquefois bon de mentir; » c'est là le sens dangereux. « Il est des occasions où la vérité ne doit pas être dite. » Que faut-il dire alors? Un mensonge? Non! rien du tout. C'est là le sens véritable, et ce n'est que dans ce sens que la moralité doit l'employer comme aphorisme.

Les maximes que nous avons présentées comme règles de conduite en matière de langage seront également applicables aux actions. En effet, dans le cours de nos investigations, on a vu que nous avons quelquefois associé les actions comme conséquence des paroles, leur liaison étant si intime, qu'en les passant en revue, il serait difficile de les séparer.

Néanmoins, un plus grand nombre d'actions que de paroles rentrent sous la juridiction de l'autorité judiciaire. Les actions contrôlées par la loi peuvent être considérées comme *obligatoires*. On peut regarder comme *libres* celles dont les lois ne connaissent pas; ce sont celles qui ne rentrent pas dans le domaine de la justice pénale.

Les actes déplaisants à autrui peuvent l'être de deux manières: ils peuvent offenser les sens physiques ou les sentiments intellectuels.

Parmi les cinq sens, il ne saurait être ici question du toucher et du goût. Le mal infligé à ces deux sens se présente sous la forme d'un délit légalement punissable. La molestation par la voie du toucher constitue ce qu'en terme légal on appelle voie de fait. La molestation du goût présente l'idée de poison; et, à moins qu'il ne s'y mêle de la fraude ou de l'intimidation, c'est encore un délit corporel.

En un mot, les seuls sens exposés aux molestations, qui sont de la compétence de la Déontologie, sont les trois sens sur lesquels on peut agir sans contact immédiat, c'est-à-dire l'odorat, l'ouïe et la vue.

1. L'odorat. Les molestations dont ce sens est susceptible sont, pour le plus grand nombre des cas, suffisamment évidentes. A ce sujet, quelques recommandations ne sont pas hors de propos.

Quelque peu importants que puissent paraître, à la première vue, ces modes nombreux de moles-



tation qui opèrent par l'intermédiaire des sens, ils peuvent néanmoins avoir pour effet de bannir un ami de la présence de son ami, et même de le rendre un objet d'aversion permanente pour toute une compagnie, de quelque nombre qu'elle se compose. Toute futile que la chose paraisse, ce qui, dans ce cas, aggrave le mal, c'est que, par un mélange de honte, de crainte et de sympathie, la personne à qui cette molestation est infligée n'ose point faire connaître à celle qui en est l'auteur, l'impression qu'elle éprouve. Voilà donc un acte qui, ayant un effet malfaisant, est évidemment interdit par les lois de la bienfaisance négative, et conséquemment de la prudence personnelle. C'en est un assurément bien trivial, et néanmoins il peut infliger une molestation plus grave que ne le ferait un délit punissable. Ajoutez qu'il résulte de la circonstance spéciale que nous avons mentionnée, qu'il n'y a pas possibilité de le pardonner.

Nous allons donc tâcher de présenter au lecteur quelques circonstances qui, bien que productives d'un mal réel, de l'espèce dont il s'agit, n'ont pas été assez observées, comme l'expérience en fait foi.

Occupons-nous d'abord de la molestation dont le siège est dans l'odorat.

La plus évidente est celle que produit l'émission de gaz par le canal alimentaire.

Cette émission, en tant qu'elle provient de la partie inférieure de ce canal, est presque toujours volontaire, en sorte qu'en thèse générale, l'infligation de cette espèce de molestation est préméditée. L'individu qui l'inflige peut s'abstenir. Dans la production de cette sorte de molestation, bien que le sens en soit le siège immédiat, l'imagination joue le rôle principal : la même odeur qui, émanée de notre propre corps, ne nous aurait causé aucune molestation, nous devient insupportable lorsqu'elle émane du corps d'un autre ; et la molestation peut être mitigée ou aggravée par une variété de circonstances relatives à la personne de l'individu dont le corps en est la source.

Comme dans ce mode de molestation, l'imagination a une très-grande part, il peut avoir lieu sans une impression actuelle sur l'organe qui en est le siège naturel. Tel est le dégoût que cette impression produit, qu'en vertu du principe de l'association des idées et des sensations, un dégoût de la même nature, quoiqu'à un degré inférieur, est habituellement produit en nous par des actes qui cependant n'affectent réellement que le sens de l'ouïe.

L'éducation a beaucoup fait pour la suppression des molestations provenant de cette source. Le savoir-vivre, qui a pénétré jusque dans les couches inférieures du sol social, a réussi à rendre rares

des actes regardés comme des preuves de grossièreté et de mauvais ton, au point de rendre leur exercice périlleux pour la réputation du délinquant.

Le pouvoir d'empêcher les émanations désagréables de la bouche ne peut être possédé dans la même étendue ; mais on a la faculté absolue de les régler de manière à les rendre inoffensives pour autrui. L'éruption, qu'il n'est pas toujours possible de réprimer, peut être rendue moins déplaisante aux autres, si l'on donne aux miasmes une direction telle, qu'ils ne puissent atteindre personne ; faites en sorte que l'air s'échappe dans cette direction, du coin de la bouche, et par la plus petite ouverture possible, en sorte que personne ne s'en aperçoive.

Si vous êtes entouré de manière à ce qu'il vous soit impossible d'empêcher que cette émanation n'arrive à quelqu'un, couvrez-vous la bouche de la main ou de votre mouchoir ; le gaz d'acide carbonique descendra de son propre poids.

Si vous êtes à table, et qu'il y ait quelqu'un vis-à-vis de vous, il vaut mieux vous couvrir la bouche que de laisser visiblement échapper les miasmes ; car si la distance est assez grande pour que vous n'affectiez pas désagréablement l'odorat de la personne en question, vous pouvez lui épargner le dégoût de se l'imaginer ; ce qui ne manquerait pas d'arriver si elle était témoin de l'acte d'éruption.

2. L'ouïe. Ce sens peut être affecté désagréablement, d'une manière directe ou indirecte, par le moyen de l'association des idées.

Il peut être affecté directement par la qualité du son ou par sa quantité.

Il n'est guère possible d'affecter ainsi par des sons d'une qualité offensive, indépendamment de leur quantité, sans que la production de cet effet ne soit le résultat d'une intention. Si cette intention existe, l'acte peut être considéré comme légalement punissable ; en tout cas, il serait superflu et inutile d'insister sur la nécessité de s'en abstenir.

En vertu du principe de l'association des idées, tout son qui a pour effet de rappeler l'idée d'une sensation désagréable à un autre sens, au sens de l'odorat par exemple, ne saurait manquer de nous répugner par cela seul.

En raison de la faculté sympathique, la bouche et le nez peuvent être affectés désagréablement par l'intermédiaire de l'ouïe.

Par le moyen des glandes disposées dans le nez, l'intérieur de la bouche, et le passage appelé larynx, qui conduit dans les poumons, un liquide visqueux est sécrété, lequel a diverses destinations, mais qui, tant par sa contexture originale que par suite de l'évaporation, se rapproche de l'état solide. Ce



liquide, lorsqu'il est accumulé dans ce passage, en certaine quantité, devient, de diverses manières, productif de sensations désagréables qui ne peuvent cesser que par son expulsion. La portion qui garnit les poumons, le larynx et l'intérieur de la bouche peut être expulsée par deux voies : par la bouche, et dans ce cas il est entièrement et dans sa forme actuelle rejeté hors du corps ; ou par le gosier, et alors il est envoyé dans l'estomac, où il se mêle aux aliments, et, après avoir subi les mêmes altérations, est finalement expulsé par les mêmes passages. La portion de ce liquide qui garnit le nez, du moins dans sa partie supérieure, peut se dégager par trois orifices, par les narines, par la bouche, comme nous l'avons vu plus haut, ou par la voie de l'estomac. Dans le premier cas, il est chassé hors du nez à l'aide d'une grande quantité d'air aspirée à cet effet. C'est ce qu'on appelle se moucher. Son expulsion par la bouche s'effectue en partie par le moyen d'un courant d'air aspiré dans ce but, en partie par la force musculaire de la langue et des lèvres. Si, au lieu d'être rejeté par la bouche ou le nez, ce mucus est avalé, il est des personnes que cela peut indisposer, ce qui provient tant de la qualité de la matière, qui est de difficile digestion, que de sa ténacité, qui la retient continuellement dans un état filandreux, en sorte qu'elle s'étend jusqu'à la gorge, qu'elle excite de manière à produire une sorte de convulsion appelée bâillement.

Lorsqu'un homme sujet à être ainsi affecté, s'aperçoit, par le sens de l'ouïe, qu'une autre personne, incommodée par l'accumulation d'une trop grande quantité de mucus, afin de se soulager, l'avale ou se prépare à l'avalier, au lieu de l'expulser par la bouche ou par le nez, c'est pour lui une cause considérable de molestation, laquelle a sa source dans l'affection sympathique. Son expérience personnelle fait qu'il associe à l'idée de cet état de choses, un idée de souffrance.

Et elle est très-grande en effet la souffrance produite par une cause en apparence si légère et dont la nature ne paraît pas généralement comprise.

Il faut établir une distinction entre les cas où l'organe corporel, l'organe des sens, est lui-même le siège de la souffrance endurée, et ceux où il sert seulement de véhicule à l'impression faite sur quelque autre partie du corps ou sur l'esprit.

C'est ainsi, par exemple, que les organes de la vue et de l'ouïe sont exposés à des modes particuliers de molestation dont ils sont respectivement le siège. Mais, pris ensemble, ils servent de véhicule à une infinité de molestations aussi bien que de jouissances, dont le siège n'est pas dans ces organes respectifs, mais dans l'esprit, en un mot, de moles-

tations et de jouissances capables d'être produites par le moyen de la parole.

Les seuls modes de molestation dont il soit ici convenable de parler, sont ceux qu'un homme peut éviter d'infliger à un autre, sans qu'il lui soit pour cela nécessaire de s'interdire sa présence. Il est des gens qui ne peuvent voir une personne dont les yeux sont le siège d'une certaine affection morbide, sans l'éprouver eux-mêmes. Comme le seul moyen d'épargner à autrui cette molestation est de s'interdire la présence de la personne affectée de cette susceptibilité morbide, c'est là un cas dont nous ne saurions nous occuper. Toutefois, sans qu'il soit nécessaire de recourir à ce moyen extrême, la personne sujette à être ainsi affectée peut s'épargner cette molestation en évitant de porter ses regards sur les yeux dont l'état morbide l'affecte elle-même.

Ces exemples, que nous avons présentés à dessein avec quelque détail, suffiront pour éveiller l'attention sur d'autres points dans lesquels les sens peuvent être affectés, faute d'une attention suffisante aux causes d'où ces molestations leur proviennent; chacun pourra dès lors remarquer les occasions où la bienveillance ordonne de s'abstenir de ce qui pourrait être désagréable à autrui. Le sujet est par lui-même si peu attrayant, que peut-être croirions-nous en avoir trop dit à cet égard, sans la conviction où nous sommes qu'une immense quantité de sensations pénibles prennent là leur source, et que la nécessité de protéger les hommes contre l'infliction de ces sortes de molestations n'est pas suffisamment ou généralement comprise.

Nous voyons dans le journal *l'Examiner*, un exemple de la manière dont ces principes peuvent s'appliquer aux autres branches de la morale usuelle :

« *Manières de manger* qui déplaisent aux personnes bien élevées : faire du bruit avec la fourchette et le couteau ; faire claquer ses lèvres l'une contre l'autre ; faire entendre le bruit des liquides en les avalant ; mâcher bruyamment ; manger avec précipitation. Il est des gens à qui ces choses ne paraîtront point importantes ; elles le sont cependant, car non-seulement elles indiquent dans ceux qui se les permettent des sentiments grossiers, mais elles contribuent encore à rendre leur compagnie désagréable aux personnes bien nées, et doivent par conséquent leur causer un grave préjudice dans leur commerce avec la société. »

Nous avons déjà dit que la dureté d'expression à l'égard des infirmités d'autrui est une violation du principe de la maximisation du bonheur. Les actes de dureté en sont encore une violation plus pal-



pable et plus décisive. Quand vous vous trouvez avec une personne affligée de déficiences corporelles ou mentales, que votre attention soit aussitôt éveillée d'une manière toute spéciale. Ayez grand soin de ne rien dire et de ne rien faire qui puisse blesser la personne ainsi affligée. Si l'infirmité réside dans le caractère, ne vous croyez pas autorisé à manifester votre désapprobation par des paroles ou des actions désobligeantes. Beaucoup de défauts de caractère tiennent à la constitution de l'individu, et ne sont pas susceptibles de réforme. Il est extrêmement rare qu'on puisse dans ce cas produire le plus léger bien par une manifestation d'hostilité ou même de censure. Ayez l'air de ne pas vous apercevoir du défaut, ou, si vous en parlez, que ce soit de manière à causer le moins de peine possible.

Quant aux défauts corporels, qu'il n'en soit jamais question. Il y a danger à en parler, même pour les plaindre ou les soulager, car votre sympathie aura pour effet de mettre le défaut sous les yeux de la personne affligée; et il est possible que la peine que votre attention aura ainsi éveillée dépasse le plaisir conféré par votre sympathie, si toutefois elle en confère, ce qui n'a pas toujours lieu.

Il en est autrement quand le défaut est remédiable, quand votre bonté peut le guérir, ou votre sympathie l'alléger. Cette hypothèse réclame l'une et l'autre.

Si les paroles ou les actes d'un autre vous font de la peine, et qu'en conséquence vous désiriez les voir discontinuer, faites en sorte d'obtenir que cette molestation cesse, en donnant le moins de peine possible à l'individu en question.

N'exprimez donc pas brusquement votre désir de voir la molestation cesser; ne laissez pas voir la peine qu'elle vous donne, mais parlez d'autre chose; donnez à la conversation ou à la conduite une direction telle, que la cause qui vous afflige soit écartée.

Il peut se faire que, dans l'intervention des autres en votre faveur, il y ait eu de l'imprudence, que cette intervention n'ait pas été telle que vous puissiez l'approuver, et que votre mécontentement soit fondé. Avant de vous plaindre, assurez-vous que, dans l'intérêt de l'avenir, il est nécessaire de faire connaître votre déplaisir. Dans tous les cas, ce n'est qu'en vue de l'avenir que vous êtes autorisé à exprimer votre mécontentement.

Car cette expression ne saurait changer le passé, ni faire qu'un mal qui a eu lieu n'ait pas eu lieu. Si vous craignez qu'on ne renouvelle une intervention inopportune, alors, avant que la chose ait lieu, avertissez avec douceur la personne officieuse,

que dans une première occasion elle vous a nui sans le vouloir; dans le cas contraire, ne lui laissez pas voir et ne lui dites pas que vous avez remarqué les conséquences de son intervention maladroite.

Nous avons parlé de la règle par laquelle vous pouvez juger des peines et des plaisirs d'un autre, c'est-à-dire en changeant de position avec lui. Afin donc de ne pas offenser ou affliger inutilement, avant de dire ou de faire quoi que ce soit de relatif à un individu, commencez par vous demander comment vous seriez affecté vous-même si on en disait, ou si on en faisait autant à votre égard. Si vous pensez que la chose vous serait indifférente, examinez bien si, entre votre situation et la sienne, il n'y a pas quelque différence, laquelle aurait pour effet de lui rendre pénible ce qui ne le serait pas pour vous.

Ce qu'il y a de mieux, c'est de prendre l'égalité pour règle. Néanmoins tout en faisant de l'égalité la loi d'application générale, il faut admettre des variations exceptionnelles qui, résultant des différences de positions, doivent être appliquées aux cas particuliers, au fur et à mesure qu'ils se présentent. Il peut se trouver des cas où le caractère de l'individu qu'on est obligé de contrarier, le rend moins susceptible que d'autres d'impressions pénibles; mais il est plus sûr de s'abstenir.

Ce que vous faites, faites-le promptement, surtout s'il s'agit d'obliger. La bienveillance négative exige donc de ne point perdre un temps inutile dans l'accomplissement des actes à l'exercice desquels une portion quelconque du bonheur d'autrui est intéressée.

C'est ainsi que d'inutiles délais à répondre aux lettres que nous recevons, sont incompatibles avec la prudence et la bienfaisance. Il en résulte pour nous un préjudice dans notre réputation, et une cause de molestation pour les autres. La promptitude ajoute au prix d'un service. Le délai est une peine imposée par le despotisme indolent.

Un service rendu avec promptitude est souvent d'une plus grande valeur qu'un service plus important, mais différé. *Bis dat qui citò dat*; donne deux fois qui donne promptement; c'est là un aphorisme qui, lorsque le don est bienveillant, peut être admis dans le code déontologique; car la promptitude d'une action bienfaisante, non-seulement rend le service plus efficace, mais encore témoigne d'une plus grande vivacité dans les affections généreuses.

Les demandes de services ne sont que trop souvent traitées avec inattention. Il est possible, à peu de frais, d'épargner au solliciteur les peines du délai. On dit que le duc de Wellington a pour coutume invariable de répondre promptement à



toutes les communications de cette nature <sup>1</sup>. Le plus sûr moyen de plaire au pétitionnaire, après la concession de ce qu'il désire, c'est de faire attention à sa demande. Par là on lui épargne toutes les souffrances qui résultent de l'espérance différée.

Nous avons eu occasion d'indiquer quelques exemples de désaccord entre les lois de la politesse et le code déontologique, c'est-à-dire, le défaut de coïncidence entre la sanction populaire et le principe de la Déontologie.

C'est ainsi qu'on a quelquefois regardé comme « des hommes accomplis, » des gens dont la morale était détestable, et dont les manières ne valaient guère mieux. Il est probable qu'on ne les eût jamais donnés comme modèles, sans l'éminence de leur position sociale; à tout événement, on eût pu proposer pour objet d'imitation une politesse d'un caractère plus élevé, une perfection fashionable plus soigneuse des peines et des plaisirs d'autrui.

Loin qu'elles soient incompatibles avec la véritable moralité, les lois de la vraie politesse harmonisent avec celles de la bienfaisance bienveillante. Elle évitera de créer des peines, ou de réveiller des idées pénibles, aussi soigneusement que si elle avait nom vertu.

Mais pour que les habitudes du bon ton soient véritablement polies, il faut qu'elles subissent bien des changements. Ces habitudes sont aujourd'hui un véritable chaos de contradictions que sanctionnent les usages aristocratiques, et que l'influence d'aucune loi générale ne peut atteindre. Tel homme dont la conduite en société sera la courtoisie même, qui ne se permettra pas une parole qui puisse causer la plus légère peine, ne se fera aucun scrupule de manquer un rendez-vous d'affaires; de faire faire antichambre à celui qui le visite; de laisser sans réponse des lettres d'un intérêt vital pour celui qui les a écrites; d'égarer ou de perdre des manuscrits précieux; en un mot d'infliger une peine extrême et gratuite, sans aucun avantage pour lui-même.

Dans vos paroles, comme dans votre conduite, ne faites pas naître des espérances dont la réalisation n'est pas probable; et en tant que l'intensité de l'attente dépend de vous, ayez soin qu'elle soit moindre que la somme probable de satisfaction; car, bien que les plaisirs de l'attente occupent une place considérable dans le domaine du bonheur, ils seront contre-balancés par les peines du désappointement, en tant que ce désappointement doit les suivre. Et cette portion de plaisir qui n'était pas

attendue, et qui aura été réellement obtenue, la surprise lui donnera un nouveau prix.

En exagérant vos moyens d'utilité, non-seulement vous augmenterez les appels faits à votre obligeance, mais encore vous diminuerez l'affection dont vous êtes l'objet, lorsque l'insuccès de vos efforts pour être utile aura rendu cette exagération manifeste. La découverte de votre impuissance soulèvera contre votre amour-propre plus de mécontentement que l'attente de votre influence n'aura causé de satisfaction. Les autres éprouveront la peine de l'attente déçue sans aucun de ces dédommagements que vous aura procurés le plaisir de faire de belles promesses.

S'introduire dans la compagnie d'un autre sans être attendu ou invité, est un mode de molestation que la bienveillance effective nous ordonne d'éviter. C'est la substitution de votre volonté à celle d'un autre, et conséquemment, c'est une usurpation de despotisme. Il peut se faire qu'en cela vous ayez en vue un objet important: l'intrusion peut se justifier par un bien prépondérant; mais c'est là un cas exceptionnel. A moins qu'on ne vous ait donné à entendre que votre présence sera bien venue en tout temps, ou à certaines époques spécifiées, vous devez supposer que si votre présence était désirée, vous en auriez reçu avis ou auriez été invité. En tout cas, votre intrusion ne laisse pas à la personne qui en souffre le choix des moyens; il faut, ou qu'elle se soumette à une molestation qu'elle n'a pas demandée, ou qu'elle vous inflige le châtement de l'expulsion. Si vous désirez voir quelqu'un pour une affaire qui n'a pas une importance grave, faites-lui part de votre désir de manière à ce qu'il puisse refuser, sans peine pour lui ni offense pour vous.

Que la timidité d'un individu ne soit pas une raison pour que vous le traitiez avec intolérance. Si, dans les cas ordinaires, un homme bienveillant évite de causer une peine, il l'évitera avec plus de soins encore à l'égard d'un homme affecté d'une susceptibilité particulière.

De même, en cas de stupidité. Quelque stupide que soit un individu, ne lui donnez pas raison de croire que sa stupidité vous contrarie; qu'il ne s'aperçoive pas que vous l'avez remarquée. Tout ce que vous pouvez faire ou dire ne le rendra pas moins stupide que la nature ne l'a fait; et en lui en faisant un sujet de reproche, vous ne ferez que produire des conséquences funestes à tous deux: à lui, par la peine que vous ne pouvez manquer de lui causer; à vous, par le mauvais vouloir qu'au-

<sup>1</sup> Nous aimons à constater cette nouvelle preuve d'impartialité de notre auteur; car Bentham et Wellington ont

assurément été les deux hommes les plus antipathiques de notre époque. (Note du traducteur.)



cune stupidité ne peut l'empêcher de concevoir contre vous dans une proportion plus ou moins grande.

L'habitude de la bienveillance effective a une conséquence éloignée, mais qui n'est pas sans importance; c'est qu'en cas de rupture entre vous et l'un de vos amis, antérieurement à toute investigation particulière, dans l'opinion de ceux qui vous connaissent, les présomptions seront en votre faveur. Cette habitude qui, par cela seul qu'elle est une habitude, s'est manifestée en présence d'autrui, vous a amassé dans l'esprit des autres hommes un fonds de considération qui influencera leur opinion même à votre insu.

Si, comme cela doit être, vous êtes connu pour vous abstenir de toutes les causes d'offense, qui, dans l'opinion générale, justifient les représailles, une distinction si honorable vous vaudra l'avantage, dans tous les cas douteux, d'être absous de tout blâme; et, en toute occasion, il se manifestera de la répugnance à accueillir les témoignages qui tendraient à ébranler votre réputation acquise.

Plus la sphère de l'action périculeuse s'élargit, plus l'abstinence bienfaisante devient nécessaire. Si les prescriptions de la bienveillance sont impératives, là où il s'agit du bonheur ou du malheur de quelques-uns, elles le sont plus encore quand c'est le bonheur ou le malheur d'un grand nombre qui est en question. Et malheureusement il arrive que sur l'une des principales sources des misères humaines, la sanction populaire est déplorablement immorale. On ne peut rien trouver de plus douloureux que l'opinion générale au sujet de la guerre. L'Église, l'État, la minorité des gouvernants, la majorité des gouvernés, tous s'accordent à prendre sous leur protection le vice et le crime, là précisément où la sphère de leur action est le plus calamiteuse. Donnez à un homme un costume particulier, appelez-le d'un nom spécial, cela suffit pour l'autoriser, en certaines occasions prévues, à commettre tous les genres de crimes, à voler, à tuer, à détruire le bonheur des hommes, à maximiser leurs souffrances: et, après s'être souillé de tous ces forfaits, des récompenses l'attendent encore.

Rien de plus funeste au monde que l'admiration qu'on prodigue aux héros. Comment les hommes en sont-ils venus au point d'admirer ce que la vertu doit nous apprendre à haïr et à mépriser? c'est là, il faut l'avouer, l'un des plus affligeants témoignages de l'infirmité et de la folie humaine. Il semble que les crimes des héros soient absous par leur étendue même. Grâce aux illusions dont l'irréflexion et le mensonge ont entouré leur nom et leurs actes, on ne se fait pas une idée juste de tout

le mal qu'ils font, de toutes les calamités qu'ils produisent. Serait-ce que le mal est si grand qu'il passe toute estimation? Nous lisons que vingt mille hommes ont été tués dans une bataille; nous nous contentons de dire: «Voilà une victoire bien glorieuse.» Vingt mille hommes, dix mille hommes, qu'importe? Que nous font leurs souffrances? Plus il a péri de monde, plus le triomphe est complet. Et c'est sur la grandeur du triomphe que s'estiment le mérite et la gloire du vainqueur. Nos professeurs, et les livres immoraux qu'ils nous mettent entre les mains, nous ont inspiré pour l'héroïsme une affection singulière; et le héros est d'autant plus héros qu'il a fait mourir plus d'hommes. Ajoutez un zéro au total, cela n'ajoutera rien à notre désapprobation. Quatre chiffres, deux chiffres, ne nous donnent pas un sentiment plus pénible que ne le ferait un chiffre seul, et ils ajoutent merveilleusement à la grandeur et à la gloire du vainqueur. Dans ces milliers, ces dizaines de mille, prenons un individu isolément. Sa jambe a été fracassée par un boulet, sa mâchoire brisée par un autre; il git baigné dans son sang et dans celui de ses camarades; et cependant il respire encore, et la soif, l'épuisement, la faim, se disputent ses derniers soupirs. Il n'est qu'une des unités dont se compose le nombre des vingt mille. Il n'est que l'un des acteurs, que l'une des victimes, dans ce drame glorieux; et parmi ces vingt mille infortunés, il n'en est pas un dont les souffrances ou la mort ne soient le centre d'un cercle semblable de maux et de calamités. Admirateurs des héros, regardez et voyez! Est-ce de la douleur? Parce qu'elle est multipliée par cent, par mille, par dix mille, n'est-ce donc plus de la douleur?

Un temps viendra sans doute où il faudra toute l'autorité des témoignages de l'histoire pour faire croire à des générations mieux instruites, qu'à une époque qu'on a appelée éclairée, il s'est trouvé des hommes que l'approbation publique a honorés en raison du malheur qu'ils ont produit et des forfaits qu'ils ont commis. Il ne faudra pas moins que les preuves les plus authentiques pour leur persuader que, dans les temps passés, des hommes se sont rencontrés, et des hommes encore jugés dignes de récompenses nationales, qui, pour un modique salaire, s'engageaient à commettre tous les actes de pillage, de dévastation et d'homicide qu'on voudrait leur commander. Ils s'indigneront plus encore d'apprendre que ces mercenaires, ces tueurs d'hommes, ont été réputés éminents et illustres, qu'on leur a tressé des couronnes, élevé des statues, et que l'éloquence et la poésie se sont épuisées à les célébrer. Dans ces temps meilleurs et plus heureux, les hommes sages et bons s'empresseront de vouer à l'oubli ou de flé-



trir d'une ignominie universelle, un grand nombre des actes qualifiés par nous d'héroïques, tandis qu'ils entoureront d'une auréole de véritable gloire les créateurs et les propagateurs du bonheur des hommes.

L'intolérance du langage, en matières d'opinions religieuses, est plus excusable que l'intolérance dans les actes. C'est par la persécution active que se manifeste ce mode déplorable de malveillance. Et après les maux causés par la guerre viennent les maux produits par la fureur des haines religieuses. Sans parler de l'immoralité qu'il y a à punir des hommes parce qu'ils professent des opinions différentes des nôtres, examinons tout ce qu'une telle prétention a d'absurde. Pourquoi les punir? Parce qu'ils ne se rendent pas à l'autorité de votre parole, parce qu'ils refusent de se soumettre aveuglément à la foi que vous voulez leur imposer.

Or, une foi aveugle ne peut opérer qu'en supprimant les preuves. Elle ne peut changer la sensation; elle ne peut changer le sentiment du vrai et du faux.

Attacher des récompenses à la foi, des châtiements à son absence, c'est, dans un juge, récompenser la présence et punir l'absence des préjugés et de la partialité.

Dire : « Croyez à cette proposition plutôt qu'à la proposition contraire, » c'est dire : « Faites tout votre possible pour y croire. » Or tout ce qu'un homme peut faire pour croire à une proposition, c'est d'écarter et de repousser les preuves qui lui sont contraires. Car, quand toutes les preuves sont également présentes à son esprit, et sont de sa part l'objet d'une attention égale, il n'est plus en sa puissance de croire ou de ne croire pas. C'est le résultat nécessaire de la prépondérance des preuves d'un côté de la question sur les preuves contraires.

Les sources auxquelles doivent être attribuées les inflexions de peine que la bienveillance effective-négative a pour objet d'éviter ou de réprimer, se trouvent dans l'arrogance, la hauteur, le mépris, la suffisance, la froideur, la réserve, l'orgueil et l'affectation. Chacun de ces vices peut produire un résultat uniforme. Peu importe à la victime que sa souffrance émane de telle mauvaise qualité ou de telle autre. La loi de l'abstinence s'applique à toutes indistinctement. Dans quelques esprits, certaines d'entre elles dominent; dans d'autres, certaines autres. Elles doivent être mesurées dans l'échelle des déficiences morales, par la quantité de peines qu'elles causent. Le mépris de tel homme peut être moins offensant que la froideur de tel autre, et conséquemment moins malveillant. L'arrogance d'un homme de haut rang peut être plus tolérable que la froideur d'un inférieur ou même d'un égal. Nous avons

donné des exemples de chacun de ces vices; mais chacun d'eux est susceptible de tant de modifications, et peut se manifester dans une si grande variété de paroles et d'actes, que nous avons dû abandonner à chaque homme le soin d'emprunter à sa propre expérience de quoi remplir les vides que nous avons laissés. Déraciner de l'esprit ces vices, c'est en extirper les fruits. Ils participent tous plus ou moins des deux vices fondamentaux, l'imprudence et la malveillance, et on ne saurait conséquemment les garder sans qu'il en résulte dommage et souffrance.

---

## CHAPITRE V.

### BIENVEILLANCE EFFECTIVE-POSITIVE.

---

La bienveillance consiste à contribuer au bien-être de nos semblables; la bienveillance est le désir d'y contribuer. La bienveillance n'est vertu qu'autant qu'elle a la bienveillance pour compagne. La nourriture que nous prenons contribue à notre bien-être; mais cela ne fait pas que la nourriture ou l'action de manger soient vertueuses.

La bienveillance peut être une vertu sans être accompagnée de la bienveillance, car le désir peut exister sans qu'on ait le pouvoir de le mettre à exécution, mais la bienveillance n'est véritablement une vertu qu'autant que, dans l'occasion, elle est accompagnée de la bienveillance. Si, quand l'occasion en est offerte, une bienveillance correspondante n'est pas exercée, c'est une preuve que le désir n'était pas réellement actuel, ou que, s'il était actuel, il était inerte et si faible qu'il ne pouvait être d'aucun usage.

Outre le plaisir actuel qui peut accompagner un acte de bienveillance pour celui qui le fait, les raisons qu'a un homme pour être bienfaisant sont celles qu'a un laboureur pour semer, un homme frugal pour économiser. Le grain semé n'a de valeur qu'en vue de la récolte qu'il doit produire; l'argent n'a de valeur qu'en vue des services de toute espèce qu'il nous procure de la part d'autrui: de la part du travailleur, dans le service rendu par son travail; de la part du boulanger, dans le pain qu'il livre au consommateur en retour de son argent.

Tous les actes de bienveillance vertueuse qu'un homme accomplit, sont un véritable versement effectué par lui dans un fonds commun, une sorte de caisse d'épargne dépositaire du bon vouloir général; c'est un capital social dont il sait que l'intérêt



lui sera payé par ses semblables en services de tout genre, services sinon positifs, du moins négatifs, et consistant à s'abstenir de lui infliger des molestations auxquelles, sans cela, il pourrait être exposé.

Il y a exercice de la bienfaisance *négative*, comme nous l'avons déjà vu; et ici nous revenons sur nos pas, afin de faire voir le domaine laissé à la bienfaisance *positive*; cet exercice a lieu, disons-nous, en tant que nous *ne* faisons pas de mal à autrui. La bienfaisance négative n'est rien si elle n'est accompagnée de la bienveillance ou de la prudence personnelle correspondante. L'être le plus malfaisant exerce de la bienfaisance négative relativement à tous les actes nuisibles qu'il ne fait pas.

La bienfaisance négative n'est une vertu qu'autant que nous nous abstenons par réflexion de produire un mal que, sans réflexion, nous aurions pu produire. Si c'est en considération de l'effet que l'action malfaisante aurait pu avoir sur notre propre bien-être, cette vertu est de la prudence; elle est de la bienveillance si c'est en considération de l'effet que l'action eût pu avoir sur le bien-être d'autrui.

Ici il faut distinguer entre la bienfaisance qui peut et celle qui ne peut pas s'exercer sans sacrifice personnel. A cette dernière, il y a nécessairement des limites comparativement très-restreintes. En effet, la bienfaisance accompagnée de sacrifices personnels ne peut s'exercer qu'aux dépens d'une certaine somme de prudence personnelle, ne fût-ce même que dans le sens du grain semé par le laboureur. Toutes les fois qu'il y a débours effectué sans un retour équivalent, la bienfaisance ne peut avoir lieu sans un sacrifice personnel correspondant.

Il n'y a point de limites à l'exercice de la bienfaisance sans sacrifice personnel; et toutes les fois que cet exercice a lieu, c'est autant d'ajouté au capital du bon vouloir, et cette addition n'a rien coûté. Il est vrai de dire que, jusqu'à un certain point, il n'y a pas de bienfaisance vertueuse sans quelque sacrifice personnel: car elle ne peut s'exercer sans abstinence; et l'abstinence, si faible que soit le désir de faire l'acte dont on s'abstient, exige considération, effort; et la somme de malaise dont cet effort peut être accompagné est la mesure du sacrifice personnel. Il est des cas où ce sacrifice est accompagné d'une somme considérable de malaise, d'une somme plus grande que n'en peuvent supporter les hommes en général, du moins dans l'état actuel de la société. Tel est le malaise causé par l'abstinence de la vengeance que de graves injures ont provoquée.

Mais, outre les limites que mettent à ces sortes de sacrifices personnels les lois de la prudence personnelle et de la bienfaisance, il en est d'autres qui résultent de la nature des choses: tels sont, par exemple, les cas où l'acte bienfaisant consiste à

donner de l'argent, ou à rendre service par l'accomplissement d'un travail.

Il y a donc bienfaisance négative en tant que nous nous abstenons d'infliger une *molestation* quelconque à autrui. C'est à s'abstenir de molester que la bienfaisance négative consiste. Il est vrai qu'on peut dire que des actes de cette nature n'ajoutent rien au capital de bon vouloir dont nous avons parlé; mais, d'un autre côté, à ce capital de bon vouloir correspond un capital de *mauvais vouloir*, et tout acte de bienfaisance négative est autant de retranché aux versements effectués dans la caisse du mauvais vouloir. Il fait donc perdre à cette dernière tout ce que, sans lui, elle eût gagné. Diminuer les sommes versées à la caisse du mauvais vouloir, c'est produire indirectement un effet équivalent à celui que produirait un versement à la caisse du bon vouloir; car si, pendant que la malveillance continue à remplir sa caisse de mauvais vouloir, la bienveillance tient la sienne vide, on comprend l'avantage que cette dernière aura sur sa rivale au cas où elles se trouveraient toutes deux en concurrence pour l'obtention d'un service qui, pouvant être rendu à l'une ou à l'autre indifféremment, devrait l'être nécessairement à l'une des deux.

En thèse générale, la bienfaisance positive, sous toutes les formes, est motivée par les sommes qu'elle ajoute à notre capital de bon vouloir général, à ce capital auquel nous pourrions recourir au besoin; la bienfaisance négative est motivée par les sommes qu'elle empêche de verser à notre capital de mauvais vouloir général, ce capital de maux qui nous menacent. Indépendamment de son utilité particulière, tout acte ayant pour effet de tenir vide la caisse du mauvais vouloir, peut produire les mêmes avantages que celui qui a pour résultat d'ajouter une somme à la caisse du bon vouloir.

L'homme qui possède un capital de cette nature, et qui en comprend la valeur, doit comprendre aussi que sa richesse s'accroîtra de tous les actes de bienfaisance bienveillante dont on le saura l'auteur. Il sentira qu'il est riche de tous les actes de bonté qu'il lui est arrivé de faire. Le croira-t-on? Croyable ou non, le fait n'en est pas moins vrai. J'ai connu un homme que dominait une idée toute contraire; il avait une phrase à lui pour l'exprimer. Obtenir de lui, même sans sacrifice personnel de sa part, un avantage ou un objet de satisfaction quelconque, c'était, à l'entendre, « faire de lui sa propriété. » Je me rappelle l'avoir mainte fois entendu déclarer « qu'il ne voulait pas qu'on fit de lui sa propriété. » Il s'en serait cru appauvri; il en eût été honteux comme d'une faiblesse.

Cette disposition morale n'avait pas manqué, dans cette circonstance, de produire ses fruits natu-



rels. Elle était jointe, dans l'individu en question, à une ambition ardente, et lui valut à cet égard une suite continuelle d'échecs et de désappointements.

Nous avons indiqué, parmi les motifs de la bienveillance effective, la sanction rétributive. Les récompenses dont elle dispose dépendent des relations qui existent entre les parties. Quelle que soit la distance qui les sépare, l'influence du plus humble individu sur l'homme le plus puissant n'est jamais entièrement nulle et indigne de toute considération. La souris de la fable, délivrant le lion, montre, selon l'expression du fabuliste,

Qu'on a souvent besoin d'un plus petit que soi.

L'opinion populaire, lorsqu'elle est éclairée et qu'elle connaît des actions bienfaisantes, les prend sous sa protection. Ses jugements dépendent de l'estimation qu'elle fait du mérite d'une action, ainsi que du nombre et de l'influence de ceux qui jugent et qui assignent à cette action sa récompense.

Indépendamment des récompenses de l'opinion et des plaisirs de la sympathie, les actes de bienveillance positive tendent à créer les habitudes de bienveillance. Chaque acte ajoute quelque chose à l'habitude. Plus grand sera le nombre des actes, plus l'habitude sera forte; plus elle sera forte, plus la récompense sera grande et plus elle fera naître des actes semblables; plus ces actes seront fréquents, plus il y aura de vertu et de bonheur dans le monde.

Saisissez donc toutes les occasions de faire des actes bienfaisants, et cherchez à en faire naître d'autres. Faites tout le bien qui est en votre pouvoir, et cherchez les moyens de le faire.

La bienveillance effective, quand elle est en action, peut être regardée comme la gymnastique de l'âme; et la carrière qu'elle embrasse est véritablement le gymnase de la pensée. Ces exercices, à l'exemple de ceux du corps, ne donneront pas seulement des jouissances, mais de la force: des jouissances dans l'exercice lui-même; de la force, en mettant plus complètement en activité les facultés morales et intellectuelles, et en leur communiquant la vigueur d'une action habituelle. Le but indirect et général est de fortifier l'esprit, afin qu'il n'en dirige que mieux les affections vers la vertu; le but direct et spécial est, dans toute occasion, d'influencer la conduite de telle sorte que l'action individuelle en question ait pour conséquence un résultat de bonheur.

Dans l'application du mal pour la production du bien, n'ayez jamais en vue de satisfaire l'antipathie. Que cette application soit nécessaire et subordonnée au seul but que les châtimens doivent se

proposer, qui est de détourner du délit par l'appréhension de la souffrance. Dans l'intérêt du délinquant, sa réformation est le but principal qu'on doit avoir en vue; si ce résultat ne peut être obtenu, cherchez à lui ôter la possibilité d'infliger ce mal à lui-même ou aux autres. Mais ayez toujours présente à la pensée cette maxime que nous ne saurions trop répéter: Infligez tout juste la peine nécessaire pour accomplir l'objet que se propose la bienveillance. Ne créez pas un mal plus grand que celui que vous faites disparaître.

Quand un homme est convaincu de l'immoralité d'un autre, l'effet que ce jugement produit naturellement sur lui, est une affection décidée d'antipathie; d'antipathie plus ou moins forte, selon le caractère de l'individu. Dès lors, sans se mettre en peine de mesurer la quantité exacte de châtiement qu'il convient d'infliger, il saisit toutes les occasions qui se présentent d'exprimer, à l'égard du délinquant, des sentiments de haine et de mépris; et, en agissant ainsi, il croit donner aux autres une preuve irrécusable de son horreur pour le vice et de son amour pour la vertu; tandis que véritablement il ne fait que satisfaire ses affections dissociales, son antipathie et son orgueil.

Le bonheur du pire de tous les hommes fait tout aussi bien partie intégrante de la masse totale de la félicité humaine, que celui du meilleur des hommes.

Toutes les fois que le mal fait à un délinquant n'offre pas la probabilité d'un bien plus grand, soit pour le délinquant lui-même, soit pour autrui, loin de lui faire du mal, la loi de la bienveillance nous ordonne de lui faire tout le bien compatible sous d'autres rapports avec la bienfaisance et la prudence extrapersonnelle.

Les exemples de bienveillance d'abstinence, que nous avons produits, peuvent nous servir de points d'analogie pour indiquer les exemples parallèles de bienveillance active et effective.

La règle négative est d'éviter de créer de la peine; la règle positive, de chercher à conférer du plaisir. Et, bien qu'on ne puisse établir d'une manière invariable que l'action vertueuse est la contre-partie nécessaire de l'abstinence vertueuse, néanmoins, dans un grand nombre de cas, la conduite que la moralité nous impose consiste à faire précisément le contraire de ce que nous dicteraient l'imprudence et la malfaisance.

Il n'est pas toujours possible d'établir avec précision la ligne qui sépare les prescriptions de bienveillance effective, soit positive, soit négative, de celles de la prudence personnelle ou extrapersonnelle; et la chose n'est pas toujours nécessaire ou désirable; car là où les intérêts des deux ver-



tus sont identiques, la ligne du devoir est évidente. Mais il est facile d'indiquer les points de conformité et de différence, et de faire voir, dans une définition générale, ce qui, dans les cas ordinaires, distingue les deux qualités. Par exemple, vous êtes appelé à rendre service à quelqu'un. S'il est à même de vous rendre d'autres services en retour, la prudence et la bienveillance se réunissent pour vous intéresser en sa faveur. S'il n'y a aucune probabilité qu'il ait l'occasion de vous être utile, vos motifs ne peuvent être puisés que dans la bienveillance seule.

Mais bien que, dans un cas donné, il puisse être difficile de démontrer que tel acte spécial de bienfaisance est commandé par les intérêts de la prudence, il n'en est pas moins vrai que les considérations de prudence personnelle occupent, en effet, à elles seules, tout le domaine de la conduite. Quelques raisons particulières que donne la bienveillance pour recommander telles ou telles actions bienfaisantes, le principe universel reste, à savoir que l'intérêt de tout homme est d'occuper une place favorable dans les affections de ses semblables, dans les affections du genre humain en général. Un acte véritablement bienfaisant, qui peut sembler étranger aux considérations de prudence, en admettant toujours que l'acte en lui-même ne viole point la prudence, et qu'il a la sanction du principe déontologique, en produisant un excédant de bien; un tel acte, dans ses conséquences éloignées, servira les intérêts personnels en aidant à créer, à établir, à étendre cette réputation générale de bienveillance éclairée que tout homme a un intérêt évident à posséder dans l'opinion de ses semblables.

Nous lisons dans Suétone qu'un tyran de Rome offrit une récompense à celui qui parviendrait à inventer un nouveau plaisir.

Depuis, plus d'un moraliste a mis ce désir du tyran au nombre de ses crimes les plus funestes.

Et pourtant, une grande portion de la sollicitude de l'homme est dirigée vers la découverte de jouissances nouvelles. Du moment où des êtres humains s'associent, c'est sur cet objet que se porte principalement leur activité. Plus l'association s'étend, plus on fait d'efforts pour trouver quelque jouissance inconnue. Les journaux nous en offrent chaque jour la preuve. La liste des représentations théâtrales est un appel fait à notre attention par l'attrait des nouveautés, en nous offrant quelque plaisir non encore goûté.

Mais, dira-t-on, ce tyran était un voluptueux; c'était quelque nouveau plaisir sensuel qu'il demandait; il voulait faire servir ses sens à la production de quelque volupté nouvelle. Et quand cela serait?

S'il eût réussi, c'eût été tant mieux et pour lui et pour nous. Et quant à venir nous parler de plaisirs dont les sens ne soient pas les instruments, parlez-moi de couleurs pour les aveugles, de musique pour les sourds, et de mouvement pour ce qui est sans vie.

Et néanmoins, il est un fait constant, c'est que la civilisation, la science, le commerce, ont inventé de nouveaux plaisirs. Et, sous ce rapport, aucune génération ne passe sans avoir ajouté quelque chose à ce que lui avait légué la génération précédente. La découverte de l'Amérique a ouvert à notre hémisphère la source de mille jouissances nouvelles.

Et combien de plaisirs variés et précieux nous ont valu les progrès des sciences naturelles; les expériences de la chimie, les découvertes de l'astronomie, le télescope, le microscope, la puissance des machines, l'histoire naturelle, un monde tout entier nous a été donné par la science moderne, monde plus vaste que celui que découvrit Colomb.

Tout cela, et tout ce qui ajoute quoi que ce soit au bonheur, a été ajouté au domaine de la bienveillance effective. C'est là qu'il faut s'adresser, c'est là qu'il faut recourir, pour accomplir l'œuvre de la félicité humaine. Toutes les fois que vous aurez découvert une nouvelle source de jouissance, ce sera autant d'ajouté à la somme totale des biens reproductifs.

Et si la récompense proposée autrefois par un despote était offerte aujourd'hui par la bienveillance intelligente, elle serait accordée à celui qui réussirait à indiquer la plus grande variété de formes sous lesquelles le plaisir peut se produire, et le meilleur moyen d'en garantir la quotité, l'intensité, la durée et l'étendue.

Assurer à la bienveillance effective son exercice, son influence et ses développements, c'est là le grand objet que se propose la vertu. Et qu'on ne croie pas que cette bienveillance soit limitée à la race humaine: les autres êtres vivants, bien que d'une nature inférieure, ont des droits à notre sollicitude. Il y a du bonheur par delà la sphère des êtres humains, du bonheur auquel l'homme ne saurait rester étranger, dont il a été constitué le gardien, quoique ceux qui participent à ce bonheur n'appartiennent pas à la race humaine. Que les hommes se rappellent que le bonheur *où il soit*, et *qui que ce soit* qui l'éprouve, est le principal dépôt confié à leur garde; que tout autre objet est indigne de leur sollicitude; et que c'est là le seul joyau inestimable.

On a dit que la probité est le meilleur des calculs. Cela n'est pas d'une vérité absolue. Il y a un calcul qui vaut mieux encore, c'est celui de la bienveillance active. La probité n'a qu'un caractère négatif:



elle évite de faire tort ; elle ne permet pas de troubler les jouissances d'autrui. Cependant ce n'est qu'une qualité d'abstinence ; ce n'est pas une qualité active. Le meilleur calcul , c'est de faire le bien ; le meilleur après celui-là , c'est d'éviter le mal.

Les modes dans lesquels la bienveillance effective peut se rendre agréable à autrui par des actes , peuvent être classés comme ceux dans lesquels la molestation est évitée , et se divisent en deux branches : 1. Le langage. 2. La conduite. Et de même que la morale négative étend sa juridiction sur les actes que les lois laissent impunis , et qui échappent à l'intervention trop haute et trop solennelle de la sanction politique , de même la morale positive embrasse la conduite et les actes auxquels l'État n'a point assigné de récompense. Mais comme l'intervention de la loi est plus répressive et prohibitive que rémunératoire , comme elle a beaucoup plus pour mission de réprimer le mal que d'encourager le bien , il en résulte que l'autorité légale ou politique n'a pris possession que d'une faible partie du domaine de la bienfaisance active. Il est beaucoup d'actes de malfaisance qui tombent sous la juridiction pénale de la loi , tandis qu'elle n'assigne aucune récompense aux actes de bienfaisance qui leur correspondent. Pour la répression d'un grand nombre d'actes , qui auraient pour résultats une balance de peines , l'autorité déontologique obtient l'aide et l'influence de la puissance légale rétributive , chacune des deux prêtant à l'autre l'appui de sa force restrictive ; mais dans les régions de la bienveillance positive , le principe déontologique est , pour la plupart du temps , abandonné à ses propres influences pour la production du bien. Quoique les sanctions légales de châtement soient , en beaucoup de cas , mal appropriées aux délits , l'application des récompenses par ces mêmes sanctions , est encore plus irrégulière et plus imparfaite. A mesure que les lumières se propageront , que la moralité fera des progrès , l'état de l'opinion publique coïncidera de plus en plus avec l'esprit du code déontologique , les affections populaires mettront plus de soin à distinguer les vraies vertus des fausses , et à donner à la vertu *réelle* la récompense qui lui est due. En attendant , c'est à atteindre ce but que chacun de nous doit travailler autant qu'il est en lui , observant la conduite des autres , réservant les plus grands témoignages de son approbation pour les actes qui ont produit ou qui doivent produire la plus grande somme de bonheur , et flétrissant de toute la puissance de sa réprobation la conduite qui amène ou qui crée la plus grande somme de maux. C'est ainsi que chacun contribuera pour sa part à rendre les sanctions populaires plus utiles , plus salutaires , plus

actives , plus vertueuses. Le genre humain ne tardera pas à découvrir que ses intérêts se lient à ceux de la vraie moralité ; et , cette découverte une fois rendue universelle , il ne sera plus au pouvoir du sophisme , du dogmatisme , ou du despotisme , d'arrêter son influence , son action universelle.

En ce qui concerne le langage , la bienveillance positive doit rechercher les moyens les plus efficaces de le faire servir au bonheur d'autrui. Et les occasions qui s'offrent à notre considération sont , comme nous l'avons vu plus haut , celles où la personne , objet de la conversation , est présente ; celles où elle est absente ; enfin celles où non-seulement cette personne , mais d'autres encore sont présentes.

Dans tous ces cas , le plaisir produit doit principalement dépendre du pouvoir qu'exerce celui qui parle : pouvoir intellectuel , moral et actif ; pouvoir provenant de sa sagesse , de ses lumières , de ses affections sociales , et de la volonté qu'il a de donner à ces choses une direction bienfaisante ; pouvoir de la supériorité , dans toutes ses formes , soit politiques , soit sociales ; supériorité d'âge , de position , de fortune , ou autre. Que le langage soit parlé ou écrit , la mission de la bienfaisance active est d'employer son action soit à éloigner la peine , ou les sources de peine , soit à procurer le plaisir , ou l'introduction des sources de plaisir.

En présence de la personne dont vous parlez , et autant qu'il vous est loisible de choisir les sujets de conversation , donnez toujours la préférence à ceux que vous savez les plus propres à lui plaire , ayant soin néanmoins de ne rien dire qui ait pour résultat d'affaiblir votre réputation de véracité ; ou qui implique approbation de paroles ou d'actions pernicieuses. Vous infligeriez un dommage réel dans le premier cas à votre réputation , dans le second à la moralité de celui qui vous écoute. Mais si l'occasion se présente de parler d'actes méritoires de votre interlocuteur , donnez-lui tous les éloges , tous les encouragements que la vérité autorise.

Cependant , pour empêcher que de ce bien ne résulte un plus grand mal , prenez en considération le caractère de l'individu , et assurez-vous qu'en exaltant son mérite , vous ne donnez pas à son orgueil et à sa vanité un tel accroissement qu'il en résulte du mal pour lui-même ou pour autrui.

Si la qualité qui paraît à son possesseur un avantage ou un mérite , est réellement de nature à nuire à autrui par son exercice , c'est-à-dire à causer un mal prépondérant , soit à son possesseur , soit à autrui , l'adulateur qui en encourage le développement devient complice de tout le mal produit en conséquence par la personne adulée. De même , si votre flatterie excède les limites de la vérité , et que



la personne que vous flattez s'aperçoive que vous ne dites pas la vérité et que vous le savez vous-même, vous pouvez devenir pour elle un objet de mépris et d'aversion; votre influence auprès d'elle peut être détruite pour l'avenir; et il est possible que les éloges même sincères que vous lui auriez donnés précédemment, perdent à ses yeux toute leur valeur.

Nous avons parlé de la molestation causée par des avis donnés mal à propos, lorsque nous nous sommes occupé des prescriptions de la bienveillance d'abstinence. Dans la manière de communiquer des conseils, même utiles, il y a presque toujours quelque chose de contrariant, d'insultant, quelque chose de l'arrogance qui assume l'autorité et exerce une sorte de despotisme. Or, si les hommes étaient aussi disposés et aussi prêts à donner des raisons qu'ils le sont à donner des règles, on s'épargnerait beaucoup de mal, et on ferait quelque bien. L'orgueil est satisfait sans doute de pouvoir débiter ses censures, et l'amour-propre se trouve flatté; mais c'est à des frais énormes, au prix d'un grand sacrifice de bienveillance. Cependant, des avis convenables, donnés convenablement, sont prescrits par le savoir-vivre et une moralité saine.

Il y a dans le monde une espèce de gens, détestables importuns, hypocrites sans pudeur, effrontés hardis, qui, sous le masque de conseillers obligés, produisent de grands maux.

Le vice n'est jamais plus à l'aise, jamais plus tyrannique, jamais plus ambitieux, que lorsqu'il croit avoir trouvé un masque sous lequel il pourra passer pour vertu; et il est des masques, en effet, qui trompent quelquefois jusqu'à ceux qui les portent. C'est une illusion à laquelle ils se prêtent volontiers, et dans laquelle ils trouvent un encouragement pour faire d'audacieuses expériences sur la crédulité, la timidité ou la faiblesse des autres.

Le meilleur moyen qu'ait un homme d'asservir la faiblesse des personnes auxquelles il a affaire, et d'employer leur intelligence à subjuguer leur volonté, c'est de prendre le rôle de donneur d'avis utiles.

Ce rôle, certains hommes le jouent si adroitement, qu'ils fondent sur le mal qu'ils disent d'autrui l'édifice de leur propre élévation.

Ce n'est pas que les conseils du donneur d'avis, quelque peu judicieux qu'ils soient, puissent toujours être regardés comme une preuve d'intention malveillante; car, bien que déraisonnable, conçu à la hâte, et communiqué inconsidérément, l'avis peut néanmoins avoir sa source dans la sympathie, et être réellement une marque de bon vouloir.

Mais ce sont des cas exceptionnels. L'égoïsme sans mélange de sympathie inspire habituellement

le conseiller bénévole. L'égoïsme pur suffit abondamment à la production de ce caractère. Et si l'on n'a pas de raisons valables pour mettre l'intervention sur le compte de la bienveillance, on peut l'attribuer, sans craindre beaucoup de se tromper, à quelque qualité d'une tout autre nature.

La moralité exige donc qu'on s'abstienne de l'habitude de donner des conseils; cependant, s'il y a urgence manifeste, nécessité évidente et incontestable, accompagnez vos conseils de raisons et de motifs qui les justifient, autant que possible, aux yeux de la personne conseillée; et faites en sorte de ne lui faire que le moins de peine possible, autant que cela sera compatible avec l'effet que votre conseil doit produire. Sans une preuve évidente de la nécessité de son application et de la probabilité de son succès, la vertu exige que le conseil soit supprimé, et que le conseiller s'abstienne.

La vengeance prend quelquefois le masque du conseil. Pour gratifier son mauvais vouloir, un homme en censure un autre, sous prétexte de lui donner des avis. Il inflige un mal considérable, pour le faible plaisir que cette infliction lui procure. En ce qui le concerne, nul doute que l'infliction de ce mal ne lui soit un bien; car il n'y a pas d'action qui n'ait sa source dans ce motif. Quelque énorme que soit le mal, quelque faible que soit le plaisir de l'infliger, cependant ce plaisir est un bien, et doit être mis en ligne de compte. Mais la loi de la bienveillance effective exige que, dans l'avis que vous donnez à un homme, ou dans le mal que vous dites de lui dans l'intention de lui faire du bien, le mal ne soit pas inutilement prodigué. Ce n'est que lorsqu'il y a nécessité absolue d'attirer sur lui les châtimens de la sanction populaire, que vous êtes autorisé à dire aux autres du mal de lui, et encore vous devez vous assurer qu'il y a probabilité que le châtiment aura un résultat salutaire.

La franchise est quelquefois une vertu; quelquefois elle n'en est pas une. Quand elle conduit un homme à faire de ses sentiments une déclaration qu'on ne lui demande pas, il n'y aurait pas en lui défaut de franchise à s'en abstenir; à quelques exceptions près, il faut éviter de déclarer son opinion sans nécessité. Si l'on vous demande de faire connaître votre sentiment, et que vous vous absteniez de le faire, il y aura dans cette conduite défaut de franchise; mais elle ne sera pas pour cela blâmable. Lorsqu'aucun mal, sous quelque forme que ce soit, ne peut résulter de l'expression de notre opinion, et qu'elle nous est demandée, la franchise alors est louable.

Nous avons dit que l'une des manifestations de la



bienveillance effective-négative consiste à s'abstenir de relever les défauts et les infirmités d'autrui. La qualité correspondante, dans la région de la bienveillance effective, consiste à faire valoir les talents et le mérite d'autrui; mais, comme on doit naturellement le conclure d'après les observations précédentes, si, dans la partie négative du domaine de l'action, il n'y a ni restrictions ni limites, puisque là, éviter d'agir, c'est éviter de mal faire, il n'en saurait être de même de la partie positive. Là, il faut prendre garde que le bien produit, le plaisir acheté, ne coûtent pas plus qu'ils ne valent, en amenant la destruction d'une plus grande somme de bien, ou la création d'une plus grande portion de mal.

En se renfermant dans ces limites, c'est un acte de bienveillance effective que d'accorder à une conduite méritoire toute l'approbation qui lui est due. La louange a pour effet de disposer à l'imitation, et vous servez aussi efficacement la morale en encourageant la vertu qu'en démasquant ou reprouvant le vice. La spontanéité de l'éloge lui donnera un nouveau prix et lui imprimera un caractère de générosité. Lorsqu'une action est évidemment bienfaisante à l'humanité, et que les autres hommes, faute du courage nécessaire, ne portent sur elle que des jugements indécis, faites tout ce qui dépend de vous, dans les limites de la prudence, pour qu'elle obtienne le bénéfice et la sanction de votre approbation.

Dans nos rapports avec les autres, la bienveillance peut exiger quelquefois que nous réformions leurs opinions sur des points qui affectent leur bonheur. En général, cependant, il vaut mieux rechercher les points où les opinions coïncident que ceux où elles diffèrent; mais quand des points de dissentiment sont en discussion, donnez à cette discussion le caractère d'une recherche faite en commun pour arriver à la vérité, d'une investigation qui doit bénéficier aux deux parties, plutôt que d'une lutte ayant la victoire pour objet, plutôt que d'une manifestation de dogmatisme. Les lumières communiquées par la bienveillance obtiennent sur nous le double empire de l'intelligence et de la vertu, de l'intelligence employée à extirper du sol les productions du mal, de la vertu occupée à y déposer des semences de bien.

Quand vous avez à entretenir quelqu'un de deux sujets, dont l'un est intéressant pour lui, l'autre pour vous, commencez par celui qui l'intéresse lui-même; vous le disposerez favorablement à votre égard, et ce sera un plaisir que vous lui aurez conféré.

Si vous n'avez pas la certitude que la matière dont vous avez à lui parler l'intéresse, laissez-lui

toute facilité pour entamer la conversation par le sujet qui peut lui être le plus agréable.

La puissance de la presse est un instrument de bien et de mal dont l'influence sur la félicité humaine, bien qu'impossible à définir, est assurément des plus étendues; et comme la réaction de l'opinion sur un écrivain, surtout s'il est anonyme, est ordinairement moins positive que si la responsabilité individuelle était là pour répondre des conséquences des pensées ou des actes, c'est plutôt sur les prescriptions de la bienveillance que sur celles de la prudence que la société doit s'en reposer pour imprimer une direction convenable aux productions de l'écrivain. Elles agissent dans un domaine vaste, proportionné au nombre des lecteurs et à l'influence de ces lecteurs sur la société. Lorsqu'un écrivain, du sein d'une retraite inaccessible, met au jour des opinions qui blessent les sentiments d'autrui, ses affections dissociales ne rencontrent point le même contrôle que si elles s'exprimaient de vive voix. Cependant, si le désir de maximiser le bien était sans cesse présent à la pensée des écrivains, s'ils avaient moins en vue quelque objet d'hostilité individuelle que le grand objet de la félicité générale, l'atmosphère de l'opinion serait bientôt brillante et pure.

Les réunions publiques, les assemblées délibérantes, offrent souvent l'occasion d'exercer la bienfaisance active sur une vaste échelle. Mais dans l'excitation que produit toute agglomération nombreuse, ce sont presque toujours les passions qui dominent; et les passions de l'orateur, agissant sur celles de l'auditeur, amènent des conséquences que la bienveillance déplore. Cette habitude funeste, et quelquefois perfide, d'attacher à la conduite des qualifications d'éloge ou de blâme; cette habitude de considérer les actions non sous leur véritable caractère, sous leur forme simple, mais en leur associant des termes de louange ou de reproche, n'a que trop de chances de prévaloir dans des occasions où l'on a tout autant à cœur de remuer les passions des hommes que de convaincre leur jugement, où le grand objet de l'ambition de l'orateur est de trouver des instruments qui le mettent à même d'entraîner ses auditeurs aux conclusions où il désire les amener. Mais que la loi déontologique se présente à son esprit, et il ne désirera de triomphe que celui du principe qui a pour objet la maximisation du bonheur des hommes. Si c'est là le but, le seul but qu'il se propose, la victoire de toute opinion plus conforme à ce principe que la sienne sera regardée par lui comme sa propre victoire.

Quel que soit l'objet utile que notre intervention ait pour objet d'accomplir, le meilleur moyen d'atteindre ce but est d'employer la véracité et



d'éloigner l'exagération. Si nous avons à parler d'actions quelconques, représentons-les comme elles sont, sans y ajouter ces termes d'approbation ou de censure par lesquels nous avons coutume de distraire l'attention de l'action elle-même pour la reporter sur l'estimation que nous en faisons. La meilleure preuve, c'est le simple énoncé des faits; la pire de toutes est celle qui commence par tordre et torturer les faits pour leur donner une forme prédéterminée, et les communiquer ensuite aux autres en leur accolant un jugement tout fait. Or l'homme qui, me demandant mon opinion sur la conduite d'un autre, me fait connaître sa propre opinion au moment où il m'adresse cette question, cet homme fait tout ce qui est en son pouvoir pour me priver de la faculté de former un jugement consciencieux, et de m'exprimer avec vérité.

Signaler les abus de l'administration publique est l'une des hautes fonctions exercées par la bienfaisance effective, et la mission de la vertu intellectuelle est de faire en sorte, en les signalant, que leur suppression soit accomplie au prix du moindre sacrifice possible de la part de ceux qui sont intéressés à leur maintien; car il arrive souvent que, dans notre empressement à écarter un mal, nous infligeons à un individu ou à une classe un mal plus grand que celui dont nous affranchissons la communauté, et que les souffrances éprouvées par le petit nombre ne sont pas contre-balancées par les avantages obtenus pour le grand nombre. Lorsqu'on demande des réformes politiques, il est rare qu'on fasse entrer en considération, comme l'exigeraient la bienveillance et la moralité, la situation de ceux qui profitent de l'état de choses qu'il s'agit de réformer. « Détruire les abus, » c'est là sans doute la maxime d'une sage politique; mais, en les détruisant, faites en sorte de créer le moins possible de désappointement, de molestation ou de peine. Un homme occupe une place dont le traitement est trop élevé; mais il l'occupe sous la convention tacite entre lui et les autorités publiques, que son poste lui sera conservé: est-il sage, est-il juste de le destituer? Peu importe comment on résoudra cette question; mais ce qu'il y a de certain, c'est que le principe de la maximisation du bonheur, tout en veillant à ce que personne ne remplace cet individu aux mêmes conditions, fera en sorte également qu'aucun tort individuel ne lui soit infligé, et qu'un bien public à venir ne soit pas acheté au prix de son malheur présent<sup>1</sup>.

On peut trouver dans quelques règles de la bien-

veillance et de la bienfaisance positive une source immédiate de bonheur au milieu des événements de la vie commune.

Toutes les fois que vous n'avez rien à faire, en d'autres termes, toutes les fois que vous n'avez en vue aucun objet spécial de plaisir ou de profit, de bien immédiat ou éloigné, mettez-vous à faire du bien, de quelque nature que ce soit, aux hommes, à tous les êtres vivants rationnels ou irrationnels, à un seul ou à plusieurs, à un individu ou à la race tout entière.

En agissant ainsi, et dans la mesure de vos actes, vous amasserez dans les cœurs de vos semblables un trésor de sympathie et de bonne renommée qui sera à votre disposition quand vous en aurez besoin. Chemin faisant, quels que soient les résultats pour vous ou pour eux, vous aurez exercé vos facultés intellectuelles et corporelles, et par cet exercice vous les aurez fortifiées. En tout cas, vous aurez éprouvé et goûté le plaisir d'exercer vos forces physiques ou morales; car l'exercice des forces a cela de particulier, qu'à lui seul il est un plaisir, indépendamment des avantages qu'on peut retirer, soit des fruits du travail, soit de tout autre résultat de cet exercice.

La chose ne saurait être contestée; l'expérience universelle en offre la preuve: témoin le plaisir que procurent les jeux d'adresse dont tout profit pécuniaire est exclu; par exemple, parmi les exercices de l'intelligence, le jeu d'échecs ou le jeu de dames; parmi les exercices du corps, les marches longues et rapides, les courses à cheval.

Quand vos efforts ont pour but de faire du bien à un individu, en un mot, de lui rendre service, si vous avez le choix du mode ou des moyens, cherchez celui qui est le plus de son goût.

Si, suivant vos propres idées, vous l'obligez à votre manière et non à la sienne, vous pouvez réduire indéfiniment la valeur de vos services. Si vous poussez trop loin cette prétention d'obliger un homme non comme il désire l'être, mais comme il doit l'être, comme il est de son intérêt qu'il le soit, votre action, au lieu d'être de la bienfaisance, ne sera que de la tyrannie; ce sera un exercice de pouvoir pour gratifier l'affection personnelle, non un acte de bienfaisance pour satisfaire l'affection sympathique ou sociale.

Il est vrai que, pourvu que vous procuriez à l'individu en question un excédant de bien, vous avez la liberté de régler vous-même la quantité de bien que vous produirez; et, que cette quantité soit grande ou petite, c'est toujours un acte de bien-

<sup>1</sup> C'est une chose remarquable dans Bentham que cette généreuse sollicitude pour les intérêts individuels dans la réforme des abus politiques dont il fut toute sa vie l'adver-

saire inflexible et infatigable. C'est là que cette âme bienveillante se révèle tout entière.



faisance ; mais si, en vous imposant une légère contrainte à la suite d'un peu de réflexion, vous pouvez le servir à sa manière et l'obliger selon son goût, il y a de votre part fausse économie et faiblesse à préférer lui faire moins de bien à votre manière, tandis que vous pourriez lui en faire plus, lui rendre de plus grands services, en l'obligeant à sa manière et non à la vôtre.

Dans la croyance sincère que nous agissons sous la véritable influence de la bienveillance, nous sommes quelquefois entraînés à des actes inopportuns et tyranniques. On s'arroge le pouvoir de faire ce qu'on croit être le bien. Faire le bien est un acte bienfaisant, d'où l'on conclut qu'il faut le faire. La bienfaisance est une vertu, et la vertu doit être pratiquée dans tous les cas.

Sous la foi de ce sophisme, on a inondé la terre d'un déluge de maux, et cela dans les intentions les plus bienveillantes.

Voilà où le mal prend sa source. Un homme s' imagine qu'il sait mieux que personne ce qui convient aux autres ; qu'il connaît mieux qu'eux leurs sources de bonheur ; qu'il possède des lumières plus sûres, et qu'ayant plus de puissance, il peut leur rendre ses lumières profitables. Il s'est formé des idées à lui de ce qui est bon. Il est fermement convaincu que telle ou telle chose est bonne ; et comme elle est bonne, il prétend obliger les autres à la recevoir et à l'adopter, par le motif qu'elle est bonne et parce qu'il le sait par expérience.

Et cependant le despotisme n'est jamais plus funeste que lorsqu'il se produit sous le manteau de la bienveillance ; il n'est jamais plus dangereux que lorsqu'il agit dans la conviction qu'il représente la bienveillance.

Les plaisirs et les peines, les amertumes et les joies de l'existence d'un homme ne peuvent être appréciées que par lui. Ce n'est pas à la personne qui se propose de faire le bien, mais à celle à qui il est destiné, qu'il convient de juger ce qui lui est bon. Il peut se faire qu'un autre ait pour but d'augmenter mon bonheur, mais je suis seul le gardien et le juge de ce bonheur. Ses sentiments ne sont ni ne peuvent être les miens. Il ne peut comprendre mes sentiments que lorsque, soit par ses propres observations, soit par de libres communications de ma part, il est parvenu à découvrir les ressorts de mes actions, mes plaisirs et mes peines. Mais aucune observation de sa part, aucune communication de la mienne, ne peuvent l'avoir initié aussi complètement que moi-même à mes jouissances et à mes souffrances, et toute prétention à en savoir plus que moi à cet égard, est une velléité d'usurpation.

Évitez donc de faire du bien à un homme contre sa volonté, ou même sans son consentement. Ob-

tenez d'abord son consentement, ou soyez sûr de l'obtenir après. Si le bien que vous vous proposez de lui faire est tel qu'il doive réellement, dans sa pensée, ajouter à son bonheur, il ne vous opposera à cet égard aucune résistance. Nul ne s'oppose à voir augmenter son bonheur, lorsqu'il a des raisons de croire que cette augmentation aura lieu. Dans son intérêt, ne manifestez pas, dans le vôtre réprimez le déplaisir que pourrait vous faire éprouver son refus du bien que vous lui offrez. Il y aura plus de véritable bienfaisance à vous abstenir qu'à persister mal à propos dans le projet le plus bienfaisant.

C'est à cette source, à cette prétention de faire du bien aux autres en dépit d'eux-mêmes, que se rattachent les plus effroyables persécutions religieuses. Elles prenaient leur origine dans le désir d'être utile aux persécutés, de leur donner l'occasion de jouir de ce bonheur éternel dont on supposait que leur persistance dans l'erreur les priverait entièrement. Et qu'on ne croie pas que ces forfaits qui ont couvert le monde d'un déluge de calamités, doivent être attribués à des intentions malveillantes. Faire le mal pour le mal n'est pas dans la nature de l'homme. Les attentats les plus horribles, les forfaits les plus dévastateurs et les plus meurtriers, si on remonte à leur origine, on n'y verra qu'une aberration du principe qui nous fait rechercher le bonheur ; que la création d'un mal destiné à en empêcher un plus grand, mais se méprenant dans son but, et calculant mal ses moyens. Et ces méprises, ces erreurs de calcul, ce qui les a le plus multipliées, c'est le despotisme des *intentions* bienveillantes ; ce despotisme qui ne tient compte des individus qu'il soumet à son influence ; ce despotisme qui impose sa volonté pour mesure du bonheur d'autrui. Un homme qui, par principe, se prétend, ou est en effet un bienfaiteur, en dépit et contre la volonté de ceux que son intention est de servir, n'est qu'un tyran des plus funestes : bienfaisant ou non d'intention, il est nécessairement malfaisant de fait.

Nos motifs pour rechercher la bonne opinion des autres seront proportionnés au pouvoir qu'ils ont de nous être utiles. L'infériorité de position sociale diminue les moyens d'action bienveillante, et permet à peine l'exercice de la bienfaisance positive. Il y a deux moyens de nous concilier l'affection et la sympathie de nos supérieurs : en nous accommodant à leurs désirs et à leurs plaisirs, ou en manifestant des talents à l'exercice desquels ils puissent prendre un intérêt ultérieur, et qu'ils puissent espérer approprier un jour à leur usage. Mais cette dernière condition exige des talents éminents, et n'est accessible qu'à un petit nombre d'individus ; l'autre est à la disposition de tous.



A mesure que l'homme grandit en supériorité, il croit en utilité. En effet, la supériorité représente le pouvoir, le pouvoir sous ses formes diverses : le pouvoir du bien, le pouvoir du mal. Associer tout le pouvoir que nous possédons à l'exercice, et conséquemment à l'habitude de la vertu, c'est donner à la vertu tous ses développements. Quelles doivent être les limites de cette bienveillance ? Elle doit embrasser tout ce qui est susceptible de peine ou de plaisir ; elle ne doit pas être bornée par les limites de famille, de caste, de province ou de nation ; pas même par celles de la race humaine : elle ne doit reconnaître de limites que celles de la prudence. La prudence ne doit pas permettre que l'individu sacrifie plus de bonheur qu'il n'en gagne. La bienveillance exige que chaque homme contribue le plus possible à accroître le capital du bonheur universel.

A cette universalité de bienveillance, on a fréquemment objecté qu'elle affaiblit les liens d'amitié et de famille, et donne moins de jouissances au grand nombre qu'elle n'en retire au petit nombre. Et pourquoi ? L'expérience prouve-t-elle que, dans les véritables philanthropes, il y ait absence des affections domestiques ? Ceux qui sont en contact avec eux ne leur offrent-ils pas l'occasion d'employer le langage et le caractère qui constituent la bienveillance ? Ne devons-nous pas croire que le principe social a nécessairement plus de force et d'influence lorsqu'il met son possesseur à même d'agir sur le champ si vaste du bonheur public ? En général, loin de négliger les jouissances de ceux qui sont sous sa dépendance immédiate, le véritable ami des hommes fait réagir sur le cercle de leurs jouissances privées l'influence bienfaisante qu'il exerce sur une plus vaste échelle. Ce qu'il fait pour le bonheur du genre humain est autant d'ajouté au bonheur qu'il crée dans sa sphère sociale particulière. Que personne ne craigne, ni pour lui, ni pour autrui, de produire trop de bien, d'écarter trop de mal. Ce n'est pas en faveur de la bienveillance expansive qu'une méprise est à craindre. Qu'il fasse tout le bien qu'il peut, partout où il peut : il n'en fera jamais trop pour son propre bonheur ou le bonheur des autres.

Ce qui peut beaucoup ajouter à l'immoralité des actions malfaisantes, c'est l'absence de tentation ; lorsque, par exemple, le mal est fait sans besoin, et que, par cette cause ou par toute autre, le plaisir acheté par le malfaiteur est peu de chose, comparé au dommage qu'il inflige à sa victime. C'est ainsi que le vol commis par un homme riche est plus coupable que de la part d'un homme pauvre ; et dans le domaine de la bienfaisance active ou positive, lorsque le bien accompli a exigé quelque effort

spécial en conséquence de la situation du bienfaiteur, le mérite (en supposant toujours que les lois de la prudence ne soient pas violées) sera proportionné à la grandeur du sacrifice. De même qu'un acte nuisible sera naturellement regardé comme une preuve de malveillance s'il a pour conséquence naturelle la production d'autres actes nuisibles ; de même, les actes bienfaisants les plus louables seront ceux qui auront pour résultat et pour effet la création d'autres actes de bienfaisance, c'est-à-dire, lorsqu'un acte vertueux sera productif d'autres actes de vertu.

L'exercice de la bienfaisance effective- positive amène une augmentation dans le pouvoir qui constitue la supériorité. De deux hommes occupant une position égale à l'égard d'autrui, celui qui contribuera plus au bonheur des autres obtiendra infailliblement plus d'influence, et disposera d'une plus grande quantité de services. Il fortifiera sa position en augmentant le nombre de ses bonnes actions. Tout bienfait qu'il aura conféré à autrui lui sera productif. Les bienfaits que nous conférons aux autres augmentent la somme de pouvoir dont ils disposent ; et toute augmentation dans le pouvoir de ceux qui ont la volonté de nous rendre service est un accroissement de notre pouvoir. Heureusement qu'il n'y a pas de limites à l'intérêt composé que les actes bienveillants rapportent à la bienveillance effective. Des semences déposées par la vertu, il en est bien peu qui ne fructifient.

Et la reconnaissance que nous témoignons à celui qui nous a fait du bien est, de notre part, un acte de bienfaisance positive.

On peut établir en principe qu'un homme voit le capital de ses plaisirs augmenter en proportion de la somme de plaisirs qu'il confère à autrui. Sa générosité deviendra la mesure de son opulence. Toutes les fois qu'il se crée un plaisir par la communication d'un plaisir ou la suppression d'une peine, il augmente la somme de son propre bonheur d'une manière directe, prompte, certaine. Toutes les fois qu'il oblige quelqu'un, il augmente la somme de son propre bonheur d'une manière indirecte, éloignée, lente ; mais, dans les deux cas, la bienveillance ajoutera à son bien-être.

Que conclure de là ? Lorsque vous n'avez pas l'occasion d'ajouter à votre bonheur d'une manière directe, cherchez les moyens d'y faire des additions indirectes. Dans le domaine de la bienveillance active, il y a toujours à faire.

La nuit est destinée au repos ; comment pouvez-vous mieux employer la journée qu'à la recherche du bonheur ? Vous ne pouvez pas toujours ajouter à votre capital par des moyens directs ; il vaut mieux y ajouter par des moyens indirects que de



n'y rien ajouter du tout. Ces moyens indirects consistent dans les œuvres de bienfaisance.

Peut-être préférez-vous les plaisirs solitaires. Vous êtes seul; vous fumez votre cigare, vous buvez votre café: vous faites bien si votre jouissance ne cause de molestation à personne. Mais quels objets occuperont votre pensée? Elle ne peut être mieux occupée qu'à réfléchir à tous ces moyens divers d'être utile, que vous pouvez faire servir à votre propre bonheur, bien que leur objet principal semble être le bonheur des autres.

Nous avons signalé la promptitude comme l'une des manifestations de la bienveillance effective. En général, une attention immédiate aux matières qu'on nous présente, épargne beaucoup de peine, ou communique quelquefois beaucoup de plaisir.

Les délais ne font qu'exciter de fausses espérances, que tenir péniblement l'esprit en suspens. Dans les fonctions publiques, où les matières à examiner sont souvent de la plus haute importance, ce qui rend naturellement plus intense la sollicitude de celui que la matière concerne, la vertu qui évite les délais est particulièrement méritoire. Sous ce rapport on peut citer en Angleterre l'administration des postes comme un véritable modèle. Là, la promptitude est à l'ordre du jour, et toutes les demandes y sont l'objet d'une attention immédiate. C'est là une honorable distinction, à laquelle on ne saurait donner trop d'éloges. Toutes les fois que cette vertu est pratiquée, si rien n'est ajouté au bonheur, il y a toujours quelque chose de retranché à l'inquiétude.

Si chaque jour nous notions dans notre mémoire les petites circonstances qui nous ont plu dans la conduite des autres, afin de l'imiter dans l'occasion et dans l'intérêt d'autrui; si, d'un autre côté, nous remarquons les causes de molestation créées par les autres, dans l'unique but de les épargner à nos semblables dans nos rapports avec eux, il ne se passerait point de jour que nous n'ajoutassions quelque chose à notre provision de vertu.

Vous sortez de votre domicile le matin; beaucoup de circonstances peuvent se présenter où il serait utile et pour votre famille et pour les étrangers de connaître l'heure de votre retour. Dites donc l'heure à laquelle vous croyez pouvoir rentrer; et faites en sorte, dans l'indication que vous donnerez, d'être aussi exact que vos prévisions pourront le permettre. Car, d'aller donner intentionnellement une indication fautive, mieux vaudrait garder le silence. Tromper à cet égard sans intention, quoique chose moins pernicieuse, n'en sera pas moins une cause presque égale de molestation.

Un étranger se présente; vous êtes chez vous :

ne le faites pas attendre. Son temps ne vous appartient pas, et vous n'êtes pas juge de sa valeur. Si sa visite était convenue d'avance, il a un droit incontestable à votre prompt attention. Si vous le fatiguez à vous attendre, il aura de vous une idée moins avantageuse; et quand vous le recevrez, il se trouvera dans une situation d'esprit moins favorable, moins convenable à la discussion et à l'expédition des affaires qui l'ont amené auprès de vous. L'habitude d'exiger de nos inférieurs qu'ils perdent leur temps dans nos antichambres et un des méfaits de l'orgueil aristocratique et administratif; si la somme de molestation endurée dans l'antichambre de plus d'un grand personnage était additionnée, et qu'on lui en présentât le résultat, on le ferait rougir de la quantité de peine inutilement créée par lui. L'orgueil ne se nourrit, en grande partie, que de souffrance; de souffrance créée par lui gratuitement et pour son bon plaisir, sans rien ajouter à ces éléments de puissance dont il se propose principalement la possession. Au contraire, l'orgueil sape ses propres fondements par l'étalage importun de son influence. S'enorgueillir du pouvoir de mal faire, c'est quelque chose; s'enorgueillir de posséder ce pouvoir, sans l'exercer, c'est quelque chose de mieux encore; mais nous enorgueillir du mal que notre orgueil a causé à autrui, c'est la manifestation d'un vice également bas et malfaisant.

Les lois du savoir-vivre peuvent être rattachées aux plaisirs de l'affection auxquels ils appartiennent. Subordonnées à la bienveillance effective-positive, dans les relations habituelles de la vie, elles nous prescrivent de rendre tous les services, de créer tous les plaisirs, que ne réprouvent pas les lois générales de la prudence et de la bienfaisance. La politesse, quand elle dégénère en formalités et en cérémonies, perd le charme de la bienfaisance. Pris isolément, les actes du savoir-vivre sont de peu d'importance; réunis, on verra que la somme de peine et de plaisir qui s'y rattache est très-considérable. Le savoir-vivre est une qualité toujours nécessaire dans nos rapports avec autrui; car on trouverait difficilement une action qui ne soit productive d'une somme plus ou moins grande de peine ou de plaisir, cette peine ou ce plaisir dépendant souvent de la bonne ou mauvaise grâce avec laquelle l'action est faite.

Il est impossible de jeter les yeux sur les événements de chaque jour, sans voir constamment se reproduire les circonstances où l'homme bienveillant contraste avantageusement avec celui qui ne l'est pas. Tout le monde peut avoir remarqué combien peu de sacrifice personnel il en coûte à certaines personnes pour se concilier le bon vouloir d'autrui, et pour trouver à l'exercice des affections sympa-



thiques des occasions qui échappent à l'attention ou à la sollicitudé d'esprits doués d'une constitution moins heureuse ou d'une éducation moins vertueuse.

Par exemple, vous êtes dans une voiture publique, en compagnie d'autres voyageurs, tous dépendants les uns des autres pour les commodités du voyage. Voyez maintenant que de sujets de dissentiment peuvent naître ! Lèvera-t-on ou baissera-t-on les glaces ? En lèvera-t-on une ou deux ? Un voyageur les lève ou les baisse, sans tenir compte des remontrances de tous les autres. En cette occasion, et dans cet acte spécial, ce sera de la malfaisance maximisée. Un autre agira ainsi malgré les observations d'un voyageur, tous les autres gardant le silence ; un troisième le fera, sans avoir entendu ou consulté le sentiment des autres. La véritable morale aussi bien que la vraie politesse exigeraient que l'on consultât la majorité ; et s'il se trouvait quelqu'un dans la voiture que les glaces baissées ou levées incommodassent spécialement, il faudrait présenter ce cas particulier à la considération du reste de la compagnie. Mais si tout le monde refuse d'entendre raison ? C'est un cas qui se présente rarement. Néanmoins, l'intérêt de la personne raisonnable est de céder.

Quel côté de la voiture occuperai-je ? Supposons, ce qui arrive fréquemment, qu'un voyageur soit incommodé de telle position particulière, par exemple d'aller en arrière et en tournant le dos aux chevaux, ou de s'appuyer sur le côté droit ou le côté gauche ; la bienfaisance exige que moi, qui souffre peu, ou moins, ou pas du tout, de cette position, je cède ma place à celui qui en souffre davantage. Mais en la cédant, je fais abandon d'un droit dont la reconnaissance importe au bien général, et empêche les méprises, les querelles et leurs conséquences. Cela est vrai, c'est un sacrifice que je fais, mais je le fais dans un intérêt de bienveillance ; j'abandonne temporairement un faible plaisir pour procurer à un autre un plaisir temporaire plus grand. J'ai ajouté quelque chose à la somme du bonheur général. J'ai excité la reconnaissance ; j'ai fait du bien à un autre et à moi-même.

La voiture s'arrête ; un voyageur désire prendre quelque chose ; il dit qu'il a faim ou soif ; il n'a pas eu le temps de déjeuner avant le départ de la voiture ; il demande à ses compagnons de voyage de consentir à un léger délai. Ils ont le pouvoir et le droit de lui refuser cette satisfaction. Doivent-ils en user ? Certainement non, à moins que le délai ne fût trop grand ; car il se peut qu'il souffre plus du besoin que les autres ne souffriront de ce court délai.

Le dîner arrive. Le même voyageur, ayant apaisé sa faim, commence à s'impatienter, et essaye d'abrè-

ger la durée ordinaire et la jouissance du repas. Voilà encore un conflit de volontés et d'intérêts. La bienveillance exige-t-elle que tous se soumettent à cette volonté individuelle ? Au contraire. C'est ici l'occasion de résister et de faire agir la sanction populaire. Il convient de donner avec douceur un avertissement au voyageur impatient ; de lui dire que ceux qui, quelque temps avant lui, ont donné un témoignage de patience et de bonté, ont droit à leur tour d'en attendre autant de sa part. Mais ce n'est pas une raison pour lui parler avec dureté et colère. La prudence personnelle seule suffit pour que nous nous abstenions de telles manifestations ; elle exige que nous n'infligions au délinquant que tout juste la peine nécessaire pour empêcher que le délit ne se renouvelle ; car que gagneriez-vous à son mauvais vouloir ? Il est votre compagnon de voyage ; conséquemment il aura fréquemment l'occasion de manifester son mauvais vouloir pendant le reste de la route, et vous pouvez en souffrir. Mais alors pourquoi lui faire le moindre reproche ? Parce que l'intérêt de la société exige que ce manque de bienfaisance ne demeure pas inaperçu ; parce que si la leçon est donnée convenablement, il est probable qu'elle épargnera à l'individu lui-même, les molestations que lui attirerait la répétition de son délit.

Un sujet de conversation est entamé. Il est évidemment pénible à une personne de la compagnie. On exprime des opinions politiques ou religieuses qui blessent ses sentiments. Est-ce le cas d'adresser des reproches à celui qui parle ? En thèse générale, non ; à moins que le discours tenu ne soit d'une inconvenance grave ; mais la bienveillance, le plus souvent, cherchera à donner une autre direction à la conversation. Il faudra choisir le parti qui pourra blesser le moins le molesteur et le molesté. Il n'est pas nécessaire de faire voir que vous êtes choqué du manque de patience ou de tolérance de celui qu'a irrité l'expression d'opinions différentes des siennes ; il n'est pas nécessaire non plus que vous affligiez celui qui, en traitant un sujet de conversation désagréable, n'avait peut-être pas l'intention de blesser les sentiments de son voisin. N'arrêtez donc pas la conversation par une réprimande impérieuse, ou même par des reproches quelconques. Les reproches ne seront justifiables que lorsque tous les autres moyens auront été épuisés. Si, sans employer des moyens pénibles, vous pouvez ramener la conversation sur des sujets agréables, c'est là qu'est votre devoir.

Et, comme conséquence nécessaire de ce que nous venons de dire, dans ces occasions où nous nous trouvons pour ainsi dire forcément dans la compagnie d'autrui, nous ne pouvons mieux exercer



notre bienveillance qu'en choisissant des sujets agréables de conversation. Ces sujets, un peu d'attention les fera aisément découvrir. L'une des ressources les plus heureuses est de deviner les richesses particulières qu'il y a dans l'esprit d'un homme, dans son expérience ou ses lumières. Ce moyen est tout à la fois flatteur pour la personne, et instructif pour nous-mêmes.

## CHAPITRE VI.

### CONCLUSION.

En poursuivant ces investigations importantes, celui qui écrit ces pages a la conscience de n'avoir eu en vue que l'intérêt de la félicité humaine, intérêt fondamental auquel la raison et la morale, si elles ont quelque valeur, doivent être subordonnées. Persuadé que remonter à la source des erreurs, c'est les réfuter, l'auteur n'a point hésité à pénétrer dans le labyrinthe du sophisme, à signaler les aberrations qui peuvent accompagner des intentions honnêtes, et à démasquer les intérêts funestes du dogmatisme et de l'orgueil. Quand la philosophie de la morale aura fait de véritables progrès, l'investigateur pourra prendre un essor plus hardi, et marcher avec moins d'incertitude et de défiance. Dans l'état actuel des choses, le conseil donné dans l'Église catholique est le plus judicieux qu'on puisse offrir à l'étudiant. Pour éviter les méprises, qu'il n'ajoute point foi au témoignage de ses yeux. Qu'il ait soin, à chaque pas qu'il fait, de ne pas trop se fier aux lumières de ses sens. Mais, tandis que le professeur catholique exige de son élève qu'il abdique devant lui et l'Église qu'il représente ses perceptions morales et intellectuelles, le déontologiste ne demande au sien que de soumettre ses facultés à sa propre félicité, et de lui accorder que le bonheur est le but et l'objet de l'existence; c'en est assez pour lui, et c'est sur cette supposition qu'il raisonne.

En travaillant ainsi dans les intérêts de la vérité, le déontologiste n'emploiera aucun artifice mensonger. Que lui servirait-il de le faire? Quel serait son but? S'appliquant à lui-même la théorie qu'il présente aux autres, ses travaux mêmes sont pour lui du bonheur, et s'il réclame l'attention des hommes pour les pensées qu'il cherche à propager, ce n'est qu'autant qu'elles peuvent devenir pour eux des instruments de bonheur. Peu lui importe qu'on lui attribue ou non l'honneur de la découverte. Il se console en pensant qu'il est des hommes, qui, aussi

éclairés sur leurs vrais intérêts que zélés dans la cause de la vérité, tout occupés à se créer des droits à la gratitude sociale, sont indifférents quant au mode, soit que la découverte de la vérité soit due à leur sagacité, sa reconnaissance à leur bonne foi, ou sa propagation à leur zèle.

Parmi les espérances du déontologiste, il en est une surtout plus élevée, plus brillante que toutes les autres, c'est qu'il travaille avec succès à hâter le jour où l'opinion donnera au principe de la maximisation du bonheur toute son expression et tout son effet. Car jusque-là de vastes calamités, d'effroyables maux, qui n'existeraient pas sans le préjugé qui les sanctionne, continueront à régner et à ravager la terre. Par exemple, la guerre, entreprise sans cause, ou pour des motifs insuffisants, doit infailliblement disparaître devant les progrès d'une saine morale. Il n'a rien moins fallu que le succès déplorable de ces hommes qui, dans des intérêts personnels ou coupables, ont travaillé à rétrécir le domaine du bon vouloir et de la sympathie, pour faire considérer comme innocentes ou louables ces luttes meurtrières où les nations ont été constamment engagées. Si ces hommes n'avaient pas trouvé un instrument convenable dans une phraséologie mensongère; s'ils n'avaient pas fait retentir à nos oreilles les cris d'honneur, de gloire, de dignité nationale, et tant d'autres, de manière à étouffer la voix de la félicité et de la misère humaine; s'ils n'avaient pas, en un mot, renversé tout ce que la sagesse ou la bienveillance de tous les temps avaient enseigné, le plus grand des fléaux et des crimes n'aurait pas si longtemps affligé l'humanité de sa présence. Il y a beaucoup, beaucoup encore à faire. Parmi tous ces hommes qui sont acteurs dans le drame homicide de la guerre, quel est celui qui ne regarde pas avec horreur un meurtrier isolé? Napoléon lui-même ne s'est-il pas vanté de n'avoir jamais commis un crime!

On peut en dire autant, quoique dans une acception plus restreinte, de ce préjugé en vertu duquel le pouvoir, le rang et l'opulence convertissent la malveillance en innocence, le tort en droit. Obtenir de l'argent par des moyens illégitimes, ce délit, que la loi punit de la prison ou des galères quand c'est le pauvre qui le commet, paraît à peine blâmable lorsqu'il est commis sur une vaste échelle et par de grands personnages. La mesure des maux que le crime produit est-elle considérée comme la mesure de son immoralité? Loin de là, c'est fréquemment en raison de la position malheureuse du coupable qu'on évalue sa culpabilité. Qu'il soit malpropre et grossier dans sa mise, que son langage diffère de celui du riche, qu'il soit un criminel *vulgaire*, en un mot, et voyez avec quelle différence il sera



ordinairement jugé et puni, même par l'opinion populaire. A ce mot de *vulgaire* s'attache une idée d'aversion ; de là une disposition à faire retomber sur le vulgaire les fruits de cette aversion. Et cependant quel est le sens de cette épithète ? On appelle vulgaire ce qui est en usage parmi le commun du peuple. Et qu'est-ce que le commun du peuple, sinon la majorité du peuple ? Et, parce qu'une chose est en usage dans l'immense majorité du peuple, est-ce une raison suffisante pour la mépriser ? Parce qu'un usage existe dans une faible minorité, et dans cette minorité seule, est-ce une raison suffisante pour qu'il soit en honneur ? Les poètes et les philosophes ont vu tout ce que l'opinion a d'injuste dans ces matières ; ils n'ont pas manqué d'observer l'impunité qui accompagne les fautes des riches, et la rigueur avec laquelle les délits des pauvres sont punis. Les aphorismes, les métaphores, sont prodigués dans les pages des moralistes, depuis les versets de la Bible jusqu'aux colonnes du journal de ce matin ; ce qui n'empêche pas que la même injustice ne soit commise, et on continuera de la commettre jusqu'à ce que les hommes sachent que la vertu se compose de plaisirs, le vice de peines, et que la morale n'est que la maximisation du bonheur.

L'état de l'opinion relativement au duel est également déplorable et immoral. Prenez un de ces cas si fréquents où l'on peut dire que le mal et la sanction populaire se sont ligüés ensemble. Un homme impute à un autre un mensonge volontaire ; et dans ce cas, selon la jurisprudence ordinaire, un homme est autorisé à ôter la vie à un autre homme, et à risquer la sienne. La grandeur de la souffrance peut-elle, moins qu'en cette occasion, être proportionnée à sa nécessité ? Il a été dit un mensonge, et, pour cela, il faut que celui qui l'a dit risque sa vie. Et parce qu'un mensonge a été articulé, il faut qu'une personne innocente qui a eu peut-être à en souffrir, soit mise sur la même ligne que le coupable, et obligée de risquer sa vie. La barbarie peut-elle jamais imaginer une distribution plus monstrueuse de pénalité ? Mais c'était un mensonge, un mensonge volontaire ! Et quel est l'homme qui, en appelant un autre à expier de sa vie un mensonge, peut dire la main sur la conscience qu'il n'a jamais articulé un mensonge ; qu'il n'a pas menti quelquefois ; qu'il n'a pas menti souvent ? Si l'on sonde dans ses replis ce qu'on appelle le point d'honneur, on y verra, non un témoignage de force et de pureté consciencieuse, mais, au contraire, la preuve que la personne se juge, se condamne elle-même d'avance, et qu'elle se sent intérieurement faible et attaqué. Mais, sous ce rapport, le tribunal du vulgaire est beaucoup plus

éclairé que celui des privilégiés. Le duel n'est pas encore descendu dans les masses ; et si parfois il a tenté de s'y introduire, le ridicule a suffi pour en faire justice et en arrêter les progrès. La sanction populaire a mis le « commun du peuple » à l'abri d'une folie dont les « gens comme il faut » ont le monopole ; et il se peut qu'à cet égard l'exemple du « grand nombre » exerce quelque jour une salutaire influence sur le « petit nombre. »

C'est en rassemblant ainsi, partout où ils existent, les éléments du bien, en protégeant en tout lieu la vérité, la vertu et la félicité, mais là principalement où elles agissent sur un vaste domaine de pensée et d'action ; c'est en plaçant ainsi aux mains de chaque homme un instrument de puissance et de bonheur, qu'on avancera la grande cause de la morale. Si chaque homme en particulier veut chercher à s'affranchir des illusions mensongères auxquelles son propre bien-être est sacrifié ; si chaque homme, en s'occupant du bien-être des autres, cherche à découvrir le vrai sens des mots et des choses par lesquels sont conduites les affaires sociales et nationales ; s'il veut essayer de faire rentrer dans le domaine de son propre bonheur et de celui des autres la phraséologie pompeuse de l'éloquence ; s'il dépouille les opinions influentes de la parure artificieuse dont l'intérêt et la passion les décorent, s'il a le courage de dire : « Faites-moi voir le bien ; faites-moi voir le mal ; montrez-moi ce qu'il y a là de jouissance, ce qu'il y a de souffrance ; » dès lors les semences déposées par la véritable morale ne tarderont pas à produire une abondante moisson, que la race humaine tout entière est appelée à recueillir.

Mais, hélas ! telle n'a pas été la marche suivie par les hommes investis du monopole de la morale, ces hommes qui, dans leurs pompeuses prétentions, chargés de dignités, de richesses, d'honneurs, enseignaient que c'était un sacrilège que de mettre en doute leur autorité, une impiété de résister à leurs décrets.

Et quelle a été leur tactique, quelles leurs conquêtes ?

Ils ont eu l'art de dérober leur marche aux regards de la foule, et leurs usurpations au contrôle de la conscience publique.

Ils ont enseigné aux humains à être silencieux, secrets, soumis, accommodants : à haïr les innovations, à se joindre avec empressement à ceux qui voudraient interdire tout accès à la lumière, afin de s'épargner la fatigue d'examiner des projets qui affligeraient leur indolence, et le chagrin de se voir obligés d'adopter des mesures qui opposeraient une barrière à leur cupidité. De quel droit ces hommes viendraient-ils avec des manifestations de sagesse, insulter à la faiblesse, à l'ignorance, à la



médiocrité? Ils savent que pour éviter au peuple les périls de la tentation, le plus sûr moyen est d'empêcher l'esprit d'examen de pénétrer jusqu'à lui.

Combien de ces hommes qui, pendant six jours, ont dans le cœur le démon de l'injustice, de l'intrigue, de l'avidité, de la fraude, de la mauvaise foi, de la courtisanerie, de la bassesse, et qui se flattent d'arranger facilement les choses, si le septième jour ils vont entendre ce qu'ils appellent la parole du salut!

Combien qui vivent dans la pratique habituelle de ce qu'ils nomment eux-mêmes le *parjure*, et dans l'habitude tyrannique et plus coupable encore d'imposer ce même parjure à autrui; hommes qui le matin s'éveillent au mensonge, et le soir s'endorment sur l'imposture!

Ne sont-ils pas les véritables auteurs de cette corruption, fille de la faiblesse, les propagateurs de cette immoralité, mère de tous les crimes?

On voit que, dans cet ouvrage, nous avons quelquefois employé des termes mathématiques; ceci exige une explication, afin de prémunir le lecteur contre deux dangers.

D'abord certains lecteurs pourront croire que nous avons atteint la certitude mathématique; d'autres, qui verront bien qu'elle n'a pas été obtenue, nous croiront la prétention d'avoir voulu l'atteindre. Il n'en est rien cependant. Cette certitude, nous ne l'avons pas obtenue, et nous ne l'affectons pas. Ce ne sont pas des expressions mathématiques qui peuvent imprimer une certitude mathématique aux *faits* que nous avons nécessairement dû mettre en avant comme base des notions présentées par nous; mais elles peuvent servir à donner jusqu'à un certain point, à ces notions, une précision mathématique.

Mais la faiblesse et l'insuffisance du langage sont également une source d'embarras et pour l'écrivain et pour le lecteur. Il est probable que plus tard la philosophie morale créera de meilleurs modes d'expression, à mesure que les vérités morales s'introduiront dans l'esprit des hommes, et qu'on reconnaîtra l'indigence des termes existants. En

attendant, le moraliste doit se servir des expressions qu'il a sous sa main: tout ce qu'il peut se permettre, c'est de hasarder de loin en loin une locution nouvelle. Et, bien que dans le cours de cet ouvrage, la nécessité de ces innovations se soit fait fréquemment sentir, cependant nous n'y avons eu recours que rarement et avec beaucoup de ménagement.

Cet ouvrage trouvera-t-il grâce aux yeux du dogmatisme? Il est probable que non! Nous espérons cependant que celui-là, quel qu'il soit, qui contestera le principe de la maximisation du bonheur, voudra bien citer les faits auxquels il croit ce principe inapplicable. C'est pour lui un devoir de le faire, s'il veut aborder cette discussion dans un esprit de vérité et de loyauté. Nous proclamons ici une grande loi morale; ses prescriptions sont claires, intelligibles, et d'une incontestable évidence. Nous croyons à cette loi le mérite d'une application universelle, invariable. Si ses adversaires se retranchent sur le terrain du mysticisme, son défenseur n'a qu'un mot à dire, c'est que *lui* il combat au grand jour, tandis que ses antagonistes s'entourent de ténèbres. Si l'autorité arrive avec ses commandements arbitraires et despotiques, que le déontologiste se contente de dire qu'il *raisonne* lui, et *ne menace pas*. Si l'ascétisme chagrin proclame que le mal est le vrai bien, le déontologiste n'a qu'à répliquer que, pour *lui*, le mal est le mal. Le monde décidera entre eux, le monde, qui doit se créer son avenir, qui est chargé de veiller à son propre bonheur, et qui assignera aux disputants de nos jours telle influence qu'il lui plaira leur assigner. Est-il besoin que l'auteur se justifie de la chaleur qu'il a mise à défendre la cause du bonheur? C'est une cause devant laquelle tout autre objet n'a qu'une importance secondaire. C'est une cause au delà de laquelle l'homme n'a rien à désirer, rien à accomplir. C'est le seul bien qui l'attache au présent, au passé, à l'avenir. C'est le trésor qui contient tout ce qu'il a, tout ce qu'il espère. Heureux qui a pu de loin montrer l'édifice! plus heureux qui en ouvrira les portes!







# TABLE ALPHABÉTIQUE

DES TERMES EMPLOYÉS A LA DÉSIGNATION DES DIFFÉRENTES BRANCHES D'ART ET SCIENCE, AVEC LEURS DÉRIVATIONS ET L'INDICATION DE LA PLACE QU'ILS DOIVENT OCCUPER DANS LA NOUVELLE CLASSIFICATION.

N. B. Les nouveaux noms sont distingués par la lettre N ; tous les autres sont déjà en usage. Les noms anciens ou nouveaux que j'ai cru devoir adopter sont en lettres capitales. Les chiffres correspondent aux numéros des branches dans la table synoptique 1.

**ACOUSTIQUE** (ἀκούω, *j'entends*). Dynamique échoscopique. 49.

**ADMINISTRATION** (administro, *j'administre*). Politique intérieure aneuromothétiscopique. 72.

**ADÉNOLOGIE** (ἀδὴν, *glande, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les glandes. On en a désigné deux sous-branches sous les noms d'ADÉNOGRAPHIE et d'ADÉNOTOMIE. La première regarde la *description*, la seconde la *dissection* des glandes.

**AÉROGRAPHIE** (ἀήρ, *air, γράφω, je décris*). Branche de l'Aérologie qui regarde la description de l'air.

**AÉROLOGIE** (ἀήρ, *air, λόγος, discours*). Coénanorganologie aérosopique. 63.

**AÉROMÉTRIE** (ἀήρ, *air, μέτρον, mesure*). Branche de l'Aérologie qui regarde la mesure de la quantité de l'air.

**Aérosopie** (ἀήρ, *air, σκοπέω, je regarde*). Synonyme de l'Aérologie.

**AÉROSTATIQUE** (ἀήρ, *air, στατικός, en état de repos*). Branche de l'Aérologie qui regarde les propriétés de l'air dérivées de l'attraction de gravitation ; savoir, sa *pression*, son *équilibre*, etc. Voyez STATIQUE.

**Agriculture** (ager, *champ, cultura, culture*). Ce mot, employé quelquefois comme synonyme de l'Économie rurale, comprend, dans ce cas, la Zoopédie ainsi que la Phytopédie ; mais il est plus souvent restreint à la désignation de cette dernière branche.

**Agronomie** (ἀγρός, *champ, νόμος, loi*). Synonyme de l'Agriculture.

**AGROSTOGRAPHIE** (ἀγρωσις, *plante graminée, γράφω,*

*je décris*). Branche de la Phytologie qui regarde la famille des graminées.

**AIDOLOGIE** (αἰδοία, *organes de la génération, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les organes de la génération. Elle renferme l'AIDOIAGRAPHE et l'AIDOIATOMIE.

**AITIOLOGIE** (αἰτία, *cause, λόγος, discours*). Branche de la Nosologie qui regarde les causes des maladies.

Alchimie. Voyez ASTROLOGIE.

**ALGÈBRE** (origine arabe). Arithmologie agnostosymbolique. 48.

**N. ALOGOZOLOGIE** (ἀλογον ζῶον, *tout animal à l'exclusion de l'homme, λόγος, discours*). Paronozoologie alogozooscopique. 99.

**ALTIMÉTRIE** (altus, *élevé, μέτρον, mesure*). Branche de la Géométrie qui regarde la mesure des hauteurs.

**AMPHIBIOLOGIE** (ἀμφίβιος, *amphibie, λόγος, discours*). Branche de la Zoologie qui regarde les animaux *amphibies*, c'est-à-dire qui vivent également sur terre et dans la mer.

**N. ANAPIROLOGIE** (ἀναπειρικός, *expérimental*). Anthropurgie anapirique. 21. Cette branche correspond à peu près à celle qu'on appelle d'ordinaire *Philosophie expérimentale*.

**ANATOMIE** (ἀνατομή, *dissection*). Organographie stéréoscopique. 109, 111. Ce mot ne signifie proprement que l'art de disséquer les animaux, mais il a été étendu à la désignation de toute la branche d'art et science qui regarde la structure du corps animal.

**ANDROTOMIE** (ἀνὴρ, *homme, ἀνδρὸς, homme, τομή, dissection*). C'est l'anatomie du corps humain en particulier.

**ANÉMOGRAPHIE** (ἄνεμος, *vent, γράφω, je décris*). Branche de l'Aérologie qui regarde le vent.

**ANÉMOMÉTRIE** (ἄνεμος, *vent, μέτρον, mesure*). Art de

1 Le plus grand nombre de ces termes est tiré du dictionnaire étymologique de M. Morin, où cet auteur a rassemblé tous les mots, usuels et scientifiques, dérivés du grec.



mesurer la force du vent, branche de l'Anémographie.

Angéiographie (*ἀγγείον, vaisseau, γράφω, je décris*). Mot inexpressif par lequel on a désigné l'art et science de décrire les instruments d'agriculture.

ANGÉIOHYDROLOGIE (*ἀγγείον, vaisseau, ὕδωρ, eau, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les vaisseaux lymphatiques. On a aussi introduit les termes ANGÉIOHYDROGRAPHIE et ANGÉIOHYDROTOMIE, pour désigner les branches qui regardent la description et la dissection de ces mêmes vaisseaux.

ANGIOLOGIE (*ἀγγείον, vaisseau, et λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les vaisseaux du corps animal. L'ANGIOGRAPHIE et l'ANGIOTOMIE désignent les branches qui traitent de leur description et dissection.

N. ANOOPNEUMATOLOGIE ( $\alpha$  privatif, *νόος, esprit intellectuel, πνεῦμα, esprit en général, λόγος, discours*). Pneumatologie anoscopique. 8.

N. ANORGANOLOGIE ( $\alpha$  privatif, *ὄργανον, organe, λόγος, discours*). Épocosmologie abioscopique. 51.

N. ANORGANURGIE ( $\alpha$  privatif, *ὄργανον, organe, ἔργον, travail*). Branche de la Technologie qui regarde le travail de matériaux privés de toute organisation.

N. ANTHROPODYNAMIQUE (*ἄνθρωπος, homme, δύναμις, pouvoir*). Organologie cinésioscopique. 105.

ANTHROPOGRAPHIE (*ἄνθρωπος, homme, γράφω, je décris*). Organologie harmoscopique. 106.

ANTHROPOLOGIE (*ἄνθρωπος, homme, λόγος, discours*). Paronozoologie anthroposcopique. 97.

ANTHROPOMÉTRIE (*ἄνθρωπος, homme, μέτρον, mesure*). Branche de l'Anthropographie qui regarde la mesure des parties du corps humain.

N. ANTHROPOSOMATOPÉDIE (*ἄνθρωπος, homme, σῶμα, corps, παιδεία, éducation*). Branche de la Biopédie qui regarde l'éducation du corps humain, c'est-à-dire l'entretien et la restauration de sa vie et de sa santé.

ANTHROPOSOMATOLOGIE (*ἄνθρωπος, homme, σῶμα, corps, λόγος, discours*). Synonyme de l'Anthropologie. Ce dernier terme est un peu moins expressif, je ne l'ai adopté que parce qu'il est plus court.

Anthroposophie (*ἄνθρωπος, homme, σοφία, sagesse*). Branche d'art et science qui comprend tout ce qui est relatif à l'homme, tant à son corps qu'à son esprit. Cette branche renferme donc l'*Anthroposomatologie*, la *Noologie*, la *Pathoscopie*, et peut-être aussi l'*Éthique*.

N. ANTHROPURGIE (*ἄνθρωπος, homme, ἔργον, ouvrage*). Poiosomatologie anthroposgocopique. 12.

Antiquités (du latin *antiquitas*). Ce mot ne désigne proprement que les produits technologiques faits dans des temps anciens et reculés; mais il a été aussi étendu à la désignation de la branche d'art et science qui les regarde, et à laquelle on a donné le nom plus convenable d'Archéologie.

APONÉCOMÉTRIE (*ἀπὸ, loin, μήκος, longueur, μέτρον, mesure*). Branche de la Géométrie qui regarde la mesure de la distance entre des objets éloignés.

APONÉVROLOGIE (*ἀπονέωσις, aponévrose, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les *aponévroses* ou expansions tendineuses des muscles. Elle renferme l'APONÉVROGRAPHIE et l'APONÉVROTOMIE.

ARACHNOLOGIE (*ἀράχνη, araignée, λόγος, discours*). Branche de la Zoologie qui regarde les aranéides.

ARCHEOLOGIE OU ARCHÉOLOGIE (*ἀρχαῖος, ancien, λόγος, discours*). Ce mot désigne proprement toute la branche d'art et science qui regarde les antiquités tant naturelles qu'artificielles; mais on le restreint plus communément à l'Archéologie anthropurgique. L'Archéologie physiurgique a reçu le nom de *Paléologie*, dont la signification primitive est la même.

ARCHITECTONOGRAPHIE (*ἀρχιτέκτων, architecte, γράφω, je décris*). Branche de l'Architecture qui regarde la description des édifices.

ARCHITECTURE (*ἀρχιτεκτονική, architecture*). Ce nom désigne d'ordinaire la branche de la Technologie qui renferme tout ce qui a rapport à la construction des édifices. Dans ce cas, le mot *Architecture* est synonyme de l'*Architecture civile*. On appelle aussi *Architecture militaire* la branche de l'art militaire qui regarde la construction des fortifications; l'*Architecture navale* est la branche de la Technologie qui a pour objet la construction des vaisseaux; l'*Architecture hydraulique* est une branche de l'Hydrotechnique.

ARÉOMÉTRIE (*ἀραιός, léger, μέτρον, mesure*). Branche de la Mécanique qui regarde la mesure de la gravité spécifique des liqueurs.

Arétoologie (*ἀρετή, vertu, λόγος, discours*). Branche de la Morale qui regarde la *vertu*, mot vague et indéfini par lequel on désigne toute action à laquelle on veut donner son approbation.

ARITHMÉTIQUE (*ἀριθμός, nombre*). Arithmologie gnostosymbolique. 17.

N. ARITHMOLOGIE (*ἀριθμός, nombre, λόγος, discours*). Posologie alégomorphique. 10.

ART. Voyez page 514 la signification qu'il convient d'attribuer à ce mot.

Art de Communiquer. C'est la Coénonésiologie.

Art de Conjecturer. Ce nom est donné à deux branches très-distinctes. La première s'exerce par le moyen seul des facultés intellectuelles et fait partie de la Noologie plasioscopique ou Logique; la seconde, qui se fait au moyen du calcul des *chances* ou *probabilités*, rentre dans le domaine de l'Arithmologie.

Art Dramatique. Branche de l'Esthétique.

Art de la Guerre, ou Art Militaire. Branche de la Technologie.

Art de Penser. Synonyme de la Logique.

Art de Retenir. Branche de la Logique.

Art Vétérinaire. Ce nom a été donné à l'art de guérir les animaux; mais, outre qu'il est inexpressif, il a encore l'inconvénient d'être biépique. On le remplacerait par le mot *Zoohygiastique*.

Arts industriels; Arts, métiers et manufactures. Ces deux termes sont synonymes de la Technologie.

ARTÉRIOLOGIE (*ἀρτηρία, artère, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les artères. Elle renferme l'ARTÉRIOGRAPHIE et l'ARTÉRIOTOMIE.

Artillerie. Branche de l'Art Militaire.

ASTRAGALOGIE (*astragale, nom d'une plante dérivé de ἀστράγαλος, petit os du talon, et λόγος, discours*). Branche de la Phytologie qui regarde les astragales.

ASTROGRAPHIE (*ἄστρον, astre ou étoile, γράφω, je*



décrits). Branche de l'Uranographie qui regarde les étoiles seules.

ASTROLOGIE (*ἄστρον, astre, λόγος, discours*). Art chimérique de prédire l'avenir par l'inspection des astres. Malgré l'absurdité de cet art, d'Alembert l'a placé dans son système figuré, ainsi que l'Alchimie, la Magie naturelle, la Magie noire, la Divination, etc., dont j'ai cru inutile de grossir cette table alphabétique; j'ai omis aussi la suite de noms terminés en *mancie* et en *scopie* qui faisaient partie de la Divination. Morin en a énuméré plus de quatre-vingts dans son Dictionnaire étymologique.

ASTRONOMIE (*ἄστρον, astre, νόμος, loi*). Ce mot, quelquefois synonyme de l'Uranologie, est plus souvent restreint à la partie posologique de cette branche d'art et science.

ATHLÉTIQUE (*ἀθλητής, combattant*). Branche de l'Hédonopathologie somatique qui regarde les jeux gymnastiques.

BALISTIQUE (*βέλλω, je lance*). Branche de l'Anthropurgie qui regarde, soit la production, soit l'application ou la modification d'un mouvement impulsif. Dans le premier cas, elle fait partie quelquefois de la Dynamique (ex., la production par friction des impulsions électriques), plus souvent de la Chimie (ex., explosion de la poudre à canon). Dans le second cas, la Balistique appartient au domaine de la Mécanique.

BEAUX-ARTS. On comprend sous ce nom la *Musique*, la *Peinture*, la *Sculpture* et la *Gravure*. Lorsque ces arts n'ont pour objet que la communication seule de la pensée, ils font partie de la Coénonésiologie. Lorsque l'objet est de plaire aux sens, c'est à l'Hédonopathologie qu'on doit les rapporter.

Belles-Lettres. Ce terme renferme l'*Écriture*, la *Littérature*, la *Composition littéraire*, etc., qui, ainsi que les Beaux-Arts, doivent se rapporter quelquefois à la Coénonésiologie, quelquefois à l'Hédonopathologie.

BIBLIOGRAPHIE (*βιβλίον, livre, γράφω, je décris*). Branche d'art et science qui regarde les livres, et qui appartient quelquefois à l'Histoire technologique, quelquefois à l'Histoire littéraire.

BIBLIUGIANCIE (*βιβλίον, livre, ὑγίανσις, guérison*). Branche de la Technologie qui regarde la restauration des livres endommagés.

BIOGRAPHIE (*βίος, vie, γράφω, je décris*). Branche de l'Histoire éthique apolioscopique. 60.

N. BIOPÉDIE (*βίος, vie, παιδεία, éducation*). Branche de la Technologie qui regarde l'éducation des corps vivants.

BOTANIQUE (*βοτάνη, plante*). Ce mot, quelquefois synonyme de la Phytologie, est plus souvent restreint à la désignation de la partie dioscopique de cette branche d'art et science.

BOTANOLOGIE (*βοτάνη, plante, λόγος, discours*). Synonyme de la Phytologie.

BRACHYGRAPHIE (*βραχύς, bref, γράφω, j'écris*). Synonyme de la Sténographie.

BROMOGRAPHIE (*βρῶμα, aliment, γράφω, je décris*). Branche de la Prophylactique qui regarde les aliments solides.

CARDIOLOGIE (*καρδία, cœur, λόγος, discours*). Branche

de l'Organologie qui regarde le cœur. Elle renferme la *CARDIAGRAPHIE* et la *CARDIATOMIE*.

CARPOLOGIE (*καρπός, fruit, λόγος, discours*). Branche de la Phytorganologie qui regarde les fruits.

CATACOUSTIQUE (*κατὰ, contre, ἀκούω, j'entends*). Branche de l'Acoustique qui a pour sujet les sons réfléchis.

Cataphonique (*κατὰ, contre, φωνή, son*). Synonyme de la Catacoustique.

CATOPTRIQUE (*κάτοπτρον, miroir*). Branche de l'Optique qui regarde les sons réfléchis.

Centrosopie (*κέντρον, centre, σκοπέω, je regarde*). Branche de la Géométrie qui regarde le centre des figures.

CÉPHALALOGIE (*κεφαλή, tête, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde la tête. Elle renferme la *CÉPHALAGRAPHIE* et la *CÉPHALATOMIE*.

CÉTOLOGIE (*κῆτος, baleine, λόγος, discours*). Branche de la Zoologie qui regarde les cétacées.

CHALCOGRAPHIE (*χαλκός, airain, γράφω, je décris*). C'est la *Gravure sur les métaux*.

Chasse. Cette branche doit faire partie de la Zoopédie.

CHIMIE (*dérivation douteuse*). Anthropurgie stoéchiodynamique. 22.

CHIROLOGIE (*χείρ, main, λόγος, discours*). Art de parler avec les mains, branche de la Pantomime.

Chironomie (*χείρ, main, νόμος, loi*). Nom que donnaient les anciens à la Pantomime.

CHIRURGIE (*χείρ, main, ἔργον, ouvrage*). Thérapeutique mécanique.

CHOLÉDOLOGIE (*χολή, bile, λόγος, discours*). Branche de l'Hygrotologie qui regarde la bile. Elle renferme la *CHOLÉDOGRAPHIE*.

CHONDROLOGIE (*χόνδρος, cartilage, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les cartilages. Elle renferme la *CHONDROGRAPHIE* et la *CHONDROTOMIE*.

Chorographie (*χώρος, région, γράφω, je décris*). Géographie ou Mérisologie d'une contrée. Ce terme a une acception moins générale que le mot *Géographie*, et s'applique à une contrée plus étendue que celle que décrit la Topographie.

CHROAGÉNÉSIE (*χρόα, couleur, γένεσις, origine*). Branche de la Chimie qui regarde la production des différentes couleurs.

Chronographie (*χρόνος, temps, γράφω, je décris*). Synonyme de la Chronologie.

CHRONOLOGIE (*χρόνος, temps, λόγος, discours*). Ce mot, qui signifie toute portion d'art et science qui regarde le temps, désigne quelquefois l'Histoire en général, quelquefois, comme dans la *Chronologie uranologique*, le temps que mettent les corps célestes à faire leurs différentes révolutions, etc.

CHYLOGOLOGIE (*χυλός, chyle, λόγος, discours*). Branche de l'Hygrotologie qui regarde le chyle.

Cinéthmique (*κίνηθμος, mouvement*). Branche d'art et science qui regarde le mouvement en général, naturel ou artificiel. Dans le premier cas, la Cinéthmique fait partie de l'Anorganologie; dans le second, de la Dynamique.

CLIMATOLOGIE (*climat, dérivé de κλίμα, région, λόγος,*



*discours*). Branche de l'Aérologie qui regarde la différence dans les climats.

N. COENANORGANOLOGIE (*κοινός, en commun, ὄργανον, organe, λόγος, discours*). Anorganologie coénoscopique. 45.

N. COENONÉSIOLOGIE (*κοινωνέω, je communique, λόγος, discours*). Parononologie coénonésioscopique. 25.

N. COÉNONTOLOGIE (*κοινός, en commun, ὄν, ὄντος, l'être en général, λόγος, discours*). Ontologie coénoscopique. 4.

N. COÉNOPHYTOLOGIE (*κοινός, en commun, φυτόν, plante, λόγος, discours*). Phytologie coénoscopique. 67.

N. COENORTHOLOGIE (*κοινός, en commun, ὀρθός, correct, λόγος, discours*). Orthologie coénosymboloscopique. 69.

N. COENOZOLOGIE (*κοινός, en commun, ζῶον, animal, λόγος, discours*). Zoologie coénoscopique. 65.

COMÉTOGRAPHIE (*κομήτης, comète, γράφω, je décris*). Branche de l'Uranologie qui regarde les comètes.

Conchologie (*concha, coquille, λόγος, discours*). Synonyme de la Conchyliologie.

CONCHYLOGIE (*κογχύλιον, coquille, λόγος, discours*). Branche de la Molluscologie qui regarde les coquilles.

COSMÉTIQUE (*κοσμέω, j'embellis*). Branche de la Prophylactique qui regarde l'embellissement du corps humain.

COSMOGONIE (*κόσμος<sup>1</sup>, monde, univers, γένος, génération*). Branche de la Prosthénocosmologie qui regarde la formation du monde.

COSMOGRAPHIE (*κόσμος, monde, γράφω, je décris*). Branche de la Paronocosmologie qui regarde la description de la surface extérieure de notre monde.

COSMOLOGIE (*κόσμος, monde, λόγος, discours*). Coénanorganologie anaérosopique. 64.

CRANOLOGIE (*κρανίον, crâne, λόγος, discours*). Branche de l'Ostéologie qui regarde le crâne.

CRYPTOGRAPHIE (*κρυπτός, secret, γράφω, je décris*). Branche de l'Orthographie dont l'objet est l'écriture secrète, c'est-à-dire qui ne peut être lue que par la personne à laquelle elle est adressée.

CRYSTALLOGRAPHIE (*κρύσταλλος, glace ou cristal, γράφω, je décris*). Branche de la Minéralogie dont l'objet est la description des cristaux.

CRYSTALLOTECHNIE (*κρύσταλλος, glace, cristal, τέχνη, art*). Art de faire cristalliser les sels, branche de la Somaturgie chimique.

Dactylogie (*δάκτυλος, doigt, λόγος, discours*). Art de parler avec les doigts, branche de la Pantomime.

DENDROLOGIE (*δένδρον, arbre, λόγος, discours*). Branche de l'Idiophytologie qui regarde les arbres.

N. DÉONTOLOGIE (*δέον, δέοντος, ce qu'il faut faire, λόγος, discours*). Ethique discatique. 29.

DERMOLOGIE (*δέρμα, peau, λόγος, discours*). Branche de la Sarcologie qui regarde la peau. Elle renferme la DERMOGRAPHIE et la DERMOTOMIE.

DESMOLOGIE (*δεσμός, ligament, λόγος, discours*).

<sup>1</sup> Le mot *κόσμος* désigne quelquefois notre monde, quelquefois tout l'univers. C'est à la première de ces acceptions que je crois qu'il conviendrait de le restreindre.

Branche de la Sarcologie qui regarde les ligaments. Elle renferme la DESMOGRAPHIE et la DESMOTOMIE.

DESSIN. Voyez BEAUX-ARTS.

DIACOUSTIQUE (*διά, à travers, ακούω, j'entends*). Branche de l'Acoustique qui regarde les sons réfractés.

DIALECTIQUE (*διαλεκτική, de διαλέγομαι, discourir*). Branche de la Logique qui regarde le raisonnement.

Diasostique (*διασώζω, je conserve*). Synonyme de la Prophylactique.

Diète (*δίαιτα, régime*). Ce mot, qui ne signifie proprement que *régime*, désigne aussi quelquefois la Diététique.

DIÉTÉTIQUE (*δίαιτα, régime*). Ce mot, quelquefois synonyme de la Prophylactique, a plus souvent une signification un peu moins générale, en ce qu'il ne comprend pas la Cosmétique.

DIOPTRIQUE (*διά, à travers, ὀπτομαι, je vois*). Branche de l'Optique qui regarde la lumière réfractée.

Diplomatie (*δίπλωμα, diplôme*). C'est la branche de la Politique internationale qui regarde les négociations.

Divination. Voyez ASTROLOGIE.

Docimasia (*δοκιμασία, épreuve, examen*). Branche de l'Anapirologie qui a pour objet l'essai des mines.

DYNAMIQUE (*δύναμις, pouvoir*). Anthropurgie holo-dynamique. 25.

Eccrinologie (*εκκρίνω, je sépare*). Branche de l'Organologie ou de la Nosologie qui regarde les sécrétions.

Économie (*οἶκος, maison, νόμος, loi*). Ce nom a été donné à diverses branches de l'Ethique. Ainsi, l'*Économie politique* est une branche de l'Ethique polyscopique, exégétique ou discatique; l'*Économie domestique* fait partie de la Déontologie apolioscopique.

Économie rurale. C'est d'ordinaire la branche de la Biopédie qui comprend la Zoopédie et la Phytopédie.

Écriture. Ce nom est quelquefois synonyme de l'Orthographie; mais ce dernier terme désigne plutôt la science, et l'Écriture l'art correspondant. On donne aussi ce même nom aux produits de cet art.

Éducation. Branche d'art et science qui s'exerce sur le corps aussi bien que sur l'esprit. Dans le premier cas, c'est à la Biopédie qu'il faut la rapporter. Dans le second, c'est à la Déontologie.

Électricité (*ἤλεκτρον, ambre. Voyez page 515*). Ce mot désigne, 1° le fluide électrique; 2° les effets qu'il produit; 3° la branche d'art et science qui en traite, et qui fait partie quelquefois de la Météorologie, quelquefois de l'Anthropurgie; de la Météorologie, lorsqu'on ne considère que les effets naturels que produit le fluide électrique, tels que la foudre, etc.; de l'Anthropurgie, lorsqu'il s'agit de sa production ou modification artificielle.

Éloquence (*λογοῦν, je parle*). Synonyme de l'Orthologie. Elle comprend aussi quelquefois la Rhétorique.

N. EMBIOLOGIE (*ἐν, en, βίος, vie, λόγος, discours*). Épiscosmologie embioscopique. 52.

EMBRYOLOGIE (*ἔμβρυον, fœtus, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde le *fœtus*. Elle comprend l'EMBRYOGRAPHIE et l'EMBRYOTOMIE.

ÉMÉTOLOGIE (*ἐμέω, je vomis, λόγος, discours*). Bran-



che de la Thérapeutique qui regarde les émétiques.

Encaustique (ἐγκαίω, je brûle). Branche de la Peinture.

Encyclopédie. Voyez page 510, note 2.

ENTÉROLOGIE (έντερον, intestin, λόγος, discours). Branche de l'Organologie qui regarde les intestins. Elle renferme l'ENTÉROGRAPHIE et l'ENTÉROTOMIE.

ENTOMOGRAPHIE (έντομον, insecte, γράφω, je décris). Branche de l'Entomologie qui regarde la description des insectes.

ENTOMOLOGIE (έντομον, insecte, λόγος, discours) Branche de la Zoologie qui regarde les insectes.

N. EPICOSMOLOGIE (ἐπί, sur, κόσμος, monde, λόγος, discours). Physiurgie épocosmologique. 20.

Équitation (equito, je monte à cheval). C'est l'art de monter à cheval, ou de gouverner les chevaux, et qui fait partie de la Zoopédie.

ERPÉTOLOGIE (έρπετός, reptile, λόγος, discours). Branche de la Zoologie qui regarde les reptiles.

ESTHÉTIQUE (αἰσθησις, sensation). Branche de l'Hédonopathologie pneumatique. C'est le goût en littérature et en belles-lettres qui en fait le sujet.

ETHIQUE (ἠθικός, morale). Anoopneumatologie thélematoscopique. 16. Le mot *Éthique*, dans l'usage ordinaire, est plus souvent restreint à la branche apolioscopique ou morale privée.

Éthologie (ἠθος, mœurs, λόγος, discours). Synonyme de l'Éthique.

Étiologie. Voyez AITIOLOGIE.

ÉTYMOLOGIE (ἐτυμος, véritable, λόγος, discours). Coénorthologie logopoiioscopique. 91.

N. EUDÉMONIQUE (εὐδαιμονία, bonheur). Tronc général des arts.

GALACTOLOGIE (γάλα, γάλακτος, lait, λόγος, discours). Branche de l'Hygrotologie qui regarde le lait. Elle renferme la GALACTOGRAPHIE.

Galvanisme (de Galvani, voyez page 515). Branche de l'Électricité.

GAMMAROLOGIE (γάμμαρον; écrevisse, λόγος, discours). Branche de la Zoologie qui regarde les écrevisses.

Généalogie (γένος, race, λόγος, discours). Branche d'Histoire éthique apolioscopique.

GÉODÉSIE (γη<sup>1</sup>, terre, δαίω, je divise). Branche de la Géographie proprement dite qui regarde la mesure ou l'arpentage des terrains.

Elle se rapproche beaucoup de quelques branches de la Géométrie.

GÉOGÉNIE (γη, terre, γένεσις, origine, formation). Branche de la Cosmogonie qui regarde la formation des parties solides de notre monde.

GÉOGNOSIE (γη, terre, γνώσις, connaissance). Synonyme de la Géologie. Quelques personnes lui donnent pourtant une signification un peu plus étendue.

GÉOGRAPHIE (γη, terre, γράφω, je décris). Ce mot ne signifie proprement que la description de la terre, et doit désigner la branche de la Géologie appelée plus particulièrement *Géographie physique*, qui a pour sujet

la description de la forme extérieure de la partie solide de notre globe; mais cette acception est très-différente de celle que l'usage a attribuée à cette dénomination.

On appelle d'ordinaire *Géographie* la branche d'art et science qui regarde la manière dont les produits ou sujets des autres branches sont répartis sur la surface de la terre. Elle fait donc, comme l'Histoire, partie de toutes les branches qui ont pour sujet des entités réelles.

La Géographie politique a reçu plus particulièrement le nom de *Statistique*. Si c'est la description d'une contrée ou portion peu considérable de la surface de la terre qui fait le sujet de la Géographie, on l'appelle quelquefois *Chorographie*. La *Topographie* est la description d'une portion encore plus petite, comme une ville, un hameau, etc., quelle que soit d'ailleurs la nature des objets dont on considère la distribution. Si l'on restreint le mot *Géographie* à son sens propre, on pourrait donner à la branche générale qu'elle désigne maintenant le nom plus expressif de *Mérisologie*.

La *Géographie physique* comprend quelquefois l'Hydrographie; dans ce cas, c'est la même branche que la *Cosmographie*.

Quelquefois aussi ce terme de *Géographie physique* est synonyme de la *Géologie*.

Géohydrographie (γη, terre, ὕδωρ, eau, λόγος, discours). C'est la *Cosmographie coénoscopique*, ou la partie de la *Cosmographie* qui traite des formes générales de notre globe, et des rapports respectifs entre ses parties solides ou liquides.

GÉOLOGIE (γη, terre, λόγος, discours). Paronocosmologie stéréoscopique. 85. Dans l'usage ordinaire, ce mot est quelquefois restreint à une partie de la Géologie, à l'exclusion de la Géographie physique et de la Géostatique; plus souvent on lui attribue le sens que je lui ai conservé; mais quelquefois aussi on l'étend à la désignation de la Cosmologie, ou même de toute l'Anorganologie. On a voulu obvier à ces inconvénients en lui substituant dans les deux derniers cas le mot de *Géognosie*; mais ce terme ayant absolument la même signification que la Géologie, son introduction n'a fait qu'augmenter la confusion qui résulte de cette nomenclature vicieuse.

GÉOMÉTRIE (γη, terre, μέτρον, mesure). Posologie morphoscopique. 9.

Géoponique (γη, terre, πόνος, travail). Synonyme de l'Agriculture.

Géoscopie (γη, terre, σκοπέω, je regarde). Terme à peu près synonyme de l'Anorganologie.

GÉOSTATIQUE (γη, terre, στατικός, qui est en état de repos). Branche de la Géologie qui regarde l'équilibre des corps solides, c'est-à-dire leurs propriétés dérivées de l'attraction de gravité. Voyez STATIQUE.

GLOSSOLOGIE (γλώσσα, langue au sens propre, c'est-à-dire organe de la parole, λόγος, discours). Branche de l'Organologie qui regarde la langue. Elle renferme la GLOSSOGRAPHIE et la GLOSSOTOMIE.

Glossologie (γλώσσα, langue au figuré, c'est-à-dire langue ou idiome, national, ou technique, λόγος, discours). Branche de l'Astrologie qui regarde les termes particuliers aux différentes branches d'art et science.

<sup>1</sup> Le mot γη signifie quelquefois notre globe, quelquefois la terre par opposition à la mer. C'est à cette dernière acception que je crois qu'il conviendrait de le restreindre.



On a appliqué ce mot principalement aux termes de botanique et de médecine.

**GLYPTIQUE** (γλυπτὸς, gravé). Branche d'Orthographe qui regarde la gravure, soit symbolique, soit syllabique.

**Glyptographie** (γλυπτὸς, gravé, γράφω, j'écris ou je décris). Ce terme est quelquefois synonyme de la Glyptique; mais il désigne plus souvent la connaissance seulement des gravures déjà exécutées. Dans ce cas, la Glyptographie fait partie de l'Hédonopathoscopie pneumatique.

**GNOMONIQUE** (γνώμων, indice ou style qui marque les heures). Branche d'art et science qui regarde les cadrans solaires. Si l'on en exclut la partie de l'Uranologie et de la Météorologie qui regarde les effets généraux de la lumière, la Gnomonique doit faire partie de la Technologie.

**GONIOMÉTRIE** (γωνία, angle, μέτρον, mesure). Branche de la Géométrie qui regarde la mesure des angles.

**GOVERNEMENT** (κυβερνάω, je gouverne). Déontologie polyscopique. 41. Le Gouvernement est plutôt l'art, et la Politique, la science correspondante.

**GRAMMAIRE** (γράμμα, lettre. Voyez p. 559). Coénonésiologie aplodidactique. 57. Quelquefois on étend improprement ce mot à la désignation de tout ouvrage élémentaire; ainsi on dit *Grammaire d'Arithmétique, de Mécanique, etc.*

**Graphodromie** (γράφω, j'écris, δρομαίος, fait en courant). Synonyme de la Sténographie.

**GRAVURE.** Voyez BEAUX-ARTS.

**GYMNASTIQUE** (γυμνάζω, j'exerce). Branche d'art et science qui regarde les exercices du corps. Elle se rapporte en partie à l'Anthroposomatopédie, en partie à l'Hédonopathoscopie.

**HALOTECHNIE** (ἅλις, ἄλις, sel, τέχνη, art). Branche de l'Anorganurgie chimique qui regarde la préparation des sels.

**Halurgie** (ἅλις, ἄλις, sel, ἔργον, travail). Synonyme de la Halotechnie.

**N. HÉDONOPATHOSCOPIE** (ἡδονή, plaisir, πάθος, sensation, σκοπέω, je regarde). Pathoscopie hédonistoscopique. 27.

**HÉLIOGRAPHIE** (ἥλιος, soleil, γράφω, je décris). Branche de l'Uranographie qui regarde le soleil.

**HELMINTHOLOGIE** (ἕλμις, ἕλμινθος, ver intestinal, λόγος, discours). Branche de la Zoologie qui regarde les vers intestinaux.

**HÉMATOLOGIE** (αἷμα, sang, λόγος, discours). Branche de l'Hygrotologie qui regarde le sang. Elle renferme l'HÉMATOGRAPHIE.

**HÉPATOLOGIE** (ἥπαρ, ἥπατος, foie, λόγος, discours). Branche de l'Organologie qui regarde le foie. Elle renferme l'HÉPATOGRAPHIE et l'HÉPATOTOMIE.

**Hercoteconique** (ἔρκος, rempart, τεκτονική, art de bâtir). Art des fortifications, branche de l'art militaire.

**Herpétologie.** Voyez ERPÉTOLOGIE.

**HIPPIATRIQUE** (ἵππος, cheval, ἰατρική, médecine). Branche de la Zoobygiastique qui regarde la guérison des chevaux.

**HIPPOTOMIE** (ἵππος, cheval, τομή, dissection). Branche

de la Zoorganologie qui regarde la dissection des chevaux.

**HISTIODROMIE** (ἱστῖον, voile d'un navire, δρόμος, course). Art de naviguer au moyen des voiles, branche de la Navigation.

**HISTOIRE** (ἱστορία, relation, narration). Branche d'art et science qui regarde la description des événements et des états des choses qui ont eu lieu dans les temps passés. Elle doit faire partie de toutes les branches qui ont pour sujet une entité réelle, matérielle, ou immatérielle. Ainsi, elle entre dans le domaine de la Physiurgie, de l'Anthropurgie, de la Noologie, de l'Éthique, etc., parce que les corps en état de nature, les corps modifiés par l'homme, l'esprit humain, les produits de la volonté humaine, etc., sont autant d'entités réelles. Mais l'Histoire ne fait point partie de la Posologie, ni de la Déontologie, parce que la quantité et ce qui doit être fait ne sont que des entités factices ou imaginaires, et ne peuvent éprouver des variations qui dépendent du temps. L'histoire des progrès qu'a faits l'esprit humain dans l'étude de ces branches appartient à la Noologie.

Telle est l'acception la plus ordinaire du mot *histoire*, et que, pour cette raison, il conviendrait de lui conserver. Cependant, dans sa signification primitive, il désigne toute espèce de *narration*, sur quelque sujet que l'on parle. Il conserve encore cette acception dans l'expression *Histoire naturelle* et quelques autres. On dit aussi *Sciences historiques*, par opposition à *Sciences philosophiques*, pour désigner celles dont l'étude exerce plus l'observation que la réflexion. Voyez à ce sujet l'examen du tableau de d'Alembert, chapitre II de cet Essai.

**Histoire céleste.** C'est l'Uranologie.

**Histoire civile.** Ce terme désigne deux branches de l'Histoire éthique, puisqu'il est employé en opposition quelquefois à l'Histoire militaire, quelquefois à l'Histoire ecclésiastique.

**Histoire ecclésiastique.** Branche de l'Histoire politique qui regarde la communauté appelée *Église* ou *Clergé*.

**Histoire naturelle.** Ce terme ne devrait désigner que l'Histoire physiurgique; mais on le donne ordinairement à l'Épicosmologie, ou bien à toute la Physiurgie. D'Alembert, dans sa table, y comprend aussi l'Anthropurgie. Voyez l'examen des termes *Histoire naturelle*, etc., chapitre I de cet Essai.

**Histoire profane.** Ce terme désigne toute l'Histoire, excepté les Histoires théologique et ecclésiastique.

**Histoire sacrée.** C'est l'Histoire théologique.

**Horographie** (ώρα, heure, γράφω, je décris). Synonyme de la Gnomonique.

**Horologiographie** (ὠρολόγιον, horloge, γράφω, je décris). Synonyme de la Gnomonique.

**Horométrie** (ώρα, heure, μέτρον, mesure). Branche de l'Astronomie qui regarde la mesure des heures.

**HYDRAULIQUE** (ὕδωρ, eau, αὐλὸς, tuyau). Branche de l'Hydrotechnique qui regarde la conduite de l'eau au moyen de tuyaux.

**HYDRODYNAMIQUE** (ὕδωρ, eau, δύναμις, pouvoir). Branche d'art et science qui regarde la force ou puissance de l'eau, c'est-à-dire ses propriétés mécaniques,



naturelles ou artificielles. Elle comprend l'*Hydrostatique*, branche de l'Anorganologie, et l'*Hydrotechnique*, branche de l'Anorganurgie. On a aussi donné successivement le nom d'*Hydrodynamique* à chacune de ces deux divisions, par opposition à l'autre. D'Alembert oppose l'Hydrodynamique à l'Hydrostatique, et la subdivise en *Hydraulique* et en *Navigation*. Cette dernière appartient pourtant à une partie très-distincte de la Technologie.

**HYDROGÉNIE** (ὕδωρ, eau, γένεσις, formation). Branche de la Cosmogonie qui regarde l'origine et la formation des masses d'eau répandues sur notre globe.

**Hydrogéologie** (ὕδωρ, eau, γῆ, terre, λόγος, discours). Synonyme de la Géohydrologie.

**HYDROGRAPHIE** (ὕδωρ, eau, γράφω, je décris). Branche de la Cosmographie qui regarde les eaux.

**HYDROLOGIE** (ὕδωρ, eau, λόγος, discours). Paroncosmologie hygrosopique. 86.

**HYDROMÉTRIE** (ὕδωρ, eau, μέτρον, mesure). Art de mesurer les différentes propriétés de l'eau, branche de l'Hydrologie.

**HYDROSTATIQUE** (ὕδωρ, eau, στατικός, en état de repos). Branche de l'Hydrologie qui regarde les propriétés de l'eau dérivées de l'attraction de gravité.

**HYDROTECHNIQUE** (ὕδωρ, eau, τέχνη, art). Branche de l'Anorganurgie mécanique qui a pour objet la direction et la conduite de l'eau.

**N. HYGIASIQUE** (ὕγιαζω, je guéris). C'est la réunion des différentes branches qui ont un rapport immédiat avec la conservation et la restauration de la santé du corps humain. Ce mot remplace la dénomination *Sciences médicales*, qui a l'inconvénient d'être biépique, et qui, de plus, est inexpressive, puisqu'elle ne comprend que les *Sciences* à l'exclusion des *Arts*. Les branches comprises dans l'Hygiastique sont : 1<sup>o</sup> Branches physiurgiques, *Anthropologie* renfermant l'*Organologie* et la *Nosologie humaines*; 2<sup>o</sup> Branches somaturgiques, *Sitiosceustique* et *Pharmacie*; 3<sup>o</sup> Branches biopédiques, *Anthroposomatopédie* renfermant la *Prophylactique* et les *Thérapeutiques mécanique et chimique*.

**Hygiène** (ὕγιεινός, en santé). Synonyme de la Prophylactique.

**HYGROTOLOGIE humaine** (ὕγρόται, humeurs, λόγος, discours). Anthropographie hygrosopique. 110.

**HYMÉNOLOGIE** (ὕμην, membrane, λόγος, discours). Branche de l'Organologie qui regarde les membranes. Elle renferme l'*HYMÉNOGRAPHIE* et l'*HYMÉNOTOMIE*.

**HYPNOLOGIE** (ὕπνος, sommeil, λόγος, discours). Branche de la Prophylactique qui traite des règles relatives au sommeil.

**ICHTHYOLOGIE** (ἰχθύς, poisson, λόγος, discours). Branche de la Zoologie qui regarde les poissons.

**Iconographie** (εἰκῶν, image, γράφω, je décris). Description des images et tableaux antiques, branche de l'Archéologie.

**Iconologie** (εἰκῶν, image, λόγος, discours). Explication des images, monuments et tableaux antiques, branche de l'Archéologie. L'Iconologie désigne aussi la connaissance des dessins, gravures ou peintures destinés à représenter différents objets tels que plantes, animaux, etc. Ainsi l'on dit *Iconologie botanique, zoologique, etc.*

**Ideologie** (ιδέα, idée, λόγος, discours). Ce mot est employé comme synonyme, quelquefois de la Logique, quelquefois de toute la Noologie.

**N. IDIETHNOGRAPHIE** (ἰδίος, en particulier, ἔθνος, nation, γράφω, j'écris). Orthographie nationale.

**N. IDIONTOLOGIE** (ἰδίος, en particulier, ὄν, ὄντος, l'être en général, λόγος, discours). Ontologie idioscopique. 2.

**N. IDIORTHOLOGIE** (ἰδίος, en particulier, ὀρθός, correct, λόγος, discours). Orthologie idiosymboloscopique. 70.

**N. IDIOPHYTOLOGIE** (ἰδίος, en particulier, φυτὸν, plante, λόγος, discours). Phytologie idioscopique. 68.

**N. IDIOZOOLOGIE** (ἰδίος, en particulier, ζῶον, animal, λόγος, discours). Zoologie idioscopique. 66.

**Insectologie** (insectum, insecte, λόγος, discours). Synonyme de l'Entomologie.

**JURISPRUDENCE**. Administration éristicoscopique. 85.

**LARYNGOLOGIE** (λάρυγξ, larynx, λόγος, discours). Branche de l'Organologie qui regarde le larynx. Elle renferme la *LARYNGOGRAPHIE* et la *LARYNGOTOMIE*.

**LÉGISLATION**. Politique intérieure nomothéticoscopique. 71.

**LICHÉNOGRAPHIE** (λειχήν, lichen, γράφω, je décris). Branche de l'Idiophytologie qui regarde les lichens.

**Lithographie** (λίθος, pierre, γράφω, je décris). Branche de la Minéralogie qui regarde la description des pierres.

**LITHOGRAPHIE** (λίθος, pierre, γράφω, j'écris). C'est la gravure par le moyen d'une espèce de pierre, au lieu de plaques en cuivre.

**LITHOLOGIE** (λίθος, pierre, λόγος, discours). Branche de la Minéralogie qui regarde les pierres.

**Littérature**. Branche de l'Esthétique.

**LOGIQUE** (λογική, art de penser). Parononologie plasioscopique. 26.

**Logographie** (λόγος, parole, γράφω, j'écris). Synonyme de la Sténographie.

**LONGIMÉTRIE** (longus, long, μέτρον, mesure). Branche de la Géométrie qui regarde la mesure de longueurs inaccessibles.

**Magie naturelle et noire**. Voyez Astrologie.

**Magnétisme** (magnes, aimant). Branche de l'Anorganologie qui regarde les propriétés données au corps par le fluide magnétique.

**Magnétisme animal**. Voyez Astrologie.

**Mammalogie** (mamma, mamelle, λόγος, discours). Synonyme de la Mastozoologie.

**MANÈGE**. Art de dresser les chevaux, branche de la Zoopédie.

**Marine**. Cette dénomination est donnée quelquefois à la réunion des branches d'art et science qui regardent le transport par eau. Elle comprend donc l'Architecture hydraulique, la Construction des vaisseaux et la Navigation.

**MASTOZOOLOGIE** (μαστός, mamelle, ζῶον, animal, λόγος, discours). Branche de la Zoologie qui regarde les mammifères.

**Mathématiques** (μάθημα, ce qu'on peut apprendre). Ce terme est ordinairement synonyme de la Posologie, quoiqu'on lui donne quelquefois une acception beau-



coup plus étendue, comme dans le cas des dénominations suivantes.

Mathématiques pures. Synonyme de la Posologie.

Mathématiques mixtes. On désigne ainsi la réunion de quelques-unes des branches suivantes, et quelquefois de toutes :

1° Une portion plus ou moins grande de la Posologie ;

2° L'Uranologie, ou quelques-unes de ses branches ;

3° Quelques branches de l'Anorganologie, telles que la Cosmographie, l'Aérostatique, etc ;

4° La Dynamique et quelques autres branches peu importantes.

Mathématiques physiques et physico-mathématiques. Ces termes désignent d'ordinaire les parties posologiques de la Physiurgie et de l'Anthropurgie.

Matière médicale. Synonyme de la Pharmaceutique.

MÉCANIQUE (*μηχανή*, *machine*). Dynamique barysomatique anéchoscopique. 50.

Médecine (*μέδω*, *j'ai soin*). C'est la réunion des Sciences médicales ; mais comme ce mot désigne plus souvent les préparations destinées à guérir les maladies, on pourrait lui substituer, dans le premier cas, le mot *Hygiastique*.

MÉRIZOLOGIE (*μερίζω*, *je distribue*, *λόγος*, *discours*). Branche d'art et science qui regarde la distribution respective, sur la surface de la terre, des produits ou sujets des autres branches. Voyez GÉOGRAPHIE.

N. MÉRIZOPHYTOLOGIE (*μερίζω*, *je distribue*, *φυτόν*, *plante*, *λόγος*, *discours*). Paronophytologie mérizoscopique. 89.

N. MERIZOOLOGIE (*μερίζω*, *je distribue*, *ζῶον*, *animal*, *λόγος*, *discours*). Paronozoologie mérizoscopique. 87.

MÉTALLOGRAPHIE (*μέταλλον*, *métal*, *γράφω*, *je décris*). Branche de la Minéralogie qui regarde les métaux.

MÉTALLURGIE (*μέταλλον*, *métal*, *ἔργον*, *travail*). Travail des métaux, branche de l'Anorganurgie mécanique et chimique.

Métaphysique (*μετὰ*, *après*, *φυσική*, *physique* ; parce que, dans les ouvrages d'Aristote, le Traité intitulé *Métaphysique* est placé après celui de la Physique). Cette dénomination est quelquefois donnée à la Coénontologie ; plus souvent elle comprend aussi la Logique.

Métaphysique des corps. C'est, dans la Table de d'Alembert, la Poiosomatologie coénoscopique.

MÉTÉOROLOGIE (*μετέωρον*, *météore*, *λόγος*, *discours*). Branche de l'Aérologie qui regarde les *météores* ou phénomènes qui ont lieu dans l'atmosphère, tels que *pluie*, *neige*, *tonnerre*, *éclairs*, etc.

MINÉRALOGIE (*mineralia*, *minéraux*, *λόγος*, *discours*). Anorganologie idioscopique. 46.

MNÉMONIQUE (*μνημονικός*, *qui a rapport à la mémoire*). Art de retenir et de suppléer à la mémoire. C'est une branche de la Logique.

MOLLUSCOLOGIE (*mollusca*, *mollusque*, *λόγος*, *discours*). Branche de la Zoologie qui regarde les mollusques.

MORALE. Déontologie apolioscopique, 42.

MUSCOLOGIE (*muscus*, *mousse*, *λόγος*, *discours*). Branche de la Phytologie qui regarde les mousses.

MUSIQUE. Voy. BEAUX-ARTS.

Mycétographie (*μύκης*, *μύκητος*, *champignon*, *γράφω*, *je décris*). Description des champignons, branche de la Mycologie.

MYCOLOGIE (*μύκης*, *champignon*, *λόγος*, *discours*). Branche de la Phytologie qui regarde les champignons.

MYIOLOGIE (*μύια*, *mouche*, *λόγος*, *discours*). Branche de la Zoologie qui regarde les mouches.

MYOLOGIE (*μῦς*, *muscle*, *λόγος*, *discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les muscles. Elle renferme la MYOGRAPHIE et la MYOTOMIE.

Mythologie (*μῦθος*, *fable*, *λόγος*, *discours*). Connaissance et explication de la Fable. C'est une branche de l'Histoire éthique ou pathoscopique.

NAVIGATION (*navigare*, *naviguer*, dérivé de *ναῦς*, *vaisseau*, et de *ἄγω*, *je conduis*). Art de conduire les vaisseaux ou machines de transport aquatiques, branche de la Technologie.

NÉCROLOGIE (*νεκρός*, *mort*, *λόγος*, *discours*). Biographie d'une personne morte depuis peu.

NÉPHÉLOGNOSIE (*νεφέλη*, *nuage*, *γνώσις*, *connaissance*). Branche de la Météorologie qui regarde les nuages.

NÉPHROLOGIE (*νεφρός*, *rein*, *λόγος*, *discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les reins. Elle renferme la NÉPHROGRAPHIE et la NÉPHROTOMIE.

NÉVROLOGIE (*νεῦρον*, *nerf*, *λόγος*, *discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les nerfs. Elle renferme la NÉVROGRAPHIE et la NÉVROTOMIE.

N. NOOLOGIE (*νόος*, *esprit humain*, *λόγος*, *discours*). Pneumatologie nooscopique. 7.

NOSOGRAPHIE (*νόσος*, *maladie*, *γράφω*, *je décris*). Description des maladies, branche de la Nosologie.

NOSOLOGIE humaine (*νόσος*, *maladie*, *λόγος*, *discours*). Anthropologie nososcopique, 101.

N. NOSOOLOGIE (*νόσος*, *maladie*, *ζῶον*, *animal*, *λόγος*, *discours*). Alogozoologie nososcopique. 105.

NUMISMATIQUE (*numisma*, *médaille*). Branche de l'Archéologie qui regarde les médailles.

NUMISMATIGRAPHIE (*numisma*, *médaille*, *γράφω*, *je décris*). Description des médailles, branche de la Numismatique.

ODONTOLOGIE (*ὀδούς*, *ὀδόντος*, *dent*, *λόγος*, *discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les dents.

ODONTOTECHNIE (*ὀδούς*, *ὀδόντος*, *dent*, *τέχνη*, *art*). Branche de l'Anthroposomatopédie qui regarde les dents.

N. ODYNOPATHOSCOPIE (*ὀδύνη*, *douleur*, *πάθος*, *sensation*, *σκοπέω*, *je regarde*). Pathoscopie odynothétiscopique. 28.

OËNOLOGIE (*οἶνος*, *vin*, *λόγος*, *discours*). Ce mot désigne les branches de la Phytopédie et de la Sitosceustique qui regardent la préparation du vin.

Okygraphie (*ὀκύς*, *vite*, *γράφω*, *j'écris*). Synonyme de la Sténographie.

ONTOLOGIE (*ὄν*, *ἕντος*, *l'être en général*, *λόγος*, *discours*). Tronc général des sciences. Ce mot, dans l'usage ordinaire, a été improprement restreint à la Coénontologie.

OPHILOGIE (*ὄφις*, *serpent*, *λόγος*, *discours*). Branche de la Zoologie qui regarde les serpents.

OPHTHALMOLOGIE (*ὀφθαλμός*, *œil*, *λόγος*, *discours*).



Branche de l'Organologie qui regarde les yeux. Elle renferme l'OPHTHALMOGRAPHIE et l'OPHTHALMOTOMIE.

OPTIQUE (*ὄπτιμαί, je vois*). Branche de la Dynamique abarysomatique.

N. ORGANOLOGIE humaine (*ὄργανον, organe, λόγος, discours*). Anthropologie anoscopique. 102.

ORNITHOLOGIE (*ὄρνις, οἰσεύ, oiseau, λόγος, discours*). Branche de la Zoologie qui regarde les oiseaux.

ORTHOËPIE (*ὀρθός, correct, ἔπω, je dis, je parle*). Idiorthologie acoustosymboloscopique. 81.

ORTHOGRAPHIE (*ὀρθός, correct, γράφω, j'écris*). Idiorthologie optosymboloscopique. 82.

N. ORTHOLOGIE (*ὀρθός, correct, λόγος, discours*). Grammaire logophrasoscopique. 55.

ORTHOPÉDIE (*ὀρθός, droit, παῖς, enfant*). Art de corriger ou de prévenir les difformités du corps, branche de l'Anthroposomatopédie.

Oryctognosie (*ὄρυκτός, fossile, γνώσις, connaissance*). Synonyme de l'Oryctologie.

ORYCTOGRAPHIE (*ὄρυκτός, fossile, γράφω, je décris*). Description des fossiles, branche de l'Oryctologie.

ORYCTOLOGIE (*ὄρυκτός, fossile, λόγος, discours*). Branche de la Minéralogie qui regarde les fossiles.

OSTÉOGÉNÉSIE ou Ostéogénie (*ὀστέον, os, γένεσις, formation*). Branche de l'Ostéologie qui traite de la formation des os.

OSTÉOLOGIE (*ὀστέον, os, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les os. Elle renferme l'OSTÉOGRAPHIE et l'OSTÉOTOMIE.

OSTRACOLOGIE (*ὄστρακον, écaille, coquille bivalve, λόγος, discours*). Branche de la Molluscologie qui regarde les ostracés ou mollusques à coquilles bivalves.

OTOLOGIE (*ὄτις, ὠτίς, oreille, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde l'oreille. Elle renferme l'OTOGRAPHIE et l'OTOTOMIE.

OURONOLOGIE (*ὄυρον, urine, λόγος, discours*). Branche de l'Hygrotologie qui regarde l'urine.

PALÉOGRAPHIE (*παλαιός, ancien, γράφω, je décris*). Branche de l'Archéologie qui regarde les écritures anciennes.

PALÉOLOGIE (*παλαιός, ancien, λόγος, discours*). Branche de l'Histoire zoologique ou phytologique qui regarde les anciens débris d'animaux et de plantes enfouis dans la terre.

PANTOMIME (*πᾶς, παντός, tout, μιμῶμαι, j'imité*). Grammaire mimophrasoscopique. 54.

N. PARONOCOSMOLOGIE (*παρών, présent, κόσμος, monde, λόγος, discours*). Cosmologie paronoscopique. 74.

N. PARONONOLOGIE (*παρών, présent, νόος, esprit intellectuel, λόγος, discours*). Noologie paronoscopique. 14.

N. PARONOPHYTOLOGIE (*παρών, présent, φυτόν, plante, λόγος, discours*). Coénophytologie paronoscopique. 78.

N. PARONOOLOGIE (*παρών, présent, ζῷον, animal, λόγος, discours*). Coénozoologie paronoscopique. 76.

PARTOLOGIE (*partus, accouchement, λόγος, discours*). Branche de l'Hygiastique qui regarde les accouchements.

PATHOLOGIE (*πάθος, sensation, λόγος, discours*). Les

médecins ont employé ce mot à peu près dans le même sens que celui de Nosologie.

N. PATHOSCOPIE (*πάθος, sensation, σκοπέω, je regarde*). Anoopneumatologie alégothélématique. 15.

PECTIROLOGIE (*πηκτις, gelée artificielle, λόγος, discours*). Branche de la Chimie qui regarde les gelées artificielles.

PEINTURE. Voyez BEAUX-ARTS.

PHARMACEUTIQUE (*φαρμακευτική, de φάρμακον, médicament*). Branche de la Somaturgie qui a pour objet la préparation de médicaments chimiques.

Pharmacie (*φάρμακον, médicament*). Synonyme de la Pharmaceutique.

Pharmacochimie (*φάρμακον, médicament, χημεία, chimie*). Synonyme de la Pharmaceutique.

Pharmacologie (*φάρμακον, médicament, λόγος, discours*). Synonyme de la Pharmaceutique.

PHARYNGOLOGIE (*φάρυγξ, pharynx ou entrée du gosier, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde le pharynx; elle renferme la PHARYNGOGRAPHIE et la PHARYNGOTOMIE.

Philologie (*φίλος, ami, λόγος, discours*). Branche de la Littérature.

Philosophie (*φίλος, ami, σοφία, sagesse*). Ce terme, qui signifie *amour de la sagesse*, a été appliqué à plusieurs branches de l'Ontologie. Pris seul, il désigne quelquefois l'Ontologie en général, plus souvent les branches éthiques et noologiques, et surtout l'éthique privée. Il désigne aussi quelquefois la *réflexion* et le *raisonnement*, par opposition à l'*observation*, et par suite, les branches d'art et science qui exercent les deux premières de ces facultés plus que la troisième.

Philosophie anatomique; c'est l'Organologie du corps humain.

Philosophie astronomique. Synonyme de l'Astronomie.

Philosophie chimique. Synonyme de la Chimie.

Philosophie expérimentale. Ce terme beaucoup plus usité en Angleterre qu'en France, désigne l'Anapirologie, et surtout l'Anapirologie mécanique. On y comprend aussi quelquefois l'Astronomie.

Philosophie mathématique. C'est la Posologie, ou, du moins, ses branches supérieures.

Philosophie mécanique. Synonyme de la Dynamique; elle comprend aussi quelquefois la Statique.

Philosophie morale. Ce terme désigne quelquefois toute l'Éthique, plus souvent la branche apolioscopique seulement.

Philosophie naturelle. Les Anglais donnent ce nom à l'Anthropurgie réunie à l'Uranologie. En France, il est plus souvent donné à la Physiurgie, quelquefois aussi à toute la Poiosomatologie.

PHLÉBOLOGIE (*φλέψ, φλεβός, veine, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les veines; elle renferme la PHLÉBOGRAPHIE et la PHLÉBOTOMIE. Ce dernier terme désigne aussi l'art de saigner, branche de la Chirurgie.

PHONOTECHNIE (*φωνή, son, τέχνη, art*). Synonyme de l'Acoustique: on se sert du mot *Phonotechnie* ou *Phonique* lorsqu'on en parle comme branche de la Technologie, et du mot *Acoustique* lorsqu'on la regarde comme branche de la Dynamique.



Phonique (*φωνή, son*). Synonyme de l'Acoustique ou de la Phonotechnie.

PHOTOTECHNIE (*φως, φωτός, lumière, τέχνη, art*). Ce mot a le même rapport avec l'Optique, que la Phonotechnie avec l'Acoustique.

PHTHISIOLOGIE (*φθίσις, phthisie, λόγος, discours*). Branche de la Nosologie et de la Thérapeutique qui regarde la maladie appelée Phthisie.

PHRÉNOLOGIE (*φρένες, diaphragme, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde le diaphragme.

Physiologie (*φύσις, nature, λόγος, discours*). On donne ce nom à l'Organologie humaine, animale et végétale.

Physique (*φύσις, nature*). Ce nom, dont le sens a toujours été vague et indéfini, désigne, le plus souvent, les branches somatologiques, et surtout l'Uranologie et la Dynamique.

Physique astronomique. C'est l'Uranologie, et surtout l'Uranologie nosologique.

Physique chimique. Synonyme de la Chimie.

Physique expérimentale. Synonyme de l'Anapirlogie.

Physique générale. C'est la Poiosomatologie coénoscopique.

Physique mathématique. C'est la Posologie appliquée aux différentes branches physiurgiques et anthropurgiques.

Physique mécanique. C'est la Dynamique et la Statique, et surtout la partie posologique de ces branches.

Physique particulière. C'est la Poiosomatologie idioscopique.

N. PHYSIURGIE (*φύσις, nature, έργον, ouvrage*). Poiosomatologie physiurgoscopique. 11.

N. PHYTODYNAMIQUE (*φυτόν, plante, δύναμις, action, pouvoir*). Phytorganologie cinésoscopique. 100.

N. PHYTOGÉNURGIE (*φυτόν, plante, γίνομαι, je proviens, έργον, travail*). Branche de la Somaturgie qui regarde les corps d'origine végétale.

PHYTOGRAPHIE (*φυτόν, plante, γράφω, je décris*). Phytorganologie harmoscopique. 99.

PHYTOLOGIE (*φυτόν, plante, λόγος, discours*). Embiologie azooscopique. 48.

PHYTOPÉDIE (*φυτόν, plante, παιδεία, éducation*). Branche de la Biopédie qui regarde l'éducation des plantes. Elle renferme l'AGRICULTURE et le JARDINAGE, dans l'acceptation ordinaire de ces mots.

N. PHYTOORGANOLOGIE (*φυτόν, plante, όργανον, organe, λόγος, discours*). Paronophytologie amérizoscopique. 90.

PHYTOTAXIE (*φυτόν, plante, τάξις, classification*). Art de classer les plantes, branche de l'Idiophytologie.

PLANIMÉTRIE (*planus, plan, μέτρον, mesure*). Branche de la Géométrie qui regarde la mesure des surfaces planes.

Pneumatique (*πνεύμα, esprit ou être immatériel*). Branche de la Dynamique ou de la Chimie qui regarde les corps gazeux qu'on supposait autrefois immatériels.

PNEUMATOLOGIE (*πνεύμα, esprit ou être immatériel, λόγος, discours*). Idiontologie pneumatoscopique. 4.

PNEUMOLOGIE (*πνεύμων, poumon, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les poumons. Elle renferme la PNEUMOGRAPHIE et la PNEUMOTOMIE.

POÉSIE (*ποίησις, dérivé de ποιέω, je fais*). Lorsque ce mot désigne l'art de la versification, il est synonyme de la Prosodie. Ce qui regarde le goût en poésie fait partie de l'Esthétique.

N. POIOSOMATOLOGIE (*ποιός, qualité, σώμα, corps, λόγος, discours*). Somatologie poioscopique. 6.

POLITIQUE (*πολιτική, dérivé de πόλις, ville, ou état politique*). Déontologie polioscopique. 41.

Polygraphie (*πολύς, plusieurs, γράφω, j'écris*). Synonyme de la Cryptographie.

N. POSOLOGIE (*πόσος, quantité, λόγος, discours*). Somatologie pososcopique. 5.

PROPHYLACTIQUE (*προφυλάσσω, je préserve*). Branche de l'Anthroposomatopédie qui a pour objet la conservation de la santé du corps humain. Elle renferme la DIÉTÉTIQUE, ou ce qui regarde la nourriture du corps, la COSMÉTIQUE, qui regarde son embellissement, l'HYMNOLOGIE, ou art de régler le sommeil, etc.

PROSODIE (*πρός, selon, ᾠδή, chant*). Coénorthologie éropoioscopique. 79.

N. PROSTHÉNOCOSMOLOGIE (*πρόσθεν, temps passé, κόσμος, monde, λόγος, discours*). Cosmologie prosthénoscopique. 75.

N. PROSTHÉNONOLOGIE (*πρόσθεν, temps passé, νόος, esprit intellectuel, λόγος, discours*). Noologie prosthénoscopique. 15.

N. PROSTHÉNOPHYTOLOGIE (*πρόσθεν, temps passé, φυτόν, plante, λόγος, discours*). Coénophytologie prosthénoscopique. 77.

N. PROSTHÉNOZOOLOGIE (*πρόσθεν, temps passé, ζώον, animal, λόγος, discours*). Coénozoologie prosthénoscopique. 75.

Psychologie (*ψυχή, âme, λόγος, discours*). Synonyme de la Pneumatologie, ou, plus souvent, de la Pathoscopie.

PYRÉTOLOGIE (*πυρετός, fièvre, λόγος, discours*). Branche de la Nosologie qui regarde les fièvres.

PYRTOLOGIE (*πυρίτης, pyrite, λόγος, discours*). Branche de la Minéralogie qui regarde les pyrites.

PYROLOGIE (*πύρ, feu, λόγος, discours*). Branche de l'Anorganologie qui regarde le feu, ou la production, en même temps, de calorique et de lumière.

Pyronomie, (*πύρ, feu, νόμος, loi*). Art de régler le feu dans les opérations chimiques, branche de l'Anorganurgie chimique.

PYROTECHNIE (*πύρ, feu, τέχνη, art*). Branche de l'Anorganurgie qui regarde le feu.

RELIGION politique et privée. Branche de la Déontologie polioscopique et apolioscopique.

RHETORIQUE (*ρήτωρ*. Voyez page 539). Coénonésilogie pathégérétique. 58.

SARCOLOGIE (*σάρξ, chair, λόγος, discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les chairs ou parties molles du corps.

SCIENCE. Voyez page 514 la signification qu'il convient d'attribuer à ce mot.

Science du Bien et du Mal. C'est la Déontologie, et surtout la branche apolioscopique.



Science de Dieu. Synonyme de la Théologie.  
 Science des Esprits bien et mal faisants (d'Alembert).  
 Voyez Astrologie.  
 Science de l'Être (d'Alembert). C'est l'Ontologie, ou plutôt la Coénontologie.  
 Science de l'Homme (d'Alembert). C'est la Pneumatologie.  
 Science de l'Instrument du Discours (d'Alembert). Synonyme de la Grammaire.  
 Science de la Nature (d'Alembert). C'est la Somatologie.  
 Science des Qualités du Discours (d'Alemb.). Synonyme de la Rhétorique.  
 SCOLÉCOLOGIE (σχολή, *ver*, λόγος, *discours*). Branche de la Zoologie qui regarde les vers.  
 SCULPTURE. Voyez BEAUX-ARTS.  
 SÉLÉNOGRAPHIE (σελήνη, *lune*, γράφω, *je décris*). Branche de l'Uranologie qui regarde la lune.  
 Séméiologie (σημείον, *signe*, λόγος, *discours*). Synonyme de la Séméiotique.  
 SÉMÉIOTIQUE (σημείον, *signe*). Branche de la Nosologie qui regarde les signes ou symptômes des maladies.  
 SIALOLOGIE (σάλιον, *salive*, λόγος, *discours*). Branche de l'Hygotologie qui regarde la salive.  
 SITOLOGIE (σιτίον, *aliment*, λόγος, *discours*). Branche de la Prophylactique qui regarde les aliments.  
 N. SITIOSCEUASTIQUE (σιτίον, *aliment*,σκευάζω, *je prépare*). Branche de la Somaturgie qui regarde la préparation des aliments, tant solides que liquides.  
 SOMATOLOGIE (σώμα, *corps*, λόγος, *discours*). Idiontologie somatoscopique. 5. Ce mot désigne aussi quelquefois l'Organologie stéréoscopique du corps humain.  
 N. SOMATURGIE (σώμα, *corps*, ἔργον, *travail*). Branche de la Technologie qui regarde le travail de corps non vivants.  
 SPASMOLOGIE (σπασμός, *spasme*, λόγος, *discours*). Branche de la Nosologie qui regarde les spasmes.  
 SPLANCHNOLOGIE (σπλάγχνον, *viscère*, λόγος, *discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les viscères. Elle renferme la SPLANCHNOGRAPHIE et la SPLANCHNOTOMIE.  
 SPLÉNOLOGIE (σπλήν, *rate*, λόγος, *discours*). Branche de l'Organologie qui regarde la rate. Elle renferme la SPLÉNOGRAPHIE et la SPLÉNOTOMIE.  
 STATIQUE (στατικός, *en état de repos*, ou qui se tient dans l'état où l'a mis une force quelconque). Branche de l'Anorganologie qui regarde les propriétés des corps dérivées de l'attraction de gravitation, comme la pesanteur, l'équilibre, etc. Elle renferme la GÉOSTATIQUE, l'HYDROSTATIQUE et l'AÉROSTATIQUE, branches qui font partie de la Géologie, de l'Hydrologie et de l'Aérologie. La Statique et la Dynamique sont ordinairement regardées comme branches de la Mécanique; mais, dans ce cas, on a beaucoup étendu le sens de ce dernier terme, qui devait, au contraire, ne désigner qu'une branche de la Dynamique, savoir celle qui regarde l'action et la construction des machines.  
 STATISTIQUE (status, *état*). Branche de l'Éthique paroxénégétique polioscopique. Elle traite des ressources, des richesses, etc., des différentes nations comparées entre elles. L'Économie politique traite des principes généraux relatifs aux ressources, etc., des nations.

L'étude de la *Statistique* fournit les données et les exemples qui ont rapport au même sujet.

STÉGANOGRAPHIE (στεγανός, *caché*, γράφω, *j'écris*). Branche de l'Orthographe qui a pour objet d'écrire de manière à ce qu'on ne puisse être entendu que par la personne à qui l'on s'adresse.

STÉNOGRAPHIE (στενός, *étroit*, serré, γράφω, *j'écris*). Branche de l'Orthographe qui a pour objet d'écrire aussi vite que l'on parle.

Steréographie (στερεός, *solide*, γράφω, *j'écris*, je décris). Branche du Dessin ou de la Peinture qui a pour objet la représentation d'un corps solide.

Stérométrie (στερεός, *solide*, μέτρον, *mesure*). Branche de la Géométrie qui a pour objet la mesure des corps solides.

Stérotomie (στερεός, *solide*, τομή, *coupe*). Branche de la Somaturgie qui regarde la coupe des solides, tels que les murs, les voûtes, les pierres, etc.

Stoéchologie (στοιχείον, *élément*, λόγος, *discours*). Branche d'art et science qui regarde les Éléments. Si l'on prend ce mot *élément* dans son ancienne acception, savoir, *l'ensemble des corps inorganisés considérés successivement dans l'état solide, liquide et gazeux, et le phénomène désigné par le nom de feu*, la Stoéchologie devient synonyme de l'Anorganologie. Si, au contraire, on restreint le mot *élément* aux substances simples, c'est-à-dire que l'on n'est pas encore parvenu à décomposer, dans ce cas la Stoéchologie ne fait plus qu'une branche de la Chimie.

Symbolologie (σύμβολον, *signe*, λόγος, *discours*). Synonyme de la Séméiotique.

Symptomatologie (σύμπτωμα, *symptôme*, λόγος, *discours*). Synonyme de la Séméiotique.

SYNDESMOLOGIE (σύνδεσμος, *ligament*, λόγος, *discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les ligaments : elle renferme la SYNDESMOGRAPHIE et la SYNDESMOTOMIE.

SYNSTÉOLOGIE (σύν, *ensemble*, ὅστων, *os*, λόγος, *discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les articulations ou connexions des os. Elle renferme la SYNSTÉOGRAPHIE et la SYNSTÉOTOMIE.

SYNTAXE (σύν, *ensemble*, τάσσω, *j'arrange*). Coénorthologie anéropoioscopique logotassoscopique. 92.

Tachygraphie (ταχύς, *bref*, γράφω, *j'écris*). Synonyme de la Sténographie.

Tactique. Voyez TAXONOMIE.

TAXIDERMIE (τάξις, *arrangement*, δέρμα, *peau*). Branche de la Zoogénurgie qui a pour objet la préparation et la conservation des peaux des animaux.

TAXONOMIE (τάξις, *arrangement*, classification, νόμος, *loi*). Branche d'art et science qui a pour objet la classification. Elle fait partie de différentes branches, selon la nature des objets à classer. La *Tactique* est synonyme de la Taxonomie; mais on n'a presque employé le premier mot que dans l'art militaire. Decandolle s'est servi de l'autre en parlant des règles de la classification des plantes.

TECHNOLOGIE (τέχνη, *art*, λόγος, *discours*). Anthropurgie catastatique. 24.

TÉLÉGRAPHIE (τήλε, *loin*, γράφω, *j'écris*). Branche de l'Orthographe dont l'objet est la transmission rapide d'idées à de grandes distances.



TÉTRAPODOLOGIE (τετράπους, *quadrupède*, λόγος, *discours*). Branche de la Zoologie qui regarde les quadrupèdes.

THÉOLOGIE (Θεός, *Dieu*, λόγος, *discours*). Branche de l'Éthique exégétique politique ou privée.

Thériotomie (θηρίον, *bête sauvage*, τομή, *dissection*). Anatomie des brutes, synonyme de la Zootomie.

THÉRAPEUTIQUE (θεραπεύω, *je guéris*). Branche de l'Anthroposomatopédie qui regarde la guérison des maladies.

TOPOGRAPHIE (τόπος, *lieu*, γράφω, *je décris*). Géographie ou Mérisologie détaillée d'une ville ou d'un canton particulier.

TORUMATOGRAPHIE (τόρευμα, τορεύματος, *tout ce qui est sculpté*, γράφω, *je décris*). Description de bas-reliefs antiques, branche de l'Archéologie.

TRICHOLOGIE (τριχίς, *cheveu*, λόγος, *discours*). Branche de l'Organologie qui regarde les cheveux.

TRIGONOMÉTRIE (τρίγωνον, *triangle*, μέτρον, *mesure*). Branche de la Géométrie qui regarde la mesure des triangles.

TYPOGRAPHIE (τύπος, *marque*, caractère, γράφω, *j'écris*). Art d'imprimer ou d'écrire avec des caractères, branche de l'Orthographie.

URANOGRAPHIE (ουρανός, *ciel*, γράφω, *je décris*). Description du ciel, branche de l'Uranologie.

URANOLOGIE (ουρανός, *ciel*, λόγος, *discours*). Physiurgie exocosmoscopique. 19.

Uranométrie (ουρανός, *ciel*, μέτρον, *mesure*). Synonyme de l'Astronomie ou Uranologie posologique.

Uranoscopie (ουρανός, *ciel*, σκοπέω, *je regarde*). Synonyme de l'Uranologie.

XYLOGRAPHIE (ξύλον, *bois*, γράφω, *j'écris*). Art d'imprimer en bois, branche de la Typographie ou de la Gravure.

N. ZOOHYGIASTIQUE (ζῷον, *animal*, υγιάζω, *je guéris*).

C'est la réunion des branches qui ont un rapport immédiat avec la conservation et le rétablissement de la santé des animaux. Elle comprend la Nosozoologie, la Zoorganologie et une partie de la Zoopédie. Le mot *Zoohygiastique* remplace le terme usité *Art vétérinaire* qui est inexpressif et biépique.

N. ZOOHYGROLOGIE (ζῷον, *animal*, υγρόται, *humeurs*, λόγος, *discours*). Zoographie hygrosopique. 112.

N. ZOODYNAMIQUE (ζῷον, *animal*, δύναμις, *action*). Zoorganologie cinésioscopique. 107.

N. ZOOGÉNURGIE (ζῷον, *animal*, γίνομαι, *je proviens*, ἔργον, *travail*). Branche de la Somaturgie qui regarde le travail de corps d'origine animale.

ZOOGRAPHIE (ζῷον, *animal*, γράφω, *je décris*). Zoorganologie harmosopique. 108.

ZOOLOGIE (ζῷον, *animal*, λόγος, *discours*). Embiologie zoosopique. 47.

N. ZOOPÉDIE (ζῷον, *animal*, παιδεία, *éducation*). Branche de la Biopédie qui regarde l'éducation des animaux.

ZOOPHYTOLOGIE (ζῷον, *animal*, φυτὸν, *plante*, λόγος, *discours*). Branche de la Zoologie qui regarde les Zoophytes, ainsi nommés à cause de leur ressemblance avec les plantes.

N. ZOORGANOLOGIE (ζῷον, *animal*, ὄργανον, *organe*, λόγος, *discours*). Alogozoologie anososopique. 104.

ZOOTAXIE (ζῷον, *animal*, τάξις, *classification*). Art de classer les animaux, branche de l'Idiozoologie.

ZOOTOMIE (ζῷον, *animal*, τομή, *dissection*). Zoographie stéréosopique.

ZYMOLOGIE (ζύμη, *levain*, λόγος, *discours*). Branche de l'Anorganologie qui regarde la fermentation.

ZYMOTECHNIE (ζύμη, *levain*, τέχνη, *art*). Branche de l'Anorganurgie chimique qui regarde la fermentation.



# TABLE

DES

## MATIÈRES CONTENUES DANS CE VOLUME.

### DE L'ORGANISATION JUDICIAIRE ET DE LA CODIFICATION.

#### DE L'ORGANISATION JUDICIAIRE.

	Pages.
Préface. . . . .	5
CHAP. I. Du but vers lequel on doit diriger l'établissement judiciaire. . . . .	7
II. Des diverses espèces de causes, et des degrés par lesquels elles doivent passer. . . . .	8
III. Au nom de qui la justice doit-elle être rendue? . . . . .	9
IV. Des principes qui doivent déterminer le nombre et la distribution des tribunaux. . . . .	11
V. Compétence universelle de chaque tribunal. Examen des faux principes qui ont fait créer une variété de tribunaux avec des attributions différentes. — Tribunaux d'exception. . . . .	12
VI. Inter-communauté de juridiction. . . . .	14
VII. Des circuits anglais. . . . .	15
VIII. Des juges. — De leur élection. . . . .	17
IX. Des élections périodiques pour les juges avec un intervalle d'exclusion. <i>ib.</i>	
X. Du nombre des juges dans chaque tribunal. . . . .	19
XI. Pouvoir de délégation. . . . .	24
XII. Salaire des juges. . . . .	26
XIII. Cumulation d'emplois défendue. . . . .	27
XIV. Promotion graduelle. . . . .	28
XV. Assiduité du service. . . . .	29
XVI. Précaution contre la partialité des juges. . . . .	30
XVII. De l'amovibilité des juges. . . . .	31
XVIII. Continuité du salaire en cas de destitution. . . . .	33
XIX. De l'accusateur public. — Du défenseur public. . . . .	54

	Pages.
CHAP. XX. De la poursuite des délits. . . . .	35
XXI. Des avocats. . . . .	42
XXII. Des bureaux de conciliation. . . . .	50
XXIII. Tribunaux de famille. . . . .	52
XXIV. De la comparution simultanée des deux parties devant le juge. . . . .	<i>ib.</i>
XXV. Des moyens de publicité. . . . .	54
XXVI. Des cours d'appel. . . . .	56
XXVII. Du jury en matière civile. . . . .	63
XXVIII. Examen des objections de M. Bentham contre le jury en matière civile. . . . .	66
XXIX. Du jury considéré comme garantie de la droiture des jugements. . . . .	67
XXX. Avantages accessoires résultant du jury. . . . .	72
XXXI. Examen des objections contre le jury. . . . .	73
XXXII. Parallèle de deux systèmes de procédure. . . . .	76
XXXIII. Passages de l' <i>Esprit des Loix</i> relatifs à l'organisation judiciaire. . . . .	79

#### Appendices.

N <sup>o</sup> I. Nomenclature des actions. . . . .	85
II. Cour paroissiale. . . . .	87
III. Du procès-verbal. . . . .	88
IV. Des réaudiences. . . . .	89
V. Causes admises par la loi anglaise pour un nouveau trial, soit réaudience. . . . .	<i>ib.</i>
VI. Appels. — Mode. . . . .	90

#### DE LA CODIFICATION.

Introduction. . . . .	91
SECT. I. Des qualités désirables dans un corps de droit. . . . .	95
II. De l'intégralité du Code. . . . .	94



	Pages.		Pages.
SECT. III. De la méthode, ou moyens de notoriété.	95	Jacques I <sup>er</sup> , sur le mode de consolider les statuts et de faciliter l'étude de la loi commune.	112
IV. Rationnel de la loi, ou commentaire justificatif . . . . .	96	SECT. IX. Consolidation de divers statuts, par des actes du parlement, en 1825 et 1826.	115
V. Inconvénients des lois non écrites . . . . .	97	X. Projet d'une loi sur le vol . . . . .	119
VI. Codification. Opposition qu'elle éprouve, ses causes. . . . .	105	Conclusion. . . . .	122
VII. Des conditions nécessaires pour procéder à la codification. . . . .	108	Observations sur le <i>Traité des preuves judiciaires</i> , par M. Rossi, professeur de droit à Genève. . . . .	123
VIII. Opinion de sir Francis Bacon, adressée à			

## ESSAIS SUR LA SITUATION POLITIQUE DE L'ESPAGNE.

Préambule. . . . .	135	5 <sup>e</sup> LETTRE. Manque de principe fondamental.— Refus de donner ses raisons. — On rejette le frein et le guide. — Pourquoi? — Raisons pour ne pas apporter de raisons.—Nouveaux organes, selon le système du docteur Gall. — Points controversés. — Méthode opposée à l'intérêt général. — Règles arithmétiques à l'usage de la politique. — Délits actuels et dangereux dans leur tendance.— Ultra-protection accordée aux chefs. — Dignité du souverain. — Faveur et rigueur.— Exemple de l'Amérique. — Imitation aveugle de l'Europe. — Classification et nomenclature. — Différents genres de délits. — Vague et incohérence des subdivisions établies par le code. — L'ordre. — Nécessité ou principe du bonheur du plus grand nombre. — Tous les Espagnols soumis à la loi martiale. — Les tribunaux civils soumis aux tribunaux militaires.— <i>Delitos, culpas, faltas</i> .—L'arbitraire assuré au monarque par un vote oblique.—Les tribunaux militaires préférés aux tribunaux civils. — Autorité militaire en Angleterre.— Addition de châtimens infligés aux ecclésiastiques et fonctionnaires publics.—Méthode d'ordre opposée à une méthode de désordre. — Deux règles. — Division et plan d'un code.— Texte, exposition, motifs. — Nouveaux exemples de confusion.—Deux autres règles. — Conclusion.	162
Avertissement. . . . .	140	6 <sup>e</sup> LETTRE. Le but de M. Bentham, ses effets et ses moyens comparés à ceux des législateurs. — Utilité du code pour M. Bentham.— Sanction à donner au code sous une condition. — Anarchie des États-Unis. — Exemple de l'Angleterre. — Le mauvais préférable au pire. — Le mal porte son remède. — Autres propositions. — Influence de l'ancien code. — Classification.—Sévérité de ces lettres.— Position difficile du comte de Toreno.— De la monarchie. — On engage ces messieurs à confesser leurs fautes.— Demandes relatives à la circulation de ces lettres et à leurs traductions. — Menace. . . . .	174
Lettres au comte de Toreno, sur le code pénal proposé par le comité de législation des cortès espagnoles (25 avril 1821) :		7 <sup>e</sup> LETTRE. Religion. — Catholicisme ou la mort. — Véritables délits religieux. — Fait-on du mal à l'Être éternel? — Délits commis en faveur de la religion. — Leur remède. — Esquisse d'une subdivision du code sur les délits religieux. — Conclusion. . . . .	180
1 <sup>re</sup> LETTRE. Occasion de cette lettre. — Nécessité d'un <i>criterium</i> en jurisprudence.—Code universel. — Bases du code universel. — Dangers des relations entre les hommes d'État et les philosophes. — Publicité, seul remède à ce danger. — Plan de ces lettres. . . . .	141		
2 <sup>e</sup> LETTRE. Deux instruments de despotisme, <i>rigueur</i> et <i>faveur</i> . — Liberté de la presse et de la discussion. — Nécessité de la censure exercée sur les actes du gouvernement. — On la repousse, et l'on ne veut la liberté que pour soi. — Infaillibilité et impeccabilité des gouvernements. — Conduite du comité envers M. Bentham. — Influence et pouvoir du comité. — Désintéressement inutile des législateurs. — Pacte de corruption entre le gouvernement et les représentants du peuple. — Digression. — Appel fait aux publicistes; il est incomplet et écarte la concurrence. — Il repousse la critique, et frappe d'exclusion les étrangers. — Le comité n'a consulté que les productions officielles. — Sympathie entre tous les hommes qui gouvernent. — On repousse les observations des colonies. — On invoque le secours des gens de loi, auxiliaires naturels du pouvoir. — On fixe pour l'envoi des observations un espace de temps infiniment borné, ainsi que pour la discussion du code. — Orgueil et modestie. — Inaptitude des Espagnols en jurisprudence.— Anciennes lois et leur influence. — Post-scriptum. . . . .	144		
3 <sup>e</sup> LETTRE. Emploi de l'un des instruments du despotisme, la <i>rigueur</i> , pour empêcher l'examen des actes du pouvoir. — Même délit puni de mort et de prison.— Incohérence de ce code. — Logique méprisée. — Renvois. — Contradictions. — Définition du mot <i>liberté</i> . — Diffamation. — Terrible position où se trouvent M. Bentham et ses complices. — Index justificatif, son but et son utilité. . . . .	153		
4 <sup>e</sup> LETTRE. La peine de mort. — Les deux maîtres. — Exemple de l'Amérique. — De la sédition et de l'insurrection. — Le colonel Burr. — Multitude des lois. — Code toscan . . . . .	160		



## TROIS ESSAIS SUR LA POLITIQUE DE L'ESPAGNE.

	Pages.		Pages.
Préambule historique du premier Essai. . . . .	188	Préambule du troisième Essai. . . . .	205
1 <sup>er</sup> ESSAI. Lettre à la nation espagnole sur la proposition d'établir une chambre haute . . . . .	191	5 <sup>e</sup> ESSAI. Lettre adressée à la nation portugaise sur la constitution espagnole et certains défauts qui s'y trouvent, etc. . . . .	206
Préambule du deuxième Essai. . . . .	194	Supplément et conclusion. . . . .	210
2 <sup>e</sup> ESSAI. Procédures qui ont suivi le massacre de Cadix . . . . .	199	Constitution politique de la monarchie espagnole . . . . .	211

## DÉFENSE DE L'USURE.

Introduction . . . . .	241	8 <sup>e</sup> LETTRE. Usure virtuellement permise par la loi. . . . .	263
Défense de l'usure, ou lettre sur les inconvénients des lois qui fixent le taux de l'intérêt de l'argent.		9 <sup>e</sup> « Opinion de Blackstone. . . . .	265
1 <sup>re</sup> LETTRE. . . . .	251	10 <sup>e</sup> « Fondements des préjugés contre l'usure. . . . .	267
2 <sup>e</sup> « Première raison supposée : Nécessité de réprimer l'usure. . . . .	252	11 <sup>e</sup> « De l'intérêt composé. . . . .	269
3 <sup>e</sup> « Deuxième raison supposée : Nécessité de réprimer la prodigalité . . . . .	254	12 <sup>e</sup> « Des délits de maintenance et de champerty. . . . .	270
4 <sup>e</sup> « Troisième raison supposée : Nécessité de mettre l'indigence à l'abri de l'extorsion. . . . .	256	15 <sup>e</sup> « Au docteur Smith, sur les obstacles apportés par les lois contre l'usure aux progrès de l'industrie inventive. . . . .	275
5 <sup>e</sup> « Cinquième raison supposée : Nécessité de protéger la simplicité contre la fraude . . . . .	258		
6 <sup>e</sup> « Effets fâcheux des lois contre l'usure. . . . .	ib.	<i>Mémoire sur les prêts d'argent, par Turgot.</i>	
7 <sup>e</sup> « Efficacité des lois contre l'usure. . . . .	261	Avertissement. . . . .	284
		Mémoire . . . . .	285

## ESSAI SUR LA NOMENCLATURE ET LA CLASSIFICATION DES PRINCIPALES BRANCHES D'ART ET SCIENCE; OUVRAGE EXTRAIT DU CHRESTOMATHIA DE JÉRÉMIE BENTHAM, PAR GEORGE BENTHAM.

Préface. . . . .	307	CHAP. III. Développement du système de division bifurquée . . . . .	522
CHAP. I. Des qualités requises dans une dénomination donnée à une branche d'art et science, et des défauts de celles qui existent actuellement. . . . .	309	IV. Essai d'une nouvelle classification des principales branches d'art et de science . . . . .	524
II. Des classifications existantes. — Examen de celle de M. d'Alembert . . . . .	315	V. Instructions sur la manière de dresser un arbre raméen sur un point donné du champ d'art et science . . . . .	544

## DÉONTOLOGIE OU SCIENCE DE LA MORALE.

## PREMIÈRE PARTIE. — THÉORIE.

Avant-propos. . . . .	349	CHAP. IV. Plaisir et peine. Leur relation avec le bien et le mal. . . . .	368
Préface. . . . .	351	V. Bien-être et mal-être. . . . .	375
Introduction . . . . .	355	VI. But des actions. . . . .	454
CHAP. I. Principes généraux . . . . .	355	VII. Sanctions . . . . .	575
II. Ce que c'est que la Déontologie . . . . .	359	VIII. Des causes d'immoralité. . . . .	584
III. Réfutation des propositions antidéontologiques. — Souverain bien. . . . .	365	IX. Analyse de certaines locutions par le principe déontologique. . . . .	587
		X. Définition de la vertu. . . . .	588



		Pages.	DEUXIÈME PARTIE. — APPLICATION.	
CHAP. XI.	De l'intérêt privé, ou prudence personnelle . . . . .	595		Pages.
XII.	De la prudence extrapersonnelle. . . . .	595	Préface. . . . .	441
XIII.	De la bienveillance effective-négative. . . . .	598	Introduction . . . . .	445
XIV.	De la bienveillance effective-positive. . . . .	401	CHAP. I. Principes généraux . . . . .	451
XV.	Analyse des vertus et des vices . . . . .	402	II. Prudence personnelle. . . . .	465
XVI.	Des vertus, selon Hume. . . . .	409	III. Prudence extrapersonnelle. . . . .	478
XVII.	Des fausses vertus. . . . .	419	IV. Bienveillance effective-négative. . . . .	492
XVIII.	Des passions . . . . .	420	V. Bienveillance effective-positive. . . . .	509
XIX.	Des facultés intellectuelles. . . . .	422	VI. Conclusion. . . . .	521
XX.	Conclusion de la première partie. . . . .	425	<i>Table alphabétique</i> des termes employés à la désignation des différentes branches d'art et science, avec leurs dérivations et l'indication de la place qu'ils doivent occuper dans la nouvelle classification. . . . .	525
Coup d'œil sur le principe de la maximisation du bonheur ; son origine et ses développements. . . . .		426		

FIN DE LA TABLE DU TROISIÈME ET DERNIER VOLUME.



Faint, illegible text on the left side of the page, possibly bleed-through from the reverse side.

Faint, illegible text on the right side of the page, possibly bleed-through from the reverse side.



## PUBLICATIONS

DE LA SOCIÉTÉ BELGE DE JURISPRUDENCE

- BENJAMIN CONSTANT.** Cours de politique constitutionnelle, troisième édition, mise en ordre et précédée d'une introduction par J.-P. Pagès (de l'Arrière), 1 vol. in-8°.
- BOILEUX ET PONCELET.** Commentaires sur le code civil, contenant l'explication de chaque article séparément, l'énonciation, au bas du commentaire, des questions qu'il a fait naître, les principales raisons de décider pour et contre, l'indication des passages des divers ouvrages où les questions sont agitées, et le renvoi aux arrêts; par Boileux, avocat à la cour royale de Paris; revu par Poncelet, professeur à la faculté de droit de Paris. Édition considérablement augmentée et mise en rapport avec la législation et la jurisprudence belges, par Bastiné, avocat. 2 forts vol. in-8° à 2 col.
- BOITARD.** Leçons sur la procédure civile. 2 vol. in-8°.
- BONCENNE.** Théorie de la procédure civile, mise en rapport avec la législation et la jurisprudence de Belgique. 3<sup>e</sup> édit., tom. 1. L'ouvrage formera 3 vol. in-8°.
- BOULAY-PATY.** Traité du droit commercial maritime, d'après les principes et suivant l'ordre du code de commerce. Nouvelle édition, augmentée 1<sup>o</sup> d'un aperçu du droit commercial maritime dans les principaux États de l'Europe; 2<sup>o</sup> de la concordance de l'ouvrage avec la doctrine de Pardessus, de Loqué et de Delvincourt; 3<sup>o</sup> d'une table alphabétique raisonnée des matières; 4<sup>o</sup> d'un catalogue raisonné de tous les ouvrages publiés sur le droit commercial maritime, mis en rapport avec la législation et la jurisprudence belges. 2 v. in-8° à 2 col.
- BRISSET DE WARVILLE.** Théorie des lois criminelles, nouvelle édition, refaite sur les travaux subséquents de l'auteur, et accompagnée de notes. 2 volumes in-8°. (Paris.)
- BURLAMAQUI.** Principes du droit naturel. 1 vol. in-12. (Paris.)
- CARNOT.** Commentaire sur le code pénal, mis en rapport avec la législation et la jurisprudence de Belgique. 2 v. in-8°.
- COMTE.** Traité de législation ou exposition des lois générales suivant lesquelles les peuples prospèrent, dépérissent ou restent stationnaires. 1 vol. in-8°, 3<sup>e</sup> édit.
- COOPER.** Lettres sur la cour de la chancellerie d'Angleterre, et sur quelques points de la jurisprudence anglaise; enrichies de notes et d'appendices, publiées avec une introduction, par Royer-Collard. 1 v. in-8°.
- DAUNOU.** Des garanties individuelles. 1 v. in-12.
- DELECOURT.** Bibliographie des collections de lois françaises, depuis 1789 jusqu'en 1814, broch. in-8°.
- DUPIN (ainé).** Lettres sur la profession d'avocat, recueil de pièces concernant l'exercice de cette profession. 1 fort v. grand in-8°, papier vélin.
- FELICE.** Leçons du droit de la nature et des gens; nouvelle édit. 2 v. in-8°.
- FRITOT.** Cours de droit naturel, public, politique et constitutionnel. 4 v. in-18.
- CARRÉ.** Les lois de la procédure civile, ouvrage mis en rapport avec la législation et la jurisprudence de Belgique. 4 v. in-8°.
- GÉRANDE (de).** De la bienfaisance publique. 2 v. in-8° à 2 colonnes.
- GÉRARD (docteur en droit, substitut de l'auditeur général).** Manuel de justice militaire belge, contenant les codes pénal et de procédure expliqués et annotés; un précis de la procédure, avec les formules; les lois sur la position des officiers, la perte des grades et la déchéance des ordres; le règlement de discipline, expliqué et annoté, et la nomenclature alphabétique des crimes, délits et contraventions. Nouvelle édition revue et considérablement augmentée. 1 v. in-18.
- HORTENSIVS DE SAINT-ALBIN.** Logique judiciaire. 1 vol. in-32.
- HUGO (Gustave, professeur à l'université de Göttingue).** Histoire du droit romain, traduite de l'allemand sur la 7<sup>e</sup> éd. par Jourdan, revue par Poncelet. 1 v. in-8°.
- KLUBER.** Droit des gens moderne de l'Europe, avec un supplément contenant une bibliothèque choisie du droit des gens. 2 v. in-8°. (Paris.)
- LEBERMINIER.** Cours d'histoire des législations comparées. 1 v. in-18.
- MICHELET.** Les origines du droit français, cherchées dans les symboles et formules du droit universel. 2 v. in-18.
- MONTGALVY ET GERMAIN.** Analyse raisonnée du code de commerce, contenant: 1<sup>o</sup> l'explication de la loi par ses motifs; 2<sup>o</sup> sa mise en action pour la jurisprudence et le rapprochement de toutes les lois et ordonnances; 3<sup>o</sup> l'examen des questions neuves et importantes; 4<sup>o</sup> la discussion des principes du domaine de l'économie politique, etc. 2 v. in-4°.
- MUHLENBRUCH.** Doctrina Pandectarum. 1 v. in-8° à 2 col. — Delectus legum quæ in Muhlenbruchi doctrina pandectarum laudatur. 1 v. in-8°.
- PONCELET.** Précis de l'histoire du droit civil. 1 v. in-8°.
- PUFFENDORF.** Les devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle; traduit du latin par Barbeyrac. 2 v. in-12.
- RAU (conseiller intime du grand-duc de Bade, professeur à l'université d'Heidelberg).** Traité d'économie nationale: économie politique; traduit de l'allemand par M. Fréd. de Kemmeter, docteur en droit, professeur extraordinaire à l'université de Gand. 1 v. in-8°.
- ROSSI.** Traité du droit pénal. 1 v. grand in-8°. — Leçons sur l'économie politique. 1 v. in-8°.
- SAVIGNY.** Traité de la possession; nouvelle édition; traduit de l'allemand par J. Beving. 1 v. in-8°.
- WATTEL.** Droit des gens, ou principes de droit naturel; nouvelle édition augmentée d'un 3<sup>e</sup> vol. par M. Silvestre Pinheiro, ancien ministre des affaires étrangères et membre de l'Institut de France; du discours sur l'étude du droit de la nature et des gens, par sir Mackintosh, membre du parlement d'Angleterre; traduit par Royer-Collard, et suivi d'une bibliographie spéciale du droit de la nature et des gens. 3 volumes in-8°.