

*Saggistica letteraria*

*Volume stampato con il contributo dell'Università di Torino,  
Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne*

Comitato scientifico  
Gabriella Bosco, Nadia Caprioglio, Carmen Concilio,  
Daniela Fargione, Federico Vercellone

*In copertina:* Nicolas Courbe e Charles Toussaint Labadye, *Théodore Vernier*, 1789,  
Châteaux de Versailles et de Trianon

© 2019 Pierangela Adinolfi  
© 2019 Nuova Trauben  
di Anna M. Battaglia  
via della Rocca 33  
10123 TORINO  
redazione@nuovatrauben.it  
www.nuovatrauben.it  
ISBN 9788899312633

PIERANGELA ADINOLFI

Théodore Vernier  
Teorico del *bonheur*





## INDICE

Introduzione	7
L'idea di <i>bonheur au tournant des Lumières</i> e nella tradizione occidentale	
Théodore Vernier teorico del <i>bonheur</i>	35
Conclusione	105
Appendice	111
<i>Caractère des passions, au physique et au moral</i>	113
De la compensation des peines et des plaisirs entre tous les individus	115
<i>Du bonheur individuel</i>	123
Introduction	125
Du Bonheur	129
De la Morale	136
De la Vertu	140
Des Devoirs	143
Tourmens occasionnés par la crainte excessive de la mort	146
De la fausse opinion sur l'inégalité de partage des peines et des plaisirs, ou du bonheur et du malheur entre tous les individus	151
Bibliografia	167



## INTRODUZIONE

### L'IDEA DI BONHEUR AU TOURNANT DES LUMIÈRES E NELLA TRADIZIONE OCCIDENTALE<sup>1</sup>

L'idea di *bonheur* che si diffonde in Francia tra Sette e Ottocento affonda le sue radici nell'antichità classica.

Nessuno, mentre è giovane, indugi a filosofare, né vecchio di filosofare si stanchi: poiché ad acquistarsi la salute dell'animo, non è immaturo o troppo maturo nessuno. E chi dice che ancor non è venuta, o già passò l'età di filosofare, è come dicesse che d'esser felice non è ancor giunta l'età o già trascorse. Attendano dunque a filosofia, e il giovane ed il vecchio; questi affinché nella vecchiezza si mantenga giovine in felicità, per riconoscente memoria dei beni goduti, quegli affinché sia ad un tempo giovane e maturo di senno, perché intrepido dell'avvenire. Si mediti dunque su quelle cose che ci porgono felicità; perché, se la possediamo, nulla ci manca, se essa ci manca, tutto facciamo per possederla<sup>2</sup>.

Queste parole, con cui Epicuro inizia la sua *Lettera a Meneceo*, riassumono lo sforzo filosofico che da oltre duemila anni l'uomo compie alla ricerca della felicità. A lungo considerata come appannaggio esclusivo del sapiente, nel mondo antico la felicità consiste

<sup>1</sup> Non intendiamo certo esaurire qui l'esplorazione del complesso territorio dell'antichità classica e della cultura cristiana in merito al problema della felicità. Sarà per noi sufficiente mettere in luce le principali fonti ideologiche e i più determinanti punti di riferimento dell'idea del *bonheur* nel XVIII secolo.

<sup>2</sup> EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 122, in *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, a cura di E. BIGNONE, Introduzione di G. GIANNANTONI, Bari, Laterza, 1971, p. 31.

nel conoscere e praticare ciò che è buono<sup>3</sup>. Per Socrate bene e felicità sono tutt'uno. *L'eudaimonia* non dipende dai beni esteriori, come la salute, la gloria e la ricchezza, ma esclusivamente dall'interiorità dell'uomo, dalla sua buona disposizione. "L'uomo reca in se stesso i veri valori, il bene supremo, ha in se stesso la disposizione e la forza per essere felice in ogni circostanza della vita: è questa la lieta novella che Socrate annunciò e visse per primo"<sup>4</sup>. Tra i seguaci di Socrate troviamo uomini diversissimi: Aristippo interpreta la scienza del vero bene come una sapienza pratica che procura alla vita dell'uomo una sovrabbondanza di piacere e di gioia; egli considera indispensabile la salvaguardia della libertà interiore. Per Antistene, non il piacere dà all'uomo l'indipendenza interiore, ma l'assenza di bisogni, l'impietramento di fronte ai dolori<sup>5</sup>.

Tuttavia, il grande erede di Socrate è Platone. Platone identifica la felicità con la visione del bene supremo che risplende attraverso il mondo intelligibile, cui ha dato forma: solo chi sviluppa le facoltà superiori dell'anima giunge ad intenderlo. Nella *Repubblica*, egli dimostra che la giustizia è degna di essere ricercata di per se stessa e rappresenta il vero bene dell'uomo:

Nel mondo conoscibile, punto estremo e difficile a vedersi è l'idea del bene; ma quando la si è veduta, la ragione ci porta a ritenerla per chiunque la causa di tutto ciò che è retto e bello; e nel mondo visibile essa genera la luce e il sovrano della luce, nell'intelligibile largisce essa stessa, da sovrana, verità e intelletto. E chi vuole condursi saggiamente in privato o in pubblico deve vederla<sup>6</sup>.

La giustizia, in quanto principio di armonia dell'intelletto e della vita istintiva, costituisce la condizione spirituale cui l'uomo è

<sup>3</sup> Sul rapporto tra morale e felicità nel mondo antico cfr. M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Bari, Laterza, 1994, pp. 8-12, 148-150, 173-183.

<sup>4</sup> M. POHLENZ, *L'uomo greco*, traduzione di B. PROTO, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1976, p. 395.

<sup>5</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 404-405.

<sup>6</sup> PLATONE, *Dialoghi. La Repubblica*, a cura di F. SARTORI, Bari, Laterza, 1956, libro VII, p. 299.



predisposto dalla natura. Essa è la sola a garantire la sicurezza della rettitudine e la pace dell'animo, che permette di assaporare un pieno senso di gioia. Soltanto il giusto, ossia il buono, è in grado di raggiungere l'*eudaimonia*. L'ingiusto è infelice perché è asservito alla parte più ignobile dell'anima ed è travolto dai suoi desideri, quelli che non gli consentono di pervenire alla contentezza interiore.

Eppure, se per Platone la felicità è, in fondo, un'esperienza mistica, una sorta di contemplazione estatica (tale posizione risconterà, com'è noto, grande fortuna presso gli stoici e i neoplatonici, nonché in Sant'Agostino<sup>7</sup> e in San Tommaso<sup>8</sup>), per Aristotele non si tratta esclusivamente di uno stato contemplativo passivo, ma, soprattutto, di un'attività virtuosa, conforme alla ragione. Nell'*Etica Nicomachea* egli afferma che il vivere è un bene ed un piacere per se stesso, che la vita è attività e che ogni piacere è connaturato all'atto che esso perfeziona. Il bene supremo dell'attività, ed anche lo scopo della politica, è il perseguimento della virtù, la quale guida l'individuo, buono ed onesto, sino alla felicità:

Giacché ogni conoscenza e ogni nostro proposito tende a un qualche bene, diciamo che cosa è quello a cui mira la politica e quale sia di tutti i beni pratici il più alto. Nel nome si è quasi tutti d'accordo: sia il volgo, sia la gente fina, dicono che è la felicità, e stimano che una vita bella e fortunata sia il medesimo che l'esser felice. Ma poi intorno a che cosa sia la felicità sono in discordia, né danno la medesima spiegazione la gente volgare e i sapienti: alcuni pensano che sia una delle cose manifeste e chiare, come il piacere o la ricchezza o l'onore; altri, un'altra cosa. E molte volte lo stesso uomo la ripone in cose diverse (quando è malato, nella sanità; quando è povero, nella ricchezza); e quei che son consapevoli della propria ignoranza ammirano coloro che sanno dire qualche gran cosa, superiore alla loro

<sup>7</sup> Sul rapporto fra sapienza e beatitudine in Sant'Agostino cfr. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, quatrième édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, pp. 1-10.

<sup>8</sup> Sulla filosofia tomistica, cfr. E. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, sixième édition, revue, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.

intelligenza. Certi, poi, reputarono che al di là di questi beni molteplici la felicità fosse un'altra cosa che sia bene per se stessa, la quale sia anche a tutti questi cagione dell'esser beni<sup>9</sup>.

E il filosofo continua:

Dovendosi considerare della virtù, s'intende della virtù umana, imperocché il bene che andavam cercando è l'umano, e umana la felicità che si ricercava. Virtù umana chiamo non quella del corpo, ma quella dell'anima, e felicità chiamo un'attività dell'anima<sup>10</sup>.

Ritornando al pensiero di Epicuro, ritroviamo il concetto del piacere, da non intendersi come dissolutezza e licenziosità, ma come assenza di dolore nel corpo e di turbamento nell'anima. Secondo Epicuro è necessario imparare a cogliere i semplici piaceri dell'esistenza. Ciò che rende felici è la consapevolezza delle proprie scelte; la felicità è nelle nostre mani ed è in accordo con tutte le virtù. Il raggiungimento dell'atarassia, infine, equivale al superamento dei desideri e delle inquietudini e consente all'individuo di vivere come "un dio fra gli uomini"<sup>11</sup>.

Per Cicerone, Seneca, Plutarco o Epitteto, la pratica delle virtù permette la conquista della felicità e ne garantisce la preservazione. La serenità interiore si fonde con la vita attiva. Il saggio stoico è in grado d'interagire col mondo esterno senza perdere la pace dell'animo. L'imperturbabilità di fronte agli eventi infausti fa sì che egli conservi, anche nei casi più dolorosi della sua esistenza, la virtù e quindi la felicità:

Dabit, inquam, se in tormenta uita beata nec iustitiam, temperantiam in primisque fortitudinem, magnitudinem animi, patientiam prosecuta, cum tortoris os uiderit, consistet uirtutibusque omnibus sine ullo animi terrore ad cruciatum profectis resistet extra fores, ut ante dixi, limenque carceris. Quid enim ea foedius, quid deformius sola relicta comitatu pulcherrimo segregata? Quod tamen fie-

<sup>9</sup> ARISTOTELE, *L'Etica Nicomachea*, a cura di A. CARLINI, Bari, Laterza, 1913, pp. 56-57.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>11</sup> EPICURO, *Lettera a Menecio*, 135, cit., p. 35.

ri nullo pacto potest; nec enim uirtutes sine beata uita cohaerere possunt nec illa sine uirtutibus. Itaque eam tergiuersari non sinent secumque rapient, ad quemcumque ipsae dolorem cruciatumque ducentur. Sapientis est enim proprium nihil quod paenitere possit facere, nihil inuitum, splendide, constanter, grauitè, honeste omnia, nihil ita expectare quasi certo futurum, nihil cum acciderit admirari, ut inopinatum ac nouum accidisse uideatur, omnia ad suum arbitrium referre, suis stare iudiciis. Quo quid sit beatus, mihi certe in mentem uenire non potest. Stoicorum quidem facilis conclusio est; qui cum finem bonorum esse senserint congruere naturae cumque ea conuenienter uiuere, cum id sit in sapientis situm non officio solum, uerum etiam potestate, sequatur necesse est ut, cuius in potestate summum bonum, in eiusdem uita beata sit. Ita fit semper uita beata sapientis<sup>12</sup>.

Ciò che definisce l'eudemonismo classico è l'identificazione del problema morale col problema della felicità. I due piani non sono mai disgiunti, la ricerca è unica e la riflessione filosofica antica racchiude un duplice valore, diventando un prezioso nutrimento per la speculazione dei secoli a venire. Il cristianesimo determina un'interruzione in questo processo speculativo, in quanto Cristo ci insegna che la felicità non è di questa terra, ma è posta nella salvezza dell'anima e rappresenta la ricompensa del giusto. La legge evangelica che impone "ama il prossimo tuo come te stesso" e "non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te", concetto che si ritrova anche in Seneca, rappresenta una sorta d'imperativo categorico in cui il "prossimo" è considerato sempre come un fine e mai come un mezzo: "Summum bonum est animus fortuita despiciens uirtute laetus" aut "Inuicta uis animi, perita rerum, placida in actu cum humanitate multa et conuersantium cura"<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> CICÉRON, *Tusculanes*, texte établi par G. FOHLEN et traduit par J. HUMBERT, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1968, t. II, livre cinquième, pp. 145-146.

<sup>13</sup> SÈNÈQUE, *Dialogues. De la vie heureuse*, texte établi et traduit par A. BOURGERY, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1966, t. II, p. 5.

Tuttavia, ogni volta che il Cristianesimo viene messo in discussione riappare l'idea antica del binomio inscindibile morale-felicità. Essa rinasce con l'Umanesimo e si afferma con vigore durante i secoli successivi fino al XVIII, quando diventerà l'idea guida dei filosofi dell'età dei Lumi.

In questo contesto è, tuttavia, possibile constatare che da Montaigne a Pascal, la riflessione sul *bonheur* tenta nuove strade e giunge a nuovi assestamenti. Gli *Essais*, se all'inizio ribadiscono posizioni vagamente stoiche, alla fine propongono soluzioni naturalistiche ed edonistiche profondamente innovatrici: basta, per rendersene conto, confrontare il saggio I,19 (*Qu'il ne faut juger de notre heur qu'après la mort*) ai saggi dell'ultimo libro, in cui Montaigne esalta l'arte di “marier le divin avec le terrestre, le raisonnable avec le desraisonnable, le severe à l'indulgent, l'honneste au des-honneste”<sup>14</sup>. Con Pascal, invece, il discorso sul *bonheur* torna su posizioni metafisiche e il desiderio di un “véritable bonheur” è un “gouffre infini” che solo Dio può riempire, cioè “un objet infini et immuable”<sup>15</sup>. Altrove, Pascal dice ancora: “Le bonheur n'est ni hors de nous ni dans nous; il est en Dieu et hors et dans nous”<sup>16</sup>.

Diversamente da quel che accade in Montaigne o in Pascal, Bossuet parla dell'umana felicità in termini asseverativi e quasi apodittici. Il quarto sermone *Pour la fête de tous les Saints*, interamente dedicato al tema della “véritable félicité”, parte dall'idea che, per generale ammissione, “toutes les créatures voudraient être heureuses”, ma chiarisce, subito dopo, che a tale felicità tutti danno un contenuto diverso: “Les uns la recherchent et la poursuivent sous le nom de plaisir, d'autres sous celui d'abondance et de richesse, d'autres sous celui de repos, ou de liberté, ou de gloire; d'autres sous celui de vertu”<sup>17</sup>. Nulla di più naturale e di più ragionevole di tale desiderio, pre-

<sup>14</sup> Cfr. H. FRIEDRICH, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968, p. 338.

<sup>15</sup> B. PASCAL, *Pensées*, texte établi par L. LAFUMA, Paris, Editions du Seuil, 1962, *pensée* 148, p. 86.

<sup>16</sup> *Ivi*, *pensée* 407, p. 172.

<sup>17</sup> *Oraison funèbre. Sermons*, in *Œuvres de Bossuet*, Paris, Firmin Didot, 1852, t. II, pp. 128-132. Tutte le citazioni sono tratte da questa edizione.

cisa il predicatore: “Qu’y a-t-il de meilleur que de souhaiter le bien, c’est-à-dire la félicité?” L’errore è solo nel dare a quel desiderio dei contenuti sbagliati: l’uomo cerca la felicità “où elle n’est pas”, ne è prova il fatto che quel suo desiderio rimane sempre deluso e frustrato: “Vanité, erreur et inquiétude de l’esprit humain! [...] Je veux dire en un mot, Messieurs, que nous pouvons ou imaginer des jours heureux, ou les espérer, ou les feindre; mais que nous ne pouvons jamais les posséder sur la terre”. Felice è stato il soggiorno edenico del primo uomo; felice potrà essere solo il nuovo soggiorno nel regno di Dio che ci sarà concesso se sapremo meritarlo. Bossuet cita, a questo punto il commento di Agostino al *Salmo 84*: “*Commune spectaculum erit omnibus Deus, commune gaudium erit omnibus Deus, communis pax erit omnibus Deus*”. Sterili e vani sono i beni del mondo, la “plénitude de la joie” non potrà provarsi che altrove. Nell’attesa, il nostro *bonheur* sarà tutto nella speranza, poiché “l’espérance nous allaite, nous nourrit, nous fortifie”. Ci rende forti, cioè ci fa resistere alle attrazioni mondane. Di nuovo Bossuet ricorre ad Agostino (e sempre al suo commento ai *Salmi*) per predicare la necessità delle terrene pene e privazioni: esse sono il viatico che ci accompagna nel viaggio verso la nostra vera patria: “*Qui non gemit peregrinus, non gaudebit civis*”. E il predicatore conclude: “Ecoutez donc l’Evangile: *Contendite*<sup>18</sup>, efforcez-vous; en quelque état que vous soyez, faites effort”. La felicità è per lui una conquista che comporta rinuncia, il punto di arrivo di un faticoso cammino: “Le chemin de votre patrie est un sentier étroit et serré”. Qui, forse, è l’accento più originale del sermone. Era scontato che Bossuet predicasse l’abbandono dei falsi oggetti di *bonheur*: più notevole, perché può intendersi anche in un senso non strettamente confessionale, è il suo invito finale allo sforzo, all’impegno, alla conquista cioè di una felicità che non piova dall’alto né sia l’effetto imprevedibile di momenti privilegiati e sublimi, ma sia l’oggetto di un assiduo desiderio e sia strenuamente concepita e costruita.

<sup>18</sup> LUCA, xiii, 24. Il noto versetto dice: “*Contendite intrare per angustam portam: quia multi, dico vobis, quaerent intrare, et non poterunt*”.

I *philosophes* del XVIII secolo estendono, al contrario, la concezione del binomio morale-felicità alla politica, contribuendo a creare la mistione della *morale* con la *théorie du bonheur*: *morale*, *bonheur* e *ordre social* ormai sono, in generale, considerati tutt'uno. La morale si configura come il giusto intendimento dell'interesse personale: nel perseguire l'esatta interpretazione dell'interesse personale e dell'amore di sé, si perviene alla virtù ed alla soddisfazione dei desideri e quindi anche alla felicità. La virtù, in tal modo, si riduce ad un calcolo mentale e perde il suo alto valore racchiuso proprio nel disinteresse.

Una svolta decisiva è rappresentata, come vedremo, dal pensiero kantiano. Nel tentativo di creare un sistema filosofico fondato esclusivamente sulla ragione, Kant scinde in modo netto il problema morale dalla ricerca dell'umana felicità. Il compito dell'uomo, nel corso della vita terrena, non è cercare di essere felice, ma rendersi degno della felicità. Egli deve innanzitutto compiere il proprio dovere, perseguendo la virtù, ma essere virtuoso non equivale ad essere felice. Che cosa spinge dunque l'uomo alla virtù? La ragion pratica gli consente di associare nella sua coscienza la virtù alla felicità ed il crimine alla punizione. Egli si renderà quindi virtuoso, sperando di ottenere la felicità, quale ricompensa della sua condotta, non nel mondo fenomenico, ma in quello trascendentale.

Nel XVIII secolo la riflessione filosofica attribuisce per altro diverse forme all'esistenza umana. Non si può pensare a questo periodo come al regno indiscusso della ragione e del materialismo, degli enciclopedisti e degli *Idéologues*, ma nemmeno è possibile sottovalutarne l'ampio raggio d'azione<sup>19</sup>. Ciò che, tuttavia, a noi sembra determinare un mutamento decisivo nella mentalità più propriamente settecentesca è l'influsso della cultura tedesca e del pensiero idealistico sul pensiero e sulla letteratura francesi. Attraverso il salotto di Mme de Staël ed il gruppo di Coppet filtrano le idee più rispondenti alle *âmes*

<sup>19</sup> Riguardo alla continuazione del movimento delle *Lumières* dopo la Rivoluzione fino al primo decennio dell'Ottocento, cfr. S. MORAVIA, *Il tramonto dell'Illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Bari, Laterza, 1968, nonché i volumi che verranno citati ulteriormente.

*sensibles* ed affini alla ricerca di una più profonda interiorità. Grazie alla filosofia tedesca, che pone il principio della conoscenza *in interiore homine* e non nella percezione sensoriale esterna come accade secondo la filosofia francese ed inglese (basti pensare a Locke e a Cabanis ed ancor prima a Condillac) anche in Francia si giunge alla consapevolezza dell'esigenza di una scissione del problema morale dal problema eudemonico. La più alta virtù consiste nel soccorso puro e disinteressato dei propri simili e tale condotta può anche riempire, ma non necessariamente, di *bonheur* il cuore del virtuoso ideale.

In merito alla concezione d'idealità dell'esistenza, se per molti esponenti della stagione dei Lumi la noia rappresentava il senso di sazietà provato dopo il piacere, Senancour, al contrario, sente l'*ennui* prima di *jouir*, poiché il *bonheur parfait* è da lui soltanto presagito. Dal momento che la contemplazione della natura ha lasciato intravedere un mondo ideale, inevitabile appare la ricaduta in una realtà sterile ed opprimente. L'uniformità, l'assenza di piaceri, le sofferenze e la pigrizia non sono la ragione primaria dell'*ennui*, le cui profonde motivazioni vanno ricercate, piuttosto, nel divario esistente fra immaginazione e realtà<sup>20</sup>. Ciò determina un elemento innovativo rispetto al concetto d'immaginazione proprio del Settecento e dell'ispiratore di

<sup>20</sup> Senancour esprime magistralmente il proprio concetto d'*ennui* in alcune pagine delle *Réveries*: "L'ennui ne naît pas de l'uniformité; car la vie des hommes simples est très-uniforme, et les hommes simples ne connoissent pas l'ennui. Il ne vient pas de la privation des plaisirs; car ceux qui vivent loin des plaisirs, sont par leur manière même de vivre, à l'abri de ses atteintes. Il ne vient pas de la continuité des peines; car, des hommes constamment malheureux ne sont pas ennuyés un jour: il ne vient pas non plus de l'oisiveté, car nul n'est plus oisif que les sauvages de la Torride, et ces sauvages ne s'ennuient pas. [...] L'ennui naît de l'opposition entre ce que l'on imagine et ce que l'on éprouve, entre la foiblesse de ce qui est, et l'étendue de ce que l'on veut; il naît du vague des desirs et de l'indolence d'action; de cet état de suspension et d'incertitude où cent affections combattues s'éteignent mutuellement; où l'on ne sait plus que désirer, précisément parce que l'on a trop de desirs, ni que vouloir, parce que l'on voudroit tout; [...] où le cœur ne peut plus trouver assez, parce que l'imagination a trop promis [...]" (*Réveries sur la nature primitive de l'homme*, édition critique par J. MERLANT, Paris, Droz, 1939, t. I, pp. 72-74).

Senancour, Rousseau, per il quale, al contrario, le chimere costituivano il perfetto rimedio all'*ennui*<sup>21</sup>. Se la *rêverie* di Rousseau era felice perché risvegliava, in generale, ricordi luminosi e perché risiedeva nella fede in un *Grand Etre*, quella di Senancour si perde quasi fatalmente negli oscuri e dolorosi meandri della riflessione metafisica. Spesso, come Rousseau, Senancour, attraverso l'esercizio della sensazione e la riflessione sulla natura, giunge alla *rêverie*<sup>22</sup>. Un trasporto interiore s'intreccia a quello dei sensi: immagini, suoni e odori, tutti i contatti col mondo esterno, suscitano degli echi nella memoria; la *rêverie* innesca il doloroso meccanismo della presa di coscienza della Necessità della natura e della vanità dell'esistenza umana. La facoltà immaginativa rappresenta, quindi, per Senancour una delle strada più sicure per l'*ennui* e forse anche per il *malheur*.

In questo contesto, si comprende ancor più il motivo per il quale l'immaginazione, nell'opera di Senancour, non svolga esclusivamente una funzione positiva: rivelatrice di sorprendenti rapporti analogici, essa non consente l'approdo al *bonheur idéal* e per di più scatena il sofferto processo di formazione dell'*ennui*.

Se traspare, nel Senancour razionalista, l'intenzione di giungere al disincanto e di porre fine ad un *bonheur* illusorio, spesso i termini "imaginaire", "imagination" e "chimère" sono da lui usati anche in senso peggiorativo<sup>23</sup>, è perché l'autore di *Obermann* considera

<sup>21</sup> Sul rapporto *ennui-imagination* nell'opera di Senancour, cfr. B. LE GALL, *L'Imaginaire chez Senancour*, Paris, Corti, 1966, pp. 398-399.

<sup>22</sup> Riguardo al concetto di sensazione ed alle conseguenti implicazioni, relative all'idea di *bonheur*, nell'opera di Senancour, cfr. M. RAYMOND, *Senancour. Sensations et révélations*, Paris, Corti, 1965, pp. 75-96.

<sup>23</sup> L'illusione o la chimera, prodotti dell'immaginazione, posseggono una valenza negativa in quanto ingannano l'uomo per poi deluderlo. La realtà immaginaria rimane il frutto di un sogno ad occhi aperti, al quale Senancour preferisce "ce qui existe nécessairement": "[...] Lorsque je marche dans les bruyères, entre les genièvres encore humides, je me surprends quelquefois à imaginer les hommes heureux. Je vous l'assure, il me semble qu'ils pourraient l'être. Je ne veux pas faire une autre espèce, ni un autre globe; je ne veux pas tout réformer: ces sortes d'hypothèses ne mènent à rien [...] puisqu'elles ne sont applicables à rien de connu. Eh bien, prenons ce qui existe nécessairement;



l'idea di una *félicité primitive* come universalmente ammessa<sup>24</sup>. Se la Necessità è la legge del mondo, l'uomo che si dovesse piegare a tale legge non avrebbe, al contempo, una possibilità d'incontrare il *bonheur*? Cedendo docilmente agli imperativi di un ordine superiore, non si conformerebbe alla propria natura primitiva?

C'est le propre de l'insensé de prétendre lutter contre la nécessité. Le sage reçoit les choses telles que la destinée les donne; il ne s'attache qu'à les considérer sous les rapports qui peuvent les lui rendre heureuses: sans s'inquiéter inutilement dans quelles voies il erre sur ce globe, il sait posséder, à chaque gîte qui marque sa course, et les douceurs de convenances et la sécurité du repos; et devant sitôt trouver le terme de sa marche, il va sans effort, il s'égaré même sans inquiétude. [...] Rien n'est plus vain que la plainte des maux attachés nécessairement à notre nature<sup>25</sup>.

Felice è chi ha conservato in se stesso le caratteristiche primigenie: "Heureux pourtant qui peut encore sentir ainsi, et n'a point effacé, sous nos formes factices, son empreinte primitive! Heureux l'enfant de la nature qui, libre d'un joug étranger, chérit la main féconde qui prépare les délices de l'année"<sup>26</sup>. L'uomo che vive in semplicità e secondo le regole naturali riesce a realizzare se stesso ed a vivere felicemente:

L'homme simple possède seulement ce que la nature lui donne, mais il est heureux de cette simplicité même, dans laquelle il ignore, néglige ou méprise tout ce qu'il ne possède pas. Exempt de passions comme d'ennuis et de satiété, à chaque heure de sa vie indifférent pour le passé, tranquille sur l'avenir, il jouit au moment actuel, et de ce qu'il reçoit du dehors et du sentiment de sa propre force qu'il conserve en lui; parce qu'il est ce que la nature l'a fait;

prenons-le tel qu'il est, en arrangeant seulement ce qu'il y a d'accidentel. Je ne veux pas des espèces chimériques ou nouvelles [...]. Je voudrais deux points: un climat fixe, des hommes vrais" (*Obermann*, édition présentée et annotée par J.-M. MONNOYER, Paris, Gallimard, 1984, pp. 117-118).

<sup>24</sup> Cfr. M. RAYMOND, *Senancour. Sensations et révélations*, cit., p. 79.

<sup>25</sup> E. P. DE SENANCOUR, *Obermann*, cit., pp. 196-197.

<sup>26</sup> ID., *Réveries sur la nature primitive de l'homme*, cit., t. I, p. 49.

parce qu'il use de ce qu'elle lui a donné; et qu'ainsi il n'y a pas entre sa nature et ses vœux, entre ses vœux et sa situation, cette discordance qui afflige et fatigue tant d'hommes, en les opposant à eux-mêmes, et eux-mêmes à leurs destinées<sup>27</sup>.

È la stessa lezione di Rousseau. Tuttavia, mentre Rousseau ascoltava innanzi tutto il suo cuore, per esaltare la sensibilità morale a svantaggio della sensibilità fisica, Senancour accorda il primato ai dati sensoriali (basti pensare che il sottotitolo delle *Réveries sur la nature primitive de l'homme* è *Sur ses sensations, sur les moyens de bonheur qu'elles lui indiquent, sur le mode social qui conserveroit le plus de ses formes primordiales*). Per Rousseau, la *sensibilité universelle* è un'attitudine del cuore, un invito ad amare. Per Senancour, è l'estensione dell'essere portata all'estremo. Opponendosi, per altro, al riduzionismo sensistico di Condillac, Senancour crede che attraverso la sensazione l'uomo possa ritrovare l'unità cosmica con tutti gli elementi della natura. L'individuo può essere ciò che la sensazione gli trasmette, ma, coabitando con un odore o un rumore, l'essere umano diventa consapevole di penetrare nell'*être en soi* delle cose. Sentire fa dell'uomo una creatura cosmica e per questo stesso motivo l'essere sensibile approda a qualcosa di molto vasto, che supera l'immediato elemento naturale e diviene metafisico<sup>28</sup>.

Ciononostante, la *sensibilité exquise* è uno strumento di *bonheur*? In realtà no, proprio perché apre le porte all'*ennui* e quindi al dolore.

Oltre all'idealismo al quale accennavamo in precedenza, un'altra *filière* culturale di cui la Germania si fa portavoce in Occidente è rappresentata dal pensiero e dalla filosofia indiani. La tradizione orientale contribuisce ad un ulteriore arricchimento delle tematiche inerenti al *bonheur*. Dopo Herder e Goethe, l'interesse per le dottrine indiane non viene meno in Germania e qui desideriamo ricordare ciò che della cul-

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>28</sup> Sull'idea di sensibilità nella letteratura francese del XVIII secolo, cfr. L. SOZZI, *Tra certezze e illusioni: alcuni aspetti della sensibilità settecentesca*, in *La sensibilité dans la littérature française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Actes du Colloque international *La sensibilité dans la littérature française de l'Abbé Prévost à Madame de Staël*, Vérone, 8-10 mai 1997, Fasano-Parigi, Schena-Didier Erudition ("Biblioteca della Ricerca"), 1998, pp. 13-30.

tura orientale, per tramite della cultura tedesca, si tramanda in ambito francese, in quell'orizzonte francese che pure, per conto suo, aveva già sperimentato un interesse orientalistico. Possiamo citare, ad esempio, il famoso saggio di Schlegel *Über die Sprache und Weisheit der Inder*<sup>29</sup>, del 1808, come una delle manifestazioni dell'attrattiva che il mondo indiano esercita e continua ad esercitare sulla cultura tedesca, fino ad arrivare, più tardi, alla filosofia di Schopenhauer<sup>30</sup>. Soffermandosi sul problema del divario tra apparenza e realtà, il filosofo tedesco dà ampio spazio al pensiero indiano. Egli legge i *Veda* nella traduzione latina di Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron, apparsa tra il 1801 e il 1802 e cita tra le sue fonti un'altra significativa opera francese, la *Mythologie des Indous* di Marie-Elisabeth Polier, uscita a Parigi nel 1809. Queste opere testimoniano l'ormai diffuso interesse degli intellettuali francesi per la cultura indiana e l'assimilazione, da parte loro, delle tematiche in essa presenti. Fra queste la teoria delle analogie universali a cui fu tanto sensibile Swedenborg, rilevabile ad esempio nell'opera di Senancour<sup>31</sup>, ma anche negli esponenti di Coppet, basti pensare al trattato *De la Religion* di Benjamin Constant, trattato fondamentale, che ridà al fatto religioso le sue dimensioni e il rilievo che il Settecento aveva trascurato e che rivela, senza dubbio, la presenza di un insolito interesse per la religiosità degli Indiani: è per effetto di questa presenza che anche secondo Constant, ad esempio, non bisogna fermarsi alle vane apparenze, ma ricercare il vero significato del mondo circostante in simboli ed analogie, riflessi di un ordine superiore. È vero che tale concezione si ritrova anche nell'idealismo platonico, ma è pur vero

<sup>29</sup> Sulla fortuna a Coppet dell'opera di Schlegel sulla saggezza degli Indiani, cfr. Benjamin Constant, *Madame de Staël et le groupe de Coppet*, Actes du deuxième congrès de Lausanne [...], publiés sous la direction d'E. HOFFMANN, Oxford, The Voltaire foundation, Lausanne, Institut Benjamin Constant, 1982, pp. 551-552.

<sup>30</sup> Cfr. A. SCHOPENHAUER, *L'arte di essere felici*, a cura e con un saggio di Franco Volpi, traduzione di G. GURISATTI, Milano, Adelphi, 1997.

<sup>31</sup> Sul tema delle analogie universali, cfr. L. SOZZI, *Da Swedenborg a Senancour: l'illusione analogica*, in *Il Simbolismo francese*, a cura di S. CIGADA, Atti del convegno tenuto all'Università Cattolica di Milano dal 28 febbraio al 2 marzo 1992, Milano, Sugarco Edizioni, 1992, pp. 269-283.

che dalle *Upanishad* indiane scaturiscono tradizioni diverse. Esse alimentano l'induismo, generano il taoismo, scorrono nel buddismo ed è secondo questa scienza dello spirito che la percezione abituale, dell'individuo o della natura, è considerata illusoria<sup>32</sup>. È dall'illusione che nasce il dolore e, quindi, l'infelicità. Per giungere al risveglio e all'illuminazione (si pensi all'analogia terminologica con gli *Illuminés*) è necessario squarciare il velo di Maya che fascia il mondo con parvenze ingannevoli ed illusorie<sup>33</sup>.

Un altro elemento delle dottrine del mondo indiano che appare interessante nell'ambito della ricerca sulla felicità tra Sette e Ottocento è la compassione universale che spinge l'individuo ad alleviare il dolore altrui. Come si può facilmente constatare, questo concetto è simile alla *caritas* cristiana ed anche a quell'indipendenza del principio morale, cui abbiamo fatto riferimento in precedenza, che garantisce il disinteresse e quindi la purezza dell'azione virtuosa. Gli autori di fine secolo percepiscono l'istanza virtuosa anche come condivisione della sofferenza del prossimo: si pensi, ad esempio, ai generosi gesti di Delphine o all'intrepidezza dimostrata da Oswald (eroi di Mme de Staël) in situazioni pericolose per soccorrere dei malcapitati; ciò comporta uno slancio solidale immediato, talvolta persino a discapito della propria incolumità, fisica o morale.

Ma che cosa designa, ed in particolare a cavallo tra Sette e Ottocento, la parola *bonheur*? Il *Trésor de la langue française*<sup>34</sup>, richiaman-

<sup>32</sup> Cfr. C. COCCIOLI, *Budda e il suo glorioso mondo*, Milano, Rusconi, 1990.

<sup>33</sup> Su questi problemi, cfr. B. CONSTANT, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, Leroux, 1824 (libri I e II), Paris, Béchét, 1825 (libri III-V), 1827 (libri VI-VIII), Paris, Pichon et Didier, 1831 (libri IX-XV).

<sup>34</sup> *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de P. IMBS, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975. Alla voce *bonheur*, dal latino *bonum augurium*, il *Larousse du XX<sup>e</sup> siècle* (publié sous la direction de P. AUGÉ, Paris, Larousse, 1928) indica come sinonimi *béatitude*, *bien-être*, *félicité*, *plaisir*, *prospérité* e spiega: "Bonheur est le terme le plus général et il est compatible avec toutes les situations et toutes les formes de l'activité. La *béatitude* comporte un certain

dosi a citazioni tratte da testi dell'epoca che qui ci interessa, definisce il *bonheur* come “un état essentiellement moral atteint généralement par l'homme lorsqu'il a pu satisfaire pleinement ses désirs, accomplir totalement ses diverses aspirations, trouver l'équilibre dans l'épanouissement harmonieux de sa personnalité”. Fra le diverse citazioni riportate dal TLF troviamo un brano tratto dalle *Réveries* (1799) di Senancour ed un altro dal *Journal* (1814) di Maine de Biran. Entrambi gli autori esprimono in tali brani la propria concezione del *bonheur*.

Per Senancour:

Le bonheur est une succession presque continue, et durable comme nos jours, de cet heureux concours de paix et d'activité, de cette harmonie douce et austère qui est la vie du sage. Toute joie vive est instantanée, et dès-lors funeste ou du moins inutile; le seul bonheur réel c'est de vivre sans souffrir, ou plus exactement encore, être heureux, c'est vivre.

Per Maine de Biran:

Le bonheur consiste dans la possession d'une destinée en rapport avec nos facultés. Si nos facultés étaient quelque chose de constant et de fixe, il serait possible, dans certains cas, d'arranger sa vie de manière que le rapport qui constitue le bonheur se maintînt; mais nos facultés, nos dispositions, notre manière de sentir et de juger la vie changent avec l'âge, pendant que notre situation et nos rap-

détachement à l'égard de ce qui nous entoure. Le *bien-être* est un bonheur tout matériel. La *félicité* est le contentement de l'âme. Enfin, la *prospérité* consiste seulement dans l'état florissant des affaires: on peut, au sein de la prospérité, ne pas connaître le bonheur”. Il *Littre* compie una distinzione tra *bonheur*: “Ensemble des circonstances, des conditions favorables qui font que nous sommes bien. Il y a donc un caractère extérieur”, *félicité*: “Elle est plus propre à l'âme même”, *béatitude*: “La béatitude, qui est du style mystique, est la félicité destinée, dans une autre vie, à ceux qui auront pratiqué la vertu dans celle-ci” (*Dictionnaire de la langue française*, par E. LITRE de l'Académie Française, Paris, Hachette, 1883). Il *Robert* include fra i sinonimi di *bonheur*, *ataraxie*, *euphorie*, *extase*, *ravissement* et *nirvana* (*Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, par P. ROBERT, Paris, Société du Nouveau Littre, Le Robert, 1969).

ports restent les mêmes, ou *vice versa*. Comment pourrions-nous jamais être constamment heureux?

Attraverso queste parole è possibile iniziare a cogliere i caratteri della tormentata *chasse au bonheur* degli autori che vivono a cavallo fra i due secoli. Essi sono alla ricerca di un equilibrio spirituale, da raggiungere anche sul piano fisico, e che il più delle volte corrisponde al *bonheur*. La felicità è quindi, in generale, un benessere psico-fisico che si manifesta in tutte le situazioni e in tutte le forme dell'attività umana.

È secondo l'accezione più generale del termine che in tempi trascorsi abbiamo condotto il nostro studio sull'idea di *bonheur* nell'ambito della prima stagione romantica francese, studio sfociato nella pubblicazione del volume *Passione e Virtù: l'idea di felicità nella prima stagione del Romanticismo francese*<sup>35</sup>. Precedenti illustri sono *Moralisti del "bonheur"* di Corrado Rosso, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle* di Robert Mauzi oppure *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle* di Jean Ehrard o ancora *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières* di Michel Delon<sup>36</sup>. Da qui abbiamo pensato che fosse possibile studiare l'idea di *bonheur* nel periodo storico compreso fra l'inizio della Rivoluzio-

<sup>35</sup> P. ADINOLFI, *Passione e Virtù: l'idea di felicità nella prima stagione del Romanticismo francese*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1999.

<sup>36</sup> C. ROSSO, *Moralisti del "bonheur"*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1954. R. MAUZI, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1960. J. EHRARD, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1963. M. DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, PUF, 1988. Sempre sul tema del *bonheur*, ricordiamo gli altri saggi fondamentali di C. ROSSO, *Montesquieu moralista, dalle leggi al "bonheur"*, Pisa, Libreria Goliardica Editrice, 1965; *Illuminismo, felicità, dolore*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1969; *Il Serpente e la Sirena, dalla paura del dolore alla paura della felicità*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1972. Si veda, inoltre, *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises. Mélanges offerts à Corrado Rosso*, édités par C. BIONDI, C. IMBROSCIO, M.-J. LATIL, N. MINERVA, C. PELLANDRA, A. SFRAGARO, B. SOUBEYRAN, P. VECCHI, Genève, Droz, 1995.

ne e la Restaurazione, estendendo il nostro campo di ricerca all'ambito filosofico, morale, religioso e di costume e alle relative ripercussioni sulla letteratura.

L'epoca designata dal termine *préromantisme*, è stata a lungo considerata un luogo di passaggio, un periodo transitorio fra un prima e un dopo, definiti unicamente da un diverso regime politico<sup>37</sup>. Spesso gli autori di quell'arco temporale erano ricondotti al semplice ruolo di precursori, quasi colpevolizzati di non aver potuto far meglio e privati del loro vero significato, forse anche della loro grandezza. Per tale motivo, ormai gli studiosi hanno convenuto sulla necessità di considerare la prima stagione romantica, o se si preferisce l'età del *tournant des Lumières*, come un periodo a sé, definito da precisi eventi storici, quali la Rivoluzione e l'Impero, che hanno determinato l'originalità degli autori e conferito all'arco temporale che li comprende caratteri d'indipendenza e d'autonomia. In questo contesto non vanno ricercati soltanto i precoci segnali del Romanticismo oppure gli ultimi bagliori dei Lumi: si tratta, crediamo, di cogliere la trasformazione, la metamorfosi delle idee, che proprio attraverso tale processo evolutivo assumono un'identità specifica, restando in salda connessione con la problematica precedente e tuttavia già orientandola in direzioni nuove.

Utile al fine d'individuare i modi della riflessione sul *bonheur* a cavallo tra Sette e Ottocento anche per quegli autori meno noti o presto dimenticati e rimasti ai margini della vita letteraria, è la grande opera bibliografica di André Monglond *La France révolutionnaire et*

<sup>37</sup> Cfr. A. MONGLOND, *Le préromantisme français*, tomes I et II, Grenoble, Arthaud, 1930, nouvelle édition, Paris, Corti, 1965 e *Le préromantisme: hypothèque ou hypothèse?*, Colloque organisé à Clermont-Ferrand les 29 et 30 juin 1972 par le Centre de Recherches Révolutionnaires et Romantiques de l'Université, Actes du Colloque établis et présentés par Paul VIALLANEIX, Paris, Editions Klincksieck, 1975. Sul periodo di transizione che va dalla stagione dei Lumi al Romanticismo, si veda, inoltre, la raccolta di saggi di J. FABRE, *Lumières et Romantisme: énergie et nostalgie*, Paris, Klincksieck, 1963.

*impériale*<sup>38</sup>, che include l'arco temporale 1789-1815. Grazie allo spoglio sistematico degli autori cosiddetti 'minori' che quel repertorio segnala, crediamo si possa scoprire l'anima segreta di un'epoca e portare alla luce un'aspirazione tangibile a quella che i differenti autori, secondo varie prospettive, giudicano la vera felicità.

Oltre alla bibliografia del Monglond, sono preziosi strumenti di ricerca gli studi già esistenti sul tema del *bonheur*: ci riferiamo ai già citati Rosso e Mauzi<sup>39</sup>. Rosso presenta un ricco panorama di personaggi che hanno condotto una riflessione sistematica sul concetto di felicità o sul dualismo *douleur-plaisir*, da Gassendi a Levesque de Pouilly, da Robinet a Bernardin de Saint-Pierre ed ancora da Maine de Biran a Mme de Staël, fino ad autori più tardi, come Jean Lahor e Albert Camus. Alla luce di quei testi, che escono per altro dal quadro cronologico del *tournant des Lumières*, lo studioso sottolinea l'aspetto filosofico della *quête du bonheur* e mette in luce l'importanza del dibattito settecentesco intorno al tema del dolore.

Robert Mauzi, invece, si sofferma sulle cause socio-politiche che determinano, a suo avviso, la natura del *bonheur* nel Settecento e sulla trasformazione dei rapporti sociali ad opera di una borghesia in piena ascesa. Egli, però, spiega anche in quale maniera i modelli settecenteschi dell'idea di *bonheur* rimandino, in aperto contrasto con lo spirito edonistico e libertino che poneva nella *volupté* il raggiungimento dell'umano *bonheur*, al pensiero originario di Epicuro e quindi ad una sorta di *bonheur négatif* che consiste nel privilegiare, rispetto ad un piacere sempre instabile e attraverso il superamento dei desideri, l'assenza di turbamenti e l'estinzione dell'angoscia. Quest'atteggiamento spirituale conduce al *repos*, uno dei poli fondamentali della concezione del *bonheur* nel XVIII secolo. Il Settecento, tuttavia, è anche attraversato dal sogno stoico: Montesquieu, Diderot e Rousseau

<sup>38</sup> A. MONGLOND, *La France révolutionnaire et impériale, annales de bibliographie méthodique et description des livres illustrés*, tomes I à VI, Grenoble, Arthaud; tomes VII à IX, Paris, Imprimerie Nationale, 1930-1963; tome X, Genève, Slatkine Reprints, 1978.

<sup>39</sup> Cfr. *supra*, nota 36.



si entusiasmano per lo stoicismo e forse proprio dietro la volontà del saggio stoico si consolida la sovranità di una ragione che, secondo i *philosophes*, serve a controllare il mondo. La morale cristiana, infine, a volte vilipesa dai filosofi, a volte degradata a edonismo virtuoso, alimenta, nonostante l'ideologia laica dominante, il pensiero del secolo e dà vita ad una nuova etica, fatta d'idee prese in prestito, quali la filantropia e la *bienfaisance universelle*, copie dell'antica carità.

Oltre a questi importanti studi, a testimonianza del perdurare dell'interesse riguardo al tema e secondo una prospettiva sia filosofica sia letteraria, citiamo di Paolo Amodio, *Luoghi del bonheur: elementi per un'antropologia tra libertinismi e mondo dei Lumi* (Napoli, Giannini Editore, 2005) ed il volume *Il lessico delle virtù nella letteratura italiana ed europea tra Settecento e Ottocento*, pubblicazione degli Atti della giornata di studi tenutasi a Parigi nel giugno del 2017<sup>40</sup>.

Sul finire del Settecento, accanto all'ottimismo razionalista e all'edonismo più libertino, a nostro giudizio si possono ipotizzare, sempre in merito all'idea di *bonheur*, altri orientamenti di pensiero. Fra questi, di notevole importanza è quello rappresentato dai *grands malades*, le anime sensibili deluse dalle false speranze della Rivoluzione e dell'Impero e perseguitate da un'infelicità profonda e continua: benché attratte dall'illusione di un *bonheur* ideale ed eterno, esse diventano vittime della loro stessa sensibilità, non riescono a sottrarsi all'*ennui* che le opprime. Questi scrittori, però, sono anche coloro che sanno più di altri staccarsi dal conformismo del secolo, ricercare strade nuove ed accogliere gli impulsi stranieri, come ad esempio l'idealismo tedesco. Essi danno vita a personaggi soggiogati dalle passioni ed incapaci d'agire, immagini dei loro creatori: basti pensare a Corinne, René, Obermann o Adolphe. Sono questi gli eroi *malheureux* che s'impongono sulla scena letteraria. La loro *chasse au bonheur* non perviene a nulla ed essi rimangono catturati dal *mal du siècle*. Il

<sup>40</sup> AA. VV., *Il lessico delle virtù nella letteratura italiana ed europea tra Settecento e Ottocento*, Atti della giornata internazionale di studi, Parigi 3 giugno 2017, a cura di A. BUSSOTTI, V. CAMAROTTO, S. RICCA, Roma, Sapienza Università Editrice, 2019.

loro talento è nutrito da una sofferenza esistenziale che contribuisce alla loro grandezza e alla loro creatività. Essi sentono la forza e l'energia dell'entusiasmo, ma il *bonheur* che ne traggono è comunque destinato a svanire. Di fronte al problema del significato dell'esistenza umana, Senancour come Chateaubriand, Mme de Staël o Constant, benché conservino la propria originalità, cercano di analizzare il *vague des passions* e d'individuare gli elementi costitutivi del proprio *malheur*. Essi sono le vittime delle passioni che non riescono a dominare oppure gli spettatori di una vita che passa senza commuoverli o farli gioire. Talvolta, vegetano sotto il peso dell'*ennui* e non sono capaci d'agire, di vivere adattandosi alle regole della società; talvolta, la loro estrema incertezza li porta a subire le convenzioni sociali e a divenire vittime di una comunità che non li comprende. Da un lato, sono attratti dalla chimera di un *bonheur idéal*, dall'illusione di uno stato di *jouissance* pura e assoluta, in cui nulla potrebbe turbarli, ma che non potranno mai raggiungere: sono quindi sostenuti da valori spirituali che contribuiscono all'elevazione della loro anima. Dall'altro, non sono in grado di condurre, in mezzo ai loro simili, una vita ordinaria e così giungono al nulla. L'immensità delle loro aspirazioni sfocia nel nulla perché essi non potranno mai soddisfare, sulla terra, il loro desiderio infinito; la loro vita reale si risolve nel nulla perché, non essendo *maîtres de soi*, non sanno dominare il proprio destino: non resta a questi *esprits mélancoliques* che lasciarsi vivere.

In questo contesto, si coglie appieno la trasformazione del concetto di passione che si sta operando a cavallo fra i due secoli. Se gli uomini dei Lumi ricercavano il giusto impiego delle passioni, l'*auréa mediocritas*, garanzia di ordine ed equilibrio, il grande problema di fine secolo è sapere se sia meglio abbandonarsi senza remore alla passione che ci travolge, o al contrario opporvi resistenza; se sia più conveniente aderire alla passione e quindi vivere intensamente il *bonheur*, bruciando velocemente ogni energia vitale, anche a costo della propria distruzione, oppure prenderne le distanze, preferendo un *bonheur paisible*, tranquillo e moderato, ma più duraturo nel tempo. “*Se ménager ou se dépenser?*” sembrano chiedersi in coro le *âmes sensibles* che, per altro, suggeriscono già una risposta. Rivendicando il privi-

legio alla sofferenza e al *bonheur* causati dalle passioni estreme, l'*élite* delle anime sensibili ridicolizza la felicità intesa come mediocrità dell'esistenza e banalità del vivere quotidiano e poiché la virtù è alla base della vera passione, la superiorità dei *caractères passionnés* s'impongono sui modelli sociali prestabiliti.

Mme de Staël estende la riflessione su ciò che significhino virtù e morale, e sulla loro stretta relazione con la passione e l'entusiasmo, nel *De l'Allemagne*. Per Germaine, lo scopo sublime dell'esistenza è il perfezionamento morale che implica lo sviluppo di tutte le facoltà umane: "Tout ce qui tend à comprimer nos facultés est toujours une doctrine avilissante; il faut les diriger vers le but sublime de l'existence, le perfectionnement moral [...]"<sup>41</sup>. Mme de Staël è consapevole che per raggiungere tale scopo l'individuo deve elevarsi spiritualmente e poiché ciò che è immortale ed infinito è percepibile solo attraverso l'anima, è necessario superare la filosofia sperimentale e quella speculativa, secondo le quali tutto è sottoposto al dominio dei sensi. Soltanto attraverso il *génie du sentiment* è possibile cogliere la presenza del divino. Secondo Germaine, allora, "il faut une philosophie de croyance, d'enthousiasme; une philosophie qui confirme par la raison ce que le sentiment nous révèle"<sup>42</sup>.

Eppure sono loro, i *malades du siècle*, ad imporsi e affascinare i loro contemporanei e le generazioni future grazie allo studio del cuore umano e alla sottile analisi del proprio *malheur*. La sofferenza dell'anima affascina più dei rimedi, più o meno facili, per realizzare il *bonheur* terreno. In realtà, non esistono vere soluzioni per cancellare il dolore di un'anima dotata di una sensibilità straordinaria. La sua grandezza consiste nel modo esclusivo, sottile e penetrante, di considerare il rapporto fra l'uomo e la natura, scoprendo, talvolta, analogie universali. Il *bonheur* appartiene al "pays des chimères", di cui Jean-Jacques ha esal-

<sup>41</sup> MME DE STAËL, *De l'Allemagne*, nouvelle édition publiée d'après les manuscrits et les éditions originales avec des variantes, une introduction, des notices et des notes par la Comtesse J. DE PANGE, avec le concours de Mademoiselle S. BALAYE, Paris, Hachette, 1959, t. IV, p. 8.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 145.

tato il fascino, ed è più interessante occuparsi dei propri sogni che cercare di vivere secondo le regole di una società estranea ai desideri e alle aspirazioni di un genio incompreso. Gli interessi di questi personaggi, tuttavia, non si riducono soltanto alla contemplazione passiva dell'oggetto ideale. L'eredità rousseauiana è vissuta in modi diversi. Nonostante il riconoscimento generale dell'importanza e del valore delle tematiche introdotte o rinnovate da Rousseau, come il ricupero delle passioni virtuose e del sentimento considerato da un punto di vista quasi metafisico, la concezione della morale naturale e il primato accordato all'immaginazione, l'atteggiamento di coloro che vivono il dramma della Rivoluzione o subiscono i furori dell'Impero non è costantemente remissivo. Spesso invisibili al potere costituito, si pensi alla tragica fine di Chamfort e Chénier, essi ricercano l'impegno civile e politico ed affrontano grandi temi quali la libertà dei popoli e delle nazioni, la natura del fatto religioso, l'indipendenza dall'ipocrisia della *société*, la ricerca di un *bonheur* collettivo. Essi sono sostenuti dalla forza delle loro passioni le quali, prima di gettarli nella disperazione del disincanto, costituiscono una fonte d'entusiasmo, d'energia<sup>43</sup> e di *bonheur*. Quest'energia è palesemente espressa nella creazione letteraria, nello studio condotto in solitudine come nel confronto intellettuale, nella ricezione e nell'approfondimento delle culture straniere come nell'amor di patria. Il vero *malheur* è una questione privata, è l'indecisione, il non saper dare una direzione alla propria volontà, il non saper governare la propria vita. A tale proposito è facile pensare, ad esempio, agli scritti autobiografici di Benjamin Constant e soprattutto a *Cécile*, in cui i particolari della vita dell'autore, nonché la tempestosa relazione con Madame de Malbée (Mme de Staël) sono descritti all'insegna del dubbio e dell'instabilità. Il narratore è ossessionato da ipotesi diverse, cambiamenti d'umore e di stati d'animo, decisioni da prendere; sulla sua mente vengono esercitate pressioni di ogni tipo, senza che egli sia capace di prendere posizione. È sufficiente un particolare per fargli cambiare idea e per gettarlo nel dubbio e nella dispe-

<sup>43</sup> Sul concetto d'energia, cfr. il già citato studio di Michel Delon, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*.

razione, fino alla totale remissione della propria volontà nelle mani della Provvidenza. Tale atteggiamento, però, non deve essere visto unicamente come un limite ed un'incapacità dell'autore-protagonista: in esso, infatti, si può scorgere la manifestazione di una coscienza più profonda, più incline alla sofferenza e alla compassione. Inoltre, non bisogna dimenticare che la maggiore consapevolezza della vanità delle questioni terrene e della caducità della natura umana, il disincanto nei confronti di un ideale irraggiungibile e la ricerca di un oggetto verso cui rivolgere i propri desideri, determinano il distacco dagli affanni quotidiani: in un mondo che vacilla nel buio, forse i limiti della ragione umana non permettono di compiere una scelta, forse non ne vale la pena e l'unico porto sicuro appare l'abnegazione della propria volontà. Tale sensibilità è anche indice di vera bontà, dell'altruismo disinteressato, cui abbiamo fatto riferimento in precedenza. Un brano dell'*Allemagne* di Mme de Staël chiarisce questa concezione e ci ricorda come il pensiero kantiano, grazie anche al contributo di Charles de Villers, autore del saggio intitolato *La philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente* (1801), amico e maestro della baronessa, abbia messo salde radici in Francia:

Comme la tendance des hommes vers le bonheur est la plus universelle et la plus active de toutes, on a cru fonder la moralité de la manière la plus solide en disant qu'elle consistoit dans l'intérêt personnel bien entendu. Cette idée a séduit les hommes de bonne foi, et d'autres se sont proposés d'en abuser, et n'y ont que trop bien réussi. Sans doute les lois générales de la nature et de la société mettent en harmonie le bonheur et la vertu; mais ces lois sont sujettes à des exceptions très-nombreuses, et paroissent en avoir encore plus qu'elles n'en ont. L'on échappe aux arguments tirés de la prospérité du vice et des revers de la vertu, en faisant consister le bonheur dans la satisfaction de la conscience; mais cette satisfaction, d'un ordre tout à fait religieux, n'a point de rapport avec ce qu'on désigne ici-bas par le mot de bonheur. [...] La conduite d'un homme n'est vraiment morale que quand il ne compte jamais pour

rien les suites heureuses ou malheureuses de ses actions, lorsque ces actions sont dictées par le devoir<sup>44</sup>.

Da queste parole si comprende come si debba intendere la vera *bienfaisance*<sup>45</sup>: non si tratta dell'ostentazione mirata di un'azione virtuosa e nemmeno del facile calcolo d'interesse per mettersi a posto la coscienza e dichiararsi felici. La pace con se stessi e la serenità celata nel fondo della propria coscienza attengono alla religiosità dell'individuo e pertanto hanno qualcosa di divino.

Diverso è l'atteggiamento razionalistico, cui abbiamo già accennato, assunto dagli *Idéologues*<sup>46</sup>. Seppur vicini al gruppo di Mme de Staël per la cultura illuministica che ha nutrito le generazioni settecentesche ed accomunato, su diversi fronti, molti intellettuali, gli *Idéologues*, in generale, rifiutano quel principio divino, quel sentimento religioso da cui ha origine la vera moralità. Per questi pensatori, la natura umana è pressoché ridotta ad un sistema muscolare, la concezione dell'uomo si fonda sullo studio positivo dei dati e dei fenomeni visibili dell'organizzazione psico-fisica, si pensi, ad esempio, al trattato di Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*. L'ideologia si configura come la scienza delle idee. Le idee e tutta l'attività intellettuale dell'individuo derivano dalle sensazioni: questo il pensiero esposto negli *Elémens d'idéologie* di Destutt de Tracy, assai lontano, come possiamo facilmente constatare, dall'entusiasmo e dal sentimento staëliano e molto vicino alla tradizione sensistica e condillacchiana.

<sup>44</sup> MADAME DE STAËL, *De L'Allemagne*, cit., t. IV, pp. 285-286, 289.

<sup>45</sup> Sull'idea settecentesca della *bienfaisance* cfr. P. OPPICI, *L'idea di "bienfaisance" nel Settecento francese*, Prefazione di C. ROSSO, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1989. In questo studio, l'autrice sottolinea il valore ambivalente dell'ideale filantropico. Nata in contrapposizione alla carità cristiana quale risultato dell'atteggiamento laico e riformista dei *philosophes*, ben presto recuperata ed inserita negli insegnamenti morali della Chiesa, la *bienfaisance* può essere un mezzo egoistico di autogrificazione per chi la esercita oppure un modo per alleviare concretamente le sofferenze dei più sfortunati.

<sup>46</sup> Riguardo all'attività politica e culturale degli *Idéologues*, cfr. il già citato studio di Sergio Moravia, *Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*.

Ancora in contrasto con la posizione ideologica e materialistica è l'orientamento degli *Illuminés*<sup>47</sup>. Illuminati da una luce che proviene dall'alto, mistici e teosofi credono di possedere, per rivelazione diretta, i segreti del mondo superiore. Si tratta d'intellettuali insoddisfatti dei dogmi nazionali e del culto tradizionale, che si addentrano in ricerche ardite su quello che chiamano il cristianesimo primitivo. Per loro, il principio della conoscenza va ricercato nell'introspezione, nell'intuizione di una scintilla divina che anima la personalità dell'individuo. Saint-Martin come Fabre d'Olivet<sup>48</sup>, sono gli esponenti di un movimento volto al ricupero della più profonda spiritualità, che considera ogni caratteristica umana derivante da germi divini. Essi pongono l'accento su percorsi iniziatici e di personale metamorfosi. Frequentatori del salotto di Mme de Staël e legati agli scrittori del gruppo lionese, fra cui Ballanche, questi pensatori ritengono che la fonte della verità risieda nella rivelazione, da cui dipende la giusta interpretazione del mondo e della natura<sup>49</sup>.

La teoria delle compensazioni, ampiamente diffusa a cavallo tra Sette e Ottocento ed apprezzata da filosofi e scrittori quali Azaïs o Bernardin de Saint-Pierre, rientra a pieno titolo nell'opera del teosofa Saint-Martin. La *balance universelle* esprime, infatti, al meglio il concetto secondo il quale in natura esiste il rimedio ad ogni male, basta saperlo individuare ed accogliere. Dalla luce solare, proveniente dal Signore, si espande la gioia e il *bonheur* di ogni creatura. È necessario quindi aderire totalmente al principio divino e naturale: "Sois bénie à jamais, source immortelle de tout ce qui est; en toi seu-

<sup>47</sup> Sugli aspetti mistici e religiosi del primo Romanticismo francese, cfr. A. VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme. Illuminisme - Théosophie (1770-1820)*, tomes I et II, Paris, Champion, 1965.

<sup>48</sup> Cfr. L. CELLIER, *Fabre d'Olivet. Contribution à l'étude des aspects religieux du Romantisme*, Paris, Nizet, 1953.

<sup>49</sup> Cfr. J. BUCHE, *L'école mystique de Lyon (1776-1847)*, préface de E. HERRIOT, Paris, Alcan, 1935.

le est l'être et la vie, en toi seule est l'expansion de la joie et du bonheur de toute créature"<sup>50</sup>.

Un altro orientamento che crediamo d'individuare in questo *tournant des Lumières*, sempre nell'ambito della *chasse au bonheur*, è rappresentato da intellettuali che testimoniano una concezione più concreta ed utilitaria della felicità. Salvo rare eccezioni secondo le quali la vera felicità è da ricercarsi nella fede dispensata dalla grazia divina, i mezzi indicati per giungere al *bonheur* terreno sono, soprattutto negli ultimi anni del XVIII secolo, quelli dell'impegno politico e sociale, ma anche di un impegno all'interno della famiglia e del matrimonio, al fine di stabilire e preservare l'equilibrio morale fra gli individui. Il cammino privilegiato che conduce, tuttavia, alla vera felicità è una sorta d'*aurea mediocritas*, di giusto mezzo tra *sagesse* e *plaisir*: sono i piccoli piaceri della *retraite*, la pace dell'anima perseguita nel *repos*, la misura e la moderazione di una vita semplice e regolata. Un simile stile di vita porta alla virtù e la virtù è il *bonheur*. Tuttavia, è facilmente osservabile che questo tipo di virtù non corrisponde al modello kantiano, in cui il dato fondamentale è per l'appunto la netta distinzione tra il dovere, e quindi la virtù, e la felicità. Questi scrittori, al contrario, identificano nella maggioranza dei casi il perseguimento della condotta morale col raggiungimento della felicità. Nelle loro opere si ritrova una prospettiva più terrena, essi ricercano un *bonheur* quotidiano, spesso fatto di piccole cose, forse potremmo dire minimalista, ma comunque lontano dalla scintilla divina che riempie i cuori dei primi eroi romantici. In taluni di loro si scorge un vivo interesse per i valori tradizionali come la famiglia, l'educazione dei figli, l'amor di patria. Il *repos* e le occupazioni domestiche sembrano essere gli strumenti più indicati per la conquista del *bonheur* non ideale, bensì reale, a misura d'uomo, che non lascia spazio ai fantasmi dell'immaginazione. La persistenza dell'atteggiamento razionalistico del XVIII secolo è palese, anche se la ragione serve all'uomo talvolta a "calculer" il giusto comportamento di fronte alle situazioni della

<sup>50</sup> L.-C. DE SAINT-MARTIN, *L'homme de désir*, édition établie et présentée par R. AMADOU, Union Générale d'Édition, 1973, p. 81.



vita, talvolta a seguire il cammino virtuoso nell'impegno sociale e nella vita privata, talvolta, infine, a sottomettersi ai disegni misteriosi dell'Essere supremo. Ciò che ritorna di continuo, in questo panorama letterario, è il consiglio di fare un buon uso delle passioni, d'imparare a dirigere e a controllare l'amor di sé, amore giusto in se stesso, ma deleterio se imbecca la strada di un esclusivo interesse personale<sup>51</sup>. È in questo contesto che si colloca Théodore Vernier, l'autore a cui è dedicata la presente monografia.

Il pensiero di Rousseau è divenuto un prezioso nutrimento per la maggior parte degli scrittori dell'epoca<sup>52</sup>; tuttavia, se i grandi autori, nei loro romanzi più celebri, hanno dato la preferenza alla *rêverie* e al *bonheur chimérique*, sempre legati alla fonte delle passioni, altri autori, forse di minor rilievo, hanno preferito una letteratura ricca di trattati filosofici e morali o di apologie della religione cristiana. Costoro hanno esaltato la teoria del *plaisir naturel*, di cui ogni individuo può sanamente gioire senza incorrere nella corruzione dei costumi e nella degradazione dell'anima. Non si tratta, tuttavia, del libertinaggio di Restif, del sensismo di Condillac o del materialismo del barone d'Holbach, ma piuttosto di una prospettiva che celebra i valori propri dello stato di natura, fornendo all'uomo la possibilità di costruire, liberamente, la propria identità e di gettare le basi del suo *bonheur*.

Controcanto di una visione più idealistica ed entusiastica del concetto di *bonheur*, quest'orientamento di pensiero da noi prospettato è parte integrante di una realtà storico-letteraria che va analizzata nella sua interezza. La prima stagione del Romanticismo francese appare così ricca di suggestioni e di eredità: talune arrivano da lontano,

<sup>51</sup> Sulla distinzione fra l'amor di sé e l'amor proprio e riguardo al significato della pietà, si veda il testo fondamentale di J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. GAGNEBIN et M. RAYMOND, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1964, t. III, pp. 154-156 e *Emile*, in *Œuvres complètes*, cit., 1969, t. IV, pp. 491-494.

<sup>52</sup> Sulla diffusione del pensiero rousseauiano dopo la Rivoluzione, cfr. J. ROUSSEL, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution, 1795-1830*, Paris, Colin, 1972.

come dall'antichità classica o dal mondo orientale, altre sono più tipicamente settecentesche e caratterizzano lo spirito del secolo, ad esempio l'*esprit philosophique* ed il primato della ragione. Ciò che, però, più di ogni altra cosa affascina ed incanta il lettore moderno, al di là di ogni sistema prestabilito per accedere alla piccola felicità terrena, è la speranza, la speranza inalterata di raggiungere il *bonheur* infinito, universale, la cui immagine ideale è pur sempre racchiusa nel cuore umano. Sublime illusione oppure autentica realtà ultraterrena, il *bonheur* eterno continua ad essere l'oggetto dell'umano desiderio e delle aspirazioni più elevate. Celato dai misteri naturali ed oscurato dalle apparenze ingannevoli, il segreto della vita e della felicità costituisce per l'uomo di ogni tempo l'oggetto della prima e più urgente ricerca. Dall'ampio ventaglio degli autori da noi studiati nel volume *Passione e Virtù*, estrapoliamo qui, conferendo ad essi maggior rilievo ed approfondimento (si vedano in *Appendice* gli estratti dei testi), l'opera ed il profilo di Théodore Vernier, celebre politico ed intellettuale che, risentendo dei più intensi influssi culturali dell'epoca tardo-settecentesca, riflette profondamente sul tema del *bonheur*\*.

\*Per una più diffusa trattazione del tema nell'epoca a cavallo tra Sette e Ottocento rimandiamo al nostro già citato studio *Passione e Virtù: l'idea di felicità nella prima stagione del Romanticismo francese*.

Si ringrazia Roberta Sapino per la gentile collaborazione all'editing degli estratti in *Appendice*.

## THÉODORE VERNIER TEORICO DEL BONHEUR

È nel variegato panorama culturale del *Tournant des Lumières*, contraddistinto dal genio delle *âmes sensibles*, dal rigore degli *Idéologues* e dall'esaltazione degli *Illuminés*, che riguardo al problema del *bonheur* si assiste all'affermazione di altri scrittori e *hommes de lettres*, dimenticati dalla storia letteraria e tuttavia testimoni esemplari di un momento culturale importante. Ad essi già abbiamo accennato nella nostra *Introduzione*: se i grandi letterati ed i pensatori che dominano il panorama culturale dell'epoca prediligono la sottile analisi del *malheur* e danno vita a personaggi memorabili, come René e Adolphe, esemplari incarnazioni del disagio romantico, altri eruditi, il cui prestigio è rimasto circoscritto nel contesto storico-sociale che caratterizza la stagione sette-ottocentesca, danno prova, al contrario, di un atteggiamento insieme più realistico e più conformista, rispondente, in larga misura, agli schemi settecenteschi inerenti all'idea di felicità, pur se conferiscono a quegli schemi diverse e più attuali connotazioni. Ancorati alla convinzione dell'utilità del buon uso e del dominio delle passioni, rispettosi delle regole imposte dallo stato e dalla ragione, essi cercano un *juste milieu* nel quale far convergere *sagesse* e *plaisir*, per giungere, infine, ad un armonioso equilibrio vitale, dispensatore di virtù e di *bonheur*. L'*aurea mediocritas* prospettata spesso da questi scrittori si distacca nettamente, per il suo carattere pratico ed utilitario, dal modello chimerico-esistenziale immaginato, sotto forme diverse, dai grandi autori citati. Per questi teorici della felicità, il *bonheur idéal* non è altro che un'illusione; non si tratta, tuttavia, di un'illusione benefica e consolatoria, bensì di un deplorabile inganno della facoltà immaginativa, che trascina gli uomini nel più cupo *malheur*. È necessario, pertanto, secondo un tale punto di vista, far fronte agli eccessi dell'immaginazione ed alle sregolatezze delle passioni, opponendo una provvidenziale e quanto mai incrollabile virtù.

Garante dell'ordine morale e sociale, la virtù, spesso, possiede una differente connotazione rispetto al puro altruismo ed al sincero disinteresse predicati da Mme de Staël. Talvolta *juste calcul*, talvolta semplice astensione dal *plaisir*, essa rappresenta, comunque, una guida nella faticosa ricerca del *bonheur*.

Difensore ad oltranza dei principi virtuosi che regolano saggiamente l'esistenza umana è Théodore Vernier. Autore di notevole risonanza nel periodo compreso fra la Rivoluzione e la Restaurazione, almeno da quanto si può dedurre dalle recensioni che Senancour dedica alle sue opere<sup>1</sup>, Vernier nasce a Lons-le-Saulnier, il 28 luglio 1731. Dopo aver terminato i suoi studi a Besançon, vorrebbe darsi all'avvocatura, ma i suoi genitori preferiscono per lui la carriera ecclesiastica. Per sfuggire alle costrizioni familiari, il giovane Théodore si arruola in una compagnia di *gendarmerie*. Di ritorno a Lons, si fa notare per le sue doti d'avvocato. Quando scoppia la Rivoluzione, Théodore è votato alle *idées nouvelles*. Deputato alla Costituente, poi alla Convenzione, proscritto nel 1793 con altri 72 membri della Convenzione, si rifugia nel Jura, ma per non mettere in pericolo gli amici che lo nascondono, emigra a Zurigo. Ritornato a Parigi in seguito al decreto del 6 dicembre 1794, decreto che richiama nella Convenzione i Girondini protestatari contro le giornate del 31 maggio - 2 giugno 1793, viene eletto deputato del Jura nel Consiglio dei Cinquecento. Essendo stato favorevole al Diciotto Brumaio, è no-

<sup>1</sup> Sul "Mercure de France" appaiono, il 26 ottobre 1811 e l'8 maggio 1813, due articoli firmati da Etienne Pivert de Senancour. Si tratta delle recensioni di due libri di Théodore Vernier: *Du Bonheur individuel* (Paris, Blaise, Testu, 1811), di cui avremo occasione di parlare in dettaglio, e *Sénèque. Abrégé analytique de la vie et des œuvres de Sénèque* (Paris, Testu, 1812). Non è possibile stabilire con certezza la vera natura del legame esistente fra Senancour e Vernier. Tuttavia, è probabile che la biografia di Vernier, contenuta nella *Biographie universelle et portative des contemporains*, diretta da Alphonse Rabbe, sia stata redatta anch'essa da Senancour, il quale, secondo la figlia, scrisse per la *Biographie universelle* 13 articoli, da lei menzionati, e circa altri 300 di cui non si conosce il titolo (cfr. A. MONGLOND, *La France révolutionnaire et impériale*, cit., t. IX, coll. 389-390).

minato, sotto Napoleone, senatore e conte dell'Impero, col titolo di Comte de Montorient. Nel periodo della Restaurazione diventa pari di Francia (4 giugno 1814) e poiché si è tenuto in disparte durante i Cento Giorni, riottiene, dopo Waterloo, il suo posto alla *Chambre*. Il 6 febbraio 1818, muore all'età di 87 anni.

Saggista fecondo, studioso di Seneca e di Montaigne<sup>2</sup>, Vernier, oltre ad essere avvocato e uomo politico, è anche un fine critico letterario. Fra i suoi numerosi scritti scegliamo, per la nostra indagine, i testi specificamente dedicati al tema del *bonheur* (di cui daremo, essendo poco noti, un'articolata esposizione qui e in *Appendice*) e cioè il trattato *Caractère des passions*, opera che valse al conte di Montorient l'ammissione all'Académie littéraire de Besançon, e lo studio sul *Bonheur individuel*. Pubblicati rispettivamente nel 1797 (il *Caractère des passions* è oggetto di una seconda edizione nel 1807) e nel 1811, queste due opere presentano, almeno nell'intento, una singolare affinità, indicata nei sottotitoli, coi *Rapports* di Cabanis. Se il titolo del libro di Cabanis recita, infatti, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, i titoli degli scritti di Vernier sono accompagnati da puntuali precisazioni: il *Caractère des passions* ha come sottotitolo *au physique et au moral. Moyens de les mouvoir, de les diriger, de les rendre utiles à l'homme, à la société, à la patrie*; per quanto riguarda il *Bonheur individuel*, l'autore specifica: *considéré au physique et au moral dans ses rapports divers avec les facultés et les conditions humaines*.

Ad un piano strettamente fisico e materialistico aderisce la tesi proposta da Georges Cabanis. Nei *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802), Cabanis non intende soltanto condurre semplici ricerche di fisiologia, ma il suo fine principale è la ridefinizione della morale tradizionale. Messa in crisi dal distacco della filosofia dalla medicina, la morale esige una rifondazione che passi attraverso una severa critica della filosofia, di quella filosofia che ha considerato l'uomo diviso in due parti ontologicamente distinte, che ha dotato un essere naturale, quale appunto è l'uomo, di un misterioso ente

<sup>2</sup> Cfr. TH. VERNIER, *Notices et observations pour préparer et faciliter la lecture des "Essais" de Montaigne*, Paris, Testu-Delaunay, 1810, 2 voll. ed anche il già citato *Séneque. Abrégé analytique de la vie et des œuvres de Sénèque*.

meta-naturale, lo spirito, e che ha asserito l'assoluta indipendenza delle funzioni intellettive dell'uomo dal funzionamento del suo organismo corporeo. Si tratta, insomma, della filosofia che ha messo in luce la natura prevalentemente spirituale dell'uomo, trascurandone lo studio della corporeità.

Nell'opera cabanisiana non si parla mai dell'anima. Il "moral", nei *Rapports*, indica esclusivamente l'insieme degli affetti, delle idee e dei desideri che costituiscono uno degli ambiti delle funzioni organiche dell'individuo. Da ciò deriva una dottrina morale radicalmente materialistica che riconosce il primato della fisiologia. Ristabilendo la profonda unitarietà psico-fisica dell'uomo, Cabanis mette in crisi il dualismo antropologico tradizionale e la concezione riduttiva della corporeità umana che dal meccanicismo cartesiano era giunta fino a Condillac ed Helvétius. Egli dissolve, così, le figure dell'uomo-macchina e dell'uomo-statua ed attribuisce un nuovo valore all'essere umano, non più visto come insieme di parti disgiunte, ma quale prodotto della loro complementarietà.

Per Cabanis, studiando i fenomeni della sensibilità si scorge chiaramente in quale misura la morale costituisca un aspetto essenziale dei bisogni umani. Presto, l'uomo scopre che la strada lungo la quale i suoi piaceri possono essere ampiamente sviluppati è quella dei rapporti coi suoi simili. La vera felicità appare allora come il frutto esclusivo della vera virtù, della virtù, cioè, guidata dalla saggezza. Ovviamente l'uomo virtuoso può essere infelice, ma lo sarebbe molto di più senza il soccorso della virtù e della ragione. La ragione permette di comprendere che l'interesse di ciascun individuo non può essere separato da quello degli altri e che, anzi, l'onestà è la prima manifestazione del buon senso. L'uomo accresce la sua esistenza man mano che incrementa lo scambio d'affetti con gli altri individui. In tal modo, egli è in grado di provare una felicità concreta e riconducibile ai saldi principi della morale. I benefici che ne risultano non sono soltanto a vantaggio dell'intera società, ma anche dei singoli componenti e possono essere provati matematicamente. Le regole morali, riconosciute dalla ragione, sembrano all'uomo tanto più utili alla propria felicità quanto più egli le ha praticate. L'uomo è nato per

la virtù, essa soltanto è in grado di metterlo in armonia con la società. Il vero saggio estende la propria esistenza collegando al destino, presente e futuro, dei suoi simili tutti i suoi affetti. Egli gioisce, così, dei veri beni della vita umana ed assapora la felicità terrena, la sola che si possa ipotizzare.

In questo contesto, traspare chiaramente la volontà di Vernier di analizzare le passioni, canalizzandole nell'uso corretto dettato dalla ragione, fino ad arrivare alla teorizzazione di un *bonheur* finalmente accessibile all'uomo. Nel *Caractère des passions*, l'autore parte dallo studio dell'anima, per giungere alla spiegazione del carattere delle differenti passioni e del loro influsso sulla realizzazione del *bonheur*. Il politico intende fornire, sfruttando l'esperienza personale, un importante contributo all'istruzione pubblica ed alla formazione della "génération naissante". Egli precisa che "On s'apercevra aisément que l'auteur n'a point écrit pour sa propre gloire, mais pour l'utilité et le bonheur de ses semblables. Son principal objet a été d'instruire la jeunesse: c'est d'elle que l'on doit s'occuper de préférence, c'est à elle que l'instruction est le plus nécessaire et le plus profitable"<sup>3</sup>. Per Vernier, è indispensabile mettere a punto una "théorie des passions"; "pour la suivre avec méthode, – egli aggiunge – on s'est vu forcé d'approfondir leurs causes physiques et morales, leur enchaînement, leurs progrès et leurs suites"<sup>4</sup>. Il senatore non intende, quindi, allestire una "galerie de tableaux dessinés avec art", bensì redigere un "traité didactique sur les passions", seguendo essenzialmente le vie della "justesse, de la clarté, de la précision"<sup>5</sup>.

Vernier parte dal principio che le passioni, subordinate al controllo della ragione, non possono che fornire all'uomo la specie di felicità che egli è in grado di provare, in conformità con la propria natura. Le passioni diventano funeste soltanto quando l'individuo si lascia sedurre dal loro terribile ascendente, rimanendo vittima di

<sup>3</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions, au physique et au moral*, seconde édition, revue et augmentée, Paris, Clavelin, Testu, 1807, t. I, p. xiiij.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. ix-x.

<sup>5</sup> *Ivi*, x.

“troubles” e “agitations”. Egli nutre allora (l'autore lo spiegherà in seguito più ampiamente) l'ingannevole speranza di un “bonheur parfait”, di un illusorio fantasma di felicità che potrà, semmai, manifestarsi, larvatamente, ma certo non concretizzarsi, nella vita terrena:

Les passions, subordonnées à la raison, ne sont destinées, par l'auteur de la nature, qu'à procurer à l'homme l'espèce de félicité dont il peut jouir sur la terre. Mais elles lui deviennent bientôt funestes par l'abus qu'il en fait, et par l'ascendant qu'il leur laisse prendre. Leur premier murmure, semblable au mugissement de la mer, n'annonce que des orages et des tempêtes; elles s'accroissent dans leur cours, s'affermissent par leur durée, se reproduisent l'une par l'autre, et se combattent sans cesse. L'homme n'éprouve au dedans qu'agitations, troubles, dissensions. Combattu par la multiplicité et la contrainte éternelle de ses penchans déréglés, il ne peut trouver la félicité après laquelle il soupire; ses propres passions lui font illusion en lui présentant l'espérance flatteuse de ce bonheur parfait, de ce fantôme qu'il cherche en vain sur la terre<sup>6</sup>.

Le passioni esercitano il loro temibile influsso sull'anima: “l'ame est le siège des passions”<sup>7</sup>. È pertanto all'interno del loro campo d'azione che esse vanno studiate. Per arrivare a comprendere la natura delle passioni occorre, innanzitutto, distinguere le differenti operazioni e le diverse facoltà dell'anima; è necessario assicurarsi, poi, dell'intima unione di questa “substance spirituelle” con il corpo e del conseguente effetto che entrambi esercitano, reciprocamente; bisogna, infine, scoprire le cause fisiche e morali delle “maladies de l'ame”<sup>8</sup>, per porvi il rimedio più opportuno.

Le innumerevoli e differenti opinioni dei filosofi, antichi e moderni, sulla natura dell'anima, sulla sua essenza e sulla sua origine, sono quasi tutte concordi nel riconoscerne l'immortalità. La certezza innata del carattere immortale dell'anima sancisce, nel cuore umano, il diritto a sperare in un “avenir plus heureux” e garantisce, alla luce

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>8</sup> *Ibid.*



della convinzione di una suprema giustizia, il rispetto per le leggi, “les plus inviolables”, della vita civile:

Cette opinion a été celle de tous les siècles, de tous les peuples, des plus sauvages comme des plus policés. Tous attendent un avenir plus heureux; et malgré les erreurs qui ont successivement inondé la terre, cette idée consolante n’a jamais pu s’effacer parmi les nations. La société universelle des hommes, les lois qui les unissent, les devoirs les plus sacrés, les plus inviolables de la vie civile, ne sont fondés que sur la certitude d’une autre vie. C’est par cette certitude que les lois naturelles, gravées dans tous les cœurs, reçoivent leur véritable sanction<sup>9</sup>.

L’idea consolante dell’esistenza di una vita ultraterrena non implica, tuttavia, il facile abbandono all’illusione di un *bonheur* assoluto ed incontaminato. Credere che l’anima sia “une émanation de la substance infinie, éternelle, incréée, à laquelle elle doit se réunir”<sup>10</sup> non vuol dire ritenere possibile la conquista di una felicità perfetta e forse irrealizzabile.

Mantenendo un atteggiamento lucido e disincantato riguardo al problema del *bonheur*, Vernier si limita a distinguere le differenti operazioni dell’anima, senza voler approfondire la conoscenza della natura della sua misteriosa unione con il corpo, ma senza nemmeno dimenticare che l’uomo riveste spoglie fisiche e mortali: “C’est assez d’être assuré que cette union existe, que l’ame ne reçoit d’idées, d’impressions que par les sens, et qu’elle est vraiment immortelle. C’est un sentiment qui paraît si naturel, qu’on doit plaindre celui qui refuserait de rendre à ce dogme sacré un solennel hommage”<sup>11</sup>.

Dopo aver esposto le nozioni preliminari riguardanti le operazioni, le facoltà e le malattie dell’anima, l’autore si sofferma, atten-

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>11</sup> *Ibid.*

dosi ancora ad un'impostazione medico-scientifica<sup>12</sup>, sullo studio delle passioni in sé:

Les passions sont, en général, des impressions faites sur l'ame par un objet quelconque, ou une agitation causée dans l'ame par le mouvement du sang et des esprits vitaux. Dans une acception plus particulière, ce sont des impressions qui portent dans l'ame un sentiment de joie ou de tristesse, de plaisir ou de douleur. Les passions, proprement dites, et suivant l'idée que l'on y attache communément, sont cet attrait plus ou moins véhément qui nous porte vers tel ou tel objet, ou une répugnance caractérisée qui nous en éloigne: on les compare aux vents qui enflent les voiles d'un vaisseau, le submergent quelquefois, mais sans lesquels il ne pourrait voguer<sup>13</sup>.

Le passioni, quindi, seppur pericolose, costituiscono l'elemento vitale che incita l'uomo all'azione: senza il vento delle passioni "il ne pourrait voguer".

Ciò che contribuisce a determinare la differente natura delle passioni è il temperamento umano. Vernier elenca e descrive i tradizionali tipi di temperamento: il bilioso, il sanguigno, il flemmatico e naturalmente anche il temperamento malinconico, uno dei meno predisposti al *bonheur*. La descrizione di Vernier ci riporta subito alla mente quei caratteri malinconici e *passionnés* che abbiamo incontrato nei romanzi citati:

Leurs cheveux sont bruns ou noirs, leurs yeux grands, langoureux dans la jeunesse, et sombres dans un âge plus avancé. [...] Au moral, l'imagination du mélancolique est vive, exaltée, aussi pittoresque que celle des orientaux, dans laquelle tout est image et objet de comparaison; mais il manque souvent le but où il veut atteindre. Un mélancolique heureux se croit le plus heureux des hommes; un petit revers, une sensation douloureuse, le jettent dans l'abattement et le

<sup>12</sup> In una nota della seconda edizione del *Caractère des passions*, Vernier precisa: "Nous emprunterons la plupart des définitions de ces maladies des ouvrages du médecin Vittet, qui a réuni la pratique à une profonde théorie, et qui a joui dans la ville de Lyon d'une réputation et d'une célébrité justement méritées" (cit., p. 36).

<sup>13</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., p. 59.

désespoir; son malheur lui paraît extrême: *il n'était fait que pour lui*; son imagination lui peint des chimères qui le troublent et le rendent malheureux, par la crainte de le devenir. [...] En général, ce caractère est sombre, difficile, rêveur, inquiet, craintif, méfiant, timide, cha-grin. Les uns ont des passions fougueuses, qui entraînent avec elles tout ce qui leur fait résistance; d'autres ont le cœur bon et prodigieusement sensible: ceux-ci craignent la mort; ceux-là la désirent, la recherchent ou se la donnent. Quelquefois le même individu la craint ou la désire alternativement, suivant les différentes situations de son ame. [...] Presque tous les mélancoliques sont amis éternels, amans jaloux, désespérés, désespérans, maris incommodés. [...] La société est souvent le spécifique de cette maladie<sup>14</sup>.

Gli spiriti melanconici sono, pertanto, soggetti a subire gli influssi di un'immaginazione "exaltée" e di passioni "fougueuses". Le chimere che essi inseguono li rendono "malheureux". La loro prodigiosa sensibilità li induce a temere o a ricercare la morte<sup>15</sup>, a seconda dello stato d'animo in cui si trovano. Quasi tutte le loro reazioni sono confuse ed eccessive.

Per incamminarsi sulla giusta via del *bonheur*, è possibile, ciononostante, correggere i vari temperamenti e quindi anche quello malinconico. Le passioni, generate dai diversi tipi di *tempéraments*, non sono, in realtà, ribadisce Vernier, né buone né cattive e sono state date all'uomo per procurarsi il *bonheur*:

Les passions, loin d'être mauvaises en soi, n'ont été données à l'homme que pour son bonheur: il désire, il aime ce qu'il croit être un bien, et se réjouit dans sa possession; il éloigne, il craint ce qu'il regarde comme un mal, et s'afflige quand il l'éprouve; rien n'est plus dans l'ordre de la nature et de la droite raison. [...] Elles ne deviennent mauvaises que par leur objet ou par leur excès; elles tombent dans l'excès lorsqu'elles produisent ce mouvement impétueux de la volonté, qui fait sortir l'ame de son état naturel, et l'empêche de diriger régulièrement ses opérations; c'est alors seulement qu'on les qualifie de *passions dérégées*. [...] Il est bien essentiel

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 104-108.

<sup>15</sup> Sul tema della morte, ripetutamente affrontato dall'autore, cfr. *infra*, pp. 89-94.

de ne pas confondre les passions généralement prises avec ce que l'on appelle *passions déréglées*. Les passions, bien loin d'être mauvaises en elles-mêmes, sont, au contraire, le véritable aliment de l'âme: sans elles, l'homme tomberait dans un état d'apathie, d'indolence, d'insensibilité, qui le laisserait sans action, sans ressort, sans existence morale<sup>16</sup>.

Se i temperamenti sono la “source physique de nos passions”, anche di quelle *déréglées*, “l'idée du bonheur que l'homme poursuit sans cesse, en est la source morale, par les séduisantes illusions dont elle le berce relativement aux passions”<sup>17</sup>. La necessità di ricercare un *bonheur idéal*, a cui abbiamo già accennato e su cui Vernier si soffermerà nel *Bonheur individuel*<sup>18</sup>, si manifesta istintivamente e precocemente in ogni individuo:

A peine l'homme commence-t-il à jouir de sa raison, qu'il se livre au doux espoir de trouver sur la terre un bonheur parfait: sa première inquiétude est de savoir où il pourra le découvrir, et comment il parviendra à le fixer. C'est presque toujours d'après des goûts ou des désirs frivoles qu'il se dirige. Guidé par cette fausse et trompeuse lumière, il croit entrevoir la route qui doit le conduire à la félicité, et il s'engage imprudemment dans la carrière. Au lieu de n'écouter que la raison, il ne suit que ses penchans secrets ou ses passions, et bientôt il en devient l'esclave et la victime<sup>19</sup>.

Se l'uomo non ascolta la ragione, diventa schiavo delle sue passioni. I “goûts” e i “désirs frivoles” rappresentano spesso una

<sup>16</sup> TH. VERNIER, *Caractères des passions*, cit., pp. 129-133.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>18</sup> Cfr. TH. VERNIER, *Du Bonheur individuel*: “Ce qui constituerait le bonheur parfait, cette chimère que nous poursuivons en vain, et qui n'existe pas sur la terre, seroit une suite de désirs sans cesse renaissans et toujours satisfaits, un contentement durable, une situation telle qu'on désireroit en prolonger la durée sans altération ni changement. Mais ce bonheur n'est point compatible avec la foiblesse de notre nature. [...] Personne ne peut se flatter d'atteindre à ce degré de perfection, à ce complément de sagesse et de vertu nécessaire pour jouir d'un bonheur parfait” (cit., pp. 16-17).

<sup>19</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., p. 149.

“trompeuse lumière” che, invece di condurre l’essere umano verso la felicità, lo allontana dalla sua vera natura, causandone il *malheur*. “Il semble que l’homme devient d’autant plus malheureux, qu’il s’éloigne davantage de la direction primitive de la nature. Il suffit de voir comment il est entraîné et décidé à un état contraire à ses vœux, pour pressentir son infortune, et l’empire que ses passions exerceront sur lui, sous la fausse et spécieuse espérance d’assurer son bonheur”<sup>20</sup>. Le ricchezze ed i piaceri sfrenati non sono i più sicuri rimedi al *malheur*, anzi, essi inducono l’uomo all’“ennui” ed alla “satiété”: “Parmi ceux qui, en naissant, se trouvent favorisés des dons de la fortune, la plupart cherchent leur bonheur dans les grandeurs, dans les voluptés, dans les plaisirs des sens, auxquels ils se livrent sans discernement comme sans mesure. Leur goût, bientôt émoussé, les conduit à l’ennui, à la satiété, et ils ne tardent pas à expier leur dépravation par la perte entière de leurs biens, de leur santé, par l’opprobre dont ils se couvrent, et le mépris qu’ils s’attirent infailliblement”<sup>21</sup>. Le “grandeurs” e le “voluptés” possono, quindi, mandare in rovina chi si lascia catturare dal loro facile richiamo.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 152. Sul processo di formazione dell’*ennui* e della *satiété* Vernier si sofferma a lungo nel *Bonheur individuel*. “Les différens genres de plaisirs, à quelque degré qu’ils soient portés, peuvent contribuer au bonheur, mais ils ne le constituent pas. Ce sont des ombres légères et fugitives qui voltigent, pour ainsi dire, sur la surface de l’ame. On peut cependant affirmer que le plaisir nous rend heureux, mais seulement au moment où l’on en jouit dans toute sa plénitude, sans crainte, sans danger, sans prévoyance pour l’avenir. Quelque rare que soit une telle jouissance, il n’en est pas moins certain qu’elle existe. On voit en effet des hommes qui se livrent au plaisir avec un tel abandon et une telle effervescence, qu’emportés par le ravissement du moment présent, ils font entièrement abstraction du passé et de l’avenir. Mais l’illusion dure peu, et les inconveniens ne tardent pas à se faire sentir. Nous sommes donc forcés pour être heureux, ou de changer continuellement d’objet, ou d’outrer les sensations du même genre. De là vient une inconstance qui ne permet pas à nos vœux de s’arrêter, et une progression de désirs qui, toujours anéantis par la jouissance, mais irrités par le souvenir, s’élancent jusque dans l’infini. Cette disposition qui fait bientôt succéder le mal-aise de l’ennui aux émotions les plus vives, est le tourment de l’homme oisif

Tuttavia, prosegue Vernier, in ogni sua decisione, l'individuo è comunque “entraîné par l'idée, par l'espoir du bonheur qu'il poursuit”<sup>22</sup>. L'essere umano pone, quasi sempre, il *bonheur* in una libera e saggia indipendenza, nella calma e nel riposo, forse si potrebbe anche dire nella  *paresse*. Ma per raggiungere lo scopo desiderato, egli si agita, si tormenta, in proporzione alla veemenza dei suoi desideri. Fin qui, per altro, le sue intenzioni sono “sages” e “légitimes”<sup>23</sup>. Quando poi il lavoro intrapreso per ottenere il *repos* dà i suoi frutti e gli procura “les honneurs, le crédit ou la fortune”, egli “s'accoutume à ces jouissances; souvent même il veut les augmenter, sous le vain prétexte de mieux assurer le bonheur dont il se flatte”<sup>24</sup>. L'uomo non sa accontentarsi, non sa dire “c'est assez” ed esaurisce la propria esistenza in una corsa, vana ed affannosa, lasciandosi sorprendere dalla morte, senza nemmeno aver pensato di *jouir*: “Il ne sait pas s'arrêter; il ne sait jamais dire: *c'est assez*; il ne calcule point le terme de sa vie; comme l'horizon, il paraît s'étendre, se reculer devant lui. Il est surpris par la mort sans avoir joui, sans avoir même pensé à jouir: il a commencé sa carrière en sage, il la termine en fou”<sup>25</sup>.

et civilisé; mais aussi ce tourment est la source de ses efforts et de ses progrès. [...] Une erreur bien funeste, et qui séduit la plupart des hommes, les porte à raisonner ainsi: Puisque le plaisir rend heureux au moment où l'on en jouit, multiplions, varions nos jouissances; que tous nos instans, que notre vie entière leur soient consacrés; livrons-nous à la table, au jeu, aux spectacles, à la danse, à tous les genres d'amusement et de voluptés; nous serons heureux, et nos jours s'écouleront dans un torrent de délices. C'est ainsi que raisonne l'homme lorsqu'il est entraîné par la fougue de ses passions. Il ne considère pas que la succession non interrompue des plaisirs amène bientôt la satiété, le dégoût et la douleur; que le plaisir s'use avec les ressorts des sens, et qu'il s'évanouit sans espérance de retour, par l'épuisement de nos organes” (cit., pp. 13-16). Notevole, in questo brano, da un lato l'ammissione di un *bonheur* di tipo fisico-edonistico, dall'altro la ripresa, in chiave polemica, di argomenti sensistici.

<sup>22</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., p. 153.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 154.

<sup>25</sup> *Ibid.*

Esistono poi degli uomini, i quali, al contrario, scelgono di sacrificare gli onori, le ricchezze e gli sfarzi, “pour se livrer à la retraite, à un doux loisir, à un repos mérité”<sup>26</sup>. Dapprima, essi provano “une plénitude de jouissances; tout rit à leurs yeux, tout plaît à leur cœur; ils s’enivrent à longs traits des plaisirs purs que la nature fait naître sur leurs pas; ils s’applaudissent de leur sagesse”<sup>27</sup>. Ma ben presto, tutto cambia e ciò che prima rappresentava la pienezza dell’esistenza, ora si trasforma in “ennui mortel”: “Mais bientôt la scène change; ils éprouvent une inquiétude secrète, un ennui mortel; ils croient s’être trompés sur leurs propres désirs; ils regrettent ce qu’ils ont quitté, et ce funeste retour sur leur condition passée fait leur supplice”<sup>28</sup>. La causa di tale “nouvelle erreur” è dovuta al fatto che questi individui, benché motivati da una “détermination aussi sage que légitime”<sup>29</sup>, non posseggono un’anima preparata alla solitudine, non sono abituati a star soli con se stessi ed a porsi al di sopra del giudizio e dell’opinione degli uomini. Prima di ricercare la *retraite*, essi si erano, infatti, abbandonati ciecamente ai vani piaceri che imperano nella *société*, rimanendone schiavi. Se avessero conosciuto meglio il proprio cuore, si sarebbero premuniti contro gli effetti dell’abitudine e avrebbero goduto con saggezza e sobrietà, pronti, in ogni momento, a “tout quitter”: “C’est ainsi que l’idée du bonheur produit dans l’homme une illusion perpétuelle; c’est ainsi qu’il court toujours après un vain fantôme, et que, par une suite de ses propres erreurs, il est constamment le triste jouet de ses désirs et de ses passions”<sup>30</sup>.

Talvolta, continua Vernier proponendoci un modello quasi sadiano, l’effetto prodotto dalle passioni costringe l’essere umano ad un tale livello di depravazione, che egli osa pretendere di poter trovare la felicità addirittura nel tormento e nelle preoccupazioni che accompagnano le “passions les plus viles et les plus flétrissantes”:

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 155. Sul tema della solitudine, cfr. *infra*, pp. 81-84.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 155-156.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 156.

Tel est même quelquefois l'excès de sa dépravation, qu'il a osé prétendre que l'on pouvait trouver sa félicité dans le trouble, dans les soucis, les inquiétudes qui accompagnent les passions les plus viles et les plus flétrissantes<sup>31</sup>.

Non importa, quindi, in tal caso, la natura della passione; ciò che conta è l'intensità del piacere che se ne può trarre:

Qu'importe, disent les partisans de cet affreux système, de quelle passion l'on soit affecté, dès qu'on y trouve son plaisir! Le crapuleux jouit dans son intempérance et dans ses excès; l'avare dans ses trésors; l'ambitieux dans l'agrandissement de sa fortune ou de son autorité; l'envieux dans l'abaissement et l'humiliation de ses semblables; le vindicatif, dans le succès de sa vengeance: s'ils ne jouissent pas réellement, l'espérance les fait jouir par anticipation, transforme leurs peines en plaisirs; ils suivent leurs goûts et leurs penchans<sup>32</sup>.

In realtà, afferma vigorosamente Vernier, pochi istanti di un piacere rapido e fuggitivo, e per di più tratto da passioni abiette e sregolate, non sono nulla in confronto ai mali, alla vergogna, ai rimorsi e all'infamia che ne derivano.

Théodore spiega che sia gli antichi che i moderni hanno scritto innumerevoli volumi sulla ricerca del *bonheur*. Pochi, tuttavia, sono coloro che hanno indicato "les préservatifs et les remèdes" contro l'infelicità causata dall'influsso negativo delle passioni. "C'est à ce point que nous sommes plus particulièrement attachés, en nous efforçant de rendre nos conseils aisés dans la pratique"<sup>33</sup>.

Vernier si appresta, allora, ad analizzare, in prima istanza, il concetto di felicità in sé, per poi descrivere a quale tipo di felicità i mortali possono aspirare. Già nel *Caractère des passions*, l'autore affronta tale argomento, che per la sua importanza riprenderà ed ap-

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 159.



profondirà nel *Bonheur individuel*<sup>34</sup>, e fornisce puntuali definizioni delle idee di *bonheur* e di *plaisir*:

Examinons d'abord le bonheur en lui-même, ce qu'il est, ce qui le constitue: nous passerons ensuite à celui auquel les mortels peuvent aspirer.

Le bonheur est une continuité de désirs satisfaits, une suite de plaisirs que rien ne trouble et n'altère.

Le plaisir, dans son acception commune, est cette impression délicate et passagère que les objets physiques ou moraux font sur notre âme.

Le vrai plaisir est cette situation de l'âme où elle voudrait se fixer sans éprouver aucun changement.

Les momens heureux sont ceux où l'on jouit de ces plaisirs avec quelque continuité.

L'homme que l'on appelle heureux est celui pour qui la somme des biens surpasse celle des maux.

Le malheureux est celui pour qui la somme des maux excède celle des biens<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Anche nel *Bonheur individuel*, infatti, Vernier indica il tipo di felicità a cui un essere mortale può aspirare: "La plus grande félicité que nous puissions espérer est celle qui s'éloigne le moins [du] bonheur parfait [...]. La vie n'est pour nous qu'un mélange de biens et de maux, de plaisirs et de peines; nous sommes donc réduits à appeler heureux ceux pour qui la somme des biens et des plaisirs excède celle des maux et des peines, et à regarder comme malheureux ceux qui se trouvent dans une position contraire" (cit., p. 18).

<sup>35</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., pp. 159-160. Nel *Bonheur individuel*, l'autore precisa: "Le bonheur dont nous parlons est la suite la moins interrompue de plaisirs et de contentement. Pour mieux le distinguer et le faire connaître, nous ajouterons que la prospérité est une suite d'événemens heureux; la félicité, un état de satisfaction plus continu, plus permanent. Cependant le bonheur et la félicité se tiennent de si près que nous employons communément ces deux termes comme équivalens" (cit., p. 12).

Dal momento che il *bonheur* è “une continuité de désirs satisfaits” e poiché è impossibile trovare sulla terra una felicità “constante et non interrompue”, l’uomo deve abbandonare la chimera del *bonheur absolu* per costruirsi il limitato *bonheur* di cui “un mortel peut jouir”: “Si le bonheur, dans son acception rigoureuse, n’est qu’une suite, une continuité de désirs satisfaits, n’y aurait-il pas de la démente à se flatter de trouver sur la terre une félicité constante et non interrompue? Abandonnons donc cette chimère, pour nous rapprocher de l’espèce de bonheur dont un mortel peut jouir”<sup>36</sup>. Secondo tale prospettiva, tutti gli sforzi umani devono, allora, tendere a “diminuer la somme des maux, et augmenter celle des biens”<sup>37</sup>: la moderazione, la temperanza, il perfetto accordo delle nostre facoltà coi nostri desideri, e delle opinioni coi costumi, costituiscono il mezzo che permette di avvicinarsi il più possibile allo scopo prestabilito. L’arte di accrescere i piaceri a discapito dei mali è la vera scienza del *bonheur*.

Le moyen d’y parvenir ou d’atteindre de plus près ce but, est dans la modération, dans la tempérance de nos vœux, dans l’accord parfait de nos facultés avec nos désirs, de nos opinions avec nos mœurs. Quoiqu’en puissent dire les rigoristes, tout peut entrer dans la composition de notre bonheur, les plaisirs même des sens, comme ceux de l’esprit, du cœur, des sentimens et de la vertu. L’art d’augmenter nos plaisirs, de diminuer nos maux, est proprement la vraie science du bonheur. En cultivant cette science, ne perdons jamais de vue des vérités consacrées par l’expérience la plus constante. L’accomplissement de nos devoirs, les actes de bonté et de bienfaisance, tout ce qui nous donne des occupations utiles et agréables, tout ce qui exerce avec sagesse notre esprit, notre organisation, nos facultés, tout ce qui peut exciter dans le cœur les douces émotions d’une ame satisfaite, et des sentimens purs et vertueux, sont autant de sources de plaisirs, et par consé-

<sup>36</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., p. 160.

<sup>37</sup> *Ibid.*

quent de bonheur. Les plus abondantes sont celles qui découlent de l'amitié, de la bienfaisance, de la bonté<sup>38</sup>.

L'“amitié”, la “bienfaisance” e la “bonté”, a lungo trattate, come abbiamo constatato, anche da Mme de Staël, il cui studio *De l'Influence des passions* è di un anno precedente alla prima edizione (1797) del *Caractère* di Vernier, sono, quindi, fonti di piacere puro e virtuoso, come di *bonheur*.

Mme de Staël sceglie di scrivere un trattato sul *bonheur* proprio nello sconvolgente periodo post-rivoluzionario: “Quelle époque ai-je choisie pour faire un traité sur le bonheur des individus et des nations! [...] C'est dans ce siècle, c'est lorsque l'espoir ou le besoin du bonheur a soulevé la race humaine; c'est dans ce siècle surtout qu'on est conduit à réfléchir profondément sur la nature du bonheur individuel et politique”<sup>39</sup>. Benché alluda al periodo del Terrore, Mme de Staël pensa che le sanguinose vicende ad esso legate siano troppo vicine perché si possano esprimere dei giudizi. Certo è che i veri partigiani della libertà repubblicana sono, secondo il suo parere, coloro che detestano i crimini commessi in nome di quella stessa libertà. “C'est donc en écartant cette époque monstrueuse, c'est à l'aide des autres événements principaux de la révolution de France et de l'histoire de tous les peuples, que j'essayerai de réunir des observations impartiales sur les gouvernemens”<sup>40</sup>. Germaine cerca, quindi,

<sup>38</sup> *Ivi*, pp. 160-162. Nel *Bonheur individuel*, Vernier aggiunge: “Pour se rendre heureux, il faut des désirs modérés, des dispositions bienfaisantes, éloignées de toute rudesse et de toute prétention; il faut respecter l'opinion sans cependant s'y trop asservir. La puissance, les richesses, les dignités concourent quelquefois à notre bien-être, mais elles ne l'assurent qu'autant qu'on sait en faire un bon usage pour soi-même et pour le bonheur des autres. Celui qui fait des heureux prend la voie la plus certaine pour le devenir lui-même” (cit., p. 21).

<sup>39</sup> MME DE STAËL, *De l'Influence des Passions sur le Bonheur des Individus et des Nations*, in *Œuvres complètes*, publiées par son fils, précédées d'une notice sur le caractère et les écrits de Mme de Staël, par Mme NECKER DE SAUSSURE, Paris, Treuttel et Würtz, 1820, t. III, pp. 5-6.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 7.

di rifarsi a principi generali che possano esprimere valori riconducibili alla Francia repubblicana. Tuttavia, indotta dalla sua irruente personalità, l'autrice porterà a termine solo la prima parte della sua indagine, cioè l'esame dell'influenza delle passioni sulla felicità degli individui, e darà il trattato alle stampe prima di aver analizzato il "bonheur des nations", seconda parte del progetto originario che non verrà mai scritta.

Il maggior ostacolo al *bonheur* individuale e politico è, per Germaine, rappresentato dalle passioni: "Les passions, cette force impulsive qui entraîne l'homme indépendamment de sa volonté, voilà le véritable obstacle au bonheur individuel et politique. Sans les passions [...] la destinée de l'homme ne serait composée que d'un juste équilibre entre les désirs et la possibilité de les satisfaire"<sup>41</sup>. Ora, l'intenzione di scrivere un'opera sul ripudio delle passioni appare non solo legata ad una tradizione moralistica, sia fideistica, sia razionalistica, ormai desueta e scontata; essa, per di più, ci si rivela quanto mai contraddittoria, o per lo meno sorprendente, per una delle scrittrici più passionali della moderna letteratura europea. Mme de Staël tradisce, infatti, la sua spontanea simpatia per quei "caractères passionnés" di cui sceglie di parlare, escludendo tutti gli altri, in quanto non appartenenti all'*élite* delle anime sensibili:

Les caractères qui ne sont point passionnés se placent d'eux-mêmes dans la situation qui leur convient le mieux; c'est presque toujours celle que le hasard leur a désignée; ou s'ils y apportent quelque changement, c'est seulement dans ce qui s'offre le plus facilement à leur portée. Laissons-les donc dans leur calme heureux, ils n'ont pas besoin de nous; leur bonheur est aussi varié en apparence que le différens lots qu'ils ont reçus de la destinée; mais la base de ce bonheur est toujours la même, c'est la certitude de n'être jamais ni agité ni dominé par aucun mouvement plus fort que soi. L'existence de ces êtres impassibles est soumise sans doute, comme celle de tous les hommes, aux accidens matériels qui renversent la fortune, détruisent la santé, etc.; mais c'est par des calculs positifs et non par des pensées sensibles ou morales

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 9.

qu'on éloigne ou prévient de semblables peines. Le bonheur des caractères passionnés, au contraire, étant tout-à-fait dépendant de ce qui se passe au dedans d'eux, ils sont les seuls qui trouvent quelque soulagement dans les réflexions qu'on peut faire naître dans leur âme. Leur entraînement naturel les exposant aux plus cruels malheurs, ils ont plus besoin du système qui a pour but unique d'éviter la douleur. Enfin, les caractères passionnés sont les seuls qui, par de certains points de ressemblance, puissent être tous l'objet des mêmes considérations générales<sup>42</sup>.

Il *bonheur* dei “caractères passionnés” dipende, quindi, interamente dal loro stato emotivo. A differenza degli “êtres impassibles”, i caratteri passionali sono soggetti ad essere travagliati e dominati da movimenti interiori più forti della loro volontà. Ciononostante, gli uni conducono un'esistenza grigia e monotona, senza provare né grandi gioie né grandi dolori, il profilo delle anime mai toccate dalla bufera delle passioni appare, nel quadro che ne disegna la Staël, tutt'altro che accattivante e paradigmatico. Viceversa, gli esseri disposti al coinvolgimento passionale sono, certo, inclini agli eccessi, ma percepiscono vivamente tutti i sentimenti, quindi anche la felicità e il dolore. L'unica via che permetterebbe, ai caratteri appassionati, il superamento del dolore eccessivo consiste nella trasformazione della passionalità in freddezza, ma ciò vorrebbe anche dire morire a quell'unica vita che abbia un senso per Germaine e per tutte le *âmes sensibles*.

Ciò che risulta originale ed interessante nel trattato di Mme de Staël è il rapporto stabilito, nella prospettiva del *bonheur*, tra il “metodo introspettivo” ed il “metodo statistico”, posti rispettivamente in relazione a due realtà differenti: la realtà morale e la realtà politica. Attraverso il primo è prevista l'indipendenza morale, cioè la liberazione dalle passioni; “nel secondo la libertà politica deve essere calcolata in base all'esistenza positiva indistruttibile d'una certa quantità

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 9-10.

di esseri appassionati”<sup>43</sup>. Nello studio delle costituzioni, pertanto, il fine è rappresentato dal *bonheur* ed il mezzo dalla libertà; nello studio dell’individuo, invece, l’indipendenza dell’anima è l’oggetto principale e il *bonheur* ciò che ne risulta.

Il governo esercita, dunque, sul popolo la stessa funzione che la ragione esercita sull’individuo e l’analisi dell’uomo in sé, unita a quella del suo rapporto con gli altri, è una premessa indispensabile per garantire le condizioni del *bonheur*. Ma che cosa intende Mme de Staël per “bonheur”? Il *bonheur* delle nazioni e dell’individuo è, per lei, la riunione di tutti i contrari:

Le bonheur, tel qu’on le souhaite, est la réunion de tous les contraires: c’est pour les individus, l’espoir sans la crainte, l’activité sans l’inquiétude, la gloire sans la calomnie, l’amour sans l’inconstance, l’imagination qui embelliroit à nos yeux ce qu’on possède, et flétriroit le souvenir de ce qu’on auroit perdu; enfin l’inverse de la nature morale, le bien de tous les états, de tous les talens, de tous les plaisirs, séparé du mal qui les accompagne. Le bonheur des nations seroit aussi de concilier ensemble la liberté des républiques et le calme des monarchies, l’émulation des talens et le silence des factions, l’esprit militaire au dehors et le respect des lois au dedans. Le bonheur, tel que l’homme le conçoit, c’est ce qui est impossible en tout genre; et le bonheur, tel qu’on peut l’obtenir, le bonheur sur lequel la réflexion et la volonté de l’homme peuvent agir, ne s’acquiert que par l’étude de tous les moyens les plus sûrs pour éviter les grandes peines<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. C. ROSSO, *Madame de Staël, le passioni e la felicità*, in *Illuminismo, felicità, dolore*, cit., p. 100.

<sup>44</sup> MME DE STAËL, *De l’Influence des passions*, cit., pp. 12-13. Cfr. Corrado Rosso: “Scritto a cavallo fra due secoli il trattato mostra bene la difficoltà d’una coabitazione (fra “bonheur” e passione, “bonheur” e virtù) il cui problema già il Settecento aveva avvertito, ma che l’Ottocento sembrerà esasperare. Sono infatti due concetti di “bonheur” diversissimi quelli entro cui si muove faticosamente Germaine: il primo è letteralmente un assoluto e non si può che espungerlo dalla condizione umana, affidandone l’ipotetica realizzazione ai politici; il secondo è troppo angusto e meschino per accendere il cuore di Germaine, la quale è una “âme sensible” per eccellenza, e perciò stesso sembra negata a un “bonheur”

Germaine aspira contemporaneamente, benché sia consapevole dell'incapacità umana di raggiungere un *bonheur parfait*, a due situazioni opposte ed incompatibili, ossia al *bonheur* come *repos* e al *bonheur* come *passion*. Desiderare la riunione di tutti i contrari significa approdare ad una situazione sublime, in cui si assiste all'annullamento di tutte le opposizioni. Mme de Staël preannuncia, così, forse inconsciamente, una dialettica di tipo hegeliano. In questo contesto, allora, poiché per l'individuo è impossibile raggiungere il culmine della perfezione, l'autrice delega allo Stato il compito di unificare gli opposti. Ciò non vuol dire che si possa realmente credere alla perfezione dell'ordine sociale; tuttavia è bene porsi tale scopo e nutrirne almeno l'aspirazione:

Il faudroit créer un gouvernement qui donnât de l'émulation au génie, et mît un frein aux passions factieuses; un gouvernement qui pût offrir à un grand homme un but digne de lui, et décourager l'ambition de l'usurpateur; un gouvernement qui présentât, comme je l'ai dit, la seule idée parfaite de bonheur en tout genre, la réunion des contrastes. Autant le moraliste doit rejeter cet espoir, autant le législateur doit tâcher de s'en rapprocher: l'individu qui prétend pour lui-même à ce résultat, est un insensé; car le sort qui n'est pas dans sa main déjoue de toutes les manières de telles espérances; mais les gouvernemens tiennent, pour ainsi dire, la place du sort par rapport aux nations; comme ils agissent sur la masse, leurs effets et leurs moyens sont assurés. Il ne s'ensuit pas qu'il faille croire à la perfection dans l'ordre social, mais il est utile pour les législateurs de se proposer ce but, de quelque manière qu'ils conçoivent sa route<sup>45</sup>.

Benché Mme de Staël identifichi nelle passioni la fonte del dolore ed il principale ostacolo alla felicità individuale e politica, già nel trattato del 1796 si coglie chiaramente il valore entusiastico che ad

semplicemente umano, finito, che si sollevi sul gretto interesse personale, pur avendo in quello il suo naturale principio, e che accetti di riconoscere nel dolore, presente e lontano, ricordato e temuto, il suo essenziale e indistruttibile fratello" (*Madame de Staël, le passioni e la felicità*, cit., p. 106).

<sup>45</sup> MME DE STAËL, *De l'Influence des passions*, cit., p. 21.

esse viene attribuito dall'autrice: "On m'objectera, peut-être aussi, qu'en voulant dompter les passions, je cherche à étouffer le principe des plus belles actions des hommes, des découvertes sublimes, des sentiments généreux. [...] Je conviens qu'il y a quelque chose de grand dans la passion [...] L'homme alors, emporté par quelque chose de plus puissant que lui, use sa vie, mais s'en sert avec plus d'énergie. Si l'âme doit être considérée seulement comme une impulsion, cette impulsion est plus vive quand la passion l'excite [...]"<sup>46</sup>. Alla base della *bienfaisance* si trova, quindi, un principio virtuoso "gravé dans le cœur". La virtù, secondo la concezione staëliana, è un istinto naturale profondamente legato al sentimento, a quello stesso sentimento che coinvolge l'essere umano, agitato da grandi passioni. Benché riconosca, con fatica, il danno causato dalle passioni, Germaine non può rinnegare il valore positivo, insito nelle passioni stesse e cioè l'elemento entusiastico che, coinvolgendo l'individuo nella sua interezza, è necessario al "bonheur général". Bontà, virtù e *bienfaisance*, sono una fonte reale di *bonheur* solo per colui che ha nel cuore il principio vitale dell'entusiasmo, di cui l'autrice parlerà ampiamente nel *De l'Allemagne*, e delle passioni: "[...] La bonté même n'est une source vive de bonheur que pour l'homme qui a porté dans son cœur le principe des passions"<sup>47</sup>.

Per Mme de Staël, dunque, "les passions sont l'élan de l'homme vers une autre destinée; elles font éprouver l'inquiétude des facultés, le vide de la vie; elles présagent peut-être une existence future, mais en attendant elles déchirent celle-ci"<sup>48</sup>. Le passioni racchiudono una duplice valenza: presagio di un'"existence future", e premessa di uno slancio costruttivo, esse costituiscono, al contempo, il motivo dello strazio del cuore umano. Nonostante Germaine sia consapevole della loro influenza negativa, lo è altrettanto della difficoltà che si presenta a chi intende vincerle. Le risorse che la scrittrice propone per vincere le passioni ed accedere al *bonheur*, come ad esempio la *bonté*, hanno a che

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 39-40.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 268.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 274.



fare con la virtù allo stato primitivo. Come a compimento di un circolo, la virtù è, a sua volta, legata alle passioni per quella sorta d'entusiasmo naturale esistente alla loro origine.

Secondo la prospettiva di Vernier, invece, al fine di premunire gli uomini contro le false idee di *bonheur* e contro le passioni che possono assalirli, è necessario convincerli che la dirittura morale, il culto della verità e il dominio sulle passioni, sono la base della vera grandezza e dell'unica gloria che nessuno potrà mai sottrarre loro. L'essere umano deve acquisire la consapevolezza “que le plus haut degré de bonheur où il puisse atteindre, est la paix de l'ame, la tranquillité de l'esprit et le contentement du cœur, réunis dans un corps sain; et qu'il ne peut y parvenir que par la tempérance et la modération de ses désirs; de manière que, content de son sort, il ne souhaite pas de changer d'état. *Si mon Emile désire être un autre, tout est perdu*”<sup>49</sup>. Vernier cita spesso Rousseau, e ne abbiamo qui fornito un esempio, in veste di fonte autorevole, in grado di confermare la sua teoria, che a poco a poco si delinea, di un *bonheur* rispettoso dei principi naturali. La pace del cuore, racchiusa in un corpo sano, rappresenta il giusto equilibrio fra piaceri e desideri. L'individuo, ci suggerisce Vernier citando Montaigne, deve essere contento di ciò che è, deve saper apprezzare il proprio destino e gioirne pienamente. La saggezza consiste, pertanto, nel “jouir” e la virtù nel “faire jouir”: “Se contenter de son sort, savoir jouir de ce qui nous est tombé en partage, c'est là ce qui peut assurer notre félicité. *C'est le jouir, dit Montaigne, et non le posséder, qui fait notre bonheur: jouir, voilà la sagesse; faire jouir, voilà la vertu. Sur-tout on doit lui faire sentir [all'uomo] que la vertu seule peut nous conduire au bonheur; que si par elle on y parvient, il en est plus pur et plus durable; que s'il nous manque, elle seule peut nous en consoler*”<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., p. 165.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 166. Nelle ultime tre righe Vernier cita, parafrasando, Rousseau. Si tratta, infatti, di un brano della *Nouvelle Héloïse*: “Quelque imprécation qu'ait pu vous dicter un moment de désespoir, vous nous avez prouvé cent fois qu'il n'est point de route plus sûre pour aller au bonheur que celle de la vertu. Si l'on y parvient, il est plus pur, plus solide et plus doux par elle; si on le man-

Per Vernier il concetto di virtù è fondamentale ed è soprattutto strettamente legato all'idea di felicità. Nel *Bonheur individuel*, egli pone le basi per la costruzione di una teoria della felicità nell'intima unione fra "vertu", "justice" e "bonheur": "En traitant du bonheur, nous n'admettons que les principes de ceux qui croient à la vertu; car la vertu, la justice et le bonheur ne sont qu'une seule et même chose"<sup>51</sup>. Se si vuol approdare a quel tipo di felicità, a cui ogni individuo ha diritto di aspirare, bisogna cominciare col "nettoyer la place en purgeant son ame des vices, des passions, des préjugés qui l'infectent, et s'attacher ensuite avec courage, patience et fermeté, à pratiquer la justice, à cultiver la vertu, à maintenir l'ame dans un état de paix et de tranquillité [...]"<sup>52</sup>. Per arrivare al *bonheur*, è necessario, quindi, conoscere quali sono i veri beni e i veri piaceri; occorre, poi, saperli distinguere da quelli, pericolosi, che la ragione proscrive. A tale discernimento si perviene esclusivamente attraverso lo studio della morale.

Richiamandosi a Socrate ed ai filosofi antichi che consideravano la morale come lo strumento indispensabile per la conquista della felicità, Vernier sembra non tener conto di quanto di nuovo è avvenuto con la filosofia di Kant. Se il filosofo tedesco distingueva, infatti, nettamente, il problema morale da quello eudemonico, Vernier rimane fedele ai modelli antichi assunti dalla tradizione del Settecento francese. Egli dichiara:

La morale embrasse deux sciences, celle que donne la connoissance de l'homme et celle qui lui indique les moyens de régler ses mœurs, de connoître ses rapports et ses devoirs envers Dieu, la société et le genre humain. C'est ainsi que l'étude de la morale est véritablement l'étude du bonheur. La morale humaine ne prescrit

que, elle seule peut en dédomager" (J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, III, 4, in *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 314). Come si può, tuttavia, constatare, Vernier non indica la fonte della sua citazione. Nel *Bonheur individuel*, al contrario, l'autore riprende queste frasi, attribuendole a Rousseau, ma senza precisare l'opera da cui sono tratte. Lo scrittore adotta, forse, il sistema degli *emprunts*, ispirandosi a Montaigne, di cui è studioso e profondo conoscitore?

<sup>51</sup> TH. VERNIER, *Du Bonheur individuel*, cit., p. 11.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 18.

d'autres bornes à nos jouissances que celles où nous pouvons nuire aux autres ou à nous-mêmes. Le bonheur de l'homme étant son unique objet, elle classe tout ce qui n'y est pas opposé parmi les biens destinés à le lui procurer. [...] La vraie morale est aisée, parce qu'elle doit être suivie par des êtres foibles, elle est satisfaisante, parce qu'elle ne tend qu'à nous rendre heureux avec le moins de sacrifices possibles. C'est la science de la vie ou l'art de se procurer son propre bonheur, sans nuire à celui des autres<sup>53</sup>.

Se per Vernier “l'étude de la morale est vraiment l'étude du bonheur”, la virtù non può non occupare il primo posto fra i veri beni ed i veri piaceri: “La vertu tient incontestablement le premier rang parmi les vrais biens.[...] Si elle tient le premier rang parmi les vrais biens, elle le tient également parmi les vrais plaisirs; elle jouit constamment de ce contentement intérieur qui est la base essentielle du bonheur; on ne pourroit le lui ravir sans lui ôter en même tems toute sa force et toute son énergie”<sup>54</sup>.

In questo contesto, si comprende come la virtù cui si giunge per mezzo del comportamento morale sia ancora, nel primo decennio dell'Ottocento (il *Bonheur individuel* è del 1811), uno dei punti centrali della riflessione sul *bonheur*. Base essenziale della felicità, in quanto fonte di un intimo ed impareggiabile *contentement*, la virtù è concepita, in questo caso, come il bene primario, *source* d'inesauribili piaceri: “Nous avons parlé précédemment de la vertu en elle-même, comme du plus grand, du plus essentiel, du plus nécessaire de tous les biens, et nous l'avons placé au premier rang. Nous en parlerons ici comme de la source la plus assurée, la plus abondante de nos plaisirs. [...] Il est facile de démontrer comment elle agit sur nous relativement au plaisir et au bonheur”<sup>55</sup>. La virtù infonde nell'uomo il coraggio di sopportare i mali reali e “nous fait jouir de ce calme heureux qui est le point le plus rapproché du bonheur. Qui pourroit

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 26-27.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 107.

donc douter qu'elle ne produise une source intarissable de plaisirs!"<sup>56</sup> Théodore sostiene che l'essere umano, benché desideroso di conquistare la felicità, non voglia compiere alcun sforzo per assicurarsi i mezzi necessari al raggiungimento del *bonheur*. È più facile, infatti, abbandonarsi alle passioni che sottomettersi "aux leçons de la sagesse et aux conseils de la raison"<sup>57</sup>. Per essere felici è quindi indispensabile coltivare tutte le virtù e fare sforzi continui per "jouir de tous les avantages qu'elles se prêtent mutuellement"<sup>58</sup>. I piaceri più solidi e concreti si trovano riuniti nella pratica delle virtù. Da ciò si desume che "l'homme le plus heureux est celui qui les cultive en plus grand nombre et avec le plus grand soin"<sup>59</sup>.

Per il nostro autore, il legame esistente fra *bonheur* e *vertu* è "si intime qu'ils sont inséparables"<sup>60</sup>. A metà strada fra Mme de Staël e la *morale du juste calcul*, Vernier riconosce, quindi, l'importanza del vero piacere che si può trarre dai comportamenti virtuosi, comportamenti che ci inducono, fondamentalmente, a rendere felice il prossimo, ma al contempo, considerando la morale come un lecito mezzo di soddisfazione personale, egli celebra l'istanza etica come lo strumento per esercitare il diritto al *bonheur individuel*. Sappiamo in che misura il *siècle* abbia troppo spesso confuso *l'amour de soi* con *l'amour propre* e l'esigenza del *bonheur* col bieco interesse personale<sup>61</sup>. Secondo la prospettiva dell'indivisione morale-felicità, il rischio in cui s'incorre è, infatti, quello di autorizzare azioni apparentemente innocue per un esclusivo vantaggio personale ed è proprio su questo punto che s'infervora la polemica condotta dagli scrittori più anti-conformisti del periodo, fra cui gli esponenti del gruppo di Coppet. Mme de Staël e Benjamin Constant ci ricordano più volte, nei loro scritti, che la vera ed unica azione virtuosa è quella che si compie sotto l'impulso del più totale e sincero disinteresse. La morale ha a

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>61</sup> Cfr. *infra*, pp. 62-63.

che fare con la purezza delle coscienze e col sentimento religioso, ispirato da Dio: essere virtuosi non vuol dire calcolare il profitto personale in base all'esigenza altrui ("sans nuire à celui des autres"), bensì agire a vantaggio del prossimo, senza tener conto delle conseguenze. Vernier, su questo punto, sembra rappresentare una tendenza più longanime, meno rigorosa e, in fondo, più tradizionale.

Oltre ad essere in stretto rapporto col *bonheur*, la virtù è in relazione con la *bienfaisance* e la *sensibilité*: "La réflexion peut rendre l'homme probe, mais la sensibilité fait l'homme vertueux. Elle est la mère de l'humanité, de la générosité; faut-il donc s'étonner de voir constamment la bienfaisance marcher à sa suite!"<sup>62</sup> Nonostante la sua propensione per una morale adattabile alle situazioni individuali, Vernier riconosce l'alto valore della *sensibilité*, di quella stessa *sensibilité* che dà origine, secondo Mme de Staël, alla più pura elevazione spirituale: "La sensibilité est une tendre affection de l'ame, une vertu touchante qui nous intéresse à tous les maux de l'humanité, et nous engage à les partager. Elle nous porte non-seulement à les soulager, mais encore à les prévenir; et nous offre une source intarissable de bonheur et de plaisir"<sup>63</sup>. Commovente virtù che muove l'individuo alla compassione per il prossimo, la sensibilità è costantemente seguita dalla *bienfaisance*: "La bienfaisance réalise ce que la sensibilité inspire; son dernier degré de perfection est de laisser ignorer jusqu'au nom du bienfaiteur"<sup>64</sup>. Anche la *bienfaisance* presuppone, quindi, ancora secondo Vernier, il disinteresse e l'altruismo.

Riguardo ai principi che dovrebbero regolare i rapporti fra gli individui, l'autore compie, rousseauianamente, una precisa distinzione fra "amour-propre" e "amour de soi-même". Théodore vuole dimostrare, ancora una volta, come l'amore per se stessi, indirizzato e regolato dalle leggi morali, sia un diritto di ogni essere umano. Amarsi e rendere la propria esistenza, sia fisica che spirituale, "la

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 102.

plus heureuse que l'on puisse espérer" è un dovere di ogni singolo essere umano:

L'amour-propre bien ordonné n'est que l'amour licite de soi-même. Oui, il est permis de s'aimer, de se procurer l'existence physique et morale la plus heureuse que l'on puisse espérer, de goûter les plaisirs purs que donne la vertu, d'éloigner les maux, la tristesse et le chagrin; disons plus, c'est un devoir: la vertu qui le méconnaît est bizarre, triste, sauvage, et passe les bornes au-delà desquelles elle cesse d'exister.

L'amour de soi-même, circonscrit et renfermé dans de justes bornes, est ce principe actif, cette sensibilité qui éveille l'âme, qui anime toutes ses facultés, qui la garantit de cette apathie funeste, de cette mortelle insensibilité, qui nous laisse indifférens sur tous les événemens. Un indiscret stoïcien, ou un moraliste ignorant, peuvent seuls conseiller de le détruire<sup>65</sup>.

Benché predichi il disinteresse e l'altruismo, Vernier crede che "l'amour-propre bien ordonné n'est que l'amour licite de soi-même". Egli ammette, pertanto, quale principio della morale, l'interesse personale ben inteso. All'opposto risulta essere la posizione assunta da Mme de Staël. Per Germaine, strenua sostenitrice del principio morale proposto dalla filosofia idealista secondo cui la felicità temporale non costituisce il fine dell'esistenza umana, la morale privata, fondata sull'interesse personale, non trova alcuna giustificazione. La baronessa de Staël afferma, infatti, che "si la morale n'est qu'un bon calcul, celui qui peut y manquer ne doit être accusé que d'avoir l'esprit faux"<sup>66</sup>. Germaine è severa nei confronti della morale imperante nel XVIII secolo e sostiene con vigore:

[...] Si notre propre bonheur est notre principal objet, si nous sommes l'unique but de nous-mêmes, la paix doit être bientôt rétablie entre ces deux proches alliés, celui qui a eu tort et celui qui en souffre. C'est presque un proverbe généralement admis, que, dans ce qui ne concerne que soi, chacun est libre; or, puisque dans

<sup>65</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., pp. 229-230.

<sup>66</sup> MME DE STAËL, *De l'Allemagne*, cit., t. IV, p. 286.

la morale fondée sur l'intérêt il ne s'agit jamais que de soi, je ne sais pas ce qu'on auroit à répondre à celui qui diroit: "Vous me donnez pour mobile de mes actions mon propre avantage; bien obligé; mais la manière de concevoir cet avantage dépend nécessairement du caractère de chacun. [...]"<sup>67</sup>.

Per Mme de Staël, la morale non è, quindi, come per Vernier, "l'art de se procurer son propre bonheur", bensì lo strumento più adatto per muoversi in direzione di un perfezionamento spirituale.

L'amore, oltre ad essere rivolto a se stessi, è indirizzato, anche per il conte di Montorient, verso altri oggetti: "L'amour est un attrait puissant, qui nous porte vers un objet, ou qui nous y attache en raison de sa bonté, de ses perfections, de sa beauté, de ses agréments et des avantages que l'on se promet, ou que l'on goûte dans sa possession"<sup>68</sup>. Questo fuoco vitale, che anima tutte le creature, può essere rivolto a Dio, in cui l'uomo deve cercare la più pura sorgente di felicità: "C'est vraiment en lui seul que nous devons chercher notre félicité; lui seul peut captiver toutes les facultés de notre ame, remplir le vide qu'elle éprouve, et nous procurer ce bonheur parfait et durable, après lequel nous soupçons sans cesse"<sup>69</sup>. L'amore divino, fondato sulla *confiance*, produce, talvolta, estasi e rapimenti mistici: "[...] L'esprit, transporté hors de lui-même, est alors entièrement absorbé dans la contemplation de son objet, dans une jouissance intérieure, qui laisse les sens sans actions et sans mouvement"<sup>70</sup>. Tuttavia, l'amore, portato ad un tale grado di elevazione e di perfezione, può divenire pericoloso, in quanto può dar luogo alla "mélancolie religieuse"<sup>71</sup> ed agli eccessi del fanatismo.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 287.

<sup>68</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., pp. 176-177.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 196.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 197. Trattando degli abusi religiosi che generano il fanatismo, Vernier si sofferma anche sull'"hypocrisie" e la "fausse dévotion" (cfr. pp. 198-217).

Esistono poi, sempre secondo Vernier, l'amor di patria, l'amor sensuale e l'amore vissuto all'interno dell'ambito familiare, nei rapporti coniugali ed in quelli fra genitori e figli.

“L'amour de la patrie, éclairé par la prudence, est la première, la plus utile, la plus nécessaire des passions pour l'homme en société”<sup>72</sup>. Innumerevoli cause producono ed alimentano l'amor di patria. La prima fra queste è l'irresistibile attrazione che conserviamo per i luoghi che ci hanno visto nascere: “La première est cet attrait irrésistible que nous conservons pour les lieux qui nous ont vu naître, qui ont été le berceau de notre enfance, le théâtre de nos premiers plaisirs, de nos jeux, de nos premières sensations [...]”<sup>73</sup>. Al fascino segreto dei luoghi, si uniscono, nel determinare l'amor di patria, altri motivi molto più influenti, in quanto fortificati dalla ragione e dall'abitudine.

Il cittadino che si dimostra in perfetto accordo con le leggi del governo raggiunge la propria realizzazione ed assume una posizione di rilievo nella società in cui vive. Egli sceglie una compagna, diventa padre di famiglia e lavora con gioia per mantenere ed allevare i figli. Riflette, poi, sui legami che lo uniscono alla patria e ne scopre tutti i vantaggi:

[...] Il réfléchit sur ses propres sentimens, sur les liens qui l'attachent à la patrie, sur le contrat qu'il a formé; il en découvre tous les avantages, et avoue qu'en lui sacrifiant sa liberté naturelle, elle le fait jouir d'une liberté morale et civile, mille fois plus précieuse, puisqu'elle lui assure la tranquille propriété de tout ce dont il jouit, tandis qu'il n'avait qu'une possession précaire toujours dépendante de l'audace et de la force. Il se reconnaît parfaitement libre, parce qu'il n'obéit qu'aux lois qu'il a consenties ou qu'il a adoptées par son association, et qu'obéir ainsi, c'est n'obéir qu'à soi-même, à la règle que l'on s'est imposée pour son propre avantage<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 250.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 256.

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 258-259.



In questo brano, Vernier ci fa ancora una volta sentire l'eco di Rousseau. Il vantaggio che il cittadino acquista nell'adesione al patto sociale è una premessa per la formazione del *bonheur public*<sup>75</sup>. Riconoscendo che la legge dello stato è indispensabile al mantenimento dell'ordine ed al buon funzionamento della società, il *citoyen* sente che la patria è “nécessaire à son bonheur, à sa sûreté, à ses plaisirs; qu'elle renferme tous les êtres les plus chers à son cœur [...]”<sup>76</sup>. La salvaguardia dello spirito patriottico ed il pieno rispetto delle leggi dello stato rappresentano, quindi, un mezzo per accostarsi concretamente al *bonheur public*.

L'amore che ci fa ricercare una felicità esclusiva nel solo ed unico oggetto della nostra passione è l'amore sensuale. Fonte di “bonheur”, “plaisir” e “volupté”, questo tipo di amore incanta l'essere umano e lo tiene in balia del suo potere:

Dans la naissance de l'amour, nous ne voyons rien que par son télescope enchanteur. Tout nous plaît, tout nous charme; la trompeuse espérance change nos peines en plaisirs; nous rapportons tout à l'objet aimé; nous ne voyons que par lui; nous ne vivons que pour lui; nous jouissons avec délices d'une nouvelle existence; tout s'embellit à nos yeux; tout ce qui nous environne prend un aspect plus riant; nous ne respirons que bonheur, plaisir et volupté; tous nos sens sont enivrés; nous nous trouvons tout-à-coup transportés dans un palais enchanté où tout sourit à nos désirs, où notre ame

<sup>75</sup> Cfr. J.-J. ROUSSEAU: “Cet être moral que vous appelez bonheur public est en lui-même une chimère: si le sentiment du bien-être n'est chez personne, il n'est rien et la famille n'est point florissante quand les enfans ne prospèrent pas. Rendez les hommes conséquens à eux-mêmes étant ce qu'ils veulent paroître et paroissant ce qu'ils sont. Vous aurez mis la loi sociale au fond des cœurs, hommes civils par leur nature et Citoyens par leurs inclinations, ils seront uns, ils seront bons, ils seront heureux, et leur félicité sera celle de la République; car n'étant rien que par elle ils ne seront rien que pour elle, elle aura tout ce qu'ils ont et sera tout ce qu'ils sont” (*Fragments politiques*, in *Œuvres complètes*, cit., t. III, pp. 510-511). Per l'analisi tematica, si veda, inoltre, il *Contrat social*.

<sup>76</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., pp. 260-261.

peut à peine suffire aux douces émotions qu'elle éprouve, et notre cœur aux tendres sentimens auxquels il s'abandonne<sup>77</sup>.

Straordinario balsamo vitale, la fase dell'innamoramento genera, in ciascun individuo, un *surplus* d'energia, infondendo nell'animo un particolare entusiasmo nei confronti dell'esistenza. Ogni cosa è posta in relazione al possesso dell'agognato oggetto del desiderio. Tutto appare incantevole e ciò che riguarda il destinatario del nostro amore risulta assolutamente indispensabile alla realizzazione del nostro *bonheur*.

Tuttavia, l'effettivo possesso dell'oggetto amato è sufficiente ad esaudire tutti i nostri desideri e a premiare la tenace speranza di veder coronato il nostro sogno d'*amour* e di *bonheur*? In realtà, dopo brevi istanti d'"ivresse passagère", ci accorgiamo di essere stati vittime di un'affascinante illusione, che non ci lascia altro che *ennui*, *dégoûts* e *satiété*. Disingannati e come smarriti, crediamo, allora, di trovar sollievo nel cambiamento e nella "diversion", ma ben presto il "vide de notre cœur" ci fa capire che il *bonheur* ricercato nell'*amour sensuel* è soltanto un'attraente chimera:

La possession couronne-t-elle nos vœux, nos espérances, nos ardentés poursuites; de combien de sollicitudes, de soins, de calamités n'est-elle pas accompagnée? Après quelques instans d'une ivresse passagère, désabusés du prestige, nous reconnaissons que nous avons été dupes de notre propre illusion; nous n'éprouvons plus qu'ennui, dégoûts et satiété. Punis de notre erreur, nous cherchons dans le changement une diversion à notre méprise; nous errons d'objets en objets, et le vide de notre cœur ne tarde pas à nous faire sentir que nous courons après une chimère<sup>78</sup>.

Oltre all'amor sensuale, esiste però un altro tipo d'amore, puro e legittimo, "qui découle de la même source", ma che si concilia perfettamente con "la règle et le devoir"<sup>79</sup>: rispettoso delle leggi e della *bienséance*, l'amore coniugale dà origine all'amor paterno ed

<sup>77</sup> *Ivi*, pp. 280-281.

<sup>78</sup> *Ivi*, pp. 282-283.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 285.

all'amor filiale. "Ces trois passions", spiega, infatti, Vernier, "si essentielles au bonheur des hommes, portent avec elles ces émotions agréables, ces jouissances délicieuses du sentiment, qui ne peuvent être bien appréciées que par les cœurs vertueux qui les éprouvent. Elles sont par leur nature si étroitement unies, qu'elles demandent à être traitées concurremment"<sup>80</sup>.

L'amore coniugale detiene anche aspetti pubblici e civili. Théodore, in quanto militare e uomo politico, considera particolarmente importanti l'osservanza delle leggi ed il mantenimento dell'ordine pubblico all'interno dello stato. Il *bonheur* che egli prospetta possiede sempre risvolti pratici, inerenti ai rapporti sociali ed alla buona convivenza fra gli individui, nel rispetto delle norme civili. L'amore che nasce e si sviluppa nell'ambito familiare sembra svolgere una funzione regolatrice dei legami che s'instaurano fra i diversi componenti della famiglia. L'uomo, ed il futuro padre, sceglie la sua compagna essenzialmente per le doti morali, garanzia d'indiscussa devozione e fedeltà. I figli nati da questa unione saranno riconoscenti ai genitori dei sacrifici che essi avranno compiuti per allevarli. I genitori, a loro volta, ameranno teneramente i figli, frutto del sacro vincolo che li unisce, ed impartiranno loro una buona educazione<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 286.

<sup>81</sup> Per Vernier, una buona educazione svolge un ruolo determinante nella formazione del *bonheur* dell'individuo e della società in cui egli vive: "Nous ne considérons ici l'éducation que sous le rapport du bonheur de l'homme, et des avantages sans nombre qu'elle procure à la société. [...] L'éducation est l'art de porter le développement des facultés physiques, intellectuelles et morales, aussi loin qu'il est possible; son premier objet doit donc être de préparer à l'homme civilisé une existence digne de son être, d'agrandir, de perfectionner les dons qu'il a reçus de la nature. [...] Le développement des facultés morales doit être le principal objet de l'éducation, parce que l'étude de la morale est essentiellement l'étude du bonheur. [...] Mais à quelque degré que l'on porte le développement des facultés physiques, morales et intellectuelles, sans l'usage du monde, l'homme ne peut être heureux dans l'état de société. S'il n'a pas la connaissance des égards, des usages et des bienséances, ou s'il les néglige et les dédaigne, il est partout déplacé, fâcheux ou incommode. On estimera ses ta-

Il figlio esemplare, cresciuto nell'insegnamento di tali virtuosi principi, raggiunta l'età della ragione, per prima cosa contemplerà la magnificenza della natura, poi rivolgerà la sua gratitudine verso chi gli ha dato la vita:

Les premiers mouvemens de son cœur, en contemplant le magnifique spectacle de l'univers, sont des élans de gratitude et d'amour envers le créateur de tous les êtres; à ceux-ci succèdent les sentimens de reconnaissance pour les auteurs de ses jours; il les a sucés avec le lait. Pénétré de ce qu'il leur doit, des peines qu'il leur a coûtées, des soins dont il est redevable à leur tendresse, il fait des vœux ardents pour s'acquitter envers eux. Tel est le principe de l'amour filial, sentiment si tendre, toujours mêlé d'amour, de respect et de reconnaissance; tels sont les motifs sacrés des liens qui unissent les époux entr'eux; ceux-ci à leurs enfans, et les enfans aux auteurs de leurs jours<sup>82</sup>.

Nonostante l'attenta descrizione di questi nobili e sottili legami affettivi, l'autore certo non vuole spogliare l'amore coniugale di quell'"attrait puissant que le créateur a mis dans nos cœurs pour le rapprochement des sexes". Secondo Vernier, infatti, "il est pour la reproduction de notre être, ce que la saveur est dans les alimens pour sa conservation"<sup>83</sup>. Per prolungare le gioie del matrimonio e procurarsi un'esistenza felice, gli sposi hanno il dovere di cercare di continuare a piacersi vicendevolmente, di "perpétuer le sentiment qui a présidé à leur union". Quando col tempo questo "sentiment" s'indebolirà, essi, allora, suppliranno con la tenerezza e la "galanterie": "Des époux attentifs à se ménager une existence heureuse, sont toujours empressés de se plaire, de se prodiguer constamment les attentions, les manières obligeantes; et lorsque par l'effet du tems leur premier sentiment vient à s'affaiblir, ils y suppléent par la galan-

lens, on rendra même hommage à sa vertu, mais on fuira sa compagnie" (*Du Bonheur individuel*, cit., pp. 129-136).

<sup>82</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., pp. 294-295.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 295.

terie, ce léger, ce délicat, ce perpétuel mensonge de l'amour"<sup>84</sup>. Il matrimonio, legame legittimo e rispettabile, si purifica nella sua durata. Il "prestige des sens", che a poco a poco è destinato a sparire, lascia posto "à une amitié épurée, à la tendresse paternelle dans laquelle il vient se perdre et se confondre"<sup>85</sup>. I coniugi diventano, allora, sempre più consapevoli di quanto il legame matrimoniale, assunto nella piena osservanza delle leggi, sia il mezzo più certo per assicurarsi un *bonheur* completo e duraturo, al quale contribuiscono "la bienveillance, le respect et les égards de leurs concitoyens". L'adempimento del dovere ed un sereno *ménage* familiare danno, pertanto, luogo ad una felicità terrena, facilmente realizzabile:

Cette union honore ceux qui l'ont formée sous d'heureux auspices; elle leur concilie la bienveillance, le respect et les égards de leurs concitoyens, et sous tous les rapports, elle assure leur bonheur. On ne peut imaginer de situation plus douce, plus heureuse, plus digne d'estime que celle d'un mari, d'un père, d'un citoyen environné d'une épouse chérie, d'une famille nombreuse, élevée dans des principes de vertu. La douce amitié, la confiance, la tendresse paternelle, la pitié filiale, la reconnaissance, tous ces sentimens réunis pénètrent, assiègent son cœur, et semblent multiplier son être et son existence; leurs actions, leurs réactions continuelles ne lui laissent éprouver aucun moment de vide; il sent que la règle et le devoir nous conduisent infailliblement au bonheur: il s'enivre de plaisir, de contentement, et se baigne dans la joie la plus pure. Cet état est sans doute le plus près de la félicité à laquelle on peut aspirer ici bas<sup>86</sup>.

La piena integrazione nel tessuto sociale è, quindi, per Vernier un fattore determinante nella costruzione del *bonheur* collettivo e individuale<sup>87</sup>. Al contrario Mme de Staël, benché ammetta la necessità

<sup>84</sup> *Ivi*, pp. 295-296.

<sup>85</sup> *Ivi*, pp. 296-297.

<sup>86</sup> *Ivi*, pp. 297-298.

<sup>87</sup> Se, in un primo tempo, Vernier trattava dell'importanza dell'educazione per la formazione del *bonheur public* e *individuel*, ora egli descrive i danni causati dalla mancanza d'educazione: "Chaque membre de la société a besoin pour lui-même, pour son utilité, son bien-être ou ses plaisirs, de se procurer des ressources en

del rispetto delle regole sociali al fine di raggiungere un'esistenza serena ed armoniosa, oppone, all'*opinion* e alla mediocrità del vivere quotidiano, l'entusiasmo e i dolori delle forti passioni, anche se in netto contrasto con ciò che stabilisce la *bienséance*. Mme de Staël, ad esempio, difende il diritto al divorzio, in quanto strumento per esercitare la libertà individuale e recuperare il benessere, se non addirittura il *bonheur*. Vernier parla, invece, di "scandaleux divorces" a cui si giunge perché l'essere umano si è allontanato sempre più "de la raison et des lois primitives de la nature"<sup>88</sup>. La corruzione e gli interessi patrimoniali determinano, in larga misura, unioni che di fatto si rivelano un fallimento, poiché gli sposi scoprono troppo tardi la loro incompatibilità di carattere. L'uomo, in generale, affronta in maniera sconsiderata il matrimonio, causando la rovina sua e dei suoi discendenti: "Il n'y a qu'un insensé, un homme qui ignore la nature des engagements qu'il va contracter, ou un homme pervers et indifférent sur leurs suites, qui puisse se comporter avec légèreté, avec cette imprudence dans une affaire d'où dépend le bonheur ou le malheur de sa vie, celui de l'individu auquel il s'associe, et souvent l'infortune de toute sa postérité"<sup>89</sup>.

A proposito del dovere, Vernier, nel *Bonheur individuel*, aggiunge:

Nous ne considérons les devoirs que relativement à leur influence sur le bonheur des individus, et sur la société en général. On appelle devoir ou vertu, la règle essentielle de nos actions. Elle est pour nous d'une si grande importance, que ce n'est qu'en la suivant que nous pouvons être heureux et contribuer au bonheur de nos semblables. Plus on réfléchit sur cet objet, plus on demeure convaincu que le bonheur individuel et le bonheur général sont étroitement liés, et qu'ils tiennent à l'accomplissement de nos de-

tout genre, de faire valoir tous les dons qu'il a reçus en partage; mais si le terrain que l'on devait fertiliser reste sans culture, l'individu est privé des avantages qu'il avoit à se promettre, et du bonheur qu'il pouvoit espérer. Sans une éducation convenable, il végète sur la terre comme une plante parasite qui nuit à celles dont on attend des fruits salutaires" (*Du Bonheur individuel*, cit., p. 170).

<sup>88</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., p. 301.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 303.

voirs. Tel est l'avantage de la vertu; tandis que le vice ne produit que le désordre, les calamités et l'infortune. [...] Les devoirs de l'homme relativement à lui-même, l'obligent à veiller à sa conservation et à son bien-être. Il doit aussi travailler sans relâche à perfectionner ses qualités physiques et morales, et employer tous ses moyens à assurer son bonheur, sans nuire à celui des autres. [...] On ne doit jamais perdre de vue les obligations et les devoirs que la société nous impose: l'être le plus parfait et le plus heureux est celui qui les remplit le plus exactement. L'homme étant destiné au bonheur, la société n'a été formée que pour le lui assurer<sup>90</sup>.

Da questo brano, secondo noi fondamentale per comprendere il pensiero di Théodore Vernier, si può constatare come l'autore sia distante dalla concezione del dovere kantiano, accolto, invece, ed apprezzato da Mme de Staël. Il filosofo tedesco, infatti, pur affermando l'importanza dell'adempimento del dovere da parte di ogni individuo, non confonde il risultato morale con quello eudemonico. Compiere il proprio dovere non vuol dire, per Kant, essere felici, ma semplicemente seguire una condotta virtuosa e quindi rendersi degni della felicità.

Mme de Staël, iniziata allo studio del pensiero kantiano da Charles de Villers, Friedrich Schlegel e Friedrich Heinrich Jacobi, sostiene che “le grand mérite du philosophe allemand a été de relever la dignité morale, en donnant pour base à tout ce qu'il y a de beau dans le cœur une théorie fortement raisonnée”<sup>91</sup>. La filosofia idealistica è la più favorevole all'estensione dello spirito. I suoi principi non ammettono che la felicità temporale sia il fine dell'esistenza umana. Il destino dell'uomo sulla terra non è, secondo Kant, il *bonheur* ma il perfezionamento e il sentimento del dovere esercita la funzione di condizionare l'intero essere morale:

La philosophie idéaliste tend par sa nature à réfuter la morale fondée sur l'intérêt particulier ou national; elle n'admet point que le bonheur temporel soit le but de notre existence, et ramenant tout à

<sup>90</sup> TH. VERNIER, *Du Bonheur individuel*, cit., pp. 116-119.

<sup>91</sup> MME DE STAËL, *De l'Allemagne*, cit., p. 145.

la vie de l'âme, c'est à l'exercice de la volonté et de la vertu qu'elle rapporte nos actions et nos pensées. [...] Deux penchants distincts, dit-il, [Kant] se manifestent dans l'homme: l'intérêt personnel qui lui vient de l'attrait des sensations, et la justice universelle qui tient à ses rapports avec le genre humain et la divinité; entre ces deux mouvements la conscience décide [...]. L'homme a reçu du ciel pour se décider le sentiment du devoir. Kant cherche à démontrer que ce sentiment est la condition nécessaire de notre être moral, la vérité qui a précédé toutes celles dont on acquiert la connoissance par la vie. [...] Toute estime pour soi-même et pour les autres doit être fondée sur les rapports qui existent entre les actions et la loi du devoir; cette loi ne tient en rien au besoin du bonheur; au contraire, elle est souvent appelée à le combattre. [...] La destination de l'homme sur cette terre n'est point le bonheur, mais le perfectionnement. C'est en vain que par un jeu puéril on diroit que le perfectionnement est le bonheur; nous sentons clairement la différence qui existe entre les jouissances et les sacrifices; et si le langage vouloit adopter les mêmes termes pour des idées si peu semblables, le jugement naturel ne s'y laisseroit pas tromper. On a beaucoup dit que la nature humaine tendoit au bonheur: c'est là son instinct involontaire; mais son instinct réfléchi, c'est la vertu. [...] Comment donc le but de notre liberté morale seroit-il le bonheur de cette courte vie, que le hasard, la souffrance, la vieillesse et la mort mettent hors de notre puissance? Il n'en est pas de même du perfectionnement; chaque jour, chaque heure, chaque minute peut y contribuer; tous les événements heureux et malheureux y servent également, et cette œuvre dépend en entier de nous, quelle que soit notre situation sur la terre<sup>92</sup>.

La morale deve, quindi, essere fondata sull'esercizio della volontà e della virtù. Il perfezionamento morale, e non il *bonheur*, come abbiamo già detto, è il primo fine a cui tendere in questa vita terrena. Se l'essere umano non ha il potere di determinare il proprio *bonheur* o il proprio *malheur*, esclusivamente dalla sua volontà dipende, invece, il grado di "perfectionnement" a cui egli approda. Gli sforzi che l'individuo compie al fine di perseguire il dovere e non il piacere, sono

<sup>92</sup> *Ivi*, pp. 318-322.



sostenuti dal sentimento religioso, solida base su cui è fondata la morale: “Quelque effort qu’on fasse, il faut en revenir à reconnoître que la religion est le véritable fondement de la morale; c’est l’objet sensible et réel au dedans de nous qui peut seul détourner nos regards des objets extérieurs”<sup>93</sup>.

Le parole di Mme de Staël mettono in luce come la filosofia di Kant abbia determinato la netta scissione fra *bonheur* e *morale*, indicando il principale fine dell’esistenza umana nell’atto virtuoso fine a se stesso: “Precisamente il contrario del principio della moralità ha luogo se vien fatto motivo determinante della volontà il principio della propria felicità”<sup>94</sup>.

La diffusione del pensiero kantiano in Francia è ancora testimoniata dal saggio fondamentale di Charles de Villers, amico e maestro di Germaine, in cui l’autore analizza la filosofia di Kant, spiegandone i risvolti e facendone emergere la natura trascendentale:

Recommander la poursuite du bonheur est donc hors des attributions de la raison pratique. [...] Il résulte [...] que nul humain ne peut révoquer en doute, que la primatie morale appartient au principe désintéressé du *juste* et du *bien*, lequel commande et impose des limites au principe intéressé du *bien-être* et de *l’amour de soi*. [...] L’homme qui n’a pas étouffé encore au fond de son être ce sentiment sévère de sa dignité morale, apercevra bien immédiatement qu’être *heureux*, n’est pas à quoi il doit tendre exclusivement, mais bien à se rendre digne du bonheur par sa fidélité au juste et au bien. Entre *posséder le bonheur sans en être digne*, et *en être digne sans le posséder*, quelle ame vraiment humaine balancera jamais? [...]

Entre le *devoir* et le *bonheur* s’interpose la conscience intime, qui s’élève pour les concilier. Cette nouvelle voix, aussi forte que celle qui parle pour le *bonheur*, que celle qui commande le *devoir*, car c’est la voix de tout l’être, dit: “L’homme n’est digne du bonheur, qu’en tant qu’il fait son *devoir*”.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 327.

<sup>94</sup> E. KANT, *Critica della ragion pratica*, traduzione di F. CAPRA, Bari, Laterza (“Classici della filosofia moderna”), 1963, p. 44.

Digne du *bonheur*! Cela signifie-t-il que celui qui fait son devoir est toujours et actuellement heureux? Non, sans doute. [...] Voir la vertu heureuse et le vice non-heureux, voir cela comme un but final d'une irrévocable nécessité, est un besoin invincible de ma raison pratique. Je ne puis exister, comme être doué de volonté et d'action que dans cette croyance. [...] Je suis, dis-je, contraint d'adopter: "Que l'être raisonnable, sortant du monde phénoménal, trouvera dans celui des choses en soi la vertu et le bonheur réunis".

C'est-à-dire, pour parler le langage des objets sensibles soumis à la succession dans le tems, que l'être raisonnable est *immortel*, et qu'après cette vie phénoménale il y en aura une autre, où il trouvera le prix de sa *vertu* dans la *félicité*. [...] Si cela n'était pas, toute mon existence serait une contradiction continuelle, absurde, inexplicable. [...] Si cela n'était pas, pourquoi l'homme devrait-il supporter une vie où rien ne correspond au besoin de sa conscience? une vie où le *bonheur* et la *vertu*, qu'il voit réunis dans son idée, sont si souvent désunis par le fait? [...] Il est donc *une raison suprême, universelle, infinie*, qui se manifeste à tous, qui énonce à tous les mêmes lois. Cette raison suprême, cette justice et cette bonté absolue, ce juge rémunérateur de la vertu, est Dieu<sup>95</sup>.

Villers chiarisce, dunque, come per Kant la coscienza dell'individuo permetta di concepire la felicità quale approdo di un'esistenza virtuosa, non nel mondo fenomenico, ma in quello delle cose in sé. La coscienza, guidata dalla ragione, ci fa concepire la virtù degna di felicità ed il vizio degno di punizione.

Tale concezione trova ampio riscontro, come abbiamo constatato, nel pensiero di Mme de Staël. Per Germaine, infatti, nel cuore dell'uomo disinteressato e virtuoso scende un raggio divino che dona una felicità senza pari:

[...] La vie n'est pas si aride que l'égoïsme nous l'a faite: tout n'y est pas prudence, tout n'y est pas calcul; et quand une action sublime ébranle toutes les puissances de notre être, nous ne pensons pas que l'homme généreux qui se sacrifie a bien connu, bien combiné son

<sup>95</sup> CH. DE VILLERS, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente*, Metz, Collignon, 1801, pp. 374-381.

intérêt personnel: nous pensons qu'il immole tous les plaisirs, tous les avantages de ce monde, mais qu'un rayon divin descend dans son cœur pour lui causer un genre de félicité qui ne ressemble pas plus à tout ce que nous revêtons de ce nom, que l'immortalité à la vie<sup>96</sup>.

La virtù, per Mme de Staël, è anche intimamente legata al sentimento dell'infinito: "Tout les sacrifices de l'intérêt personnel viennent du besoin de se mettre en harmonie avec ce sentiment de l'infini dont on éprouve tout le charme, quoiqu'on ne puisse l'exprimer"<sup>97</sup>. Il "sentiment de l'infini" è, a sua volta, generatore dell'entusiasmo: "L'enthousiasme que le beau idéal nous fait éprouver, cette émotion pleine de trouble et de pureté tout ensemble, c'est le sentiment de l'infini qui l'excite"<sup>98</sup>.

Mme de Staël descrive l'*enthousiasme* come "l'amour du beau, l'élévation de l'âme, la jouissance du dévouement, réunis dans un même sentiment qui a de la grandeur et du calme"<sup>99</sup>. L'*enthousiasme*, soprattutto, è "de tous les sentiments celui qui donne le plus de bonheur, le seul qui en donne véritablement, le seul qui sache nous faire supporter la destinée humaine dans toutes les situations où le sort peut nous placer"<sup>100</sup>. L'entusiasmo è una forza vitale che fa percepire intensamente i piaceri della vita, in quanto focalizza tutte le energie dell'individuo su un unico centro: "Si de tous les sentiments l'enthousiasme est celui qui rend le plus heureux, c'est qu'il réunit plus qu'aucun autre toutes les forces de l'âme dans le même foyer"<sup>101</sup>.

Principio dell'amore divino, presagio di un *bonheur* soprannaturale, l'*enthousiasme* è la prova dell'ambiguità in cui l'essere umano è costretto a vivere: imprigionato nell'esistenza terrena ed incessantemente pro-

<sup>96</sup> MME DE STAËL, *De l'Allemagne*, cit., pp. 292-293.

<sup>97</sup> *Ivi*, t. V, p. 14.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>99</sup> *Ivi*, pp. 187-188. Mme de Staël prosegue spiegando l'etimologia della parola *enthousiasme*: "Le sens de ce mot chez les Grecs en est la plus noble définition: l'enthousiasme signifie *Dieu en nous*. En effet, quand l'existence de l'homme est expansive elle a quelque chose de divin".

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 213.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 218.

teso verso l'infinito, l'uomo trova, nella personale esigenza del *bonheur*, la conferma di quel Dio verso cui si sente irresistibilmente attratto.

Fra i legami amorosi ed affettivi più importanti e duraturi, e soprattutto dispensatori di *bonheur*, esiste anche l'amicizia. Vernier la definisce "le mariage de l'ame"<sup>102</sup> e rivolge ad essa una sorta d'invocazione:

Tu habites deux corps, tu animes deux ames occupées de leur mutuel bonheur; c'est toi qui multiplies leur être, qui les fais vivre hors d'eux-mêmes; c'est toi qui embellis leur existence, qui charmes leur ennui et leurs peines, par la certitude de les voir partagés, ou par la crainte d'affliger celui qui les partage; c'est toi qui par un enchantement continuel, doubles leurs jouissances et leur félicité. C'est toi qui, dégagée de tout ce que les sens ont de terrestre, donnes à l'homme ces plaisirs purs et sans remords, dont l'excès n'est point à redouter; ces plaisirs qui s'augmentent, qui s'accroissent avec le tems, et que le repentir ne suit jamais<sup>103</sup>.

Dopo aver citato Montaigne, La Fontaine e Rousseau, estimatori dell'*amitié*, Théodore spiega quali sono le basi su cui si fonda il puro sentimento dell'amicizia, sentimento dal quale l'uomo virtuoso trae, come abbiamo visto, *félicité* e *jouissances*:

Les principales bases de la véritable amitié sont:

La *vertu*, qui nous attire par les douces jouissances qu'elle nous procure, et la certitude qu'elle nous donne de n'être point exposés à de facheux retours.

L'*estime*, qui ne s'obtient qu'après avoir marché constamment dans les sentiers du devoir et de l'honneur.

La *confiance*, dont l'effet doit être une sécurité inaltérable, même en cas de rupture, sur les secrets auxquels nous attachons la plus grande importance.

La *prudence*, la *réserve*, la *discretion* [...]

La *sensibilité*, qui nous intéresse à tous les maux de l'humanité [...]

<sup>102</sup> TH. VERNIER, *Caractères des passions*, cit., t. II, p. 2.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 3.

La *bonté* et l'*indulgence* [...]

La *fermeté* et la *constance* [...]

Les *rapports d'humeur, de caractères, d'opinions* [...]

Les *services rendus* [...]

Enfin l'*amitié*. Elle doit être réciproque, elle est le plus puissant des attraits; l'amitié enfante l'amitié, l'alimente et la nourrit<sup>104</sup>.

L'*amicizia* rappresenta, quindi, per Vernier il sentimento che fortifica e nobilita l'animo di chi lo sa proteggere e nutrire, riconoscendo in esso un bene inestimabile: “Divine amitié reçois mes hommages, tu es la source la plus féconde du bonheur le plus précieux, tu es le plus solide de tous les biens”<sup>105</sup>.

Oltre all'amore ed all'*amicizia*, Théodore descrive altri tipi di passioni, più adatte, se non controllate, a causare il *malheur*. Fra queste “l'amour de la gloire”, “de l'ambition”, “des richesses”, “du repos ou de la paresse”.

Secondo l'autore, “la véritable gloire est le partage et souvent la seule récompense de l'homme de mérite qui s'est distingué par de grandes vertus et des actions brillantes”<sup>106</sup>. Per Vernier, l'amore o la passione della gloria costituiscono, infatti, quel sentimento “véhément et sublime”<sup>107</sup> che spinge l'individuo a rendersi degno della stima, della benevolenza e della riconoscenza dei suoi simili, attraverso le azioni eroiche ed i grandi servigi resi all'umanità. La vera gloria deve avere sempre come fondamento la virtù, altrimenti l'uomo rischia d'incorrere in un vano desiderio di celebrità: “La vertu doit toujours accompagner la véritable gloire; autrement elle ne serait plus qu'un vain désir de célébrité, qui peut également appartenir aux actions hardies, extraordinaires, quoique mauvaises en elles-mêmes”<sup>108</sup>. Coloro che hanno, pertanto, reso un ingente ed effettivo

<sup>104</sup> *Ivi*, pp. 12-14.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 18.

contributo alla società, sono gli unici individui degni di ambire alla vera gloria, in quanto hanno concretamente partecipato alla realizzazione del *bonheur public*. Fra questi vi sono i legislatori, gli scienziati o gli artisti, coloro, insomma, che hanno arricchito, spiritualmente e moralmente, il genere umano: “Par la définition de cette passion, on doit voir que la véritable gloire appartient à tous ceux qui ont rendu de grands services à l’humanité. Les législateurs qui assurent le bonheur des peuples, ceux qui ont avancé les progrès de l’esprit humain, qui ont ouvert de nouvelles carrières aux sciences et aux arts, qui ont enrichi les hommes de quelques découvertes, de quelques inventions utiles, ont tous droit d’y prétendre”<sup>109</sup>. Per non incorrere nella *fausse gloire*, è necessario, allora, “porter ceux qui sont enivrés de l’amour de la gloire, à de grands objets, mais justes et utiles, et qui n’aient pour but que le bonheur des hommes”<sup>110</sup>.

L’amore dell’ambizione è nutrito da chi non crede nella virtù. Come Mme de Staël spiega nel *De L’Influence des passions*, l’ambizione è, anche secondo Vernier, l’amore della gloria rivolto esclusivamente ad oggetti vili e materiali. Essa è fondata principalmente sull’avarizia e sull’orgoglio ed una delle sue cause primarie è la sete di potere. L’ambizioso non può essere felice: “L’ambition avilit, dégrade l’homme, le rend nécessairement malheureux. Rien ne lui coûte, nulles difficultés ne la rebutent; elle fait servir à ses vues toutes les autres passions, et principalement l’avarice et l’orgueil”<sup>111</sup>.

L’avarizia e l’amore sfrenato per le ricchezze condannano, ovviamente, l’uomo al tormento e all’infelicità. L’avaro non riesce a concepire che i veri beni sono quelli dello spirito ed accumula, allora, tesori tanto ingenti quanto inutili: “Son argent lui est plus précieux que l’honneur et la vie”<sup>112</sup>. Il possesso di grandi ricchezze genera nell’individuo la preoccupazione di saperle amministrare in maniera proficua. Egli vede aumentare, così, il peso dei timori e delle angosce:

<sup>109</sup> *Ivi*, pp. 19-20.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 36.

Nous conviendrons que la possession des richesses nous expose à de fréquens dangers, que peu de personnes savent en user convenablement, qu'il est plus facile de les acquérir que d'en bien régler l'usage, que les plus riches sont assez souvent les plus malheureux, par les soins, les inquiétudes attachés à la conservation et à l'administration d'une grande fortune; que celui qui se flatte d'augmenter ses jouissances en proportion de ses domaines ou de ses trésors, s'abuse d'une manière étrange, et ne fait souvent qu'accroître ses embarras, ses ennuis, et s'éloigner davantage du bonheur qui est l'objet de tous ses vœux<sup>113</sup>.

L'amore del *repos*, infine, non deve essere confuso con l'amore della *paresse*. "La paresse est une véritable maladie de l'âme qui se manifeste par une propension habituelle à rester dans le repos, et à s'abandonner mollement au plaisir de l'inaction. [...] Celui qui en est dominé, ne voit de bonheur et de satisfaction que dans la cessation de toute peine et de tout travail"<sup>114</sup>. Se la *paresse* rappresenta, quindi, per Vernier, un riposo illecito e sconsiderato, il *repos* è, invece, "ce calme heureux, où l'homme, maître de son tems, de son travail, de ses occupations, peut se livrer à celles qui flattent davantage son cœur, ses goûts et ses penchans"<sup>115</sup>. Perché il *paresseux* acceda ai legittimi piaceri del *repos*, è necessario destarlo dal torpore in cui vive, mostrandogli l'insensatezza del suo vano comportamento:

Désabuser l'homme de ses illusions, est le moyen le plus sûr de le guérir des passions qu'elles font naître. Eclairer-donc le paresseux sur ses fausses idées, montrez-lui combien il s'égare en plaçant le bonheur dans une nullité absolue, dans une passion qui ne peut lui offrir que la honte et le mépris, dans une jouissance passagère qui se changera bientôt en amertume; éclairez-le sur le danger de la perte du tems; faites-lui sentir que les autres pertes peuvent se réparer, au lieu que celle-ci ne laisse que d'inutiles regrets; provoquez-le au désir du travail, par l'honneur qu'il nous procure, par les

<sup>113</sup> TH. VERNIER, *Du Bonheur individuel*, cit., p. 50.

<sup>114</sup> ID., *Caractère des passions*, cit., t. II, p. 44.

<sup>115</sup> *Ivi*, pp. 45-46.

avantages dont il nous fait jouir. [...] Démontrez-lui que son bonheur réel dépend de l'accomplissement de ses devoirs [...]<sup>116</sup>.

In stretto rapporto con la formazione di queste ed altre passioni, sono il desiderio e la speranza.

“Le désir précède, accompagne ou suit les passions; il n'est quelquefois que l'effet de la passion [...]”. Se i desideri soddisfatti producono i piaceri, e i piaceri danno origine ad un temporaneo *bonheur*, l'uomo deve provare ansia e dolore nel vedere contrariate le sue aspirazioni, oppure nel constatare l'impossibilità di soddisfarle. In realtà, la ricerca del *bonheur* attraverso l'asservimento alle proprie bramosie non è altro che un mezzo per allontanare quel *bonheur* a cui si aspira: “Si, comme nous l'avons observé, les désirs satisfaits produisent les plaisirs, et ceux-ci le bonheur, quelle anxiété, quel chagrin ne doit-on pas éprouver lorsque ces désirs sont contrariés, et surtout lorsqu'on vient à reconnaître l'impossibilité de les satisfaire? Combien n'éloigne-t-on pas ce bonheur après lequel on soupire!”<sup>117</sup> Per mettersi al riparo da un tale pericolo, bisogna necessariamente “tempérer ses désirs”<sup>118</sup>, prevedere che la nostra attesa potrebbe es-

<sup>116</sup> *Ivi*, pp. 49-51. Vernier esorta ad apprezzare i benefici del lavoro, parte integrante nella composizione del *bonheur* individuale: “Le travail entre nécessairement dans la composition du bonheur. Tout homme qui jouit d'une aisance proportionnée à son état, de la liberté, de la tranquillité, et qui sait s'occuper, doit être regardé comme un des êtres les plus heureux. Mais il est plus difficile qu'on ne pense de savoir apprécier son bonheur, et d'être assez raisonnable pour le conserver. Ce n'est point assez de posséder, il faut savoir jouir, et il ne peut exister de vraie jouissance sans le travail. Si l'on reste abandonné à soi-même, on tombe bientôt dans l'ennui, la plus funeste comme la plus dangereuse des maladies, tandis que le travail dévore tous nos instans, et fait couler nos jours avec une rapidité incroyable. [...] Pour conserver son agrément, l'occupation doit avoir un but d'utilité; autrement le charme que nous y trouvons d'abord ne tarde pas à se dissiper. [...] La morale, en nous prescrivant le travail comme un devoir essentiel, est donc bien éloignée de nous en faire un tourment. Elle le place, au contraire, au nombre de ces plaisirs purs et toujours renaissans dont elle compose le bonheur de la vie” (*Du Bonheur individuel*, cit., pp. 122-127).

<sup>117</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., t. II, p. 73.

<sup>118</sup> *Ibid.*



sere delusa e premunirsi contro tutti gli ostacoli possibili. Nonostante i beni e i doni di cui un individuo può usufruire, egli non sarà mai felice se non porrà un freno alla sua cupidigia: “[...] Il ne peut être heureux s’il ne sait mettre un frein à sa cupidité, se résigner à sa destinée, vivre content de ce qu’il a, de ce qu’il possède”<sup>119</sup>. Per progredire facilmente nella “science du bonheur”<sup>120</sup>, Vernier ribadisce, ancora una volta, la via dell’equilibrio e della moderazione. È nell’interiorità di ciascun individuo che va ricercato il *juste milieu*, ossia la condizione ideale per accedere alla felicità terrena:

Ne craignons pas de le répéter; c’est ici le point essentiel de la philosophie comme de la vertu. C’est en nous-mêmes, c’est dans la modération de nos désirs que nous devons trouver le bonheur; autrement nous le cherchons en vain. Le bonheur véritable est ennemi de la pompe et du bruit, il aime l’ombre, la solitude, le silence même des campagnes; il trouve en lui-même tout ce dont il a besoin, et ne demande ni témoins, ni spectateurs. Le bonheur chimérique, au contraire, se plaît dans la foule, et veut attirer les regards. Peu satisfait de sa propre jouissance, il ne cherche qu’à exciter l’admiration; il brille dans les cours, dans les palais, au milieu des théâtres, des grandes assemblées, et disparaît dès que les regards cessent d’être fixés sur lui<sup>121</sup>.

*Le silence des campagnes* è ambito dall’“homme sage, désabusé des illusions et des vains plaisirs du monde”. Egli “vient s’abandonner à ce calme heureux dont il connaît tout le prix”<sup>122</sup>. Chi è consapevole della varietà dei piaceri che si possono trarre dalla pace dei luoghi solitari, non è mai sopraffatto dalla noia e dall’abitudine: “Un loisir toujours occupé, des études libres, un travail non commandé et dirigé uniquement par le goût et le penchant, remplissent à son gré tous ses instans: chaque jour, chaque lieu, lui offrent de nouvelles jouissances”<sup>123</sup>. L’armonia della natura e i dolci profumi silve-

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>121</sup> *Ivi*, pp. 82-83.

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 234.

<sup>123</sup> *Ibid.*

stri infondono, nel cuore dell'uomo solitario, una serenità senza pari, presagio di giorni più felici. È naturale, pertanto, che la campagna sia l'oggetto dei nostri desideri; in essa, infatti, l'amore, l'amicizia, la *bienfaisance* e tutte le affezioni umane, dispensatrici di *bonheur*, possono raggiungere i più alti livelli di perfezione:

C'est dans cette variété infinie de jouissances, que l'amateur de la solitude coule des jours sereins et paisibles, heureux de son bonheur et de celui de tous ceux qui l'environnent. Faut-il s'étonner si la campagne fait l'objet de nos vœux, de nos soupirs ou de nos regrets, si la condition des peuples les plus rapprochés de la vie pastorale, est regardée comme la plus heureuse? C'est à la campagne, que l'amour, l'amitié, la bienfaisance, l'aimable et touchante pitié, le respect pour la vieillesse, la tendresse filiale, enfantent des prodiges; c'est là que l'on peut espérer de trouver cette paix intérieure de l'âme, dont le sentiment produit la douce illusion d'un bonheur sans mélange. O! campagne, asile du sage, quand me sera-t-il permis de jouir de tes douceurs?<sup>124</sup>

Fra coloro che sono destinati a vivere in solitudine, perché non sempre si dimostrano in grado di adeguarsi alle regole imposte dal *monde*, vi sono gli "hommes de lettres". Benché desiderosi di partecipare alla vita di società, essi finiscono con l'isolarsi, costretti alla *retraite* dalle asperità del loro carattere o da un "défaut d'éducation morale":

Ce qui aura toujours lieu d'étonner, c'est de voir que les hommes de lettres qui devoient avoir le plus de droit au bonheur, sont pour l'ordinaire les moins heureux. Si l'on eût voulu en rechercher la cause et l'approfondir, on eût aisément reconnu qu'il n'en existe pas d'autre que le défaut d'éducation morale perfectionnée par l'usage du monde. Ce n'est en effet qu'au milieu de sociétés choisies et distinguées par les talents, les lumières et l'urbanité, que l'éducation doit recevoir son complément. L'homme étant né pour vivre avec ses semblables, il doit connoître les rapports qui le lient avec eux, et mettre les devoirs sociaux au premier rang. Il ne suffit pas, pour se rendre heureux d'être érudit, savant ou lettré, il faut

<sup>124</sup> *Ivi*, pp. 239-240.

de plus être aimable, juste, bienfaisant, et connoître les hommes avec lesquels on doit vivre<sup>125</sup>.

Vernier mette, ancora una volta, in luce l'importanza dell'educazione e del rispetto delle regole sociali. La sua posizione, come sempre, è conciliante e mediana. Se la solitudine va ricercata per allontanarsi dalla corruzione, ritemperare lo spirito e scoprire in se stessi la *paix de l'âme*, l'uomo è fatto per condividere l'esistenza coi suoi simili ed è secondo le norme stabilite dalla comunità umana che egli deve saper vivere. Dalla descrizione di Vernier, gli *hommes de lettres* appaiono degli eccentrici o dei misantropi, incapaci di adattarsi ai costumi dell'*urbanité*. Il loro unico scopo è coltivare il loro talento, trascurando totalmente le “vertus sociales”:

Mais la plupart des hommes qui se dévouent aux arts, aux lettres, aux sciences, entraînés par l'ascendant du génie, ne s'occupent le plus souvent qu'à développer leurs facultés intellectuelles, et négligent totalement de cultiver les vertus sociales; ils méconnoissent presque toujours les devoirs les plus usuels, les usages du monde, ou dédaignent de s'y asservir<sup>126</sup>.

Troppo presi dalla superiorità del loro intelletto e concentrati unicamente in se stessi, questi “geni” si sentono incompresi dalla società e si rendono responsabili del proprio *malheur*, autocondannandosi all'isolamento:

Concentrés en eux-mêmes, ils se figurent qu'on n'apprécie point assez leurs talens, et qu'on n'a pas pour eux tous les égards qu'ils méritent. Quelquefois aussi, trop frappés des abus qu'ils ont observés dans le monde, ils s'en éloignent avec humeur et contractent dans l'isolement de la solitude une âpreté de mœurs, une inflexibilité, une inégalité de caractère qui les rend à la fois chagrins, bizarres, incivils et d'autant plus insupportables qu'ils ont plus de prétentions. Il arrive de là qu'on leur rend justice à regret; et qu'on fuit leur commerce; de manière qu'ils sont réduits à vivre seuls, et

<sup>125</sup> TH. VERNIER, *Du Bonheur individuel*, cit., pp. 176-177.

<sup>126</sup> *Ivi*, pp. 177-178.

se rendent malheureux par leur insouciance à contribuer au bonheur des autres<sup>127</sup>.

In un'epoca in cui già si assiste alle prime avvisaglie del *sacre de l'écrivain*, alle prime celebrazioni romantiche della funzione sublime dello scrittore e del poeta, la posizione di Vernier è singolare per la sua moderazione e la sua diffidente prudenza.

Componente fondamentale nella formazione del *bonheur*, oltre al desiderio, è, come abbiamo detto, la speranza. “L'espérance est un mouvement agréable de l'ame, dont elle est plus ou moins vivement affectée dans l'attente d'un bien qui flatte et excite ses désirs”<sup>128</sup>. Per mezzo del suo “charme puissant”, la speranza addolcisce le nostre pene e calma i nostri dolori. Preziosa risorsa della Provvidenza, essa “nous ménage dans le malheur et l'infortune”<sup>129</sup>. Indispensabile attributo di un'esistenza felice, la speranza sostiene l'essere umano, prospettandogli un destino migliore: “Nous vivons de désirs, d'espérance et d'occupations; celui qui n'auroit rien à désirer, rien à faire, rien à espérer, seroit l'homme du monde le plus à plaindre; mais le comble du malheur est d'être privé du bienfait inestimable de l'espérance”<sup>130</sup>. Incoraggiando l'uomo con l'idea di un “lendemain plus heureux”, l'*espérance*, dono della Provvidenza, permette di gioire in anticipo di un bene che si desidera, ma che ancora non si possiede:

L'espérance en élevant notre courage, nous soutient et nous promet chaque jour un lendemain plus heureux; elle rend le travail agréable, recrée et réjouit l'ame par la sérénité et le contentement qu'elle produit; elle tient notre esprit éveillé, et nous fait découvrir les moyens propres à remédier aux maux que nous éprouvons; elle développe aussi nos talents, et nous présente les ressources qui peuvent assurer le succès de nos vœux. C'est ainsi qu'elle nous fait

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> *Ibid.*

jouer par anticipation de ce que nous désirons, tandis que nous ne jouissons pas toujours de ce que nous possédons<sup>131</sup>.

Troppo spesso, purtroppo, la nostra natura ci porta ad abbandonarci ad una speranza vana ed illusoria. Se utile e preziosa è la speranza guidata dalla ragione e fondata su concrete possibilità di realizzazione dei nostri desideri, pericoloso appare, invece, il chimerico *espoir* che induce l'individuo ad attendere il favorevole compiersi degli eventi, in uno stato di “profonde léthargie”:

Pour les hommes pusillanimes, l'espérance n'est que le songe des gens éveillés; c'est une illusion trompeuse qui perpétue leurs maux par une confiance indiscreète; ils attendent que des miracles particuliers s'opèrent en leur faveur, et ils oublient que, suivant l'ordre immuable des choses, ils doivent concourir à les opérer. Laissons souffler le doux zéphir de l'espérance, mais n'oublions jamais que nous devons la seconder de tous nos efforts, et de tous les moyens qui sont en notre disposition. Gardons-nous d'imiter ceux qui, perpétuellement occupés à bâtir des palais enchantés, à se repaître de chimères, ne veulent pas se donner la peine de rien entreprendre pour sortir de leur profonde léthargie<sup>132</sup>.

Quando la speranza è circoscritta nei ragionevoli limiti del buon senso e non viene adoperata per costruire immaginari “palais enchantés”, allora è in grado di prodigare “les faveurs les plus précieuses”<sup>133</sup>. Tuttavia, sono molti coloro che sperano in ciò che non potranno mai ottenere; il loro spirito ambizioso trascura quanto, nel presente, è concesso loro di possedere, per correre dietro futuri, “vains fantômes, dont le faux éclat les éblouit”<sup>134</sup>.

L'uomo è, dunque, destinato a nutrirsi eternamente di “mensonges, d'erreurs et d'illusions?” Coloro che si lasciano infiammare dalle vane speranze, non sono in grado di mettere a profitto le “ressources du moment”: “Il faut donc que nos espérances, comme nos

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>134</sup> *Ivi*, p. 147.

désirs, soient toujours subordonnés à la raison”<sup>135</sup>. È interessante notare come in Vernier sia assente il problema che assilla, invece, la coscienza romantica (si pensi, ad esempio, a Chateaubriand) e cioè la consapevolezza di vivere in un momento storico in cui permangono i desideri, ma sono morte le speranze.

Dopo aver analizzato la natura delle differenti passioni ed il loro effettivo influsso sul raggiungimento del *bonheur* terreno, Théodore Vernier, nel *Caractère des passions* come nel *Bonheur individuel*, tratta dei diversi ostacoli che si oppongono alla conquista della felicità. Fra questi, uno dei più considerevoli, è la mancanza di coraggio e di volontà.

Secondo Vernier, “[...] le bonheur dont l’homme peut se flatter de jouir est dans ses mains, [...] il dépend entièrement de sa conduite, de sa manière habituelle d’exercer ses facultés physiques et morales, et [...] le plus souvent il ne s’en voit privé que par sa lâcheté à céder aux obstacles momentanés qui s’y opposent”<sup>136</sup>. L’uomo è in grado, quindi, sostiene Vernier, di determinare il *bonheur individuel*, agendo esclusivamente sulle proprie facoltà, fisiche e morali. Eppure, benché tutti aspiriamo al *bonheur*, molti di noi vacillano, incerti sulle decisioni da assumere, e si arrendono, spaventati, di fronte al minimo impedimento:

Nous voulons être heureux, nous sommes tous entraînés par ce désir; mais notre volonté est foible, chancelante et sans énergie, ou plutôt c’est une de ces vellétés qui expirent au moment où il faudrait agir. Nous aspirons au bonheur, et nous manquons de cette fermeté décidée, qui peut seule nous y faire arriver; nous sommes effrayés, retenus et découragés par le moindre obstacle, et souvent déconcertés à l’aspect d’un vain fantôme; notre imagination nous égare, dénature tout à nos yeux, et nous tient dans une incertitude

<sup>135</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., t. II, p. 107.

<sup>136</sup> ID., *Du Bonheur individuel*, cit., p. 153.

qui nous devient d'autant plus funeste qu'à force de balancer et de ne pas vouloir, nous finissons réellement par ne pas pouvoir<sup>137</sup>.

Dal momento che “notre imagination nous égare”, snaturando, ai nostri occhi, ogni cosa, non ci rendiamo più conto che soltanto la ragione può condurci al *bonheur*. Per raccogliere, tuttavia, “les avantages que nous offre la raison”, occorre possedere “courage”, “force”, e “constance”:

Nous perdons sans cesse de vue que la raison seule peut nous conduire au bonheur; qu'elle dissipe les illusions de notre esprit; qu'elle nous détache de tout ce qui n'est que vain ou spécieux, qu'elle nous montre la différence qui se trouve entre les actions honnêtes et celles qui ne le sont pas, et que ce n'est que par suite du mauvais usage que nous en faisons que nous devenons malheureux. Mais pour recueillir tous les avantages que nous offre la raison, il faut qu'elle soit soutenue par le courage, la force et la constance<sup>138</sup>.

Nell'analisi compiuta da Vernier, ci sembra di cogliere i tratti caratteristici degli eroi che sono al centro delle opere di Mme de Staël e Benjamin Constant. L'insicurezza dei personaggi maschili dei romanzi staëliani e l'indecisione di Adolphe o dei protagonisti degli scritti autobiografici di Constant, sono riassunti, e connotati negativamente, nelle pagine di Vernier. Il conte di Montorient, paladino della ragione e della virtù, pur riconoscendo come necessarie la *sensibilité* e la *bienfaisance*, stigmatizza la debolezza di quei caratteri che si lasciano sopraffare dall'eccessiva delicatezza del loro animo. Per Théodore, il *bonheur* risiede, innanzitutto, nelle responsabilità di ogni cittadino verso la società in cui vive, nell'indiscusso adempimento del dovere e nei principi morali che conducono alla virtù. Se tali condizioni, indispensabili per la realizzazione del *bonheur*, pubblico e privato, vengono meno, non esistono motivazioni sufficienti a giustificare le gravi mancanze del singolo individuo, colpevole, soprattutto, di non aver esercitato appieno la propria ragione.

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 157.

Un altro ostacolo che si presenta nella travagliata *chasse au bonheur* è, secondo Vernier, il funesto influsso dei pregiudizi e della superstizione. Ancora una volta la ragione, o piuttosto la mancanza di ragione, viene menzionata per spiegare le sregolatezze del comportamento umano. L'assenza o il cattivo uso della *raison* sono, in generale, fra le cause primarie del *malheur* diffuso fra gli uomini e determinano il consolidamento dei “*préjugés*” e della “*superstition*”:

Les préjugés, fruits malheureux de l'ignorance, préviennent l'esprit, l'aveuglent et le captivent. [...] Suivant Bacon, ce sont des miroirs magiques qui dénaturent les objets au point de n'offrir que des ombres ou des monstres. Pour parler sans figure, ce sont des jugements anticipés qui repoussent tout examen, et dont on ne souffre pas d'être désabusé; ils sont le produit de nos passions, de notre éducation, de nos habitudes. Les sens nous en imposent, le cœur et l'esprit nous séduisent et nous égarent, et la raison qui devrait rectifier tous nos écarts, a besoin elle-même d'être formée, dirigée, éclairée, pour nous servir de guide à travers tant d'écueils. [...] Ce ne sont pas les objets en eux-mêmes qui troublent les hommes, mais la fausse opinion qu'ils en ont, et les préjugés auxquels ils sont attachés. Asservis à leur joug et à celui de la superstition, ils ne marchent qu'au milieu des ténèbres, de la crainte, du désordre, et n'aperçoivent autour d'eux que des choses étranges et surnaturelles; tandis que la moindre réflexion suffiroit pour leur faire juger et sentir que tous les événements humains sont liés par un enchaînement nécessaire de causes et d'effets. Nous ne parlons point des miracles; ils sont au-dessus de notre foible intelligence, et ne peuvent entrer dans notre plan<sup>139</sup>.

Agitato, senza tregua, dalle preoccupazioni e dalle inquietudini riguardanti l'avvenire, dal timore di certe “*puissances chimériques*”, sempre pronte a “*troubler son repos*”<sup>140</sup>, l'essere umano crede ai funesti sogni della propria immaginazione e non pensa che, in natura, ogni cosa può essere spiegata. Streghe, maghi, démoni e folletti, sinistre rappresentazioni dell'ignoranza e della stupidità, appaiono, allora,

<sup>139</sup> *Ivi*, pp. 161-163.

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 164.



nelle menti degli individui più deboli, i quali, per scacciare gli orrendi mostri creati dalla superstizione, ricorrono a filtri, erbe ed amuleti.

In questo contesto, ciò che sorprende di più Vernier “c’est de voir, dans un siècle aussi éclairé que le nôtre, des hommes de toutes les classes, des femmes aimables et spirituelles courir aveuglement après de telles chimères [...]”<sup>141</sup>. Chi è imbevuto di pregiudizi e superstizioni, difficilmente riesce a correggere la propria impostazione mentale: “[...] Vainement la sagesse et la raison font par intervalle briller aux yeux de l’homme quelques lueurs passagères de félicité: les foibles étincelles qu’elles jettent autour de lui ne peuvent y répandre qu’une lumière incertaine et vacillante qui s’évanouit rapidement dans les ténèbres épaisses dont il est environné”<sup>142</sup>. In tal modo, l’uomo asservito ai *préjugés* comincia e termina la propria esistenza sotto il loro tirannico dominio. Persino la morte non sempre è in grado di affrancare, da un giogo così pesante, l’individuo che dimentica “que la mort remet tout au niveau”<sup>143</sup>.

La paura eccessiva della morte è descritta da Vernier come uno dei più grandi impedimenti al raggiungimento del *bonheur* terreno<sup>144</sup>.

La sola idea della morte genera negli esseri umani terrore e sgomento: essi credono che quest’idea provochi la loro distruzione o, per lo meno, che acceleri le angosce ad essa legate. La semplice riflessione basterebbe a distoglierli da tale convincimento: “A la seule idée de la mort, la plupart des hommes frémissent, se troublent et succombent lâchement; ils se persuadent que cette idée provoque leur destruction, ou du moins qu’elle hâte les angoisses qui l’accompagnent ordinairement, tandis que des réflexions sages sur cet objet opèrent précisément le contraire”<sup>145</sup>. Dal momento che non possiamo disporre della vita terrena “sans l’ordre de l’Etre Suprême”, dob-

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>142</sup> *Ivi*, pp. 166-167.

<sup>143</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>144</sup> Sull’idea della morte nel secolo dei Lumi, cfr. R. FAVRE, *La Mort au Siècle des Lumières*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978. Sul rapporto *mort / bonheur*, si vedano in particolare le pp. 110-126; 452-466.

<sup>145</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., t. II, p. 150.

biamo, in ogni istante, essere pronti a restituire “ce dépôt” al Creatore che ce l’ha donato. Tale disposizione sarebbe già sufficiente ad allontanare la paura eccessiva della morte: “En effet, si nous ne pouvons légitimement disposer de notre vie sans l’ordre de l’Être Suprême de qui nous la tenons, par la même raison nous devons être entièrement décidés à lui rendre ce dépôt à tous les instans où il lui plaira de nous le redemander. Cette seule disposition, bien ferme, bien caractérisée, suffirait déjà pour bannir toute crainte excessive de la mort”<sup>146</sup>. La fobia della morte altera e corrompe ogni gioia ed ogni piacere terreno, influenzando pesantemente sulla perdita del *bonheur*. Per salvaguardare il benessere individuale ed eliminare le inquietudini causate dal timore “désordonné de la mort”<sup>147</sup>, occorre, attimo per attimo, mettere a profitto la propria esistenza. Il vero saggio è colui che si dimostra in grado di mantenere, ancora una volta, il “juste milieu”, di assumere, cioè, per la conservazione “de sa santé et de sa vie”, tutte le precauzioni necessarie, senza, però, mai cadere nell’allarmismo e nell’esagerazione:

Le sage tient [...] un juste milieu; il prend pour la conservation de sa santé et de sa vie les précautions que la prudence inspire, mais sans alarme et sans trouble; il jouit avec plénitude des jours que la Providence lui accorde; il n’est pas insensible aux peines, mais il est supérieur à la douleur; si elle est légère, elle lui paraît facile à supporter; si elle est véhémence, elle lui promet un prompt changement; et en dernier résultat, elle ne peut lui présenter que le terme de ses maux, la mort, qu’il ne redoute point. Dépositaire fidèle, il est toujours prêt à restituer le dépôt: si la mort survient, elle ne le surprend jamais. Il la voit, il l’attend aussi tranquillement que lorsque, fatigués de nos travaux, nous attendons pendant la nuit le sommeil trop lent à venir fermer nos paupières<sup>148</sup>.

Il saggio adotta un giusto atteggiamento nei confronti della morte, in quanto ne considera la componente naturale, l’aspetto ci-

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>148</sup> *Ivi*, pp. 153-154.

clico, il suo rientrare in un ordine cosmico e necessario. Egli non teme la morte e non teme neppure la sofferenza, poiché sa che nell'esistenza terrena tutto è destinato a svanire, sia il piacere sia il dolore. La morte è, quindi, accettata con tranquillità e rassegnazione, perché è percepita come cessazione di ogni male.

Il mezzo più efficace perché si possano indurre gli uomini alla ragione, guarendoli dall'"amour excessif de la vie", amore funesto per il mantenimento della pace e del *bonheur*, è familiarizzarli con l'idea della morte. Spogliata dei suoi lugubri paramenti, essa apparirà nel suo vero e mite aspetto: "Le moyen le plus efficace que l'on puisse employer pour rappeler les hommes à la raison, pour les guérir de leur amour excessif de la vie, et détruire des idées qui les tyrannisent et influent d'une manière si funeste sur leur tranquillité et leur bonheur, est de les familiariser avec l'idée de la mort, de la leur présenter sous son véritable aspect, de la dégager de ces accessoires lugubres et effrayans, de cet appareil sombre, terrible et menaçant dont on l'entouronne"<sup>149</sup>.

È proprio sul pensiero relativo alla morte espresso da Vernier nel *Bonheur individuel*, che Senancour pubblica, sul "Mercure de France", una recensione in cui manifesta il suo disappunto riguardo alla prontezza con la quale il conte di Montorient esibisce facili soluzioni per allontanare la paura della morte e rendere il *bonheur* accessibile all'uomo. Pur riconoscendo l'interesse dell'opera del senatore, Senancour è critico nei confronti dei mezzi proposti per superare le difficoltà relative alla realizzazione del *bonheur*: "Les obstacles au bonheur sont si nombreux dans l'agitation d'une société florissante, qu'un excellent traité sur l'objet que des millions d'hommes se proposent depuis des milliers d'années, serait aujourd'hui même un livre nouveau. M. Vernier dit bien où est le bonheur, mais peut-être ne s'arrête-t-il pas assez aux difficultés qu'il faut surmonter pour y arriver"<sup>150</sup>. Senancour prosegue, contestando la teoria di Vernier, secondo la quale l'umana felicità dipende esclusivamente dall'esercizio della volontà in-

<sup>149</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>150</sup> Cfr. "Mercure de France", 26 octobre 1811, p. 159.

dividuale. L'autore di *Obermann* rifiuta, pertanto, l'idea che l'uomo sia in grado di controllare e di governare le reazioni fisiche, la salute e le paure legate all'istinto, come, ad esempio, la paura della morte: "Ne serait-ce pas prononcer d'une manière trop absolue? Si l'on ne veut point avouer que nous ne pouvons pas toujours sentir les approches de la mort avec indifférence, il faut expliquer comment il ne doit pas nous être pénible de voir cesser tout espoir de bien employer la vie, ou comment, en croyant à l'immortalité, l'homme vertueux lui-même ne peut entrer sans quelque terreur dans la vie inconnue, et commencer sans trouble une destinée qui paraît irrévocable"<sup>151</sup>.

Vernier, in realtà, cerca di sottolineare come la morte non sia altro che il distacco dell'anima dal corpo. Non si tratta, quindi, di un male effettivo, ma semplicemente di una trasformazione di stato, non della negazione assoluta dell'esistenza, ma della negazione di una forma dell'esistenza, e cioè della forma fisica:

C'est toujours en vain qu'on répète aux hommes que la mort n'est que la séparation de l'ame et du corps, le terme de la vie, une simple négation d'existence; qu'elle n'est point un mal réel. Ces vérités, toutes incontestables qu'elles sont, ne les touchent point; ils

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 162. Il brano di Vernier, relativo al pensiero sulla morte, a cui fa riferimento Senancour, è il seguente: "Pour envisager la mort sans effroi, il faut se familiariser avec elle; loin de porter ses teintes sombres que nous lui prêtons si gratuitement, son idée dissipe les inquiétudes qui font le tourment de notre vie; elle nous procure même un avantage bien précieux, celui de calmer nos passions dominantes, et d'étouffer une foule de désirs passagers qui nous obsèdent; elle nous aide à endurer nos maux, à supporter courageusement l'adversité, et contribue nécessairement à nous rendre plus parfaits et plus heureux. Il n'y a qu'un être fortement imbu des préjugés de l'enfance, ou vicieux et corrompu, qui puisse en être effrayé. Si tu crains la mort, c'est que tu as mal vécu; car la vertu ne peut douter qu'elle ne soit immortelle comme son auteur" (*Du Bonheur individuel*, cit., p. 198). Si vedano, inoltre, le pagine che Senancour, nelle *Réveries*, dedica alla morte: "Comme elle est sinistre cette idée de destruction totale, d'éternel néant; elle fatigue, elle travaille tout notre être, elle le pénètre d'un frémissement de mort. Comme tout génie, toute vertu se sèchent et s'éteignent dans sa froide horreur! elle opprime, elle serre le cœur, elle atterre" (*Réveries sur la nature primitive de l'homme*, cit., t. I, p. 19).

regardent toujours le néant avec horreur, et la mort comme le plus grand des maux. Essayons de les convaincre, et de rendre sensibles ces vérités abstraites. Que l'on ne perde pas de vue qu'il n'est ici question que du néant d'existence, sous telle ou telle forme, de la séparation de l'ame et du corps, et non du néant absolu, qui ne peut exister avec l'immortalité de l'ame, à laquelle nous avons rendu un solennel hommage<sup>152</sup>.

Théodore insiste sul fatto che la morte è soltanto un evento fisico, la separazione dell'anima immortale dal corpo mortale. Poiché, morendo, gli ipotetici oggetti del nostro *bonheur* perdono il loro valore, non ha senso aver paura della morte: in quell'istante, infatti, non avremmo più desideri terreni e quindi non potremmo soffrire per qualcosa che non suscita più il nostro interesse. La morte corrisponde alla cessazione dei nostri mali e va considerata come parte integrante dell'esistenza naturale:

De quoi nous prive la mort? Est-ce du bonheur? Il est bien démontré que, pour la plupart des individus, la somme des maux excède celle des biens: elle ne fait donc à leur égard qu'abrèger leurs malheurs et leurs infortunes. Mais supposons un homme attaché à la vie par tous les liens qui peuvent la lui rendre chère; [...] la mort ne le prive de rien; elle le sépare de tout, mais elle ne lui fait subir aucune privation, puisqu'elle lui ôte la faculté de jouir. Enlevez à un amateur de peinture, devenu aveugle, les tableaux qui flattaient son goût et réjouissaient sa vue; éloignez un amateur de musique, affligé de surdité, des concerts qui l'encharmaient, vous ne les privez nullement de leurs jouissances, depuis qu'ils ont perdu, l'un la vue, l'autre l'ouïe; s'ils éprouvent des regrets, c'est par le souvenir des plaisirs qu'ils ont goûtés. Eteignez ce souvenir, leurs regrets cesseront aussitôt. C'est ce que fait la mort à l'égard de l'homme, en lui ôtant en même tems toute idée de jouissances futures, et le souvenir du passé. Il est donc vrai de dire qu'elle ne nous prive de rien. Notre erreur à cet égard vient de ce que nous attribuons aux morts les idées qui nous affectent, et les douleurs que nous éprouvons<sup>153</sup>.

<sup>152</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., t. II, pp. 157-158.

<sup>153</sup> *Ivi*, pp. 161-162.

L'errore di attribuire ai morti le idee e le sensazioni che appartengono esclusivamente ai vivi, induce gli esseri umani a credere che il distacco dai beni terreni, provocato dalla morte, comporti la privazione di quel *bonheur* che si è convinti di possedere in vita: "On sera toujours fondé à demander si ces biens, plus apparens que réels, faisaient le bonheur de ceux qui les possédaient. Il est même à présumer qu'après avoir examiné de près ces prétendus heureux, on n'en a pas rencontré un seul auquel on eût désiré ressembler sous beaucoup de rapports. On ambitionne souvent la fortune d'un individu, et cependant on ne voudrait pas être lui-même"<sup>154</sup>.

La morte, quindi, come abbiamo detto, non potrebbe mai essere, per Vernier, un male effettivo: "[...] Il ne peut en exister dans la privation de toute espèce de sensibilité, de désirs et de passions. C'est dans la mort qu'elles viennent s'éteindre, se confondre et s'anéantir"<sup>155</sup>.

Senancour recensore di Vernier evidenzia la sua personale prospettiva riguardo all'atteggiamento umano nei confronti della vita e della morte.

Forse possiamo dire che più che ad una ricerca del *bonheur idéal* si assiste, nell'opera di Senancour, alla graduale constatazione dell'impossibilità di un tale *bonheur*, sino ad arrivare ad una pacifica rassegnazione e all'accettazione della natura umana. Una sorta di *bonheur négatif* prende corpo negli scritti senancouriani e spinge, piuttosto, a ricercare gli aspetti utili e concreti della vita quotidiana. La conquista del *bonheur* individuale, ma anche pubblico, è sì il principale fine morale dell'esistenza terrena, ma si tratta di una condizione a misura d'uomo, tangibile nel piacere come nel dolore: "Homme d'un jour, placé par l'éternelle nécessité sous la loi de la douleur et du plaisir, ta seule fin morale est le bonheur, et ton seul devoir le moyen convenu pour le bonheur de tous"<sup>156</sup>. Ciò non implica, tuttavia, che

<sup>154</sup> *Ivi*, pp. 162-163.

<sup>155</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>156</sup> E. P. DE SENANCOUR, *Réveries sur la nature primitive de l'homme*, cit., t. I, pp. 136-137.

per ottenere il proprio *bonheur*, si debba agire a discapito di quello altrui, anzi, la felicità del prossimo, oltre ad essere uno dei primi doveri di ogni individuo, è anche motivo di grande gioia e soddisfazione personale, è ciò che, insomma, dà realmente un senso alla vita:

Puisque le sentiment du bonheur est notre premier besoin, que pourra faire celui qui ne l'attend pas à présent, et qui n'ose pas l'attendre ensuite? Ne faudra-t-il point qu'il en cherche l'expression dans un œil ami, sur le front de l'être qui est comme lui? C'est une nécessité qu'il soit avide de la joie de son semblable; il n'a d'autre bonheur que celui qu'il donne. Quand il n'a point ranimé dans un autre le sentiment de la vie, quand il n'a pas fait jouir, le froid de la mort est au fond de son cœur rebuté: il semble qu'il finisse dans les ténèbres du néant<sup>157</sup>.

L'unico *bonheur* della vita, il solo piacere morale che abbia una vera utilità consiste nel dar gioia e piacere agli altri: “En toutes choses, le seul bonheur de la vie, le seul plaisir moral qui ne soit pas absolument vain, c'est de donner du plaisir à d'autres [...]”<sup>158</sup>. Il dovere dell'uomo è di non fare volontariamente alcun male e di fare tutto il bene possibile; tale atteggiamento è finalizzato alla conquista del *bonheur* proprio e di quello altrui:

Le devoir est de ne faire volontairement aucun mal que l'on puisse reconnaître pour tel, et de faire le plus de bien que le permettent et les circonstances où l'on est, et les facultés dont on peut disposer. [...] Le *bonheur* est l'état résultant d'une suite de sensations agréables. Les *bonheurs* sont les incidents, les occurrences heureuses. La Félicité est un bonheur complet (à peu près) et permanent (pour quelque temps). Le Devoir est d'augmenter les jouissances, de multiplier les *bonheurs*, afin de produire, s'il est possible, la félicité soit pour nous-mêmes, soit pour les autres<sup>159</sup>.

<sup>157</sup> ID., *Obermann*, cit., p. 391.

<sup>158</sup> ID., *De l'Amour, considéré dans les lois réelles et dans les formes sociales de l'union des sexes*, Préface de F. DE NION, Paris, Librairie Ambert, *sine die*, p. 217.

<sup>159</sup> *Ivi*, pp. 134-135.

È interessante notare come Senancour, definendo il concetto di “Félicité”, che dovrebbe essere un “bonheur complet et permanent”, precisi subito: “à peu près” e “pour quelque temps”. Ciò sta ad indicare il grande desiderio di concretezza dell'autore, il quale, al di là dell'aspirazione verso l'*inconnu* e l'*indéfini*, è consapevole del divario esistente fra *bonheur réel* e *bonheur idéal* ed avverte l'esigenza di un *bonheur* vissuto anche secondo parametri umani. Questo tipo di *bonheur* è dato, ad esempio, dall'amore e dall'amicizia: “[...] L'homme a deux manières de sentir sa vie, Amitié et Amour: le reste est douleur ou fumée. [...] Tout choix, toute affection, toute union, tout bonheur est dans ces deux modes”<sup>160</sup>.

La sensibilità, i desideri e le passioni rappresentano, come abbiamo potuto constatare, i fattori che determinano, attraverso la formazione delle pene e dei piaceri, il raggiungimento del *bonheur* terreno. In questo contesto, un altro ostacolo alla realizzazione del *bonheur* è costituito, secondo il pensiero di Vernier, dalla “fausse opinion sur l'inégalité de partage des peines et des plaisirs, ou du bonheur et du malheur, entre tous les individus”<sup>161</sup>. L'articolata descrizione degli influssi delle *passions déréglées* sul destino umano, l'esaltazione del sentimento della natura, del dovere, della virtù e della *bienfaisance*, convergono, ora, in una finale rappresentazione della teoria delle compensazioni<sup>162</sup>.

Per Théodore, gli uomini, ingannati dalle false apparenze, sono generalmente portati a credere che esista un'effettiva sproporzione nella distribuzione dei beni e dei mali: “Ils mesurent les biens et les maux sur les jouissances ou les privations actuelles de chaque individu, et les comparent avec les plaisirs ou les peines qui leur paroissent en résulter; c'est ce qui les confirme dans leur erreur sur une disproportion dont ils semblent faire un reproche à la Provi-

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>161</sup> TH. VERNIER, *Du Bonheur individuel*, cit., p. 200.

<sup>162</sup> La teoria delle compensazioni conosce, in Francia, tra Sette e Ottocento, una grande fortuna. Si veda, su tale argomento, il libro di J. SVAGELSKI, *L'idée de compensation en France. 1750-1850*, Lyon, L'hermès, 1981.



dence”<sup>163</sup>. Per convincersi del loro errore, basterebbe che quegli uomini riflettessero sulla funzione dei beni e dei mali: essi, infatti, non costituiscono di per sé né il *bonheur* né il *malheur*, ma devono essere valutati in base all’impressione, piacevole o spiacevole, che producono sul nostro animo: “Ils seroient bientôt désabusés, s’ils vouloient réfléchir que les biens et les maux ne constituent pas par eux-mêmes le bonheur et le malheur, qu’ils ne doivent être évalués qu’en raison des impressions agréables ou fâcheuses qu’ils font sur notre ame”<sup>164</sup>. Pochi sono coloro i quali, “éclairés par l’expérience et la réflexion”, sono persuasi che esista, invece, “une compensation à-peu-près égale de plaisirs et de peines” e sostenuti da tale convincimento, non si considerano più infelici o sfortunati di altri; contenti della loro sorte, non invidiano nessuno e gioiscono in pace dei beni e dei piaceri che “l’éternelle sagesse à mis à leur disposition”<sup>165</sup>.

Nel *Bonheur individuel*, Vernier espone in maniera approfondita la sua “intime conviction” riguardo alla teoria delle compensazioni, dichiarandosene il fiero sostenitore e l’anticipatore rispetto ad alcuni suoi contemporanei:

Nous ne craignons pas d’affirmer, d’après notre intime conviction, et d’après des observations constantes, faites dans le cours d’une longue carrière, plus nous avons médité sur cet important objet, plus nous nous sommes convaincus qu’il existe réellement une compensation, non pas de biens et de maux, mais de peines et de plaisirs, de bonheur et de malheur; c’est ce qu’il faut bien distinguer pour arriver à la solution de l’importante question qui nous occupe en ce moment. Nulle vérité plus consolante et plus utile à propager que celle de la balance à-peu-près égale du bonheur et du malheur. Préoccupés de cette idée, nous l’avons déjà présentée dans divers écrits; nous entrerons ici dans une discussion plus étendue. [...] Depuis la publication de nos précédens ouvrages, M. Azais a publié un traité *des compensations dans les destinées humaines*; nous avons vu avec plaisir qu’il avoit adopté ce consolant système. Après s’être particulière-

<sup>163</sup> TH. VERNIER, *Du Bonheur individuel*, cit., p. 201.

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> *Ibid.*

ment attaché à découvrir les principales sources d'où découle le bonheur, il établit la nécessité de cette compensation sur la justice et la bonté du créateur de tous les êtres [...]»<sup>166</sup>.

Fra i “divers écrits” cui fa riferimento Vernier, sono senz’altro da supporre i due tomi del *Caractère des passions*, la cui prima edizione risale, ricordiamo, al 1797 e la seconda al 1807. Già nel *Caractère*, Théodore aveva infatti trattato “de la compensation des peines et des plaisirs entre tous les individus” e sostenuto che “outre l’espérance, dont les plus faibles rayons procurent au malheureux une si douce satisfaction, nous devons aussi faire entrer dans la compensation des biens et des maux l’emploi de nos facultés physiques et morales [...]”<sup>167</sup>. L’antico e vivo interesse che Vernier nutre nei confronti della “compensation”, lo induce, forse, a credere che diversi suoi illustri contemporanei abbiano attinto alle sue prime opere, per esporre anch’essi l’argomento a lui caro: in particolare, il noto filosofo Pierre-Hyacinthe Azaïs<sup>168</sup> che ebbe grande fortuna durante l’Impero. Il conte di Montorient sembra essere convinto che Azaïs si sia, per lo meno, ispirato ai suoi precedenti scritti, in occasione della pubblicazione del trattato *Des Compensations dans les destinées humaines*<sup>169</sup>. Benché la dottrina del compenso sia in quegli anni, come abbiamo detto, ampiamente diffusa in Francia (lo stesso Vernier cita ad esempio nel *Bonheur individuel*, quali estimatori di quella dottrina, Fontenelle, Mirabeau e Vauvenargues), non si può escludere che Azaïs, ancor prima della pubblicazione del suo trattato, nel 1808, abbia letto gli scritti di Vernier, fra cui il *Caractère des passions*; ma è anche possibile, è evidente, che l’autore delle *Compensations* abbia tratto spunti per la sua teoria da tutta la fitta pubblicistica tardo-sette-

<sup>166</sup> *Ivi*, pp. 202-203.

<sup>167</sup> TH. VERNIER, *Caractère des passions*, cit., t. II, pp. 272-274.

<sup>168</sup> Sulla dottrina del compenso nell’opera di Pierre-Hyacinthe Azaïs, cfr. C. ROSSO, *Moralisti del “bonheur”*, cit., pp. 80-93 e P. BÉNICHOU, *Le temps des prophètes. Doctrines de l’âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 229-235.

<sup>169</sup> P.-H. AZAÏS, *Des Compensations dans les destinées humaines*, Paris, Alexis Eymerly, 1808.

centesca in cui essa era già annunciata. La teoria delle compensazioni fu infatti, a cavallo fra i due secoli, largamente proposta, quale effettiva soluzione all'eterno problema del *bonheur*.

Il concetto di compensazione racchiude in sé il principio di relatività dei beni. Ogni individuo percepisce diversamente il dolore come il piacere e vive, pertanto, in maniera differente, il *malheur* e il *bonheur*. Vernier descrive accuratamente i processi che regolano tale meccanismo:

On peut être environné de tout l'appareil du faste et des grandeurs, de tout l'éclat, des fêtes et des spectacles en tout genre, sans goûter véritablement le plaisir. Il en est de même des revers et des accidents fâcheux; si celui qui les éprouve n'en ressent pas l'impression, ils sont à son égard comme s'ils n'existoient pas. Ainsi, dans l'une et l'autre supposition, les objets de plaisirs, comme les sujets de chagrin, deviennent nuls pour celui qui n'en est pas affecté. C'est sur ce principe que doit s'établir la compensation. Qu'importe en effet le concours et la réunion de tous les biens, de tous les plaisirs, entre les mains de celui qui ne sait ni les apprécier ni en jouir convenablement; ils ne servent qu'à prouver la vérité de cette maxime: La possession ne fait pas la jouissance. La vraie mesure d'évaluation du bonheur ou du malheur réside essentiellement dans la rectitude des idées, dans le plus ou moins de sensibilité, de force ou de courage<sup>170</sup>.

Dal momento che Vernier, nella prima parte del suo trattato, metteva in luce come le “sources des plaisirs les plus purs” risiedessero nella contemplazione della natura, nel soddisfacimento dell'istinto legato alla conservazione umana, nell'adempimento del dovere e delle virtù e come “les sensations qui découloient de ces sources abondantes, ainsi que des plaisirs attachés aux sens, à l'esprit et au cœur, étoient communes à tous les états, à toutes les conditions”, egli intende ora dimostrare che gli esseri umani, indistintamente, possono “jouir du contentement que donnent la paix et la

<sup>170</sup> TH. VERNIER, *Du Bonheur individuel*, cit., pp. 204-205.

tranquillité d'ame"<sup>171</sup>. La teoria delle compensazioni prevede, quindi, l'equa distribuzione delle possibilità di *bonheur*, fra tutti gli individui. La sola idea dell'ineguaglianza, nel *partage*, basterebbe a *choquer* le nozioni di giustizia e di bontà supreme: "Elle est plus clairement démontrée par la seule idée que l'inégalité dans le partage choquerait toutes les notions de justice et de bonté; car, enfin, quelque nom que l'on donne à la puissance créatrice, on ne sauroit la supposer en contradiction avec elle-même, et plus en défaut sur cet objet que sur toutes les œuvres sorties de ses mains"<sup>172</sup>.

Troppo spesso gli uomini, "égarés par leurs passions", si lasciano abbagliare da vane ed ingannevoli apparenze. Scontenti della loro situazione, avidi di cambiamenti, desiderosi di oggetti sempre diversi, essi sono propensi a credere che il prossimo sia sempre più felice e più fortunato di quanto sia toccato loro in sorte. Convinti che nel lusso e nell'opulenza sia racchiuso il segreto della felicità, essi rifiutano quell'"heureuse médiocrité" in cui è custodito il vero *contentement*:

Plaignons ces hommes égarés par leurs passions [...]. Mécontents de leur situation, avides de changemens, continuellement emportés par une aveugle impétuosité vers des objets qu'ils croient apercevoir à travers le voile impénétrable de l'avenir, ils se laissent entraîner par la fougue de leur imagination, et sont les tristes victimes de leurs écarts; malheureux par le bonheur même des autres, leur condition se trouve détériorée par la privation de tout ce qui n'est pas en leur possession. Eblouis par le luxe de l'opulence, ils repoussent toute idée de modération, et au lieu de considérer qu'ils ont au delà de ce qu'exigent leurs besoins réels, que ces besoins sont renfermés dans des bornes étroites, ils chechent toujours à les étendre. C'est en vain que l'expérience leur démontre que le contentement est une richesse naturelle bien préférable à l'étalage du luxe, ils n'en poursuivent pas moins leurs projets d'agrandissement, et dédaignent cette heureuse médiocrité dans le sein de laquelle l'homme sage reconnoît facilement ses avantages, et regarde en pitié toutes leurs folies. Le bien véritable, celui qui constitue le

<sup>171</sup> *Ivi*, pp. 205-206.

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 206.

bonheur, ne nous paroîtroit pas si rare, si nous avions le bon esprit d'estimer les choses ce qu'elles valent réellement<sup>173</sup>.

Incessantemente occupati nel crearci una “foule de besoins imaginaires”, noi mortali facciamo del *bonheur* “un art si compliqué, qu'il est au-dessus des forces et des moyens que la nature nous a donnés”<sup>174</sup>. Con un po' di riflessione, riusciremmo a capire che il più miserabile degli uomini è colui che ha il maggior numero di bisogni ed allora ci limiteremmo a cercare soltanto “ce qui nous suffit pour couler doucement nos jours”<sup>175</sup>. In tal caso ci troveremmo “dans cette heureuse disposition qui bannit les vains désirs, nous éprouverions ce contentement qui calme les passions et les inquiétudes, qui répand une douce sérénité dans l'ame, et exclut tout mouvement d'ingratitude, tout murmure envers le souverain dispensateur, en nous disposant à rendre à sa justice le même hommage qu'à sa bonté”<sup>176</sup>.

Un altro errore in cui s'incorre frequentemente è considerare il *bonheur* o il *malheur*, in relazione a brevi momenti della propria vita. Gli episodi infelici o sfortunati rimangono generalmente più impressi degli altri ed estendono il loro ricordo negativo sull'intera esistenza dell'individuo. Questi tenderà, così, a considerare, prevalentemente, l'arco temporale in cui è vissuto *malheureux* piuttosto che *heureux*, falsando i piani della realtà e mancando di spirito critico. La compensazione non va, quindi, stabilita su ogni instante dell'esistenza umana, bensì “sur son ensemble et sa durée”, poiché la prosperità ha i suoi “revers” e l'avversità “ses heureux retours”. Indipendentemente dalle vicissitudini umane e dall'incostanza della fortuna, bisogna riconoscere ed ammettere che il *bonheur* ed il *malheur* sono il frutto del nostro operato:

La compensation ne doit pas être établie graduellement sur tous les instans de notre vie, mais sur son ensemble et sa durée, parce que la prospérité a ses revers, et l'adversité ses heureux retours.

<sup>173</sup> *Ivi*, pp. 207-208.

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 208.

<sup>175</sup> *Ibid.*

<sup>176</sup> *Ivi*, pp. 208-209.

Indépendamment de la vicissitude des choses humaines, qui nous offre si souvent des tableaux frappans de l'incostance de la fortune, il faut considérer et nous avouer à nous-mêmes que notre bonheur et notre malheur sont communément notre propre ouvrage, et que la fortune n'a pas tous les torts dont nous nous plaignons à la charger<sup>177</sup>.

I cosiddetti uomini felici, la cui sorte pare così brillante e degna d'invidia, spesso sono in preda a violente passioni che stravolgono la loro vita: "Leurs disgraces sont plus accablantes, leurs chagrins plus amers; plus leur orgueil est excessif, plus leurs humiliations sont désespérantes; leur haine est plus violente, rien ne peut la satisfaire"<sup>178</sup>. "L'homme de bien", al contrario, è colui che sa vivere nella giusta mediocrità. Egli coltiva in pace la terra che lo sfama, nutre desideri moderati, ogni sua ambizione è racchiusa in ciò che possiede ed egli approfitta dei beni che la Provvidenza ha elargito a tutti gli uomini. La sua condizione lo priva delle inquietudini e dei cocenti dolori che mettono in croce i "prétendus heureux". In tal modo si stabilisce un giusto compenso di pene e di piaceri, di *bonheur* e di *malheur*.

L'homme de bien, au contraire, vit content de sa médiocrité: héritier de la fortune de ses pères et de la sagesse qui les éloignoit des désirs immodérés, il cultive en paix la terre qui le fait vivre ou l'art utile qui produit toute sa richesse; il ne porte pas ses vues au-dessus de son état; toute son ambition, tous ses vœux sont renfermés dans ce qu'il possède, il jouit sans trouble des avantages et des biens que la Providence a rendu communs à tous les hommes. Si les plaisirs qu'il goûte sont moins apparens, ils sont plus purs et plus durables; s'il éprouve des maladies, le courage avec lequel il sait les supporter les rend moins accablantes; loin des grandes passions, il n'est point exposé à leurs violens orages. Il peut éprouver des inquiétudes, mais il est à l'abri de ces chagrins cuisans, de ces soucis dévorans qui font le supplice continuel de ces prétendus heureux; dans ses malheurs, il sait qu'il est homme et qu'il ne peut prétendre à un sort inaltérable que la nature humaine ne comporte point, et le témoignage d'une

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 210.

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 212.

conscience irréprochable le fait jouir par anticipation d'un état plus heureux. C'est ainsi que s'établit une juste compensation de peines et de plaisirs, de bonheur et de malheur<sup>179</sup>.

Attraverso la dottrina delle compensazioni, Vernier stabilisce quale debba essere il percorso più indicato per approdare alla felicità terrena. Come all'interno di un mosaico, in cui ogni tessera occupa un punto e ha una funzione predefinita, egli include l'uomo nel grande ordine cosmico, disposto dal "Créateur de tous les êtres"<sup>180</sup>, e lo induce al comportamento morale, mezzo sicuro per accedere al *bonheur* pubblico e privato. Dal momento che Théodore ritiene che lo studio della morale sia lo studio del *bonheur* e che l'uomo sia destinato ad essere felice anche in questo mondo, ecco che per lui chi ama se stesso persegue una condotta morale: "Il suffit donc de s'aimer soi-même pour aimer la morale; il suffit de désirer d'être heureux pour s'attacher à ses préceptes"<sup>181</sup>. Il desiderio di felicità, ispirato all'uomo dalla divina Provvidenza, conduce ogni uomo, inevitabilmente, alla virtù ed è soltanto in essa che ogni individuo troverà "le complément de ce souverain bien"<sup>182</sup>, oggetto di tutti i suoi desideri.

In questo contesto, lo spirito di Vernier si rivela, pertanto, equilibrato, moderato, 'borghese', alieno da ogni estremismo (l'assunzione della teoria delle compensazioni ne è una prova) e proteso alla ricerca e al consolidamento del *juste milieu*. Egli rifiuta ogni rigorismo etico ed ammette un *bonheur* legato all'*amour de soi*, ma pur sempre connesso con la *vertu* (i due termini, *vertu* e *bonheur*, finiscono col coincidere). La sua posizione è distante da ogni entusiasmo per illusioni e chimere, cui guarda sempre con sospetto, e indifferente ai tormentati dilemmi della sua epoca (fra cui il divario tra desiderio e speranze) che sono, invece, motivo dell'ansia esistenziale presente, ad esempio, nell'opera di Senancour (in parte come abbiamo visto suo contestatore) o di Chateaubriand.

<sup>179</sup> *Ivi*, pp. 212-213.

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 226.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 229.

<sup>182</sup> *Ivi*, p. 241.

Intellettuale, saggista, considerato uno tra i più grandi esperti di finanza nella Francia post-rivoluzionaria, nei suoi scritti Vernier presenta una delle più emblematiche prospettive dell'idea di *bonheur a cheval* tra Sette e Ottocento ed i suoi trattati, ricchi di citazioni e di riflessioni, sono lo specchio della variegata pluralità culturale che vive e cresce *au tournant des Lumières*.



## CONCLUSIONE

Nel variegato panorama culturale che definisce la prima stagione del Romanticismo francese confluiscano, intorno all'idea di *bonheur*, temi e motivi riconducibili a epoche differenti e a differenti orientamenti di pensiero: grande importanza riveste la speculazione dei filosofi antichi ed in particolar modo la diffusa concezione secondo cui lo studio ed il perseguimento della morale inducono l'essere umano al raggiungimento della felicità. Altre eredità sono invece tipicamente settecentesche, come l'atteggiamento razionalistico e materialistico dei filosofi dei Lumi, fedelmente assunto dagli *Idéologues*, per i quali la ricerca del *bonheur* coincide con lo studio dell'organizzazione psico-fisica dell'uomo, oppure l'influsso del pensiero rousseauiano, divenuto prezioso nutrimento intellettuale per gran parte degli scrittori che vivono tra Sette e Ottocento.

Il periodo che abbiamo definito come *tournant des Lumières*<sup>1</sup>, e cioè il preciso momento storico che si estende, per far uso di una cronologia storico-politica, dalla Rivoluzione alla Restaurazione, possiede, tuttavia, caratteri propri, individuali, che lo differenziano dai periodi che l'hanno preceduto o che ad esso sono succeduti. Non si assiste, infatti, in merito al problema del *bonheur*, ad una semplice ripresa o anticipazione di tematiche appartenenti ad altre epoche, bensì ad una maturazione e ad una trasformazione che conferiscono a quella stagione tratti originali e distintivi. Se è vero che la cultura illuministica esercita il suo potente influsso non solo su tutto il XVIII secolo ma anche, in parte, sul secolo successivo, se è ormai noto che nello stesso periodo si possono intravedere i germi del nascente Romanticismo, è pur vero che i clamorosi eventi che hanno segnato la storia, come la Rivoluzione e l'Impero, hanno solcato

<sup>1</sup> Cfr. *D'un siècle à l'autre: le tournant des Lumières*, Etudes réunies par L. SOZZI, supplemento al n. 124 di "Studi Francesi", gennaio-aprile 1998.

profondamente anche gli animi degli *hommes de lettres* che vivono e scrivono a cavallo dei due secoli. Pertanto, i temi tradizionali sono oggetto, nel *tournant des Lumières*, di una rivisitazione che li ripropone secondo una luce ed una prospettiva diverse.

Per quanto riguarda il tema del *bonheur*, oltre agli *Idéologues*, cui abbiamo accennato alludendo qui soprattutto a Cabanis e Maine de Biran, va anche considerata la posizione degli *Illuminés*, come Saint-Martin, per i quali la felicità suprema è riposta nella diretta comunicazione con Dio, ma in particolar modo va sottolineato il valore che alcune idee, soprattutto le idee di virtù e di passione, assumono, tra Sette e Ottocento, rispetto al *bonheur*. È fondamentale notare quanto di nuovo avviene alla luce della filosofia kantiana e più in generale con la ricezione, da parte della cultura francese, del pensiero idealistico, che pone la conoscenza in *interiore homine*, e, più genericamente, di tutta la cultura tedesca. Kant, nel suo rigoroso sistema speculativo, compie la netta distinzione tra virtù e felicità: essere virtuosi non vuol dire, infatti, per il filosofo tedesco, essere felici, bensì rendersi degni della felicità. In tale contesto, queste nuove idee trovano terreno fertile fra le *âmes sensibles* e gli scrittori del gruppo di Coppet, fra cui in prima istanza Mme de Staël e Benjamin Constant, per i quali nelle passioni è racchiuso un principio positivo che conduce all'*enthousiasme* e al *bonheur*. Per Mme de Staël e Constant, inoltre, la virtù ha un'origine divina e non può quindi essere confusa col *juste calcul* dell'interesse personale (idea largamente diffusa nel secolo), per effetto del quale si può arrivare al *bonheur*. Negli scritti staëliani si ritrova l'esaltazione della *bienfaisance*, l'invito alla rinuncia e al controllo delle passioni, ma, in quegli stessi scritti, si scorge il lacerante dissidio tra la più ardente passione e il richiamo alla virtù: il *bonheur*, per Germaine, sembra essere una fugace e folgorante scintilla, subito destinata a spegnersi. Gli eroi e le eroine descritte nelle pagine di Mme de Staël, Benjamin Constant e Chateaubriand inducono a riflettere sul problema del *vague des passions*, dei desideri vivi e delle speranze infrante, dell'assenza di un oggetto su cui proiettare l'immagine del *bonheur*. Per Chénier, Chamfort e Joubert, l'uomo deve ricercare la felicità in se stesso, nel segreto della più profonda interiorità, mentre Senancour affascina con la celebre lettera

della *jonquille* contenuta in *Obermann*, manifestazione dell'analogia universale in cui s'intravedono i segni del *bonheur absolu*, ma anche con la serrata articolazione della sua introspezione psicologica. Per Bernardin de Saint-Pierre il *bonheur* deriva dalla stretta relazione fra *nature* e *vertu* e rientra nella fitta trama delle armonie universali. Bernardin, pur amando la solitudine campestre, ricerca il contatto con la natura nei viaggi e nella scoperta di mondi esotici, portando con sé il sogno dell'Eden o dell'età dell'oro, che egli intende ricreare per mezzo dell'espressione letteraria. Il genio virgiliano di Bernardin si esprime nel perfetto equilibrio fra natura e virtù, nella rappresentazione dell'immagine circolare<sup>2</sup>, in cui lo scrittore racchiude l'inizio e la fine delle armonie naturali. I paesaggi che egli descrive sono prevalentemente sferici, a raggiera, ed ogni cosa è in relazione con un centro. All'interno di questi cerchi, in cui l'uomo è il centro ed il fine della creazione, la natura stabilisce rapporti armonici fra i propri elementi e lo sguardo umano, fondendo, in modo naturale, virtù e bellezza. Tutto ciò che circonda l'uomo è testimonianza della creazione divina.

È, tuttavia, particolarmente interessante sottolineare come, accanto agli *esprits ardents*, alle *âmes sensibles*, o alle figure emergenti ed innovative della stagione sette-ottocentesca, siano vissuti altri *érudits* che hanno "innovato", pur esplorando in direzioni diverse. Alludiamo a quegli scrittori che hanno prospettato, forse anche alla luce del pensiero di Bentham, un'idea del *bonheur* da un punto di vista più concreto ed utilitaristico, secondo un indirizzo terreno ed ancorato alla realtà. Se da un lato si assiste, in autori come Chateaubriand o Senancour, alla rottura del concatenamento settecentesco, rispondente al modello sensistico *désir / jouissance*, e quindi alla necessità di trovare una via di sfogo alla *passion* e all'*énergie*, naturalmente proiettate verso il *bonheur*, dall'altro i temi del *repos*, della *nature* e della *retraite*, dell'*utilité sociale*, della *foi*, ma soprattutto

<sup>2</sup> Sulla rappresentazione dei cerchi naturali nell'opera degli autori del XVIII secolo e in particolare di Bernardin de Saint-Pierre, cfr. G. POULET, *Les Métamorphoses du cercle*, Paris, Plon, 1961. Sul tema delle armonie naturali, in stretto rapporto con le idee di *vertu* e di *bonheur*, nell'opera di Bernardin de Saint-Pierre, cfr. C. ROSSO, *Teodicea e contestazione nel Settecento francese*, in *Il Serpente e la Sirena, dalla paura del dolore alla paura della felicità*, cit., pp. 81-87.

della *vertu* sono utilizzati da una nutrita schiera di letterati propensi per temperamento al controllo dell'esuberanza dei cuori, delle passioni debordanti e delle chimeriche fantasie di una felicità perfetta ed assoluta. Il *bonheur* legato all'idea d'illusione e d'immaginazione riveste, eccezion fatta per Delille, Bonstetten e Maistre, quasi sempre una connotazione negativa, poiché gli autori, dopo aver celebrato gli istanti dedicati al *bonheur chimérique*, sono costretti a parlare dell'amaro disincanto e della disillusione. La *vertu*, invece, svolge un ruolo di fondamentale importanza. Se durante il XVIII secolo la virtù essenzialmente rappresentava lo strumento più adatto per correggere e sottomettere le passioni che potevano sfociare nel più sfrenato libertinaggio e perdere, così, il debole individuo che ad esse si abbandonava, alla fine del Settecento, al seguito dell'etica rivoluzionaria e post-rivoluzionaria, il perseguimento della virtù è principalmente vissuto in quanto mezzo ideale e civile per consolidare il senso dello stato, rafforzare l'amor di patria e formare il cittadino perfetto. In questo contesto, attraverso il mirabile esempio di Théodore Vernier, autore che riassume le tematiche più diffuse e soggiacenti all'idea di *bonheur*, il concetto di *vertu* è vissuto anche in funzione sociale: il senso del dovere induce, infatti, il cittadino a cercare il proprio *bonheur* in un comportamento altamente morale, indirizzato al bene della comunità. Tutto ciò si riflette all'interno dei rapporti familiari che saranno, inevitabilmente, amorevoli ed armoniosi: i genitori ricoprono un'indispensabile funzione educativa nei confronti dei figli, futuri ed onesti componenti della società. Ciò che inequivocabilmente emerge dagli scritti di Vernier è l'equazione *vertu = bonheur*. Per Vernier lo studio della morale è lo studio del *bonheur* e poiché, sempre per lo scrittore, l'uomo è destinato ad essere felice anche in questo mondo, il perseguimento della virtù è il mezzo più adatto per raggiungere il *bonheur*. Assumendo un tale atteggiamento, Théodore dimostra di essere ancora lontano dalla posizione di Mme de Staël, per la quale, appunto, la condotta morale, secondo l'insegnamento kantiano, deve essere dettata dal disinteresse e non dall'esigenza di soddisfare i propri desideri, in vista dell'approdo alla felicità. Attraverso la lettura delle opere di Vernier, si coglie, inoltre, la profonda moderazione, il grande equilibrio che si manifestano in un'esistenza vissuta alla ricerca dell'*aurea mediocritas*, di un *repos* che per-

metta di rasserenare gli animi e di riappacificare i cuori. Il *bonheur* è percepito dall'autore secondo una prospettiva realistica, che non mette in discussione l'esistenza della divina Provvidenza, ma che, al contempo, è rivolta al raggiungimento di una felicità umana e terrena. La virtù che deve guidare l'uomo nella *chasse au bonheur quotidien* ammette, pertanto, il soddisfacimento dell'*amour de soi*, di un *plaisir* moderato, equilibrato, conforme ai sani principi della *morale naturelle*, già predicata da Rousseau.

Attraverso il concetto di virtù, legato alla prospettiva degli eventi storici, l'idea di *bonheur* viene mediata e formulata secondo le esigenze dell'epoca. Gli uomini di fine secolo sembrano volersi appropriare del diritto al *bonheur* e garantire, per mezzo di strumenti adeguati come "l'étude de la morale", quel diritto per sé e per l'intera società. Negli scritti di Vernier esaminati, si assiste alla determinazione del *bonheur*, al tentativo di convogliare un'esigenza così astratta e indefinibile, come è appunto l'esigenza della felicità, in parametri precisi e controllabili. C'è secondo noi, in questo autore rimasto semiconosciuto ed oscurato dal prestigio e dalla notorietà degli scrittori che hanno, invece, contribuito alla nascita, in Francia, di una nuova sensibilità, la necessità di collocare il *bonheur* in una dimensione reale e concreta che permetta di esercitare la propria volontà e di influire positivamente sugli eventi che rendono possibile la realizzazione della felicità terrena. Tale posizione è, come è facile constatare, in aperto contrasto, ad esempio, con l'abnegazione degli eroi di Constant, con l'insicurezza e l'indecisione dei personaggi descritti da Mme de Staël e Chateaubriand, personaggi che, al contrario, sembrano rivendicare il diritto al *malheur*, all'esigenza di vivere la passione e quindi, poi, di soffrire e che, in ogni caso, lasciano al *bonheur* la sua natura astratta e indefinibile.

L'opinione prevalente nell'epoca qui studiata appare, così, nettamente divisa tra un livello alto di riflessione e di tensione (ansia di assoluto, sogni supremi, illusioni perdute) e un livello medio, a volte anche mediocre, che si risolve in un orizzonte di vita più vivibile, più equilibrato, in altre parole più virtuoso e più saggio.

I primi eroi romantici di fine ed inizio secolo sembrano porsi il problema dell'investimento dell'energia: è necessario se *ménager ou se dé-*

*penser*, vivere momenti d'intenso seppur breve *bonheur*, oppure vivere lunghi periodi di un *bonheur* meno entusiasmante, ma *paisible* e duraturo? L'*élite* delle *âmes sensibles* sceglie naturalmente il totale coinvolgimento nella passione che è in grado di procurare una felicità pienamente gratificante, sebbene di breve durata, e di provare, così, cogliendo quanto di positivo c'è anche nelle passioni, un *bonheur* puro e ideale.

Benché all'inizio del nuovo secolo sia già presente, ad esempio in Senancour, la consapevolezza di un ordine ideale, in cui s'intravede un *bonheur absolu*, modello perseguibile attraverso i simboli delle analogie universali, la coscienza romantica è ancora lontana dal valore che alla dimensione immaginaria e illusoria, in cui è possibile trovare tutto il *bonheur* concesso all'uomo, più tardi attribuirà un autore come Gérard de Nerval. Per Nerval, infatti, "le rêve est une seconde vie" ed è proprio nella vita onirica, nel parallelo mondo del sogno e dell'immaginazione che egli proietta il suo "fantôme du bonheur".

L'eredità che gli scrittori del *tournant des Lumières*, fra cui si colloca anche Théodore Vernier, lasciano alla successiva stagione romantica da un lato è rappresentata dall'ottimismo razionalistico, dalla fiducia nella perfettibilità dell'uomo, dall'assegnamento nel suo impegno politico-sociale e quindi anche nella sua capacità di conquistare il *bonheur*. Tale posizione è sintetizzata dalla celebre frase di Saint-Just, pronunciata all'*Assemblée nationale* il 3 marzo 1794, "le bonheur est une idée neuve en Europe", con la quale l'oratore fa riferimento al *bonheur politique* e al *bonheur individuel du citoyen*, il cui interesse si identifica con l'interesse generale. Dall'altro lato, si assiste, invece, alla consolidata aspirazione al *bonheur individuel passionnel*. Il senso di profonda inquietudine e la ricerca di oggetti su cui sfogare il malessere individuale spesso approda all'*ennui*, ma in ogni caso rivela l'indagine compiuta, la *quête* intrapresa in nome del *bonheur*. Uno scrittore come Stendhal descriverà il *bonheur* come l'obiettivo primario dell'esistenza umana e saprà rappresentare, attraverso l'analisi psicologica dei suoi personaggi, la continua tensione dell'individuo verso l'affermazione personale e l'esaltazione del *moi*, esemplari manifestazioni della ricerca del *bonheur individuel e lyrique*.

## *APPENDICE*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Gli estratti pubblicati in *Appendice* riproducono la grafia originale dei testi.





**CARACTÈRE**  
**DES PASSIONS**  
**AU PHYSIQUE ET AU MORAL**

MOYENS de les mouvoir, de les diriger, de  
les rendre utiles aux hommes, à la société,  
à la patrie

PAR M. VERNIER, Sénateur, Commandant de la  
Légion d'Honneur, Membre de l'Académie littéraire  
de Besançon

SECONDE ÉDITION

*Revue et augmentée*

TOME SECOND

PARIS

Chez CLAVELIN, Libraire, rue de Seine  
Faubourg Saint-Germain, n.° 8

DE L'IMPRIMERIE DE TESTU, IMPRIMEUR DE L'EMPEREUR

1807



*DE LA COMPENSATION DES PEINES  
ET DES PLAISIRS ENTRE TOUS LES INDIVIDUS*

La plupart des hommes, abusés par le mensonge des apparences, sont portés à penser qu'il existe une grande disproportion dans la distribution des biens et des maux. A la vue de ces hommes comblés de toutes les faveurs de la fortune, et de ceux qui lui adressent inutilement leurs vœux, ils se persuadent que tous les avantages sont réservés à quelques êtres privilégiés, et que les calamités sont le partage du plus grand nombre.

Ils mesurent les biens et les maux sur le nombre des jouissances et des privations de chaque individu, et les comparent ensuite avec les plaisirs ou les peines qui leur paraissent en résulter. C'est ce qui les confirme dans leur erreur sur une disproportion dont ils semblent faire un reproche à la Providence. Ils seraient bientôt désabusés s'ils voulaient réfléchir que les biens et les maux ne constituent pas par eux-mêmes le bonheur et le malheur, et qu'ils ne doivent être évalués qu'en raison des impressions agréables ou fâcheuses qu'ils font sur notre ame.

Les biens, les maux présents, que le ciel leur envoie,  
Ne font pas des mortels la tristesse ou la joie;  
Mais la crainte ou l'espoir qu'ils ont de l'avenir  
Forment en secret leurs peines ou leurs plaisirs.

Outre l'espérance, dont les plus faibles rayons procurent au malheureux une si douce satisfaction, nous devons aussi faire entrer dans la compensation des biens et des maux l'emploi de nos facultés physiques et morales, qui nous offrent une source abondante de plaisirs, où nous pouvons puiser à volonté. Si nous les altérons par nos dépravations, si nous violons les lois éternelles gravées dans nos cœurs, avons-nous droit de nous plaindre des peines attachées à leur infraction?

Cette compensation ne doit pas être établie graduellement sur tous les instans de notre vie, mais sur son ensemble et sa durée; parce que la prospérité a ses revers, et l'adversité ses heureux retours. Indépendamment de la vicissitude des choses humaines, qui nous offrent si souvent des tableaux frappans de l'inconsistance de la fortune, il faut considérer que notre bonheur et notre malheur sont notre propre ouvrage, et que la fortune n'a pas tous les torts dont nous la chargeons communément. Il existe en effet peu d'hommes qui, dans le cours de la vie, n'aient eu des évènements heureux, et qui ne mêlent les regrets et le repentir aux plaintes injustes qu'ils lui adressent. Ils ont été insoucians ou ingrats, ils en sont punis.

Nous recevons souvent les biens avec tant d'indifférence, qu'il semblerait que nous les regardons comme une dette dont on s'acquitte envers nous. Il n'en est pas de même des maux; ils sont à nos yeux des injustices qui nous irritent, et nous les aigrissons par notre impatience à les supporter.

Mécontens de notre situation, avides de changemens, continuellement poussés, par une aveugle impétuosité, vers des objets que nous croyons apercevoir à travers le voile impénétrable de l'avenir, nous nous laissons entraîner par notre imagination, et nous sommes les tristes victimes de ses écarts. Malheureux par le bonheur même des autres, nous attachons notre félicité aux avantages qu'ils possèdent, et notre condition se trouve détériorée par la privation de ce que nous n'avons pas.

Eblouis par le luxe de l'opulence, nous repoussons toute idée de modération. Au lieu de considérer que nous avons au-delà de ce qu'exigent nos besoins réels, et que ces besoins sont renfermés dans des bornes étroites, nous cherchons toujours à les étendre. C'est en vain que l'expérience nous apprend chaque jour que le contentement est une richesse naturelle bien préférable à l'étalage du luxe, qui n'est qu'une pauvreté artificielle; nous n'en suivons pas moins nos projets d'agrandissement. Nous dédaignons cette heureuse médiocrité, dans laquelle l'homme sage s'amuse de nos folies, et reconnaît facilement tous les avantages de sa situation. Il jouit, il est vrai, d'une félicité modeste et ignorée, mais elle n'en est que plus réelle; ses plaisirs ne

sont pas brillans, mais comme ceux des amans discrets, ils sont assaisonnés du mystère, et lui procurent cette douce satisfaction intérieure, après laquelle tant de prétendus heureux courent inutilement.

Le bien véritable, celui qui constitue le bonheur, ne nous paraît pas si rare, si nous avons le bon esprit d'estimer les choses ce qu'elles valent réellement. Mais sans cesse occupés à nous créer une foule de besoins imaginaires, nous faisons du bonheur un art si compliqué, qu'il est au-dessus des forces et des moyens que la nature nous a donnés. Avec un peu de réflexion, nous reconnâtrions que le plus misérable est celui qui se fait le plus de besoins, et nous nous bornerions à ce qui nous suffit pour couler doucement nos jours. Nous serions alors dans cette heureuse disposition qui bannit les vains désirs; nous éprouverions ce contentement qui calme les passions et les inquiétudes, qui répand une douce sérénité dans l'âme, et exclut tout mouvement d'ingratitude, tout murmure envers le souverain dispensateur, en nous disposant à rendre à sa justice le même hommage qu'à sa bonté.

L'erreur de ceux qui pensent que le mal est plus répandu que le bien, vient de ce que le premier étant plus apparent, fait plus d'impression. On publie le crime, on en recueille toutes les circonstances, on en conserve long-tems le souvenir; mais les bonnes actions ne font point de bruit, et restent pour la plupart absolument ignorées. On est forcé de convenir que les hommes sont naturellement bons, qu'il en est très-peu dont le cœur ne soit ouvert à la pitié, à la bienveillance, à la reconnaissance. Quelques exceptions peuvent-elles faire croire que l'espèce humaine a dégénéré, et que la vertu est bannie de dessus la terre? N'y est-elle pas au contraire toujours chérie, respectée et honorée des suffrages publics?

Les maux particuliers, tels que la douleur et le chagrin, paraîtraient d'un moindre poids dans la balance de la compensation, si on les mesurait, comme on doit le faire, sur le degré de sensibilité, de force et de courage, de ceux qui en sont affectés, et sur les motifs qui le déterminent. Ainsi, deux hommes de même état, avec une fortune égale, éprouvent par des vols, des naufrages, des incendies, une perte absolument semblable; mais l'un est avare, intéressé, et l'autre sait

apprécier à leur juste valeur les biens de la fortune. Celui-ci ne ressent qu'un chagrin médiocre et passager, tandis que le premier est inconsolable et désespéré. Il doit à son avarice l'étendue de ses maux.

Une maladie grave de même nature surprend deux individus; mais l'un craint excessivement la mort, et augmente ses douleurs en proportion de ses craintes; tandis que l'autre la voit avec le sang-froid de la résignation, et ne supporte que les impressions physiques du mal.

D'où vient l'étrange différence dans la douleur de ces deux pères qui, dans la même position, ont perdu chacun leur fils unique? L'un n'avait qu'une sensibilité commune, l'autre n'existait que par l'objet de sa tendresse, aussi est-il en proie à la désolation, à la douleur la plus amère et la plus déchirante. En leur supposant la même tendresse, l'un attachait à l'existence de son fils, des idées de grandeur, d'élévation, et l'espérance de perpétuer une race illustre. Ces causes accidentelles accroissent sa douleur dans une progression sans bornes; il paie tout à la fois le tribut de sa tendresse, de sa vanité et de son ambition.

Deux hommes sont injustement calomniés, et accusés sur des faits qui intéressent essentiellement leur honneur et leur réputation: toutes les apparences s'élèvent contr'eux; à peine l'un est-il affecté, tandis que l'autre est livré aux plus cuisans chagrins.

En leur accordant une égale sensibilité; l'un, plein de force et de fermeté, lutte avec courage contre les méchans, parvient à dévoiler leur noirceur, à effacer l'ignominie dont on voulait le couvrir, tandis que l'autre se laisse abattre lâchement, et accrédite, par sa mollesse et son inaction, le triomphe de la calomnie.

Les mêmes maux, produisant des effets si différens, il faut donc détacher de la douleur ce qui n'est qu'accidentel, ce qui n'est qu'un effet du dérèglement de nos passions, si l'on veut reconnaître d'une manière sensible cette compensation de peines et de plaisirs, de bonheur et d'infortune, sur laquelle paraît réglé, d'une manière plus ou moins apparente, le cours des divers évènements de notre vie. Les accidens fâcheux que nous mettons sur le compte de la nature, sous la dénomination d'*infirmités humaines*, sont, pour la plupart, les tristes produits de notre intempérance. Nous payons par des maladies et des privations sans nombre, l'abus que nous faisons de tous les plaisirs.

Le regret du passé, le chagrin du présent, l'inquiétude de l'avenir, sources de tous nos maux, ont peu d'accès dans les cœurs vertueux, parce que la vertu renferme ses jouissances et ses désirs dans les bornes prescrites par la raison.

On répétera en vain, que l'on voit souvent des gens vivre constamment heureux dans le sein de l'abondance, de la gloire et des prospérités; que l'on voit même quelquefois les méchants triompher et jouir avec audace des hommages dus à la vertu; tandis que l'homme de bien languit opprimé sous l'excès des maux, de la misère et de l'infamie.

Ne vous laissez pas séduire par les trompeuses apparences: voyez de près ces prétendus heureux, dont le sort vous paraît si brillant, si digne d'envie. Ils sont en proie à toutes les passions; elles exercent sur eux le plus cruel empire: leurs disgrâces sont plus accablantes, leurs chagrins plus amers. Plus leur orgueil est excessif, plus leur humiliation est désespérante. Leur haine est plus violente, rien ne peut la satisfaire. Comme la fausse gloire les rend plus vains, le mépris les trouve plus furieux, plus inexorables. On a beau mépriser les hommes, on veut être estimé de ceux même que l'on dédaigne.

Considérez leurs craintes, vous les trouverez plus excessives et plus continues. Exempts de maux réels, ils s'en forment de chimériques; tout les inquiète, tout les alarme.

Leurs infirmités sont plus affligeantes; plus ils tiennent à la vie, plus tout ce qui la menace les désespère. Accoutumés à tout ce que les sens offrent de plus doux et de plus séduisant, la plus légère douleur déconcerte leur apparente félicité. Ils ne savent user sagement, ni de la maladie, ni de la santé, ni des biens, ni des maux; leur existence est un tourment perpétuel.

L'homme de bien vit content dans sa médiocrité: héritier de la fortune de ses pères et de la sagesse qui les éloignait des désirs immodérés, il cultive en paix la terre qui doit le faire vivre, ou l'art utile qui doit fournir à sa subsistance; il n'ambitionne rien au-dessus de son état; tous ses vœux sont renfermés dans ce qu'il possède; il jouit sans trouble des avantages et des biens que la Providence a rendu communs à tous les hommes: s'il a moins de plaisirs, ils sont plus purs

et plus durables, il a aussi moins de chagrins; s'il éprouve des maladies, il sait les supporter avec courage; loin des grandes passions, il n'est point en but à leurs violens orages. Il peut éprouver des inquiétudes, mais il est à l'abri de ces chagrins cuisans, de ces soucis dévorans, qui font le supplice continuel de ces prétendus heureux. Dans ses malheurs, il sait qu'il est homme, et qu'il ne peut prétendre à un état inébranlable, que la condition humaine ne comporte point. Mais il a pour lui le témoignage d'une conscience irréprochable, et il entend avec le calme de la sécurité, une voix intérieure qui lui dit:

Souffre, espère et poursuis, le tems change les choses;  
Quand l'hiver est passé on voit naître les roses.  
Tes maux te donneront peut-être un meilleur sort;  
Il est de mauvais vents qui conduisent au port.

Suivez attentivement tous les états brillans de la société, vous serez bientôt convaincu qu'on ne les envie, qu'on ne les regrette, que parce qu'on n'en connaît pas les peines et les dégoûts.

Scrutez-bien la prospérité de ce méchant, vous verrez qu'elle n'est qu'idéale. Sans parler des troubles, des déchiremens cruels qu'il éprouve, il lui manque l'estime des ames honnêtes, et celle que vous lui refusez vous-mêmes.

Dans quelque position qu'on se trouve, quelque adroit que l'on soit, on parvient rarement à tromper ceux qui nous entourent; les mystères, les précautions même, trahissent l'imposteur et le fourbe. On se plaît alors à le démasquer, et les suffrages qu'on lui refuse lui causent des chagrins plus cuisans, que tous les hommages surpris ne lui ont donné de satisfaction.

Mais supposons que les hommes les plus vertueux, les plus éclairés, soient trompés sur le compte de ce méchant, ignore-t-il lui-même qu'il est indigne des suffrages qu'on lui prodigue, et de l'encens dont il cherche à s'énivrer? N'a-t-il pas le regret amer de savoir que ce n'est pas lui qu'on révère, mais la vertu dont il emprunte le masque? Il est donc privé du contentement intérieur, et de la paix du cœur, sans lesquels il n'est point de bonheur.



Le sage, au contraire, par l'ascendant et le charme puissant de la vertu, goûte encore, au milieu de ses maux, des délices inconnus aux méchants: il faut moins de joie au-dehors à celui qui la porte déjà dans le cœur. Ce sage jouit d'une satisfaction intérieure, que rien ne peut lui ravir; il aime mieux avoir à se plaindre de son infortune, qu'à rougir de ses succès; il ne voudrait pas ressembler à ces hommes pervers, même en décuplant leurs vaines prospérités. Son sort est donc préférable.

Dans l'un, l'écorce est brillante, mais le cœur est vicié; rien ne peut le régénérer: un faux éclat séduit au dehors, tandis qu'au dedans il éprouve les déchiremens les plus cruels. Dans l'autre, l'écorce est altérée, mais le cœur est sain: le tems peut tout réparer, et dans cette attente, il rentre en lui-même. Il est sûr d'y trouver une retraite d'autant plus agréable, que depuis longtems elle a été préparée par les mains de la vertu; il est donc moins malheureux. C'est ainsi qu'une Providence aussi sage que juste, établit une compensation réelle de peines et de plaisirs, d'infortune et de félicité.



## DU BONHEUR

### INDIVIDUEL

*CONSIDÉRÉ au physique et au moral  
dans les rapports divers avec les facultés  
et les conditions humaines*

PAR M. le Sénateur VERNIER, Comte de Montorient,  
Commandant de la Légion d'Honneur, Membre  
de la Société Littéraire, Belles-Lettres et Arts de  
Besançon; de la Société Académique des Sciences;  
de la Société Philotechnique; de celle de l'Athénée  
des Arts de Paris, et de la Société d'Agriculture  
de la Haute-Saône

*Usez, n'abusez pas*  
(C'est le conseil de la Sagesse)

PARIS

Chez BLAISE, Libraire, quai des Augustins, n. 61

DE L'IMPRIMERIE DE TESTU ET COMPAGNIE

1811



## INTRODUCTION

Nous aspirons tous au bonheur; c'est une vérité de sentiment gravée dans tous les cœurs, c'est le vœu de la sage nature. Le désir d'être heureux est tellement inhérent à notre être, il est si universellement répandu, que l'on ne peut douter qu'il ne soit inspiré par la divinité même. Le bonheur est le but auquel tendent toutes nos affections, tous nos travaux, toutes nos pensées.

C'est à cet attrait invincible que nous devons toutes nos connaissances dans les sciences et les arts, l'établissement des lois, la fondation des sociétés; c'est ce puissant mobile qui met la morale en action, qui fait agir le savant, le législateur, l'ami des hommes, l'ennemi des méchants et l'admirateur des gens de bien.

Constamment entraînés par ce charme irrésistible, nous cherchons sans cesse avec une avide inquiétude les moyens de parvenir à cet état de félicité dont la seule idée nous ravit et nous transporte hors de nous-mêmes. Mais éblouis par les séduisants prestiges de notre imagination, ou entraînés par la voix impérieuse de nos passions, nous négligeons les conseils de la sagesse et de la raison, pour nous livrer aveuglément à des guides trompeurs, et nous nous fourvoyons presque tous dans de fausses routes.

Il est donc bien essentiel de découvrir celles qui peuvent nous faire parvenir le plus sûrement à l'objet de nos vœux. Heureux celui qui pourroit se flatter de faire briller au milieu des écueils dont est semé le chemin de la vie, le flambeau à la lueur duquel l'homme, reconnoissant son erreur, se dégageroit du labyrinthe où il s'égaré, pour diriger ses pas dans le sentier du bonheur et de la vertu!

Les philosophes, les sages, les moralistes, les écrivains de tous les tems, ont fait du bonheur de l'homme l'objet de leurs méditations et de leurs veilles. Mais les uns l'ont traité d'une manière absolument abstraite et trop métaphysique; les autres, pour se singulariser et s'ériger en chefs de secte, ont enfanté des systèmes sous lesquels ils

ont vainement tenté de faire ployer les lois immuables de la nature; ceux-ci ont donné des préceptes impossibles à suivre dans la pratique, ou du moins qui ne pouvoient convenir qu'au très-petit nombre de ceux auxquels ils étoient le moins nécessaires, et se sont ainsi exposés au juste reproche fait à Sénèque par un de nos écrivains: "Vos préceptes sont superflus pour un homme sain, trop violens pour l'homme malade"; ceux-là n'ont traité que quelques parties isolées et détachées du vaste ensemble qu'ils devoient embrasser, ou se sont bornés à offrir le spectacle affligeant des misères humaines sans y apporter de remède. La plupart se sont contentés de présenter des maximes vagues, des sentences générales, des apophtegmes insignifiants et quelquefois dangereux dans l'application indiscrète que l'on en pourroit faire, en sorte que l'on seroit autorisé à dire du plus grand nombre qu'ils sont aussi inutiles qu'un médecin qui ne guérit aucun malade, ou que leur philosophie morale leur eût paru trop courte s'ils se fussent bornés à suivre le chemin le plus droit.

Fontenelle, dans ses pensées sur le bonheur, confirme en ces termes ce que nous venons d'avancer: "Voici une matière, la plus intéressante de toutes, dont tout le monde parle, que les philosophes, sur-tout les anciens, ont traitée avec beaucoup d'étendue. Mais malgré tout l'intérêt qu'elle présente, elle est dans le fond assez négligée. Tout le monde en parle, mais peu de gens y pensent, et quoique les philosophes l'aient beaucoup traitée, ils l'ont fait si philosophiquement que les hommes n'en peuvent guères tirer de profit." On doit cependant convenir qu'un des grands avantages de la science est de conduire les hommes au bonheur et à la vertu. En effet, accroître la somme de leurs connoissances, c'est contribuer à les rendre meilleurs, c'est leur ouvrir de nouvelles sources de félicité.

Peu d'écrivains cependant se sont occupés à découvrir les véritables sources d'où l'on peut faire découler le bonheur. Il en est bien moins encore qui se soient attachés à faire connoître les obstacles qui s'opposent à notre félicité et à nous offrir les moyens propres à les détruire.

Qu'il nous soit permis de l'essayer, en avouant ingénument que nous sommes à une très-grande distance d'un sujet aussi important.

Pour le traiter dignement, il faudroit avoir en partage cette éloquence de sentiment, qui, plus prompte que l'éclair, va droit au cœur, qui sait pénétrer jusqu'au fond de l'ame, électriser toutes ses facultés et s'insinuer dans les replis cachés où s'enveloppent les passions. Mais nous avons été enhardis par les réflexions suivantes.

Si le nombre des moralistes et des écrivains qui se sont livrés à ce précieux travail est multiplié à l'infini, il n'en est pas moins vrai que la plupart sont opposés et divisés entre eux; il est donc indispensable de les concilier, de présenter un système lié et suivi, qui, sans sortir des bornes de la nature, puisse être utile au plus grand nombre.

Dans cette vue, nous nous sommes affranchis de cette contrainte gênante qui produit dans les écrits les mêmes effets que dans les manières, en leur ôtant cet air d'aisance, ce naturel qui est la première source de la persuasion. Nous écrirons donc d'après notre intime conviction, nous offrirons à nos lecteurs des opinions aussi intéressantes qu'incontestables, et dont ils pourront peut-être retirer quelques avantages. Il est d'ailleurs des vérités que l'on ne peut soumettre trop souvent à la méditation, pour le bonheur des hommes.

Le but de cet ouvrage est d'offrir, dans un ordre naturel et facile à suivre, des observations qui auront pour base la justice et cette providence éternelle qui, dans sa profonde sagesse, a lié le système moral par des lois aussi immuables que celles qui régissent ce vaste univers.

Si nous offrons peu de maximes nouvelles, nous aurons du moins l'avantage de classer celles qui sont connues, dans l'ordre convenable, pour les rendre plus utiles. L'ordre est un genre de création qui, par les rapprochemens, les liaisons, l'enchaînement des causes et des effets, met en évidence les vérités les plus abstraites et leur donne une force nouvelle.

Toutes les grandes questions de morale et de philosophie seront, non pas discutées, mais fondues dans cet essai, et nous ne craignons pas d'avancer que nous n'offrirons rien qui ne soit frappé au coin de la certitude et de l'évidence.

Pour nous dispenser des citations multipliées qui ne servent le plus souvent qu'à fatiguer le lecteur et à le retarder dans sa marche, en même-tems pour n'être point accusés de nous approprier ce qui ne

nous appartient pas, nous avouons avec franchise que nous avons emprunté des anciens et des modernes, non-seulement les pensées qui pouvoient convenir au plan que nous avons adopté, mais quelquefois même la manière dont elles ont été rendues, lorsque nous avons cru qu'elles feroient ressortir davantage les vérités que nous nous proposons d'établir. Un architecte doit-il rejeter des matériaux parce qu'ils sont préparés et disposés de manière à entrer naturellement et d'eux-mêmes dans la construction de son édifice? N'est-ce pas assez pour lui d'en faire le choix et de les employer de manière qu'ils puissent produire l'effet qu'il a lieu d'en attendre. Telle est la marche que nous avons suivie, en mettant à contribution tous les sages, tous les philosophes de l'antiquité, et tous ceux qui, depuis la renaissance des lettres, se sont occupés de l'objet auquel nous nous livrons.

Par cet aveu, nous nous mettons à l'abri du reproche que fait M. Lagrange à la plupart des écrivains, d'avoir pris leurs plus belles pensées dans Plutarque, Sénèque et Montagne, d'avoir, comme le dit Montagne lui-même, puisé comme les Danaïdes, remplissant et versant sans cesse. Il aime la franchise de Montagne, qui déclare que son livre *est maçonné des déponilles de deux autres*. "Je permets, ajoute-t-il, d'emprunter, mais non de voler, moins encore d'injurier celui qu'on a volé." Loin d'agir ainsi, nous avouerons que notre livre est maçonné non-seulement de deux, mais d'une infinité d'autres; nous n'avons pas hésité à sacrifier toute prétention à la gloire, au désir d'être utile. Nous pourrons dire avec Sénèque à nos lecteurs: Admirez notre générosité, nous empruntons pour vous donner.



## *DU BONHEUR*

En traitant du bonheur, nous n'admettrons que les principes de ceux qui croient à la vertu; car la vertu, la justice et le bonheur ne sont qu'une seule et même chose. Pour s'en faire une juste idée, on doit le distinguer du plaisir. Celui-ci est plus mobile, plus varié, le premier est plus constant et plus durable.

Le bonheur dont nous parlons est la suite la moins interrompue de plaisirs et de contentement. Pour mieux le distinguer et le faire connoître, nous ajouterons que la prospérité est une suite d'événemens heureux; la félicité, un état de satisfaction plus continu, plus permanent. Cependant le bonheur et la félicité se tiennent de si près que nous employons communément ces deux termes comme équivalens.

Si l'on vouloit restreindre celui de bonheur à sa signification simple et primitive, il nous donneroit seulement l'idée d'un événement heureux, mais isolé et accidentel. C'est en ce sens que l'on dit: Il a eu un tel bonheur, comme si l'on vouloit faire entendre que cette heure lui a été bonne et favorable; mais on ne s'arrête plus à cette distinction.

Pour juger des illusions de la plupart des hommes, relativement au bonheur, il suffira de considérer que la majeure partie des événemens attribués à la bonne ou à la mauvaise fortune, ne sont ordinairement que les chances naturelles qui résultent de notre bonne ou mauvaise conduite, de notre folie ou de notre sagesse.

Oh bonheur! qu'il est doux ce mot que je prononce!  
Je le cherche, il me fait, faut-il que j'y renonce?  
La jeunesse le croit fils du volage amour,  
La gloire le promet et nous trompe à son tour.  
Je pensois que l'hymen étoit son sanctuaire,  
Quelle erreur m'abusoit! ô mensonge! ô chimère!

.....  
Oh! paisible amitié, charme, bonheur suprême!  
Il n'est de fortuné que le sage qui t'aime.

Il faut en effet, pour le bonheur, un accord parfait de nos facultés avec nos besoins; il faut de plus, non-seulement un ami véritable, mais encore une liaison intime avec une femme douce, aimable et spirituelle. Les grâces de ce sexe, le tact dont il est doué, sa manière de voir et de sentir, donnent du relief à l'esprit et à la vertu même.

On doit considérer que toutes les sensations et les impressions que nous éprouvons appartiennent à l'âme, siège de nos plaisirs, de nos douleurs et de nos peines. Les différens genres de plaisirs, à quelque degré qu'ils soient portés, peuvent contribuer au bonheur, mais ils ne le constituent pas. Ce sont des ombres légères et fugitives qui voltigent, pour ainsi dire, sur la surface de l'âme.

On peut cependant affirmer que le plaisir nous rend heureux, mais seulement au moment où l'on en jouit dans toute sa plénitude, sans crainte, sans danger, sans prévoyance pour l'avenir. Quelque rare que soit une telle jouissance, il n'en est pas moins certain qu'elle existe. On voit en effet des hommes qui se livrent au plaisir avec un tel abandon et une telle effervescence, qu'emportés par le ravissement du moment présent, ils font entièrement abstraction du passé et de l'avenir. Mais l'illusion dure peu, et les inconvéniens ne tardent pas à se faire sentir.

Nous sommes donc forcés pour être heureux, ou de changer continuellement d'objet, ou d'outrer les sensations du même genre. De là vient une inconstance qui ne permet pas à nos vœux de s'arrêter, et une progression de désirs qui, toujours anéantis par la jouissance, mais irrités par le souvenir, s'élancent jusque dans l'infini. Cette disposition qui fait bientôt succéder le mal-aise de l'ennui aux émotions les plus vives, est le tourment de l'homme oisif et civilisé; mais aussi ce tourment est la source de ses efforts et de ses progrès. Le besoin d'un sentiment actif est en lui balancé par une autre disposition qui lui est commune avec tous les êtres sensibles, la paresse. Elle peut être stimulée par des besoins pressans; mais, ce qu'on aura peine à croire, elle est communément le plus grand principe d'activité parmi les hommes. Ils se livrent aux travaux les plus pénibles, ils s'agitent et se tourmentent pendant tout le cours de leur vie,

pour arriver à un état de repos dont ils ne sont plus capables de jouir lorsqu'ils en ont acquis les moyens.

Une erreur bien funeste, et qui séduit la plupart des hommes, les porte à raisonner ainsi: Puisque le plaisir rend heureux au moment où l'on en jouit, multiplions, varions nos jouissances; que tous nos instans, que notre vie entière leur soient consacrés; livrons-nous à la table, au jeu, aux spectacles, à la danse, à tous les genres d'amusement et de voluptés; nous serons heureux, et nos jours s'écouleront dans un torrent de délices.

C'est ainsi que raisonne l'homme lorsqu'il est entraîné par la fougue de ses passions. Il ne considère pas que la succession non interrompue des plaisirs amène bientôt la satiété, le dégoût et la douleur; que le plaisir s'use avec les ressorts des sens, et qu'il s'évanouit sans espérance de retour, par l'épuisement de nos organes. Dans une situation si fâcheuse pour le voluptueux, il s'agite, il a recours à de nouveaux moyens pour se ranimer et se procurer de nouvelles jouissances; mais la nature trompe son espoir, et il ne tarde pas à éprouver de nouvelles peines et de nouveaux tourmens.

C'est ainsi que par l'abus ou l'excès, ce qui étoit plaisir dans son principe devient une source d'amertumes, d'inquiétudes et de chagrins. On peut donc conclure avec certitude que l'habitude des plaisirs ne fait pas le bonheur. Cependant nous sommes loin de les proscrire; nous conviendrons même que, renfermés dans de justes bornes, ils sont destinés par la Providence à concourir à notre félicité.

Ce qui constituerait le bonheur parfait, cette chimère que nous poursuivons en vain, et qui n'existe pas sur la terre, seroit une suite de désirs sans cesse renaissans et toujours satisfaits, un contentement durable, une situation telle qu'on désireroit en prolonger la durée sans altération ni changement. Mais ce bonheur n'est point compatible avec la foiblesse de notre nature.

O bonheur! le mobile et la fin de tout être,  
Sous quel nom aux humains te ferai-je connoître?  
Tranquillité, douceur, plaisir, contentement,  
Charmant je ne sais quoi, qu'un secret sentiment,  
Qu'un soupir éternel incessamment appelle,

Toi dont l'espoir flatteur, dans leur course mortelle,  
Endurcit les humains contre les coups du sort,  
Qui leur fais sans pâlir envisager la mort;  
Objet fixe et changeant, dont les foux et les sages  
Se forment tour-à-tour de confuses images,  
Qui, toujours près de nous, trompes notre désir,  
Et fuis dans le moment où l'on croit te saisir.

Personne ne peut se flatter d'atteindre à ce degré de perfection, à ce complément de sagesse et de vertu nécessaire pour jouir d'un bonheur parfait. En admettant même cette possibilité, qui nous garantirait la possession de tout ce qui doit concourir à former ce bonheur? N'aurons-nous pas à lutter sans cesse contre les passions inséparables de notre existence? ne serons-nous pas en but à toutes celles de nos semblables? ne serons-nous pas exposés aux maladies, aux infirmités du corps, à la méchanceté, à l'injustice, à l'envie, à la persécution des hommes?

La plus grande félicité que nous puissions espérer est celle qui s'éloigne le moins de ce bonheur parfait dont nous venons de donner une idée. La vie n'est pour nous qu'un mélange de biens et de maux, de plaisirs et de peines; nous sommes donc réduits à appeler heureux ceux pour qui la somme des biens et des plaisirs excède celle des maux et des peines, et à regarder comme malheureux ceux qui se trouvent dans une position contraire.

Tous les hommes ont un droit égal à cette espèce de bonheur; disons plus, tous peuvent l'obtenir. Mais, pour y arriver, on doit commencer par nettoyer la place en purgeant son ame des vices, des passions, des préjugés qui l'infectent, et s'attacher ensuite avec courage, patience et fermeté, à pratiquer la justice, à cultiver la vertu, à maintenir l'ame dans un état de paix et de tranquillité, de force et d'énergie, qui la mette au-dessus des atteintes de la fortune et des revers les plus inattendus; il faut en un mot que la sagesse nous éclaire, qu'elle porte son flambeau devant nous, et que l'aimable volupté l'accompagne;

Non cette volupté dont le peuple s'entête,  
Qu'on évite avec soin pour peu qu'on soit honnête,

Et qui, pour des plaisirs peu durables et faux,  
Cause presque toujours de véritables maux.  
J'appelle volupté proprement, ce qu'on nomme  
Ne se reprocher rien et vivre en honnête homme,  
Appuyer l'innocence contre l'iniquité,  
Briller moins par l'esprit que par la probité,  
Du mérite opprimé réparer l'injustice,  
Ne souhaiter du bien que pour rendre service,  
Être accessible à tous par son humanité,  
Non, rien n'est comparable à cette volupté.

Nombre de philosophes ont fait consister le bonheur dans l'exemption de douleurs pour le corps, de troubles et d'inquiétudes pour l'ame; mais tous conviennent qu'il est plus important de rendre les hommes heureux, que savans; qu'il ne faut pour le contentement ni trop d'agitation, ni un repos trop absolu.

C'est une véritable folie de penser que, pour être heureux, il soit nécessaire de commencer par s'accabler d'ennui, de tristesse et de mortifications. Nous devons au contraire, suivant le vœu de la nature, nous occuper à augmenter le nombre de nos plaisirs, de nos jouissances, et sur-tout à diminuer celui de nos peines, à embellir le songe de la vie, à cultiver notre esprit, à modérer où à détruire les passions ennemies de notre repos, en employant tous les moyens que la raison et la prudence mettent à notre disposition pour nous délivrer de tout ce qui peut faire le tourment de notre existence.

“Il y a des chrétiens, dit l'Evêque de Pouilly, dans sa théorie des sentimens agréables, qui s'imaginent que l'Évangile condamne la vertu à être malheureuse en cette vie. La loi de Dieu, qui a tant d'attrait par elle-même, n'est pour eux qu'un joug insupportable; ils se porteroient aux plus grands crimes si la crainte qui les enchaîne les laissoit en liberté, également malheureux par le vice qui les tyrannise et par le supplice qui les effraie. Il n'en est pas ainsi de ceux dans le cœur desquels la charité l'emporte sur la crainte; ils n'aperçoivent dans l'Évangile que l'obligation d'aimer Dieu et son prochain. Et qu'y a-t-il que notre raison n'avoue et que notre cœur ne doive agréer, soit dans des mouvemens de bienveillance pour nos semblables, soit dans

la soumission aux volontés d'un être souverainement sage. Par l'ordre de la nature, un usage convenable de nos facultés est toujours accompagné de sentimens agréables; cette source de plaisirs ne coule pas moins pour le chrétien que pour l'infidèle. Mais, par l'ordre de la grâce, le chrétien est infiniment plus heureux, et par ce qu'il espère, et par ce qu'il possède; les fleurs qu'il cueille ici-bas sont pour lui des germes d'un bonheur éternel."

On aura lieu de remarquer dans le cours de cet ouvrage que, si le bonheur ne dépend pas entièrement de nous, nous pouvons du moins contribuer à le fixer autant que possible par la connoissance des vrais biens, des vrais plaisirs et par une résolution courageuse, de ne pas nous laisser entraîner ou éblouir par ceux qui n'en présentent que les trompeuses apparences.

Pour se rendre heureux, il faut des désirs modérés, des dispositions bienfaisantes, éloignées de toute rudesse et de toute prétention; il faut respecter l'opinion sans cependant s'y trop asservir. La puissance, les richesses, les dignités concourent quelquefois à notre bien-être, mais elles ne l'assurent qu'autant qu'on sait en faire un bon usage pour soi-même et pour le bonheur des autres. Celui qui fait des heureux prend la voie la plus certaine pour le deviner [devenir] lui-même.

On observera, avec autant d'étonnement que d'admiration, que l'éternelle Providence a rendu communs à tous les hommes les biens les plus propres à leur procurer le bonheur, tels que la santé, la vigueur de l'ame, le contentement intérieur et la jouissance de tous les plaisirs purs que nous prodigue la nature bienfaisante. Tous ces biens, par une suite de sa profonde sagesse, se trouvent placés plus près de la médiocrité en tout genre, que de l'abondance et de l'excès.

Moins nous avons de besoins, plus nous sommes rapprochés du bonheur; il est d'autant plus pur, d'autant plus durable qu'il est composé de parties plus simples, et qu'il est moins dépendant d'autrui.

La divine sagesse a porté plus loin que nous ne pensons ses vues bienfaisantes, en établissant entre tous les membres de la société une dépendance mutuelle de devoirs, de services, d'obligations réciproques, dont nul homme quelque'élevé, quelque puissant qu'il soit, ne peut s'affranchir. Elle a même fait dépendre en partie notre

bonheur de l'opinion de nos semblables, pour nous forcer à la ménager, à la respecter, à la mériter par des services rendus à l'humanité et à la patrie; en un mot, elle a voulu qu'on ne pût se rendre heureux qu'en pratiquant la justice et en cultivant la vertu.

Pour arriver au bonheur, il faut donc connoître quels sont les vrais biens, les vrais plaisirs, et savoir les distinguer de ceux que la raison proscrit comme dangereux. Mais on ne parvient à cette connoissance que par l'étude de la morale.

## DE LA MORALE

Les moralistes et les philosophes n'ont qu'un seul et même guide, la raison perfectionnée par l'étude et la méditation. C'est à l'aide de ce flambeau qu'ils doivent tous se diriger, parce qu'en dernier résultat tout porte sur les lois invariables de la nature et de la raison, qui se modifient suivant les tems, les lieux et les circonstances, sans s'écarter jamais des règles de la justice et de la vertu.

Les anciens philosophes qui ne s'étoient point attachés à ces modifications, à ces nuances délicates et pour ainsi dire imperceptibles, qui opèrent des changemens notables dans l'application des principes de la morale, s'étoient persuadés qu'il étoit inutile d'entretenir de la distinction du bien et du mal celui dont la conscience étoit muette. Archelaüs entama le premier, dans son école, la question des mœurs; mais la méthode et la solidité manquant à ses leçons, elles n'eurent aucun succès. Socrate, son disciple, guidé par de plus saines vues, sentit qu'il falloit rendre les hommes bons avant de les rendre savans, et que, sans la morale, ils ne pouvoient arriver au bonheur.

On peut la renfermer dans ce seul précepte: *Pratiquez la vertu*. L'homme moral se fait reconnoître à la justice et à la bonté qui le caractérisent. M. de Ségur, dans son ouvrage sur les femmes, a très-bien observé que le scandale étoit le plus grand mal que l'on pût faire à la morale, que, dans le tems où l'on offense le plus les mœurs, on choque le moins les égards.

La morale, telle qu'on l'enseigne généralement, ne paroît offrir que des vérités tristes, des maximes austères, sans résultat satisfaisant; il n'est pas étonnant qu'on la méconnoisse et qu'on dédaigne de la prendre pour guide. Ceux qui n'en jugent que par le masque trompeur et souvent rebutant dont on la couvre, effrayés de sa sévérité, la négligent et la regardent comme le triste partage des caractères chagrins et atrabillaires de ces hommes à qui l'on peut dire:



Tristes consolateurs des misères humaines,  
Vous ne consolez point, vous aigrissez nos peines;

tandis qu'elle est réellement douce, attrayante, et qu'elle convient à tous les hommes, dans quelque position qu'ils puissent se trouver. Il est donc bien essentiel de l'offrir sous les traits qui la rendent aimable, et de cacher sous des guirlandes de fleurs les épines qu'elle peut présenter.

La morale embrasse deux sciences, celle que donne la connoissance de l'homme et celle qui lui indique les moyens de régler ses mœurs, de connoître ses rapports et ses devoirs envers Dieu, la société et le genre humain. C'est ainsi que l'étude de la morale est vraiment l'étude du bonheur.

La morale humaine ne prescrit d'autres bornes à nos jouissances que celles où nous pouvons nuire aux autres ou à nous-mêmes. Le bonheur de l'homme étant son unique objet, elle classe tout ce qui n'y est pas opposé parmi les biens destinés à le lui procurer.

Cette morale ne doit pas être confondue avec la morale religieuse; l'une a pour objet le contentement temporel, tandis que l'autre plus grande, plus sublime, nous dirige vers une béatitude éternelle. Cependant la morale humaine bien entendue nous rapproche nécessairement de la morale religieuse et la rend plus facile dans la pratique.

La philosophie morale a pour but d'instruire, et ce n'est qu'en instruisant qu'elle peut plaire; son éloquence est la précision, sa parure est la vérité. La vraie morale est aisée, parce qu'elle doit être suivie par des êtres foibles, elle est satisfaisante, parce qu'elle ne tend qu'à nous rendre heureux avec le moins de sacrifices possibles. C'est la science de la vie ou l'art de se procurer son propre bonheur, sans nuire à celui des autres.

Il n'existe pas de science plus simple et plus facile pour l'ignorant, il n'en est pas de plus épineuse pour le savant. Mais si l'ignorant est doué d'une intelligence ordinaire, s'il a des intentions pures, les lumières naturelles de la raison lui suffisent pour le guider dans le chemin du bonheur. Les idées et les principes de morale ne nous manquent pas, mais nous leur manquons volontairement.

Loin de nous, comme l'a dit un de nos écrivains, cette philosophie destructive de toutes les barrières religieuses, morales et politiques, qui, après avoir violé cette triple enceinte du bonheur de l'humanité, nous laisse errer comme à l'aventure, sans règle et sans boussole.

Les vrais sages, les zélés sectateurs de la morale ne sont pas ces vains discoureurs qui perdent en propos le tems qu'ils devroient mettre en action; mais ceux qui, sincèrement attachés à ses principes, les mettent constamment en pratique et ne s'en écartent jamais.

Entre toutes les définitions qu'on nous a données de la morale, celle du père Buffier nous paroît mériter, par son exactitude, une attention particulière. Il la considère comme la science de se procurer par le moyen de la vertu le plus grand bonheur dont on puisse jouir. En effet la morale nous apprend à distinguer le bien et le mal, à pratiquer l'un, à éviter l'autre, à devenir nos propres pilotes au milieu des tempêtes et des orages, à supporter les revers et l'infortune, en nous résignant aux décrets de la sagesse éternelle.

Elle nous apprend sur-tout qu'on se rend coupable non-seulement par les crimes odieux qui provoquent la vengeance des lois, mais encore par des actions que le préjugé, l'exemple, l'usage pervers du monde nous représentent comme innocentes. C'est en vain que l'intérêt et la passion semblent les justifier; contraires aux lois de l'exakte probité, elles n'en sont pas moins criminelles, quoiqu'elles demeurent impunies. Les crimes ne sont pas seulement les actions contraires à la loi; toutes celles qui sont contraires à la justice deviennent également coupables. Les vices répréhensibles ne sont pas seulement ceux qui infectent la société, mais encore ceux qui en troublent l'ordre et l'harmonie: tels sont l'ingratitude, l'hypocrisie, le fanatisme, l'indiscrétion, l'infidélité, l'abus de confiance, la raillerie déplacée, la séduction, la négligence dans les devoirs, le défaut de zèle dans son état, l'indifférence à servir la patrie lorsqu'elle réclame nos talens ou nos secours.

Les vrais philosophes, les vrais moralistes ne se bornent pas à de simples spéculations; ils affermissent leurs préceptes par leurs actions, par leur conduite et leurs exemples; ils s'attachent à propager la vertu, à la rendre aimable, et à communiquer à tous les hommes cet

enthousiasme qui la fait briller de tout son éclat en l'élevant au plus haut degré. Celui qui connoît le bien et fait le mal est un insensé ou un furieux.

Loin de dépouiller la vertu de ses charmes, de cette volupté pure qu'elle goûte à faire le bien, on doit s'en servir comme d'un stimulant, pour affermir les hommes dans les sentiers quelquefois scabreux qu'ils doivent parcourir.

La morale inséparable de la vraie philosophie montre à tous les hommes ce qu'ils doivent faire ou éviter. Elle éclaire les souverains, elle échauffe les militaires au seul nom d'honneur et de patrie, elle instruit les magistrats, les citoyens et tous les hommes en place, en leur traçant à chacun les règles de leurs devoirs.

Enfin elle leur apprend à ne point se méprendre sur la nature des vrais biens et des vrais plaisirs, dont la connoissance entre naturellement dans le plan que nous nous sommes tracé.

## DE LA VERTU

La vertu tient incontestablement le premier rang parmi les vrais biens. C'est le seul où l'excès ne soit point à redouter. Elle comprend en elle-même non-seulement tout ce qui a rapport à la morale, mais encore tout ce qui appartient à l'héroïsme et aux grandes actions; c'est alors qu'elle est accompagnée de la gloire et de la renommée. Si elle tient le premier rang parmi les vrais biens, elle le tient également parmi les vrais plaisirs; elle jouit constamment de ce contentement intérieur qui est la base essentielle du bonheur; on ne pourroit le lui ravir sans lui ôter en même tems toute sa force et toute son énergie.

Le nom de *vertu* est pris dans des significations plus ou moins étendues, suivant l'application que l'on en fait. Un homme peut avoir des vertus sans mériter le nom de vertueux sous lequel se réunissent toutes les vertus; de même on peut avoir de la prudence, de la sagesse, sans cependant être considéré comme vraiment sage. De quelque manière que le terme *vertu* soit employé, soit pour désigner la vertu en général, ou des vertus particulières, il conserve toujours la trace de son origine, et répond à celui de force et de courage. C'est ce qui a fait dire que les vertus sont des passions renfermées dans de justes bornes.

Les Stoïciens assuroient que le prix réservé à la vertu est placé dans le Ciel. Examinons ce qu'elle produit dans l'homme vertueux: Savoir se vaincre soi-même, asservir ses penchans à sa raison, se dévouer sans réserve au salut de sa patrie, même sans espérance de jouir de sa gloire, défendre le foible contre le puissant, l'opprimé contre le persécuteur en crédit; tel est l'exercice continuel de la vertu, telle est la cause de l'admiration qu'on lui accorde, et la liaison intime qui existe entr'elle et le bonheur.

La sagesse que nous considérons comme une disposition constante et naturelle à remplir ses devoirs dans toute leur étendue,

quoique désirable et estimable par elle-même, mérite moins d'éloge et obtient moins de gloire, ce qui a fait dire au judicieux Montagne: "Les ames réglées d'elles-mêmes et bien nées suivent même train, et représentent en leurs actions même visage que les vertueuses. Mais la vertu sonne je ne sais quoi de plus grand et de plus actif que de se laisser vaincre par une heureuse complexion, se laisser doucement et paisiblement conduire à la suite de la raison. Celui qui d'une douceur et facilité naturelle méprise les offenses reçues, fait chose très-belle et très-digne de louange; mais celui qui, piqué et outré jusqu'au vif d'une offense, a recours aux armes de la raison contre ce furieux appétit de vengeance et, après un grand conflit, s'en rend enfin maître, fait sans doute beaucoup plus. Celui-là fait bien, et celui-ci, vertueusement; l'une de ces actions pourroit se dire *bonté*, et l'autre *vertu*; car il est sensible que le nom de la vertu présuppose de la difficulté et du contraste, et qu'elle ne peut s'exercer sans pàtir."

On ne pouvoit mieux faire ressortir la différence qui se trouve entre la sagesse et la vertu, ni mieux établir la prééminence que celle-ci mérite. Tel est son ascendant que les vices même ne peuvent plaire qu'en paroissant sous ses traits, et cet aveu de leur difformité est le plus bel éloge de ses charmes.

Faut-il donc s'étonner qu'elle soit la source des plus délicieux plaisirs? En est-il de plus grand que de faire naître son propre bonheur de celui des autres, et de pouvoir rentrer chaque instant en soi-même avec une plénitude de satisfaction à laquelle concourent toutes nos pensées, tous nos souvenirs?

Ce que la vertu a de plus admirable est de ne montrer ni aspérité ni rudesse, d'être remplie d'indulgence pour les foiblesses humaines, de s'humilier à ses propres yeux loin de se prévaloir des distinctions qu'elle mérite, et de n'éprouver d'autre crainte que de rester en arrière, ou de dévier des principes qu'elle a adoptés.

Croire à la vertu, c'est l'aimer; elle n'a besoin de rien, parce qu'elle ne désire pas ce qui lui manque; elle est dans l'ame comme dans son sol naturel, tandis que le vice s'y établit comme une plante étrangère; elle occupe uniquement l'esprit du sage, tandis que celui du méchant est entièrement livré au dérèglement de ses passions; elle

attire l'affection par sa douceur et sa modération; elle enchaîne les cœurs par sa bonté; elle n'est austère que pour elle-même. Pour la bien apprécier, il faut se rappeler ce que dit J.-J. Rousseau: "La vertu seule peut nous conduire au bonheur; si par elle on y parvient, il en est plus pur et plus durable; et s'il nous manque, elle seule peut nous en consoler."

## *DES DEVOIRS*

Nous ne considérons les devoirs que relativement à leur influence sur le bonheur des individus, et sur la société en général. On appelle devoir ou vertu, la règle essentielle de nos actions. Elle est pour nous d'une si grande importance, que ce n'est qu'en la suivant que nous pouvons être heureux et contribuer au bonheur de nos semblables. Plus on réfléchit sur cet objet, plus on demeure convaincu que le bonheur individuel et le bonheur général sont étroitement liés, et qu'ils tiennent à l'accomplissement de nos devoirs. Tel est l'avantage de la vertu; tandis que le vice ne produit que le désordre, les calamités et l'infortune.

Nous avons des devoirs à remplir envers l'Être suprême, envers nous-mêmes, envers la société dont nous sommes membres. Ils sont plus ou moins étendus, suivant le rang et la place qu'on occupe. Nous devons à l'Être suprême le tribut de tous nos hommages, de toute notre reconnaissance pour les biens qu'il nous a prodigués, et qui sont pour nous autant de sources de plaisirs et de bonheur, si nous n'en abusons pas, si nous ne dépassons pas les limites tracées par la sagesse. Le plus digne hommage qu'on puisse lui rendre, est de s'attacher scrupuleusement à suivre les lois gravées dans nos cœurs; elles sont éternelles, immuables, et l'on ne peut s'en écarter impunément, ni les violer sans étouffer le cri de sa conscience.

Les devoirs de l'homme relativement à lui-même, l'obligent à veiller à sa conservation et à son bien-être. Il doit aussi travailler sans relâche à perfectionner ses qualités physiques et morales, et employer tous ses moyens à assurer son bonheur, sans nuire à celui des autres.

Les devoirs relatifs à la société sont plus étendus qu'on ne le pense communément. Chaque individu doit contribuer de toutes ses facultés au bien de la société dont il fait partie. Ce n'est pas assez pour lui d'avoir fait autant, et même plus qu'un autre; il n'a véritablement rempli ses obligations qu'autant qu'il est dans l'impuissance de faire

davantage. L'intérêt de la société exige la réunion de tous les moyens, de toutes les forces des membres qui la composent pour les faire concourir au bien de tous.

Indépendamment des devoirs généraux de la société, il en est une infinité d'accessoires qui naissent des engagemens particuliers, tels sont ceux des époux entre eux, des enfans envers leurs pères, des pères envers leurs enfans; ils leur doivent une éducation telle, que dans quelque état qu'ils embrassent elle puisse les rendre utiles à leur patrie, en leur assurant à eux-mêmes des ressources convenables.

Les enfans doivent davantage à leurs pères; les obligations que la nature et la reconnoissance leur imposent sont si sacrées, que l'on regarde comme des monstres ceux qui sont assez dénaturés pour s'en affranchir.

Les relations d'affinité, de parenté, de maîtres, de serviteurs, imposent des devoirs sans nombre. L'objet de la morale est d'en développer toute l'étendue, et d'apprendre à chacun ce qu'il doit faire ou éviter. On ne doit jamais perdre de vue les obligations et les devoirs que la société nous impose: l'être le plus parfait et le plus heureux est celui qui les remplit le plus exactement.

L'homme étant destiné au bonheur, la société n'a été formée que pour le lui assurer; il doit donc l'obéissance au souverain, à ceux qui le représentent dans l'exécution de ses ordres, et ne jamais oublier que tous les membres de la société ne peuvent être heureux qu'autant qu'ils coopèrent mutuellement à leur bonheur. Si tous les associés remplissoient fidèlement leurs devoirs, ils seroient tous aussi heureux que notre nature peut le comporter. Mais lorsqu'un associé est vicieux, il blesse l'ordre général, offense d'autres individus, les rend malheureux, et ne peut être heureux lui-même. Il est en effet démontré que le vice ne peut procurer que des avantages apparens qui deviennent toujours, pour celui qui paroît en jouir, une source de chagrins, de peines et d'infortunes.

Pour bien juger de l'influence des devoirs sur le bonheur général et individuel, il faut se placer dans la position de l'homme fidèle à les remplir dans les diverses fonctions qui lui sont confiées. Quelque pénibles que puissent être ses travaux, la satisfaction qu'il



goûte lui donne de nouvelles forces pour fournir sa carrière, et le dédommage amplement des sacrifices continuels qu'il fait. C'est alors qu'il peut dire avec vérité:

O ciel! tu me fais voir, en comblant tous mes vœux,  
Que le devoir n'est fait que pour me rendre heureux!

L'homme vicieux, au contraire, qui néglige ou méprise ses devoirs, ne tarde pas à devenir la proie des remords, du chagrin, et l'objet de la haine et de l'indignation générale; son bonheur n'est qu'apparent, tandis que son malheur est réel.

Un des principaux devoirs de l'homme en société est de bien mesurer ses forces, et de ne pas trop présumer de ses talents, pour ne rien entreprendre au-delà, parce que la moindre fonction, si elle est mal remplie, peut troubler l'harmonie de l'ensemble, y jeter le désordre, et attirer le blâme, la honte et des reproches justement mérités à celui qui a osé s'en charger.

Il n'est pas nécessaire, pour jouir du bonheur, d'être élevé aux places éminentes; mais il est essentiel de bien remplir celles que l'on occupe. En réfléchissant sur ce qui constitue le bonheur, on conviendra facilement que le concours des biens qui peuvent l'opérer est moins rare qu'un attachement inviolable aux devoirs dont l'accomplissement est nécessaire pour l'obtenir.

*TOURMENS OCCASIONNÉS*  
*PAR LA CRAINTE EXCESSIVE DE LA MORT*

Si la crainte fait, au moindre danger, de si fortes impressions sur notre ame, quel effet ne produit pas celle de la mort? à son idée la plupart des hommes frémissent, se troublent et succombent lâchement, comme s'ils étoient persuadés que cette idée provoque leur destruction.

Nous savons tous que nous n'avons reçu la vie que sous la condition de la rendre, que notre premier soupir est un pas vers la mort, et que personne n'a le privilège de l'immortalité; et néanmoins nous sommes continuellement tourmentés par la crainte de perdre la vie; elle empoisonne tous les momens de notre passagère existence, altère tous nos plaisirs et corrompt toutes nos jouissances.

Le lâche, sans cesse entouré de frayeurs de tout genre, ne vit que dans la mort; elle le tient dans une anxiété perpétuelle, partout elle s'offre à ses regards; la plus légère incommodité lui paroît mortelle, et le fait frissonner; il déplore d'avance sa destruction et subit mille morts, dans l'appréhension de mourir une fois.

Misérable jouet de l'aveugle fortune,  
Victime des maux et des lois,  
Homme, toi qui, par mille endroits,  
Dois trouver la vie importune,  
D'où vient que de la mort tu crains tant le pouvoir?  
Lâche, garde-la sans changer de visage;  
Songe que si c'est un outrage,  
C'est le dernier à recevoir.

Le brave la défie, ou plutôt il la méprise; il sait jouir de la vie lorsqu'il n'est pas nécessaire de l'exposer. Mais si le devoir, l'honneur ou la gloire font entendre leur voix, l'idée de la mort ne l'affecte point,

il voit et calcule de sang froid tous les événemens, et craint moins de perdre sa vie que de perdre sa mort qu'il veut rendre utile.

Le téméraire porte trop loin son indifférence pour la vie, et affronte trop légèrement la mort; il la provoque lors même que le devoir, l'honneur ou la nécessité ne le commandent pas.

Le sage tient entr'eux un juste milieu; il prend, pour la conservation de sa vie, les précautions que la prudence exige, et jouit, dans le calme et la sécurité des jours qui lui sont accordés; sans être insensible aux peines, il est supérieur à la douleur, si elle est légère, il en est à peine effleuré; si elle est véhémence, il la supporte courageusement, et la regarde comme le prélude d'un prompt changement; elle ne peut lui présenter que le terme de ses maux qu'il ne redoute point. Dépositaire fidèle, il est toujours prêt à restituer le dépôt, et, si la mort survient, elle ne le surprend jamais; il la voit, il l'attend aussi tranquillement que lorsque, fatigué de travail, il attend le sommeil trop lent à venir fermer ses paupières.

La mort ne surprend point le sage,  
Il est toujours prêt à partir,  
S'étant su lui-même avertir  
Du temps où l'on se doit résoudre à ce passage.  
Ce temps, hélas! embrasse tous les temps;  
Qu'on le partage en jours, en heures, en momens;  
Il n'en est point qu'il ne comprenne;  
Dans le fatal tribut, tous sont de son domaine.

Le moyen le plus efficace pour rappeler les hommes à la raison, pour les guérir de l'amour excessif de la vie, et détruire des idées qui les tyrannisent et influent d'une manière si funeste sur leur tranquillité et leur bonheur, est de les familiariser avec l'idée de la mort, de la leur présenter sous son véritable aspect, de la dégager de tous les accessoires effrayans dont on l'environne.

Les anciens, plus sages que nous, faisoient du mépris de la mort une partie essentielle de l'éducation; elle étoit l'objet de leurs entretiens familiers, ils alloient même jusqu'à placer sur leurs tables des

figures qui leur rappeloient la briéveté de la vie, non pour s'en affliger, mais pour mieux se disposer à profiter de ses rapides instans.

“Notre peuple, dit Montagne, a tort de dire: Celui-là craint la mort, quand il veut exprimer qu'il y songe, qu'il la prévoit. La prévoyance convient également à ce qui touche en bien et en mal; considérer et juger le danger est aucunement le rebours de s'en étonner.”

“Si la mort étoit un ennemi que l'on pût éviter, je conseillerois la couardise; mais puisqu'il ne se peut, apprenons à la soutenir de pied ferme, et à la combattre; et pour commencer à lui ôter son plus grand avantage, prenons voie toute contraire à la commune, ôtons-lui son étrangeté, pratiquons-la, accoutumons-la, n'ayons rien si souvent en tête.”

Que l'homme connoît peu la mort qu'il appréhende,  
Quand il dit qu'elle le surprend!  
Elle naît avec lui, sans cesse lui demande  
Un tribut dont en vain son orgueil se défend.  
Il commence à mourir long-temps avant qu'il meure;  
Il périt en détail imperceptiblement.  
Le nom de mort, qu'on donne à notre dernière heure,  
N'en est que l'accomplissement.

Semblables aux fleuves et aux ruisseaux, les hommes, après avoir fait un peu plus, un peu moins de bruit, parcouru plus ou moins d'espace, vont se précipiter dans un même abîme. “C'est-là, dit un orateur sacré, où l'on voit ces dieux de la terre, dégradés par les mains de la mort, abîmés dans l'éternité où ils vont se confondre, comme les ruisseaux sans nom vont se perdre dans l'océan.”

Au lieu de nous laisser épouvanter, comme des enfans, de l'appareil lugubre que la mort offre sans cesse à nos yeux, nous devrions réfléchir qu'en faisant une masse commune du temps fixé pour une génération, la portion de chaque individu n'excède pas vingt-deux ou vingt-trois ans. Si nous mourons à peu de distance de ce terme, nous n'avons que quelques instans à regretter; mais si nous l'avons atteint, si notre portion entière nous a été accordée, si nous avons poussé

notre carrière bien au-delà, si nous avons joui de l'avantage de voir plusieurs générations se renouveler successivement depuis l'écoulement de celle qui nous a vu naître, quelle injustice n'y a-t-il pas à nous plaindre? Cependant, par la plus étrange inconséquence, ce sont presque toujours ceux qui ont le plus vécu, le plus abusé de la vie, qui appréhendent davantage ses derniers instans.

La mort avoit raison; je voudrois qu'à cet âge  
On sortit de la vie ainsi que d'un banquet,  
Remerciant son hôte, et qu'on fit son paquet;  
Car de combien peut-on retarder le voyage?  
J'ai beau te le crier, mon zèle est indiscret,  
Le plus semblable aux morts meurt le plus à regret.

On ne doit pas confondre la mort avec les douleurs qui la précèdent quelquefois; elles peuvent l'amener à leur suite par la dissolution des organes auxquels l'ame est unie, et qui lui sont nécessaires pour l'exercice de ses facultés; mais les douleurs sont l'apanage de l'humanité, et non les attributs de la mort qui souvent nous surprend sans en être précédée. Elles deviennent même plus insensibles à mesure qu'elle approche; elle les termine, et ne les produit pas. Elle n'est point un mal réel; il ne peut en exister dans la privation de toute espèce de sensibilité, de désirs, de passions; c'est dans la mort que tous les sentimens viennent s'éteindre et s'anéantir.

Qu'importe à l'homme pénétré de ces vérités, que le corps terrestre et grossier qu'il a animé pendant son séjour sur la terre, soit livré à la dissolution, retourne en poussière et à sa première origine? que lui importe la manière dont s'opère cette dissolution, si elle s'exerce sur une matière insensible? que lui importent ces spectres, enfans de la terreur et de la crainte, ces formes hideuses et repoussantes sous lesquelles on lui représente la mort? il sait qu'elle n'est que le dernier terme de la vie, une simple négation d'existence, le résultat enfin de tout ce qui est sujet à dissolution.

Si le bonheur ne peut exister sans la paix intérieure et la tranquillité d'ame, comment pourroit-on le goûter au milieu de tous ces fantômes dont on effraie sans cesse notre imagination? C'est ainsi

qu'on altère toutes les idées de l'homme, relativement à une destinée nécessaire et inévitable; c'est ainsi qu'au lieu de l'éclairer, on l'environne de mensonges et de ténèbres, et que l'on trouble sa raison et son bonheur. Pour envisager la mort sans effroi, il faut se familiariser avec elle; loin de porter ces teintes sombres que nous lui prêtons si gratuitement, son idée dissipe les inquiétudes qui font le tourment de notre vie; elle nous procure même un avantage bien précieux, celui de calmer nos passions dominantes, et d'étouffer une foule de désirs passagers qui nous obsèdent; elle nous aide à endurer nos maux, à supporter courageusement l'adversité, et contribue nécessairement à nous rendre plus parfaits et plus heureux. Il n'y a qu'un être fortement imbu des préjugés de l'enfance, ou vicieux et corrompu, qui puisse en être effrayé. — Si tu crains la mort, c'est que tu as mal vécu; car la vertu ne peut douter qu'elle ne soit immortelle comme son auteur.

L'idée de la mort, au lieu d'abrégé nos jours, doit nous décider à mettre le temps à profit, même pour les plaisirs qui ne sont condamnés ni par la morale ni par la religion:

Songez que sur le temps et sa faux qui s'apprête,  
Un jour heureux de plus est un jour de conquête!

*DE LA FAUSSE OPINION SUR L'INÉGALITÉ DE PARTAGE  
DES PEINES ET DES PLAISIRS, OU DU BONHEUR ET DU  
MALHEUR, ENTRE TOUS LES INDIVIDUS*

Il est difficile d'imaginer jusqu'à quel point cette fausse opinion influe sur l'existence de la plupart des hommes. Abusés par le mensonge des apparences, ils sont généralement portés à penser qu'il existe une grande disproportion dans la distribution des biens et des maux. A la vue de ceux qui sont comblés de toutes les faveurs de la fortune et de cette foule de mécontents qui lui adressent inutilement leurs vœux, ils se persuadent que tous les avantages sont réservés à quelques êtres privilégiés, et que les calamités sont le partage du plus grand nombre. Frappés de cette idée, ils se persuadent qu'ils sont irrévocablement dévoués à l'infortune, qu'ils feroient de vains efforts pour rendre leur destinée plus heureuse, et désespèrent de jouir de ce qu'ils ne croient pas possible d'obtenir.

Ils mesurent les biens et les maux sur les jouissances ou les privations actuelles de chaque individu, et les comparent avec les plaisirs ou les peines qui leur paroissent en résulter; c'est ce qui les confirme dans leur erreur sur une disproportion dont ils semblent faire un reproche à la Providence. Ils seroient bientôt désabusés, s'ils vouloient réfléchir que les biens et les maux ne constituent pas par eux-mêmes le bonheur et le malheur, qu'ils ne doivent être évalués qu'en raison des impressions agréables ou fâcheuses qu'ils font sur notre ame.

Quelques-uns, mais en petit nombre, plus éclairés par l'expérience et la réflexion, sont persuadés qu'il existe une compensation à-peu-près égale de plaisirs et de peines, et soutenus dans l'infortune et les accidens de la vie par l'espoir que cette idée entretient dans leur cœur, ne s'estiment pas plus malheureux qu'aucun autre; contents de leur sort, ils ne portent envie à personne, et jouissent en paix et avec

reconnaissance, des biens et des plaisirs que l'éternelle sagesse a mis à leur disposition.

Nous ne craignons pas d'affirmer, d'après notre intime conviction, et d'après des observations constantes, faites dans le cours d'une longue carrière<sup>1</sup>, plus nous avons médité sur cet important objet, plus nous nous sommes convaincus qu'il existe réellement une compensation, non pas de biens et de maux, mais de peines et de plaisirs, de bonheur et de malheur; c'est ce qu'il faut bien distinguer pour arriver à la solution de l'importante question qui nous occupe en ce moment.

Nulle vérité plus consolante et plus utile à propager que celle de la balance à-peu-près égale du bonheur et du malheur. Préoccupés de cette idée, nous l'avons déjà présentée dans divers écrits; nous entrerons ici dans une discussion plus étendue. C'est sur-tout dans un essai relatif au bonheur, que cette assertion doit être présentée avec toutes les preuves dont elle est susceptible.

Depuis la publication de nos précédens ouvrages, M. Azaïs a publié un traité *des compensations dans les destinées humaines*; nous avons vu avec plaisir qu'il avoit adopté ce consolant système. Après s'être particulièrement attaché à découvrir les principales sources d'où découle le bonheur, il établit la nécessité de cette compensation sur la justice et la bonté du créateur de tous les êtres, ce qui lui fait dire que "le sort des hommes, considéré dans son ensemble, est d'être tous égaux dans leur destinée;... c'est tout ce que Dieu pouvoit faire, et tout ce qu'a fait pour nous sa bienveillance suprême". Ceux qui liront son intéressant ouvrage seront forcés d'applaudir à la sagacité et à la sagesse de ses vues; ils distingueront sur-tout la partie qui traite *des compensations établies dans le sort des femmes*.

<sup>1</sup> A quatre-vingts ans accomplis on peut avoir acquis quelque expérience, sur-tout après avoir passé par tous les états de la vie, et avoir éprouvé toutes les vicissitudes du sort.



M. de Roz vient de donner une nouvelle édition de son excellent *Traité du Bonheur*, où il partage la même opinion. Nos principes sont absolument les mêmes, nous ne différons que dans la manière de les présenter.

On a vu dans le premier chapitre qu'il n'existoit pas de bonheur parfait sur la terre, et que nous en étions réduits à appeler heureux ceux pour qui la somme des plaisirs excédoit celle des maux et des peines, à regarder comme malheureux ceux qui se trouvoient dans une position contraire; que l'ame étant le siège de toutes les sensations agréables ou fâcheuses, c'est par ce qu'elle éprouve en bien ou en mal, que l'on peut apprécier le degré du bonheur ou du malheur de chaque individu. Si l'on se pénètre bien de ces idées, et qu'on les suive avec attention, nos assertions ne présenteront plus rien d'extraordinaire, et s'établiront naturellement d'elles-mêmes.

Le plaisir est cette sensation agréable et passagère que les causes physiques ou morales produisent sur notre ame; le chagrin est cette impression triste et douloureuse que l'ame éprouve par les privations, la douleur, par des maux réels ou imaginaires. Pour ne point s'écarter de la question, il ne faut pas perdre de vue la différence qui se trouve entre le plaisir et les plaisirs: l'un est intérieur et pénètre l'ame en lui procurant des jouissances réelles; les autres ne présentent le plus souvent que des apparences, des ombres fugitives, qui s'échappent lorsqu'on croit les saisir.

On peut être environné de tout l'appareil du faste et des grandeurs, de tout l'éclat, des fêtes et des spectacles en tout genre, sans goûter véritablement le plaisir. Il en est de même des revers et des accidens fâcheux; si celui qui les éprouve n'en ressent pas l'impression, ils sont à son égard comme s'ils n'existoient pas. Ainsi, dans l'une et l'autre supposition, les objets de plaisirs, comme les sujets de chagrin, deviennent nuls pour celui qui n'en est pas affecté. C'est sur ce principe que doit s'établir la compensation.

Qu'importe en effet le concours et la réunion de tous les biens, de tous les plaisirs, entre les mains de celui qui ne sait ni les apprécier ni en jouir convenablement; ils ne servent qu'à prouver la vérité de cette maxime: La possession ne fait pas la jouissance.

La vraie mesure d'évaluation du bonheur ou du malheur réside essentiellement dans la rectitude des idées, dans le plus ou moins de sensibilité, de force ou de courage.

Nous avons fait observer que les sources des plaisirs les plus purs étoient dans les sentimens de la nature, dans les sensations agréables qu'elle a attachées à tout ce qui étoit nécessaire à notre conservation, dans l'accomplissement de nos devoirs, dans la contemplation des merveilles qui s'offrent partout à nos yeux, dans les actes de bonté, de bienfaisance, dans la pratique des vertus, et dans tout ce qui peut exciter des émotions douces et flatteuses; que les sensations qui découloient de ces sources abondantes, ainsi que des plaisirs attachés aux sens, à l'esprit et au cœur, étoient communes à tous les états, à toutes les conditions; que tous pouvoient jouir du contentement que donnent la paix et la tranquillité d'ame, ce qui suffiroit seul pour écarter toute incertitude sur la compensation.

Mais elle est plus clairement démontrée par la seule idée que l'inégalité dans le partage choqueroit toutes les notions de justice et de bonté; car, enfin quelque nom que l'on donne à la puissance créatrice, on ne sauroit la supposer en contradiction avec elle-même, et plus en défaut sur cet objet que sur toutes les œuvres sorties de ses mains. "Je me suis fait de Dieu une idée bien plus grande, dit M. de Beauzobre; il n'a point tiré l'homme du néant pour le plonger dans le malheur; jetez vos regards sur l'univers, et vous verrez la nature en travail s'opposer à nos maux; jetez vos regards sur les lois de la Providence, et vous verrez bientôt qu'un hasard aveugle ne conduit point les saisons. Tout concourt au bonheur des hommes, et Dieu n'est point un tyran."

Ces réflexions seules devoient imposer silence à ces aveugles partisans de l'inégalité, à ces insensés qui élèvent sans cesse des plaintes indiscretes contre cette sagesse éternelle qui a disposé les choses de manière qu'en suivant les lois qu'elle a gravées dans nos cœurs, tout puisse coopérer à notre félicité.

Plaignons ces hommes égarés par leurs passions, qui dédaignent ou négligent de faire usage de leur raison, et se laissent éblouir par de vaines et trompeuses apparences. Mécontents de leur situation,

avidés de changemens, continuellement emportés par une aveugle impétuosité vers des objets qu'ils croient apercevoir à travers le voile impénétrable de l'avenir, ils se laissent entraîner par la fougue de leur imagination, et sont les tristes victimes de leurs écarts; malheureux par le bonheur même des autres, leur condition se trouve détériorée par la privation de tout ce qui n'est pas en leur possession. Eblouis par le luxe de l'opulence, ils repoussent toute idée de modération, et au lieu de considérer qu'ils ont au-delà de ce qu'exigent leurs besoins réels, que ces besoins sont renfermés dans des bornes étroites, ils cherchent toujours à les étendre. C'est en vain que l'expérience leur démontre que le contentement est une richesse naturelle bien préférable à l'étalage du luxe, ils n'en poursuivent pas moins leurs projets d'agrandissement, et dédaignent cette heureuse médiocrité dans le sein de laquelle l'homme sage reconnoît facilement ses avantages, et regarde en pitié toutes leurs folies.

Le bien véritable, celui qui constitue le bonheur, ne nous paroît pas si rare, si nous avons le bon esprit d'estimer les choses ce qu'elles valent réellement. Mais sans cesse occupés à nous créer une foule de besoins imaginaires, nous faisons du bonheur un art si compliqué, qu'il est au-dessus des forces et des moyens que la nature nous a donnés. Avec un peu de réflexion nous reconnoîtrions que le plus misérable est celui qui a le plus de besoins, et nous nous bornerions à ce qui nous suffit pour couler doucement nos jours: nous serions alors dans cette heureuse disposition qui bannit les vains désirs, nous éprouverions ce contentement qui calme les passions et les inquiétudes, qui répand une douce sérénité dans l'ame, et exclut tout mouvement d'ingratitude, tout murmure envers le souverain dispensateur, en nous disposant à rendre à sa justice le même hommage qu'à sa bonté.

L'erreur de ceux qui pensent que le mal est plus répandu que le bien, vient de ce que le premier étant plus apparent fait plus d'impression. On publie le crime, on en recueille toutes les circonstances pour peu qu'elles soient extraordinaires, on en conserve long-temps le souvenir. Mais les bonnes actions ne font pas de bruit et restent pour la plupart absolument ignorées. On est cependant forcé de convenir que les hommes sont naturellement bons, qu'il en est très-peu dont le

cœur ne soit ouvert à la pitié, à la bienveillance, à la reconnaissance. Quelques exceptions peuvent-elles faire croire que l'espèce humaine a dégénéré et que la vertu est bannie de la terre; n'y est-elle pas, au contraire, toujours chérie, respectée et honorée des suffrages publics?

La compensation ne doit pas être établie graduellement sur tous les instans de notre vie, mais sur son ensemble et sa durée, parce que la prospérité a ses revers, et l'adversité ses heureux retours. Indépendamment de la vicissitude des choses humaines, qui nous offre si souvent des tableaux frappans de l'inconstance de la fortune, il faut considérer et nous avouer à nous-mêmes que notre bonheur et notre malheur sont communément notre propre ouvrage, et que la fortune n'a pas tous les torts dont nous nous plaignons à la charger.

Le bien nous le faisons, le mal c'est la fortune;  
Il n'arrive rien dans le monde  
Qu'il ne faille qu'elle en réponde.  
Elle est prise à garant de toutes aventures.  
Est-on sot, étourdi, prend-on mal ses mesures?  
On pense en être quitte en accusant son sort,  
Bref, la fortune a toujours tort.

Il existe peu d'hommes qui, dans le cours de leur vie, n'aient eu des événemens heureux, et qui ne mêlent les regrets et le repentir aux plaintes injustes dont ils aggravent leurs maux; ils ont été insoucians ou ingrats, ils en sont justement punis. Mais ils reçoivent les biens avec tant d'indifférence, qu'il sembleroit qu'ils les regardent comme une dette dont on s'acquitte envers eux. Il n'en est pas de même des maux; ils sont à leurs yeux des injustices qui les irritent, et ils les aigrissent par leur impatience à les supporter. Les accidens fâcheux que nous mettons sur le compte de la nature, sous la dénomination d'infirmités humaines, sont pour la plupart les tristes produits de notre intempérance. Nous payons par des maladies ou des privations sans nombre l'abus que nous faisons de tous les plaisirs. Le regret du passé, le chagrin du présent, l'inquiétude de l'avenir, sources de tous nos maux, ont peu d'accès dans les cœurs vertueux, parce que la vertu renferme ses jouissances et ses désirs dans les bornes prescrites par la raison.

On répète en vain que l'on voit fréquemment des hommes vivre constamment heureux dans le sein de l'abondance, de la gloire et de la prospérité, que l'on voit quelquefois les méchans triompher et jouir audacieusement des hommages qui ne devraient être réservés qu'à la vertu, tandis que l'homme de bien languit opprimé sous l'excès des maux, de l'indigence et de l'infamie.

Qu'on examine de près ces prétendus heureux dont le sort paroît si brillant et si digne d'envie, on reconnoitra qu'ils sont en proie à toutes les passions, qu'elles exercent sur eux le plus cruel empire. Leurs disgraces sont plus accablantes, leurs chagrins plus amers; plus leur orgueil est excessif, plus leurs humiliations sont désespérantes; leur haine est plus violente, rien ne peut la satisfaire. Comme la fausse gloire les rend plus présomptueux et plus vains, le mépris les trouve plus impatiens et plus furieux; leurs craintes sont plus continues, leurs infirmités plus affligeantes. Accoutumés à tout ce que les sens offrent de plus doux et de plus délicieux, ils ne peuvent supporter la plus légère douleur, elle suffit pour déconcerter leur apparente félicité; ils ne savent user ni de la maladie, ni de la santé, ni des biens, ni des maux; leur existence est un tourment perpétuel.

L'homme de bien, au contraire, vit content dans sa médiocrité: héritier de la fortune de ses pères et de la sagesse qui les éloignoit des désirs immodérés, il cultive en paix la terre qui le fait vivre ou l'art utile qui produit toute sa richesse; il ne porte pas ses vues au-dessus de son état; toute son ambition, tous ses vœux sont renfermés dans ce qu'il possède, il jouit sans trouble des avantages et des biens que la Providence a rendu communs à tous les hommes. Si les plaisirs qu'il goûte sont moins apparens, ils sont plus purs et plus durables; s'il éprouve des maladies, le courage avec lequel il sait les supporter les rend moins accablantes; loin des grandes passions, il n'est point exposé à leurs violens orages. Il peut éprouver des inquiétudes, mais il est à l'abri de ces chagrins cuisans, de ces soucis dévorans qui font le supplice continu de ces prétendus heureux; dans ses malheurs, il sait qu'il est homme et qu'il ne peut prétendre à un sort inaltérable que la nature humaine ne comporte point, et le témoignage d'une conscience irréprochable le fait jouir par anticipation d'un état plus

heureux. C'est ainsi que s'établit une juste compensation de peines et de plaisirs, de bonheur et de malheur.

Pour mieux se convaincre de sa réalité, que l'on considère les hommes en société, et l'on reconnoîtra qu'il existe nécessairement entr'eux une dépendance mutuelle de devoirs, de services, d'obligations réciproques, dont aucun ne peut s'affranchir; que nul ne peut se suffire à lui-même et se rendre absolument indépendant; que le bonheur de chaque individu est attaché en partie à l'opinion de ses semblables, ce qui le force à la ménager, à la respecter et à la mériter.

Que l'on ne se persuade pas que nous émettons ici une opinion isolée, ou légèrement adoptée par quelques individus asservis aux préjugés et étrangers aux usages de la société; elle a été embrassée et soutenue par les écrivains les plus recommandables, et particulièrement par ceux qui ont le mieux étudié le monde et le mieux observé les hommes et les choses.

M. de Ségur, dans son ouvrage sur les femmes, a pour ainsi dire lié le système des compensations par une seule idée: "La main qui a ordonné ce vaste univers a assigné à chacun son rôle, chacun naît pour un but qu'il doit remplir, s'il s'en écarte, il nuit à l'ordre général; il en est puni par cela même qu'il manque aux lois éternelles d'où naissent l'ensemble et l'harmonie que la nature ne laisse point violer impunément."

Buffier, dans son traité de la société civile a manifesté sur le même sujet les opinions les plus justes et les plus sages. Après avoir établi que les degrés de subordination étoient nécessaires, qu'il étoit du devoir de chacun de coopérer au bonheur de la société, il ajoute: "Si l'on y regarde sans prévention, on apercevra que ce n'est point au fond la différence des états qui fait la différence du vrai bonheur, il est répandu à-peu-près également dans les diverses conditions de la vie, même plus souvent dans les conditions basses ou médiocres que dans celles qui sont plus élevées. Il s'y rencontre peut-être avec moins d'éclat et moins de plaisir, mais avec plus de réalité et plus de tranquillité. Les uns ont plus de quoi donner à leurs désirs et à leurs passions, qui s'augmentent à mesure de l'aliment qu'on leur fournit;

les autres, faute d'alimens, ont des passions plus aisées à soumettre et à contenter”.

La Rochefoucault observe qu'il y a toujours une juste proportion de biens et de maux qui rend les fortunes égales.

Fontenelle convient qu'à mesurer le bonheur des hommes, seulement par le nombre et la vivacité des plaisirs qu'ils ont dans le cours de leur vie, il y a peut-être un grand nombre de conditions assez égales, quoique fort différentes. Quelle autre marche plus convenable pouvoit-on prendre pour connoître l'étendue du bonheur ou du malheur, puisque l'un et l'autre dépendent du plus ou moins de sensations agréables ou douloureuses que nous éprouvons?

Tous ceux qui ont observé le monde, entraînés par la force du sentiment, ont rendu hommage à cette vérité. Bernis, qui vivoit au milieu des cours, ne s'est pas fait illusion sur cet important objet:

De plaisirs et de maux le consolant partage,  
D'un Dieu juste et clément est l'immortel ouvrage.  
Vous avez tous les biens, ils ont tous les travaux;  
Vous avez les remords, ils ont le doux repos.  
Un Dieu sage a pesé dans la même balance  
Les différens états de l'humaine opulence:  
Loin de l'aisance honnête il bannit les remords;  
Il joint la peine au rang, et les soins aux trésors.

M. de Lassay ne dissimule point que les conditions sont plus égales qu'on ne pense; que tout bien examiné, il n'y a pas grande différence.

Mirabeau étoit pénétré de ce sentiment, lorsqu'il a dit: “Si les méchans parviennent plus aisément, il n'en faut pas conclure qu'ils soient plus heureux”.

Pope, dans son Essai sur l'homme, s'est particulièrement attaché à développer cette opinion. Il établit que tous les animaux ont reçu la perfection dont ils étoient susceptibles, pour concourir à l'ordre général, d'où il tire la même conséquence pour l'homme.

De leurs corps différens l'admirable structure,  
Annonce la bonté de la sage nature;

Libérale pour tous, mais sans profusion,  
Elle a pour chacun d'eux la même attention.  
Dans l'un, l'agilité compense la faiblesse,  
L'autre a reçu la force, au défaut de l'adresse,  
Et, mesurant en eux les secours aux besoins,  
Le créateur fait voir sa sagesse et ses soins.  
Chacun se plaint du ciel, et follement l'accuse  
De prodiguer à l'un ce qu'à l'autre il refuse;  
Pour oser accuser le ciel de dureté,  
De la commune loi l'homme est-il excepté?  
Quoi! l'homme, qui se dit et sage et raisonnable,  
Mécontent de son sort, vivra seul misérable,  
S'il ne possède tout, il croira n'avoir rien!  
Homme, pour être heureux, tu n'as qu'un seul moyen:  
C'est de vivre content des dons de la nature,  
Et de te conformer à leur juste mesure.  
La raison est pour tous, et ce riche présent  
Est pour les rendre heureux un moyen suffisant.

Il place le bonheur dans tous les lieux, dans tous les états, dans toutes les conditions:

Le plus affreux séjour, le lieu le plus tranquille,  
Au bonheur tour-à-tour peuvent servir d'asile;  
Ou l'on ne doit jamais le voir et le goûter,  
Ou par-tout sur nos pas il doit se présenter.

Il s'attache ensuite à réfuter les objections les plus fortes que l'on puisse opposer à ce système, et à détruire les illusions produites par les trompeuses apparences.

Pourquoi, me direz-vous, le bonheur des mortels  
Étant l'unique objet des décrets éternels,  
Pourquoi dans tous les biens un inégal partage?  
Pourquoi ne pas donner à tous même avantage?  
L'ordre, cet inflexible et grand législateur,  
Qui des décrets du ciel est le premier auteur,  
L'ordre veut que les uns brillent par la sagesse,  
Les autres par le rang; ceux-ci par la richesse,



Ceux-là par les talens; tandis qu'abandonnés,  
Sans aucun de ces dons, la plupart semblent nés.  
Quiconque du bonheur connoîtra la nature,  
Et bravera des sens l'agréable imposture,  
Ne pensera jamais qu'il ne puisse être heureux  
Sans le fragile appui de ces biens dangereux.  
De l'Être souverain l'éternelle sagesse,  
Pour tous également agit et s'intéresse,  
Et de ses dons divers le partage inégal,  
Devient le fondement du bonheur général.  
C'est par ce seul motif qu'elle le fait dépendre  
Des secours mutuels que nous devons nous rendre;  
Et chacun attaché par ce secret lien,  
Fait le bonheur commun, en travaillant au sien.

Combien de jouissances perdues pour celui qui n'a jamais éprouvé de revers et à qui la fortune a toujours été favorable! C'est par l'épreuve du malheur que l'on goûte mieux et que l'on sent plus vivement tout ce qui peut contribuer au bonheur. Après de longues agitations et des chagrins prolongés, le calme et le repos ont des charmes inexprimables; tandis que le plus léger revers, la moindre disgrâce, la plus foible atteinte du mal fait souvent le supplice et le désespoir de celui qui n'a point connu l'adversité.

A ses adorateurs, la fortune propice  
Dispense ses présens, au gré de son caprice;  
Selon qu'elle est facile ou rebelle à leurs vœux;  
Le vulgaire les nomme heureux ou malheureux.  
Laissons-le s'éblouir d'une fausse apparence;  
Le ciel les rend égaux dans sa juste balance.  
Vous verrez les premiers par la crainte agités,  
Tandis que les seconds par l'espoir sont flattés.  
Les biens, les maux présens que le ciel leur envoie,  
Ne font pas des mortels la tristesse ou la joie;  
Mais la crainte ou l'espoir qu'ils ont de l'avenir,  
Font toujours en secret leur peine ou leur plaisir.

Vauvenargues a fortement appuyé cette opinion. Il est faux, suivant lui, que l'égalité soit une loi de la nature; elle n'a rien fait d'égal.

Sa loi souveraine est la subordination et la dépendance. Il accuse d'injustice ceux qui se plaignent de cette inégalité des conditions; il observe qu'elles se servent l'une à l'autre de contre-poids, que cette inégalité entretient l'harmonie parmi les hommes en société, fixe et resserre les limites qui les séparent. "Ne croyez pas, ajoute-t-il, que la sagesse éternelle ait mis dans cette inégalité des fortunes une inégalité réelle de bonheur".

Il appuie son assertion par des raisons si convaincantes, qu'il seroit difficile d'y résister: "La Providence attache aux plus éminentes conditions et aux plus heureuses en apparence, de secrets ennuis; elle n'a pas voulu que la tranquillité de l'âme dépendît du hasard de la naissance, elle a fait en sorte que le cœur de la plupart des hommes se formât sur leur condition. Le laboureur trouve dans le travail des mains la paix et le contentement, qui fuient l'orgueil des grands. Ceux-ci n'ont pas moins de désirs que les hommes les plus abjects, ils ont donc autant de besoins".

"Une erreur bien grossière, répandue dans toutes les classes, est de croire que l'oisiveté puisse rendre les hommes plus heureux; tandis que la santé, la vigueur d'esprit, la paix du cœur sont constamment les fruits du travail".

"J'ai cherché, dit un écrivain qui s'est hautement prononcé pour cette opinion, j'ai cherché le bonheur par-tout, et ne l'ai jamais moins trouvé que lorsque j'ai fait les plus grands efforts pour le fixer; livré successivement à tous les plaisirs, à toutes les passions, à tous les goûts, j'ai toujours remarqué que les sensations les plus vives sont celles qui entraînent le plus d'amertume.

Le calcul est fait, la somme des maux est presque égale dans chaque circonstance de notre vie, à celle des biens; proportion admirable qui, en démontrant invinciblement la bassesse et la grandeur de l'homme, établit la justice et la bonté de l'Être suprême".

Ceux qui ont approfondi cette question, forcés de céder à leur conviction intime, ont adopté le même sentiment. Si elle a laissé jusqu'ici quelque doute, c'est, comme on l'a dit, parce qu'elle n'a point été discutée ni présentée convenablement.

Si l'on est obligé de convenir que tous les individus, tous les états, toutes les conditions sont au même niveau relativement au bonheur, aux peines et aux plaisirs, les laborieux habitans des campagnes et ceux des villes qui vivent du travail de leurs mains, doivent enfin rectifier l'opinion qu'ils se sont formée sur le prétendu bonheur qu'ils semblent attacher exclusivement au luxe des villes, aux richesses, aux grandeurs, aux dignités, autrement ils aggraveroient leur sort, en donnant accès aux plaintes, aux regrets, à la jalousie, ce qui troubleroit leur repos et accroîtroit leur infortune.

Ils doivent sur-tout se persuader que le travail auquel ils sont destinés leur procure des avantages réels et inappréciables, tels que la paix de l'ame, la vigueur et la santé, qui compensent les fatigues qu'ils éprouvent.

Ah! de votre bonheur connoissez tous les charmes,  
Trop heureux laboureurs qui, loin du bruit des armes,  
D'une terre féconde et juste dans ses dons  
Voyez naître pour vous de fertiles moissons.  
Dans un vaste palais, une foule importune  
N'accourt point à grands flots flatter votre fortune,  
Admirer vos tapis, vos marbres précieux;  
L'or de vos voitures n'éblouit point les yeux,  
Vous ne corrompez point l'eau pure des fontaines,  
Et la pourpre de Tyr ne rougit point vos laines;  
Mais vous avez des jours qui coulent sans orages,  
De purs et clairs ruisseaux, de fortunés ombrages,  
Et couchés sous un chêne, asile du repos,  
Vous entendez mugir vos folâtres troupeaux;  
Endurcie au travail, votre active jeunesse  
Se contente de peu, sert les Dieux, la vieillesse.

S'ils voyent autour d'eux de riches possessions et des hommes élevés aux plus éminentes dignités, ils ont à considérer que ces richesses, ces dignités ne sont et ne doivent être que le prix mérité du travail, des vertus et des services rendus. Si, comme il arrive quelquefois, elles ne sont qu'un effet du caprice et des jeux de la fortune, qu'ils ne se persuadent pas que leurs possesseurs en soient plus heureux. Ces

grandes richesses, si rapidement entassées, disparaissent souvent avec la même rapidité, et il ne reste alors à ces prétendus heureux que le regret de n'avoir pas su profiter des faveurs du moment, et le désespoir de s'en voir privés sans retour.

L'homme juste, au contraire, trouve dans son propre cœur et dans sa conscience des consolations et des adoucissements à ses maux. Fixé dans sa paisible retraite, il ignore quel bien manque à son bonheur, et ne voit rien de préférable à sa position, lorsqu'il la compare aux illusions dont il a su se garantir. Echappé à la tempête par sa sagesse et la modération de ses désirs, il voit au loin les orages qui s'élèvent au milieu du tourbillon du monde, et s'applaudit de n'avoir pas à les redouter. Comme il a profité des leçons de l'expérience, il a reconnu que l'ambition et la retraite ne pouvoient s'allier, que l'amour de la gloire et du repos étaient incompatibles. Il a appris à jouir de tous les biens qui l'environnent, à ne pas regretter le passé, à profiter du présent et à prendre de prudentes précautions pour l'avenir:

Vivre, c'est jouir de soi-même,  
En suivant ses heureux penchans,  
C'est honorer l'Être suprême  
Par ses vertus et ses talens.

Il répand autour de lui le contentement qu'il éprouve, et le communique à tout ce qui l'environne. Son ame libre et indépendante de toutes les passions tyranniques qui agitent et tourmentent la plupart des hommes, s'épanouit d'elle-même comme la fleur au lever de l'aurore, et sa félicité est d'autant plus inaltérable qu'il la compose des élémens les plus purs, et principalement du bien-être de tous ceux qui l'approchent.

Toutes ses actions, tous ses discours portent l'empreinte des plus douces jouissances; elles ne sont jamais troublées par l'idée du dernier terme de la vie, qu'il ne désire ni n'appréhende. Toujours maître de lui-même,

Le sage ainsi vieillit à l'abri de l'envie,  
Sans regret du passé, sans soin du lendemain;  
Et quand l'Être éternel le rappelle en son sein,

Il s'endort doucement pour renaître à la vie.  
Si le ciel l'eût permis, tel seroit mon destin.

Mais ce n'est qu'après avoir épuré son cœur et pris les mesures de conduite que la sagesse rend nécessaires, que l'homme rendu à la vérité peut jouir de toutes les ressources, de tous les agrémens qu'elle lui offre dans l'adversité. Il rentre alors en lui-même avec la certitude d'y trouver une retraite d'autant plus agréable qu'elle a été préparée par les mains de la vertu, et jouit d'une satisfaction intérieure que rien ne peut lui ravir. C'est ainsi qu'une Providence aussi sage que juste établit une compensation réelle de peines et de plaisirs, d'infortune et de félicité.



## BIBLIOGRAFIA

### 1. Dizionari, enciclopedie, opere bio-bibliografiche:

*Grand Dictionnaire Universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, par Pierre Larousse, Paris, Administration du Grand Dictionnaire Universel.

*Larousse du XX<sup>e</sup> siècle*, publié sous la direction de Paul Augé, Paris, Larousse, 1928.

*Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de Paul Imbs, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975.

*Dictionnaire de la langue française*, par E. Littré de l'Académie Française, Paris, Hachette, 1883.

*Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, par Paul Robert, Paris, Société du Nouveau Littré, Le Robert, 1969.

*Dictionnaire européen des Lumières*, publié sous la direction de Michel Delon, Paris, PUF, 1997.

*Dizionario storico. L'Illuminismo*, diretto da Vincenzo Ferrone e Daniel Roche, Bari, Laterza, 1997.

A. MONGLOND, *La France révolutionnaire et impériale, annales de bibliographie méthodique et description des livres illustrés*, tomes I à VI, Grenoble, Arthaud; tomes VII à IX, Paris, Imprimerie Nationale, 1930-1963; tome X, Genève, Slatkine Reprints, 1978.

*Biographie universelle et portative des contemporains*, publiée sous la direction d'Alphonse Rabbe, Paris, 1827.

*Biographie universelle ancienne et moderne*, publiée sous la direction de L.-G. Michaud (1811-1828), nouvelle édition, Paris, 1854-1865, 45 voll.

*Storia della civiltà letteraria francese*, diretta da Lionello Sozzi, Torino, UTET, 1993.

*Enciclopedia Europea*, Milano, Garzanti, 1977.

## 2. Testi anteriori al XVIII secolo:

ARISTOTELE, *Grande etica. Etica eudemia*, a cura di Armando Plebe, Bari, Laterza, 1965.

- *L'Etica Nicomachea*, a cura di Armando Carlini, Bari, Laterza, 1913.

- *Ethique de Nicomaque*, texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Paris, Garnier, 1961.

EPICURO, *Lettera a Meneceo*, in *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, a cura di Ettore Bignone, introduzione di Gabriele Giannantoni, Bari, Laterza, 1971.

PLATONE, *Dialoghi. La Repubblica*, a cura di Franco Sartori, Bari, Laterza, 1956.

CICERON, *Tusculanes*, texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1968, 2 voll.

SENEQUE, *Dialogues. De la vie heureuse*, texte établi et traduit par A. Bourgery, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1966.

SANT'AGOSTINO, *La vita felice*, traduzione e note di Maurizio Barracano, Torino, Il leone verde, 1997.

M. DE MONTAIGNE, *Essais*, chronologie et introduction par Alexandre Micha, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, 3 voll.

B. PASCAL, *Pensées*, texte établi par Louis Lafuma, Paris, Editions du Seuil, 1962.

J.-B. BOSSUET, *Œuvres de Bossuet*, Paris, Firmin Didot, 1852.

J. DE LA FONTAINE, *Fables*, Chronologie et introduction par Antoine Adam, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

## 3. Testi di Théodore Vernier:

TH. VERNIER, *Caractère des passions, au physique et au moral, Moyens de les mouvoir, de les diriger, de les rendre utiles à l'homme, à la société, à la patrie*, seconde édition, revue et augmentée, Paris, Clavelin, Testu, 1807, 2 voll.

- *Du Bonheur individuel, considéré au physique et au moral dans ses rapports divers avec les facultés et les conditions humaines*, Paris, Blaise, Testu, 1811.

- *Notices et observations pour préparer et faciliter la lecture des "Essais" de Montagne*, Paris, Testu-Delaunay, 1810, 2 voll.

- *Sénèque. Abrégé analytique de la vie et des œuvres de Sénèque*, Paris, Testu, 1812.



#### 4. Testi del XVIII e XIX secolo:

P.-H. AZAÏS, *Des Compensations dans les destinées humaines*, Paris, Alexis Eymery, 1808.

J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Harmonies de la nature*, publiées par Louis Aimé-Martin, Faisant suite aux *Etudes de la Nature*, Paris, Méquignon-Marvis, 1815, 3 voll.

- *Paul et Virginie*, texte établi avec une introduction, des notes et des variantes par Pierre Trahard, Paris, Garnier («Classiques Garnier»), 1958.

- *La Chaumière indienne*, à la suite de *Paul et Virginie*, Paris, Bordas, 1970.

P.-J.-G. CABANIS, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Crapelet, 1802, 2 voll.

- *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, a cura di Sergio Moravia, Bari, Laterza, 1973.

N. DE CHAMFORT, *Maximes et Pensées. Caractères et Anecdotes*, Chronologie, préface, notes et index par Jean Dagen, Paris, Garnier-Flammarion, 1968.

I. DE CHARRIERE, *Œuvres complètes*, édition critique publiée par J.-D. Candaux, Amsterdam, Oorschot, 1979-1981, 10 voll.

R. DE CHATEAUBRIAND, *Essai sur les révolutions. Génie du Christianisme*, texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1978.

- *Atala. René*, chronologie et préface par Pierre Reboul, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

- *Œuvres romanesques et voyages*, texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1969.

- *Les Martyrs, ou le triomphe de la religion chrétienne, par Chateaubriand*, nouvelle édition revue avec soin sur les éditions originales, Paris, Garnier, s.d.

A. CHENIER, *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Gérard Walter, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1940.

CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ouvrage posthume de Condorcet (publié par P.C.F. Daunou et Mme M.L.S. de Condorcet), Paris, Agasse, an III.

B. CONSTANT, *Œuvres*, texte présenté et annoté par Alfred Roulin, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1957.

- *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, Leroux, 1824-1831, 15 voll.

- *Deux chapitres inédits de "L'esprit des religions" (1803-1804)*, publiés avec une introduction et des notes par Patrice Thompson, Neuchatel, Faculté des Lettres, Genève, Librairie Droz, 1970.

A.- L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple?*, Paris, Agasse, an VI.

- *Elémens d'Idéologie. Première partie. Idéologie proprement dite*, Introduction et appendices par Henri Gouhier, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

- *Traité de la volonté et de ses effets*, Paris, Courcier, 1815.

- *De l'Amour*, avec une introduction sur Stendhal et Destutt de Tracy par Gilbert Chinard, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1926.

E. KANT, *Critica della ragion pratica*, traduzione di Francesco Capra, Bari, Laterza ("Classici della filosofia moderna"), 1963.

- *Critica del giudizio*, traduzione di Alfredo Gargiulo, Bari, Laterza ("Classici della filosofia moderna"), 1963.

- *Critica della ragion pura*, traduzione di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Bari, Laterza ("Classici della filosofia moderna"), 1963.

MAINE DE BIRAN, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, Henrichs, an XI.

- *Journal*, édition intégrale publiée par Henri Gouhier, Neuchâtel, Edition de la Baconnière, 1957.

G. DE NERVAL, *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Jean Guillaume et de Claude Pichois, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1989-1993, 3 voll.

J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1964-1969, 4 voll.

L.-C. DE SAINT-MARTIN, *L'homme de désir*, édition établie et présentée par Robert Amadou, Union Général d'Édition, 1973.

A. SCHOPENHAUER, *L'arte di essere felici*, a cura e con un saggio di Franco Volpi, traduzione di Giovanni Gurisatti, Milano, Adelphi, 1997.

E. P. DE SENANCOUR, *Obermann*, édition présentée et annotée par Jean-Maurice Monnoyer, Paris, Gallimard, 1984.

- *Réveries sur la nature primitive de l'homme*, édition critique par Joachim Merlant, Paris, Droz, 1939, 2 voll.

- *Réveries sur la nature primitive de l'homme*, édition par J. Merlant et G. Saintville, introduite et mise à jour par Fabienne Bercegol, Paris, Société des Textes Français Modernes, 1999.

- *Observations critiques sur l'ouvrage intitulé "Génie du Christianisme"*, Paris, Delaunay, 1816.

- *De l'Amour, considéré dans les lois réelles et dans les formes sociales de l'union des sexes*, préface de François de Nion, Paris, Librairie Ambert, s.d.

- *Aldomen, ou le Bonheur dans l'obscurité*, précédé d'une étude sur ce premier *Obermann* inconnu, par André Monglond, Paris, Les Presses Françaises, 1925.

- "Du Bonheur individuel", in "Mercure de France", 26 octobre 1811, pp. 159-163.

- "Abrégé analytique de la vie et des œuvres de Sénèque", in "Mercure de France", 8 mai 1813, pp. 248-251.

MADAME DE STAËL, *Œuvres complètes*, publiées par son fils, précédées d'une notice sur le caractère et les écrits de Mme de Staël, par Mme Necker de Saussure, Paris, Treuttel et Würtz, 1820, 17 voll.

- *Delphine*, édition critique par Simone Balayé - Lucia Omacini, Genève, Droz, 1987, 2 voll.

- *Corinne ou l'Italie*, édition présentée, établie et annotée par Simone Balayé, Paris, Gallimard, 1985.

- *De la littérature, considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, édition critique par Paul Van Tieghem, Genève, Droz; Paris, Minard, 1959, 2 voll.

- *De L'Allemagne*, nouvelle édition publiée d'après les manuscrits et les éditions originales avec des variantes, une introduction, des notices et des notes par la Comtesse Jean de Pange, avec le concours de Mademoiselle Simone Balayé, Paris, Hachette, 1959, 5 voll.

- *L'influenza delle passioni sulla felicità*, presentazione di Valerio Magrelli, traduzione di Paola Cusumano e Massimo Perizzi, Roma, Il Melograno, 1981.

CH. DE VILLERS, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente*, Metz, Collignon, 1801.

## 5. Studi critici:

P. ADINOLFI, *Passione e virtù: l'idea di felicità nella prima stagione del Romanticismo francese*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1999.

P. AMODIO, *Luoghi del "bonheur": elementi per un'antropologia tra libertinismi e mondo dei Lumi*, Napoli, Giannini Editore, 2005.

AA. VV., *Il lessico delle virtù nella letteratura italiana ed europea tra Sette e Ottocento*, atti della giornata internazionale di studi, Parigi 3 giugno 2017, a cura di A. Bussotti, V. Camarotto, S. Ricca, Roma, Sapienza Università Editrice, 2019.

AA. VV., *Le Préromantisme. Une esthétique du décalage*, études réunis par E. Francalanza, Paris, Eurédit, 2006.

AA. VV., *D'un siècle à l'autre: le tournant des Lumières*, études réunis par Lionello Sozzi, supplemento al n. 124 di "Studi Francesi", gennaio-aprile 1998.

AA. VV., *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises. Mélanges offerts à Corrado Rosso*, édités par C. Biondi, C. Imbroscio, M.-J. Latil, N. Minerva, C. Pellandra, A. Sfragaro, B. Soubeyran, P. Vecchi, Genève, Droz, 1995.

AA. VV., *L'écrivain devant la Révolution, 1780-1800*, textes réunis par Jean Sgard, Université Stendhal de Grenoble, 1990.

AA. VV., *L'Europa tra Illuminismo e Restaurazione*, scritti in onore di Furio Diaz, a cura di Paolo Alatri, Roma, Bulzoni, 1993.

AA. VV., *Le groupe de Coppet et la Révolution française*, actes du 4<sup>ème</sup> colloque de Coppet, juillet 1988, publiés sous la direction d'E. Hoffmann et d'A.-L. Delacrétaz, Lausanne, Institut Benjamin Constant, Paris, Touzot, 1988.

- AA. VV., *Le préromantisme: hypothèque ou hypothèse?*, Colloque organisé à Clermont-Ferrand les 29 et 30 juin 1972, par le Centre de Recherches Révolutionnaires et Romantiques de l'Université, Actes du Colloque établis et présentés par Paul Viallaneix, Paris, Editions Klincksieck, 1975.
- AA. VV., *Le vocabulaire du sentiment dans l'œuvre de J.-J. Rousseau*, sous la direction de Michel Gilot et Jean Sgard, Genève-Paris, Editions Slatkine, 1980.
- AA. VV., *Approches des Lumières*, mélanges offerts à Jean Fabre, Paris, Klincksieck, 1974.
- AA. VV., *Au tournant des Lumières, 1780-1820*, "Dix-huitième siècle" n. 14, 1982.
- S. BALAYE, *Madame de Staël. Lumières et liberté*, Paris, Klincksieck, 1979.
- A. BEGUIN, *L'âme romantique et le rêve*, Paris, Corti, 1939.
- P. BENICHOU, *Le sacre de l'écrivain (1750-1830)*, Paris, Corti, 1973.
- *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977.
- Benjamin Constant, Madame de Staël et le groupe de Coppet*, actes du deuxième congrès de Lausanne [...], publiés sous la direction d'E. Hoffmann, Oxford, The Voltaire foundation, Lausanne, Institut Benjamin Constant, 1982.
- J. BUCHE, *L'école mystique de Lyon (1776-1847)*, préface de Edouard Herriot, Paris, Alcan, 1935.
- P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1973.
- F. e L. CAVALLI-SFORZA, *La scienza della felicità*, Milano, Mondadori, 1997.
- L. CELLIER, *Fabre d'Olivet. Contribution à l'étude des aspects religieux du romantisme*, Paris, Nizet, 1963.
- M. CERRUTI, *La ragione felice e altri miti del Settecento*, Firenze, Olschki Editore, 1973.
- C. COCCIOLI, *Budda e il suo glorioso mondo*, Milano, Rusconi, 1990.
- M. COLESANTI, *Stendhal. Le regole del gioco*, Milano, Garzanti, 1983.
- *La disdetta di Nerval, con altri saggi e studi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995.
- *Il Romanticismo*, in G. Macchia, L. De Nardis, M. Colesanti, *La letteratura francese III. Dall'Illuminismo al Romanticismo*, Firenze-Milano, Sansoni-Accademia, 1974, pp. 397-712.

- G. COLLAS, *Une famille noble pendant la Révolution: la vieillesse douloureuse de Mme de Chateaubriand, d'après des documents inédits*, Paris, Minard, 1961.
- P. COMBES, *Le problème du Bonheur*, Avignon, Aubanel, 1906.
- M. COOK, "Des moyens de vivre heureux en menant une vie naturelle": un texte inédit de Bernardin de Saint-Pierre, in "Studies on Voltaire and the eighteenth century", n. 358, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, pp. 161-170.
- M. CORTI, *La felicità mentale*, Torino, Einaudi, 1983.
- J. DAGEN, *L'histoire de l'esprit humain, de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977.
- A. DEGUISE, *Trois femmes. Le monde de Madame Charrière*, Genève, Slatkine, 1981.
- P. DEGUISE, *Benjamin Constant, romantique froid?*, in *Le préromantisme: hypothèque ou hypothèse?*, cit., pp. 182-195.
- M. DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, PUF, 1988.
- *Le bonheur négatif selon Bernardin de Saint-Pierre*, in "Revue d'Histoire Littéraire de la France", 1989, n. 5, pp. 791-800.
- *Du vague des passions à la passion du vague*, in *Le préromantisme, hypothèque ou hypothèse?*, cit., pp. 488-498.
- J. DEPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1979.
- *De Descartes au Romantisme. Etudes historiques et thématiques*, Paris, Vrin, 1987.
- J. EHRARD, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1963.
- J. FABRE, *Lumières et Romantisme: énergie et nostalgie*, Paris, Klincksieck, 1963.
- R. FAVRE, *La Mort au Siècle des Lumières*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978.
- E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, Milano, Mondadori, 1997.
- H. FRIEDRICH, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968.
- J. GAULMIER, *L'idéologue Volney, 1757-1820*, Genève-Paris, Slatkine Reprints, 1980.
- A. J. GEORGE, *The Didot family and the progress of printing*, New York, Syracuse University Press, 1961.

- E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.
- *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, sixième édition, revue, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.
- Gli "Idéologues" e la Rivoluzione*, a cura di Mario Matucci, atti del Colloquio Internazionale (Grosseto, 25-27 settembre 1989), Pisa, Pacini Editore, 1991.
- T. GORUPPI, *Immagini del salvatore nell'Ottocento francese. Ricordi, presenze, attese*, Pisa, Pacini, 1993.
- H. GOUIER, *Maine de Biran par lui-même*, Paris, Seuil, 1970.
- E. GUITTON, *Jacques Delille (1738-1813) et le poème de la nature en France de 1750 à 1820*, Paris, Klincksieck, 1974.
- G. GUSDORF, *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Paris, Payot, 1978.
- B. JUDEN, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français (1800-1855)*, Paris, Klincksieck, 1971.
- J. KITCHIN, *Un journal philosophique: la "Décade", 1794-1807*, Paris, Minard, 1966.
- B. LE GALL, *L'Imaginaire chez Senancour*, Paris, Corti, 1966, 2 voll.
- T. LOGE, *Chateaubriand et Bernardin de Saint-Pierre*, in "Revue d'Histoire Littéraire de la France", 1989, n. 5, pp. 879-890.
- Lumières et Illuminisme*, textes réunis par Mario Matucci, Actes du Colloque International (Cortona, 3-6 octobre), Pisa, Pacini Editore, 1984.
- E. J. MANNUCCI, *Il patriota e il vaudeville. Teatro, pubblico e potere nella Parigi della Rivoluzione*, Napoli, Vivarium, 1998.
- R. MAUZI, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1960.
- J. McDONALD, *Rousseau and the French Revolution, 1762-1791*, University of London, The Athlone Press, 1965.
- P. MICHEL, *Un mythe romantique: les barbares, 1789-1848*, Presses Universitaires de Lyon, 1981.
- A. MONGLOND, *Le préromantisme français*, tomes I et II, Grenoble, Arthaud, 1930, nouvelle édition, Paris, Corti, 1965.

S. MORAVIA, *Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Bari, Laterza, 1968.

- *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, Laterza, 1970.

- *Il pensiero degli "Idéologues". Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

R. MORTIER, *Le traité "Du Sentiment" de P.-S. Ballanche: un programme littéraire antiphilosophique et post-révolutionnaire*, in *Approches des Lumières*, cit., pp. 319-331.

- *Clartés et ombres du siècle des Lumières. Etude sur le XVIII<sup>e</sup> siècle littéraire*, Genève, Droz, 1969.

- *Le Cœur et la Raison, recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, préface de R. Pomeau, Oxford, Voltaire foundation, Editions de l'Université de Bruxelles, Universitas Paris, 1990.

P. NAUDIN, *L'expérience et le sentiment de la solitude de l'aube des Lumières à la Révolution*, Paris, Klincksieck, 1995.

P. OPPICI, *L'idea di "bienfaisance" nel Settecento francese*, prefazione di Corrado Rosso, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1989.

F. ORLANDO, *Infanzia, memoria e storia. Da Rousseau a Madame de Staël*, Pisa, Goliardica, 1964.

C. PELLEGRINI, *Madame de Staël e il gruppo di Coppet*, 2<sup>a</sup> ed. riveduta, Bologna, Patron, 1974.

F.-J. PICAUVET, *Les Idéologues. Essai sur l'histoire des Idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, en France depuis 1789*, Paris, 1891.

A. PIZZORUSSO, *Senancour: formazione intima, situazione letteraria di un preromantico*, Messina-Firenze, D'Anna, 1950.

- *Studi sulla letteratura dell'età preromantica in Francia*, Pisa, Goliardica, 1956.

B. PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, 1973.

- *La poésie en prose des Lumières au Romantisme (1760-1820)*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1993.

M. POHLENZ, *L'uomo greco*, traduzione di Beniamino Proto, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1976.



- G. POULET, *Les Métamorphoses du cercle*, Paris, Plon, 1961.
- Ragioni dell'anti-Illuminismo*, a cura di Lionello Sozzi, Alessandria, dell'Orso, 1992.
- M. RAYMOND, *Senancour. Sensations et révélations*, Paris, Corti, 1965.
- *Romantisme et rêverie*, Paris, Corti, 1978.
- G. RICCIOLI, L'“esprit” di *Madame de Charrière*, Bari, Adriatica Ed., 1967.
- C. ROSSO, *Moralisti del “bonheur”*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1954.
- *Montesquieu moralista, dalle leggi al “bonheur”*, Pisa, Libreria Goliardica Editrice, 1965.
  - *Illuminismo, felicità, dolore*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1969.
  - *Maine de Biran: dalla felicità perduta all'autopsia della vita interiore*, in *Illuminismo, felicità, dolore*, cit., pp. 109-147.
  - *Madame de Staël, le passioni e la felicità*, in *Illuminismo, felicità, dolore*, cit., pp. 87-108.
  - *L'“elogio del dolore” fra Sette e Ottocento*, in *Illuminismo, felicità, dolore*, cit., pp. 66-80.
  - *Il Serpente e la Sirena, dalla paura del dolore alla paura della felicità*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1972.
  - *Teodicea e contestazione nel Settecento francese*, in *Il Serpente e la Sirena*, cit., pp. 78-87.
- J. ROUSSEL, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution, 1795-1830*, Paris, Colin, 1972.
- A. M. SCAIOLA, *Percorsi romantici. Su una tipologia femminile nella cultura francese dell'Ottocento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984.
- *Dissonanze del grottesco nel Romanticismo francese*, Roma, Bulzoni, 1988.
  - *Il luogo e la visione nell'Otto-Novecento francese*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997.
- L. SOZZI, *Da Swedenborg a Senancour: l'illusione analogica*, in *Il simbolismo francese*, a cura di Sergio Cigada, atti del convegno tenuto all'Università Cattolica di Milano dal 28 febbraio al 2 marzo 1992, Milano, Sugarco Edizioni, 1992, pp. 269-283.
- *Chamfort: aspects de la maxime, la primauté du non dit*, in *La forme brève, actes du colloque franco-polonais*, Lyon, 19-21 septembre 1994, textes recueillis par Simone Messina, Paris, Champion, 1996, pp. 165-177.

- *Nouvelles remarques sur les "Maximes" de Chamfort*, in "Studi Francesi" n. 121, gennaio-aprile 1997, pp. 103-107.
  - *Desiderio senza oggetto: miti e motivi del Romanticismo francese*, in *Problemi del Romanticismo*, a cura di U. Cardinale, Milano, Shakespeare & Company, 1983, pp. 480-490.
  - *Malinconia dei Tardi Lumi*, in *Lo "spleen" nella letteratura francese*, Atti del XVI Convegno della Società Universitaria per gli studi di lingua e letteratura francese, Trento, 29 settembre-1° ottobre 1988, vol. I, Fasano, Schena, 1989, pp. 9-24.
  - *Le chimere di Constant*, in *Annales Benjamin Constant*, n. 11, 1990, pp. 33-45.
  - *Semantica delle illusioni*, in *Scritti in onore di Giovanni Macchia*, Milano, Mondadori, 1983, t. I, pp. 454-477.
  - *La chimera e l'idra: le due stagioni di Madame Roland*, in "Il Confronto letterario", supplemento al n. 15, 1986, pp. 213-221.
  - *Les illusions selon Bonstetten*, in *Actualité de Bonstetten*, actes de la sixième Journée de Coppet (4 septembre 1982), Paris, Touzot, 1983, pp. 61-83.
  - *Tra certezze e illusioni: alcuni aspetti della sensibilità settecentesca*, in *La sensibilité dans la littérature française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Fasano-Parigi, Schena-Didier Erudition, 1998, pp. 13-30.
  - *Il paese delle chimere. L'idea di illusione nella stagione dei Tardi Lumi*, in *Parigi / Venezia. Cultura, relazioni, influenze negli scambi intellettuali del Settecento*, a cura di Carlo Ossola, Firenze, Olschki, 1998, pp. 85-104.
- J. STAROBINSKI, *1789. Les emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion, 1979.
- J. SVAGELSKI, *L'idée de compensation en France. 1750-1850*, Lyon, L'hermès, 1981.
- P.-H. TAVOILLOT, *Le crépuscule des Lumières, les documents de la "querelle du panthéisme"*, Paris, Les Editions du Cerf, 1993.
- Teosofia e religiosità romantica. Da L.-C. de Saint-Martin a J. Michelet*, Scritti in memoria di Marina Paulinich Ferrara, a cura di Mario Matucci, Anne-Marie Jaton, Marina Bailo, Luciana Rioli, Pisa, Pacini Editore, 1989.
- Théâtre du XVIII<sup>e</sup> siècle*, textes choisis, établis, présentés et annotés par Jacques Truchet, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1974.
- PH. VAN TIEGHEM, *Le romantisme français*, Paris, PUF, 1944.

A. TISSIER, *Collin d'Harleville, chantre de la vertu souriante (1755-1806)*, Paris, Nizet, 1965, 2 voll.

P. TRAHARD, *Les maîtres de la sensibilité française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1931-33 (Genève, Slatkine Reprints, 1968), 4 voll.

- *La sensibilité révolutionnaire (1789-1794)*, Paris, 1936 (Genève, Slatkine Reprints, 1968).

M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Bari, Laterza, 1994.

A. VIATTE, *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme - Théosophie (1770-1820)*, tomes I et II, Paris, Champion, 1965.





Finito di stampare  
nel mese di dicembre 2019  
presso Epics Torino



