mait tout, que l'on était admis au doctorat. Du reste, des dispenses d'âge et de temps étaient accordées aux jeunes prêtres appartenant aux grandes familles titrées et destinés aux prélatures. Ils ne subissaient les épreuves que pour la forme. Actuellement, il y a, comme nous l'avons dit plus haut, six *facultés* catholiques établies près des églises métropolitaines. Tous les professeurs sont tenus de se conformer aux dispositions de l'édit de 1682, concernant les quatre propositions contenues en la déclaration du clergé de France. En outre, pour être archevêque, évêque, vicaire général, dignitaire ou membre de chapitre, curé dans une ville chef-lieu de département ou d'arrondissement, il faut être licencié en théologie ou bien avoir rempli pendant quinze ans les fonctions de curé ou de desservant; quant aux curés de canton, ils doivent être bacheliers en théologie, à moins qu'ils n'aient rempli pendant dix ans les fonctions de curé ou de desservant. En ordonnant que toutes les fonctions ecclésiastiques, depuis celle d'archevêque jusqu'à celle de curé de canton, fussent données à des gradés en théologie, ce qui était, du reste, conforme à la tradition constante de l'Eglise, Napoléon Ier espérait amener le clergé à suivre les cours de la *faculté* de théologie, et, au moyen de cet enseignement supérieur, il pensait en faire un clergé entièrement national gallican; ses espérances ne se sont pas du tout réalisées. Comme l'exercice du saint ministère pendant un certain nombre d'années dispense de la nécessité des grades, les évêques, bien qu'ils aient la faculté de réprimer les doctrines erronées ou tous autres écarts de l'enseignement théologique, ont toujours préféré leurs séminaires, où ils sont enterrés chez eux, si l'on peut s'exprimer ainsi, et les *facultés* de théologie n'ont pas donné le résultat que l'on en attendait. Depuis leur rétablissement, leur enseignement s'est successivement élargi. Dans le principe, on ne devait y enseigner que l'histoire ecclésiastique, le dogme, la morale évangélique: elles ont maintenant des chaires d'hébreu, d'éloquence sacrée et de droit ecclésiastique.

Facultés protestantes. Les *facultés* protestantes sont de véritables séminaires où sont formés les jeunes gens qui se destinent au ministère évangélique; aussi ont-elles un caractère pratique qui manque aux *facultés* catholiques. L'enseignement qui y est donné aux élèves est des plus complets. On y enseigne le dogme, l'histoire ecclésiastique, la morale évangélique, l'exégèse et l'éloquence sacrée. A Montauban, il y a, outre les chaires de théologie proprement dite, des chaires d'hébreu, de haute latinité et de grec, destinées à compléter l'instruction classique des élèves et à leur donner toute la perfection désirable. A Strasbourg, la durée des études était de trois ans; elle est de quatre à Montauban. Dans la première de ces *facultés*, des examens périodiques avaient lieu pour s'assurer du progrès des élèves. Dans l'autre, les étudiants en théologie doivent rédiger avec soin l'extrait des leçons auxquelles ils assistent, se livrer à des lectures analogues, et c'est ce dont s'assure chaque professeur dans des réunions qui ont lieu chez lui tous les mois. Les élèves sont tenus de composer et de réciter dans le cours de leurs études théologiques six sermons qui leur sont prescrits par chacun des professeurs. Enfin, le certificat d'aptitude au ministère évangélique n'est délivré qu'après un certain nombre d'épreuves qui constituent ce que l'on appelle le grand examen. A Strasbourg, les épreuves portaient sur l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, le dogme, la morale évangélique, l'histoire ecclésiastique, les articles organiques des Eglises protestantes. En outre, le candidat était tenu de subir une thèse en langue latine ou française, de prononcer en assemblée deux sermons composés sur un texte indiqué quinze jours d'avance; de faire une catéchisation en présence des professeurs et pasteurs de la ville. A Montauban, les grands examens commencent par ceux de philosophie rationnelle, de grec ou d'hébreu. Les candidats lisent ensuite une dissertation de leur composition dont l'objet est de développer un point de théologie ou de critique sacrée. Ils sont alors examinés successivement et dans des séances séparées, sur la théologie, l'histoire ecclésiastique et l'exégèse, la morale évangélique et l'éloquence de la chaire. Les épreuves sont terminées par un sermon et un discours.

Faculté de droit. Le droit est une science éminemment française, dont l'étude a toujours été, dans notre pays, en grand honneur. L'origine de la *faculté* de droit de Paris n'est pas exactement connue. Tout ce que l'on sait, c'est qu'il existait des écoles de droit au clos Bruneau (rue Saint-Jean-de-Beauvais et rue du Fouare) au XIIIe et au XIVe siècle. Il paraît, en outre, que la profession d'avocat a été libre jusqu'au XVIe siècle. Une des premières ordonnances qui réglementèrent cette profession est celle de 1525, rendue par François Ier, et qui porte que « nul ne sera admis à plaider au parlement s'il n'est licencié en droit civil ou canonique. » L'ancienne *faculté* de Paris était composée de six professeurs appelés *antecessores*, d'un professeur de droit français et de douze docteurs agrégés. La chaire de droit français ne fut établie que longtemps après les six autres. Le professeur qui l'occupait avait le titre de professeur royal; il était nommé par le chancelier sur une liste de huit avocats, présentée par le parquet du parlement. Les autres chaires se donnaient au concours en présence de la *faculté* et de deux conseillers du parlement. Il en était de même pour les places d'agrégés. Les professeurs donnaient chaque jour une leçon d'une heure et demie; deux enseignaient les *Institutes* de Justinien, les *Décrétales* de Grégoire IX, modifiées suivant les maximes de l'Eglise gallicane; quant au cours d'études, il était de trois ans. Les étudiants n'étaient admis qu'à seize ans accomplis. Ils étaient distingués en deux catégories: les étudiants par droit commun, assujettis aux trois ans d'études pour la licence; ceux par bénéfice d'âge, qui pouvaient être reçus bacheliers après huit mois d'études, et trois mois après obtenir la licence. Ils étaient, en outre, dispensés d'examen sur le droit français. Ce privilége avait été établi pour les étudiants âgés de vingt-cinq ans et destinés à occuper une charge de magistrature. Le doctorat ne pouvait être postulé qu'après une année d'étude depuis l'obtention de la licence. On distinguait trois catégories de docteurs: ceux en droit civil, ceux en droit canon, enfin les docteurs *in utroque* (sous-entendu *jure*). La cérémonie de réception se terminait par une accolade générale. Le récipiendaire, embrassé par le doyen ou président, embrassait à son tour tous les autres membres de la *faculté*. Le plus ancien des professeurs avait le titre de *primicerius*, et tous, après vingt ans d'exercice, celui de *cessores*; c'est alors seulement qu'ils pouvaient se faire suppléer dans leurs leçons par un agrégé. Les *facultés* de droit furent supprimées à la Révolution; seulement, lorsqu'on créa les écoles centrales, chacune d'elles eut une chaire de législation. Du reste, à cette époque, la profession d'avocat était libre et ceux qui l'exerçaient prenaient le titre d'*hommes de loi* et de *défenseurs officiels*. Les écoles de droit furent rétablies sous le Consulat par la loi du 22 ventôse an XII. Les villes qui en reçurent furent Paris, Dijon, Grenoble, Aix, Toulouse, Poitiers, Rennes, Caen et Strasbourg. On y enseignait: 1o le droit civil français dans l'ordre établi par le code civil, les éléments du droit naturel et des gens, et le droit romain dans ses rapports avec le droit français; 2o le droit public français et le droit civil dans ses rapports avec l'administration publique; 3o la législation criminelle et la procédure criminelle et civile. On voit avec quelle parcimonie l'enseignement était donné. Il semble qu'on se méfiait du droit, qui sans doute était compris dans l'idéologie, et qu'ayant horreur des avocats on ne voulait plus faire que des procureurs. Du reste, les professeurs ne jouissaient d'aucune liberté dans leur enseignement; ils étaient obligés de se conformer à l'étroit programme qui leur était tracé d'avance. En outre, ils devaient, pendant une partie des leçons, dicter des cahiers et ensuite développer verbalement le texte écrit par les étudiants eux-mêmes. Inutile de dire que cette prescription n'a jamais été suivie. Fort heureusement pour les études juridiques en France, on ne s'en est pas tenu au programme fixé par le Consulat. Depuis cette époque, ce programme a été singulièrement élargi. On établit d'abord des chaires de droit commercial et de droit administratif; puis, mais à la *faculté* de Paris seulement, on créa successivement des chaires d'histoire de droit romain et de droit français, de droit constitutionnel français, des *pandectes*, de législation pénale comparée et d'introduction générale à l'étude du droit. Actuellement, il existe onze *facultés* de droit, qui se trouvent: à Paris, à Aix, à Caen, à Dijon, à Douai, à Grenoble, à Rouen, à Poitiers, à Arras, à Strasbourg et à Toulouse. Les *facultés* de Douai et de Rouen sont de date récente, et on s'explique d'autant moins leur création que le besoin de nouvelles *facultés* ne se faisait nullement sentir, sinon à certaines vanités municipales mises en mouvement par des influences ecclésiastiques. Indépendamment des grades du baccalauréat, de la licence et du doctorat, les *facultés* de droit délivrent des *certificats de capacité en droit*. Pour obtenir ce certificat de capacité, qui ne peut servir que pour la profession d'avoué, il n'est pas nécessaire d'être bachelier ès lettres; mais il faut avoir suivi pendant une année les cours de première et de seconde année du code Napoléon et ceux de procédure civile et criminelle, prendre quatre inscriptions et subir un examen sur la matière de chacun de ces cours.

— *Facultés de médecine.* Il n'existe en France que trois *facultés* de médecine établies à Paris, à Strasbourg et à Montpellier. V., quant à l'organisation de ces *facultés* et à l'enseignement qu'elles donnent, au mot MÉDECINE.

Facultés des lettres. Les *facultés* des lettres répondent aux *facultés* des arts des anciennes universités; mais leur système d'enseignement est plus étendu et plus complet. A l'étude de la philosophie et de la littérature classique, qui existait dans la *faculté* des arts, elles joignent celle de l'histoire, de la géographie et des littératures modernes. Cependant, malgré le zèle et le talent des professeurs, elles sont loin d'être, comme en Allemagne et en Italie, le centre d'une forte vie intellectuelle. En province, elles ont en général fort peu d'auditeurs: ordinairement des dames ou des demoiselles plus ou moins jeunes, et quelques abbés qui semblent n'assister aux cours que pour constater si l'enseignement du professeur est conforme au *Syllabus* romain. Aussi leur plus grande utilité est-elle de faire passer les examens des aspirants au baccalauréat et de quelques candidats à la licence; parfois on y soutient quelque thèse de docteur, de celles surtout qui n'oseraient se produire à Paris. La *faculté* de Paris est plus suivie, et quelques professeurs y réunissent habituellement un certain nombre d'auditeurs bénévoles qui ont assez de loisir pour venir les entendre pendant une heure, de temps en temps. Les villes où se trouvent des *facultés* de lettres sont: Paris, Aix, Besançon, Bordeaux, Clermont, Dijon, Douai, Grenoble, Lyon, Montpellier, Nancy, Poitiers, Rennes, Strasbourg, Toulouse.

Facultés des sciences. Les anciennes universités n'avaient pas de *facultés* des sciences. Cet ordre de *facultés* date donc de notre siècle; cela se conçoit, du reste, puisque c'est seulement à notre époque que les sciences se sont définitivement constituées; aussi leur enseignement est-il maintenant établi sur les bases les plus larges. Nous n'avons pas ici à entrer dans le détail de cet enseignement; constatons seulement que, s'il présente encore des lacunes regrettables, ces lacunes disparaîtront d'autant plus vite qu'on y fera une plus large part à la liberté. Les villes où sont établies des *facultés* des sciences sont: Paris, Besançon, Bordeaux, Caen, Clermont, Dijon, Grenoble, Lille, Lyon, Marseille, Montpellier, Nancy, Poitiers, Rennes, Strasbourg, Toulouse.

Les établissements qui sont chargés, en Allemagne, en Italie, en Angleterre, etc., de distribuer l'enseignement supérieur, ont conservé le nom d'*universités*. Voir, au mot UNIVERSITÉ, où tout ce qui concerne les universités étrangères, leur organisation et leur enseignement est traité et où elles sont comparées à nos *facultés* françaises.

Facultés de l'âme (TRAITÉ DES), par Porphyre. On ne possède de cet ouvrage que divers fragments conservés par Stobée, et ces fragments peuvent servir d'introduction au premier livre des *Ennéades* de Plotin: *Qu'est-ce que l'animal? qu'est-ce que l'homme?* Porphyre avait aussi écrit un *Traité de l'âme*, dont Eusèbe a donné quelques extraits dans sa *Préparation évangélique*.

L'auteur commence par établir la différence qui existe entre la sensibilité et l'intelligence. « Ariston, dit-il, attribue à l'âme une *faculté perceptive*, qu'il divise en deux parties. Selon lui, la première, appelée la *sensibilité*, principe et origine des sensations, est ordinairement mise en jeu par un des organes des sens; la seconde, qui subsiste par elle-même et sans les organes, ne porte pas de nom spécial dans les êtres dépourvus de raison, êtres chez lesquels elle ne se manifeste point ou du moins ne se manifeste que d'une façon faible et obscure; elle s'appelle *intelligence* chez les êtres doués de raison, chez lesquels seuls elle apparaît clairement. »

D'autres philosophes anciens, selon Porphyre, divisaient les facultés en *raison discursive*, qui s'exerce sans l'imagination et sans la sensation, et en *opinion*, partie de l'entendement qui s'exerce avec l'imagination et la sensation. Pour d'autres, l'*essence rationnelle* était un être simple, ne variant que dans ses opérations. Porphyre estime qu'il n'est pas possible de rapporter la *pensée* et la *sensation* au même principe. Il distingue, en outre, la faculté de l'*assentiment* (volonté) dont les stoïciens avaient fait le tout de l'âme humaine.

Ce qui précède démontre seulement que l'âme a plusieurs aspects. A-t-elle des parties? « Les stoïciens, dit Porphyre, divisent l'âme en huit parties: les cinq sens, la parole, la puissance génératrice, enfin le principe dirigeant, qui a les autres facultés pour ministres, en sorte que l'âme est composée d'une faculté qui commande et de facultés qui obéissent. »

Dans leurs écrits sur la morale, Platon et Aristote divisent l'âme en *trois parties*. Cette division a été adoptée par la plupart des philosophes ultérieurs; mais ils n'ont pas compris qu'elle n'avait pour but que de classer et de définir les vertus. En effet, si l'on considère cette division en elle-même, on voit qu'elle n'embrasse pas toutes les facultés de l'âme: elle ne comprend ni l'imagination, ni la sensibilité, ni l'intelligence, ni les facultés naturelles, la puissance génératrice et la faculté nutritive. Les trois facultés de Platon et d'Aristote sont la *raison*, la *colère* et la *concupiscence*.

Il y a une différence, selon Porphyre, entre une *partie* et une *faculté* de l'âme. « Une partie diffère d'une autre par le caractère de son genre, tandis que des facultés diverses peuvent se rapporter à un genre commun. » Jamblique dit, à propos de cette définition de Porphyre: « Il y a entre une partie et une faculté cette distinction, qu'une partie diffère d'une autre partie par son essence, tandis qu'une faculté peut avoir le même sujet qu'une autre faculté et n'en diffère que par sa fonction. » C'est une simple reproduction de l'idée de Porphyre. Ce dernier pense que, pour s'entendre, il faut un principe de définition. A la bonne heure! mais voilà la difficulté: pour définir, il faut concevoir, et tout le monde ne conçoit pas de la même manière, d'où l'impossibilité flagrante d'un principe de définition.

Ces fragments de Porphyre ont une grande importance dans l'histoire de la psychologie. Ils contiennent la fameuse doctrine tant reprochée aux deux chefs de l'école d'Alexandrie et que Stobée expose en ces termes: « Plotin et Porphyre pensent que les facultés propres à chaque partie de l'univers, à chaque individu, sont produites par l'âme universelle, et que, à la mort des individus, les vies produites par l'âme cessent d'exister, comme la vie d'un être engendré par une semence finit quand la *raison séminale* se retire de lui pour rentrer en elle-même, en remontant à l'âme universelle qui l'a produite. »

Ce qui reste du traité de Porphyre sur les *facultés de l'âme* a été traduit par M. Bouillet pour servir d'introduction aux *Ennéades* de Plotin. On regrette de ne pas posséder le traité entier, dont la conclusion, pensons-nous, se serait rapprochée de la théorie actuellement adoptée des facultés de l'âme.

Facultés actives et morales de l'homme (TRAITÉ DES) [*View of the active and moral powers of man*], un des principaux ouvrages de Dugald-Stewart et un des monuments de la philosophie écossaise (Edimbourg, 1828, 2 vol. in-8o). Il a été traduit en français par Léon Simon (Paris, 1834, 2 vol. in-8o).

« Les deux volumes que nous offrons au public, dit le traducteur, contiennent le développement de la partie éthique dont les *Esquisses de philosophie morale* présentaient le programme. C'est la même marche, la même division et les mêmes solutions, agrandies de tous les développements qui permettent d'en suivre l'enchaînement et de tous les témoignages qui les justifient... Suivant la marche qu'il avait adoptée dans la *Philosophie de l'esprit humain*, Dugald-Stewart ne s'y montre jamais ambitieux de donner une solution dogmatique des questions qu'il discute. Il analyse avec soin chacun de nos penchants, chacune de nos facultés actives et morales, surtout les caractères différentiels qui ne permettent pas de les assimiler ou de les confondre. »

La religion naturelle tient une place considérable dans le *Traité des facultés actives et morales de l'homme*, de Dugald-Stewart. Il en explique lui-même la cause en ces termes: « A cet égard, je ferai observer que cette partie de mon ouvrage contient la substance des leçons que j'ai faites à l'université d'Edimbourg pendant les années 1792-1793 et pendant plus de trente années après. Mon auditoire se composait alors, non-seulement d'un grand nombre d'Anglais et d'Américains des Etats-Unis, mais encore d'un petit nombre d'étudiants appartenant à la France, à la Suisse, au nord de l'Allemagne et aux autres parties de l'Europe. Pour ceux qui ont réfléchi à l'état dans lequel se trouvait le monde à cette époque, et qui tiendront compte des différentes dispositions d'esprit que présentait mon auditoire, toute explication ultérieure devient sans objet. »

L'illustre professeur, dans une introduction étendue, propose une théorie des facultés humaines fort différente de celle de Thomas Reid, son prédécesseur et la plus grande autorité de l'école écossaise. « Ce profond philosophe, avec lequel je suis toujours jaloux de me rencontrer, dit-il, rapporte nos principes actifs à trois classes: 1o les puissances mécaniques; 2o les puissances animales; 3o les puissances rationnelles, employant ces trois expressions dans une simplification tout à fait inusitée. On verra dans la suite pour quels motifs je rejette les expressions de *puissances animales* et de *puissances rationnelles*; je me contenterai de faire observer, pour le moment, que l'expression de *mécanique*, sous laquelle il embrasse nos instincts et nos habitudes, ne peut, selon moi, être convenablement appliquée à aucune de nos facultés actives. En effet, le docteur Reid ne l'emploie, dans cette occasion, que comme signe différentiel; mais il semble qu'il implique l'adoption d'une théorie concernant la nature des principes qu'elle désigne, et peut conséquemment faire naître de fausses idées sur ce sujet. Si j'avais été à même d'examiner cette partie de notre constitution avec tout le soin dont elle est susceptible, j'aurais certainement préféré la classification suivante à celle que j'ai adoptée, aussi bien qu'à celle du docteur Reid. J'aurais divisé nos puissances actives: 1o en principes *originels* d'action; 2o en principes d'action *acquis*. Les principes *originels* d'action peuvent être subdivisés en principes *animaux* et en principes *rationnels*, et il convient de rapporter à la première de ces classes nos instincts aussi bien que nos appétits. Dans la classification du docteur Reid, rien ne paraît plus inconciliable et même plus capricieux que de donner le nom de *principes* à nos *appétits animaux*, parce que l'homme et les animaux les possèdent en commun, et en même temps d'en séparer nos instincts, en les désignant sous le titre de *mécaniques*, lorsque, de tous nos penchants actifs, il n'en est aucun où la nature de l'homme offre une plus grande analogie avec celle des animaux que dans les penchants instinctifs. En effet, c'est à la condition des brutes que le mot *instinct* a été emprunté pour l'appliquer à l'homme par une sorte de figure et de métaphore.

» Nos principes actifs comprennent tous les penchants que nous acquérons par l'habitude. Tels sont nos appétits et nos désirs artificiels et les fausses idées qu'engendrent la mode et certaines associations d'idées. »

Une observation consciencieuse, et pour ainsi dire mathématique, imprime à cet ouvrage de Dugald-Stewart une physionomie particulière. L'exactitude et l'abondance des détails, jointes à la précision du style, donnent à ses idées une originalité puissante et qui s'empare immédiatement du lecteur.

Son érudition n'est pas moins étonnante que sa puissance d'observation. Il connaît à fond la vie et les œuvres des penseurs de l'Europe; il les cite fréquemment, et le commentaire dont il accompagne ses citations prouve qu'il connaît aussi bien que ces philosophes le milieu social dans lequel ils ont vécu.

Le *Traité des facultés actives de l'homme* se compose de quatre livres et d'un appendice. Le premier est consacré aux *principes instinctifs*, le second aux *principes rationnels d'action*, le troisième aux *différentes branches du devoir*, le quatrième à nos *devoirs envers nos semblables*; enfin l'appendice est un traité du *libre arbitre*.

Il y a, dans le premier livre, des parties spéciales à l'Angleterre et qui sont loin de s'accorder avec les principes qui ont prévalu dans les écoles du continent, par exemple les idées sur le patriotisme. Les positivistes et les humanitaires de ce côté-ci du détroit proclament volontiers que tous les hommes sont frères, et qu'à ce titre l'amour de la patrie est un préjugé destiné à disparaître. Cette doctrine n'est pas du goût de Dugald-Stewart. « Malgré les principes d'union, dit-il, placés par la nature dans le cœur de l'homme, il n'était pas dans ses intentions qu'une société s'accrût d'une manière indéfinie. Il existe une base pour le partage de l'espèce humaine en sociétés distinctes, dans ces divisions naturelles que forment, à la surface du globe, les chaînes de montagnes, les fleuves impraticables et les mers qui séparent d'immenses continents; et un peu plus tard le même but fut atteint par les principes d'inimitié qui, à l'origine des sociétés, ne manquent jamais d'éloigner les unes des autres les tribus les plus voisines et qui continuent à se manifester d'une manière très-puissante, même aux époques les plus éclairées et les plus civilisées. »

Dans le second livre de son *Traité*, Dugald-Stewart place au premier rang des *principes rationnels d'action* ce que les moralistes nomment l'*amour de soi*. Il a jusqu'ici parlé d'instincts et d'habitudes. Quoique pourvu d'instincts et d'habitudes différents de ceux des animaux, à cet égard l'homme est de leur famille. Il commence à se distinguer d'eux quand la raison intervient dans le gouvernement de ces instincts et de ces habitudes, d'après la remarque célèbre de Sénèque: *Animalibus pro ratione impetus, homini pro impetu ratio.*

A propos de l'amour de soi, l'auteur fait une remarque digne d'être citée: « Il importe beaucoup de remarquer que les succès d'un homme dépendent de la constance systématique avec laquelle il poursuit l'objet qu'il a en vue. C'est un fait que les philosophes ont souvent constaté et que l'expérience journalière confirme, que là où cette qualité existe à un haut degré elle supplée souvent, en partie, au génie, et que là où elle manque les talents les plus remarquables sont de peu de valeur. On n'a pas aussi bien pris en considération l'influence de cette concentration de l'attention sur un objet particulier pour notre perfectionnement moral et intellectuel. Cependant cette influence est très-remarquable, ainsi que chacun le reconnaîtra facilement s'il compare la sagacité et la pénétration de ceux qui ont joui de ces avantages, avec la faiblesse, l'irréflexion et l'incapacité de pensée qui résultent d'une indécision entre les différents buts que la vie nous présente. »

C'est ainsi qu'à l'occasion des choses les plus étrangères à leur objet du moment, les grands penseurs résument en quelques mots des idées générales sur la vie ou la société.

Dans son troisième livre, Dugald-Stewart ramène tous les devoirs particuliers à trois chefs: 1o *Dieu*; 2o *nos semblables*; 3o *nous-mêmes*.

Avant d'établir que l'homme a des devoirs à remplir envers Dieu, l'auteur a d'abord à prouver que Dieu existe, car il est remarquable que Dieu n'est qu'un être utile et qu'on ne s'occuperait jamais de lui si l'on n'avait besoin de sa présence au monde. Dugald-Stewart comprend, du reste, combien les preuves physiques ou métaphysiques de l'existence de Dieu laissent à désirer, et il s'en tient aux preuves morales, qui sont bien réellement les seules à invoquer. Il répète donc avec Pascal: « L'homme sait si peu ce que c'est que Dieu, qu'il ne sait pas ce qu'il est lui-même; mais autant l'essence d'un Dieu est incompréhensible pour moi, autant son existence m'est intimement évidente. La preuve en est en moi, et, comme moi, tout homme porte cette preuve en lui-même. » Il paraît que Locke avait lu Pascal, car il reprend à peu près la même idée en d'autres termes: « Si vous ne pouvez pas concevoir les opérations de votre propre âme, qui est finie, de ce principe pensant qui est au dedans de vous, ne soyez point étonné de ne point comprendre les opérations de cet esprit éternel et infini qui a fait et qui gouverne toutes choses, et que les *cieux des cieux ne sauraient contenir*. »

Dugald-Stewart s'en tient à ces deux autorités; il n'a en réalité d'arguments sérieux à produire que dans la deuxième section du livre III (*Preuves de l'existence de Dieu tirées des causes finales*). Ici, du reste, il se contente encore de citer Xénophon (*Mémorables de Socrate*), et, de fait, il n'y a rien à y ajouter: « ... Plus j'y réfléchis, plus il me paraît évident que l'homme doit être le chef-d'œuvre de quelque grand artiste et qu'il porte en lui des témoignages infinis de l'amour et de la bienveillance de celui qui l'a ainsi formé. Et que penses-tu, Aristodème, du désir qu'a tout homme de propager son espèce? de la tendresse et de l'affection que porte toute femelle à son jeune produit et qui est si nécessaire à sa conservation? Que penses-tu de cet amour irrésistible de la vie et de cette crainte de la mort dont nous sommes si violemment possédés dès le moment où nous commençons à exister? — Je pense, répondit Aristodème, qu'il en est de ceci comme de beaucoup d'autres productions de cet artiste, aussi sage que grand, qu'il a résolu de conserver ce qu'il a une fois fait... Le plus beau présent des dieux est l'âme qu'ils ont mise en l'homme, qui surpasse de beaucoup tout ce qu'on trouve ailleurs; car quel autre animal que l'homme a jamais découvert l'existence de ces dieux, qui ont créé et maintiennent dans l'ordre le plus admirable l'harmonie de ce beau et merveilleux univers? a-t-on jamais vu une autre espèce de créatures qui fût capable de les servir et de les adorer?... »

C'est l'argument des *causes finales*, et il faut le lire dans Xénophon. L'expression de *causes finales*, dit Dugald-Stewart, est due à Aristote, qui admettait quatre espèces de causes: efficientes, matérielles, formelles et finales. Th. Reid a fait remarquer que la théorie de Xénophon, ou mieux de Socrate, par rapport à l'existence de Dieu fondée sur l'existence de *causes finales*, pouvait se réduire à un syllogisme: on peut légitimement remonter des effets au dessein dans lequel ils ont été produits (majeure); il y a apparence de dessein dans l'univers (mineure). Les sceptiques de l'antiquité niaient la mineure. Les modernes, réduits, grâce au progrès des sciences naturelles, à admettre la mineure, du moins provisoirement, nient maintenant la majeure. Ce n'est pas le lieu d'entrer dans une discussion à ce sujet.

Le livre IV traite de nos *devoirs envers nos semblables et envers nous-mêmes*. Les devoirs envers nos semblables sont la bienveillance, la justice et la véracité. Nos devoirs envers nous-mêmes, pris dans leur ensemble, se réduisent à un seul: employer tous les moyens possibles pour faire notre bonheur. L'auteur développe cette théorie avec une ampleur qui fait de cette partie du livre une œuvre à part.

Dans l'appendice, où il est question du *libre arbitre*, Dugald-Stewart commence par avertir le lecteur que son œuvre entière n'a de sens que si le libre arbitre existe. Le libre arbitre est un mode général, si l'on veut, mais enfin un mode de la volonté. Il importe d'abord de définir la volonté: c'est, suivant Locke, « un acte de l'esprit exerçant avec connaissance l'empire qu'il suppose avoir sur quelque partie de l'homme pour l'appliquer à quelque action particulière ou pour l'en détourner. » Reid est plus bref. « C'est, dit-il, la détermination de faire ou de ne pas faire une chose que nous savons être en notre pouvoir. » Ce n'est pas une définition tout à fait logique, « car la *détermination*, continue Reid, n'est qu'un synonyme de la volition. Mais nous devons observer que les actes les plus simples de l'esprit n'admettent pas de définition logique. Le moyen de nous en faire une notion distincte, c'est de considérer attentivement ces actes quand ils ont lieu en nous; sans cela, aucune définition ne pourra nous en donner une idée claire. »

Dugald-Stewart ajoute qu'il existe un état de l'âme bien distinct et de la faculté de vouloir et de l'acte de la volonté. On l'a appelé le *désir*. Ce fut Locke qui distingua le premier entre le désir et la volonté. « J'observe, dit Locke, que la volonté est souvent confondue avec différentes affections de l'esprit, surtout avec le désir, et que l'un est souvent mis pour l'autre, et cela par des gens qui seraient fâchés qu'on les soupçonnât de n'avoir pas des idées fort distinctes des choses et de n'en avoir pas écrit avec une extrême clarté. Cette méprise n'a pas été, je pense, une des moindres occasions de l'obscurité et des égarements où l'on est tombé sur cette matière. Il faut donc tâcher de l'éviter autant que nous pourrons. »

Les idées de Locke à ce sujet se réduisent à deux faits: 1o qu'à un instant donné un homme peut désirer une chose et en vouloir une autre; 2o que dans le même instant un homme peut être partagé entre des désirs opposés, tandis qu'il ne peut être incertain entre deux volontés opposées. De là résulte que les idées attachées aux mots *volonté* et *désir* sont essentiellement différentes. On confond aussi très-souvent le mot *penchant* avec le mot *volonté*. Il en est de même du mot *plaisir*, et Locke lui-même fait cette confusion quand il dit: « Nous pouvons mouvoir à plaisir certaines parties de notre corps. » Collins aussi, dans un traité sur le libre arbitre, tombe dans la même confusion. « Je combats, dit-il, pour la liberté, en ce qu'elle signifie le pouvoir qu'a l'homme de faire ce qu'il *veut* ou ce qui lui *plaît*. » D'autre part, par liberté et puissance, Locke entend la même chose. « Chacun, je pense, trouve en soi-même la puissance de commencer différentes actions ou de s'en abstenir, de les continuer ou de les terminer, et c'est la considération de l'étendue de cette puissance que l'âme a sur les actions de l'homme, et que chacun trouvera en soi-même, qui nous fournira l'idée de la *liberté* et de la *nécessité*... L'idée de la *liberté*, dans un certain agent, c'est l'idée de la puissance qu'a cet agent de faire ou de s'abstenir de faire une certaine action, conformément à la détermination de son esprit en vertu de laquelle il préfère l'un à l'autre. Mais lorsque l'agent n'a pas le pouvoir de faire l'une de ces deux choses en conséquence de la détermination actuelle de la volonté, que je nomme autrement *volition*, il n'y a, en ce cas-là, plus de liberté, et l'agent est nécessité à cet égard. »

Dugald-Stewart examine successivement la plupart des opinions historiques au sujet de la liberté et de la nécessité de nos actions. Il conclut en émettant l'avis qu'en pratique les moralistes les plus autorisés penchent vers la nécessité; mais il en appelle au témoignage constant de la conscience en faveur du libre arbitre, et il termine par cette citation de saint Augustin: « C'est pourquoi nous ne sommes point réduits à la nécessité ou d'admettre la prescience de Dieu en niant la liberté humaine, ou d'admettre la liberté de la volonté en avançant l'assertion impie que la prescience divine ne s'étend pas à tous les événements à venir. Mais, au contraire, nous inclinons à adopter ces deux doctrines, et notre sincérité nous porte à rendre témoignage de leur vérité. Par l'une, nous affirmons la sincérité de notre foi; par l'autre, nous confessons la bonté de notre vie. »

L'ouvrage de Dugald-Stewart jouit d'une grande autorité dans les universités anglaises et dans les rangs de l'école éclectique française.

Facultés de l'âme (TRAITÉ DES), comprenant l'histoire des principales théories psychologiques, par M. Adolphe Garnier, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. Cet ouvrage est le meilleur titre de l'auteur et le traité de psychologie le plus considérable qui ait paru en France au XIXe siècle. Sa publication remonte à 1852 (3 vol. in-8o, Hachette). M. Garnier l'avait d'abord commencé sous le nom de *Traité de la nature humaine*, mais bientôt il lui sembla que ce titre était inexact, attendu que les facultés de l'âme sont multiples et qu'il avait précisément en vue de le démontrer. M. Garnier, après Royer-Collard et les chefs de l'école écossaise, essaye de baser une classification des facultés de l'âme sur la nature elle-même, et non sur le désir de ramener artificiellement à une cause unique ce qui est, en réalité, distinct. Il divise donc l'ensemble des facultés en quatre grandes classes, sous les titres généraux: faculté motrice, inclinations, volonté, facultés intellectuelles. Le mot de *faculté motrice*, adopté par Jouffroy, appartient à Bossuet. On lui demandait si, à son avis, l'homme jouissait d'un pouvoir de mouvoir son corps qui fût indépendant. Il n'osa répondre ni oui ni non, et il mit en avant la faculté motrice laissant la question à résoudre Quant au terme *inclination*, l'usage n'en revient pas non plus à la philosophie moderne. Descartes, Pascal, Malebranche et Bossuet s'en servaient déjà dans le sens qu'on lui donne aujourd'hui, comme ils se servaient du mot *passion*. Il paraît à M. Garnier que ces termes consacrés valent mieux que celui de *sensibilité*, emprunté à l'école sensualiste de Condillac. Malebranche ne comptait que trois inclinations: la curiosité, l'amour de soi et l'amour des hommes. L'auteur du *Traité des facultés humaines* en admet d'autres, et c'est peut-être là la plus grande innovation qu'on rencontre dans son livre. « Nous demandons, dit-il, à faire entrer dans le cadre de la psychologie plusieurs inclinations qui ne figuraient jusqu'à présent que dans les ouvrages des moralistes, des historiens ou des poëtes, mais qui méritent d'être recueillies par une science scrupuleuse. » Il range parmi ces inclinations oubliées « le choix instinctif d'une demeure, l'amour de la propriété, l'amour instinctif de la vie, certaines appréhensions naturelles, l'instinct de la ruse, le besoin d'épancher son cœur, la disposition à l'attachement individuel, l'amour filial et fraternel, l'instinct de la pudeur et *une docilité naturelle, dont un des effets est que nous aimons à penser comme nos semblables et surtout comme le plus grand nombre ou les plus âgés d'entre eux.* » Il met aussi parmi les inclinations naturelles « la croyance à la perfection de la cause première du monde, » en bon français la foi en Dieu. C'est aller trop loin. Croire en Dieu est un fait qui existe ou n'existe pas dans une conscience individuelle, ce n'est pas une faculté de l'âme. Il y aurait, d'autre part, lieu de rechercher si nos inclinations ne seraient pas plutôt des habitudes acquises que des pouvoirs suffisamment consolidés pour qu'on puisse leur accorder le privilége d'être devenus des facultés.

A propos de la volonté, il remarque avec beaucoup de justesse qu'il est inutile de rechercher si elle est libre; il n'y a qu'à constater si elle existe. Du moment qu'elle existe, la question est vidée. « En effet, si la volonté existe, c'est-à-dire si elle se distingue de l'inclination et de la raison, elle est libre; car, si elle n'est pas libre, elle est ou l'inclination ou la raison elle-même, et il est inutile d'avoir deux mots pour exprimer une seule chose. » Du reste, la volonté s'étend au pouvoir de faire indistinctement le bien ou le mal, et son étendue ne limite d'aucune façon la volonté divine, car Dieu, en nous laissant la faculté de vouloir, garde celle de nous empêcher d'agir quand bon lui semble. Parmi nos pouvoirs moraux, il n'y a que la volonté qui se présente à nous avec le caractère d'une *puissance pure*, c'est-à-dire d'un pouvoir dont l'initiative est le seul attribut. En examinant les divers sens des mots *actif* et *passif*, M. Garnier s'attache à faire voir que toutes les facultés ont un côté actif et un côté passif, à l'exception de la volonté, qui est toujours active.

On sait que Descartes considérait l'intelligence comme d'essence indivisible. C'est là, suivant M. Garnier, reculer au delà d'Aristote et de Platon. Il faut s'entendre néanmoins; s'il divise l'intelligence en un grand nombre de facultés distinctes, il est nécessaire de savoir que par intelligence il veut parler de l'ensemble des facultés « qui se rapportent à la faculté générale de connaître. » Il prend pour exemple la physique, où les propriétés particulières des corps sont considérées comme appartenant à une propriété générale qui les renferme toutes. Dans l'âme, comme dans le corps, dit-il, il y a des causes partielles qui dépendent d'une cause supérieure. Par *raison*, on entend un ensemble de facultés connexes, et non une faculté unique, engendrant d'autres facultés qui dépendraient d'une faculté maîtresse. De plus, le nom de *faculté de connaître* donné à l'entendement est inexact; il n'exprime pas que, par une foule de côtés, « l'entendement contient des croyances. » M. Garnier range sous deux chefs l'objet de toutes les facultés intellectuelles: connaissances et croyances; puis il divise les connaissances elles-mêmes en perceptions et conceptions. « La perception saisit un objet en dehors de la pensée; la conception renferme son objet dans l'intelligence. » Ce sont également des connaissances dans le langage vulgaire; ces connaissances ne se distinguent que dans l'esprit du penseur, d'abord parce que leurs qualités ne sont pas les mêmes, et puis pour aider à les classer d'une manière méthodique. De la perception dépendent: les sens extérieurs, la conscience, la mémoire, l'idée de l'absolu et l'intuition extérieure. Les connaissances que ces facultés procurent sont souvent appelées sensitives, pour indiquer qu'elles viennent par le canal des sens et afin de les séparer des connaissances dites *sensibles*, qui désignent les objets qui tombent immédiatement sous les sens. La distinction vient de Descartes; Bossuet et les cartésiens raisonnent toujours à ce point de vue. Quant aux objets matériels, ce sont des objets tangibles. L'étendue, d'après M. Garnier, n'est pas une propriété première et nécessaire de la matière; le penser équivaudrait à confondre l'idée de corps avec celle d'espace. Il se propose d'échapper ainsi à la doctrine de la *sensation*, qui résulte d'une confusion. Quant à la *conception*, il importe de mettre beaucoup de soin à la distinguer de la perception. Reid lui-même oublie souvent de le faire. Du reste, et ceci est à noter, la conception n'est pas accompagnée de croyance, ce n'est pas non plus une modification de l'âme « dont l'objet extérieur soit donné par le principe de causalité. » Les sens suffisent pour saisir le réel; il est inutile de faire intervenir la raison. Les sens sont infaillibles. On les accusait de ne l'être pas toujours. Au dire de M. Garnier, Thomas Reid a levé la difficulté par le seul fait d'avoir montré combien l'étendue tangible diffère de l'étendue constatée par la lumière et la couleur. Il reste bien encore quelque chose à expliquer, par exemple, le dérangement de l'axe visuel en vertu duquel chacun des deux yeux voit le même objet à un endroit différent; mais ce sont des arguments futiles, et dont on aura bien un jour ou l'autre une explication rationnelle. La question de la conscience, qui a, pendant une partie du XIXe siècle, tenu une si grande place dans l'histoire de la philosophie allemande, préoccupait aussi M. Garnier. « On a agité de nos jours, dit-il, la question de savoir si la conscience est une faculté spéciale ou seulement un mode inséparable de toutes les autres facultés. Il ne suffirait pas, pour la résoudre dans le premier sens, de dire que l'action de la pensée par laquelle on croit une chose est différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit; car si ces deux phénomènes, bien qu'ils soient différents, s'accompagnaient toujours, il faudrait les rapporter à une seule faculté. » M. Garnier veut dire que la connaissance diffère de la foi. En définitive, il a professé successivement que la conscience était une faculté spéciale, puis qu'elle était une faculté commune à toutes les autres, opinion qu'il a abandonnée pour revenir à la première. Comme Descartes, il appelle *raison pure* l'intelligence agissant sans le secours des sens. Platon pensait que les objets qui existent dans l'âme ont une réalité extérieure; Kant n'en croyait rien; Descartes prend un moyen terme, divise nos idées en deux classes, admet qu'aux unes correspond une réalité en dehors de l'esprit, tandis qu'aux autres ne correspond rien. Aucun des trois ne paraît s'être rendu compte de ce qui constitue la