ries révolutionnaires. M. Guizot nous apprend lui-même dans ses *Mémoires* que tel était l'esprit et le but de ses travaux historiques. « Nous sortions à peine, dit-il, de la plus violente lutte contre cette ancienne société française, notre berceau séculaire; nous avions encore le cœur plein, envers elle, de colère ou d'indifférence, et l'esprit confusément imbu des idées, vraies ou fausses, sous lesquelles elle avait succombé. Le jour était venu de déblayer cette arène couverte de ruines, et de substituer, en pensée comme en fait, l'équité à l'hostilité, et les principes de la liberté aux armes de la Révolution. On ne construit pas un édifice avec des machines de guerre; on ne fonde pas un régime libre avec des préventions ignorantes et des haines acharnées. Je rencontrais à chaque pas, dans mon cours, les grands problèmes d'organisation sociale au nom desquels les classes et les partis divers venaient de se porter de si rudes coups, la souveraineté du peuple et le droit divin, la monarchie et la république, l'aristocratie et la démocratie, l'unité ou la division des pouvoirs, les divers systèmes d'élection, de constitution et d'action des assemblées appelées à concourir au gouvernement. J'abordai toutes ces questions avec le ferme dessein de passer au crible les idées de notre temps, et de séparer les ferments ou les rêveries révolutionnaires des progrès de justice et de liberté conciliables avec les lois éternelles de l'ordre social. A côté de ce travail philosophique, j'en poursuivis un autre spécialement historique : je m'appliquai à mettre en lumière les efforts intermittents, mais toujours renaissants, de la société française pour sortir du chaos au sein duquel elle était née, tantôt la lutte, tantôt l'accord de ses divers éléments, royauté, noblesse, clergé, bourgeoisie et peuple, dans les diverses phases de cette rude destinée, et le développement glorieux, bien que très-incomplet, de la civilisation française, telle que la Révolution l'a recueillie à travers tant de combats et de vicissitudes. J'avais à cœur de faire rentrer la vieille France dans la mémoire et l'intelligence des générations nouvelles; car il y avait aussi peu de sens que de justice à renier ou à dédaigner nos pères au moment où nous faisions, en nous égarant beaucoup à notre tour, un pas immense dans les mêmes voies où, depuis tant de siècles, ils avaient eux-mêmes marché. »

La philosophie de l'histoire développée par M. Guizot et par l'école doctrinaire rappelle, en ses traits généraux, celle de Burke et de ce que l'on a appelé en Allemagne l'*école historique*. Cette école, comme l'a très-bien fait remarquer M. Frédéric Morin, se rattache directement à Herder, indirectement à Leibnitz. On sait que Leibnitz considérait les êtres comme tirant d'eux-mêmes tous les phénomènes qui les manifestent; leur substance n'était à ses yeux que le lien actif qui, unissant tous ces phénomènes, les fait sortir les uns des autres. Voilà pourquoi il l'appelait une force ou une monade : une force, puisque, éternellement fécond, chaque état qui s'y produit enveloppe, en vertu de sa nature intime et du rapport vivant qui le rattache à sa cause, l'état qui va suivre; une monade, puisque la substance ne renferme pas une pluralité d'éléments. Absolument simple dans sa réalité intime, bien plus absolument impénétrable à toutes les influences du dehors, c'est le même principe en elle qui contient à l'état de possibles tous les actes dont elle est capable, le même qui les réalise par son énergie, le même encore qui les enchaîne et fait du passé de chaque chose la raison suffisante de son présent, la raison suffisante de son avenir. L'harmonie universelle des êtres, leur développement interne, la série de leurs propriétés distinctives, tout se rapporte en chacun d'eux, d'après Leibnitz, à une source unique, indécomposable; tout est contenu, dès le premier jet de leur vie, dans cet acte initial, mystérieux, à l'immense virtualité, dont tous les autres ne sont que la perpétuelle efflorescence.

Ce que Leibnitz affirme des êtres individuels, Herder et l'école historique l'affirment de ces êtres collectifs qu'on appelle les peuples. Un peuple est à leurs yeux une force qui se développe comme toutes les autres, suivant une loi individuelle, constitutive, primordiale; monade qui, vivant solitaire, tirant tous ses actes de son propre sein et de ses premières origines, recèle dans son berceau le secret de son avenir. De là cette maxime souveraine adoptée par tous les publicistes de l'école dont il s'agit, que le présent, sphinx obscur, n'est intelligible qu'au point de vue du passé; de là la primauté qu'ils assignent aux études historiques, seule base certaine, si on les croit, de toutes les autres. De là leur éloignement instinctif de toutes les doctrines empruntées aux intuitions absolues de la raison, leur crainte de toute réforme qui ne plonge pas ses racines dans les siècles antérieurs, leur répugnance pour toute loi qui n'est pas la simple expression des faits traditionnels, pour toute constitution écrite qui prétend diriger, élever à un niveau supérieur la vie des nations. De là l'importance extraordinaire qu'ils attachent aux souvenirs populaires, aux instincts des races, au caractère personnel des fondateurs de dynasties, et surtout au langage et à ses grandes lois; en un mot, à tous les faits qui se perdent dans le dernier jour des origines. De là aussi leur principe que chaque peuple, enfermé dans sa vie propre, a une destinée si rigoureusement déterminée à l'avance par son histoire primitive, que toute importation d'idées étrangères est nécessairement absurde et fatale. En un mot, appliquant de la manière la plus stricte à chaque nation et à l'humanité tout entière le vieil adage : *Non sunt saltus in natura*, ils n'admettent à la place des révolutions radicales, parce qu'elles sont idéales, qu'une évolution profonde, insensible, fatale, qui n'ajoute aucun élément nouveau aux anciens; ils ne voient dans le progrès que l'éclosion spontanée et de plus en plus splendide des germes éternels de la tradition.

C'est en vertu de cet esprit historique que le grand jurisconsulte allemand Savigny n'hésitait pas à nier la codification. Selon lui, le droit, toujours vivant, s'améliore sans cesse; dans une codification, il décline et s'immobilise à jamais. Il en est du droit d'un peuple comme de sa langue; il procède des instincts fondamentaux sans aucun travail réfléchi de la pensée, sans aucune violence faite à ses habitudes, sans aucune contrainte introduite dans ses rapports. Il est l'œuvre de tout le monde. Dans un progrès continu, la loi améliore la coutume, et la science ajoute incessamment à la loi, tandis qu'un code mutile le droit en l'enfermant pour toujours dans des cadres resserrés, et paralyse ainsi sa vie en suspendant sa marche. « On ne codifie, disait-il, qu'à la fin d'une civilisation. Les jurisconsultes s'imaginent que les lois se font par les prescriptions émanées des gouvernements. Erreur! Qui tenterait de renouveler la langue d'un peuple au moyen d'un acte législatif? Le droit et la langue grandissent en obéissant à une nécessité immanente; tout ce qui est viable est le produit de forces latentes qui échappent au calcul. »

Un trait commun à tous ceux qui ont appartenu à l'école historique ou qui peuvent y être rangés, aux jurisconsultes Hugo et Savigny, à l'historien Niebuhr, au publiciste Haller, c'est une profonde aversion pour Jean-Jacques. Pour tous ces esprits, le *Contrat social* devint le prototype des théorèmes abstraits, des élucubrations contraires à la réalité naturelle. « La fiction d'un contrat social, dit Haller, implique la contradiction la plus flagrante entre la raison et l'histoire; la sociabilité naturelle est basée sur la supériorité des uns et sur l'insuffisance des autres, qui se manifestent dans tous les rapports d'homme à homme. Pour répondre à cet état de choses, il existe cet ordre établi par Dieu lui-même, que le plus fort domine, et que le plus faible obéisse. C'est sur cette loi de la nature, aussi sage que simple et bienfaisante, que reposent les rapports entre l'homme et la femme, entre le père et l'enfant, le professeur et l'élève, le maître et le serviteur. » « L'Etat, la société, dit-il ailleurs, ne sont pas des êtres faits, mais des êtres devenus; n'entreprenez pas de les faire, laissez-les devenir. » Il convient encore de rappeler que c'est par haine de la Révolution française, des constitutions rationnelles faites *à priori*, que Niebuhr s'engagea dans les voies d'une critique qui ruinait l'histoire des origines romaines, telle qu'elle avait été jusqu'alors enseignée et acceptée sans conteste. « Je hais le despotisme, disait-il; mais je n'attends, je ne veux rien du démon de la Révolution. » Or, que trouvait-il à la première page de l'histoire romaine traditionnelle et scolastique? Le fait le plus révolutionnaire qui se puisse imaginer, une constitution formée d'un seul jet, c'est-à-dire justement ce que la Révolution française avait entrepris, et dont l'événement avait démontré l'impossibilité. Niebuhr ne pouvait admettre cette indépendance absolue de toute tradition. Au lieu de considérer Rome comme une force étrangère, apparue soudainement pour subjuguer ses voisins et leur imposer son caractère, il fut conduit à l'envisager comme l'expression concentrée des races italiques. Mais si ce peuple, comme tout autre, s'est développé sur un fonds intérieur, si la constitution romaine a ses racines dans le passé et s'est formée par degrés, il fallait donc que les prétendus fondateurs, les Romulus, les Numa, ou que leur histoire, du moins, fussent des fictions. Dès lors, il écrivit le premier volume de son *Histoire romaine*, ouvrage qui eut une portée immense, surtout par la méthode qu'il inaugura, par les doutes qu'il fit naître sur l'histoire convenue des origines sociales et religieuses, par la nécessité qu'il imposa de soumettre à un examen nouveau et plus sévère les conditions et les bases de la certitude historique.

M. Frédéric Morin insiste sur la filiation qui rattache l'école doctrinaire française à l'esprit historique qu'on vit réagir fortement au commencement de ce siècle, en Angleterre et en Allemagne, contre le rationalisme du XVIIIe siècle. Mises en honneur par Mme de Staël et par la disgrâce officielle dont elles étaient atteintes, la littérature allemande et la littérature anglaise étaient devenues, sous l'empire, le refuge, ou, pour mieux dire, le drapeau de l'opposition libérale. M. Morin montre qu'elles furent toutes les deux pour M. Guizot une étude de prédilection. « On remarquera cependant, dit-il, comme un trait particulier de son caractère et peut-être aussi de son éducation que, dans cette lecture assidue de tant de chefs-d'œuvre, il fit un choix et laissa de côté les philosophes. Qu'est-ce que l'Allemagne sans Leibnitz, Kant, Schelling, Hegel? Je défie pourtant qu'on trouve dans tous les ouvrages de M. Guizot une seule appréciation un peu personnelle de ces grands métaphysiciens. Je le soupçonne même de n'avoir pas lu le chancelier Bacon, dont il parle quelque part avec ces phrases de convention qui sont à la fois la source la plus abondante des erreurs humaines et le signe le plus infaillible de l'ignorance. En revanche, les historiens, les érudits qui alors illustraient l'Allemagne ou l'Angleterre attirèrent toute son attention, même ceux qui dissimulaient leur science, comme Walter Scott, sous la forme de récits romanesques. Il ne les comprit pas seulement, il s'en assimila l'esprit, et l'on peut dire que, par ce qu'il y a de plus intime et de primitif en sa pensée, il appartient à l'*école historique*. »

Nous ne savons si M. Guizot s'est réellement inspiré, comme le dit M. Frédéric Morin, des écrits publiés en Allemagne et en Angleterre. Il nous semble plus probable que les mêmes causes ont produit l'école historique allemande et l'école doctrinaire française, et que les deux écoles sont nées d'un même esprit général de réaction contre le XVIIIe siècle, esprit qui régna pendant quelque temps en Angleterre, en Allemagne et en France après les excès de la Révolution et l'évanouissement des espérances qu'elle avait fait naître. C'est cet esprit de réaction qui a fait la fortune momentanée de l'école théocratique, représentée par de Maistre et de Bonald. Quand on lit les ouvrages de de Maistre, notamment l'*Essai sur le principe générateur des constitutions*, on est frappé de l'analogie que présentent un grand nombre de propositions contenues dans ces ouvrages avec les thèses de Savigny et de son école.

On vient de voir la place qu'occupe dans l'histoire des idées le *doctrinarisme* conçu comme théorie historique. Examinons maintenant avec quelques détails quelle est cette théorie, comment elle rend compte des faits, comment elle les présente à la raison et à la conscience. Trouver dans le berceau de la civilisation européenne un certain nombre de faits qu'il lui plaira d'appeler ses éléments primitifs; supposer que ces éléments sont éternels, qu'on les retrouve plus ou moins déguisés à toutes les époques, sans que jamais quelque chose de radicalement nouveau puisse apparaître sur la scène du monde; expliquer enfin, par les mélanges divers de ces éléments, tous les phénomènes que présente la vie des nations; tels sont, d'après M. Guizot, le plan et la méthode de l'histoire. « Nous commencerons, dit-il au début de son cours, par rechercher tous les éléments de la civilisation européenne dans son berceau, à la chute de l'empire romain; nous étudierons avec soin la société, telle qu'elle était au milieu de ses ruines fameuses; nous tâcherons, non pas d'en ressusciter, mais d'en remettre debout les éléments à côté les uns des autres; et quand nous les tiendrons, nous essayerons de les faire marcher, de les suivre dans leurs développements à travers les quinze siècles qui se sont écoulés depuis cette époque. » Quels sont les éléments éternels, irréductibles, dans la sphère desquels l'histoire moderne a dû graviter, et qui donnent la substance même de la civilisation? M. Guizot et son école en admettent quatre : 1° l'élément romain ou municipal, autrement dit le principe démocratique; 2° l'élément germanique, source de la féodalité et du goût de l'indépendance individuelle, du sentiment énergique de la personnalité, du plaisir de se sentir homme; 3° l'élément théocratique ou l'Eglise, destiné à maintenir parmi les hommes la présence d'une influence morale et un principe de pondération pour leur pensée; 4° l'élément monarchique ou juridique, qui a pour fonction, dans le système, d'équilibrer tous les autres. Ces divers éléments, d'abord obscurs et séparés dans leur chaos, cherchent de plus en plus à se pondérer, à s'organiser dans un savant éclectisme, dans une synthèse harmonieuse et générale, et c'est ce qui produit le mouvement même de l'histoire. Mais, en s'organisant, ils finissent par s'opposer les uns aux autres dans une sorte de dualité qui se révèle par les deux termes suivants : le pays lui-même, c'est-à-dire la noblesse; le tiers état, le clergé, réunis et amalgamés, et le gouvernement, c'est-à-dire la royauté. Montrer comment ces deux termes, ces deux entités politiques, le pays et le gouvernement, la liberté et l'autorité, sont sortis des quatre éléments primordiaux de l'histoire, après le chaos du moyen âge, et par ce chaos lui-même, c'est décrire les origines et les vicissitudes de la civilisation elle-même. »

Dans l'antiquité, les quatre éléments dont nous venons de parler semblent condamnés par je ne sais quelle fatalité inouïe à ne pouvoir s'équilibrer; toujours l'un d'eux emporte la balance et proscrit les autres. De là un despotisme dont les formes seules varient, qui écrase éternellement la liberté individuelle et finit par succomber lui-même à ses propres excès en entraînant la société dans sa ruine. En Orient, la théocratie domine, la théocratie avec ses castes infranchissables, ses mystères qui ferment à la foule la porte de la science, et l'individu broyé sous les pieds du sacerdoce perd peu à peu le sentiment de sa dignité et jusqu'à l'amour de la vie. En Grèce et à Rome, la théocratie disparaît; mais des aristocraties jalouses, inexorables, la remplacent, et la moitié de la population est vouée à la servitude du corps, tandis que la pensée de l'autre moitié est entre les mains de l'Etat. Enfin, quand ces aristocraties, avec leurs traditions inflexibles, sont brisées, la monarchie leur succède, la monarchie impériale, c'est-à-dire universelle : état pire que les autres! Les municipes et les sénats disparaissent devant sa puissance, qui ne rencontre plus d'obstacles que les caprices des prétoriens en débauche. Un seul homme, enivré de son pouvoir, tient entre ses mains le monde tout entier. A quoi tient cette secrète impuissance des civilisations antiques à maintenir dans un certain équilibre, les unes vis-à-vis des autres, la théocratie, l'aristocratie, la démocratie et la monarchie? M. Guizot ne nous donne à cet égard aucune explication. Mais, suivant lui, le caractère et en même temps le bonheur providentiel de la civilisation moderne, c'est d'être née au milieu d'événements si bien combinés que les quatre grands éléments de la vie sociale s'y rencontrent dès l'origine et à peu près à égales doses.

L'Eglise, quand les barbares se présentèrent aux portes de l'empire et se précipitèrent dans ce grand vide qu'y avaient fait la famine et les spoliations des empereurs, l'Eglise était debout, avec ses légions organisées d'évêques, de docteurs, d'apôtres, de saints, et son gouvernement qui savait à la fois se localiser et se centraliser. Ce gouvernement avait même cessé, depuis longues années, d'être une puissance exclusivement spirituelle. Le despotisme, qui finit toujours par une anarchie sans remède, parce qu'il dissout dans ses étreintes le lien spirituel de la société, s'était peu à peu retiré de la gestion des intérêts publics. Partout les délégués de César, incapables de guérir les maux qu'ils avaient faits, laissaient la place aux représentants de l'Eglise, et ceux-ci devinrent, par la force des choses, plus encore peut-être que par leur propre vœu ou par celui des populations, les arbitres, puis les protecteurs, enfin les magistrats officiels des cités. C'est un grand bonheur pour la civilisation, selon M. Guizot, que le christianisme au Ve siècle se soit présenté non-seulement comme une croyance, comme une religion, mais comme une institution, comme un gouvernement, comme une Eglise. « Si le christianisme n'eût été, comme dans les premiers temps, qu'une croyance, un sentiment, une conviction individuelle, on peut croire qu'il aurait succombé au milieu de la dissolution de l'empire et de l'invasion des barbares. Il a succombé plus tard, en Asie et dans tout le nord de l'Afrique, sous une invasion de même nature, sous l'invasion des barbares musulmans; il a succombé alors, quoiqu'il fût à l'état d'institution, d'Eglise constituée. A bien plus forte raison, le même fait aurait pu arriver au moment de la chute de l'empire romain. Il n'y avait alors aucun des moyens par lesquels aujourd'hui les influences morales s'établissent ou résistent indépendamment des institutions, aucun des moyens par lesquels une pure vérité, une pure idée acquiert un grand empire sur les esprits, gouverne les actions, détermine les événements. Rien de semblable n'existait au IVe siècle, rien qui pût donner aux idées, aux sentiments personnels, une pareille autorité. Il fallait une société fortement organisée, fortement gouvernée, pour lutter contre un pareil désastre, pour sortir victorieuse d'un tel ouragan. Je ne crois pas trop dire en affirmant qu'à la fin du IVe et au commencement du Ve siècle, c'est l'Eglise chrétienne qui a sauvé le christianisme; c'est l'Eglise avec ses institutions, ses magistrats, son pouvoir, qui s'est défendue vigoureusement contre la dissolution intérieure de l'empire, contre la barbarie, qui a conquis les Barbares, qui est devenue le lien, le moyen, le principe de civilisation entre le monde romain et le monde barbare. »

En même temps que le christianisme donnait au monde moderne l'élément théocratique, l'ancienne civilisation romaine lui léguait l'élément municipal. Suivant M. Guizot, l'organisation du monde ancien était essentiellement municipale, c'est-à-dire concentrée dans les villes où résidaient les hommes libres, et la conquête de l'univers par les Romains ne fut que la domination d'une cité sur les autres. Ils se contentèrent donc de confisquer la vie politique et extérieure des vaincus, et leur permirent d'avoir une vie civile qui leur fût propre. Aussi, lorsque la cité romaine se fut dissoute par l'effet inévitable de l'institution impériale, laissa-t-elle derrière elle de nombreux municipes, sans lien, il est vrai, mais habitués à l'administration de leurs intérêts locaux. Telle était la constitution vigoureuse de ces petites sociétés, qu'après avoir survécu à tous les assauts du despotisme césarien elles résistèrent aussi au déluge des barbares. Quand un peu d'ordre eut reparu, après huit siècles d'anarchie et de misère, le municipe était encore vivant, et plus vivant que jamais; seulement il avait changé de nom, il s'appelait la commune. Les communes devaient aussi avoir leurs luttes, leurs misères, leurs orages. Elles en sortirent par une transformation nouvelle et plus grande encore que la précédente : elles devinrent le tiers état, c'est-à-dire un des principes reconnus, un des éléments avoués de la société moderne. A ce point de vue, l'élément démocratique, identique au fond avec la bourgeoisie communale, n'est que le municipe développé.

Si la démocratie est l'humble fille des municipes, l'aristocratie, telle que la conçoit l'école doctrinaire, est sortie fièrement et par la conquête des forêts de la Germanie. Ce sont les barbares qui ont donné au monde européen deux sentiments d'où est sortie l'aristocratie féodale : le sentiment d'indépendance personnelle, le sentiment de fidélité de l'homme à l'homme. « Quand vous trouvez, dans les civilisations anciennes, la liberté, c'est la liberté politique, la liberté du citoyen : ce n'est pas de sa liberté personnelle que l'homme est préoccupé, c'est de sa liberté comme citoyen; il appartient à une association, il est dévoué à une association, il est prêt à se sacrifier à une association. Il en était de même dans l'Eglise chrétienne; il y régnait un sentiment de grand attachement à la corporation chrétienne, de dévouement à ses lois, un vif désir d'étendre son empire; ou bien le sentiment religieux amenait une forte réaction de l'homme sur lui-même, sur son âme, un travail intérieur pour dompter sa propre liberté et se soumettre à ce que voulait sa foi. Mais le sentiment de l'indépendance personnelle, le goût de la liberté se déployant à tout hasard, sans autre but presque que de se satisfaire, ce sentiment, je le répète, était inconnu à la société romaine, à la société chrétienne. C'est par les barbares qu'il a été importé et déposé dans le berceau de la civilisation moderne... Ce que nous tenons pareillement des barbares seuls, c'est le patronage militaire, le lien qui s'établissait entre les individus, entre les guerriers, et qui, sans détruire la liberté de chacun, sans même détruire absolument, dans l'origine, l'égalité entre eux, fondait cependant une subordination hiérarchique, et commençait cette organisation aristocratique qui est devenue plus tard la féodalité. Le trait fondamental de cette relation était l'attachement de l'homme à l'homme, la fidélité de l'individu à l'individu, sans nécessité extérieure, sans obligation fondée sur les principes généraux de la société. Vous ne verrez dans les républiques anciennes aucun homme attaché spécialement et librement à un autre homme : ils étaient tous attachés à la cité. Parmi les barbares, c'est entre les individus que le lien social s'est formé, d'abord par la relation du chef au compagnon, quand ils vivaient à l'état de bandes parcourant l'Europe; plus tard, par la relation du suzerain au vassal. »

Reste l'élément monarchique. M. Guizot constate le rôle immense que ce quatrième élément a joué dans l'histoire de la civilisation européenne; il nous montre le développement de la royauté marchant du même pas, pour ainsi dire, que celui de la société elle-même; il fait remarquer qu'elle occupe partout une grande place, qu'elle apparaît comme l'institution peut-être la plus générale, la plus permanente, comme la plus difficile à prévenir là où elle n'existe pas encore, à extirper là où elle a existé. Cette universalité du fait monarchique ne peut être attribuée au pur hasard, à la force ou à l'usurpation seule. « Il est impossible qu'il n'y ait pas entre la nature de la royauté, considérée comme institution, et la nature, soit de l'homme individuel, soit de la société humaine, une profonde et puissante analogie. Sans doute la force est mêlée à l'origine de l'institution; sans doute elle a eu beaucoup de part à ses progrès; mais, toutes les fois que vous rencontrez un résultat comme celui-ci, toutes les fois que vous voyez un grand événement se développer ou se reproduire pendant une longue série de siècles, et au milieu de tant de situations différentes, ne l'attribuez jamais à la force. La force joue un grand rôle, un rôle de tous les jours dans les affaires humaines; elle n'en est point le principe, le mobile supérieur : au-dessus de la force et du rôle qu'elle joue plane toujours une cause morale qui décide de l'ensemble des choses. » On doit considérer, en outre, la flexibilité de l'institution, sa faculté de se modifier, de s'adapter à une multitude de circonstances diverses. « Il semble que ce soit une tête qui se puisse placer sur une multitude de corps différents, un fruit qui puisse naître des germes les plus divers. »

La conséquence de ce système, c'est que les quatre éléments de l'histoire doctrinaire sont également légitimes; que le mot et l'idée de *légitimité* ne doivent pas être appliqués à l'un plutôt qu'aux autres. Cette légitimité tout empirique, toute relative, ils la puisent dans leur évolution continue et dans leur rôle nécessaire; elle naît de la nécessité et se manifeste par la durée. « La sanction du temps donne lieu de croire que le droit est entré dans les faits, que la légitimité véritable s'est introduite dans le monde extérieur. » Cette notion de la légitimité est, comme on voit, très-différente de la foi mystique au droit divin des rois et du principe rationaliste de la souveraineté du peuple. Par une contradiction étrange, M. Guizot, après avoir constaté que tous les hommes croient à la souveraineté de droit; qu'ils cherchent, qu'ils ont constamment cherché, et qu'ils ne peuvent pas ne pas chercher à se placer sous son empire, nie que cette souveraineté de droit existe réellement, que cette recherche puisse atteindre son objet, que ce problème puisse être posé dans l'ordre politique. « Concevez, dit-il, un peuple soumis à un souverain qui ne le soit absolument que de fait, à une force qui n'ait aucun droit que celui de la force, qui ne gouverne pas du tout à titre de raison, de justice, de vérité; à l'instant, la nature humaine se révolte contre une telle supposition : il faut qu'elle croie au droit. C'est le souverain de droit qu'elle cherche, c'est le seul homme auquel elle consente à obéir. Qu'est-ce que l'histoire, sinon la démonstration de ce fait universel? Que sont la plupart des luttes qui travaillent la vie des peuples, sinon un ardent effort vers le souverain de droit, afin de se placer sous son empire? Et non-seulement les peuples, mais les philosophes croient fermement à son existence et le cherchent incessamment. Que sont tous les systèmes de philosophie politique, sinon la recherche du souverain de droit? Que traitent-ils, sinon la question de savoir qui a le droit de gouverner la société?... J'affirme, et le plus simple bon sens le reconnaît, que la souveraineté de droit, complète et permanente, ne peut appartenir à personne; que toute attribution de la souveraineté de droit à une force humaine quelconque est radicalement fausse et dangereuse. De là vient la nécessité de la limitation de tous les pouvoirs, quels que soient leurs noms et leurs formes; de là l'illégitimité radicale de tout pouvoir absolu, quelle que soit son origine, conquête, hérédité ou élection. »

Ainsi, selon l'école doctrinaire, c'est une vaine et funeste prétention de placer la souveraineté de droit dans un sujet simple et unique. Ce qu'on peut et ce qu'on doit dire, c'est qu'elle est une résultante historique, la résultante de l'équilibre, du concours et de l'harmonie des quatre éléments sociaux. La royauté n'est pas fondée à la revendiquer comme sa possession exclusive; son véritable titre est d'en être le symbole et la personnification; et c'est le caractère tout à fait nouveau sous lequel, à partir du XIIe siècle, elle se présente en Europe et spécialement en France. Son pouvoir borné, incomplet, apparaît comme le pouvoir en quelque sorte de grand juge de paix du pays. Là est la véritable origine de la royauté moderne, son principe vital, celui qui s'est développé dans le cours de sa carrière et qui a fait sa fortune. « On voit reparaître, aux différentes époques de l'histoire, les différents caractères de la royauté. Ainsi le clergé a toujours prêché la royauté religieuse, les jurisconsultes ont travaillé à ressusciter la royauté impériale; les gentilshommes auraient quelquefois voulu renouveler la royauté élective et maintenir la royauté féodale... Les rois se sont présentés, tantôt comme les délégués de Dieu, tantôt comme les héritiers des empereurs ou comme les premiers gentilshommes du pays, selon le besoin ou le penchant du moment; ils se sont illégitimement prévalus de ces titres divers, mais ni l'un ni l'autre n'a été le titre véritable de la royauté moderne, la source de son influence prépondérante. C'est comme dépositaire et protectrice de l'ordre public, de la justice générale, de l'intérêt commun; c'est sous les traits d'une grande magistrature, centre et lien de la société, qu'elle s'est montrée aux yeux des peuples et s'est approprié leur force en obtenant leur adhésion. »

La souveraineté de droit n'appartient pas davantage à ce que Rousseau appelait la volonté générale, à la majorité de la nation. Le *doctrinarisme* ne reconnaît pas à la société le droit d'exercer sur elle-même, en vertu de sa raison et de sa conscience, ce pouvoir constituant, c'est-à-dire tout à la fois destructeur et créateur qui a fait la Révolution française, et qui en constitue l'originalité et la grandeur. Le *doctrinarisme* pouvait accepter certaines conquêtes de la Révolution; mais il devait nécessairement la condamner dans son principe essentiel, dans son idée maîtresse. Il est clair que la thèse de l'évolution continue des quatre éléments primitifs de la civilisation est, comme l'a très-bien montré M. Frédéric Morin, radicalement contraire à l'esprit de la Révolution. Très-évidemment, la Révolution n'a pas continué, elle a détruit et reconstruit; très-évidemment, elle dément le fameux axiome : *Non sunt saltus in natura;* elle opère une rupture dans la prétendue chaîne des siècles. Ce n'est même pas assez dire : elle ne la brise pas, cette chaîne, par accident, par passion, par entraînement; elle ne la brise pas de propos délibéré, en vertu d'une doctrine réfléchie et supérieure. Elle est fondée sur cet axiome, posé par le XVIIIe siècle, que le fait n'est pas le signe du droit, comme on l'avait cru jusque-là, c'est-à-dire que la justice ne sort pas naturellement du jeu des événements humains, et qu'elle n'existe dans la société qu'autant que la société elle-même la réalise dans sa liberté souveraine sur les débris des traditions vaincues et démolies. La Révolution a été la première tentative de l'humanité pour se créer elle-même de toute pièce sur le type de ses idées philosophiques, c'est-à-dire conformément aux verdicts de la conscience humaine affranchie. « En vérité, dit M. Morin, comment une pareille tentative eût-elle trouvé grâce devant les formules de l'école doctrinaire? Comment M. Guizot, qui pose en axiome la légitimité des institutions qui durent, aurait-il admis comme légitime une œuvre politique et sociale qui était fondée systématiquement sur la destruction en un jour, et par un seul mot souverain, d'institutions séculaires? Comment M. Guizot, après avoir prétendu que la société se meut dans le cercle de ses quatre éléments primitifs, aurait-il compris cette société révolutionnaire, qui déclarait ne tenir compte que du droit, considéré en lui-même et en dehors de tout empirisme traditionnel? Comment, enfin, M. Guizot, qui ne veut voir partout que l'efflorescence lente et fatale de quelques germes sociaux, providentiels et spontanés, ne se serait-il pas déconcerté en face de ces hommes au génie créateur qui faisaient de l'ordre social tout entier la réalisation victorieuse et soudaine de leur idéal philosophique, le *fiat* de leur volonté? » Aussi ne doit-on pas être surpris que l'école doctrinaire condamne la foi du XVIIIe siècle à la raison humaine, à sa souveraineté, à sa puissance créatrice. M. Guizot remarque très-justement que c'est cette foi qui caractérise le siècle de Voltaire, de Montesquieu, de Rousseau, de Kant. « Jusque-là, dit-il, la plus grande hardiesse de l'esprit humain avait toujours été contenue par certaines barrières : l'homme avait vécu au milieu de faits dont quelques-uns lui inspiraient de la considération et réprimaient jusqu'à un certain point son mouvement. Au XVIIIe siècle, je serais embarrassé de dire quels étaient les faits extérieurs que respectait l'esprit humain; il en conclut qu'il était appelé à réformer toutes choses. Il en vint à se considérer lui-même comme une espèce de créateur. » Mais cette foi au pouvoir et au droit de l'esprit humain sur les faits que l'histoire et le temps ont légitimés, et pour ainsi dire sacrés, ne peut trouver grâce devant ses yeux. Il la déclare excessive; il y voit un mal, une source de tyrannie. « A cette époque, dit-il, l'esprit humain, en possession du pouvoir absolu, en a été corrompu, égaré; il a pris les faits anciens, les idées établies dans un dédain et dans une aversion illégitime, aversion qui l'a conduit à l'erreur et à la tyrannie. »

On peut, avec M. Frédéric Morin, résumer le système historique de l'école doctrinaire dans les six propositions suivantes : 1° Le progrès n'est qu'une évolution. 2° L'histoire consiste donc à trouver à l'origine d'une société et à suivre siècle par siècle les éléments primitifs qui constituent l'orbite éternelle de ses destinées et de son évolution. 3° La vie individuelle est le domaine de la morale pure. La vie sociale, qui en est distincte, puisqu'elle est constituée par un certain nombre de faits primitifs, ne peut pas se fonder complétement sur la justice idéale et philosophique, telle qu'elle apparaît à la conscience humaine. 4° Dans l'appréciation morale des faits historiques, il faut partir de ce principe qui est le corollaire du précédent : les faits légitimes sont ceux que le temps consacre. 5° Dans l'explication scientifique des mêmes faits, il faut partir du principe suivant : tout fait qui paraît nouveau n'est que l'efflorescence et la continuation, sous une forme plus épanouie, d'un fait ancien. D'où il suit que la royauté arbitraire, ayant précédé en France le régime de la liberté, en est la cause, et que les progrès de la monarchie ont été ceux mêmes de la civilisation. 6° Légitime en plusieurs de ses résultats, la Révolution française a été profondément illégitime dans son principe, et en tant qu'elle a voulu créer une société nouvelle en la tirant des profondeurs de la conscience humaine devenue indépendante.

— II. LE DOCTRINARISME CONSIDÉRÉ COMME SYSTÈME DE PHILOSOPHIE POLITIQUE. Nous venons d'exposer la philosophie doctrinaire de l'histoire; le *doctrinarisme*, considéré comme système de philosophie politique, en découle très-naturellement. Il ne faut pas parler à Royer-Collard ni à M. Guizot du principe de la souveraineté du peuple. La souveraineté, selon eux, n'appartient qu'à la raison; elle se manifeste, comme l'intérêt général qu'elle fait régner, par le concours et le contrat des intérêts sociaux divers, des forces sociales diverses qui ont grandi dans le cours de l'histoire à travers des luttes incessantes et d'incessantes transactions. Le *doctrinarisme* conclut à la monarchie constitutionnelle et au régime parlementaire; mais il faut remarquer qu'il entend donner à la monarchie constitutionnelle et au régime parlementaire des bases historiques et non rationnelles; qu'il entend faire sortir l'organisation des pouvoirs publics de l'observation des faits, de la connaissance du passé où ces faits ont leur racine, non du droit et de la volonté délibérée de la nation. En cela, il diffère sérieusement, surtout dans l'esprit et les principes, et, par suite aussi, dans quelques applications importantes, du libéralisme de Sismondi, de Benjamin Constant, de Thiers, avec lequel il est souvent confondu sous la dénomination commune de constitutionalisme. Pour l'école libérale, la monarchie constitutionnelle, avec son système de division et de balance des pouvoirs, n'est qu'un moyen, le meilleur et le plus efficace, selon elle, d'assurer le respect des droits et des libertés de l'individu, moyen qui relève d'ailleurs du pouvoir constituant, de la souveraineté de la nation. L'école libérale se préoccupe avant tout de la liberté, qui, pour elle, est le véritable but de l'association politique. C'est pour la liberté qu'elle redoute les gouvernements simples, qu'elle préfère les gouvernements mixtes; c'est par amour de la liberté qu'elle se met en garde contre la logique démocratique et la tradition révolutionnaire; c'est pour renfermer l'Etat dans le cercle de ses attributions légitimes, pour limiter l'exercice de la souveraité dans son objet, dans ce qu'on peut appeler sa matière, qu'elle divise le pouvoir dans le sujet, dans le personnel qui l'exerce, dans ce qu'on peut appeler sa forme. Pour l'école doctrinaire, les droits de l'individu, de la liberté n'ont pas, plus que ceux de l'Etat, du gouvernement, un caractère rationnel et absolu; les uns et les autres naissent, se développent, s'établissent, se consolident, en vertu du mouvement historique, de la nécessité historique; les uns et les autres sont subordonnés à cette nécessité. Le *doctrinarisme* n'accorde pas plus à l'homme qu'au citoyen des droits tirés *à priori* de la raison et de la conscience, et respectés absolument comme tels. Sa notion du droit, tout empirique et historique, n'est autre au fond que celle du privilége.

Parmi les traits qui caractérisent le système politique de l'école doctrinaire, nous en signalerons trois, qu'il nous semble important de mettre en lumière : c'est d'abord la manière dont y sont compris le droit électoral et le rôle de la chambre élective; c'est ensuite une théorie particulière de la liberté des journaux, mis à part des autres écrits et soumis au cautionnement; c'est enfin la part faite par le *doctrinarisme* à la royauté dans le gouvernement. La différence qui existe entre l'école doctrinaire et l'école libérale ne se montre nulle part plus clairement, d'une manière plus frappante, que dans le discours prononcé par Royer-Collard sur la loi électorale dans les premiers temps de la seconde Restauration. Royer-Collard n'admettait pas que l'élection conférât le caractère de représentant du peuple. Il considérait l'élection comme le moyen le plus convenable, le plus judicieux de former et de composer la Chambre, relativement à la destination particulière qui lui était assignée dans le gouvernement de l'Etat, non comme l'exercice d'un droit national, d'un droit populaire, inhérent à la nature même des sociétés politiques. Il repoussait le mot *représentation* comme exprimant une idée fausse et dangereuse. Le député, disait-il, ne reçoit pas et ne peut recevoir un mandat impératif; donc il ne représente pas une volonté ni même une opinion. Il a été choisi comme capable de délibérer librement sur les intérêts du pays, d'examiner avec connaissance les projets présentés à son approbation; d'apprécier, en discutant leurs actes et leur conduite, le mérite et la capacité des agents de l'administration et du gouvernement. Ainsi les députés ne sont pas plus représentants du peuple que les membres de la chambre héréditaire. Un mandat leur est confié, ils doivent le remplir. Il peut exister sympathie d'opinion entre l'électeur et l'élu, mais il n'y a pas délégation. Le droit électoral n'est pas un droit naturel, préexistant à la charte et reconnu par elle : c'est une faculté qu'elle crée, qu'elle confère; c'est une fonction qu'elle confie à ceux-là seulement qui sont présumés devoir s'en acquitter avec connaissance et indépendance.

Mais il faut entendre Royer-Collard s'élever contre le principe de la représentation, refuser le caractère représentatif à la Chambre élue, et le nom de gouvernement représentatif à la monarchie constitutionnelle instituée par la Charte. « Il faut, dit-il, fixer invariablement le sens du mot *représentation.* Sans doute, lorsqu'on dit que la Chambre est représentative, on entend que les intérêts, les droits, l'opinion, la volonté de la nation sont représentés dans cette Chambre, et, par conséquent, la nation elle-même; car c'est là toute la nation politique. Maintenant, qu'est-ce que représenter une nation? Comment une nation peut-elle être représentée? Le mot *représentation* est une métaphore. Pour que la métaphore soit juste, il est nécessaire que le représentant ait une véritable ressemblance avec le représenté; et pour cela il faut, dans le cas présent, que ce que fait le représentant soit précisément ce que ferait le représenté. Il suit de là que la représentation politique suppose le mandat impératif, déterminé à un objet lui-même déterminé, tel que la paix ou la guerre, une loi proposée, etc., etc. En effet, c'est seulement alors qu'il est prouvé, qu'il est visible que le mandataire fait ce qu'aurait fait le mandant, ou que le mandant aurait fait ce que fait le mandataire. Voici donc à quelles conditions la Chambre des députés serait représentative : en premier lieu, si chaque député était élu par la population entière de son département, ou du moins par la plus grande partie de cette population; en second lieu, si, sur chaque question qui se décide dans la Chambre, le vote de chaque député était déterminé par un mandat impératif. Dans cette double hypothèse, nous aurions passé du gouvernement monarchique à un gouvernement à la fois républicain et fédératif; mais le vœu national serait constamment exprimé; la Chambre serait représentative. Je ne sais s'il existe sur la terre et même s'il peut exister un gouvernement parfaitement représentatif; mais il y a des gouvernements qui le sont imparfaitement, dans des degrés fort divers, selon que l'élection des mandataires appartient à une partie plus ou moins nombreuse de la population, et que le mandat est plus ou moins impératif, plus ou moins déterminé, plus ou moins explicite... On attribue quelquefois la représentation à l'ensemble des pouvoirs qui

composent un gouvernement; mais c'est une expression vide de sens, à moins qu'on n'entende uniquement par là la légitimité de ces pouvoirs, et le fait qu'ils sont reconnus et obéis par la nation. La représentation n'existe nulle part dans notre gouvernement. La Chambre, telle que la Charte l'a conçue, est un *pouvoir* et non une *représentation*. La Charte étant le seul titre de son existence, elle est aussi la seule définition légale de son caractère politique. La Chambre est ce que la Charte la fait, rien de plus, rien de moins. Comme c'est la Charte qui constitue la Chambre, et non l'élection, celle-ci ne lui donne en réalité que les membres qui la composent. Dans le fait, la Chambre n'exprime jamais que sa propre opinion; il ne lui est pas imposé ou accordé davantage par la Charte. C'est beaucoup sans doute, et cette opinion est d'une grande autorité; mais précisément parce que c'est beaucoup, c'est assez. Il est faux en principe, et impossible dans le fait, que l'opinion de la Chambre soit toujours et nécessairement l'opinion de la nation. Si la majorité de la nation a une opinion déterminée sur les questions qui s'agitent dans cette enceinte, cela même est quelquefois incertain; mais ce qui ne l'est pas, c'est que, si cette opinion existe, elle ne peut être constatée avec certitude que par le mandat. Et puisque le mandat n'est pas admis par la Charte, la Chambre ne peut se dire et elle ne doit pas être crue l'organe légal et le ministre infaillible de l'opinion nationale. Au fond, l'opinion d'une nation ne doit être cherchée, et elle ne se rencontre avec certitude que dans ses véritables intérêts, tels qu'une raison exercée les découvre et que la morale les avoue. C'est là qu'elle est étudiée par les gouvernements sages qui s'occupent sérieusement du bien public. Les intérêts sont un gage bien plus sûr de l'opinion que l'opinion ne peut l'être des intérêts... La doctrine de la représentation admise dans le gouvernement, son moindre danger sera qu'elle le dénature et qu'elle y rompe l'équilibre des pouvoirs. En effet, si l'élection, et l'élection seule, confère la représentation, la Chambre élective sera seule représentative. La représentation de la nation se concentrera en elle. Or, là où il y a une représentation nationale, là est la toute-puissance; il ne reste devant elle que des pouvoirs subordonnés ou ennemis, destinés à recevoir la loi, s'ils ne la font eux-mêmes, ou à disparaître... La Révolution, telle qu'elle s'est opérée pour le malheur des siècles, n'est autre chose que la doctrine de la représentation en action... La Révolution contenue se serait arrêtée après avoir obtenu les avantages que le nouvel état de la société rendait justes et nécessaires. Ce fut l'usurpation de la représentation qui précéda toutes les autres, qui les suggéra peut-être en partie, et ce fut elle aussi qui les rendit si faciles. »

Plus tard, le libéralisme de Royer-Collard parut s'élargir. Subissant l'influence des événements et peut-être celle de Benjamin Constant, il n'hésita pas à accepter et à employer les mots *représentation* et *représentatif*, et à les appliquer à la monarchie constitutionnelle. Il cessa de croire, sans doute, que l'idée de représentation et celle de mandat impératif fussent inséparables, et qu'il fût possible de concevoir une chambre élective qui ne représenterait en rien l'opinion et la volonté des électeurs. Mais ce changement d'opinion était plus apparent que réel; il portait sur l'usage et la signification des mots plutôt que sur le fond des choses. Royer-Collard, et plus tard M. Guizot, se montrèrent toujours opposés et hostiles à la souveraineté du nombre; on les vit toujours combattre tout ce qui tendait à tirer les conséquences logiques de l'idée de représentation, à donner à la Chambre élue une autorité prépondérante, à descendre la pente qui conduisait au suffrage universel. On les entendit toujours déclarer que la Chambre élue représentait non le pays, mais une classe, un élément du pays; que le droit électoral devait être considéré comme une fonction, qu'il ne devait être attribué qu'à la capacité, et que cette attribution devait être basée sur le rôle qu'il avait à jouer dans le concert que tout gouvernement mixte suppose.

C'est encore à Royer-Collard que nous devons cette théorie singulière restée dans nos lois, que « les journaux sont des écrits d'une nature tout à fait particulière; des écrits qui, allant trouver le lecteur, et se renouvelant sans cesse comme la parole, participent de la nature des allocutions publiques. » D'où cette conséquence, qu'on peut imposer des conditions particulières aux journaux : cautionnement, timbre, brevet d'imprimeur, etc., et qu'il peut y avoir des circonstances où il soit nécessaire de suspendre la liberté des journaux, quoiqu'il ne le soit pas de suspendre la liberté de la presse. Sur ce point comme sur le précédent, la distance est grande entre l'école doctrinaire et l'école libérale. Benjamin Constant repoussait d'une manière absolue cette distinction des journaux et des écrits non périodiques; le journal n'était, disait-il, comme le livre, qu'un instrument dont la pensée se servait pour se manifester; il n'y avait pas à distinguer entre les divers instruments employés à cette manifestation; quel que fût l'instrument mis en usage, la liberté de la pensée, la liberté des opinions, de la discussion devait rester entière et inviolable; elle ne devait point être atteinte par des mesures préventives. Royer-Collard soutint que le droit commun n'était pas applicable aux journaux; qu'il fallait se préoccuper de l'influence spéciale qu'ils étaient appelés à exercer, des dangers spéciaux qu'ils pouvaient faire courir à l'ordre constitutionnel; qu'il n'y avait pas là de droit naturel à reconnaître et à respecter; que le droit des journaux dérivait uniquement de la loi et devait être réglé, mesuré selon leur distinction, selon le rôle qu'ils avaient à jouer dans l'économie générale du système politique inauguré par la Charte. D'après ces principes, il formula la théorie doctrinaire du cautionnement, qui devait être, selon lui, fondé, comme le cens, sur le principe de capacité et non sur l'idée de garanties judiciaires demandées aux journaux. « Avons-nous besoin de journaux? dit le célèbre orateur. Oui, sans doute. Ils sont l'une des conditions du gouvernement représentatif, l'un de ses principes de vie. Un journal est-il une influence? Oui, et peut-être la plus puissante des influences. Or, l'influence politique appelle une garantie; la garantie politique ne se rencontre, selon les principes de notre Charte, que dans une certaine situation sociale; cette situation est déterminée par la propriété ou par ses équivalents. Voilà le principe du cautionnement, principe qui lui donne une base bien plus large et plus solide que la garantie des conditions judiciaires. Il ne pourrait y avoir d'objection que contre la quotité, qui, si elle était trop élevée, ferait craindre qu'il n'y eût pas assez de journaux. Je ne crois pas cette crainte fondée. Le nombre des journaux n'est pas donné par le nombre total des lecteurs, mais par celui des opinions dominantes et des nuances d'opinions. Toute opinion qui a un certain nombre de partisans fait exister un journal qui a pour elle le mérite de la défendre, de lui dire beaucoup de bien d'elle-même et beaucoup de mal des autres opinions. Or, toute opinion capable de faire exister un journal est capable de le cautionner, quel que soit le taux du cautionnement. Et puisque ce sont les journaux qui constituent les opinions dans la société et qui sont en quelque sorte leur gouvernement, il est de l'intérêt des partis d'être constitués en eux-mêmes et pour eux-mêmes, sur le même plan que la société à laquelle ils appartiennent. De même donc que les affaires de la société se traitent par des hommes choisis dans une situation qui garantit leur sagesse, de même il sera avantageux aux partis de n'avoir pour organes de leur opinion et pour interprètes de leurs desseins que des hommes de quelque considération, qui ne leur impriment pas le caractère de leur propre imprudence et de leur propre folie. Et la société elle-même gagnera du repos à cette discipline des partis, et elle deviendra sage de leur sagesse. »

Le troisième point sur lequel le *doctrinarisme* s'écarte des principes professés par l'école libérale est la question du pouvoir royal, des attributions normales et légitimes de la royauté dans un gouvernement constitutionnel. On sait que Benjamin Constant faisait du pouvoir royal un pouvoir absolument neutre, et qu'il en distinguait le pouvoir exécutif pour l'attribuer dans sa plénitude à un ministère responsable. « Rendre le pouvoir royal inviolable, disait-il, c'est constituer ses ministres juges de l'obéissance qu'ils lui doivent. Ils ne peuvent, à la vérité, lui refuser cette obéissance qu'en donnant leur démission; mais alors l'opinion publique est appelée à juger entre le roi et les ministres. Le roi ne doit rien faire que par ses ministres; il ne peut avoir dans le gouvernement une action personnelle prépondérante, une action qui s'impose à ses ministres, parce qu'il n'est pas responsable et que ses ministres le sont; il n'est pas responsable et ses ministres le sont, parce que le principe d'hérédité le rend inviolable : voilà la logique de la monarchie constitutionnelle. » Mais, dit-on, si le roi n'agit que par ses ministres et sous leur responsabilité, si la loi ignore son action, quelle est l'utilité du pouvoir royal? C'est, répond Benjamin Constant, d'empêcher que d'autres ne s'emparent de ce pouvoir et d'établir un point fixe, inattaquable, dont les passions ne puissent approcher. C'est ainsi que sont comprises en Angleterre l'inviolabilité royale et la responsabilité ministérielle; et c'est ce qu'exprime cette formule célèbre : *Le roi règne et ne gouverne pas.* Le roi règne, c'est-à-dire il occupe le trône; il ne gouverne pas, c'est-à-dire il ne répond pas du gouvernement, et, par conséquent, n'en saurait être le moteur. Or, le *doctrinarisme* n'a jamais accepté cette idée d'une couronne neutralisée, d'une royauté réduite à être une simple influence et non une réelle et effective autorité. Jamais l'école doctrinaire n'a compris les véritables conditions de la monarchie constitutionnelle, c'est-à-dire la nécessité pour le roi de laisser la pleine autorité exécutive au ministère responsable, l'impossibilité de concilier la responsabilité ministérielle avec l'action personnelle du roi, la subordination nécessaire du pouvoir exécutif à l'opinion et à la volonté du pays régulièrement manifestées par le Parlement. Ici encore, c'est l'esprit historique qui a éloigné l'école doctrinaire des principes libéraux. Contre le constitutionnalisme anglais, elle s'appuyait sur la tradition française et trouvait dans notre passé des raisons de conserver à la royauté une force à laquelle il paraissait impossible de toucher sans tomber dans la démocratie pure. De plus, la théorie doctrinaire des éléments sociaux ne permettait pas de s'accommoder d'une royauté obéissante. La souveraineté du peuple étant écartée, on ne devait pas parler de l'obéissance du roi et de ses ministres au pays, mais du contrat, de l'accord entre la royauté et les autres éléments sociaux, accord qui seul constituait et révélait l'autorité légitime. Le passage suivant d'un discours de Royer-Collard montre combien il était loin, surtout à l'origine de sa carrière, de ce que nous appelons aujourd'hui les *libertés nécessaires* : « Le jour où le gouvernement sera à la discrétion de la majorité de la Chambre; le jour où il sera établi en fait que la Chambre peut repousser les ministres du roi, lui en imposer d'autres qui seront ses propres ministres, et non les ministres du roi, ce jour-là, c'en est fait, non pas seulement de la Charte, mais de notre royauté, de cette royauté indépendante qui a protégé nos pères, et de laquelle seule la France a reçu tout ce qu'elle a jamais eu de liberté et de bonheur; ce jour-là, nous sommes en république. Et qu'on ne dise pas que c'est la nature du gouvernement représentatif qui veut ces conséquences. Quelle est donc cette nature mystérieuse qui commande de tels sacrifices? Qui est-ce qui l'a définie? Qui est-ce qui a autorité pour imposer à cette nation une autre définition que celle de la Charte? Si l'on répond que le type du gouvernement représentatif est chez les Anglais, et que c'est là que nous devons l'étudier; en ce cas, au lieu de dire le gouvernement représentatif, pourquoi ne dit-on pas le gouvernement de l'Angleterre? On gagnerait ainsi du moins, avec plus de franchise dans l'expression, plus de précision dans les idées. Mais voici alors ce que nous serions en droit de répondre : Si vous voulez substituer le gouvernement anglais à notre Charte française, donnez-nous donc la constitution physique et morale de l'Angleterre; faites donc que l'histoire d'Angleterre soit la nôtre; mettez dans notre balance politique une aristocratie puissante et honorée; faites plus encore : avec la théorie sur laquelle son système politique repose, donnez-nous ce qu'on appelle si improprement les abus de l'Angleterre, abus si nécessaires que la théorie même dont je parle est sous leur sauvegarde. »

Si la monarchie constitutionnelle n'a pu être fondée en France, c'est surtout à cause de l'influence funeste que le *doctrinarisme* a exercée sur le parti qui s'est efforcé de l'établir. Flattée dans ses instincts naturels par l'école doctrinaire, la royauté s'est trouvée encouragée à sortir du rôle modeste qui lui convient dans les gouvernements libres. Pour reculer les bornes où elle était renfermée, pour avoir et conserver une part réelle au gouvernement, en dépit de la formule qui lui défend de gouverner, il lui a fallu s'opposer énergiquement, absolument à toute réforme qui tendait à accroître l'autorité et la force du Parlement et à soustraire le pays électoral à son action corruptive. C'est ainsi que M. Guizot a été le mauvais génie de la royauté constitutionnelle en France. On peut voir, dans les *Mémoires* de cet homme d'État, qu'aujourd'hui encore, malgré la voix des événements, il est attaché comme autrefois aux idées qui ont amené sa chute. Benjamin Constant avait dit : « Le pouvoir exécutif doit appartenir entièrement aux ministres, parce qu'ils sont seuls responsables; l'utilité de la royauté héréditaire est d'établir un point fixe, inattaquable, dont les passions ne puissent approcher. » M. Guizot s'élève contre cette théorie de la responsabilité ministérielle. « Le trône, dit-il, n'est pas un fauteuil auquel on a mis une clef pour que personne ne puisse s'y asseoir, et uniquement pour prévenir l'usurpation. Une personne intelligente et libre, qui a ses idées, ses sentiments, ses désirs, ses volontés, siége dans ce fauteuil. Le devoir de cette personne royale, car il y a des devoirs pour tous, également hauts, également saints pour tous, son devoir, dis-je, et sa mission, c'est de ne gouverner que d'accord avec les autres grands pouvoirs publics institués par la Charte, avec leur aveu, leur adhésion, leur appui... Que des partisans de la monarchie constitutionnelle prétendent que la maxime : *Le roi ne peut mal faire* signifie : *Le roi ne peut rien faire*, et que l'inviolabilité royale entraîne la nullité royale, c'est un étrange oubli de la dignité comme de la liberté morale de la personne humaine, même placée sur un trône et entourée de conseillers qui répondent de ses actes... On aura beau dire : *Le roi règne et ne gouverne pas*, on ne fera jamais, dans la pratique, sortir de ces paroles la conséquence effective que le roi qui règne ne soit rien dans son gouvernement. Quelque limitées que soient les attributions de la royauté, quelque complète que soit la responsabilité de ses ministres, ils auront toujours à discuter et à traiter avec la personne royale pour lui faire accepter leurs idées et leurs résolutions, comme ils ont à discuter et à traiter avec les Chambres pour y obtenir la majorité. »

DOCTRINE s. f. (do-ktri-ne — lat. *doctrina*; de *docere*, enseigner. V. DOCILE). Ensemble des dogmes qui constituent un système de croyances religieuses, philosophiques ou politiques : *La* DOCTRINE *chrétienne. La* DOCTRINE *des péripatéticiens. La* DOCTRINE *de saint Augustin. La grâce dispose les cœurs à profiter de la prédication d'une bonne* DOCTRINE. (Boss.) *La* DOCTRINE *sainte n'offre rien qui ne combatte l'orgueil et la volupté.* (Mass.) *La* DOCTRINE *des uns exige la discussion, celle des autres la soumission.* (J.-J. Rouss.) *On ne peut juger un parti que par la* DOCTRINE *qu'il professe quand il est le plus fort.* (Mme de Staël.) *La* DOCTRINE *des stoïciens, au lieu de faire un sage, n'en faisait que la statue.* (Balz.) *Le christianisme est une* DOCTRINE *de rédemption, et la* DOCTRINE *du progrès est la philosophie de la rédemption.* (Buchez.) *La* DOCTRINE *catholique est la plus élevée de toutes les* DOCTRINES. (Lacord.) *La* DOCTRINE *chrétienne apaise toutes les ardeurs inquiètes de l'esprit.* (G. Sand.) *Il faut toujours une* DOCTRINE *à la force, même supérieure.* (Guizot.) *Tout ce qui détruit le fond de la* DOCTRINE *n'est pas de la* DOCTRINE. (A. Martin.) *Le docteur Templeton avait voyagé dans les jours de sa jeunesse, et était devenu à Paris un des sectaires les plus ardents des* DOCTRINES *de Mesmer.* (Baudelaire.) *Les* DOCTRINES *qui nous flattent ne sont pas toujours les* DOCTRINES *qui nous sauvent.* (Ventura.) *C'est une œuvre vaine que de vouloir établir d'une manière philosophique la* DOCTRINE *de l'Eglise.* (Rev. german.)

— Système d'opinions ou de dogmes relatifs à un seul point de l'enseignement religieux, philosophique ou scientifique : *La* DOCTRINE *de l'immortalité de l'âme. Les* DOCTRINES *astronomiques de Copernic. Les* DOCTRINES *médicales de la Faculté de Paris. La* DOCTRINE *des anges est une des plus anciennes du monde.* (Volt.) *Nulle* DOCTRINE *ne triomphe à la longue qu'elle ne soit fondée en raison et en justice.* (Chateaub.) *Avant de s'effrayer d'une* DOCTRINE, *il faut s'assurer d'abord si son application est possible.* (Jouffroy.) *Les* DOCTRINES *nouvelles veulent croître dans le sang de leurs premiers apôtres.* (Lamenn.) *Ce sont les* DOCTRINES *de l'esprit qui affranchissent et qui délivrent.* (Lamenn.) *Si vraie qu'une* DOCTRINE *puisse être, il ne s'ensuit pas que tous l'acceptent immédiatement.* (Lamenn.) *Le matérialisme est une* DOCTRINE *contre nature, une* DOCTRINE *abjecte.* (Lacord.) *Lorsque le pouvoir protége une* DOCTRINE *par la force, on peut être sûr qu'il en détache insensiblement les esprits.* (F. Pillon.) *Toute grande* DOCTRINE *devient un peu responsable des faux bruits qu'on répand sur son compte, comme de ses propres conséquences.* (Villemain.) *Les amendes, les lettres de cachet, et même le brûlement des livres au pied du grand escalier du palais, ne sont pas des obstacles contre les* DOCTRINES. (Villemain.) *Ce que Jésus a fondé, ce qui restera éternel de lui, c'est la* DOCTRINE *de la liberté des âmes.* (Renan.) *Les plus fortes et les plus belles* DOCTRINES *prises par des esprits étroits peuvent se tourner en poison.* (Renan.) *Si telle ou telle* DOCTRINE *est utile au maintien de la société, n'est-ce pas une grande preuve que cette* DOCTRINE *est la vérité?* (Renan.) *Toute* DOCTRINE *commence par la lutte et finit par l'harmonie.* (E. Pelletan.)

— Par ext. Opinion : *Flotter à tout vent de* DOCTRINE. *Il change de* DOCTRINE *tous les jours.*

— Savoir : *L'esprit est illuminé par la* DOCTRINE *comme l'œil par l'air qui l'environne.* (D'Ablanc.) *Voilà mes objections; je les soumets humblement à la* DOCTRINE *de l'illustre antiquaire.* (Boissonade.)

— Hist. relig. *Doctrine chrétienne*, Congrégation de clercs religieux fondée en 1592 pour l'enseignement la religion au peuple : *Les Pères de la* DOCTRINE CHRÉTIENNE *portent le nom de doctrinaires.* ‖ *Frères de la Doctrine chrétienne* ou *des Ecoles chrétiennes*, Congrégation de religieux laïques instituée par J.-B. La Salle, pour l'instruction des enfants du peuple.

— Polit. Système qui date des premières années de la Restauration, et qui, rejetant le principe du droit divin des rois et celui de la souveraineté absolue du peuple, y substitue la souveraineté de la raison, supérieure aux peuples comme aux rois, et n'accepte les faits, les institutions, qu'autant qu'il est possible de les trouver raisonnables ou de les rendre tels : *Maine de Biran, de Serre et Royer-Collard sont regardés comme les fondateurs de la* DOCTRINE; *ce dernier en fut le chef sous la Restauration, et M. Guizot sous le règne de Louis-Philippe.* ‖ Ensemble des doctrinaires politiques : *La* DOCTRINE *absorbe au pouvoir toutes les places disponibles.*

— Le mot *doctrinarisme* semble vouloir prédominer aujourd'hui. ‖ V. ce mot.

— **Encycl.** Philos. relig. Dans les temps anciens, le mot *doctrine* s'appliquait tant aux connaissances d'un homme instruit qu'au savoir contenu dans un livre. La naissance de la philosophie donna au mot *doctrine* une acception nouvelle. Une *doctrine* fut désormais l'ensemble des enseignements d'une secte philosophique, d'où les noms de *doctrine* platonicienne, *doctrine* péripatéticienne, *doctrine* stoïcienne, etc., déjà en usage dans les écrivains grecs au IVe et au Ve siècle avant notre ère. Bientôt les sectes religieuses eurent aussi un enseignement particulier qui s'appela *doctrine : doctrine* de saint Paul, *doctrine* de saint Augustin, etc.

Sous la plume des écrivains grecs ou latins, le terme *doctrine* a toujours un sens bienveillant dans l'esprit de celui qui l'emploie. Il désigne simplement une manière de grouper des idées, sans blâme ni éloge. On l'oppose au mot *système*, qui signifie une théorie faite à un point de vue partial et dans laquelle l'auteur, cantonné dans son principe, s'applique à tout y rapporter, sans autre souci que lui-même et le triomphe de son principe, indifférent à la vérité pure.

Les sectes et les *doctrines* particulières prirent un développement inouï lors de l'avénement du christianisme. L'Eglise catholique, animée du désir de soumettre toutes les opinions personnelles à une *doctrine* générale, qualifia du nom d'*hérésies* toutes les *doctrines* qui tentaient de résister à son action unificatrice.

Sous l'empire des idées religieuses, le mot *doctrine*, employé dans les écoles philosophiques de l'antiquité, disparut donc pour être remplacé par l'expression dénigrante d'*hérésie*, que les violences de l'inquisition catholique et la guerre des Albigeois devaient faire disparaître du langage philosophique. « Du sein des montagnes de la France méridionale, dit Herder (*Idées sur la philosophie de l'histoire*, t. III, p. 470, de la traduction d'Edgar Quinet), où les malheureux novateurs restèrent cachés pendant deux siècles, ce tribunal de sang s'étendit en Espagne, en Italie et dans la plupart des contrées catholiques; par où s'explique au moyen âge l'étrange confusion des sectes les plus opposées, qui toutes excitèrent également l'esprit de persécution du clergé; de là leur constance opiniâtre, leurs silencieux progrès, tels qu'après trois ou quatre siècles la Réformation trouva dans toutes les contrées des germes qu'elle n'eut besoin que de réchauffer. Wicleff en Angleterre est maître des Lollards, comme Jean Huss des Bohémiens; longtemps les sectes religieuses se multiplient chez ce dernier peuple, dont la langue était celle des Bulgares. Une fois enracinés, le germe de la vérité, le mépris de la superstition du culte adressé à l'homme, de l'insolence impie du sacerdoce, ne purent plus être étouffés; les franciscains ou d'autres ordres qui devaient détruire ou balancer ces sectes, en leur opposant une image de pauvreté et d'imitation de la vie du Christ, atteignirent si mal ce but, qu'ils excitèrent plutôt un nouveau scandale parmi ces peuples. Ainsi la chute de la tyrannie la plus absolue de la hiérarchie romaine fut préparée par les moyens les moins hostiles, par la bonne foi et la simplicité du cœur. Avec tous leurs préjugés et leurs erreurs, ces simples *bons hommes* s'exprimèrent sur divers sujets avec plus de hardiesse que la plupart des réformateurs qui les suivirent.

» Ce que faisait d'un côté la saine raison du genre humain, d'autre part la spéculation le tentait plus lentement, avec plus de réserve, mais non moins de succès. Dans les écoles des monastères, on apprenait à manier la dialectique de saint Augustin et d'Aristote; on s'accoutumait à cet art comme à des joutes, à des tournois littéraires, et il serait injuste de ne voir dans ces libertés de discussions qu'un inutile amusement du moyen âge. Elles furent alors un bien inappréciable au milieu de ces controverses où le doute prenait peu à peu sa place, s'agitant, se débattant en sens opposé des questions dont la solution positive ou pratique n'était point encore suffisamment préparée. »

De fait, la scolastique d'abord, et la Réforme ensuite, en introduisant dans l'étude de la vérité des faits et des textes une liberté nouvelle, rendirent au mot *doctrine* son antique signification de théorie personnelle et libre, innocente de sa nature. La simple substitution d'un mot à un autre, de celui de *doctrine* au mot *hérésie*, témoigne d'une révolution morale de la plus haute importance. Les temps modernes sont l'œuvre de cette révolution. La liberté de penser tout entière est issue de cette modification apportée dans le sens de ce mot *doctrine* appliqué à la chose appelée précédemment *hérésie*.

La liberté de penser qu'implique désormais le terme *doctrine* appliqué aux spéculations de l'entendement dérive ainsi des écoles scolastiques du moyen âge. Depuis le XVIe siècle, où le fait fut affirmé dans une partie de l'Europe par le triomphe de la Réforme et ailleurs par le mouvement qui a reçu le nom de Renaissance, tout l'ensemble des connaissances humaines s'est partagé en séries, qui portent individuellement le titre de *doctrine*. Il y a des *doctrines* religieuses, philosophiques, historiques, sociales, économiques, etc. Dans le domaine des sciences expérimentales surtout, les théories les plus variées et les plus contradictoires prennent le nom de *doctrines*, surtout quand on ne les admet que sous bénéfice d'inventaire et qu'on les mentionne sans vouloir les qualifier d'aucune sorte. Du reste, les extravagances de l'esprit, comme les données de l'observation, s'arrogent de nos jours l'honneur d'être des *doctrines*. Le XIXe siècle a des *doctrines* spirites. Peu à peu le mot *doctrine*, grâce à l'autorité qu'il avait acquise, a été exploité sous le plus mince prétexte. Dans les sciences médicales, il n'y a plus de guérisseur qui n'ait ses *doctrines*. Les distillateurs, les savetiers, les tailleurs d'habits, les marchands de soupe, ont des *doctrines*. L'un distribue de l'éducation à tant par jour suivant ses *doctrines* personnelles; l'autre broie de la rhubarbe ou confectionne un habit suivant ses *doctrines*. Quand la réclame s'empare d'un mot, on est sûr de le lui voir employer dans toutes les occasions.

Néanmoins, en religion, en politique, dans l'enseignement, dans les arts et dans les sciences, certaines théories générales et appliquées ont conservé le nom de *doctrines* par opposition à *systèmes*, expression qui indique une idée spéculative et un manque de respect relatif. Ainsi, pour désigner l'ensemble du dogme et de la morale évangélique, on emploie le mot *doctrine chrétienne*. Si l'on appelait cela *système chrétien*, l'Eglise se croirait offensée, attendu qu'elle a la prétention de ne pas représenter un système.

La *doctrine chrétienne*, mot qui par l'importance de son objet et le sens qu'on lui attache en fait une chose à part, comprend l'enseignement de l'Eglise concernant les rapports de l'homme avec Dieu, au triple point de vue de la création, de la rédemption et de la justification. C'est le dogme, et la morale en dérive; car la morale chrétienne se compose des conséquences pratiques de l'enseignement dogmatique. La *doctrine* chrétienne n'est pas, comme un système de philosophie, une théorie harmonique dont toutes les pièces s'emboîtent l'une dans l'autre, mais plutôt, quoiqu'un esprit général, celui de la charité, y domine, un ensemble de faits contenus dans l'Ecriture sainte, la tradition, les conciles, l'autorité historique du saint-siége, sans rapports nécessaires, mais liés entre eux par la nature de leur origine. Comme l'autorité domine dans l'Eglise catholique et qu'elle est censée immuable, la *doctrine* chrétienne, bien que dégagée successivement (il faudrait dire définie, pour être complétement orthodoxe); la *doctrine* chrétienne, disons-nous, ne change pas. Il suit de là qu'un fait religieux, produit n'importe à quelle période du développement de la société chrétienne, une fois accepté par elle, fait partie de la *doctrine*, oblige l'Eglise et les fidèles. C'est le principe d'autorité élevé à sa plus haute expression. C'est par lui que la *doctrine* chrétienne se distingue des systèmes religieux ou philosophiques ordinaires. Pour que ceux-ci naquissent, il a toujours suffi d'un homme de génie formulant l'opinion générale d'une époque et s'imposant par l'éclat de son mérite. Quand il parle, on oublie le passé, on interrompt la tradition pour le suivre. S'il ne s'adresse qu'aux intelligences d'élite, il fonde une école philosophique; s'il aspire à voir ses idées mises en pratique et se perpétuant autrement que par voie d'enseignement, il fonde une secte religieuse : cela dure autant que le courant d'opinion au milieu duquel le système est éclos. Puis l'opinion se modifie avec le temps; il se crée insensiblement d'autres mœurs qui trouvent naturellement un nouvel organe, c'est-à-dire un autre homme de génie qui refait à neuf l'édifice élevé par son prédécesseur, toujours au milieu du même enthousiasme et en prévision de l'éternité. Ainsi le génie moral et le génie intellectuel se détrônent absolument comme font les princes qui s'excluent du pouvoir politique.

La *doctrine* chrétienne prétend se trouver dans des conditions différentes, être à l'abri du changement et des révolutions communes aux idées, aux mœurs et à la civilisation elle-même. Sa nature de *révélation divine* la met à l'abri des injures du temps. Elle invoque à l'appui de son dire les circonstances qui ont accompagné son établissement; elle a été prêchée par des gens grossiers et sans éducation. Les sages et les autorités politiques se sont coalisés pour la détruire. Elle a vaincu l'opinion et la société; dix-huit siècles ont passé sur elle sans la modifier, et elle ne se modifiera pas davantage dans l'avenir; car elle se dit infaillible et, par conséquent, ne s'étant jamais trompée, n'a pas à revenir sur ses actes. Beaucoup d'autres *doctrines* ont affiché les mêmes prétentions.

En philosophie, le mot *doctrine* n'a pas le même caractère qu'en religion. Une *doctrine* religieuse se compose de faits et de préceptes pratiques arrangés dans un ordre plus ou moins méthodique; une *doctrine* philosophique se compose d'idées harmoniques, c'est-à-dire dérivant les unes des autres et formant un ensemble systématique. Une différence marquée sépare cependant la *doctrine* du système : celui-ci est en quelque sorte une chaîne dont chaque anneau est nécessaire et concourt à démontrer une thèse générale qui est l'objet même du système; tel est le système de la gravitation universelle de Newton. Tout le développement du système a en vue de démontrer une proposition finale : c'est que les corps s'attirent en proportion de leur masse et en raison inverse du carré de leur distance. A cet égard, une *doctrine* est bien un système; elle n'en est séparée que par son objet. L'objet d'un système est indifféremment une science positive ou une science morale; l'objet d'une *doctrine* est, dans l'acception qui a cours en philosophie, un objet moral. Ainsi on ne dit pas un système moral, mais une *doctrine* morale, pour caractériser une théorie qui a les mœurs pour objet. Dans les sciences mixtes, les mots *système* et *doctrine* alternent suivant le point de vue où on les considère. D'autres fois, on emploie le terme qui désigne le principal objet d'une théorie. On dit également le *système* d'Epicure et la *doctrine* d'Epicure; système quand on parle des sentiments d'Epicure sur la cosmogonie, *doctrine* quand ses théories sont relatives à la destinée de l'homme. Mais on ne dit pas la *doctrine* de Newton, la *doctrine* de Buffon, la *doctrine* de de Jussieu, parce que les trois règnes de la nature, lorsqu'on en examine la structure ou les lois, n'ont rien à faire avec la morale. Par exemple, on dit *doctrines* sociales comme on dit *doctrines* religieuses : c'est que l'avenir moral des individus et des nations est intéressé dans les questions sociales et religieuses au même degré. Il en est de même des théories politiques : on les appelle *doctrines*. On nomme aussi *doctrines* les théories saint-simoniennes, parce qu'elles affichent le désir de modifier les mœurs et les institutions beaucoup plus que de reconstruire les sciences humaines sur de nouveaux fondements.

Au fond, il y a autant de sortes de *doctrines* qu'il y a de sciences morales. En pratique, néanmoins, on rapporte à trois groupes généraux les *doctrines* historiques sur l'ensemble des sciences morales. Ce sont les *doctrines* religieuses, les *doctrines* psychologiques et les *doctrines* sociales. Cette classification n'est pas rigoureuse, car la plupart de ces *doctrines* s'enchevêtrent les unes dans les autres; mais c'est une méthode destinée surtout à diriger les investigations de l'esprit dans l'étude des théories de ce genre. Les *doctrines* religieuses se subdivisent elles-mêmes en un grand nombre de parties. Les unes sont dites monothéistes, parce qu'elles s'appuient sur la foi en un seul Dieu; d'autres polythéistes, parce qu'elles ont un fondement historique qui admet la pluralité des dieux. Au-dessous de ces grandes divisions, les compartiments sont en nombre indéfini. Le déisme, l'athéisme, le fatalisme, le dualisme servent d'enseignes à de vastes conceptions morales dont chacune peut servir de cadre à une civilisation tout entière. L'athéisme et le panthéisme sont dans le même cas.

Les *doctrines* psychologiques, qui diffèrent des *doctrines* religieuses en ce qu'elles s'occupent de l'homme et de sa destinée en l'étudiant lui-même plutôt qu'en étudiant la nature extérieure, le mysticisme, le spiritualisme, le matérialisme et l'idéalisme, aboutissent tous à la loi morale. Sans objet moral, elles n'auraient aucune raison d'être. « En effet, dit Jouffroy, les idées de règle, de loi, de devoirs impliquent également celle d'obligation, et il est évident que, s'il n'y avait, s'il ne pouvait y avoir rien d'obligatoire pour l'homme; si l'idée d'obligation était une fumée, une vaine imagination qui dût se dissiper sous le souffle de la philosophie, avec elle s'évanouiraient du même coup toutes ces autres idées qui l'impliquent nécessairement et celle de la science du droit naturel, qui, à son tour, la présuppose. Chercher les règles, les lois de la conduite humaine, c'est chercher ce que l'homme doit faire et ne pas faire; ce qu'il est de son devoir d'accomplir et de respecter, de son droit de faire respecter et d'accomplir. Or, s'il n'est tenu à rien et si ses semblables ne sont tenus à rien à son égard, il n'y a plus de règles, plus de lois de conduite à chercher; l'objet de la science, la science elle-même, tout s'en va, tout disparaît. »

A cet égard, les sciences psychologiques tout entières sont donc des *doctrines*, car il n'est aucune d'entre elles qui n'ait directement les mœurs pour but. « Vous dire, reprend Jouffroy, par combien de routes et à combien de titres différents elles arrivent à cette conclusion commune, ce serait anticiper la matière de nos précédentes leçons (le droit naturel). Il suffit que ces systèmes existent, qu'ils soient célèbres ou recommandés par l'autorité des grands esprits qui les ont fondés; il suffit surtout que la *doctrine* qu'ils contiennent ait mis en question l'existence même des règles de la conduite humaine, pour qu'ils tiennent une grande place parmi les *doctrines* dont la civilisation est l'œuvre. » Au nombre des *doctrines* psychologiques, on peut comprendre l'éclectisme, dont l'influence a été si considérable en France depuis un demi-siècle.

Les *doctrines sociales* sont celles qui ont pour objet les rapports des individus avec la société. La principale est celle qui se résume dans l'idée de *progrès* fondée sur la croyance à la perfectibilité indéfinie du genre humain. A la *doctrine* du progrès est opposée directement celle de la chute ou du péché originel, qui considère l'homme moderne comme déchu de sa pureté primitive, l'accuse, en un mot, d'être devenu charnel, de spirituel qu'il était. En langage d'aujourd'hui et suivant une expression qui a cours dans l'école positiviste, la *doctrine* du péché originel, soutenue récemment par de Maistre, accuse l'humanité d'*être passée de l'état théologique à l'état scientifique*, état d'infériorité radicale à son dire. Elle nie donc le progrès et la perfectibilité humaine.

Ces deux *doctrines* sont purement spéculatives du reste. Dans le domaine des événements sociaux, deux *doctrines* hostiles, sans liens apparents, quoique tenant par des racines invisibles à celles du progrès et du péché originel, se partagent l'empire des opinions. Ce sont l'absolutisme, d'une part, ayant son point d'appui dans le dogme de l'autorité, qui est l'essence même de la *doctrine* théologique, et, d'autre part, la démocratie, qui dérive de la théorie du progrès et de la perfectibilité humaine. Dans les idées absolutistes, l'Etat est sous la direction d'un chef unique, arbitre souverain de tout ce qui touche aux intérêts individuels et publics. Ce chef unique tient son autorité de Dieu même et n'a de comptes à rendre qu'à lui. Son droit est dit *légitimité*, et l'origine de ce droit est *divine*. Dans la *doctrine* contraire ou démocratique, le droit souverain, au lieu de résider dans la personne du chef de l'Etat, réside dans le peuple, et le principe de ce droit se nomme *souveraineté du peuple*. Une *doctrine* mixte ou éclectique, tenant compte des deux principes en lutte, l'autorité et le droit naturel de chaque individu sur sa personne et sur ses biens, est appelée *doctrine aristocratique*. D'après elle, chaque membre de la famille humaine jouit en principe de droits égaux; mais, en pratique, chacun n'est pas en état de les exercer. Le mérite personnel et la fortune sont des conditions mises par la Providence à l'exercice des droits politiques. Dans les temps anciens, le gouvernement qui est l'application de cette *doctrine* se nommait gouvernement aristocratique. Sous une forme ou sous une autre, ce genre de gouvernement est celui auquel les nations ont toujours été soumises. Dans les temps modernes, la théorie s'est transformée et le régime aristocratique est devenu, avec des tempéraments nécessités par les circonstances, le *gouvernement parlementaire*.

On appelle enfin *doctrines* des opinions quelconques, mais non appuyées sur des bases certaines et dont la plupart résultent d'hypothèses plus ou moins plausibles. Pour qu'elles soient jugées dignes d'être des *doctrines*, on exige communément qu'elles soient coordonnées de manière à former un corps ou ensemble d'enseignement systématique. Ces sortes de *doctrines* sont aussi anciennes que la pensée, et, de nos jours, naissent particulièrement dans les académies et dans les écoles. Elles inquiétaient déjà les esprits du XVIIe siècle. « Ne vaudrait-il pas mieux, demande Bayle, supprimer les académies que d'entretenir tant de professeurs en toutes sortes de facultés? Ce sont eux qui font naître les hérésies (on dirait maintenant les erreurs) ou qui élèvent ceux qui répandent et multiplient l'erreur. Le peuple, c'est-à-dire tous ceux qui ne sont point appelés à expliquer les matières de religion, conserve sain et entier tout le dépôt de la foi qu'on leur confie. Cela donne lieu à des disputes qui troublent la source et qui la partagent en plusieurs ruisseaux bourbeux. Le premier partage est bientôt suivi d'un second, et ainsi de suite : la fécondité ou plutôt la contagion en ce genre-là est surprenante. » Pourquoi ne pas supprimer la liberté de discussion? On ne serait plus sujet à l'erreur, parce que l'ignorance étendrait bientôt son voile sur les nations civilisées. Bayle, qui usait si largement du droit de discuter toutes choses, termine ses élucubrations sur la matière par une considération originale : « Dans tous les pays où il y a bien des personnes gagées pour expliquer tout un corps de théologie, il arrivera toujours que quelqu'un aura la témérité de remuer des questions *qu'il vaudrait mieux laisser en repos, comme des bornes qui séparent les héritages.* Or, l'exemple de celui-là est fort à craindre; car chacun se croit permis ce qu'il voit faire à des gens qui n'ont pas plus d'autorité que lui, et de là vient que les nouvelles disputes ne s'élèvent jamais plus facilement que lorsqu'elles ont été précédées depuis peu par plusieurs autres. »

Ce n'est qu'une objection, hâtons-nous de le déclarer, que le célèbre critique s'adresse à lui-même, et il se charge d'y répondre. « C'est une maxime, dit-il, de la dernière certitude, que l'abus des bonnes choses n'en doit pas ôter l'usage. Puis donc qu'il est très-digne de l'homme de cultiver son esprit, et que l'établissement des maîtres proposés à cette culture est bon, il ne faut pas l'abolir sous prétexte que quelques savants abusent de leurs lumières pour exciter des disputes. Ajoutons à cela que les maux de l'ignorance sont encore plus à craindre. Elle n'ôte pas les divisions; sans avoir été à l'académie, il se trouverait des gens moins grossiers que d'autres qui auraient l'audace et la vanité de semer des dogmes et qui les établiraient d'autant plus facilement que leurs auditeurs seraient plus sots. »

En matière de liberté de presse comme de liberté de penser, le sentiment de Bayle est encore aujourd'hui le dernier mot de la sagesse.

— Hist. relig. *Congrégation des Pères de la Doctrine chrétienne.* En 1560, sous le pontificat de Pie II, un Milanais, nommé Marc de Sadis Cusani, fonda à Rome une confrérie dite de la *Doctrine chrétienne*, dans laquelle des prêtres et des laïques s'unirent pour enseigner le catéchisme aux enfants et aux ignorants, les dimanches et fêtes, afin que les ouvriers, retenus par leur travail les autres jours, pussent, les jours fériés, profiter de leurs instructions. Le cardinal Baronius accorda son patronage à cette entreprise, et, en 1568, le cardinal Savelli donna à toutes les écoles qui en dépendaient un supérieur, le père Henri Petra, de Plaisance, l'un des premiers compagnons de Philippe de Néri. Les membres de la congrégation se divisèrent par groupes, pour aller dans les villages des environs de Rome se livrer au même exercice de l'enseignement. L'an 1586, quelques-uns des confrères s'établirent en communauté, près du pont Sixte, sous la conduite de Marc Cusani. Le pape Pie V, frappé de l'influence de ces prédica-