Il risquait, semble-t-il, d'alléger par cette restriction l'intérêt de son étude. Mais en attribuant au modèle qu'il avait entrepris de peindre une valeur représentative de l'âme inquiète de son époque, il a su conférer à cette biographie psychologique un caractère de haute généralité, compensant par ce souci les restrictions auxquelles il s'était volontairement condamné. L'attrait du point de vue auquel, en historien de la pensée, M. Lichtenberger s'est élevé, s'avive d'ailleurs de ce qu'il s'exprime à travers les gestes, les élans et les revirements d'une sensibilité concrète, bien faite pour refléter les influences de son temps, une sensibilité de poète. S'il est possible en effet de reléguer, pour une étude sur le penseur, l'œuvre lyrique de Henri Heine, on ne saurait dissocier du jeu et de l'évolution de sa pensée la sensibilité où cette pensée s'est nourrie. Or, celle-ci demeure la même qui suscita la génialité du poète.

Tour à tour, et quelquefois dans le même temps, romantique et classique, rationaliste et mystique, aristocrate extrême et démocrate forcené, Heine porte en lui toutes les contradictions qui écartèlent et déchirent le cœur et l'esprit des hommes de son temps, de ce temps qui est encore un peu le nôtre. Il paraît donc intéressant d'examiner ces contrastes au cours des analyses de M. Lichtenberger. On

verra par la suite s'il n'est pas possible, sous le jour de cet exemple particulier, de découvrir le vice intellectuel qui jette le désarroi entre les diverses tendances de la sensibilité contemporaine.

★

Il est malaisé de s'entendre absolument sur la signification du terme *romantisme*. Cette signification a varié avec les différentes phases de ce mouvement qui n'a pas eu une évolution complètement identique dans tous les pays où il s'est manifesté, en Allemagne, en Angleterre, en France. M. Lichtenberger l'oppose en Allemagne au rationalisme. Il le montre naissant d'une protestation de l'enthousiasme contre un rationalisme sénile, se formulant en guise de réaction contre « l'ère des lumières » et attribuant « dans la vie psychique de l'humanité une importance toujours plus grande aux éléments irrationnels, à l'intention mystique, au sentiment, à l'amour ». Il le montre aussi détruisant « l'illusion du droit naturel et du contrat social » et concevant le Droit, l'idée morale, comme une manifestation du génie national qui réaliserait dans chaque peuple particulier la manière d'être particulière propre à la race. Sur cette pente, le romantisme

allemand faisait une part de plus en plus large à la tradition où ce travail de réalisation ethnique s'était élaboré. Finalement, en haine de la religion rationnelle de l'impératif kantien et de la présomption qui s'y manifeste, il en venait à confesser la faiblesse et la misère humaine, demandant à la Révélation divine la signification de l'énigme de l'Univers.

C'est là en effet l'une des routes que le romantisme a suivies. Il en est d'autres et si, sur ce premier circuit, le romantisme s'oppose bien sur tous les points au rationalisme, il se confond au contraire avec lui sur d'autres chemins et particulièrement sur les routes de France où Rousseau instaure un véritable rationalisme de la sentimentalité et de la passion, que l'on pourrait nommer aussi le romantisme de la Raison. La passion s'empare ici du caractère objectif et sacré dévolu naguère à l'idée du devoir tel que le définissait le dogme, tel que le prescrivait le commandement divin. Avec cette part du romantisme, dont George Sand, après Rousseau, fut le protagoniste le plus typique, le romantisme oppose à la réalité forgée par la divinité une forme nouvelle de la réalité, non moins exigeante et absolue ; il imagine un en soi sentimental de la même façon dont le kantisme avait

imaginé un en soi moral. La Nature édicte dans l'ordre sentimental le même impératif que la Conscience avait décrété dans l'ordre moral. L'homme dans les deux cas se voit prédestiné à un certain mode d'existence qui le domine et lui commande.

Henri Heine participe un peu de toutes ces formes du romantisme qui déjà impliquent entre elles contradiction. Par surcroît, il s'avère rationaliste dans l'entière et religieuse acception du terme.

Romantique il l'est par l'intensité exceptionnelle de sa sensibilité, par l'importanee aussi qu'il lui prête. Il voit en elle « le signe distinctif de sa nature supérieure », préférant, constate M. Lichtenberger, à toute théorie engendrée par la réflexion « ses impressions immédiates, vivantes, qui s'imposent à lui avec une entière évidence... plein de respect et de prédilection pour ce qui est naturel, spontané, instinctif, pour la vie subconsciente de l'âme, pour les phénomènes de la vie psychique élémentaire, en un mot pour toutes les manifestations de ce que Nietzsche appelait le « Soi », la « grande raison » et plein aussi de scepticisme et de dédain pour tout ce qui est produit de la réflexion, du raisonnement, du calcul, bref, de « la petite raison (1) ». C'est sous les auspices de ce roman-

(1) *Henri Heine penseur*, p. 7.

tisme que le poète critiquera les rationalistes à outrance et dira d'eux qu'ils sont incapables de comprendre « ce que comprend un enfant par cela même qu'il est un enfant (1) ». Henri Heine est encore romantique par son culte du génie, par son enthousiasme pour l'art, par la place qu'il lui assigne dans la hiérarchie des valeurs, par ses premières amitiés, par ses premières admirations littéraires qui vont à Wilhelm Schlegel, Benecke, Tick, Novalis, Chamisso, Hoffmann. Rationaliste, il l'est pourtant de la façon la plus mystique et il voit « dans la Raison, dans cette révélation nouvelle, commune à tous les hommes, le principe de la nouvelle religion de l'avenir, la Liberté (2) ».

Sous cet antagonisme de premier plan entre le romantique et le rationaliste, il est possible de distinguer maintenant un antagonisme plus profond entre deux groupes de tendances qui se partagent l'âme du penseur. Or ces deux groupes de tendances nous apparaîtront dans leur opposition caractéristique si nous nous remémorons cette division en Hellènes et en Nazaréens (ceux-ci comprenant juifs et chrétiens) que Heine lui-même instituait entre les hommes et à laquelle l'attitude d'un

(1) Cité par M. Lichtenberger, p. 43.
(2) *Henri Heine penseur*, p. 8.

Nietzsche ou d'un Gœthe, opposée à celle d'un Rousseau ou d'un Michelet, confère une signification si précise et si concrète. Henri Heine porte en lui un Hellène et un Nazaréen. C'est le Nazaréen qui enfante le défenseur et le propagandiste des droits de l'homme selon les rites de la Révolution. C'est le Nazaréen qui, en des termes et avec des images que ne désavouerait pas quelque prédicateur réaliste de la Passion, présage une gloire éternelle au « symbole de ce Dieu souffrant, de ce Dieu crucifié, à la couronne d'épines, dont le sang a coulé comme un baume adoucissant sur les plaies de l'humanité ». C'est l'Hellène au contraire qui se manifeste chez Henri Heine avec ses instincts d'aristocrate, ses tendances d'artiste, son goût de haut civilisé pour la culture et la vie ornée, qui tempère son romantisme d'une admiration pour la sévérité de la forme classique telle que Gœthe aspira à la restituer. C'est aussi l'Hellène, au sens nietzschéen, qui lui fait qualifier Napoléon « le grand classique » et lui inspire ces déclarations : « J'ai horreur de tout ce qui se fait par la multitude, » ou ces boutades : « Si Sa Majesté le peuple souverain, en qui réside tout pouvoir légitime, m'avait serré la main, je la laverais. »

M. Lichtenberger nous fait voir, au cours de toute

la vie de Henri Heine, un très passionnant et curieux effort tenté par le poète en vue de concilier ces deux tendances de sa sensibilité. Un instant, Henri Heine crut avoir trouvé dans la doctrine de Saint-Simon et du Père Enfantin la croyance réclamée par les temps modernes, cette synthèse à laquelle il aspirait de toutes ses forces entre les revendications révolutionnaires, le culte de la Liberté et de la Raison, l'horreur de la tyrannie et des injustices sociales, et, d'autre part, la persistance dans le milieu humain d'un principe aristocratique et d'une culture supérieure. Les Saint-Simoniens s'élevaient contre les abus de l'ancienne société, ils se proposaient de faire cesser l'exploitation de l'homme par l'homme, mais ils condamnaient aussi la superstition égalitaire et s'ils prétendaient supprimer les inégalités anciennes fondées sur la naissance, ils entendaient bien remplacer cette forme ancienne de l'inégalité par une forme nouvelle, celle qu'institue la différence des mérites. Ils décrétaient une hiérarchie de prêtres, de savants, d'industriels ayant pour mission de tirer de l'univers terrestre le rendement le plus élevé par la mise en œuvre des procédés rationnels. Ils dogmatisaient en quelque sorte le culte du génie dont toutes les variétés leur étaient également sacrées et ils instauraient dans un même

Panthéon, Orphée, Moïse, Mahomet, Grégoire VII, Charlemagne, Luther, Napoléon, Saint-Simon. Egalement éloignés du matérialisme et du déisme, ils concluaient philosophiquement à un panthéisme auquel Henri Heine, juif d'origine et protestant d'occasion, s'était depuis longtemps rallié. La mort de Dieu, du Dieu personnel de la Bible, du Dieu chrétien, du Dieu officiel, lui apparaît, en effet, ainsi qu'à Nietzsche, un événement d'une importance majeure dans l'orientation de la pensée humaine. Il est reconnaissant à l'Allemagne de ce qu'elle a suscité cet événement. « Ici, dit-il, désignant la France, tombe la royauté, clef de voûte du vieil édifice social ; là-bas, désignant l'Allemagne, le déisme, clef de voûte de l'ancien régime intellectuel (1). » Kant est à ses yeux dans le domaine théologique un nouveau Robespierre et il voit dans sa *Critique de la Raison pure* « le glaive qui tua en Allemagne le Dieu des déistes ». Les Saint-Simoniens séduisent encore Henri Heine par la réhabilitation qu'ils préconisent de la chair et des sens. Pour eux, comme pour le poète philosophe, il s'agit de réconcilier la matière avec l'esprit, de rétablir entre ces deux puissances une harmonie

(1) Cité par M. Lichtenberger, p. 122.

que dix-huit siècles de christianisme ont rompue au détriment des sens.

Il le faut constater, pas plus que la tentative Saint-Simonienne n'a réussi à se réaliser, les aspirations de Henri Heine ne sont parvenues à se formuler dans son esprit d'une façon cohérente, à composer, ne fût-ce qu'à ses yeux, un système harmonieux qui, à défaut de conquérir sa place dans le domaine de l'actuel, eût pu du moins contenter les tendances éparses de son désir dans le domaine du possible. Or, c'est là ce qui doit particulièrement attirer notre attention dans cette aventure psychologique. L'insuccès d'une idée, qui se heurte à des difficultés de réalisation extérieure, n'a pas de quoi entamer la foi de celui qu'elle possède; il arrive, au contraire, que cette résistance exalte le courage du croyant ou du penseur et le maintienne en cet état d'excitation, de tension et de désir qui donne du ton à l'activité et embellit l'existence. Il en est tout autrement d'une idée qui rencontre des éléments de contradiction dans la pensée même qui l'a conçue. Une telle lutte brise l'énergie, en dissocie peu à peu tous les ressorts, est cause de pessimisme et de désespérance. Ce fut le cas de Heine.

On sait quel fut le sort du Saint-Simonisme, on

connaît les divisions qui désunirent les principaux disciples, le schisme de Bazard se séparant du Père Enfantin à propos de la morale nouvelle et de l'émancipation de la femme, le schisme d'Olinde Rodrigues. On sait comment quelques Saint-Simoniens notoires, renonçant à l'apostolat, acceptèrent dans la société qu'ils eussent voulu réformer des situations importantes et lucratives auxquelles leur donnaient droit d'ailleurs leurs talents et leur valeur réelle, comment le Père Enfantin lui-même se maria selon les anciens rites et acheva, dans une prospérité bourgeoise, une existence qui avait paru s'acheminer durant un temps sur les sentiers du martyre. Henri Heine, qui voyait dans ce renoncement fructueux une palinodie, ne ménagea pas ses lazzis à ces émancipateurs des liens conjugaux « devenus les épouseurs les plus intrépides de l'Occident », à ces apôtres qui, ayant « rêvé l'âge d'or pour toute l'humanité, s'étaient contentés de propager le règne de l'argent ». Mais il semble qu'avant cette époque il différât déjà d'opinion avec le Père Enfantin sur les moyens propres à réaliser l'idéal qu'il avait eu en commun avec la secte. Le Père Enfantin, après la dispersion de ses disciples, après son propre emprisonnement, avait jugé qu'il était désormais impossible de faire aboutir sa

réforme sociale par le peuple et il caressait l'espoir d'intéresser à sa cause les rois, les grands de la terre, les maîtres du pouvoir. Heine ne partageait pas de telles illusions. Il pensait au contraire que la révolution sociale ne s'accomplirait que par des moyens sanglants, par le soulèvement de l'exaspération populaire, réalisant, sous l'empire du besoin et en vertu d'une nécessité aveugle, les réformes entrevues par les penseurs et les savants.

Ce qu'il nous importe ici de noter, c'est que Heine, par cette interprétation du phénomène, pousse à l'état aigu les antinomies que la diversité de ses instincts suscite dans sa conscience dès qu'il s'agit de dresser un plan de construction rationnelle du monde. La Révolution sociale lui paraît, en fait, inévitable. Il lui semble qu'elle ne s'accomplira qu'aux prix de guerres atroces, entre nations d'abord, puis entre catégories d'hommes sans distinction de patries, les prolétaires, les déshérités de la fortune s'unissant dans une agression commune contre tout ce qui possède. Ce mouvement lui apparaît comme la conséquence fatale des idées démocratiques dont il s'est fait toute sa vie le champion ; il lui apparaît comme une menace pour la civilisation, pour cette haute culture humaine qui donne à ses yeux un sens à l'existence ;

car il entrevoit nettement que les prolétaires victorieux, « en proie à une passion aveugle pour l'égalité, détruiraient tout ce qui est beau et sublime sur cette terre et exerceraient surtout contre l'art et les sciences leurs fureurs sacrilèges (1) ».

Henri Heine va-t-il résoudre cette antinomie ? Va-t-il découvrir dans son cerveau, parmi les ressources de la dialectique, quelque stratagème logique propre à réaliser une synthèse entre deux points de vue qui lui sont également chers et qui, poussés l'un et l'autre à leurs dernières conséquences, tendent à s'exclure. Non, et, par malheur, la maladie dont les premiers symptômes s'étaient depuis longtemps manifestés dans son organisme, venant, vers 1848, à l'abattre définitivement, le condamnant à une lente agonie qui durera huit années, des revers de fortunes ayant encore exaspéré le mal physiologique, il incline vers un pessimisme qui s'exprime intellectuellement en un effondrement de ses espérances anciennes, en un aveu d'impuissance à résoudre le problème social, humain et philosophique, qui avait passionné l'ardeur de sa jeunesse.

Accablé par la détresse, Henri Heine abjure les opinions philosophiques de toute sa vie, il abjure

(1) Cité par M. Lichtenberger, p. 171.

expressément cette doctrine panthéiste qui, mettant à mort en Allemagne, avec les analyses de Kant et les proclamations de Hegel, le Dieu personnel et chrétien, lui était apparue comme l'événement le plus considérable de l'histoire de l'humanité. Henri Heine, sous l'influence de quelque hérédité persistant dans sa sensibilité, n'avait jamais consenti à faire profession d'athéisme. Il avait cru, avec le panthéisme, trouver un terme de conciliation entre les religions positives qu'il répudiait et l'instinct religieux lui-même qui, au sens où il l'entendait, impliquait, avec la persistance du divin dans l'interprétation de l'univers, le maintien d'un élément spirituel à opposer aux interprétations purement matérialistes. Parvenu au terme de l'évolution de son esprit, sevré, par le mal physique, du pouvoir de soutenir et d'aimer les pensées de son choix par delà l'incertitude dont il n'a su les dégager, n'ayant pas réussi à construire, avec le panthéisme, l'appareil de synthèse qu'il avait convoité, il juge désormais que panthéisme et athéisme sont deux termes pour désigner une même conception du monde, et qu'il faut choisir entre le déisme pur et simple et l'athéisme.

Dans le chapitre où il a traité cette question et qu'il intitule la conversion de Heine, M. Lich-

tenberger a notifié, avec une entière clarté, la signification de cet événement psychologique. Il y voit, bien plus qu'une renaissance de la foi chez le poète, un fait de pessimisme, la constatation d'une impuissance, une défaite où la déchéance physiologique joue un rôle prépondérant. Avec un merveilleux pouvoir de dédoublement, où persiste ce don d'analyse qui déchire son lyrisme d'une si forte amertume, Heine lui-même a jugé sa propre évolution avec une lucidité qui ne laisse point de place à d'autres sentences après la sienne. Dans un entretien avec Alfred Meissner, avouant qu'il s'est produit en lui un retour vers la religion, « est-ce la faute, dit-il, à la morphine ou aux cataplasmes? Je ne sais pas. Mais cela est ainsi. Je crois de nouveau au Dieu personnel », et pour conclure il ajoute: « Ecoutez une grande vérité : là où il n'y a plus de santé, plus d'argent, plus de raison humaine — là commence le christianisme (1). » N'est-ce point là une définition du Christianisme que Nietzsche ratifierait, le Nietzsche de l'Antechrist?

L'échec subi dans le domaine spéculatif a sa répercussion dans le domaine politique et social.

(1) Cité par M. Lichtenberger, p. 196.

Là également la synthèse conciliatrice ne lui paraît plus possible et il lui semble désormais qu'il faille choisir entre l'idéal nazaréen, c'est-à-dire chrétien, révolutionnaire, égalitaire, aboutissant à un nivellement universel et à un abaissement général de la civilisation, et l'idéal aristocratique, de haute culture et d'art qui implique le règne des élites et le sacrifice du nombre. En réalité, Heine est incapable de faire ce choix. Les principes démocratiques qu'il a défendus toute sa vie le contraignent d'opter en faveur de l'idéal démocratique. Dans le même sens, ses prévisions d'historien et de sociologue lui montrent comme inévitable le colossal bouleversement qui mettra le pouvoir politique aux mains de la multitude. Mais cette éventualité le glace en réalité d'effroi et s'identifie pour lui avec la destruction de « toute civilisation humaniste, ce fruit d'un labeur de trois siècles et le véritable élément de notre vie moderne (1) ». La révolution de 1848 le trouve dans ces dispositions. Il y voit le prélude du grand désastre qu'il a pronostiqué, le règne du chaos et de l'anarchie, et il se désintéresse d'un événement où il ne reconnaît aucun des éléments de son rêve. « Ce que le monde poursuit

(1) Cité par M. Lichtenberger, p. 204.

et espère maintenant est devenu complètement étranger à mon cœur, écrit-il, je m'incline devant le destin parce que je suis trop faible pour lui tenir tête... » En politique sociale, comme en philosophie religieuse, la vie de Henri Heine, son pessimisme et son désintéressement final nous signifient la faillite d'un rêve.

II

On a constaté, au début de ces pages, que la personnalité de Heine est, dans une certaine mesure, représentative de notre état social et de l'âme trouble de notre époque, que les tendances contradictoires qui déchirent son esprit se rencontrent précisément chez quelques-uns des meilleurs hommes de notre temps. Faut-il donc conclure, de l'impuissance du poète à joindre les deux fragments de son désir, à l'impuissance de la société humaine à se transformer désormais sans renier sa plus haute culture et le plus précieux de ses acquisitions anciennes? Y a-t-il incompatibilité absolue entre un idéal de culture et l'idéal nouveau, se formulant en une volonté de bien-être au profit du plus grand nombre ? On ne le pense pas, et depuis un siècle à

peu près que la société européenne est aux prises avec ce problème, on est plutôt tenté de croire que ses efforts pour le résoudre n'ont pas été entièrement stériles. Bien des symptômes positifs font supposer que la question ne se pose pas nécessairement entre un retour en arrière ressuscitant les croyances et les hiérarchies anciennes, retour impossible à vrai dire, et l'anéantissement inévitable des mœurs fondées sur ces anciennes croyances. Mais il arrive que ces symptômes demeurent inaperçus parce qu'ils ne sont pas l'œuvre directe d'une volonté sachant ce qu'elle veut, parce qu'ils sont au contraire une résultante complexe née de l'effort en sens contraire des théoriciens du passé et des théoriciens des temps nouveaux. Ici comme ailleurs la réalité naissante n'a pas d'auteur responsable ; elle est issue d'un compromis qui n'a été accordé par personne, mais qui s'est formé de la persistance d'un désaccord et d'un antagonisme.

On voudrait rechercher si en dehors de ces deux attitudes, antagonistes et conscientes, que les hommes adoptent à l'égard des formes du devenir et dont aucune n'engendre jamais la manière d'être qu'elle tend à instaurer, il n'en serait pas une autre, propre à déterminer une façon différente d'envisager le problème et d'en poser les termes,

si, par cette attitude nouvelle et sous le jour de cette perspective nouvelle, il ne serait possible de vouloir directement le compromis de fait né du désaccord des théoriciens, si, par ce consentement, par cette volonté directe, il ne serait possible d'exercer quelque action efficace sur cet état de fait, sur cette forme naissante de la réalité.

Pour mettre en valeur cette nouvelle posture, la meilleure méthode à adopter, c'est, semble-t-il, de faire toucher le vice des anciens points de vue, de montrer que l'antagonisme irréconciliable qu'ils nous faisaient voir entre des tendances également humaines est inhérent, non pas à la nature même de ces tendances, mais à la déformation qui leur était imposée, à l'origine dogmatique qui leur était attribuée, à la valeur exclusive et absolue dont on les croyait pourvus. Or, toutes les conceptions que les hommes se sont composées, au cours de l'histoire, touchant la réalité morale et sociale, ont eu pour but non pas de constater quelle était cette réalité, mais de la modifier. Ces conceptions, tandis qu'elles se donnaient toujours pour quelque chose d'absolu, afin d'agir avec plus de force sur les imaginations et de changer la réalité immédiate, n'étaient donc qu'une part, un élément de cette réalité; elles étaient le moyen d'une réalité nouvelle

plutôt qu'elles n'exprimaient l'essence d'une réalité véritable. Mais, par le fait même qu'elles tranchaient sur la réalité immédiate, elles étaient beaucoup plus voyantes que cette réalité même et en assumaient le nom. Il y a toujours eu, et il y a toujours à tout moment dans l'humanité, d'une part, une somme de manières d'être, d'instincts, d'états de sensibilité acquis et incorporés, formant une réalité tangible et concrète et, d'autre part, agissant sur cette somme pour la modifier, des dogmes proposant aux hommes des conceptions d'eux-mêmes différentes des manières d'être actuelles, les entraînant vers des réalisations nouvelles. Ces dogmes absolus, après qu'ils ont exercé sur la réalité quelque action modificatrice, se voient combattus eux-mêmes par d'autres dogmes opposés et non moins absolus. Mais les uns et les autres, — qui sont inconciliables entre eux, — n'expriment rien de plus que le mouvement selon lequel la réalité humaine évolue et se transforme insensiblement. Cette réalité, à laquelle ces dogmes tiennent lieu de moyens pour se parfaire, d'ébauchoirs pour fixer et définir ses contours, est entièrement différente de ces dogmes eux-mêmes. Elle est souple, accessible au changement, formée de la fusion de mille éléments divers. Les dogmes

sont rigides, immuables, purs de tout alliage .Ils sont le moyen de la réalité; ils ne sont point la réalité.

On conçoit dès lors comment le pessimisme et l'angoisse dont témoignent quelques penseurs contemporains ont eu leur source en une confusion : ces penseurs ont été dupes d'un mirage; ils ont vu la substance même de la réalité dans les conceptions dogmatiques où cette réalité prend des points d'appui pour se déplacer. Ils se sont laissé prendre à ce mirage à un moment de l'histoire où l'humanité, en proie à une crise d'évolution majeure, faisait appel, pour détruire une influence trop longtemps dominatrice, à un dogme fantomatique d'une espèce nouvelle, le dogme rationaliste. Ce nouveau dogme adoptait sur certains points le contre-pied du dogme théologique ancien. N'étaient-ils point tous deux pareils cependant par leur prétention de réduire la vie, point d'équilibre entre mille tendances diverses, à une tendance unique dans l'absolu de laquelle toute vie s'abolirait? Et n'est-ce point en cette prétention qu'apparaît l'élément caractéristique de tout dogme?

A ne considérer les choses qu'au point de vue social, la conception ancienne de la réalité s'exprime en un dogme autoritaire qui, faisant intervenir

la volonté divine dans les affaires humaines, fonde des prérogatives personnelles sur des décrets de cette volonté et règle aussi, d'après cette fiction, l'ordre entier et immuable de la hiérarchie humaine. C'est ainsi qu'au sommet de l'échelle sociale le droit de régner est attribué à quelque famille déterminée, tandis qu'un droit de suprématie est dévolu à une certaine classe d'hommes, à une aristocratie du sang qui, par définition, doit transmettre à ses descendants, à titre exclusif, des qualités privilégiées. Quelque chose est emprunté à la réalité concrète en ce dogme autoritaire, c'est le fait positif de l'inégalité entre les hommes. A l'époque à laquelle il s'élabore et dans un milieu où les vertus guerrières, l'audace, l'intrépidité, l'intelligence avisée et l'esprit de décision sont les qualités les plus propres à procurer le pouvoir, les hommes qui possèdent ces qualités et, par elles, l'emportent sur les autres, proclament eux-mêmes leur excellence et la font sanctionner par le dieu — dont ils disposent à leur gré. Toute la société féodale issue du monde barbare, établie sur ce fait d'inégalité, se développe pendant des siècles en résultats féconds. Mais quelque chose aussi est caduc en ce dogme, c'est l'application particulière qui y est faite du principe de l'inégalité. A l'origine, à l'époque où cette

application particulière prévaut, elle correspond à un état de fait, elle a une valeur positive, mais déjà la présomption du dogme apparaît dans le décret qui attribue aux descendants indéfiniment les vertus des pères avec les prérogatives qu'elles emportent. Présomption dans l'interprétation du fait héréditaire dont les lois, actuellement encore, nous sont mal connues, présomption dans le fait d'imaginer que cette transmission héréditaire sera pure de tout alliage, car la passion et l'intérêt ont bientôt fait de déterminer des mélanges de castes, présomption de croire que les circonstances sociales, qui ont donné la prééminence à une certaine espèce d'hommes, demeureront identiques alors que, par l'action même de cette aristocratie de naissance perpétuant l'aristocratie de fait des origines, le milieu social évolue, et que la civilisation, servie quand même par le bienfait d'une hiérarchie durable, acquiert des richesses nouvelles.

Pour inégale en effet qu'elle puisse devenir à son destin et à l'état de supériorité qu'elle revendique, une aristocratie héréditaire n'en est pas moins un bénéfice pour la société qu'elle ordonne. La vertu inhérente à toute chose qui dure et qui exerce, du fait de cette durée, une action constante et de même direction sur un ensemble, cette vertu, essen-

tielle pour tout ce qui touche à la constitution d'une réalité, l'emporte longtemps sur le dommage causé par une fausse attribution de pouvoir. Longtemps une aristocratie fictive peut dominer une aristocratie de fait sans qu'une perte en résulte pour l'état social. Pourtant un moment vient où la disproportion entre le fait et la fiction devient trop forte. Cette disproportion exagérée entraîne alors la ruine des sociétés où elle se perpétue. Dans les autres, elle provoque un changement. Il semble que la Révolution de 1789 n'ait pas d'autre signification et qu'elle doive être considérée, sous ce jour, comme un symptôme de vitalité.

A l'époque où les premiers signes de ce mouvement se manifestent, l'écart est comblé en fait entre la classe aristocratique et ceux du tiers. Au point de vue des qualités nouvelles que requiert l'état social, il semble même que l'ordre des compétences soit interverti. Du moins le milieu aristocratique, tel qu'il est encore constitué, n'est-il point propre à produire, en abondance suffisante, ces compétences nouvelles destinées à faire face aux complexités croissantes de la vie des peuples. Toute la part positive de la Révolution relève de la nécessité de substituer à un ordre d'inégalités, sur quelques points fictives, un ordre d'inégalités

réelles. Mais cette tâche vitale se dissimule derrière une conception dogmatique, d'aspect métaphysique et religieux, tout aussi fausse que la conception théocratique de naguère. Le dogme de l'égalité, le dogme de la liberté sont aussi peu applicables à la réalité que ne l'est celui d'une inégalité arbitraire fixée à titre immuable par un décret divin. L'essence de la vie phénoménale est la différence, et la différence fonde l'inégalité. L'essence de la vie, c'est aussi, comme de toute entité impliquant des parties comprises dans un ensemble, un fait de dépendance de ces parties entre elles et par rapport à l'ensemble, et cette dépendance qui, sous certaines conditions, engendre la force, n'est pas plus compatible avec la liberté que le fait de différenciation, caractéristique de la vie, ne s'accorde avec l'égalité.

Il y a donc un antagonisme irréconciliable entre les deux conceptions dogmatiques, l'une théocratique, l'autre révolutionnaire, qui, dans le domaine théorique, se disputent la mission d'ordonner la vie des sociétés. Cet antagonisme explique l'appréciation pessimiste à laquelle ont abouti des hommes qui, comme Henri Heine et d'autres esprits enthousiastes de la même époque, furent dupes du verbalisme des dogmes nouveaux. Or,