

# LA CHIMERIQUE ARISTOCRATIE

---

Yves DORION

Sommaire des leçons [La chimérique aristocratie](#) [Le technicien et le démagogue](#) [La vertu populaire](#) [L'Aïd-el-kébir](#) [Le pouvoir d'interpellation](#) [Les fins et les moyens](#) [L'esprit radical contre l'esprit de parti](#) [Le supérieur et l'inférieur](#) [L'antidote du totalitarisme](#) [L'anarchiste](#)

Les titres donnés ci-dessous sont ceux des leçons et nullement ceux que portent éventuellement les Propos.

## Propos du 17 décembre 1910 (*Propos sur les pouvoirs*, p. 85)

L'Etat doit être gouverné non par les désirs mais par la raison : tout le monde peut s'entendre sur cette proposition, car personne n'aura l'outrecuidance de soutenir ouvertement que les désirs valent mieux que la raison. C'est seulement dans leurs discours privés que les nazis et les fascistes oseront se dire entre eux la vérité qu'ils prennent bien garde de dissimuler au peuple, à savoir que seule compte pour eux l'exaltation de leurs désirs. Dans leurs discours publics cependant ils soutiendront comme tous les autres que leur action politique est guidée par la raison. Ainsi le surarmement, le militarisme et l'expansionnisme nationalistes, l'arrestation, l'enfermement et le meurtre des opposants, la surveillance des intellectuels, l'accusation, la concentration et l'extermination de telle ou telle minorité faite bouc émissaire, cause et victime expiatoire de tous les maux, sont-ils désignés comme une politique raisonnable. De la même façon, au nom de la science socialiste, évidemment supérieure à la science bourgeoise, c'est une politique raisonnable de collectiviser les terres, de privilégier la production des biens d'équipement au détriment de celle des biens de consommation, d'intervenir sur le marché pour y fausser entièrement les rapports de l'offre de la demande... et d'envoyer les opposants dans les camps de redressement. On ne trouvera certes personne pour avouer crûment qu'il a pour politique de satisfaire ses désirs. Aussi la vraie difficulté ne serait-elle pas de se mettre d'accord sur la priorité qu'il faut accorder à la raison dans le gouvernement des affaires humaines, mais de reconnaître celle-ci. C'est sur ce point que Alain opère un renversement d'autant plus remarquable qu'il le conduit à s'opposer à la philosophie politique, sinon telle qu'elle est exposée par Platon dans sa République, du moins telle qu'elle est résumée trop hâtivement par le platonisme à partir de ce dialogue : le gouvernement de la raison n'est nullement souhaitable.

Le philosophe antique reconnaît la raison dans les savants, c'est-à-dire ceux qui ont parcouru tout le cours de l'éducation, qui commence avec l'arithmétique et la géométrie et qui ne s'achève que par l'apprentissage de la dialectique, qui n'est que l'art du dialogue. Mais Alain au contraire de son illustre devancier refuse totalement sa confiance et son respect à ceux qui savent : il a eu tout le loisir d'observer qu'il n'y a chez eux pas moins de déraison que chez les ignorants, ou bien encore qu'il ne manque jamais de savants pour soutenir la politique la plus exécrationnelle. Aussi sa philosophie politique va-t-elle comme celle de Machiavel (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre Ier, chapitre 58) rechercher la *virtù* dans le peuple. Or il n'ignore assurément pas ce que Platon a pu dire de la démocratie, qu'on définit l'exercice du pouvoir par le plus grand nombre. S'il est d'un avis différent, ce n'est pas parce qu'il mésestime le risque de la démagogie, de la médiocratie, de la licence et de l'anarchie, mais parce qu'il trouve dans la nature du travail quelque chose qui n'y était pas dans l'Antiquité et que le philosophe athénien ne pouvait par conséquent pas y découvrir. La nature propre du travail ouvrier n'est pas celle du travail esclave. Il est " sans luxe, sans vanité, sans cupidité, (gouverné) par la force même des choses ".

Sur la voie par laquelle la philosophie politique a quitté le modèle aristocratique et s'est approchée de celui de la démocratie, quels que soient les reproches qu'un esprit inflexible continuera d'adresser à cette dernière, se rencontrent assurément quelques grandes étapes marquées par les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, le *Traité théologico-politique*, le *Contrat social*. Cependant la confiance et le respect du peuple exprimés par Machiavel, Spinoza ou Rousseau n'ont pas le même fondement qu'ici. C'est chez ces auteurs une option proprement politique, je veux dire une option qui renvoie à des réflexions dont l'objet est le corps politique lui-même. Et par là elles sont jusqu'à un certain point abstraites. Tandis qu'ici le choix est appuyé sur une analyse économique, dont l'objet n'est pas le corps politique mais la société civile, chose beaucoup moins abstraite. Alain n'évoque nullement les boutiquiers auxquels pouvaient penser ses prédécesseurs. A Florence au seizième siècle, à Amsterdam au dix-septième, à Paris au XVIIIe on ne voit pas encore " les masses ouvrières ". Si l'on y trouve cependant déjà quelques centaines de prolétaires, ils n'y sont encore que la lie du système marchand de production (à Florence les " Ciompi "). C'est pourquoi si l'analyse d'Alain peut être rapprochée d'une philosophie antérieure, c'est plutôt à celle de Marx telle qu'elle est exposée dans le *Manifeste du parti communiste*, qu'elle est redevable. Car c'est bien cette dernière qui premièrement a procédé à l'analyse de la société marchande bourgeoise, autrement dit du capital, et qui deuxièmement a établi quel genre de rapports on peut découvrir entre la base économique de la société et sa superstructure étatique. Or la raison pour laquelle Alain se prononce, d'une manière militante, en faveur de la démocratie ne se trouve nulle part ailleurs que dans l'organisation bourgeoise du travail. C'est elle qui fait du prolétaire le porteur de la raison.

Le point de départ de la réflexion est dans un petit résumé de ce qui pourrait passer pour la philosophie politique de Platon, si l'on avait l'imprudence de la séparer de sa philosophie de la connaissance. Dans son grand dialogue, après qu'il ait fait poser par ses frères la question de la justice, il fait opérer par Socrate un passage à l'Etat afin de l'y découvrir plus aisément que dans l'homme isolé (368c). C'est à partir de là qu'apparaît une distinction des classes, fondée sur la base de la division du travail : il y a des artisans, il y a des gardiens et il y a des magistrats. Beaucoup plus loin, 588b-590a, ces classes vont réapparaître dans une image, celle de la peau unique où sont enfermées la bête polycéphale c'est-à-dire des artisans, le lion c'est-à-dire des gardiens, et l'homme c'est-à-dire des magistrats. C'est cette image, très attentivement remarquée par Alain puisqu'elle fait expressément l'objet de l'un de ses *Onze chapitres sur Platon* significativement intitulé " le sac ", qui est reprise allusivement ici. Si la considération de l'Etat devait fournir une image agrandie de l'homme et permettre de découvrir en lui la justice en tant qu'harmonie présidant aux rapports des désirs, du

courage et de l'intelligence, ce sont inversement ces rapports pensés légitimes en l'homme qui justifieraient dans l'Etat la subordination de la classe du travail à celle du savoir. La politique comme la science est affaire de loisir. Ceux qui n'en ont pas le temps doivent s'en remettre à ceux qui le prennent. L'Etat démocratique ignore que la société est faite sur le modèle de l'homme, qu'elle a une tête, un cœur et un ventre et qu'en elle c'est bien évidemment la tête qui avec l'appui du cœur oit s'imposer au ventre. Ceux qui savent, la partie la plus raisonnable, doivent gouverner. A l'inverse de cette description l'Etat démocratique " marche tête en bas ". A travers les artisans, il faut entendre les ouvriers, ce sont les désirs qui le gouvernent. Ces hommes sont en effet incapables de s'élever au-dessus de la considération de leurs intérêts immédiats et de concevoir sagement le bien commun. Chacun va vers ce qui lui est personnellement profitable en se moquant de l'intérêt général. Chacun réclame pour lui ce qui lui est avantageux en se moquant de ce qui est avantageux à la nation. Est-il bon pour la nation, par exemple, que chacun roule dans son automobile ? La démocratie semble exiger que l'automobile soit mise à la portée de tous, et chacun veut la sienne avant même d'imaginer quels problèmes d'infrastructure et quels problèmes écologiques cela peut poser. Or aucun homme politique dans un Etat démocratique n'osera dire qu'il n'est pas bon que chacun ait son automobile. Moyennant quoi la nation supporte des infrastructures de plus en plus lourdes, qui ne se développent qu'au détriment de l'équilibre de son milieu. Il en va de même du transport aérien : tout le monde veut prendre l'avion, quoique personne ne veuille d'un aéroport auprès de chez soi. Dans la revendication comme dans le refus le souci du bien public est totalement absent.

Quel rôle joue dans cet Etat celui qui sait ? Assurément ce n'est pas lui qui décide du nombre d'automobiles en circulation, de la largeur des routes, du carburant qu'il faut mettre dans les moteurs, pas davantage que du nombre d'avions et d'aéroports, ni de la proximité des routes aériennes avec les zones habitées. On lui demande seulement de calculer ce que doivent être ces différents paramètres dans des hypothèses qui ne dépendent pas de lui mais seulement du désir populaire. Il doit seulement cuisiner des solutions qui rendent possibles les plaisirs du peuple qui commande. En même temps qu'il introduit des maux, il doit aussi mettre en place les remèdes qui les rendront supportables. Par exemple avec l'automobile les interdictions de stationner, les contraventions, les fourrières, les garages payants, les vigiles, etc. Les remèdes finissent-ils par être pires que le mal ? Aucun homme politique dans un Etat démocratique n'osera les remettre en cause, si insupportables et absurdes qu'en soient les conséquences. A l'écervelé qui serait tenté de dire la vérité on fera démagogiquement observer qu'il veut supprimer des centaines de milliers d'emplois : c'est ainsi qu'on lui cloue le bec. Le savoir n'est toléré que pour autant qu'il soit subordonné à des fins, sur lesquelles il n'a pas droit de regard. Quand il ne peut porter remède aux maux, il doit endormir la douleur qu'ils provoquent. S'il ne peut empêcher les encombrements, les queues et les bouchons de la circulation automobile, il doit en rendre la douleur insensible, par exemple en mettant sous les yeux ou dans les oreilles de celui qui est enfermé dans sa voiture des publicités qui alimentent et renforcent son désir, celui d'une autre automobile, plus confortable, plus luxueuse, plus rapide : alors que son mal principal est de ne pouvoir rouler ! Un ingénieur n'a pas à se demander si l'automobile est un désir utile socialement, mais seulement à chercher et trouver les moyens de l'exaucer. Sous un gouvernement de ce type l'intelligence n'est pas seule à être pervertie. Le courage l'est encore plus qu'elle. Loin d'avoir le courage politique de pointer les vraies difficultés, de proposer des objectifs de salut public, le politicien passe son existence dans la hantise d'un déphasage de son discours relativement aux désirs populaires. Il subit la peur exaspérée de la publication d'une cote de popularité qui montrerait le recul de son indice ou son retard sur ses concurrents. Il s'aligne promptement et précautionneusement sur les sondages d'opinion pour confondre sa voix à celle des

désirs populaires. Au lieu d'être le gardien du bien public, il est le chien de garde de toutes les concupiscences.

Ainsi parle le représentant du platonisme et son constat est vrai, son désenchantement est fondé. " Oui, la tête est en bas, et le ventre en haut ". Que faut-il faire alors ? Puisque la démocratie " ramène à la vie animale ", poursuit le philosophe lecteur de Platon, il faut alors lui préférer une autre forme de l'Etat. Il n'y a de choix qu'entre la monarchie et l'aristocratie. La première est discréditée, non parce que le gouvernement d'un seul, fût-il héréditaire, serait mauvais, mais parce que le gouvernement d'un seul s'appuie nécessairement sur un corps intermédiaire, une noblesse quelconque, qui ne peut jouer son rôle qu'à la condition d'avoir de la valeur : c'est exactement ce que Platon demande à ses gardiens. Mais la démocratie précisément a anéanti cette caste : elle n'existe plus. Ceux qui sont capables de servir avec honneur le chef unique, roi ou président de la République, sans détourner à leur profit les fonds publics, constituent une espèce disparue. Les scandales liés à la corruption du parti au pouvoir sont si connus qu'il est inutile de s'y attarder. Le parti d'opposition a exactement les mêmes mœurs, lorsque vient son tour de gérer la caisse. On ne peut donc opter que pour une aristocratie du savoir. Il n'échappe évidemment pas à ce philosophe que la reconnaissance de l'élite constitue une difficulté : si supérieur que soit un esprit, il n'émet pourtant pas des signaux d'une telle clarté que sa supériorité soit indiscutable. Nul ne portant sur lui des signes évidents de son appartenance à l'élite, il est donc nécessaire que celle-ci soit reconnue par un quelconque jury. S'il est bien clair qu'afin d'échapper à la démocratie on ne remettra pas au peuple le soin de reconnaître l'élite, on ne saurait pourtant désigner aucun juge impartial capable de le faire sans contestation. Dès lors sous l'hypothèse que l'aristocratie sera choisie " par le corps dirigeant lui-même ", il n'est plus possible d'entendre qu'une seule chose, à savoir la cooptation de l'élite par elle-même. L'élite sera juge de l'élite, ce qui signifie encore que le corps dirigeant détermine sans appel qui est le corps dirigeant.

Ce partisan de l'aristocratie précise certes que les plus savants et les plus raisonnables seront " choisis dans tout le peuple ". Il ne faut pas douter de sa volonté de promotion sociale, appelant les enfants de familles modestes à accéder à l'élite par la voie de l'instruction. Dès lors qu'un homme a des capacités, quelle que soit son origine sociale, la possibilité lui sera offerte de jouer un rôle dirigeant. L'école, parce qu'elle est publique, laïque et obligatoire, permet d'éviter l'autoreproduction de la classe dirigeante. Effectivement la IIIe République, brisant avec l'aristocratie héréditaire, a permis l'accès aux fonctions gouvernantes de quelques enfants de commerçants ou de paysans, voire plus rarement d'enfants d'ouvriers. Cependant même si l'on peut désirer sincèrement l'ascension sociale de qui la mérite et sincèrement la croire possible, il n'en demeure pas moins que dans ce schéma social l'élite est autoproclamée : je suis conscient de ma valeur, je suis persuadé que je serai reconnu de mes pairs, et j'exercerai à mon tour de manière éclairée le privilège de désigner les miens. Pour juger de la capacité d'un tel processus de reconnaître véritablement l'élite, il n'est besoin que de se souvenir des sarcasmes, des injures, voire des condamnations en bonne et due forme, dont ont fait l'objet par exemple Freud, Darwin ou Galilée de la part de leurs pairs avant d'être plus tard, et quelquefois de manière posthume, reconnus comme l'élite de leur temps. Mais quoi qu'il en soit, même dans le cas le plus favorable où un grand novateur est immédiatement nommé membre de toutes les académies, ce système exige encore la confiance et le respect de ceux qui n'appartiennent pas à l'élite. Or justement " il n'y a plus ni respect ni confiance nulle part ". L'exercice de la démocratie à tout perdu.

Jusqu'à quel point le philosophe rencontré par Alain est-il platonicien ? La raison n'est pas la raison si elle est autoproclamée. L'interlocuteur imaginaire, qui pourrait bien rassembler en un unique

symbole de nombreux interlocuteurs réels, se décerne sereinement à lui-même un brevet d'appartenance à l'élite. Or c'est pourtant bien ce que Platon ne s'est jamais autorisé à lui-même. La dialectique est assurément la plus élevée de toutes les sciences et le dialecticien est assurément l'homme au savoir le plus élevé. Cependant loin de ne s'identifier que par lui-même ce savoir suprême se soumet constamment et suprêmement au contrôle du dialogue. Socrate, le représentant de Platon dans le dialogue, ne sait rien. Il n'a pas de doctrine établie à l'avance. Toutes les propositions qu'il avance sont interrogatives. Elles ne deviennent affirmatives, le cas échéant, que sous réserve de l'accord qui leur est donné par celui qui est soumis à la question. La raison de Socrate n'est la raison que parce qu'elle est reconnue telle par celle de l'autre. Il faut en outre se souvenir encore que l'autre donne son accord devant un parterre muet, toujours attentif et plus ou moins nombreux : on est à Athènes entre gens qui ont du loisir. Pourvu que l'on comprenne bien que si le peuple a raison, ce n'est pas par la loi de la consultation du grand nombre mais par celle de la consultation de chacun par soi-même, le peuple est bien pour Platon l'arbitre de la raison. Le philosophe rencontré par Alain, celui dont le discours forme le premier paragraphe de son *Propos*, n'est platonicien qu'en apparence : il pourrait bien en réalité être plus proche de Gorgias ou de Lysias. Il est toutefois vrai que l'argument d'Alain pour soumettre la raison au contrôle populaire n'est pas celui de Platon. Plus exactement il ne s'y réduit pas, parce que la notion de " travail manuel " est au moins d'une certaine manière opposée à celle du loisir.

Au discours de son interlocuteur Alain n'objecte qu'une seule chose. Car il ne nie certainement pas que la démocratie réponde au portrait qui vient d'en être fait. Il n'examine même pas le processus de formation de l'élite, mais il nie purement et simplement qu'elle puisse être raisonnable. Peut-être l'était-elle lorsqu'elle n'avait pas à faire preuve... de raison. L'élite du courage, dans les termes de l'analyse platonicienne celle des gardiens occupés à la guerre, pouvait être une vraie élite parce qu'elle pouvait avoir un incontestable courage ; elle pouvait en outre, soumise à des magistrats sages, être aussi par reflet une élite du savoir. Derrière les guerriers il y avait pour les orienter de vrais politiques, soucieux du bien de l'Etat, quel que fût leur habit : celui de prêtre de Saint Rémi sous Clovis, celui de barbier d'Olivier le Daim sous Louis XI, celui d'avocat de Duprat sous François Ier, voire la pourpre du cardinal de Richelieu. Mais ces temps-là sont finis : l'honneur, la fidélité et choses semblables font rire. Il n'y a plus qu'une seule chose qui ne fasse pas rire, l'argent. La puissance industrielle ou bancaire, le capital où qu'il soit engagé, est toujours susceptible d'apparaître sous la forme de l'argent. Aussi l'élite du savoir est-elle méprisée et pour échapper au mépris se laisse corrompre. Il n'est même pas besoin d'examiner le cas de ceux qui vont ouvertement au-devant de l'argent. Les autres peuvent facilement être piégés, car il est toujours aisé de proposer au grand homme, savant mais pauvre, une semaine de repos bien mérité aux Baléares, un logement décent pour sa fille étudiante, un service quelconque, à peine un luxe qui, une fois accepté, lui ôtera la liberté de son jugement.

Or en même temps que la corruptibilité de l'élite Alain découvre dans la société bourgeoise la droiture des masses ouvrières, droiture éthique et droiture intellectuelle inséparablement. Pour quelle raison Platon ne pouvait-il concevoir cela ? Le travail de l'esclave, labourer, tisser, moudre est assurément un travail manuel. Que certains esclaves aient été précepteurs est un fait statistiquement insignifiant. Dans son travail manuel le rapport de l'esclave à la nature est moyen de dominer celle-ci. Par contre dans son rapport à l'homme il est soumission au maître. L'esclave obéit aux ordres, il est fouetté s'il n'obéit pas, s'il obéit mal ou trop tard ou inexactement. Mais l'ouvrier d'industrie, si réellement qu'il soit soumis au bourgeois dans le rapport du salaire au capital, fait quotidiennement et durement l'expérience de sa confrontation à la matière. A l'inverse de l'homme celle-ci n'excuse rien, ne pardonne rien. Un instant d'inattention se paye de l'accident, de l'amputation ou de la vie. La chose

dicte sa loi, inexorablement. Un tournevis de cent grammes oubliés lors d'une révision dans le cœur gigantesque d'un réacteur nucléaire provoque à la reprise de l'activité une surchauffe telle qu'il faut arrêter le réacteur et cesser pendant des mois de produire de l'électricité. La classe ouvrière, qui dans la centrale nucléaire peut bien être recrutée à bac plus deux, bac plus cinq, etc. sait cela et se soumet à la discipline. Celle-ci n'exprime pas tant les désirs du patron que la loi de la matière. C'est pourquoi elle signifie à la fois la rigueur dans le comportement et la reconnaissance du savoir. Il fallait l'exploitation capitaliste, qui dans son essence est à la fois la même et une autre que l'exploitation esclavagiste, pour placer le travailleur manuel dans ces conditions inconnues de Platon. Dans sa pratique quotidienne il est au-delà du luxe, de la vanité, de la cupidité qui caractérisent les corrompus passifs et actifs et, parce que la justice ne saurait être séparée de l'ordre nécessaire des choses, il est le noble chevalier. Le roman de Don Quichotte est celui d'un monde qui s'abîme. On y rit de la loyauté, de la fidélité, de l'honnêteté qui n'ont plus cours dès lors que l'argent est roi. " La bourgeoisie a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste " écrivaient Marx et Engels en 1848 dans le *Manifeste du parti communiste* (Editions sociales, page 34. Cf. une autre traduction in *Philosophie*, folio, p. 401). Mais le monde bourgeois à son tour est susceptible de s'abîmer en même temps qu'un autre peut le remplacer. Une certaine sorte de Don Quichotte retrouve un avenir !

La société qui a été mise tête en bas par la bourgeoisie capitaliste peut retomber sur ses pieds et c'est pourquoi Alain écrit : " Nous travaillons à nous retourner ". Sans doute la révolution communiste est-elle loin de ses préoccupations, totalement étrangère à sa façon de penser ; mais il voit dans la maturité croissante de la classe ouvrière le chemin par lequel il est possible enfin de donner tout son sens à la démocratie. Le problème de la démocratie est dans l'immaturité du peuple, immaturité éthique et immaturité intellectuelle. Aussi longtemps que le peuple est esclave ou serf, de l'Antiquité jusqu'à l'aube du monde contemporain, il est insuffisamment conscient de la force des choses. Sous l'exploitation capitaliste, cruelle, sans merci, il y est confronté suffisamment pour en prendre conscience de plus en plus nettement. Cette conscience constitue l'espoir de la démocratie. Elle peut être le vent qui balaie les difficultés qui empêchaient Platon de la prendre au sérieux. Et pour aider le vent à souffler, le faire souffler plus tôt et plus fort, celui qui dispose d'un savoir quelconque peut consacrer un peu de son temps à l'éducation du peuple. Telle est la mission que s'étaient donnée à elles-mêmes les Universités populaires. Apparues spontanément dans les ultimes années du XIXe siècle en réaction à l'abominable raison d'Etat qui avait fait condamner l'innocent capitaine Dreyfus, elle visait à constituer une élite intellectuelle prolétarienne. Alain s'y était engagé passionnément, se faisant même l'initiateur d'une telle école du soir à Lorient, où il était en poste. Son effort personnel pour élever la conscience de la classe ouvrière consistait à y enseigner non la philosophie, trop éloignée de la connaissance de la matière, mais la mécanique. Plus tard néanmoins, dans les *Entretiens au bord de la mer* (1929), il se fera critique à l'égard de cette entreprise. Ce n'est pas parce qu'il renoncera à tout espoir d'établir la démocratie, ni à tout espoir dans le rôle de la classe ouvrière, mais parce qu'il comprendra que les leçons données par lui et ses amis aux prolétaires leur tombaient comme du ciel au lieu de se fonder sur les connaissances vraies qu'ils tirent de leur confrontation avec la matière. L'échec était pédagogique. Mais en 1910, lorsqu'il écrit ce *Propos*, son enthousiasme est intact.