



Philosophia Scientiæ

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

CS 7 | 2007

Louis Rougier : vie et œuvre d'un philosophe engagé

Une philosophie politique pour l'empirisme logique ?

Mathieu Marion



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/441>

DOI : [10.4000/philosophiascientiae.441](https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.441)

ISSN : 1775-4283

Éditeur

Éditions Kimé

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2007

Pagination : 181-216

ISBN : 978-2-84174-412-1

ISSN : 1281-2463

Référence électronique

Mathieu Marion, « Une philosophie politique pour l'empirisme logique ? », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], CS 7 | 2007, mis en ligne le 08 juin 2011, consulté le 15 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/441> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.441>

Tous droits réservés

Une philosophie politique pour l'empirisme logique ?

Mathieu Marion
Université du Québec à Montréal

Le socialisme est le frère cadet du despotisme.
Friedrich Nietzsche

Unique représentant en France du Cercle de Vienne, Louis Rougier est aujourd'hui mieux connu pour ses prises de position politiques d'extrême droite, de sa défense du régime de Vichy, à partir de la fin de la guerre, à sa participation aux séances du G.R.E.C.E. dans les années soixante-dix, que pour ses travaux d'épistémologie.¹ Nul besoin, cependant, de partager ses opinions politiques pour ne pas vouloir chercher à le condamner trop vite : pour reprendre les mots d'un éminent philosophe français, « les chose ne sont peut-être pas si simples ». Il suffit en effet de lire les multiples écrits de la deuxième partie des années trente où Rougier s'engage dans une remarquable défense de la démocratie parlementaire au nom d'une forme de libéralisme politique et économique, que l'on considérerait aujourd'hui comme bénigne : ce libéralisme découle du principe du contrôle des actes des gouvernements par les gouvernés et débouche sur une économie politique certes « libérale », mais qui ne renie nullement le rôle de l'état.² De façon encore plus surprenante, tandis que

Philosophia Scientiae, Cahier spécial 7, 2007, 181–216.

¹Sur la vie de Rougier, voir l'étude de Berndt & Marion dans ce volume, qui reprend par ailleurs certaines analyses de la présente étude [Berndt & Marion 2006, 11–90].

²La formule du « libéralisme constructif » que favorise Rougier — l'expression est de lui — n'a pas grand chose à voir avec le « néo-libéralisme » issu de l'école de Chicago, auquel on assimile abusivement de nos jours toute forme de « libéralisme », mais se rapproche beaucoup plus de « l'ordo-libéralisme » allemand, par son insistance sur l'aspect juridique — l'État doit légiférer de sorte que la libre concurrence puisse s'exercer, donc contre les cartels, etc. Rougier laissait la porte ouverte à l'intervention de l'État non seulement pour qu'il joue ce rôle législatif de constitution du marché mais encore pour des initiatives comme l'impôt progressif, dans le respect des lois du marché, ou encore le financement des arts et universités. Rougier est suffisamment clair sur ces questions pour ne laisser planer aucun doute dans l'esprit de ses lecteurs.

Rougier multiplie dans l'après-guerre ses défenses de la politique étrangère de Vichy ou encore ses philippiques contre de Gaulle, il continue ses interventions dans le domaine de l'économie politique en faveur de ce libéralisme, comme en font foi, par exemple, sa participation aux côtés de Maurice Allais au *Mouvement pour une Société Libre* [Mouvement pour une société libre 1959] ou encore sa participation à la *Société du Mont Pèlerin*. Ce libéralisme ne sera jamais remis en question dans ses écrits, tandis que, dans les faits, Rougier s'associe avec une extrême droite qui ne partage pas ses présupposés libéraux. La vie et l'œuvre de Rougier sont faites de ce genre de transgressions de la ligne de démarcation entre un libéralisme bénin et une extrême droite maligne.

Plutôt que de chercher à expliquer le sens de ces transgressions, il serait plus profitable de chercher dans un premier temps s'il y a un lien, si contingent soit-il, entre ses positions épistémologiques et son libéralisme politique, c'est-à-dire une raison d'être, un point de vue théorique d'où découleraient les positions politiques. Je crois qu'il existe un tel lien, qui tient à une analogie qu'opère Rougier entre l'axiomatique en mathématique et une axiomatisation de la pensée politique, justifiant une extension de son conventionnalisme à la question du fondement de la légitimité politique ; je présenterai ce lien dans la deuxième partie de mon texte, après avoir longuement analysé dans la première partie les remarques politiques ambiguës que l'on trouve dans l'introduction à l'ouvrage sur *Les paralogismes du rationalisme* de 1920 [Rougier 1920b]. Ce lien à de quoi surprendre, puisqu'il débouche non pas sur des vues anti-démocratiques d'extrême droite, mais précisément sur une défense du libéralisme politique et économique. On peut aisément en conclure que le libéralisme politique et économique que Rougier tire de son conventionnalisme en épistémologie n'est qu'une façade pour des positions d'extrême droite et condamner le tout, mais il faut plutôt faire le contraire, c'est-à-dire dissocier les écrits des multiples frasques politiques pour mieux en comprendre le sens. Mon but sera simplement de dégager ce lien fondamental entre l'épistémologie et la philosophie politique, car, faute d'espace, il n'est pas possible d'en faire une analyse plus poussée.

Je reviendrai cependant brièvement dans la troisième partie sur une méprise courante en France, probablement causée par la mauvaise réputation de Rougier. De nombreux témoignages indiquent qu'en France, dans les années soixante et soixante-dix, on a considéré l'empirisme logique et, par extension, la philosophie analytique toute entière comme une philosophie d'extrême droite. Cette manœuvre avait pour résultat qu'on ne lisait à peu près pas certains auteurs, tels que Carnap ou Reichenbach, par extension Russell ou Wittgenstein. L'empirisme logique

n'a pas pris racine en France, ce qui fait de ce pays une « exception ». Il est cependant difficile de soutenir la thèse selon laquelle il existe un lien nécessaire entre thèse philosophique et prise de position politique, d'autant plus dans ce cas-ci que les membres du Cercle de Vienne étaient pour la plupart, à l'instar de Neurath, d'extrême gauche. Si les conclusions de la deuxième partie de ce texte sont justes, il y a de surcroît méprise sur le lien tel que nous le retrouvons chez Rougier : il a développé en fait, à partir de sa propre version de l'empirisme logique, une philosophie politique libérale. Il est donc tout simplement erroné d'identifier empirisme logique et extrême droite. Je conclurai en formant l'hypothèse que l'origine de ce préjugé délétère se trouve dans la tradition philosophique française elle-même, qui a été plutôt anti-libérale dans la deuxième moitié du siècle dernier.

1 Aux fondements de la pensée politique de Rougier : le rejet de l'égalité « primitive » et les limites de la « souveraineté populaire »

En 1920, Louis Rougier publia ses deux thèses de doctorat, *Les parallogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance* et *La philosophie géométrique de Poincaré* [Rougier 1920a] ; il est utile de lire cette dernière en conjonction avec un court ouvrage publié l'année suivante, *La structure des théories déductives* [Rougier 1921a]. La philosophie de Rougier est restée sensiblement la même durant toute sa carrière et ces ouvrages constituent un point de départ nécessaire pour toute lecture de son œuvre ; les autres ouvrages pouvant être vus comme leur apportant de nombreuses analyses complémentaires. Cette idée est exprimée par Rougier lui-même dans l'avertissement au *Traité de la connaissance* de 1955 [Rougier 1955a, 9]. Les analyses contenues dans des ouvrages comme *Les parallogismes du rationalisme* et *La scolastique et le thomisme* [Rougier 1825a], ne font que fournir une pléthore d'exemples historiques à l'appui de ces thèses centrales, et le *Traité de la connaissance* présente une synthèse de ces travaux antérieurs, à laquelle il intègre encore de nouvelles analyses, résultat de ses lectures d'après-guerre.

À la lecture de ses œuvres de jeunesse, on voit que la philosophie de Rougier est toute entière basée sur son interprétation du conventionnalisme de Poincaré dans *La philosophie géométrique de Poincaré*

et, par là même, de la notion de théorie axiomatique dans *La structure des théories déductives*; interprétation qui débouche sur une critique du rationalisme dans *Les paralogismes du rationalisme*. Pour Rougier, le conventionnalisme bien compris ruine à la fois le « rationalisme a priori » et l'empirisme « radical ». La conclusion de l'ouvrage sur *La philosophie géométrique de Poincaré* débute par ces remarques :

Il apparaîtra un jour que la découverte des géométries non-euclidiennes a été à l'origine d'une révolution considérable dans nos idées sur la théorie de la connaissance, et, par suite, dans nos conceptions métaphysiques sur l'homme et sur l'univers. On peut dire en un mot qu'elles ont conduit à rejeter le dilemme classique dans lequel la philosophie traditionnelle prétendait enfermer l'épistémologie : le principes des sciences sont des vérités apodictiques [...] ou des vérités assertoriques [...]. Poincaré, s'inspirant des travaux de Lobatchefski et de Riemann, a montré, dans le cas particulièrement significatif de la géométrie qu'une autre solution est de mise : les principes peuvent être de simples conventions facultatives. [Rougier 1920a, 199]

Une série d'énonciations, considérées jusqu'alors : par les rationalistes, comme des vérités absolument nécessaires, indépendantes de notre esprit et de la nature ; par les criticistes, comme des lois *a priori* de notre sensibilité ou de notre entendement ; par les empiristes, comme des vérités d'expérience, se révèlent, après la critique de Poincaré, comme de simples conventions. Ces conventions ne sont pas vraies, mais commodes ; elles ne sont pas nécessaires, mais facultatives ; *elles ne sont pas imposées par l'expérience, mais seulement suggérées par elle*. Loin d'être indépendantes de notre esprit et de la nature, elles n'existent qu'en vertu d'un accord tacite de tous les esprits et dépendent étroitement des contingences extérieures du milieu qui nous sert d'habitat. [Rougier 1920a, 200–201] (je souligne)

Pour Rougier, la pire aberration était celle de la croyance des rationalistes en l'existence de vérités éternelles :

La croyance en l'existence de vérités éternelles et nécessaires est une des plus prodigieuses aberrations de l'esprit de l'homme. Ces prétendues vérités sont la création de sa seule pensée. Elles se révèlent tantôt comme de simples tautologies vraies en vertu de nos conventions de langage, tantôt comme des

vérités hypothétiquement nécessaires prises indûment pour conditionnelles, tantôt comme des généralisations empiriques, tantôt comme de simples hypothèses de travail. [Rougier-1961c, 30]

Donc, Rougier pense avoir jeté le discrédit sur toutes les doctrines philosophiques ayant pour but de donner une justification aux axiomes d'une théorie déductive : il n'y a pas de justification à leur donner autre que le fait qu'il s'agisse d'un choix conventionnel parmi d'autres, choix qui est par ailleurs pas totalement arbitraire mais suggéré par l'expérience. Je reviendrai là-dessus dans la deuxième section.

On peut donc chercher le lien entre épistémologie et action politique en se concentrant sur les ouvrages inauguraux que sont les thèses de doctorat publiées en 1920. Comme son sous-titre l'indique, *Les paralogismes du rationalisme* est un « essai sur la théorie de la connaissance ». Or le lecteur sera surpris de voir l'ouvrage s'ouvrir sur une longue introduction de 57 pages de caractère essentiellement politique (à laquelle il faut ajouter les appendices A et B). L'« avertissement » se terminait d'ailleurs sur ces mots :

Dans notre Introduction, nous avons esquissé le dessin de notre entreprise pour situer, dans le plan général, la place du présent travail. Mais nous avons eu grand soin de rendre ce dernier indépendant des études qui pourront suivre, de façon à le présenter comme un tout complet, parfaitement autonome. Tel qu'il est, il contient l'esquisse d'une théorie de la connaissance. [Rougier 1920b, xiv]

Dans ce qui suit, je me propose à mon tour d'esquisser ce « plan général » dans lequel s'insère l'épistémologie de Rougier, afin de faire ressortir les thèses qu'il entend soutenir par sa critique épistémologique.

Une remarque préliminaire sur l'évolution de la pensée de Rougier s'impose. En effet, l'introduction au livre sur *Les paralogismes du rationalisme*, de 1920, ainsi que le premier livre de Rougier sur la philosophie politique, *La mystique démocratique, ses origines, ses illusions* de 1929 contiennent des affirmations élitistes et anti-démocratiques qui peuvent servir dans un réquisitoire contre lui. Il n'est pas question de nier l'existence de ces passages mais simplement de reconnaître qu'une condamnation trop rapide ne permettrait pas de comprendre le sens du libéralisme politique et économique de Rougier, qui se met en place dans les années trente et dont il ne dévient pas dans ses écrits, malgré les dérives dans les engagements auxquelles nous avons fait allusion. Une bonne compréhension du lien entre l'épistémologie et la philosophie politique de Rougier

passé donc par une lecture plus charitable de ces passages. Selon cette lecture, Rougier aurait certes exprimé des vues au mieux ambiguës dans les années vingt, mais il aurait précisé dans les années qui suivent sa pensée et évolué ainsi vers son libéralisme, loin des opinions répréhensibles que l'on pourrait déduire de ces textes de départ.

L'introduction des *Paralogismes du rationalisme* s'ouvre sur le constat que « le Rationalisme est une doctrine philosophique qui comporte une théorie de la connaissance, une métaphysique et une morale » [Rougier 1920b, 1] et, à ce dernier titre, le rationalisme est décrit quelques lignes plus loin par Rougier comme professant

[...] l'autorité souveraine et l'universelle compétence de la raison en toutes choses ; la toute-puissance de l'éducation sur les individus et de la législation sur les peuples ; l'égalité des lumières naturelles chez tous les hommes et par suite leur égale compétence en matière de législation, de gouvernement, de juridiction ; les droits naturels innés et imprescriptibles de l'individu en vertu de son éminente dignité d'être raisonnable ; enfin, l'égalité civile, politique et sociale de tous les hommes, un homme en valant un autre en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant qu'être doué de raison. [Rougier 1920b, 1-2]

Rougier s'oppose d'abord et avant tout dans ce rationalisme « comme morale » à l'idée d'égalité, au « saint dogme de l'égalité » comme disait Volney. Il faut cependant nuancer : Rougier distingue deux sens au mot « égalité », soit « ontologiquement et en droit » et « historiquement et en fait » [Rougier 1920b, 16] et il ne s'objecte *dans aucun texte* à l'égalité en droit, proclamée dans les *Bills of Rights* anglais et américains et dans les constitutions françaises de 1791 et 1793 [Rougier 1920b, 15]. Au contraire, l'égalité en droit est partie essentielle de sa philosophie politique, car elle a, selon lui, de bonnes conséquences pratiques ; je reviendrai là-dessus.

La philosophie politique de Rougier est difficile à cerner précisément parce qu'il critique les tentatives « rationalistes » de justifier ou de « fonder » les éléments mêmes de sa propre pensée politique. Voici, en termes brefs comment cela s'articule, autour la question de l'égalité : pour Rougier, discutant Mably et Babeuf [Rougier 1920b, 15 et suiv.], la doctrine du droit naturel induit l'idée d'une égalité primitive des êtres humains dont la destruction serait le « péché originel » d'où découleraient les maux de l'humanité et qu'il faut donc rétablir — le babouvisme restera pour Rougier l'exemple même d'une doctrine politique aux effets

les plus dangereux. Rougier, qui avait entre autres lu Nietzsche *dans le texte* dans sa jeunesse, était profondément élitiste (c'est là un des aspects répugnants de la pensée de Nietzsche dont on peut difficilement nier à la fois l'existence et l'influence), en ce sens qu'il s'opposait farouchement à l'idée d'une « égalité primitive ». Mais sa seule objection, qui n'est pas particulièrement nietzschéenne, était qu'elle est démentie par les faits. C'est donc, si l'on veut, en positiviste qu'il s'oppose à l'idée d'une « égalité primitive » et non pas pour les mêmes raisons que les réactionnaires allemands. Sa stratégie ne consiste cependant pas *seulement* à affirmer la fausseté empirique de la thèse de « l'égalité primitive » mais aussi à critiquer les théories philosophiques — que peuvent-elles être d'autre que philosophiques ? — qui ont pour but de lui donner un fondement, une justification. C'est là qu'intervient sa critique du rationalisme. Cependant, plutôt que de reprendre les détails de cette critique de la morale rationaliste, il faut en exhiber les fondements épistémologiques car c'est là que réside le lien intime entre l'épistémologie de Rougier et ses actions politiques.

J'aimerais faire auparavant cinq remarques qui complètent ce que je viens de dire sur le rejet de « l'égalité primitive » par Rougier et qui éclaireront ses positions politiques, c'est-à-dire qu'elles devraient jeter la lumière sur les positions qu'il défend indirectement en critiquant ce qu'il conçoit être la morale rationaliste. On verra que les positions de Rougier sont *ambiguës* et semblent évoluer sur certains points cruciaux ; cette ambiguïté prendra tout son sens lorsque je montrerai dans la prochaine section que la critique épistémologique des fondements philosophiques des doctrines qu'il condamne, ne ferme pas complètement la porte à un point de vue anti-démocratique.

(1) Il faut se poser premièrement la question suivante : pourquoi Rougier rejette-t-il si fermement la doctrine de « l'égalité primitive » ? C'est que, selon lui, l'idée de son rétablissement ne contient pas en elle la simple imposition d'une égalité *en droit* mais l'idée d'une égalité *de conditions* ; l'État se verra donc investi de la mission de corriger les inégalités sociales. Voilà une idée politique à laquelle Rougier s'oppose, ce qui le pose d'emblée sur la droite de l'échiquier politique. Dans les années trente, Rougier développera un argument à l'effet que l'État, afin de corriger les inégalités sociales, devra nécessairement avoir recours à la planification économique et que celle-ci requiert un affaiblissement des libertés ; en d'autres mots, il servira à ses lecteurs un sophisme de la pente glissante (*slippery slope*), selon lequel le *welfare state*, s'il a pour but le rétablissement d'une égalité de conditions, pourrait mener à une dictature du type de celle de l'Union Soviétique, où l'État contrôle l'économie

avec les effets désastreux que l'on connaît et où, pour se faire, les libertés individuelles ont été supprimées ; dictature dont il fut, parmi les français qui firent le voyage à l'est, un des témoins les plus lucides, à l'occasion d'une mission en 1932.³ Dans *La Mystique démocratique* de 1929, Rougier décrivait la doctrine de « l'égalité naturelle », re-baptisée « mystique démocratique », comme conduisant « logiquement au socialisme » en utilisant même l'image du « glissement vers la gauche » [Rougier 1929b, 11]. Plus loin, il croit montrer comment la « doctrine démocratique », qu'il approuve, « aboutit logiquement au communisme », si l'on la transforme en « mystique » [Rougier 1929b, 54].⁴ On retrouve ici un des thèmes qui caractérise la reprise du libéralisme politique par Rougier dans les années trente.

(2) À en croire Rougier, la notion même de démocratie est entachée par ses sources rationalistes. En effet, Rougier affirme, comme pour lui en faire le reproche, que

Le Rationalisme, en matière de constitution, conduit ainsi à la démocratie basée sur le suffrage universel. [Rougier 1920b, 30]

En effet, on lit quelques pages plus loin que les majorités électorales sont, selon Rougier, « irresponsables et incompétentes » et qu'il y a en fait conflit inévitable entre celles-ci et les élites :

Le suffrage universel en matière de législation n'est que le privilège de l'esprit de parti, de l'intérêt particulier, de la passion et de l'ignorance contre le discernement scientifique du bien public et des moyens propres à le réaliser. On ne met pas aux voix la validité d'une loi physique ou d'un théorème de géométrie : est-il beaucoup plus raisonnable de recourir au vote pour établir le degré de bienfaisance ou l'opportunité d'une loi civile dont l'élaboration est autrement délicate, et les incidences autrement complexes ? « Dix millions d'ignorances ne font pas un savoir », écrivait Taine. « Convertir à la raison vingt millions d'hommes, quelle absurdité ! » s'écriait Renan.

³Sur le voyage de Rougier, voir [Kupferman 1979] et [Coeuré 1999]. Rougier relate son voyage dans [Rougier 1937a]. Sa critique de la « mystique soviétique » est parue deux ans après son séjour dans [Rougier 1934a] et [Rougier 1934b].

⁴La notion de « mystique » politique sera discutée dans la prochaine section. On notera la parenté de celle-ci avec le concept « religion politique » introduit quelques années plus tard par Eric Voegelin [Voegelin 1994]. Dans ses *Réflexions autobiographiques*, Voegelin a reconnu que sa description des idéologies en termes de religion était inspirée de Rougier [Voegelin 2004, 83].

Entre le principe des majorités, issue du Rationalisme, et le principe de la compétence, issue de la sociologie positive, le conflit est inévitable. [Rougier 1920b, 49]

Ce passage, où l'on retrouve à l'appui les vénérables figures positivistes que sont Taine, à qui le livre est dédié, et Renan, un de ses auteurs fétiches, en dit long sur le mélange d'élitisme et de positivisme qui caractérise la pensée de Rougier. Il propose en contrepartie une forme de gouvernement par les élites ou « minorités compétentes », pour employer ses propres termes :

La représentation nationale [...] doit confier à des minorités instruites et responsables, triées dans la masse de la nation, le soin de [résoudre les problèmes de la société] en vue du bien public.

En résumé, d'une part les enseignements des sciences sociales, l'extension progressive des attributions de l'Etat, montrent la nécessité de déléguer à des organes différenciés, à des minorités compétentes, le travail législatif, le pouvoir exécutif et judiciaire [...] [Rougier 1920b, 53]

Rougier affiche donc dans cette première incursion dans le domaine de la philosophie politique des couleurs fortement anti-démocratiques puisqu'il réclame, sans plus de précision, que le pouvoir législatif soit détenu par une « minorité compétente ». Avec le recul de l'histoire, nous sommes en mesure d'apprécier tout le mal que ce genre de critique a causé à la démocratie parlementaire dans les années vingt ; on pense entre autres à l'avènement du fascisme en Italie. L'idée que la démocratie dégénère en une « ploutocratie » ineffective et corrompue était chère aux fascistes italiens comme à Vilfredo Pareto. Rougier lui dédiera d'ailleurs son ouvrage sur *La mystique démocratique* où il le cite sur cette question [Rougier 1929b, 236]. Cet ouvrage contient sur l'Italie fasciste une remarque qui est difficilement excusable :

L'in vraisemblable d'hier est devenu, en Italie, la réalité d'aujourd'hui. Il est vrai que la plupart de nos hommes politiques considèrent le fascisme comme une solution de force, un gouvernement personnel qui n'innove que l'arbitraire [sic] en matière constitutionnelle : cependant la formule de « l'État corporatif » peut être une solution d'avenir, perfectible sans doute, mais aussi légitime et viable que la démocratie parlementaire. [Rougier 1929b, 14]

On a fait grâce à Pareto de s'être fait des illusions sur le fascisme parce qu'il est mort trop tôt, mais Rougier peut difficilement être excusé pour une remarque de ce genre, qui date de 1929, soit six ans après la prise du pouvoir par Mussolini. Les raisons de cette remarque pour le moins maladroite devraient s'éclaircir à la lecture de la section suivante.

À sa décharge, il faut dire que Rougier a rectifié son tir dans les années trente, donc à une époque où les enjeux sont désormais clarifiés,⁵ en devenant une figure de proue, voire un « prophète » au sens de Max Weber, du libéralisme économique et politique.⁶ Par ailleurs, il semble que le « corporatisme » qu'avait en tête Rougier lorsqu'il écrivit *La mystique démocratique* n'était pas une dictature du genre de celle de Mussolini, mais plutôt un système législatif bicaméral, avec une chambre élue au suffrage universel et une chambre composée des représentants des « corps sociaux ». Cette proposition était à l'époque prisée entre autres par des juristes tels que l'éminent et irréprochable Maurice Hauriou [Hauriou 1923], dont Rougier cite les travaux [Rougier 1929b, 261] et qui ne remettait nullement en question la démocratie parlementaire, bien au contraire.⁷ Dans l'esprit de Rougier, la « crise des démocraties » n'avait pas non plus pour solution un bouleversement constitutionnel, comme en fait foi le propos qu'il prête à un parlementaire fictif :

Mieux vaut assouplir l'esprit de notre constitution, qui, en définitive, a fait ses preuves, que de se lancer dans l'aléa d'un inconnu. [Rougier 1929b, 34]

Ces précisions sont nécessaires car le corporatisme avait aussi à l'époque, en France, des adeptes provenant du socialisme révolutionnaire, tels que le syndicaliste Hubert Lagardelle, qui deviendra ministre du travail dans le gouvernement de Laval en 1942-1943.⁸ Influencé par Proudhon et proche de Georges Sorel, Lagardelle s'affichait ouvertement contre la démocratie à l'époque même où il débattait avec Jean Jaurès au congrès

⁵Selon Rougier, sa rencontre avec Guglielmo Ferrero date de 1929, année de publication de *La mystique démocratique*. Il se peut que l'on doive à l'influence de Ferrero, que Rougier aide à quitter l'Italie, la disparition de ce genre de propos, qui caractérisent *La mystique démocratique*.

⁶Voir surtout [Rougier 1938b] mais aussi [Rougier 1935a, 1936a, 1938a, 1938e] et [Rougier (éd.) 1939], pour se faire une bonne idée de son travail de défense de la démocratie libérale. Sur le rôle de « prophète » du libéralisme, voir [Denord 2001, 2002].

⁷Sur Hauriou, voir [Jones 2002, ch. 7]. On notera que Hauriou fut un des premiers à proposer l'élection au suffrage universel du président de la République [Hauriou 1923, 388].

⁸Sur Lagardelle, voir [Bouneau 2000].

de Toulouse en 1908⁹ et il s'était par la suite engagé dans le Faisceau de Georges Valois dès 1925. C'est aussi à cette tendance de la gauche française qu'appartenaient ceux qui, comme Marcel Déat, s'impliquèrent dans le régime de Vichy. On sait que Rougier ne partageait pas du tout les vues de Déat ; il s'attribua même l'échec de ses plans pour la création d'un parti unique [Rougier 1945b, 91–97]. Par ailleurs, cette partie de la gauche française fut fortement influencée par l'œuvre du Belge Henri de Man, à qui l'on doit le « planisme », qui est de nature anti-libérale et aux antipodes des vues de Rougier sur l'économie (quoiqu'une place y fut réservée au secteur privé).¹⁰ De Man se compromettra lui aussi avec les Allemands en 1940, en voyant dans la défaite des démocraties non pas un « désastre » mais une « délivrance » pour les « classes laborieuses » [Man 1974, 15]. Il faut donc se garder de confondre mais plutôt distinguer entre les défenseurs du modèle corporatiste adapté à la démocratie parlementaire, dont Rougier faisait partie, et les socialistes profondément anti-démocrates qui, à l'instar de Mussolini, admirateur de Lagardelle, passèrent l'arme à (l'extrême) droite et adoptèrent pour des raisons bien différentes une forme de corporatisme qui n'a rien de démocratique et que Rougier critiquera par ailleurs sévèrement dans *Les mystiques économiques* [Rougier 1938b, 111–135].¹¹

(3) Les remarques qui précèdent appellent à leur tour d'autres précisions sur la nature même de l'élitisme de Rougier. Il faut noter que, contrairement aux conceptions aristocratiques dont un Nietzsche se faisait le relais en faisant de l'appartenance à l'élite un privilège du sang, Rougier avait une conception démocratique du recrutement de élites. C'est d'ailleurs pour lui la raison d'être de l'égalité en droit :

Avec l'avènement de la démocratie dans le monde et la constitution des sciences sociales, les solutions aristocratiques du passé ne sont plus indispensables. Le recrutement de l'élite dirigeante doit être ouvert à tous, sous la seule condition des capacités exigibles. Mais l'égalité des droits ne signifie ici qu'une égale possibilité, une égalité hypothétique, non une égalité absolue et de fait. [Rougier 1920b, 53]

⁹Lagardelle répondait ainsi à Jaurès : « Si la démocratie suffisait, je serais dans un parti démocrate et je ne serais pas dans un Congrès socialiste » [Jaurès 1998, 75].

¹⁰Sur l'influence du planisme, voir la conférence de Marcel Déat dans le cadre de la Société française de philosophie, en mars 1938 [Déat 1938].

¹¹Il faut aussi ajouter à la décharge de Rougier que, malgré l'ambiguïté de certains propos, l'on retrouve déjà dans *Les paralogismes du rationalisme* les arguments qui lui serviront dans sa défense de la démocratie parlementaire dans les années trente.

Ce point de vue s'accorde avec les celui d'un Pareto sur la libre circulation des élites¹² et on retrouve sensiblement la même idée dans *La mystique démocratique* :

Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'égalité hypothétique des citoyens comme point de départ est une convention commode qui peut se justifier par son utilité, en permettant d'opérer la sélection des élites dans toutes les classes de la population indistinctement. [Rougier 1929b, 267]

Dans la prochaine section, je reviendrai sur cette remarque, qui est très instructive, puisqu'elle propose une justification *pragmatique* de l'égalité en droit. Ce pragmatisme est en fait, dans l'expression même de « convention commode qui peut se justifier par son utilité » qu'utilise Rougier, tiré tout droit de Poincaré.

On pourrait être porté à croire que Rougier, qui professe un détachement « scientifique » pour les élites gouvernantes concevaient celles-ci sous le mode de l'ingénieur ou du « technocrate » dont on parlait abondamment dans les années trente, autour de X-Crise. Vu l'implication de certains de ces « technocrates » dans le régime de Vichy, cela pourrait expliquer assez directement le soutien de Rougier au régime de Vichy après le sabotage de la III^e République par ses propres députés le 10 juillet 1940. Rougier fréquentait certains d'entre eux.¹³ Mais il est avant tout un libéral, qui s'oppose à toute forme d'ingénierie sociale (une idée bien française que l'on retrouve dès Saint-Simon et Comte) et non seulement on ne trouve dans ses texte aucune apologie de ce genre d'idées,¹⁴ il ira même jusqu'à écrire en 1937 des « théoriciens planificateurs d'X-Crise » qu'il faut les « exorciser comme une des plus redoutables barbaries » [Rougier 1937a, 54] et il a longuement critiqué la « technocratie » et la « synarchie » dans *Les mystiques économiques* et de façon plus brève dans *Mission secrète à Londres*, où il classe Jean Coutrot auprès de De Man et de Déat, parmi les « planistes » d'extrême droite.¹⁵

Rougier avait une conception tout autre de ce que devaient être les élites, celles-ci étant composées, selon lui, « d'artistes, d'écrivains, de penseurs, de savants » [Rougier 1929b, 1]. La sélection de cette élite, décrite avec approbation comme « des gens de parade, des oisifs, des

¹²Dans, par exemple, *Les systèmes socialistes* [Pareto 1902 (1965)].

¹³Voir [Brun 1985] et [Dard 1999].

¹⁴Bounoure, qui ne cite aucun passage (voir la note suivante pour des textes le contredisant) est de l'avis contraire, sur la seule foi de son élitisme et de son « néo-positivisme » [Bounoure 1987, 166–167].

¹⁵Respectivement, [Rougier 1949f, 197–215], [Rougier 1946a, 205–206].

gaspilleurs et des inutiles » [Rougier 1929b, 254], devient, sous la plume de Rougier, qui fait implicitement référence ici à la distinction entre société « quantitative » et société « qualitative » de Ferrero [Ferrero 1913], le véritable problème de notre époque :

La véritable classe déshéritée, dans notre civilisation où prédominent les intérêts économiques, est celle des intellectuels et nullement celle des salariés. [...] Un pays n'est vraiment grand, ne peut prétendre à une culture de haut style que s'il peut s'octroyer le luxe de gens de loisir qui aient assez de liberté d'esprit pour devenir des connaisseurs achevés. Ce sont ces prétendus « parasites » qui firent, en définitive, le charme, la gloire et l'excellence d'Athènes et des sociétés de l'Ancien Régime. La sélection d'une élite spirituelle et d'un public éclairé, bien plus que la solution des pseudo-conflits du travail et du capital, devient le grand problème de l'avenir dans une société qui affirme, chaque jour davantage, le primat du temporel sur le spirituel. [Rougier 1929b, 10–11]

Parler de la gloire de l'Ancien Régime n'est certes pas tenir un propos de révolutionnaire mais cela n'a rien à voir avec le « technocrate » vichyste.

(4) Les fondements de la pensée politique de Rougier ne se réduisent pas à une critique de la doctrine de « l'égalité primitive ». On doit y ajouter sa *méfiance* envers la notion de souveraineté « de la nation » ou du « peuple » à l'article 3 de la déclaration des droits de l'homme de 1789 et à l'article 25 de la constitution de 1793 [Godechot (éd.) 1979, 33–34 et 82]. Ici encore, la position de Rougier semble évoluer. En simplifiant une discussion elle-même simplifiée,¹⁶ Rougier s'en prend à ce qui lui apparaît être une tension dans les principes de la « souveraineté populaire » et de la « souveraineté de l'individu », c'est-à-dire du caractère « naturel » et « imprescriptible » des droits qui s'attachent à l'individu, selon l'article 2 de la déclaration des droits de l'homme de 1789. Ces deux principes distinguent les gouvernements démocratiques des gouvernements monarchiques ou aristocratiques, qui les rejettent. Le retour à des régimes de ce genre n'étant guère envisageable, le danger vient désormais, selon Rougier, du fait que les régimes autoritaires tels que l'Union Soviétique de Staline, l'Italie de Mussolini ou l'Allemagne de

¹⁶Dans *Les paralogisme du rationalisme* et [Rougier 1936a], Rougier distingue deux principes contradictoires ; dans *La mystique démocratique* il en distingue trois, en ajoutant le principe de l'utilité générale comme fondement des distinctions sociales. Inutile pour les besoins de cette discussion d'entrer dans ces détails.

Hitler s'appuient sur le principe de la souveraineté populaire car l'autorité y est déclarée venir du chef, censé l'incarner. Dans *Les paralogismes du rationalisme*, Rougier pointe du doigt une « incompatibilité » [Rougier 1920b, 40] entre ces principes ; dans *La mystique démocratique*, il parlera de contradiction [Rougier 1929b, 48–49]. En effet, selon Rougier, le premier principe « confère un caractère illimité et absolu à la souveraineté de l'Etat qui n'a que des droits et pas de devoirs à l'égard de ses subordonnés », tandis que le second principe en affirmant la souveraineté de l'individu *dans son autonomie* est celui qui « limite le pouvoir de l'État » [Rougier 1929b, 48]. Ces principes entrent donc en conflit :

[...] si la Nation est souveraine, elle a le droit de suspendre toutes les libertés individuelles, comme le fit la Convention sous la Terreur. Ce principe, on l'a fort judicieusement fait observer, substitue l'arbitraire du pouvoir divin du peuple à l'arbitraire du pouvoir divin des rois. [Rougier 1929b, 49]

Il lui faut donc rejeter un de ses principes. S'il rejette, comme on doit s'y attendre, la notion de droits « naturels et imprescriptibles » comme « vide de sens » [Rougier 1929b, 49] — affirmation que l'on doit comprendre au sens de l'empirisme logique —, il reconnaît cependant que cette doctrine, interprétée « en sentiment », a « un sens très positif » [Rougier 1929b, 50], tandis que le principe de la souveraineté populaire est selon lui « le type des principes purement fictifs qui ne sont jamais applicables » [Rougier 1929b, 50] et il mène tout droit au jacobinisme [Rougier 1929b, 51]. Dans *Les paralogismes du rationalisme*, ce principe était déjà décrit comme « générateur du socialisme » [Rougier 1920b, 494].

Rougier favorisera donc la déclaration de 1789 dans ses textes des années vingt — entre autres dans l'appendice A des *Paralogismes du rationalisme* [Rougier 1920b, 475–497] — parce qu'il la percevait comme étant plus libérale que la constitution de 1793. Cependant, dans sa conférence de 1934 au huitième congrès international de philosophie à Prague, « De l'opinion dans les démocraties et dans les gouvernements autoritaires », il ne parlera plus que d'un « rejet » du deuxième principe par les régimes autoritaires et sa discussion réconcilie les deux principes comme base de tout régime démocratique. Ce passage résume selon moi l'essence du libéralisme politique auquel le nom de Rougier devrait rester associé :

Un gouvernement démocratique repose sur deux principes essentiels :

1. *Le principe de la Souveraineté populaire*, qui exprime que

les détenteurs du pouvoir le tiennent d'une délégation populaire.

2. *Le principe du contrôle des actes des gouvernements par les gouvernés.*

Le premier principe s'inspire de cette idée que le pouvoir étant exercé par les mandataires de ceux qui en supportent les charges, le sera avec le minimum de despotisme. Le second principe exprime que les peuples n'existent pas en vue du bien-être des gouvernements, mais les gouvernements en vue du bien-être des peuples ; et que ceux-ci sont capables de discerner les effets bons ou nocifs de la gestion des gouvernants. [Rougier 1936a, 593]

La défense du principe du contrôle des actes des gouvernements par les gouvernés et donc la défense d'institutions politiques où les individus sont protégés contre les abus de pouvoir de l'État sont à la base du libéralisme politique de Rougier, ce qui le place dans la lignée de Montesquieu, Constant et Tocqueville, dont il se réclame souvent. Sa méfiance envers les abus du principe de la souveraineté populaire sera par ailleurs à la base de sa méfiance envers la tendance « bonapartiste » du gaullisme (c'est-à-dire de l'identification de la personne du Général avec la France) tout comme de sa réflexion sur les défauts des institutions de la IV^e république, dans de nombreux articles et livres d'après-guerre, dont *La France à la recherche d'une constitution* [Rougier 1952d] et *L'erreur de la démocratie française* [Rougier 1963c]. La réflexion constitutionnelle de Rougier, qui n'a certes pas le niveau de sophistication d'un juriste, a en effet pour but de défendre des institutions où un jeu de contrepoids permet d'éviter les dérapages d'une chambre élue au suffrage universel et investie de la souveraineté populaire, et de respecter le principe du contrôle des actes des gouvernements par les gouvernés. Dans tous ses écrits, Rougier prendra pour modèle les démocraties parlementaires britannique et américaine, ce qui ne fut pas pour plaire dans un pays où règne le mépris de toutes choses « anglo-saxonnes ». Rougier se portera même à la défense des victimes de l'épuration avec des arguments de ce genre¹⁷ ; celle-ci aura certes pour effet de discréditer Rougier mais aussi de voiler la nature de son argumentation.

(5) Ma dernière remarque porte sur un autre aspect de la critique du rationalisme qu'opère Rougier, qui rendra celui-ci digne d'intérêt auprès

¹⁷Ainsi, pour Rougier, l'introduction du crime « d'indignité nationale » n'est pas qu'un simple bris du principe juridique du *nullum crimen sine lege* justifié par des circonstances extraordinaires, il est le produit d'institutions bancales, qui permirent de tels accrocs aux principes de l'État de droit [Rougier 1950b].

de l'extrême droite française à partir des années soixante. La conclusion de l'ouvrage sur *Les paralogismes du rationalisme* s'ouvre sur cette définition :

Le Rationalisme admet l'existence de vérités objectives, *a priori*, inconditionnellement nécessaires, indépendantes de notre esprit et de la nature, qui sont tout à la fois des lois de notre pensées et des lois de l'être, si bien que notre esprit est obligé de s'y soumettre et la nature de s'y conformer. À ces vérités, on donne le nom de vérités rationnelles ou de vérités éternelles. La faculté qui les appréhende, distincte de la perception sensible et de l'entendement empirique, est la raison. Cette faculté *sui generis* est une et indivisible. Elle est égale chez tous les hommes et elle leur appartient par essence en tant que tels. [Rougier 1920b, 437]

Définition à laquelle on peut rajouter cette remarque :

Le Rationalisme admet l'unité de l'esprit humain, l'universalité et l'identité de la raison, entière en un chacun, dans le temps et dans l'espace. [Rougier 1920b, 455]

C'est sur ce rejet de cet aspect du rationalisme, c'est-à-dire sur l'idée que « l'esprit humain est plastique », pour reprendre le mot d'Édouard Le Roy, que cite avec approbation Rougier [Rougier 1920b, 464], que je voudrais me pencher.¹⁸

Ce rejet de l'immutabilité de la raison était déjà un des lieux communs de la philosophie française sous la IIIe République. Une de ses sources étant la critique des néo-criticistes (Renouvier et Hamelin) par Léon Brunschvicg, principal responsable de cette orientation du rationalisme français, qui ne conservera du « rationalisme » que le nom.¹⁹ En philosophie des sciences, cette critique se retrouvera, radicalisée, au fondement de la critique des philosophies de la conscience de Kant et Husserl par Jean Cavailles et ce sera un des leitmotivs de l'œuvre de Gaston Bachelard, qui introduira l'idée d'un « surrationalisme ». Rougier aurait d'ailleurs pu citer avec approbation Bachelard, qui écrira en 1940 :

¹⁸La citation ne se trouve pas à l'endroit indiqué par Rougier [Le Roy 1901b, 305], mais Le Roy exprime dans ses textes des idées similaires. En 1957, Rougier cite encore avec approbation Le Roy sur la « plasticité » de la raison à la toute fin de « L'évolution du concept de raison dans la pensée occidentale » [Rougier 1957a, 323].

¹⁹Il ne faut pas oublier d'autres sources telles que l'anti-intellectualisme de Bergson.

[...] la doctrine traditionnelle d'une raison absolue et immuable n'est qu'une philosophie. C'est une philosophie périmée. [Bachelard 1940, 145]

Après la guerre, seul le vénérable André Lalande défendra cette « philosophie périmée » dans *La norme et la raison* [Lalande 1948], contre ce qu'il appelait le « mobilisme » de la raison, tandis que l'homme de lettres Julien Benda critiquera aussi ce « mobilisme » dans un ouvrage dans lequel il attaque entre autres Brunschvicg, Bachelard et Rougier [Benda 1950].

Ce rejet de l'universalité de la raison a acquis en France le statut d'une évidence — à partir de laquelle on raisonne et dont on ne saurait la remettre en cause sans être suspect — et les générations d'après-guerre lui ont trouvé d'autres sources, allemandes et plus directement irrationalistes, chez Nietzsche et Heidegger. On le retrouve déjà chez Rougier dans *Les paralogismes du rationalisme*, exprimé sous couvert positiviste :

Les sciences historiques nous révèlent que les races, les peuples, les collectivités, les classes sociales, les corps professionnels ont une mentalité distincte, une psychologie qui leur est propre, une idiosyncrasie qui interdit qu'on les confonde : la mentalité de l'Aryen n'est pas celle du Sémite, celle du Germain n'est pas celle du Latin, celle du juriste n'est pas celle du physicien, celle du capitaliste n'est pas celle du prolétaire. L'inégalité est inscrite partout dans la nature. [Rougier 1920b, 43]

Il est apparu, peu à peu, grâce aux savantes investigations des historiens de la civilisation, des psychologues, des sociologues, que les races, les peuples, les époques, les individus ont une mentalité particulière, une idiosyncrasie bien définie, qui interdit qu'on les confonde. Renan a établi en quoi un Sémite diffère mentalement d'un Aryen ; Taine, l'esprit anglais de l'esprit français, ou un homme de la Renaissance d'un homme de la Révolution. [Rougier 1920b, 455]

Pour Rougier, qui, tout en faisant encore référence à Taine et Renan, reprend ici à Lévy-Bruhl et à Halbwachs le concept de « mentalité » pour s'en servir à des fins que ceux-ci n'auraient jamais approuvées, il n'y a donc pas une raison « une et entière » en chacun de nous, cela « n'est qu'un mythe » [Rougier 1920b, 460], mais des « mentalités » et il suggère une « étude systématique » [Rougier 1920b, 455], voire une « science

des structures mentales » [Rougier 1921c] [Rougier 1961c, 34], science qui ne verra bien sûr pas le jour, quoique les historiens utiliseront ce concept, à commencer par l'école des Annales (Febvre, Bloch) ; l'histoire des mentalités s'intégrera même avec beaucoup de sérieux dans le cadre de la « nouvelle histoire ». ²⁰ Il ne faut pas non plus oublier qu'un des leitmotivs de Bachelard était l'idée que l'évolution des sciences devait provoquer en retour une évolution des mentalités.

Ce rejet de l'universalité de la raison a des conséquences fâcheuses. Il faut d'emblée noter que pour Rougier les mentalités ne sont pas liées à la race ou même à une culture, puisqu'elles peuvent co-exister à l'intérieur d'une même race ou culture. Les exemples donnés dans les paragraphes cités le montrent ; pour Rougier le rationalisme lui-même est une mentalité, tout comme la scolastique. À cela il faut cependant ajouter la description que donne Rougier de sa propre mentalité comme étant celle de « la fraction instruite de l'élite civilisée de la branche occidentale des Aryens » [Rougier 1920b, 464]. ²¹ (Il faut dire du même souffle que les références aux Aryens disparaissent assez rapidement.) La position de Rougier n'est pas donc tout à fait raciste, mais elle revient à peu près au même et on trouve ici un très bon exemple du genre de dérives auxquelles peut mener le rejet du rationalisme. Il n'y a en effet qu'un pas à franchir pour tomber dans certains travers : il suffit simplement de ne pas considérer toutes les mentalités sur un pied d'égalité et de déclarer que certaines sont meilleures que d'autres. Rougier va d'ailleurs développer, en réaction à la lecture de *A Study of History* de Toynbee [Toynbee 1960], l'idée que la mentalité « prométhéenne » de l'Occident semble se distinguer des autres par sa capacité à affronter de nouveaux défis, et donc à se renouveler plutôt qu'à se pétrifier et mourir. Cette idée sera exprimée pour la première fois dans « Valeur et avenir de la civilisation occidentale » [Rougier 1958b] et sera développée dans *Le génie de l'Occident* [Rougier 1969a]. Cette défense de l'Occident est une des sources de l'intérêt de Rougier pour les théoriciens de l'extrême droite, comme Alain de Benoist. C'est aussi un exemple du genre de dérive à laquelle mène la critique du rationalisme, et qui explique aussi ses transgressions.

²⁰ Voir, par exemple, [Ariès 1998].

²¹ Voir aussi [Rougier 1921g, 229].

2 De l'impossible justification des principes ou comment l'on passe du conventionnalisme de Poincaré à la défense de la démocratie parlementaire

J'aimerais maintenant revenir sur la critique épistémologique qui sous-tend toutes ces assertions contre la doctrine de l'égalité naturelle et de la souveraineté populaire. Il faut en distinguer deux éléments, soit l'utilisation métaphorique de la notion de méthode axiomatique et la critique des énoncés de la métaphysique comme dénués de sens. L'utilisation de la métaphore du système axiomatique faite par Rougier dans *La mystique démocratique* réclame que l'on se penche d'abord sur sa propre compréhension de ce que peut être un système axiomatique.

Rougier fait partie de la génération des pionniers, en France, de la philosophie des sciences au vingtième siècle (avec, entre autres, comme prédécesseurs immédiats H. Poincaré, P. Duhem et A. Rey) qui prirent la mesure des multiples et profondes mutations qui eurent lieu dans les sciences durant le dix-neuvième siècle et au début du vingtième siècle. Quoiqu'elle trouve ses origines dans l'antiquité grecque, les *Éléments* d'Euclide étant restés un modèle pendant deux millénaires, la méthode axiomatique n'a connu un véritable essor qu'à la fin du dix-neuvième siècle (avec Pasch et Hilbert), et les mathématiciens produisirent de nombreuses axiomatisations de théories géométriques (non-euclidiennes, non-archimédienne, etc.) de l'arithmétique (Dedekind, Peano) de l'analyse (Dedekind) et de la théorie des nombres algébriques, de Dedekind à Weyl. Von Neumann procédera même à une axiomatisation de la mécanique quantique dans les années vingt. Frege fut le pionnier de l'axiomatisation de la logique, et de ses travaux, ainsi que de ceux de Russell et des écoles allemandes et italiennes, est née une conception des théories ou « structures » déductives que Rougier reprend à son compte. Il en donne la définition suivante :

Une théorie déductive consiste à partir d'un petit nombre d'objets indéfinissables et de propositions indémonstrables, pour construire, à l'aide des seules opérations de la logique, de nouveaux objets logiquement existants, et pour déduire, en vertu des seules règles du calcul logique, de nouvelles propositions nécessairement vraies, à supposer que les premiers objets et les premières propositions ne soient pas contradictoires. [Rougier 1921a, 63]

Une théorie déductive est donc

[...] un schème logique, un barème de déductions toutes faites, susceptibles de s'appliquer aux objets et aux relations les plus variées. [Rougier 1921a, xv ; Rougier 1920a, 24 ; Rougier 1961c, 16]

Armé de cette notion, Rougier proposera une interprétation de la philosophie de Poincaré, qui laissera de côté ses aspects kantiens (l'intuition mathématique et le synthétique a priori), qu'il juge dépassés — il n'est donc pas question d'une lecture qui se veut fidèle à la lettre de Poincaré — et dont sortira une magistrale présentation du « conventionnalisme »,²² qui fut du reste ignorée en France jusqu'à nos jours. Selon Rougier, Poincaré fut le premier à reconnaître que les axiomes ne sont pas des vérités d'un statut particulier mais de simples conventions. Comme il le dira plus tard :

Il n'y a pas de notions et de propositions *premières*, c'est-à-dire *indéfinissables* et *indémontrables par nature*. Pour exposer déductivement un ensemble de propositions, il existe une multiplicité de systèmes, *tous équivalents*, de notions et de propositions qui peuvent être choisies comme premières. Mais le choix d'un système d'axiomes est facultatif, il n'est pas, pour cela, arbitraire. [Rougier 1961c, 13]

La clef de cette interprétation est l'idée que l'on peut montrer l'équivalence de deux structures deductives par une traduction terme à terme. C'est ce qu'il exprimera en disant :

D'autres conventions demeurent possibles, conduisant à d'autres façons de s'exprimer ; mais la vérité, ainsi diversement traduite, reste la même. On peut passer d'un système de

²²L'interprétation de Rougier n'est véritablement discutée pour la première fois que dans [Black 1942]. (Ce texte de Max Black est discuté à son tour dans [Stump 1991].) Les idées de Rougier laisseront quelques traces dans les années trente, dans le *Treatise of Formal Logic* de Jørgen Jørgensen, associé danois du Cercle [Jørgensen 1931]. On peut se demander pourquoi cette interprétation n'a pas véritablement retenu l'attention des membres principaux du Cercle de Vienne (Carnap, Frank, Hahn, Neurath, Schlick). C'est une question qui ne peut être abordée dans le cadre de ce texte mais il faut dire que les empiristes logiques étaient unis dans leur critique du néo-kantisme autour de l'idée qu'il ne peut y avoir que deux classes de vérités, soit les vérités analytiques et formelles (logiques et mathématiques) et les vérités synthétiques des diverses sciences empiriques. Cela ne laissait guère de place pour une interprétation conventionnaliste de Poincaré, dont on se contentait souvent de rappeler qu'il croyait à tort que le principe d'induction mathématique est synthétique a priori.

conventions à un autre, d'un langage à un autre, au moyen d'un dictionnaire approprié. La possibilité même d'une traduction montre ici l'existence d'un invariant : déchiffrer un document cryptographique, c'est chercher ce qui demeure invariant lorsqu'on permute les lettres. [Rougier 1920a, 200]

Pour Rougier, les théories déductives sont donc constituées d'hypothèses adoptées à titre de convention, d'où découlent des vérités. Ces hypothèses n'ont aucun statut particulier outre celui que leur confère leur rôle. Il y aurait beaucoup à dire sur la conception que Rougier se faisait de l'axiomatique, mais ce n'est pas mon but. La découverte des travaux du Cercle de Vienne au début des années trente viendra ajouter un élément important, soit l'interprétation conventionnaliste de la notion de tautologie :

C'est alors que me tomba entre les mains le *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, publié en anglais en 1922, mais dont le texte original en allemand avait paru l'année précédente dans les *Annalen der Naturphilosophie* d'Ostwald. L'ouvrage contenait la solution de l'énigme qui me préoccupait. Elle peut se formuler ainsi : *Les règles de la logique sont inconditionnellement nécessaires, parce que leur vérité est indépendante, non seulement du sens, mais encore de la valeur de vérité (de la vérité ou de la fausseté) des propositions élémentaires qui les constituent.* [Rougier 1961c, 44]

[La logique] est un ensemble de tautologies qui nous enseignent à rester cohérents avec les conventions de langage que nous avons posées ; à reconnaître l'équivalence d'énoncés différents en vertu des mêmes conventions. [Rougier 1961c, 48]

Cette interprétation est conforme à celle de Carnap dans *La construction logique du monde* de 1928 [Carnap 1928 (2002), par. 107]. Par la suite, Rougier croira pouvoir démontrer la fausseté du « monisme » en logique (c'est-à-dire l'idée qu'il n'y a qu'une seule logique) par la simple considération des nombreuses logiques non classiques [Rougier 1939/40], [Rougier 1940a], [Rougier 1940b], [Rougier 1941b], [Rougier 1955a, 137–170]. Dans le *Traité de la connaissance*, il écrira :

Arrêtons-nous à quelques exemples de logiques polyvalentes, qui nous serviront à abattre la « dernière idole », la croyance que les vérités logiques sont des vérités éternelles et non des

tautologies qui résultent de nos *conventions de langage*, *suggérées elles-mêmes par certaines données de l'expérience ou certaines exigences de notre action*. [Rougier 1955a, 143] (je souligne)

On notera la façon de parler, tirée en droite ligne de Poincaré et de son « pragmatisme », qui se retrouvera aussi dans les travaux de philosophie politique.

À cette reprise de l'interprétation conventionnaliste des tautologies, il faut ajouter une redéfinition de ce que Rougier appelait, bien avant Carnap, les « pseudo-problèmes » de la métaphysique. On trouve en effet cette notion dès *La Structure des théories déductives* (et même avant) :

L'autorité d'Aristote et la tradition scolastique ont accredité une foule d'*idola fori*, qui rendent inintelligible la procédure de la pensée discursive et soulèvent maints pseudo-problèmes, insolubles parce qu'inexistants. [Rougier 1921a, v-vi]

Voici ce qu'il en dira plus tard :

Dans ces études, j'introduisis une notion que je devais chercher à préciser dans la suite : celle de pseudo-problèmes. Je me contentais alors de définir un pseudo-problème comme un problème fictif parce que mal posé. [Rougier 1961c, 22]

La métaphysique résulte de ce que Wittgenstein appelle une mauvaise grammaire. Les problèmes métaphysiques sont des *Scheinprobleme*, déclare Carnap, des *pseudo-problèmes* comme je les avais désignés indépendamment de lui. [Rougier 1961c, 55]

Rougier reprend donc la critique de la métaphysique telle qu'il la trouve chez Wittgenstein et Carnap : les énoncés métaphysiques sont dénués de sens parce qu'ils violent les règles de la grammaire logique. Rougier développera ses arguments, en les appliquant à une foule d'exemples, dans *La métaphysique et le langage* [Rougier 1960a].

Pour Rougier, *le conventionnalisme ruine les doctrines philosophiques ayant pour but de donner une justification aux axiomes d'une théorie déductive : il n'y a pas de justification à leur donner autre que le fait qu'il s'agisse d'un choix conventionnel parmi d'autres*, choix qui est par ailleurs en partie non arbitraire car suggéré par l'expérience. À cela, il peut, suite à sa découverte des conceptions de Wittgenstein et de Carnap, ajouter que *toute autre tentative de justification est nécessairement*

superfétatoire et ne fera appel qu'à des énoncés métaphysiques dénués de sens.

L'originalité de Rougier consiste à prendre comme point de départ de sa réflexion politique une transposition dans *La mystique démocratique* de cet argument au domaine politique. Dans ce livre, Rougier distingue entre une « doctrine » et une « mystique » démocratique. Il ne s'en prend nullement à la « doctrine », qu'il approuve mais à la « mystique », qui, selon lui, menace par ses effets délétères la « doctrine » même. Voici ce qu'il dit de la « mystique », dès les premières pages :

[La mystique démocratique] procède d'une méthode *a priori* et déductive consistant à dériver les conséquences particulières de principes, dont les fondements philosophiques, le rationalisme scolastique et l'empirisme de la table rase, ont perdu tout crédit auprès des esprits avertis de notre époque [...] [Rougier 1929b, 8–9]

On voit bien ici la transposition : la « mystique » est décrite comme procédant à la manière d'une théorie déductive, en faisant dériver des conséquences à partir de principes dont elle cherche à les justifier, soit par une forme de rationalisme *a priori*, soit par une forme d'empirisme radical, dont il nous annonce qu'ils « ont perdu tout crédit auprès des esprits avertis de notre époque ». Peut-être fait-il par là référence à ses propres critiques dans *La philosophie géométrique de Poincaré* et *Les paradoxes du rationalisme*, critiques dont je viens de montrer la source, dans son interprétation conventionnaliste de la notion de théorie déductive. Quoi qu'il en soit, le parallèle est saisissant et il se retrouve dans la définition même d'une « mystique » :

Une doctrine devient une mystique, lorsqu'on la soustrait au contrôle de l'expérience et à l'épreuve de la discussion, pour la traiter comme un dogme intangible, ou *lorsqu'on la fonde sur une base qui n'a aucun sens empirique ou rationnel* et qui exprime seulement une conviction passionnée. [Rougier 1929b, 12–13] (je souligne) Quand une doctrine est une mystique, soit que ses principes soient injustifiables, soit qu'on les ait par un accord tacite volontairement soustraits à toute discussion et à tout contrôle, elle prend la forme d'une religion, c'est-à-dire d'un ensemble de croyances suprarationnelles et transcendantes à l'expérience, dont le fondement réside dans l'évidence qu'elle provoque dans les esprits ou la ferveur qu'elle suscite dans les cœurs des croyants qui y adhèrent. [Rougier 1929b, 23] (je souligne)

La « doctrine » démocratique devient donc une « mystique », selon Rougier, « lorsqu'on la fonde sur une base qui n'a aucun sens empirique ou rationnel », ce qui veut dire que le rationalisme, en ne reconnaissant pas le statut de conventions commodes, suggérées par l'expérience, aux principes de la « doctrine démocratique », tente alors de leur donner une impossible justification métaphysique et la transforme en « mystique ». Il s'en prend ainsi à « l'inanité de toutes les tentatives pour fonder l'égalité en droit des hommes sur une prétendue égalité naturelle » [Rougier 1929b, 267], et il ajoute, dans un passage déjà cité, que

Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'égalité hypothétique des citoyens comme point de départ est une *convention commode qui peut se justifier par son utilité*, en permettant d'opérer la sélection des élites dans toutes les classes de la population indistinctement. [Rougier 1929b, 267] (je souligne)

On voit encore à sa façon de parler que Rougier raisonne par analogie avec l'axiomatique en mathématique.

Pour Rougier, l'utilité auquel il fait allusion dans ce passage est « un principe positif, parfaitement justifiable en expérience et en raison », tandis que la notion de droits « naturels » est « un concept vide de sens » [Rougier 1929b, 49]. Sa thèse sera donc que *les principes politiques ne sont que des conventions utiles suggérées par l'expérience et que toute tentative philosophique de donner des fondements aux principes politiques doit faire appel à un discours métaphysique nécessairement dénué de sens*.

Voici ce qu'il dit des résultats de son analyse de la « mystique » démocratique : Nul doute que la mystique démocratique n'ait réalisé, à son heure, une œuvre auguste, sublime et nécessaire. Mais nous sommes arrivés à un tournant de l'histoire où l'on peut se demander si elle ne doit pas céder le pas à *une doctrine mieux adaptée aux réalités* politiques, économiques et sociales ; [. . .] C'est dans cette conviction que nous avons entrepris l'examen critique de la mystique démocratique.

Cet examen conduit à trois résultats. Prise en elle-même, cette mystique *invoque des principes contradictoires* ; en second lieu, elle repose sur des dogmes que l'on *ne saurait fonder ni en raison ni en expérience* ; en troisième lieu, elle conduit à des *résultats incompatibles avec ses intentions premières*. [Rougier 1929b, 42–43] (je souligne)

On notera les trois critiques de Rougier à l'axiomatique politique du rationaliste : premièrement, les principes invoqués sont contradictoires ; c'est le thème des remarques que nous avons vues sur le conflit entre les principes de la souveraineté populaire et de la protection des citoyens contre les abus de l'État. Deuxièmement, toute fondation philosophique des principes est à exclure ; c'est de la métaphysique dénuée de sens. Troisièmement, les résultats sont « incompatibles avec les intentions premières ». En d'autres termes, ça ne fonctionne pas parce que mal adapté à la réalité, et l'erreur consiste à ne pas vouloir changer les dogmes et donc de ne pas chercher à adopter une « doctrine » suggérée par l'expérience, plutôt que fondée métaphysiquement, qui serait par ce fait même « mieux adaptée aux réalités politiques, économiques et sociales », et ce afin de réaliser les « intentions premières ». (Rougier cherche donc à convaincre ses lecteurs de la nécessité d'une adaptation du régime démocratique, dans la foulée des travaux des juristes proposant une chambre où seraient représentés les divers corps sociaux.)

Rougier nie donc la possibilité de fonder la légitimité de quelque forme de pouvoir que ce soit autrement que sur un principe d'utilité commune. Son approche est remarquable et elle mérite sa place parmi les grandes analyses de la notion de pouvoir de cette époque, auprès de celles de Max Weber, publiée de manière posthume en 1921, de Bertrand Russell en 1937, et celle un peu oubliée de Guglielmo Ferrero en 1942.²³ Mais elle a de sérieux défauts. On aurait en effet peine à trouver un contemporain de Rougier qui soit rationaliste et qui aurait produit une axiomatique de la politique,²⁴ quoiqu'on puisse dire de plusieurs philosophes de la IIIe République qu'ils raisonnaient implicitement en termes axiomatiques.²⁵ En critiquant ainsi le rationalisme, Rougier semble nous servir un sophisme de l'épouvantail (*straw man*). Il n'est pas nécessaire par ailleurs de montrer en quoi l'analogie est boiteuse, on peut laisser cela en exercice au lecteur. J'aimerais simplement attirer l'attention sur deux difficultés de principe.

Selon la première, Rougier laisse la porte ouverte à d'autres formes de gouvernement, tout en introduisant dans ce passage le concept étrange « d'économie politique non-euclidienne » :

²³ Respectivement, [Weber 1922 (1971)], [Russell 1938 (2003)] et [Ferrero 1942].

²⁴ Au mieux trouve-t-on en France *La nouvelle monadologie* de Renouvier [Renouvier 1899]. Gaston Milhaud, directeur de thèse de Rougier au moment de sa mort, avait publié un commentaire de la philosophie de Renouvier [Milhaud 1927], mais celui-ci n'évoque guère la *Nouvelle monadologie*. Dans un autre ordre d'idée, l'approche de Hans Kelsen à un côté « axiomatique » indéniable, mais il ne publiera qu'en 1934 sa *Théorie pure du droit* [Kelsen 1952].

²⁵ Par exemple, Alain. Voir [Leterre 2000a].

De même que la géométrie d'Euclide n'est pas la seule métrique applicable à la structure de l'univers, de même que Vilfredo Pareto, par une généralisation géniale, a fondé une économie politique « non-euclidienne », *il peut exister des gouvernements qui, par rapport à la démocratie parlementaire envisagée comme forme « canonique », constituent des formes politiques aberrantes, et qui se révèlent néanmoins à l'usage comme étant mieux adaptées à la structure de nos sociétés actuelles*, de même que la géométrie de Riemann s'est montrée mieux adaptée à la structure physique de l'univers, dans la relativité généralisée, que la géométrie classique du savant alexandrin. [Rougier 1929b, 14–15] (je souligne)²⁶

La même idée est exprimée dans un passage déjà cité :

[...] cependant la formule de « l'État corporatif » peut être une solution d'avenir, perfectible sans doute, mais aussi légitime et viable que la démocratie parlementaire. [Rougier 1929b, 14]

Encore une fois, malgré l'ambiguïté de certaines formulations, Rougier ne défend dans cet ouvrage qu'une modification du régime parlementaire et non pas un coup de force constitutionnel introduisant un régime autoritaire quelconque. Par ailleurs, ayant conclu quelques années plus tard à la faillite dans les faits des propositions corporatistes, qui se sont vite transformées en régimes autoritaires, il se repliera, dans ses écrits de la deuxième moitié des années trente, sur la défense pure et simple de la démocratie parlementaire sans modification. Mais la porte reste ouverte au rejet en principe de la démocratie puisque, toute légitimation philosophique étant condamnée, la seule justification possible d'un régime politique reste son succès. Rougier argumente toujours dans ce sens, par exemple, dans ce passage :

[Si l'auteur] se prononce résolument contre le socialisme d'État et le communisme réalisé par la dictature du prolétariat, c'est principalement pour une raison économique : *l'expérience établit que l'amélioration constante des classes salariées résulte inévitablement du développement de l'économie capitaliste qui a besoin de gagner les masses populaires*

²⁶Dans ce passage, Rougier attribue à Pareto l'idée d'une économie politique « non-euclidienne ». Je ne connais pas de passage où celui-ci aurait ouvertement soutenu une telle idée, quoiqu'il s'en rapproche dans le premier chapitre de son *Manuel d'économie politique* [Pareto 1906 (1966)].

comme clientèle ; que seule la technique capitaliste est créatrice de richesses suffisantes pour améliorer continuellement le sort des prolétaires et leur permettre de devenir consommateurs [...] Ce n'est nullement en vertu d'un prétendu droit naturel, sacro-saint, à la propriété individuelle [...] qu'il se montre partisan du régime capitaliste, rationalisé par des ententes internationales, contrôlé par le pouvoir régulateur d'un Etat rendu économiquement compétent par la représentation des corps sociaux : *c'est uniquement en raison de son rendement* qui seul peut effectivement assurer le bien-être des classes inférieures. [Rougier 1929b, 9–10] (je souligne)

Rougier croyait que seule la doctrine du libéralisme économique — son « libéralisme constructif » — est la mieux adaptée à l'économie de marché, qu'il croyait être la seule en mesure d'améliorer le sort du plus grand nombre et le lien entre ce libéralisme économique et son libéralisme politique tenait précisément à ceci que seul ce dernier (les institutions de la démocratie parlementaire de type britannique) peut assurer le libéralisme économique. Donc, selon lui, aucun régime politique (monarchie, aristocratie, démocratie, dictature, etc.) ne peut donner de fondement à sa légitimité autres que pragmatique ; un régime en vaut un autre, du moment qu'il fonctionne.

Cependant, dire par la suite que la démocratie est le système qui fonctionne le mieux, c'est donner pour défense de ce système l'argument le plus faible qui soit. En effet, si l'on suppose que la preuve empirique est faite que la démocratie ne fonctionne pas, alors [...] Carl Schmitt, dont l'orientation politique est bien connue, avait déjà énoncé cet argument quelques années auparavant dans *Parlementarisme et démocratie* :

Que d'institution de vérité évidente, le parlement se transforme en un simple moyen technique-pratique, et il suffira de montrer *via facti*, par un moyen ou un autre — pas même nécessairement par le biais d'une dictature se manifestant publiquement — que les choses peuvent aussi aller autrement, et le parlement sera liquidé [Schmitt 1988, 105].

Rougier finira d'ailleurs par plonger dans cette faille à la fin des années trente. Dans une lettre datée du 22 mars 1938, donc 11 jours après l'*Anschluß*, Rougier écrit à son ami Hans Reichenbach :

[...] D'Autriche, je reçois par la Tchécoslovaquie, des nouvelles tragiques. Madame Friedmann avec laquelle je vous avais fait dîné [sic] a pu s'enfuir avec sa fille. [...] Le régime

parlementaire en France est réduit à l'impuissance, il est incapable de s'élever au-dessus des intérêts électoraux des partis. *Seul un gouvernement extraparlémentaire, muni des pleins pouvoirs, pourrait sauver ce qui reste à sauver.* La carence de l'Angleterre est inimaginable. Tout cela est honteux et laisse prévoir un avenir plein de menaces.²⁷ (je souligne)

À l'intérieur de ces remarques pleines de bon sens, sur la situation en Autriche²⁸ et sur la politique Britannique désastreuse de l'accommodement, Rougier opine contre la démocratie française. Il semble cependant non pas appeler de ses vœux une dictature comme celle de l'Allemagne mais plutôt penser que la situation exigeait un pouvoir fort en France et en Angleterre précisément pour s'opposer à l'Allemagne et que les gouvernements en place étaient incapables d'assumer leurs responsabilités. Quoi qu'il en soit, un raisonnement de cet ordre ne reste possible lorsque considère, comme Rougier, que la seule justification du pouvoir démocratique, c'est son utilité.

3 Y a-t-il un lien nécessaire ?

L'empirisme logique est à l'extérieur de la France perçu comme solidaire d'un engagement politique socialiste, parce qu'on a en tête les activités politiques de certains des membres du Cercle de Vienne, tels que Hans Hahn, Philip Frank, Otto Neurath ou Rudolf Carnap,²⁹ qui furent tous de conviction socialiste proches de celles des « austro-marxistes » (Adler, Bauer) et impliqués à divers degrés dans les activités de la *rote Wien* des années vingt.³⁰ Certains commentateurs ont tendance à présenter la situation philosophique viennoise comme celle d'un simple choix entre être socialiste et positiviste logique et être réactionnaire et métaphysicien catholique.³¹ Cela est certes en grande partie vrai et la critique

²⁷Hans Reichenbach, bien connu pour ses convictions socialistes, ne répondra pas à cette remarque.

²⁸Sur l'engagement aux côtés de Lucy Friedmann, qui deviendra sa troisième épouse à New York en 1942, pour sauver des intellectuels juifs en danger, voir l'étude [Berndt & Marion 2006, 11–90].

²⁹Sur Neurath, voir les textes reproduits dans [Neurath 1973] et, entre autres, pour Carnap, la remarque à R. S. Cohen reproduite dans ce volume [Neurath 1973, xiii], qui montre sa solidarité avec Neurath.

³⁰La dépolitisation du positivisme logique dans les années d'après-guerre aux États-Unis a certes contribué à obscurcir cette dimension politique de leur œuvre. Sur cette question, voir l'excellente étude de George Reisch [Reisch 2005].

³¹Friedrich Stadler a défendu ce point de vue dans de nombreux écrits, dont sa remarquable *Studium zum Wiener Kreis* [Stadler 1997].

de la métaphysique par les membres du Cercle de Vienne, si méprisée en France, visait chez Neurath et chez Carnap un discours philosophique intimement lié à des prises de position d'extrême droite (non seulement chez Heidegger, dans le cas de Carnap, mais aussi chez les philosophes catholiques autrichiens). Il y a d'ailleurs un peu de cela dans Rougier, tel que je viens de le présenter, et il y a là-dessus une entente entre tous les membres du Cercle de Vienne.

Mais il y avait des dissensions profondes au sein du Cercle de Vienne lui-même, car tous ne partagent pas les vues d'un Neurath sur l'économie, en particulier sur la planification — qu'il n'a cependant pas eu le temps de mettre en place en Bavière en 1919 avant la répression sanglante de la république soviétique — et sur l'abolition de la monnaie [Neurath 1973]. En fait, plusieurs d'entre eux étaient des libéraux en faveur de la démocratie parlementaire et de l'économie de marché, dont Moritz Schlick, autour duquel le Cercle s'était formé, et Felix Kaufmann, proche du cercle d'économistes de Ludwig von Mises, ainsi que d'autres figures moins connues comme Viktor Kraft et Friedrich Waismann, ou encore le mathématicien Karl Menger, bien connu pour ses travaux de pionnier en mathématique sociale, qui ne voulait pas s'associer au Cercle à cause de son dédain pour les vues de Neurath [Leonard 1998]. On parle d'ailleurs souvent d'une « aile gauche » (Neurath et cie.) et d'une « aile droite » (Schlick et cie.) du Cercle de Vienne.

Barry Smith a donc raison de dire que la dichotomie habituellement proposée entre positivistes logiques socialistes et métaphysiciens conservateurs et catholiques est trompeuse [Smith 1994, 11–12]. Les membres du Cercle de Vienne n'ont à peu près pas mentionné dans leurs écrits la philosophie politique de Rougier,³² mais en privé, certains, comme Schlick, appréciaient ses écrits. Leurs points de vues furent certes opposés, mais Neurath et Rougier collaborèrent ensemble à l'organisation des congrès internationaux de philosophie scientifique de 1935 et 1937 (tous deux à la Sorbonne), et à l'encyclopédie de la science unifiée (*united science*) sans qu'aucun problème de cet ordre ne fasse surface.³³ Ces rapports cordiaux ne peuvent pas être expliqués par une quelconque ignorance, par les membres du Cercle, des positions de Rougier et cela indique que la philosophie politique de Rougier — c'est-à-dire sa défense de la démocratie parlementaire comme seul système pouvant incarner le libéralisme politique, qui est seul en mesure de laisser fonctionner l'économie de marché — peut être perçue comme une philosophie politique

³²Pour une rare exception, voir [Frank P. 1950, 202].

³³Voir là-dessus [Marion 2005].

pour l'« aile droite » du Cercle, à l'opposé des vues de Neurath que l'on doit continuer de considérer comme le reflet de son « aile gauche ». ³⁴

Certains lecteurs pourraient être choqués par une telle conclusion, car elle pourrait servir de prémisse pour un *modus tollens* envers l'empirisme logique : celui-ci mène à une politique de droite et doit donc être rejeté. Le contexte français fait ici figure d'« exception » ; dans un passage souvent cité, Vincent Descombes avait déjà posé le diagnostic dans les années soixante-dix :

La prise de position politique est et reste en France l'épreuve décisive, c'est elle qui doit révéler le sens final d'une pensée.
[Descombes 1979, 17]

En effet, en France, et ce depuis la fin de la seconde guerre mondiale, la politique joue un rôle central en philosophie. Non seulement le philosophe doit-il être « engagé » mais ses engagements doivent être non seulement *politically correct*, c'est-à-dire « de gauche » mais aussi *anti-libéraux et anti-démocratiques*. La popularité d'une philosophie dépend donc des positions politiques qui lui sont associées. Et, bien sûr, par un *ad populum* à peine déguisé, on complète un raisonnement circulaire justifiant par leur popularité l'étude des philosophies aux bonnes connotations politiques : de Sartre à Foucault et Derrida, ce sont les bons vendeurs qui sont les bons philosophes. D'autres philosophies sont donc irrémédiablement proscrites à la fois parce qu'elle ne sont pas populaires et parce qu'elle sont associées aux mauvaises opinions politiques. C'est le cas du positivisme, qui est pourtant à l'origine un produit bien français. On ne lit plus Comte ; le terme « positivisme » ne veut plus rien dire et n'a aujourd'hui que valeur d'insulte. ³⁵

Y a-t-il des liens nécessaires entre thèses philosophiques et engagements politiques ?

Le positivisme a acquis une bonne partie de sa mauvaise presse de l'engagement réactionnaire de Charles Maurras, qui se réclamait de Comte. Mais que dire alors de Lévy-Bruhl, dont les positions politiques se confondent, à peu près à la même époque, avec celles de son ami Jean Jaurès³⁶ ? Je viens de montrer que les membres du Cercle de Vienne

³⁴Cette hypothèse fut émise pour la première fois par Kevin Mulligan, lors d'une conférence intitulée « Rougier et le libéralisme », dans le cadre du colloque « Louis Rougier (1889-1982), un épistémologue engagé », à la Maison des Sciences de l'Homme, à Paris, en octobre 2003.

³⁵Voir la note 14 pour un exemple.

³⁶Auteur d'une excellente introduction à la philosophie de Comte [Lévy-Bruhl 1913], Lévy-Bruhl était proche de Jaurès, dont il écrira une esquisse de biographie [Lévy-Bruhl 1924].

étaient divisés sur les questions politiques. À vrai dire, lorsqu'on postule de tels liens nécessaires, on ne se pose pas de telles questions mais on raisonne à partir de soi-disant "évidences". Descombes avait vu cela, qui ajoute, quelques lignes plus loin, une remarque encore plus pertinente mais malheureusement moins citée :

Tout se passe comme si on pouvait attribuer immédiatement tel énoncé philosophique à tel parti. [Descombes 1979, 18]

En effet, il semble acquis depuis fort longtemps en France, et en France seulement, que le positivisme est une philosophie d'extrême droite et il en va de même pour son héritier, l'empirisme logique, qualifié — ce qui revient au même — de philosophie « capitaliste » ou « bourgeoise ». ³⁷ Par extension, car le niveau de raisonnement est tellement primaire qu'on ne fait plus dans la subtilité, il en va de même pour tout ce que l'on désigne sous le vocable de « philosophie analytique » et, puisque celle-ci se fait depuis les années cinquante majoritairement en langue anglaise, pour tout ce qui est « anglo-saxon » (quoiqu'un grand nombre des auteurs ainsi méprisés, à commencer par les membres du Cercle de Vienne, soient germanophones). Voici quelques témoignages, de Jacques Bouveresse et Pascal Engel :

[...] les philosophes anglo-saxons [...] étaient vraiment très mal famés. Quand on ne se contentait pas simplement de dire qu'il n'y avait tout simplement pas de philosophie dans les pays anglo-saxons, on expliquait que ce qui s'y pratiquait sous le nom de « philosophie » était essentiellement *l'expression du capitalisme, de la technocratie et du conformisme politique*. [Bouveresse 1998, 83–4] (je souligne)

[...] *ce que faisaient les Anglo-Saxons en philosophie était toujours politiquement suspect et supposé représenter ce qu'il y avait de plus dangereux* (l'apolitisme apparent étant bien sûr encore une forme d'engagement politique). On ne le rejetait pas, d'ailleurs, parce que c'était réellement suspect ; c'était plutôt suspect *a priori* parce que c'était anglo-saxon : dans bien des cas, il était difficile de trouver une autre raison que celle-là. [Bouveresse 1998, 91] (je souligne)

Quand je me suis intéressé, durant mes années d'étudiant, au positivisme logique, j'ai souvent entendu cet argument,

³⁷Pour ne donner qu'une seul exemple, voir [Badiou 1972, 9–10 et 58]. Yvon Gauthier avait déjà critiqué ces propos dès la fin des années soixante-dix [Gauthier 1978, 25].

notamment de la part de mes camarades d'École normale : *puisque je lisais les positivistes et m'intéressais à la logique, je devais être nécessairement d'extrême droite* (ou même catholique, comme me le dit une fois Althusser, dans ce que je perçus pas immédiatement comme un trait d'humour). » [Engel, texte inédit] (je souligne)

De tels témoignages, démontrant que l'on prenait l'équation « empirisme logique = extrême droite » pour « évidente », pourraient être multipliés et des textes pourraient être cités.³⁸ Il ne fait cependant aucun doute que cette équation est fautive. Les faits sont là pour le prouver et je ne peux que renvoyer le lecteur aux nombreuses études sur les actions politiques des membres du Cercle de Vienne.³⁹ Il y a donc des contre-exemples qui font que l'équation ne tient pas, point à la ligne. On pourrait toujours rejeter ces remarques de nature empirique et raisonner de manière essentialiste et, à la rigueur, sortir un argument du genre : l'empirisme logique est une philosophie qui est nécessairement d'extrême droite, même si certains auteurs tels que Neurath ont pu se tromper sur le sens de leurs propres opinions et s'engager à l'extrême gauche. Certes, Neurath ou Carnap auraient pu se tromper, mais il n'existe à ma connaissance aucun argument de ce genre que l'on puisse soumettre à l'examen, seulement de vagues et lamentables préjugés. Comment en est-on arrivé à penser une telle chose ?

Le parcours politique de Rougier a certes contribué à propager l'idée que l'empirisme logique soit une philosophie d'extrême droite. Quoiqu'un silence fut entretenu autour de son œuvre philosophique, Rougier était en fait bien connu des générations de l'après-guerre, de Canguilhem, devant qui, dit-on, on ne devait pas prononcer son nom, à Foucault, qui le présentait comme

[...] un des rares et très bons épistémologues français de l'après-guerre et qui est surtout connu, dans l'histoire, pour avoir été l'intermédiaire entre Pétain et Churchill.⁴⁰

³⁸ Je me concentrerai dans ce qui suit sur cette équation, en laissant de côté d'autres aspects particulièrement sidérants de l'« exception française », qui font de Nietzsche et de Heidegger des penseurs « essentiels » ou « incontournables » pour toute philosophie « de gauche » ou qui participerait d'un idéal d'émancipation. Inutile aussi de vouloir lutter contre cette tendance totalement absurde, que dénonçait déjà Descombes il y a un quart de siècle, à confondre philosophie et engagement politique.

³⁹ Voir en particulier [Stadler 1997].

⁴⁰ [Foucault 2004, 166]. Cette remarque est tirée du cours de 1979 sur *La naissance de la biopolitique*, où Foucault discute le néo-libéralisme au vingtième siècle. Le cours du 17 février est presque entièrement consacré à l'étude d'une page de Rougier dans

Puisque Rougier fut le seul représentant français du Cercle de Vienne, il semble donc qu'il soit la cause de l'assimilation de l'empirisme logique à l'extrême droite ; à supposer que personne ne se soit renseigné sur les vues des autres membres du Cercle, ce qui est une hypothèse qui n'est malheureusement pas invraisemblable. Est-ce donc la cause de l'ignorance et du mépris avec le lequel on tient l'empirisme logique en France ? Je crois que non. La raison en est simple : les gestes et les propos de Martin Heidegger sont accablants,⁴¹ et il n'a par ailleurs jamais renié ses convictions nazies, tandis que Rougier, qui a sauvé de nombreux intellectuels juifs sans pour autant s'en vanter,⁴² ne l'était même pas. Pourtant, on s'est évertué, de Sartre à Derrida, à l'excuser tandis qu'on a systématiquement méprisé Rougier. Pourquoi ? C'est en partie parce qu'on se réclame de la philosophie de l'un mais pas de la philosophie de l'autre,⁴³ et donc qu'on ne veut pas de l'empirisme logique et que l'association de cette philosophie avec l'extrême droite, dont Rougier fournit le prétexte, n'est qu'une manœuvre destinée à l'évacuer, sans avoir à l'examiner et à s'y confronter.⁴⁴ Pascal Engel a déjà exprimé une opinion semblable :

[...] en France, être empiriste et (ou) logicien, c'était se condamner à ne pas être philosophe du tout. Le seul « positiviste logique » français, Rougier, doit sans doute plus son isolement au fait qu'il cumulait ces deux traits honnis qu'au fait qu'il s'était compromis avec Vichy. [Engel 1996, 48]

Les véritables raisons du rejet de l'empirisme logique dans les milieux philosophiques français sont à chercher ailleurs. Pour les raisons que je viens d'invoquer, on peut considérer la philosophie politique libérale de Rougier comme une des philosophies politiques possibles du Cercle de Vienne, dans ses millésimes du début des années trente. Je ne crois pas qu'aucun autre membre du Cercle se serait compromis dans un régime anti-démocratique.⁴⁵ Mais est-ce bien la raison pour laquelle Rougier est honni ? J'aimerais conclure cet article sur une remarque controversée.

son allocution d'ouverture du Colloque Lippmann [Rougier (éd.) 1939, 15–16], qui est citée dans [Foucault 2004, 167].

⁴¹Il suffit pour s'en convaincre de consulter [Safranski 1996] ou [Faye 2005].

⁴²Voir l'étude [Berndt & Marion 2006, 11–90]. L'épisode où il sauva, entre autres, Ludwig von Mises, en 1940, est relaté dans *Le Monde*, édition du 7 octobre 2003.

⁴³Aussi n'est-il pas surprenant que Foucault reconnaisse qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre philosophie et politique afin de prévenir une critique à son endroit, Habermas lui ayant reproché son usage d'une philosophie (celle de Nietzsche et de Heidegger) aux conséquences politiques désastreuses. Voir [Foucault 2001, 1404].

⁴⁴Cette manœuvre n'est donc en bout de ligne qu'un sophisme, l'*argumentum ad hominem*, mais il fonctionne sans problème lorsqu'on remplace la discussion rationnelle par une forme de terrorisme intellectuel.

⁴⁵Même Neurath, qui était partisan de la planification centrale, n'a pas donné son

Un des effets hautement délétères de la situation décrite par Descombes, que celui-ci relève par ailleurs, est l'absence presque totale de réflexion ou de philosophie politique proprement dite en France — combien de discussions de la notion de « pouvoir » trouve-t-on, parmi toutes les dénonciations du pouvoir⁴⁶ ? —, depuis au moins une cinquantaine d'années. Malgré la liste par ailleurs impressionnante des soutiens à certains des pires régimes politique du vingtième siècle, comme celui de Sartre ou d'Althusser à l'Union Soviétique de Staline ou celui de Foucault à la révolution iranienne, erreurs pour lesquelles, encore une fois, on trouve toutes sortes d'excuses, on ne relève pas suffisamment le caractère foncièrement anti-libéral et souvent anti-démocratique de la plupart de ces grandes figures « engagées » de la philosophie française — il faut admettre du même souffle qu'il y eut aussi des exceptions notoires comme Raymond Aron ou Claude Lefort. À ma connaissance, Jacques Bouveresse est le seul à l'avoir noté, à propos des années soixante et soixante-dix :

S'il y avait une chose que la plupart des philosophes français de cette époque détestaient encore plus que Heidegger ne l'avait fait, *c'était bien la démocratie libérale anglo-saxonne ainsi que l'empirisme (logique ou autre) et le pragmatisme qui étaient supposés en constituer la philosophie.* [Bouveresse 1998, 92] (je souligne)

Je crois donc que Rougier fut honni non seulement parce qu'il fut un empiriste logique mais aussi *parce qu'il fut un libéral*. Ses transgressions, de ses plaidoyers pour Vichy à partir de 1945, à sa participation au procès de l'attentat du Petit-Clamart et à ses liens avec la « nouvelle droite », n'auront été qu'un prétexte pour le discréditer.

Tout cela est très révélateur d'une tradition philosophique où la discussion sur les principes de la démocratie parlementaire et de l'État de droit, comme sur les droits de l'homme, a presque complètement disparu pendant plusieurs décennies. Le retour à l'avant-plan depuis une vingtaine d'années de ces conceptions « juridiques » — comme on les appellent avec mépris — semble encore en scandaliser plus d'un, comme s'il ne pouvait être question que d'un retour de la droite et comme s'il va de soi qu'*aucun idéal émancipatoire ne puisse être servi par autre chose*

aval à la constitution d'une république soviétique de Bavière (ce qui lui valut d'avoir la vie sauve), quoiqu'il continua de servir le gouvernement socialiste de Bavière [Neurath 1973, 18–28].

⁴⁶ Les travaux de Foucault sur le pouvoir sont une exception, quoiqu'il reste vague sur ce qu'il entend par « pouvoir ».

qu'un discours profondément métaphysique de remise en question de la rationalité moderne.⁴⁷ Pourtant, les dérives de Rougier auraient dû faire réfléchir. S'il y a une chose que celui-ci partage avec ceux qui profitent de l'équation de sa pensée avec l'extrême droite, c'est bien cette *critique du concept de rationalité*, que les philosophes d'après-guerre ont élaborée sur la base de leurs lectures de Nietzsche et de Heidegger. Tout cela est symptomatique d'une culture politique où les « libertés anglaises » ont trop souvent eu la vie dure et dont la dernière dictature, résultat du sabotage des institutions de la III^e République par ses propres parlementaires, s'est terminée il n'y a que soixante ans. De surcroît, la gauche française a été au vingtième siècle largement anti-libérale.⁴⁸

Rougier appartenait à une génération pour laquelle la lutte contre les totalitarismes passait, au niveau de la réflexion, par la lutte contre l'obscurantisme par la mise en avant des « valeurs cognitives ».⁴⁹ Pour lui,

La méthode scientifique en philosophie implique tout une manière de vivre : l'habitude de baser ses convictions sur des observations et des raisonnements aussi impersonnels que possible : tout le contraire de la doctrine de « l'engagement » considéré comme acte gratuit. Seule cette habitude peut amener l'entente des esprits, diminuer le fanatisme, apporter une plus grande capacité de sympathie et de compréhension mutuelle. [Rougier1963a, 128]

Dans la première note de son précieux « Itinéraire philosophique », Rougier distinguait le « rationalisme a priori », qu'il a critiqué durant toute sa carrière, d'un « rationalisme a posteriori », qui n'est en fait qu'une attitude de respect des « valeurs cognitives » :

[...] le rationalisme exprime une attitude intellectuelle qui répudie les arguments d'autorité, les certitudes non contrôlées, les évidences a priori, les vérités en soi, pour n'admettre

⁴⁷Remise en question qui débouche sur un rejet de l'État de droit, c'est-à-dire du « juridique » qui est contre la « vie », chez Deleuze ou Foucault, ou encore sur la recherche d'une ineffable démocratie « à venir » chez Derrida — comme si celle d'aujourd'hui n'était pas véritable.

⁴⁸Voir là-dessus [Leterre 2000b].

⁴⁹Ces « valeurs cognitives » sont la reconnaissance d'un concept substantiel de vérité (à l'opposé du rejet convenu de la distinction vérité/fausseté) sur lequel la critique peut s'appuyer, un idéal de cohérence, de clarté et de précision, une obligation de justifier ses croyances et de questionner les « évidences », une attitude d'ouverture, de discussion et de remise en question (à l'opposé du terrorisme intellectuel ou simplement du conformisme des idées convenues), le rejet des arguments captieux (sophismes), un refus de l'hypocrisie, etc.

d'autre critère de vérité ou de conduite que la conviction résultant d'une coordination logique des données de l'expérience, conviction toujours revisible [sic] au fur et à mesure que s'étend, en surface et en profondeur le champ de nos connaissances. Le rationalisme a priori, qui se confond avec le dogmatisme, est l'opposé du rationalisme a posteriori, qui se confond avec l'esprit scientifique, tel que l'a défini Claude Bernard. [Rougier 1961c, 7, n. 1]

Malheureusement, Rougier n'a pas toujours été fidèle à ses idéaux et qu'il fut plutôt, par une série de coups de tête, un intellectuel « engagé ». Mais il aura aussi prêché dans le désert parce que les « valeurs cognitives » ont été longtemps tenues pour suspectes dans les milieux philosophiques français.