



HAL
open science

Le rationalisme comme mystique politique et sa critique

Michel Bourdeau

► **To cite this version:**

Michel Bourdeau. Le rationalisme comme mystique politique et sa critique. *Philosophia Scientiae*, 2006, Louis Rougier : vie et œuvre d'un philosophe engagé, 10 (2), pp.101-120. 10.4000/philosophia-scientiae.433 . halshs-00791050

HAL Id: halshs-00791050

<https://shs.hal.science/halshs-00791050>

Submitted on 3 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE RATIONALISME COMME MYSTIQUE POLITIQUE ET SA CRITIQUE.

Michel Bourdeau, (CNRS-IHPST Paris)

Bourdeau@ehess.fr

Les membres du Cercle de Vienne, dit-on, estimaient d'abord dans Rougier l'auteur des *Paralogismes du rationalisme*. A l'époque, celui-ci n'avait pas encore écrit son grand *Traité de la connaissance*, qu'il est permis de lui préférer. De l'un à l'autre, il y a tous les acquis du néo-positivisme. S'il est vrai que la thèse de 1920, comme le dit l'auteur à la fin de la préface, "contient l'esquisse d'une théorie de la connaissance" (1920, p. XII)¹, l'ouvrage d'après-guerre peut être vu comme la réalisation de ce qui n'était encore qu'à l'état d'ébauche quelque trente cinq ans plus tôt. D'un autre point de vue, toutefois, il y a de bonnes raisons de considérer *Les paralogismes du rationalisme* comme l'*opus magnum* de leur auteur. Le livre offre en effet la matrice de l'oeuvre tout entière : non seulement de la philosophie des sciences, mais aussi de la philosophie politique ou des travaux sur la religion. Il peut donc nous aider à trouver ce qui fait l'unité d'une oeuvre aussi diverse. Les pages qui suivent se proposent d'attirer l'attention sur l'usage surprenant que Rougier y fait de la notion de rationalisme, dans l'idée qu'il y a là une bonne approche de sa pensée politique, et même de sa pensée tout court.

Le lecteur ne peut en effet qu'être frappé par le contraste qui oppose le corps de l'ouvrage à son introduction. Dans un cas, il s'agit bien du rationalisme au sens usuel du mot : il y est question du statut des vérités de raison, des démonstrations *a priori* des principes des sciences naturelles. L'introduction en revanche, parle de tout autre chose et les rationalistes ne sont plus Saint Thomas, Descartes ou Leibniz mais Rousseau, Mably, Sieyès ou Morelli. L'intérêt de ces cinquante premières pages tient d'ailleurs à cet écart : elles présentent le programme de recherches que s'était fixé le jeune professeur et dont ces *Paralogismes* ne contenaient que le premier volet, puisqu'il devait inclure aussi bien l'histoire des sciences que l'histoire de la philosophie et l'histoire des dogmes, ouvrant ainsi moins sur l'ouvrage en tant que tel que sur la série de livres consacrés à la religion ou à la politique².

¹ Pour les citations de Rougier, les conventions suivantes seront utilisées :

(1920) renvoie aux *Paralogismes du Rationalisme*, Paris Alcan, 1920.

(1929) renvoie à *La mystique démocratique*, réédité avec une préface par A. de Benoist, Paris, Albatros, 1983, qui reprend la pagination de l'édition originale, publiée en 1929 chez Flammarion.

(1947) renvoie à *La défaite des vainqueurs*, Paris-Bruxelles, La diffusion du livre, 1947.

² (1920, p. 54). "Cet ouvrage doit être considéré comme le premier d'une série consacrée à l'étude du rationalisme, à la recherche de ses causes, à l'appréciation de sa teneur, au discernement de ses causes.

Quant à l'usage surprenant du mot *rationalisme*, la clé n'a été donnée que plus tard quand, parlant de “cette mentalité aprioriste, qui défie l'expérience et ne se confie qu'aux principes”, Rougier remarquait qu'elle “vient de cette résultante de l'esprit classique et de l'esprit scientifique à ses débuts que Taine a appelée "l'esprit jacobin" et que j'ai dénommée ailleurs l'esprit rationaliste a priori”³. Les *Paralogismes*, faut-il le rappeler ? sont dédiés “à la mémoire d'Hippolyte Taine”. Un certain nombre de traits qui nous embarrassent dans la philosophie politique de Rougier viennent en droite ligne des *Origines de la France contemporaine*.

Aussi étrange que soit l'association des deux mots, le rationalisme est présenté par Rougier comme une mystique, et cela dès 1920. Or ce dernier concept se trouve au centre de la pensée politique de Rougier entre les deux guerres. C'est ainsi qu'en l'espace d'un peu plus de dix ans se succéderont tour à tour : *La mystique révolutionnaire* (1926, en italien) ; *La mystique démocratique* (Paris, 1929), *La mystique soviétique* (Bruxelles, 1934), *Les mystiques politiques contemporaines* (Paris, 1935), *Les mystiques économiques* (Paris, 1938). De cette série d'ouvrages, il ne sera ici question que du second. La mystique révolutionnaire et la mystique soviétique ne sont que des rejetons de cette matrice qu'est la mystique démocratique. L'ouvrage de 1929 est, sinon le meilleur, du moins le plus célèbre. C'est aussi le seul à avoir été réédité, en 1983, par Alain de Benoist, qui proposait d'en faire un des classiques de la nouvelle droite. En prononçant ces derniers mots, on est aussitôt amené à préciser les indications fournies à l'instant par la référence à Taine, et à poser la question qui embarrasse bon nombre d'entre nous : où situer sur l'échiquier politique, et plus spécifiquement sur l'échiquier politique de l'Hexagone, celui qui fut le seul membre français du Cercle de Vienne ? Rougier est un des fondateurs du néo-libéralisme, soit, mais il y a quelques raisons de faire de lui un adversaire de la démocratie. — Comme pour compléter le tableau, d'autres passages amènent à se demander si Rougier, à la même époque, n'aurait pas manifesté de la sympathie pour le corporatisme. Antidémocrate, corporatiste, le visage qui se dégage ne correspond guère à celui que nous aimerions découvrir et, si ces soupçons devaient se confirmer, la volonté de mettre un terme au silence qui entoure l'œuvre et la personne de Rougier pourrait être mal éclairée.

Afin de rassurer ceux qui pourraient s'inquiéter, je m'empresse de souligner les limites de mon propos, qui sont d'abord celles d'un corpus. Je m'appuie presque exclusivement sur *Les paralogismes du rationalisme* et sur *La mystique démocratique*; or il serait absurde de prétendre enfermer Rougier dans ce qu'il a écrit au cours de ces dix années. Pour aborder “le cas Rougier”, une approche historique et contextuelle s'impose.

Dans notre *Introduction*, nous avons esquissé le dessein de notre entreprise pour situer, dans le plan général, la place du présent travail” (1920, p. XIV).

³ (1947, p. 253) ; un appel de note signale que cet ailleurs n'est autre que l'ouvrage de 1920.

Rougier, on le verra, a changé de 1920 à 1929. A plus forte raison de 1929 à 1939 : le voyage en URSS, la mission en Europe Centrale, la rencontre avec les membres du Cercle de Vienne, en particulier avec von Mises, tous ces contacts ont été déterminants dans la formation de ses convictions néo-libérales ; ils ont contribué à donner à sa pensée economico-politique ce tour novateur qu'on se plaît à relever aujourd'hui. Mais précisément, à s'en tenir à cet unique aspect, on risque de donner un portrait trop au goût du jour. Laissant à d'autres le soin de nous présenter Rougier dans sa modernité de néo-libéral, je voudrais m'arrêter sur des traits moins actuels et qui risquent pour cette raison d'être oubliés dans l'affaire, alors pourtant qu'ils font tout autant partie du personnage et aident à comprendre son destin singulier.

Ce qui suit tentera de mettre en valeur quelques idées forces. Tout d'abord, l'influence de Taine. Aujourd'hui où le dédicataire des *Paralogismes du rationalisme* est volontiers tenu pour un auteur de second plan, les premiers travaux de Rougier viennent nous rappeler que l'auteur des *Origines de la France contemporaine*, ouvrage publié de 1875 à 1893, a été le maître à penser de toute une génération et qu'il reste un personnage clé dans l'histoire non seulement de la tradition libérale française, mais des idées politiques en général. Il y a par exemple de nombreux points communs entre *L'ancien régime et la révolution* et le grand ouvrage de Taine, et ce dernier en était d'ailleurs parfaitement conscient. — Au nom de Taine, j'en associerai deux autres, ceux de Pareto et de Ferrero. Dedicataire de *La mystique démocratique*, le premier est un autre libéral sans pitié pour les régimes démocratiques de son temps et Rougier se souviendra de sa théorie des élites.

Seconde idée force, peu originale certes, mais qu'il n'est pas inutile de rappeler : il est indispensable d'adopter une approche historique et contextuelle. La pensée politique de Rougier n'est pas la même en 1920, en 1929, en 1939, en 1947 ; à l'oublier, on risquerait de commettre les pires contresens. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de constantes. Rougier, semble-t-il, a toujours été un homme de droite. Il n'a jamais manifesté la moindre sympathie pour quelque forme de socialisme que ce soit. Il semble de même être resté constamment antijacobin et n'a jamais non plus renoncé à sa critique de l'égalitarisme, même si celle-ci perd un peu en virulence avec le temps. Mais, pour ne prendre qu'un exemple, le thème des mystiques disparaît complètement après 1940 et déjà il existe des différences significatives dans la façon dont le concept est défini en 1920 et en 1930.

Ces idées seront développées en trois temps, indiqué chacun par un sous-titre. Tout d'abord une lecture attentive de l'introduction des *Paralogismes du rationalisme* montrera ce que Rougier doit à Taine dans la construction du concept de rationalisme comme doctrine morale et politique ayant pour trois principaux dogmes : l'égalité naturelle, les droits de l'homme et la souveraineté populaire. La deuxième partie portera

sur le concept de mystique, considéré en lui-même puis dans son application aux démocraties. Après quoi, j'examinerai les critiques formulées à l'encontre de celles-ci. Au sortir de la première guerre mondiale, faut-il le rappeler ? Rougier était loin d'être seul à penser que les démocraties étaient en crise.

* *

*

Le rationalisme comme doctrine politique. L'imprécision du concept de raison et de ses divers dérivés est trop connue pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter⁴. Rougier part du point de vue traditionnel qui veut que l'homme soit un animal raisonnable et la raison, une source de connaissances *a priori*, dans le domaine pratique comme dans le domaine théorique. Mais si le corps de l'ouvrage traite longuement de questions comme celle du statut des vérités de raison, l'introduction, elle, ne s'y arrête guère. Elle a en effet pour fonction de présenter le programme ambitieux au sein duquel l'auteur entendait inscrire l'ébauche de théorie de la connaissance qu'il offrait au public. Dès la troisième des dix sections qui la composent, il s'agit de donner un contenu au rationalisme conçu comme doctrine morale et politique. Élaborée pour l'essentiel aux XVII^e et XVIII^e siècles, celle-ci repose sur trois ou quatre dogmes fondamentaux.

Le plus important d'entre eux affirme l'égalité naturelle de tous les hommes : "L'homme étant pour les Rationalistes un animal raisonnable et la raison étant "une et entière en un chacun", il suit que tous les hommes, en tant que tels, sont égaux par nature, affirmation que l'on traduit souvent par cette formule : *un homme en vaut un autre*"⁵. Le discours manque singulièrement d'originalité et les reconstructions historiques tendant à montrer que, par des voies les plus diverses, le "rationalisme" a inventé de toutes pièces une égalité naturelle apparaissent bien fragiles. Rappelons-en toutefois quelques aspects. Rougier distingue par exemple les points de vue ontologique et historique : "Ontologiquement et en droit, les hommes sont égaux par essence [...]. Historiquement et en fait, les hommes étaient égaux à l'origine, quand ils sont sortis des mains du Créateur ou de la Nature" (1920, p. 16). Nous sommes également invités à reconnaître trois moments dans l'idéologie révolutionnaire, l'égalité civile, l'égalité politique, l'égalité sociale ou égalité des conditions, correspondant chacun à un période déterminée de la révolution française⁶. Plus surprenant, empiristes et rationalistes se

⁴ Rougier en est parfaitement conscient. Il reconnaît "l'ambiguïté de la doctrine [...] essentiellement polymorphe. Qui ne soupçonne toute la distance qui sépare le panlogisme leibnizien du panlogisme hégélien ; le réalisme des concepts de Platon du réalisme analytique de M. Russell ; le rationalisme de Malebranche du monisme idéalisant de Bradley ou de Royce ?" "Le Rationalisme, ajoute-t-il, tel que nous l'avons défini, est un loin d'être une doctrine homogène" (1920, p. 55-56), et le contexte indique qu'il s'agit cette fois du Rationalisme comme théorie de la connaissance et métaphysique.

⁵ (1920, p. 13). "Parmi les dogmes de la Mystique démocratique, il n'en est pas de plus fondamental que celui de l'égalité naturelle de tous les hommes" (1929, p. 25).

⁶ "Les hommes de 89 ont eu surtout en vue l'égalité civile : l'égalité devant la loi, l'égalité d'accès des emplois, des fonctions, des charges et des honneurs [...]. C'est seulement à partir du 10 août 1792 que l'on songe vraiment à l'égalité politique, à l'établissement de la démocratie, basée sur la souveraineté populaire

trouvent soudain d'accord. L'empirisme de d'Alembert ou de Condorcet n'est qu'une apparence, une concession de langage à l'esprit du temps et "Locke lui-même redevient cartésien dès qu'il s'agit d'applications pratiques" (1920, p. 39). Au lieu de deux doctrines contradictoires, il n'y a plus que deux variantes d'une même idée, les uns parlant d'égalité de raison innée en un chacun, les autres d'égalité d'aptitude de tous à devenir raisonnables (1929, p. 96).

Le deuxième dogme du rationalisme, l'existence de droits naturels imprescriptibles tels qu'ils figurent dans les déclarations des droits de l'homme, dérive du précédent. C'est en effet de l'égalité naturelle que Grotius ou Puffendorf ont déduit leur théorie du droit naturel (1920, p. 14 ; 1929, p. 92). "Doctrine vide de sens" ajoute aussitôt Rougier (1929, p. 49). Le droit naturel a ceci de remarquable qu'il est le seul à ne pas exister dans la nature. Le droit naturel, si l'on préfère, n'est pas un droit positif ; il peut servir à le fonder mais, *stricto sensu*, il n'y a de droit que positif ; tant qu'il n'a reçu aucune sanction positive, le droit naturel n'a aucune valeur juridique et ne peut être invoqué devant aucun tribunal, sauf peut-être celui de la conscience. Les droits d'un individu "ne peuvent naître que du statut juridique de la société où il vit, et il n'a, en fait, d'autres droits que ceux que la société veut bien lui reconnaître"⁷.

"De l'égalité des droits naturels de l'homme dérivent l'égalité des droits politiques de tous les citoyens d'un même État, et, par voie de conséquence, le principe de la Souveraineté du peuple"⁸. Ce troisième dogme est sans doute le plus intéressant, dans la mesure où il touche directement à la démocratie. La définition la plus classique du gouvernement démocratique veut en effet que ce soit "le gouvernement par le peuple", lequel l'exerce le plus souvent en déléguant son pouvoir à des représentants élus au suffrage universel⁹. Le principe de la souveraineté populaire est aussi le plus complexe car il se prête à toutes sortes d'interprétations, qu'il n'est pas toujours facile de bien démêler. Pour s'en tenir à ce que l'on pourrait appeler la "thèse forte", Rougier estime qu'elle mène directement au socialisme. Ce n'est en effet rien d'autre que la théorie de la

s'exerçant par le suffrage universel. Mais l'égalité des droits civils et politiques n'est guère qu'une fiction, si elle ne s'accompagne pas de l'égalité sociale, c'est-à-dire de l'égalité des conditions, qui seule est susceptible de réaliser l'égalité réelle. Telle est l'idée de Saint-Just et de Babeuf" (1920, p. 17) ; voir aussi (1929, p. 78 et 102) ; l'idée réapparaît encore à diverses reprises dans (1947).

⁷ (1920, p. 45) ; Rougier cite à ce propos Bentham, autre adversaire du droit naturel "Pourquoi ce zèle à proclamer ces droits [les droits naturels] comme imprescriptibles, comme inaliénables ? C'est qu'on ne les a trouvés nulle part [...] Moins ils ont d'existence, plus on fait de bruit pour persuader qu'ils ont toujours existé". Après 1945, Rougier parlera autrement.

⁸ (1920, p. 27) ; Rougier ajoute que l'on peut tout aussi bien le déduire "de la doctrine cartésienne de l'égalité des lumières naturelles chez tous les hommes".

⁹ (1929, p. 77), qui juge cette définition inférieure à celle que proposait Démosthène (le gouvernement qui vise à l'utilité du plus grand nombre), la démocratie se caractérisant bien davantage par ses fins que par ses moyens.

La question du suffrage universel était très débattue par Taine, qui lui consacre une brochure en 1872, et autour de lui. C'est à cette occasion qu'il se brouille avec son camarade de lycée, Prévost-Paradol, autre figure du libéralisme français.

souveraineté monarchique, transférée du roi au peuple, qui se trouve investi d'un pouvoir absolu¹⁰.

En 1920 (dans l'introduction, mais non dans l'important *Appendice A*), ce dogme est présenté comme le corollaire d'un autre principe, sur lequel on peut passer rapidement, car il n'en sera plus guère question par la suite. Le principe, qui affirme l'autorité souveraine et l'universelle compétence de la raison (1920, p. 21), en commande encore deux autres : celui de “la toute puissance [...], sur les individus et sur les peuples, de l'éducation et de la législation”¹¹ ; celui de la compétence des majorités en matière gouvernementale, législative et juridique¹².

L'influence de Taine. Attribuer ainsi au rationalisme la souveraineté populaire ou les revendications égalitaires a quelque chose d'inhabituel. Certes, Rougier n'est pas le seul à employer le terme dans un sens politico-moral. *L'Union Rationaliste*, par exemple, dont il sera proche bien des années plus tard, en fait à peu près autant et affirme prolonger le combat des Lumières, — ce qui, soit dit en passant, invite à nuancer ce qu'il dira plus tard de la cohérence de ces deux engagements. Mais la construction proposée présente encore beaucoup d'autres traits atypiques, comme la part considérable accordée à la littérature ou l'association étroite établie entre rationalisme et esprit français. Il est donc naturel de s'interroger sur les origines d'une telle conception. Il apparaît alors assez vite que, comme le dira explicitement la déclaration citée plus haut, tout cela n'est qu'un emprunt direct aux *Origines de la France contemporaine* de Taine¹³.

Dans l'histoire des idées politiques en France, l'auteur de *La Fontaine et ses fables* occupe une place aujourd'hui bien oubliée mais assez révélatrice, dans la mesure où il illustre l'existence de ce courant libéral conservateur auquel appartient également Rougier. Adversaire du spiritualisme de Victor Cousin, opposant au Second Empire, Taine est, comme Tocqueville, un libéral, attaché aux libertés locales et adversaire de la

¹⁰ (1920, p. 424-5), qui remarque que le principe, “en passant du roi au peuple, est devenu plus absolu et despotique, car il s'est affranchi d'une foule de contraintes morales et de prescriptions historiques qui en étaient comme autant de demi abdications”. Une note évoque brièvement une polémique entre Esmein et Duguit, respectivement partisan et adversaire de la “thèse révolutionnaire de la souveraineté”.

¹¹ (1920, p. 22), Rougier estime l'idée assez importante pour y revenir à plusieurs reprises.

¹² (1920, p. 28). De ce dernier point de vue, le principe de la souveraineté populaire “apparaît comme le type des principes purement fictifs qui ne sont jamais applicables” (1929, p. 50). Il est en effet infirmé par un fait bien établi : “l'art de gouverner est [...] éminemment aristocratique et ne peut être exercé que par des élites” (1947, p. 194).

En dépit de son nom, le principe de la compétence des majorités revient en réalité à nier les compétences et devrait plutôt être appelé *principe de l'incompétence des majorités*.

¹³ Éric Gasparini : *La pensée politique d'Hippolyte Taine : entre traditionalisme et libéralisme*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1993. Pour la commodité, l'on distingue deux Taine, l'un anticonformiste, l'autre conservateur ; La frontière se situerait non en 1876, mais en 1878, avec la publication du premier volume, *L'Anarchie*, du second tome. L'influence de Taine sur Flaubert et en particulier sur la conception même de *Bouvard et Pécuchet* a été étudiée par A. Compagnon : *La troisième république des lettres*, Paris, le seuil, 1983 : Flaubert 2, Taine 1. L'auteur montre par exemple que l'ami de Dumouchel qui éclaire les deux compères sur la politique ou l'esthétique n'est autre que l'auteur des *Origines*.

centralisation¹⁴. Mais l'expérience de la Commune a fait aussi de lui, comme Renan cette fois, un conservateur qui dénonce “l'injustice profonde du suffrage universel et en général de l'organisation démocratique”¹⁵. Conçu dès le départ comme un manuel à l'usage des gouvernants de la République, *Les origines de la France contemporaine* est la réponse de l'auteur à la question : comment a-t-on pu en arriver là ? On mesure mal aujourd'hui l'impact énorme de l'ouvrage mais, au début du vingtième siècle, il était admis que “le mouvement contre-révolutionnaire [en tant que distinct, bien sûr, de la doctrine contre-révolutionnaire, qui remonte, elle, au Directoire, — que le mouvement contre révolutionnaire, donc] date de 1876, où parut le premier volume de *l'Histoire de la Révolution* de Taine”¹⁶. La description de l'ancien régime qui figure au début de l'ouvrage a toujours été considérée comme une des parties les plus réussies et, près de cent ans après sa publication, Raymond Aron en recommandait encore la lecture à ses étudiants de Sciences Po¹⁷. Taine y décrit en détail comment l'esprit révolutionnaire résulte de la combinaison de deux éléments : l'esprit scientifique, et l'esprit classique. C'est cette même résultante que Rougier nommera *rationalisme*. Les paralogismes du rationalisme seront attribués à la présence du composant non scientifique, passé entre-temps du côté des mystiques, et qu'il s'agira donc d'éliminer. La dépendance à l'égard de Taine explique la plupart des singularités ou anomalies signalées, à commencer par la place accordée à la littérature¹⁸. Pour un lecteur philosophe, et plus encore au vu de la volonté affichée par Rougier d'adopter un point de vue scientifique, les références faites aux catégories littéraires de classicisme ou de romantisme ont tout l'air d'un mélange des genres. Il en va de même du caractère exclusivement français de son rationalisme. Taine avait bien noté la grande diversité des conséquences politiques tirées, de part et d'autre de la Manche, de la philosophie des Lumières : succès de la philosophie révolutionnaire en France, insuccès de la même philosophie en Angleterre. Comme Rougier le reconnaît dans la section VI de l'introduction (le rationalisme et l'esprit français), le rationalisme dont il parle n'est “pas exportable”. Il s'agit avant tout d'une interprétation de la révolution française, c'est-à-dire d'un phénomène historique situé dans le temps et dans

¹⁴ Voir par exemple *H. Taine, sa vie et sa correspondance*, Paris, Hachette, 1902, t. II, p. 263. Sur les rapports historiques et conceptuels entre Taine et Tocqueville, voir Tocqueville, *OC*, t. II 1, Paris, Gallimard, 1952, p. 343-45.

¹⁵ *H. Taine, sa vie et sa correspondance*, t. III, p. 348.

¹⁶ Louis Dimier : *Les maîtres de la contre-révolution*, Paris, nouvelle librairie nationale, 1907, p. 188 ; cité d'après M. Prélot, *Histoire des idées politiques*, Dalloz, 1959, p. 522. Encore en 1936, dans son *Histoire de la littérature française*, Thibaudet en fera “le grand livre de la réaction française” (Compagnon, p. 278).

¹⁷ R. Aron : Alain et Maurras, *Commentaire* 64 (1993-94), p. 700.

¹⁸ Taine sur ce point est tributaire à son tour de Tocqueville, qui avait déjà signalé le phénomène. Voir *L'ancien régime et la révolution*, Livre III, chap. 1, qui a pour titre : *Comment, vers le milieu du XVIII^e siècle, les hommes de lettres étaient devenus les principaux hommes politiques du pays, et des effets qui en résultèrent*. Comme les avait précédés l'un et l'autre (*Cours de philosophie positive*, 56^{ième} leçon, Paris, Hermann, 1975, p. 450-455).

l'espace, et c'est pourquoi les penseurs étrangers n'y ont pas plus de place que ceux du Moyen Age, de la Renaissance ou du dix-neuvième siècle.

* *

*

La notion de mystique et le rationalisme comme mystique démocratique. La préface des *Paralogismes du rationalisme* annonçait des ouvrages sur la philosophie politique. Le livre publié en 1929 réalise cette promesse et Rougier y développe les idées présentées dans l'introduction de sa thèse. Si la seconde partie introduit bon nombre d'aperçus nouveaux, la première partie, en revanche, n'est pour l'essentiel qu'une reprise de l'écrit précédent. Des pages entières s'y retrouvent presque identiques ; Rougier réutilise les mêmes matériaux, en les réorganisant et parfois même sans les réorganiser, la différence la plus notable étant que le concept de mystique vient prendre la place occupée quelques années plus tôt par celui de rationalisme.

Ce n'est pas que les *Paralogismes* aient totalement ignoré l'idée de mystique, puisque le rationalisme y était déjà présenté sous cette forme et que la septième section de l'introduction décrivait la façon dont, sous l'effet des habitudes, des parti-pris ou des passions, une doctrine, "proposée naguère comme un ensemble de propositions démontrables" se transformait peu à peu en mystique (1920, p. 37). Signe d'une plus grande indépendance à l'égard de Taine, l'ouvrage de 1929 parlera non plus de mystique rationaliste mais de mystique démocratique, ce qui revient à donner la première place à l'idée de mystique. Pendant dix ans, Rougier en fera le concept clé de sa pensée économique-politique, avant de l'abandonner, semble-t-il, complètement, sans doute faute d'avoir réussi à l'imposer¹⁹.

En première approximation, une mystique correspond à ce que l'on appelle d'ordinaire *idéologie*²⁰. Les deux notions ne coïncident pas totalement, puisque l'ouvrage parle du "caractère mystique des principes de l'idéologie démocratique" (1929, p. 24). Si l'on peut sans grand dommage faire abstraction de cette nuance, il importe en revanche de noter que deux approches sont successivement employées, sans que soit posée la question de savoir si elles sont compatibles, sans même, semble-t-il, que la différence soit clairement signalée.

La définition officielle, sur laquelle s'ouvre l'ouvrage, en fait

"un ensemble de croyances qu'on ne saurait justifier ni en raison, ni en expérience, mais qui s'imposent par la voix de l'autorité, de l'exemple, de l'habitude, du

¹⁹ A la même époque l'académicien Ernest Sellières, dans divers ouvrages, faisait lui aussi largement usage du concept de mystique, dans un sens assez proche de celui de Rougier mais ce dernier ne le cite jamais.

²⁰ "Ce que j'ai appelé les mystiques politiques, économiques et sociales et que l'on nomme aujourd'hui les idéologies" Allocution du 5 avril 1979 à l'occasion de son nonantième anniversaire ; dans M. Allais : *Louis Rougier, un prince de la pensée*, Lourmarin, Les terrasses de Lourmarin, 1990, p. 49.

préjugé, de l'intérêt et, plus particulièrement, parce qu'elles expriment et sanctionnent les aspirations sentimentales et les tendances passionnelles d'un individu ou d'une collectivité, si bien qu'on doit les expliciter "en sentiment" ” (1929, p. 18).

Pour utiliser un vocabulaire psychanalytique, une mystique obéit non au principe de réalité (elle est imperméable à l'expérience (1929, p. 59, 84)) mais au principe de plaisir (elle demande à être interprétée en sentiment (1929, p. 20, 50, 56)). De ce premier point de vue, s'il y a une mystique démocratique, c'est que

“pour quantité de nos contemporains, la démocratie n'est pas une doctrine que l'on puisse discuter ; ce n'est pas un "fait" que l'expérience puisse contredire ; c'est une vérité de foi au dessus de toute contestation, parce que la démocratie parlementaire, fondée sur le suffrage universel, est, selon eux, le seul gouvernement intrinsèquement juste et bon” (1929, p. 13). “Vers le milieu du XIII^e siècle, l'Islande, la terre de "promission" de Patrice et de Brandan, était la seule république existant de par le monde. Elle vit débarquer chez elle, non point des saints celtiques dans des auges de pierre, mais les envoyés du roi de Norvège, chargés de la sommer de reconnaître la souveraineté de leur suzerain. Ils invoquaient comme raison péremptoire que l'univers entier vivait sous des régimes monarchiques. Voilà, conclut Rougier, une histoire qui peut nous servir d'apologue et nous rendre circonspects au regard de l'avenir” (1929, p. 15).

Dans cette première approche, l'opposition mystique-doctrine joue un rôle fondamental : une mystique n'est rien d'autre qu' “une doctrine passionnée” (1929, p. 258) et, sans que cela soit clairement affirmé, il semble bien qu'il ne puisse y avoir de mystique sans doctrine préalable.

La seconde approche, matérielle et non plus formelle, n'est présentée que pour la mystique démocratique et ne donne pas lieu à une nouvelle définition. Elle continue à utiliser l'opposition doctrine-mystique, mais en modifie le point d'application. La différence ne tient plus au mode d'adhésion, tantôt rationnel, tantôt irrationnel, mais au contenu. Pour passer d'une doctrine à une mystique, il suffit cette fois d'ajouter à la première une nouvelle composante. Ce que nous savons déjà laisse deviner comment se fera le partage. La matrice de l'analyse est toujours fournie par la révolution française et les diverses conceptions de l'égalité. L'idée que les hommes sont égaux par nature, après avoir été le dogme fondamental du rationalisme, devient maintenant la croyance mystique par excellence.

“Le principe de l'égalité civile et de l'égalité politique peut se justifier pragmatiquement par des raisons d'utilité commune. Le malheur est que les Constituants ont prétendu le fonder sur une base philosophique inébranlable [...] et qu'ils sont allés chercher pour cela l'idée mystique de l'égalité naturelle que n'avoue

ni l'expérience ni la raison [...]. Ainsi la doctrine démocratique se transforme en Mystique démocratique²¹.

Au demeurant, les deux approches ne sont pas sans rapport. Si l'idée démocratique telle qu'elle vient d'être décrite forme bien une doctrine, c'est qu'on peut en rendre raison sans trop de difficultés. L'égalité civile, qui pose que tous les citoyens sont égaux devant la loi, est une notion "parfaitement claire" sans laquelle le libre recrutement des élites ne pourrait pas avoir lieu (1929, p. 76). De même, le principe de l'utilité commune dont se servait Périclès lorsqu'il définissait la démocratie comme le gouvernement qui recherche l'utilité du plus grand nombre est lui aussi "un principe positif, parfaitement justifiable en expérience et en raison" (1929, p. 49). Si tant est que chacun est le meilleur juge de ses propres intérêts, il n'est pas déraisonnable de confier au peuple le soin de se gouverner lui-même. Sans doute, il s'agit là d'un "expédient commode mais contestable" et non de cet "algèbre politique infaillible" dont rêvait l'auteur du *Contrat social*. Mais une réserve de ce type ne prive pas l'idée d'égalité politique de tout contenu ; elle nous rappelle tout au plus que la démocratie ne s'identifie pas au parlementarisme. En revanche, l'égalité naturelle ne correspond à rien : à chaque instant, la biologie, la sociologie nous montrent que les hommes ne naissent pas égaux. Égalité naturelle, ou égalité sociale ? Fondamentalement, c'est l'égalité naturelle qui relève de la mystique ; mais en pratique, celle-ci est censée se manifester, et se réaliser, dans l'égalité des conditions.

Une autre façon d'accorder les deux approches consiste à donner l'égalité civile ou politique pour incompatible avec l'égalité sociale. Présente dès le début, cette analyse de la révolution française sera privilégiée dans les écrits ultérieurs, où la notion de mystique aura disparu²². La doctrine démocratique correspond aux démocraties libérales, attachées à la défense de l'individu, aux droits de l'homme et à la propriété privée. La mystique démocratique correspond aux démocraties populaires. L'égalité sociale, en d'autres termes le socialisme, mène infailliblement au totalitarisme : au nom de la souveraineté nationale, l'État se voit accorder le droit de disposer à sa guise des individus et de leurs biens.

* *
*
*
*

²¹ (1929, p. 54) ; "Égalité civile (1789), égalité politique (1793), égalité réelle des conditions (1796), voilà les trois moments dialectiques de l'idée d'égalité naturelle, et du procès logique de la Révolution [...] Si l'on s'arrête au second moment, on aboutit à la démocratie libérale, fondée sur le respect de la propriété privée et sur la liberté commerciale, qui est celle de notre troisième République. Si l'on parvient à la troisième étape, on réalise le communisme" (1929, p. 57). "On peut résumer le contenu de l'idée démocratique en disant qu'elle implique l'égalité civile et l'égalité politique des citoyens comme moyens en vue de réaliser sa véritable fin qui est la poursuite de l'intérêt général. On outrepassa singulièrement, par contre, le contenu de cette idée, lorsqu'on prétend qu'elle implique l'égalité sociale de tous les citoyens" (1929, p. 78 ; cf. encore p. 13).

²² L'idée est présente dès 1920 ; voir encore (1929, p. 44sq) : "les principes contradictoires de la mystique démocratique" et (1947 p. 192sq) : "les deux principes démocratiques antagonistes").

Théorie des élites et représentation des corps sociaux. De ce qui précède, il ressort que la distinction des doctrines et des mystiques enveloppe, *de facto*, un désaveu de ces dernières. Leur description utilise des termes où il est difficile de démêler le jugement de fait et le jugement de valeur. On remarquera simplement qu'en faisant du caractère non-fondé d'une opinion un motif suffisant pour la condamner, Rougier ne fait aucune place à ce que Comte appelait *foi positive* et Tocqueville *croyance dogmatique*, c'est-à-dire à la nécessité, pour tout homme qui ne vit pas en hermite (et encore ! un hermite suit une règle), de faire à chaque instant confiance à ses semblables dans tous les domaines où il n'est pas compétent.

De même, les jugements fort différents portés sur la doctrine et la mystique démocratiques apportent plusieurs éléments de réponse à la question posée dans l'introduction : où situer Rougier sur l'échiquier politique ? Ils permettent notamment d'écarter certains contresens : entre le Rougier antidémocrate des années 20 et le Rougier démocrate des années 40, les écarts sont beaucoup moins considérables qu'il ne paraît. La mystique démocratique et la doctrine politique du gouvernement démocratique sont soigneusement distinguées, et les critiques ne visent que la première (1929, p. 257). Même dans la phase la plus antidémocratique, il n'est pas difficile de reconnaître l'adhésion à une certaine forme de démocratie.

Tout n'a cependant pas encore été dit du regard critique porté sur les démocraties et deux aspects importants de la pensée politique de Rougier au début de l'entre-deux-guerres restent encore à traiter : la place qu'il accorde aux élites, et par ce biais, ses rapports avec Pareto et G. Ferrero, d'une part ; ce qu'il dit de la crise des démocraties et de la représentation des corps sociaux d'autre part.

Qu'on le veuille ou non, critiquer l'égalitarisme revient à réviser le jugement porté d'ordinaire sur les inégalités et c'est par exemple la fonction du concept d'élite que de présenter certaines inégalités comme tout à fait indispensables à la bonne marche de la société. Bien qu'étymologiquement les élites ne soient rien d'autre que les élus, la langue donne au terme un sens différent : l'élite se compose des meilleurs, idée que le mot *aristocratie* était précisément chargée d'exprimer, même si l'histoire a conduit à désigner par là tout autre chose. *Meilleur* supposant un classement, puisqu'il fonctionne à la fois comme comparatif et superlatif, il entre dans la définition d'une élite de ne comprendre qu'un nombre restreint de membres. L'élite forme une minorité, une oligarchie, par opposition aux masses (toujours au pluriel!), au peuple, à la plèbe, qui tire au contraire sa force du nombre.

Rougier s'est montré très tôt sensible à cette distinction entre majorité et minorité dans le jeu politique et il est permis de penser que ce n'est pas un hasard si *La mystique démocratique* a été publiée dans une collection dirigée par Gustave Le Bon, l'auteur de

la célèbre “Psychologie des foules”²³. Dans *Les paralogismes du rationalisme* par exemple, il rappelle l'antique adage *humanum paucis vivit genus* (1920, p. 20), opposant les masses anonymes aux natures d'exception, les premières n'ayant d'autre fonction que d'être le terreau sur lequel ces dernières puissent s'épanouir. *Demos* est décrit en termes peu flatteurs :

“Doué d'une mentalité inférieure, il n'entend pas les arguments scientifiques : il croit à la vertu magique des formules ; et tenant l'État pour une providence toute puissante, il s'étonne qu'il s'obstine à ne point réaliser de miracles. Incapable de faire le départ entre la réalité et le rêve, il cède ingénument au mirage des fallacieuses utopies”²⁴.

Dans de telles conditions, on ne s'étonne pas que la sélection d'une élite dirigeante soit donnée comme “le premier devoir de toute saine constitution”²⁵. Le renouvellement des élites est un des phénomènes majeurs de l'histoire et ce qui est décrit comme une lutte entre une aristocratie et le peuple n'est en réalité qu'une lutte “entre une aristocratie au pouvoir et une autre qui aspire à l'être”, le peuple ne jouant en l'occurrence que le rôle du chœur dans la tragédie antique (1929, p. 50-51). Comme on l'a vu, c'est précisément la nécessité d'assurer la libre circulation des élites qui justifie l'égalité civile. Le système des castes conduit à un immobilisme à la longue insupportable et il importe que ce soit effectivement les meilleurs qui occupent les meilleures places.

De tels discours font immédiatement penser à Pareto, que Rougier connaissait dès avant son départ pour l'Italie²⁶. *La mystique démocratique* est dédiée à Pareto et la parenté par là revendiquée s'explique sans peine. En économie, Pareto est bien sûr un des plus grands représentants de l'école libérale ; de plus, il est aussi connu pour son jugement désabusé sur les démocraties, dont il avait en particulier cherché à montrer les tendances autodestructrices²⁷. Mais Taine lui aussi appartient à la famille des libéraux antidémocrates et c'est sur la théorie des élites que la dette de Rougier envers le sociologue italien est la plus manifeste. — La différence entre les points de vue adoptés est toutefois considérable. Pareto raisonne en sociologue. La circulation des élites est un facteur clé dans l'établissement de l'équilibre social ; les révolutions, en particulier, sont

²³ Le Bon est cité aux côtés de Pavlov dans un développement sur les fondements biologiques des dictatures (1947, p. 88). Sur Le Bon, voir B. Marpeau : *G. Le Bon, parcours d'un intellectuel, 1841-1931*, Paris, CNRS éditions, 1997.

²⁴ (1920, p. 51). Les mêmes clichés se retrouvent dans (1947, p. 194-95).

²⁵ (1920, p. 52). *La mystique démocratique* fera encore de la création d'une nouvelle élite spirituelle “le grand problème de l'avenir” (1929, p. 69, 252). Le thème s'estompe par la suite, mais on en retrouve encore des échos dans *Du paradis à l'utopie* (Paris, Copernic, 1979) : Rougier y rappellera que la croyance dans l'égalité naturelle est contestée par toutes les sciences de l'homme ; il opposera le nivellement par le bas de la politique scolaire française récente aux écoles pour surdoués fonctionnant aux USA, en Russie ou en Israël.

²⁶ (1920) cite le *Traité de sociologie générale* et *Les systèmes socialistes*. Pareto avait publié en 1921 *Les transformations de la démocratie*.

²⁷ David Beetham : *Pareto et l'analyse critique de la démocratie*, dans *Pareto aujourd'hui*, Alban Bouvier (ed.), Paris, P.U.F, 1999.

le plus souvent dues à un dysfonctionnement dans la circulation des élites²⁸. C'est pourquoi ses diverses modalités demandent à être étudiées avec le plus grand soin. De ce point de vue, la différence entre doctrine et mystique s'estompe : dans les deux cas on se trouve en présence de discours, de théories, ou, pour employer le langage du *Traité de sociologie*, de dérivations, qui n'ont rien à voir avec la science sociale qu'il s'agit de constituer. Prédominant chez Pareto, le souci descriptif est presque totalement absent chez Rougier, qui poursuit, en 1929, un but polémique : signaler les méfaits des mystiques et, s'il y a dans l'ouvrage une théorie des élites, elle pointe moins dans la direction de Pareto que de son compatriote Ferrero.

Afin de penser le phénomène qu'à la même époque Ortega y Gasset décrivait dans *La révolte des masses* (l'ouvrage date de 1926), cet autre Italo-genevois proposait de distinguer deux types de sociétés, les unes quantitatives, comme la nôtre, les autres qualitatives, comme celles qui avaient existé jusqu'alors. Un homme n'en vaut peut-être pas toujours un autre, mais une voix en vaut une autre et Saint Marc Girardin y voyait là un argument décisif en faveur du suffrage universel : il suffit de compter²⁹. Il en va de même dans tous les domaines : une civilisation qualitative “ne retient de l'aspect des choses que ce qui peut s'évaluer en chiffre et se monnayer” (1929, p. 236). Cette attitude est très récente. Jusqu'alors, les sociétés avaient unanimement poursuivi d'autres buts et se préoccupaient avant tout “de développer chez une élite le libre déploiement et le parfait équilibre de toutes les facultés” (1929, p. 244). C'est à ce souci de la qualité que nous devons tous les chefs-d'oeuvre que nous ont laissés ces civilisations.

Bien que cette distinction nous apparaisse rétrospectivement bien fragile, plus proche de la mystique que de la doctrine, Rougier en faisait alors assez de cas pour la prendre comme fil directeur de son dernier chapitre “La physionomie morale du monde moderne”, qui examine successivement les mérites (§II) puis les inconvénients (§III) des civilisations quantitatives, avant d'appeler de ses vœux un retour aux valeurs des civilisations qualitatives, à commencer par la création d'une “nouvelle élite spirituelle”. — Dans ce nouveau contexte, le concept d'élite ne fonctionne plus du tout comme chez Pareto, l'élite spirituelle n'ayant pas vocation à diriger un pays. Le glissement conceptuel s'éclaire si, comme le demande Rougier, on cherche à dépasser le simple point de vue descriptif pour comprendre ce que recouvre la distinction proposée par Ferrero. Ce qui caractérise alors chacun des deux types de civilisation, c'est le rapport qui y est établi entre la vie active et la vie contemplative³⁰. Ce rapport s'est inversé avec la Réforme, et

²⁸ *Traité de sociologie générale*, Droz, Genève, 1968, p. 1305. (La première édition italienne est de 1916; la première édition française, de 1917-1919).

²⁹ “Le suffrage universel, c'est : il faut se compter ou se battre. Il est plus court de se compter. On se bat dans la barbarie. Dans la civilisation, on se compte” (cité dans E. Faguet : *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, Paris, Boivin, 1903, t. 3, p. 349).

³⁰ “Le propre des civilisations qualitatives, c'est de subordonner les fonctions de production aux fonctions régulatrices de la politique et de la morale, qui les font servir à des fins spéculatives, esthétiques ou religieuses. [... Les civilisations quantitatives] proclament l'égalité de toutes les conditions et l'équivalence

c'est pourquoi on est fondé à y voir “la grande coupure de l'histoire”³¹. Jusqu'alors, la vie sociale reposait sur la distinction du spirituel et du temporel, qui posait en principe “que toutes les occupations ne sont pas équivalentes, qu'il y a des tâches nobles et d'autres serviles”³². En supprimant cette distinction, Luther et Calvin ont “converti l'or pur d'une civilisation qualitative dans le fer et l'airain d'une civilisation quantitative” (1929, p. 69). Le retour aux valeurs qualitatives se confond avec le rétablissement de la distinction du temporel et du spirituel, et c'est en ce sens que Rougier, qui s'était plaint du sort subalterne réservé aux intellectuels dans ce que d'autres ont pourtant appelé “la République des professeurs”, parlait de la création d'une nouvelle élite spirituelle³³. — Si les références à Ferrero disparaissent assez vite, Rougier n'a semble-t-il jamais renié son admiration pour les sociétés qualitatives. Si l'on en juge par ses liens avec Lourmarin, même à la fin de sa vie il n'aurait toujours pas échangé “et tout l'or de New-York, et toutes les industries de Pittsburgh, et toute la morale morose de Boston pour le baiser de gloire de ces trois villes qui furent le suprême scandale des Réformés : la Venise des Doges, la Florence du Magnifique et la Rome des papes humanistes”³⁴. La critique des régimes démocratiques comporte encore un dernier aspect, relatif à la crise qu'ils traversaient alors, et que Rougier associait à la question de la représentation des corps sociaux. A l'issue de la première guerre mondiale, nombreux étaient les démocrates prêts à admettre que tout n'allait pas pour le mieux dans le meilleur des mondes démocratiques possibles et que des réformes profondes s'imposaient. Aux divers noms cités dans l'ouvrage de 1929³⁵, il ne serait pas difficile d'en ajouter bien d'autres. Les thèses, il est vrai controversées, de Ernst Nolte sur les origines du fascisme partent du même constat et François Furet, dans la correspondance qu'il a échangée à ce

de toutes les professions, ou plutôt la supériorité des fonctions de production sur les fonctions régulatrices et spéculatives” (1929, p. 189-90). Vu l'importance accordée à Ferrero, il est surprenant qu'il ne figure pas dans la bibliographie. Pareto en est aussi absent, sans doute parce qu'elle ne porte que sur le chap. V. Ces petites anomalies renvoient à la composition de *La mystique démocratique*, qui réutilise des morceaux d'origines diverses.

³¹ (1929, p. 188). C'est dans ce contexte que dès 1929, Rougier a été conduit à utiliser les travaux de Weber qu'il avait connus, semble-t-il, par le biais d'Halbwachs (270).

³² (1929, p. 190). C'est une définition très contestable de la théorie du pouvoir spirituel, coupée de toute sa dimension politique.

³³ “La véritable classe déshéritée, dans notre civilisation où prédominent les intérêts économiques, est celle des intellectuels et nullement celle des salariés” ((1929, p. 10 ; encore p. 258).

³⁴ (1929, p. 255 ; encore 259) : “la réalisation des fins désintéressées qu'avait définies l'humanisme grec : l'activité esthétique, la science pure et l'art de vivre qui seuls qualifient une civilisation de grand style” ; c'est la dernière phrase de l'ouvrage.

³⁵ J. Bryce : *Les démocraties modernes*, cité p. 14. Cité p. 261, aux côtés d'Hauriou ou de H. de Jouvenel sur la question de la représentation des corps sociaux, René Hubert commençait lui aussi son *Principe d'autorité dans l'organisation démocratique*, Paris, J. Gamber, 1926, par le même constat : “La France est à l'état de crise politique”. L'ouvrage est publié dans la “Collection des Réformes politiques” et la quatrième page de couverture annonce : “Les origines mystiques des idées démocratiques”, par L. Rougier, ainsi que “La réforme du suffrage universel”, par B. Lavergne, dont Rougier discutera encore la théorie du corporatisme en 1938.

propos avec l'historien allemand, reconnaissait lui aussi l'existence d' "une crise aiguë de la démocratie libérale, survenue après la guerre de 14-18"³⁶.

Pour sa part, Rougier, dès 1920, concluait son enquête préliminaire sur le concept de rationalisme, en présentant celui-ci comme responsable du "malaise des démocraties modernes, que le XXI^{ème} siècle aura pour première mission de résoudre" (1920, p. 53). Dans cette perspective, l'ouvrage publié quelques années plus tard apparaît comme la contribution de l'auteur à la solution demandée. Un paragraphe entier est consacré à "la crise de la démocratie" et deux issues au moins sont suggérées. Tout d'abord, Rougier trace un parallèle entre 1815 et 1918. Dans les deux cas il s'agissait de définir un nouvel ordre européen. La première guerre mondiale s'étant soldée par l'effondrement de ces grands empires (autrichien, russe, allemand, ottoman) dont la Sainte Alliance avait pensé assurer la pérennité, il était permis de se demander si le triomphe du principe démocratique sanctionné à Versailles serait plus durable. Malgré les apparences, le danger ne venait pas tant des adversaires déclarés de la démocratie que d'un "affaiblissement général des convictions qui la soutiennent"(1929, p. 73). Aussi, à ceux qui voyaient les régimes démocratiques pris entre l'enclume des monarchistes et le marteau des communistes, Rougier répondait : "Le véritable danger n'est pas là. Il se trouve dans le camp de ceux-là mêmes qui se livrent à une surenchère de foi démocratique" (1929, p. 75). A cet égard, la distinction entre mystique et doctrine offre une première issue puisqu'en faisant le partage entre ce qui est défendable dans l'idée démocratique et ce qui ne l'est pas, elle permet d'identifier l'ennemi de l'intérieur et de le combattre (1929, *passim*, v.g. p. 44).

La seconde mesure proposée porte sur la prise en compte des corps intermédiaires. Dans la profession de foi qui ouvre l'avertissement, Rougier affirme qu' "à côté du suffrage universel [...] il y a lieu d'organiser la représentation des corps sociaux, la représentation des compétences à côté de celle des partis"³⁷. L'ouvrage revient à plusieurs reprises sur cette idée empruntée à Renan. Comme le notait à la même époque un durkheimien, René Hubert, "les corps n'ont pas moins de réalité dans les nations que l'individu et, par conséquent, l'autorité n'est assurée que s'ils sont associés en quelque manière à son élaboration et représentés dans son expression"³⁸. Ne reconnaître, comme c'est le cas d'ordinaire dans les régimes démocratiques, aucun intermédiaire entre un État tout

³⁶ "Depuis qu'il a paru sur le théâtre européen, l'*homo democraticus* souffre d'être privé par la civilisation libérale d'une vraie communauté humaine, dont les deux plus fortes représentations sont l'association universelle des producteurs ou le corps national des citoyens", F. Furet et E. Nolte : *Fascisme et communisme*, Paris, Plon, 1998, p. 63.

³⁷ (1929, p. 9 ; voir encore p. 42, 52, 77).

³⁸ *Op. Cit.*, note 33, p. 215.

puissant et une poussière d'individus reviendrait, en biologie, à nier l'existence des tissus³⁹.

En 1929, Rougier va même jusqu'à féliciter Mussolini de s'être engagé dans cette voie. Évoquant l'affaiblissement possible des convictions démocratiques après 1918, il écrit : "L'invraisemblable 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 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" (1929, p. 14). — Je m'empresse d'ajouter que cette tentation corporatiste (car on ne peut même pas parler d'épisode corporatiste) a été très vite écartée. La brève allusion à l'Italie doit surtout nous rappeler que le fascisme, à ses débuts, a suscité des espoirs chez des esprits éminents appartenant aux familles politiques les plus diverses. Le chapitre consacré au corporatisme dans *Les mystiques économiques* permet de mesurer le chemin parcouru en moins de dix ans. Tout d'abord, la représentation des corps sociaux est oubliée et il n'est plus question que d'organisation du travail. Après avoir décrit brièvement comment le corporatisme prétend échapper à la fois au libéralisme et à l'étatisme, Rougier examine les différentes façons dont l'idée a été mise en oeuvre, en distinguant les cas de l'Italie et de l'Allemagne de ceux de l'Autriche ou du Portugal, pays qui se réclamaient de la doctrine sociale de l'Église catholique, et souligne le rôle moteur joué en la matière par le fascisme italien. La conclusion est claire et sans équivoque. Au plan économique, le corporatisme n'est pas viable, aucun des mécanismes connus de fixation des prix ne trouvant à s'y appliquer. En définitive, la raison d'être de l'Etat corporatif doit être cherchée sur le terrain politique, "une nécessité organique oblige[ant] les dictatures à évoluer vers une structure corporative"⁴⁰.

Pour conclure, je voudrais tout d'abord signaler que, pour qui connaît Comte, il n'est pas difficile de reconnaître chez Rougier, désignés en des termes différents, des phénomènes clairement identifiés par le fondateur du positivisme. En premier lieu, le rationalisme qui est responsable des paralogismes possède deux des traits les plus caractéristiques attribués par Comte à l'esprit métaphysique. *Métaphysique ou abstrait*, aimait à dire ce dernier ; Taine s'en souviendra quand il reprochera au rationalisme de se complaire dans l'abstraction. Rougier, pour sa part, met en cause l'abus des

³⁹ (1929, p. 42). On remarquera que Rougier est moins préoccupé de lutter contre le désarroi de l'homme moderne perdu dans la foule solitaire en reconstituant le lien social que d'utiliser les compétences dont les divers corps sociaux sont dépositaires.

⁴⁰ *Les mystiques économiques, comment l'on passe des démocraties libérales aux états totalitaires*, Paris, Librairie de Médicis, 1938, p. 131.

considérations *a priori*⁴¹ : le tort du rationaliste est de demander à la raison ce que l'expérience seule peut établir. Les démonstrations métaphysiques des principes des sciences de la nature, dont traite le chapitre IX des *Paralogismes*, fournissent un excellent exemple de ce travers que l'auteur du *Cours de philosophie positive* ne manquait pas de signaler chaque fois qu'il en avait l'occasion. La convergence de vues se confirme et se précise quand l'on passe au rationalisme entendu comme doctrine politique. La métaphysique pour Comte est moins une discipline qu'un état du développement de l'intelligence humaine ou, si l'on préfère une forme d'esprit. Il y aura donc une physique métaphysique, une morale métaphysique, etc. ... La politique métaphysique, c'est la politique révolutionnaire que Rougier, après Taine, choisira d'appeler *rationaliste*. "La mystique démocratique fut une machine de guerre destinée à abattre le régime féodal : elle n'est pas propre à organiser une société"⁴² : l'idée, et jusqu'aux mots eux-mêmes (*machine de guerre, organiser*) viennent tout droit du premier *Système de politique positive* écrit par Comte quand il n'avait que 24 ans. De la même façon, Rougier n'hésitait pas à poser, lui aussi, un lien direct entre le rationalisme politique et la métaphysique⁴³.

Laissant maintenant Comte à son sort, que retenir de cette étude ? Rougier nous intéresse avant tout pour deux raisons : en tant que seul membre français du Cercle de Vienne ; en tant que théoricien du néo-libéralisme, ami de Hayek et de Maurice Allais. Rien n'a été dit ici ni de l'un ni de l'autre ; à la place, je me suis attaché à un autre visage de l'homme des accords Pétain-Churchill. Pour fixer un itinéraire, il faut connaître au moins deux points : d'où part-il ? où va-t-il ? Je ne me suis occupé que de la première question. Rougier lui-même y a répondu : l'idée, à première vue surprenante, de traiter le rationalisme comme un doctrine politique vient en droite ligne des *Origines de la France contemporaine*. Ce faisant, il se rattache à une branche de la famille libérale largement occultée aujourd'hui au profit de Tocqueville, de Benjamin Constant ou de Guizot, que Rougier n'invoquera qu'après 1945. De ces derniers, Taine et Renan sont séparés par la semaine sanglante. Cette expérience traumatisante leur fera porter sur la démocratie un jugement extrêmement critique, qui trouvera de larges échos dans la droite et l'extrême-droite française.

Cela suffit-il à ranger l'auteur de *La mystique démocratique* parmi les adversaires de la démocratie ? A cette nouvelle question, Rougier a encore fourni la réponse

⁴¹ (1920, p. 48) : "Il faut se garder de confondre le Rationalisme et la Science positive. Le Rationalisme prétend reconstruire l'univers et la société *a priori* et déductivement : il n'aboutit qu'à de contestables métaphysiques et à de pernicieuses utopies".

⁴² (1929, p. 43 ; cf. 45-46) et (1920, p. 48-49).

⁴³ "Il a fallu attendre vingt-deux siècles pour que les idéologues de la Révolution déduisissent, des prémisses métaphysiques du Stagyrite, les conséquences politiques et sociales qu'elles comportent. Les *Catégories* et la *Métaphysique* posaient une pierre d'attente qui appelaient impérieusement les *Déclarations des droits de l'homme* et le *Manifeste des Égaux*" (1920, p. XII). Le lien posé par Rougier peut nous paraître bien fragile. Il s'agit simplement de reconnaître à quel point, en la circonstance, il est proche de Comte.

:“*Démocratie* est [...] un mot vide de sens, qu'on doit laisser au seul usage des démagogues, si l'on ne précise pas de quelle forme de démocratie on parle” (1947, p. 28). Tout au plus doit-on signaler, de 1929 à 1946, un changement assez sensible d'accent. Dans les textes écrits avant 1930 sous l'influence de Taine ou de Pareto, l'aspect polémique domine, de sorte que Rougier peut donner l'impression de s'en prendre à la démocratie en tant que telle. En réalité, la distinction introduite entre doctrine et mystique a pour fonction d'isoler, dans l'ensemble des idées démocratiques, un noyau qui mérite d'être défendu contre les diverses surenchères qui, en pratique, font le jeu des adversaires de la démocratie. Après 1945 et déjà autour de 1935, le ton change. Avec la montée du nazisme, la situation politique s'est clarifiée et Rougier a choisi son camp. L'ennemi est plus facile à identifier : c'est l'État totalitaire. De plus, Rougier a trouvé une cause à défendre, celle du néo-libéralisme et des démocraties libérales. Mais l'on passe ainsi à un sujet dont d'autres parleront mieux que moi.