

Alan Ryan

LA POLITIQUE DE RUSSELL*

Cet essai ne résume pas mon livre récent sur la politique de Russell. Il aborde cependant trois thèmes qui y sont amplement traités (1). Il s'agit, tout d'abord, de savoir si ce que pratiquait Russell relevait, au sens strict, de la *philosophie* politique ; le deuxième thème concerne le pacifisme ambivalent de Russell ; le troisième, enfin, le rapport singulier qu'entretenait Russell avec son public. Les trois sont liés. On a souvent accusé Russell d'avoir brusquement et radicalement changé d'opinions politiques, accusation tout à fait valable en ce qui concerne l'éthique de la guerre. Russell a en effet connu des revirements remarquables : d'abord impérialiste et ensuite pro-Boer pendant la guerre des Boers, il s'opposa avec acharnement à la guerre pendant la Première Guerre mondiale, se montra défaitiste pendant les années trente et patriote fervent pendant la Deuxième Guerre mondiale ; entre 1945 et 1949, il épousa une politique de chantage nucléaire, tout en préconisant le désarmement nucléaire de la Grande-Bretagne à la fin des années 60 ; enfin, dans les dernières années de sa vie, il partagea l'enthousiasme de ses disciples de la Nouvelle Gauche pour l'insurrection anti-impérialiste. L'explication de ces revirements pourrait tenir à l'interrogation russellienne sur le fait de savoir si l'argument et la rhétorique politiques sont authentiquement des formes d'*argumentation* (dans quelque acception philosophique que ce soit). Une autre explication : il s'était habitué à s'adresser à un public que les gestes dramatiques captivaient plus que l'argumentation suivie.

* Traduit de l'anglais par Saskia Brown.

Tel est le sujet du présent essai. Nous ne devons pas oublier, pourtant, que Russell préférait une troisième explication. Les circonstances sont changeantes, et seuls des idiots se tiennent à une ligne politique quelles que soient les conditions. Lui reprocher d'avoir changé d'opinion n'est pas plus sensé que d'accuser un homme d'inconséquence s'il ferme son parapluie après l'orage. Pour ma part, je pense que les trois éléments d'explication représentent chacun une partie de la vérité.

I. La politique et la philosophie

Aux critiques qui s'appuyaient trop sur sa « philosophie morale et politique », Russell répliquait en disant : « Je n'ai pas traité ces sujets en tant que philosophe. » (2) Russell soulignait toujours le fait que ses écrits politiques ne faisaient nullement partie de son œuvre philosophique. Il y insistait pour deux raisons. D'abord il adopta, vers 1913, l'idée que les convictions en matière de morale et de politique sont « subjectives », portent sur le sentiment et appartiennent donc au domaine de la persuasion mais non pas à celui de la preuve. Il s'était réclamé auparavant de plusieurs perspectives différentes, aboutissant à une position proche de celle prise par Moore dans les *Principia Ethica*. (Pour celui-ci le bien était une simple propriété non-naturelle.) La raillerie des *Winds of Doctrine* de Santayana l'avait vite amené à abandonner l'objectivisme : Santayana estimait qu'il était tout aussi aberrant de poser le bien et la justice comme des propriétés objectives que de dire du whisky « que l'ivresse lui est inhérente, et qu'il se trouve ivre mort dans la bouteille » (3). Russell n'avait accepté l'objectivisme de Moore que parce qu'il ne comprenait pas comment un terme tel que « bon » pouvait posséder un sens sans qu'il y ait une propriété de bonté ; avant 1913, il avait compris que, selon sa propre théorie de la dénotation, « l'actuel roi de France » a un *sens*, même si un tel roi n'a pas d'existence actuelle, de même que « la gentillesse est bonne » possède un sens, même si la bonté en tant que propriété n'existe pas. Les propositions éthiques, au sens littéral, assignent une propriété éthique à une situation, un personnage ou un événement. Puisqu'une telle propriété n'existe pas, il s'ensuit que toute proposition éthique est rigoureusement fautive (4). Cela n'avait pas beaucoup d'importance. Car au fondement de leur sens littéral ce qui leur donne force, c'est notre approbation ou notre désapprobation de ce qu'elles caractérisent de manière fallacieuse. Comme John Mackie ultérieurement, ou peut-être comme David Hume auparavant, Russell adhérait à une « théorie de l'erreur » en éthique (5). Les hommes projettent leurs réactions sur les objets de ces mêmes réactions, imaginant alors des propriétés corrélatives à ces réactions. Toutefois, ces propriétés « bizarres » n'existent pas, et croire qu'elles existent réellement ne sert à rien. Le débat moral et politique consistant au fond à influencer sur les sentiments d'autrui. En ce sens-là, la morale et la politique sont en effet subjectives, se rapportent au sentiment, et ne relèvent donc pas de la preuve et de la démonstration. La philosophie, ainsi que la science, porte sur la vérité ; là où il n'y a pas de vérité, il ne peut y avoir de philosophie.

Son deuxième argument était inductif : l'histoire montre que le fait d'être d'accord philosophiquement est tout à fait compatible avec le désaccord politique et éthique, et inversement. Comme le disait Russell dans *Philosophy and Politics*, nous associons l'empirisme au libéralisme, et pourtant Hume était un conservateur ; nous associons l'Idéalisme Absolu au conservatisme, et pourtant T.H. Green était un libéral (6). Il y aurait peut-être de vagues liens entre les positions philosophiques et les orientations politiques. Il serait néanmoins aberrant d'estimer que les unes entraînent les autres. Russell était pourtant hésitant à cet égard. Même dans *Philosophy and Politics*, il avait à moitié avoué que Hume et Green constituaient véritablement des exceptions, dans la mesure où leurs croyances politiques ne s'accordaient pas avec leurs positions philosophiques.

L'attitude de Russell au sujet de l'écart entre ses essais sur la rhétorique politique et son travail strictement philosophique n'a rien d'étonnant. Elle représente bien l'attitude orthodoxe de l'empirisme à l'égard de l'éthique, et un auteur tel que R.M. Hare ne trouverait que peu à redire au récit qu'en fait Russell lui-même. Russell, comme Hare, estimait qu'il y a quelque chose qu'on peut nommer proprement la philosophie morale — l'analyse de la logique du discours moral ; comme Hare, il estimait aussi qu'au-delà de cette analyse, on s'engageait dans des modes de persuasion qui ne faisaient plus strictement partie de la philosophie (7). Plus troublante encore, toutefois, est l'insistance de Russell sur le caractère inutile de la philosophie par rapport à l'éthique, et ceci longtemps avant sa création d'une théorie subjectiviste de l'éthique. Le débat sur l'éthique dans ses *Philosophical essays* de 1910 est d'un ton très différent de celui des *Principia Ethica* de Moore. Tandis que Moore essaie de présenter au lecteur ce qui relève d'un bien intrinsèque que nous devons poursuivre pour lui-même par tous les moyens disponibles, Russell, quant à lui, se refuse nettement à une telle démarche. L'argumentation est vaine ; ceux qui voient ce qui est bon le voient, et s'ils ne le voient pas, lui-même ne saurait les persuader (8). Remarquons que, longtemps auparavant, au moment où Russell s'alignait sur MacTaggart en soutenant que le bien suprême consiste dans l'amour apathique de l'univers pour lui-même, il ajoutait qu'il nous est impossible de deviner dans quelle mesure nos actions contribuent à ce bien, et que nous avons donc besoin, à des fins pratiques, d'un utilitarisme pragmatique et terre à terre.

Si Russell n'avait donc pas de philosophie politique au sens où il jugeait impossible d'en avoir une, il avait néanmoins ce qu'on pourrait appeler une « philosophie de la politique ». Kenneth Blackwell en a bien décrit les traits principaux, surtout dans l'expression admirable qui résume l'opinion de Russell : « une éthique spinoziste d'autoexpansion impersonnelle » (9). L'« utilitarisme » de Russell n'était pas un utilitarisme hédoniste, mais plutôt une éthique de l'excellence humaine. Cette excellence avait pour critère les normes de la culture européenne de son temps. La recherche du savoir ainsi que la pratique de la sympathie envers autrui devaient former le *summum bonum*. Nous verrons plus tard l'effet sur le pacifisme de Russell qu'avait ce mélange de calcul utilitaire, d'aspiration spinoziste et d'éthique personnelle « à la Bloomsbury ». Mais il faudrait d'abord faire une dernière remarque au sujet du lien qu'entretient cette éthique avec la philosophie de Russell en général.

La conception russellienne de la philosophie comme discipline analytique, basée à la fois sur les techniques de la nouvelle logique et sur une épistémologie humienne, était de nature individualiste. C'était bien l'individu qui acquérait, portait et transmettait la connaissance, qu'elle soit « connaissance par description » ou « connaissance par acquaintance ». Bien que, du point de vue logique, il n'y ait pas d'inconséquence à associer une telle épistémologie avec une théorie collectiviste de la morale et de la politique — Hobbes l'ayant peut-être déjà fait — cette association paraît peu plausible dans le cas de Russell, puisque chez lui c'est l'individu seul qui se porte garant des valeurs morales et politiques. En plus, ces valeurs elles-mêmes sont individualistes : elles ne sont pas nécessairement *personnelles* (comme nous le rappelle la phrase de Blackwell : « autoexpansion impersonnelle »), mais, à coup sûr, individuelles. Il est vraisemblable qu'un auteur pour lequel l'individu est le porteur exclusif de toute valeur ne saurait envisager la socialité autrement que comme répressive ou bien comme appuyée sur une communauté de sentiment. Pour dire les choses d'une manière plus concrète, on pourrait avancer que Russell écrivait sur la politique en général en socialiste préoccupé par des inquiétudes qui seraient celles d'un libéral : défense de la liberté intellectuelle, conservation des normes de la culture, préservation de la diversité morale d'une société économiquement plus égalitaire ; et que lorsqu'il participait à un mouvement collectiviste pour une grande cause — par exemple l'Alliance contre la Conscription pendant la Première Guerre mondiale, ou la campagne contre le rôle américain au Viêt-nam dans les années 60 — son engagement s'enracinait dans une indignation collective contre le mal évident qu'il s'agissait de combattre. Son enthousiasme était facilement affaibli par son scepticisme au sujet de la réussite éventuelle du mouvement, et ses alliés déconcertés pouvaient le voir renoncer tout simplement au combat (10). Son imprévisibilité politique, qu'on pourrait ramener au décalage entre sa philosophie et sa politique, pourrait peut-être être lue comme découlant plutôt des affinités entre l'individualisme de sa philosophie et celui de sa politique.

II. Russell était-il pacifiste ?

Russell lui-même a dit qu'il n'était pas pacifiste. Pendant un demi-siècle, il n'a pas changé d'avis : selon lui, un pacifiste doit être quelqu'un pour qui le meurtre direct est si odieux que rien ne peut le justifier. Cet absolutisme distingue les vrais pacifistes des gens comme lui. Selon l'éthique conséquentialiste de Russell, il est évident que le pacifisme réel est improbable. Je dis bien improbable, en ce sens qu'on peut être conséquentialiste tout en considérant que les actions ne sont justes que dans la mesure où elles n'amènent pas à commettre directement un meurtre. Nulle théorie instrumentaliste qui serait moins rigoureuse n'aboutirait à cette conclusion. Se contenter de réduire au minimum les meurtres directs, c'est ouvrir la porte à l'idée que la réduction du nombre total de meurtres directs pourrait nécessiter *quelques*

meurtres directs, idée dont l'utilitarisme tire argument pour justifier la peine de mort et certaines guerres. Le pacifiste, par contre, désire bannir la guerre ou le meurtre en tant que tels, à la fois directement et absolument.

Russell considérait que toute justification de la guerre doit être instrumentaliste. L'important ici est de savoir à quoi sert l'instrument qu'est la guerre. Le cas de Russell nous importe ici pour trois raisons. La première concerne la nature déroutante du raisonnement instrumentaliste ; la deuxième concerne le fait que les fins dernières pour lesquelles il pensait qu'il pourrait être bon de se battre apparaissent finalement comme n'en valant pas la peine ; la troisième, enfin, concerne le contraste entre l'opposition inébranlable de Russell à la Première Guerre mondiale et son soutien à une politique envers l'Union Soviétique après la Deuxième Guerre mondiale, qui aurait pu aboutir à la guerre nucléaire en 1946 ou 1947.

III. L'éthique instrumentaliste de Russell

Bien que conséquentialiste, Russell n'est pas simple utilitariste. Doutant que rien puisse jamais correspondre au critère du bien établi par McTaggart, Russell adopta l'utilitarisme, non pour sa cohérence logique mais pour son efficacité pratique. C'est bien cette opinion qui donne sens à la remarque qu'il fit à Couturat en 1900 à propos de la guerre des Boers, « je suis utilitaire » (11). Nous devons souvent définir l'utilitarisme en faisant intuitivement appel à des fins d'importance majeure : si, en effet, un Darwin vaut trente millions d'hommes, comme l'assurait parfois Russell, on ne peut pas alors toujours considérer un Darwin comme un être et un seul ainsi que le voulait Bentham. Il y a des cas, pourtant, où nous aurions raison de le considérer ainsi : les conditions sanitaires, les impôts, la police, la sécurité sont des moyens qui satisfont des besoins communs à tous, auxquels peut être appliqué, de façon approximative, le calcul utilitaire ordinaire.

J'ai déjà souligné que l'instrumentalisme de Russell prenait parfois une tournure inquiétante. L'exemple le plus grave en serait sa défense d'une politique de chantage nucléaire après la Deuxième Guerre mondiale. Mais il considérait toujours les conséquences à une très grande échelle, et professait un instrumentalisme ne s'encombrant pas du détail. Dans ses écrits sur la guerre des Boers, il témoignait d'un instrumentalisme global, en ce sens qu'il affirmait que les « droits » des petites nations telles que les Républiques boer ne comptaient pour rien auprès de l'expansion de la civilisation occidentale, et que le partage de l'Afrique entre les puissances impérialistes représentait donc un bien indiscutable. Le trait troublant de tels arguments reste la supposition de Russell que le bien (par exemple, la diffusion de la civilisation) se laisse, à la rigueur, promouvoir par la contrainte. En contraste, Kant, défenseur tout aussi passionné que Russell des valeurs de la civilisation de l'Europe occidentale, déclarait qu'il n'est pas de notre devoir d'imposer la civilisation à d'autres nations et non pas la nôtre, il nous faut veiller à notre

propre vertu ainsi qu'à notre liberté et respecter, à moins qu'ils ne s'attaquent à nous, l'intégrité des autres peuples et des autres états.

L'écart entre Kant et Russell ne se peut mieux marquer. Au moment où Russell examinait l'éthique de la guerre en 1915, il savait que certaines guerres ne se laissent pas justifier de façon instrumentaliste ; celles, par exemple, au cours desquelles des peuples autochtones furent anéantis par des colons occidentaux et où l'on voit aujourd'hui des « génocides ». Toutefois Russell affirmait que l'extermination presque totale de l'Indien d'Amérique et de l'aborigène d'Australie était justifiée, dans la mesure où seules de telles actions pouvaient ouvrir la voie à l'établissement de la civilisation occidentale dans de nouvelles régions du monde. Bien qu'il ne fût nullement hostile aux victimes indigènes du colonialisme, il déclarait simplement que, tout en plaignant leur sort, il nous fallait nous réjouir de leur élimination, puisque celle-ci menait à des résultats positifs (12). Si ce bilan assez sec justifie la description que Russell fait de lui-même comme autre chose qu'un pacifiste, il indique cependant que les raisons qui le poussent à prendre parti pour ou contre la guerre sont moins simples que celles de l'utilitariste, qui essaie de déterminer, par tous les calculs possibles, si la plus grande quantité de bonheur est dans le conflit ou dans son évitement. Le raisonnement conséquentialiste et instrumentaliste de Russell ouvre sur des conséquences à la fois si vastes et si hors du commun, qu'elles échappent au calcul.

On en trouve un exemple célèbre dans « la Guerre et la Non-Résistance », où il s'agit du droit à l'auto-défense. Les conséquentialistes qui condamnent la guerre parce qu'elle fait plus de mal que de bien admettent, pourtant, que l'auto-défense fournit une justification suffisante du combat, puisque, étant attaquées, nous avons le droit de nous défendre. Russell défend formellement l'existence d'un droit à l'auto-défense. Sa position est conséquentialiste, bien que les conséquences sur lesquelles il raisonne ne soient pas celles qu'un utilitarisme orthodoxe prendrait en considération. Supposons qu'un voleur de grand chemin nous aborde, en nous soumettant au choix de « la bourse ou la vie ». Avons-nous le droit de lui résister ? Si nous avons les moyens de tuer le voleur, et de sauver ainsi et la bourse et la vie, devons-nous le faire ? Russell répond non, en général. Le meurtre du voleur inflige un plus grand mal que le bien médiocre qui en découle ; il faudrait donc céder l'argent et se soumettre. Si, par contre, nous sommes en chemin pour faire part au monde d'un théorème mathématique nouveau, il nous est permis — dit-il — de tuer le voleur afin de sauver le théorème. L'antipathie de Russell à l'encontre des justifications de la violence fondées sur le droit ne s'est jamais démentie. Lorsque Kennedy se plaignit de ce que Russell, en condamnant globalement à la fois l'Union soviétique et les États-Unis au moment de la crise de Cuba n'eût pas procédé, comme il l'aurait dû, à la distinction entre ceux qui menaçaient et ceux qui répondaient aux menaces, Russell resta de marbre. De même que les Allemands n'auraient pas dû envahir la Belgique en juillet 1914, de même les Russes, sans aucun doute, n'auraient pas dû installer des missiles à Cuba. Mais une fois qu'ils l'avaient fait, il ne restait plus qu'une seule question : celle de savoir s'il fallait réagir violemment. Mieux valait ne pas le faire. La question de savoir si on avait le *droit* de le faire n'était pas de mise (13).

IV. Les fins qui valent ou ne valent pas qu'on se batte pour elles

La philosophie morale de Russell était conséquentialiste et faiblement utilitariste. Russell était un conséquentialiste idéaliste plutôt qu'hédoniste ; un conséquentialiste dont la motivation était plus impulsive et moins rationnelle que celui de Mill ou de Bentham. De même que Dewey et Mead, il considérait que la force motrice de la vie est l'impulsion, laquelle n'est pas de l'ordre du rationnel ou du calcul, n'est pas non plus centrée sur le bonheur ou le plaisir, mais simplement sur sa propre satisfaction. Écrire un poème n'est pas pour le poète un moyen de rechercher le bonheur. C'est ce qu'il ne peut s'empêcher de faire. S'il en est empêché il se peut bien qu'il tombe malade et dépérisse, mais il n'est pas vrai qu'il serait heureux si on lui permettait d'écrire, car s'il est un bon poète il ne sera pas heureux : soucieux que le prochain poème soit toujours meilleur, il souffrira de la médiocrité des précédents.

Être raisonnable ne consiste pas à rechercher le maximum de satisfaction, mais consiste à développer les impulsions compatibles, de sorte que nous ne soyons pas constamment en conflit avec nous-mêmes. On ne peut simplement choisir ses impulsions, mais on peut nourrir celles qui coexisteront le mieux avec les autres. Si l'on étend cette analyse au rapport social, on peut nourrir en soi-même les impulsions qui seraient compatibles avec celles des autres. Et ceci n'est que jusqu'à un certain point un moyen d'augmenter la satisfaction des impulsions. Bien que la compatibilité augmente assurément le nombre d'impulsions satisfaites et que le refus de prendre en compte la compatibilité mène sans doute à la frustration, il ne s'agit pas néanmoins de calculer un maximum de satisfaction. Il s'agit alors de savoir quelles impulsions Russell distingue comme impulsions à nourrir et quelles autres il distingue comme impulsions à abandonner. L'idée que se faisait Russell des impulsions qui importent à la politique et à l'éthique était simple mais vraisemblable ; il l'a clairement exposée dans *Principles of Social Reconstruction*, il l'a reprise, trente ans plus tard, dans les Conférences Reith sur « *Authority and the Individual* », sans compter les innombrables références qu'il y a faites. Il y a deux sortes d'impulsions, la créative et la possessive. Les impulsions possessives — dont l'exemple principal, (d'où leur nom), est le droit de propriété — sont celles qu'une personne ne peut satisfaire qu'à condition d'en écarter d'autres personnes, car la propriété suppose l'exclusion de quelques-uns au profit de certains autres ; la propriété collective, elle aussi, favorise un groupe plutôt qu'un autre. Les impulsions créatives ne comportent pas un tel aspect de rivalité. Ce n'était pas sans raison qu'en 1915 Russell donnait sa préférence aux impulsions créatives, parce qu'elles ne donnent pas lieu au conflit.

Bien que Russell déclare volontiers que le but principal de tout système éthique ou de tout dispositif politique est de préconiser les valeurs que comporte, selon lui, la civilisation occidentale, il doit tenir compte d'éléments qui se refusent à entrer aisément dans ce cadre-là. Mais il faudrait d'abord attirer l'attention sur une conséquence de ce point de vue. Il aboutit à ce

qu'une théorie conséquentialiste peut produire de plus assimilable au pacifisme. Le colonialisme fut un moyen, bien que douteux, de diffuser les valeurs européennes, mais la guerre entre les nations européennes en 1914 fut une catastrophe manifeste pour elles. Russell a dit plus tard que 1914 fut un traumatisme tel qu'il ruinait à jamais toute confiance dans le progrès des valeurs civilisées.

C'est donc dans cette perspective qu'il écrivit *Which Way to Peace?* en 1936. La guerre détruisait tant de choses auxquelles lui et d'autres personnes civilisées tenaient, qu'une guerre « réussie » ne pouvait exister. La même perspective le fit rapidement changer d'avis quand la guerre éclata. La victoire du Kaiser aurait eu pour conséquence une Europe imparfaite, mais de toutes façons l'Allemagne n'aurait pu ni coloniser la Grande-Bretagne, ni même lui causer des dommages sauf dans une guerre de grande envergure ; l'Allemagne voulait surtout avoir les mains libres en dehors de l'Europe. Mais Hitler, comme Staline plus tard, c'était tout autre chose. Hitler recherchait une domination globale et à des fins si atroces qu'une destruction totale représentait un moindre mal. Russell a dit plusieurs fois préférer la guerre nucléaire à l'ascension de Hitler. Il avait la même attitude vis-à-vis de la domination de Staline.

Si la théorie des impulsions de Russell, et sa conception des idéaux civilisés, permettent de défendre quelque chose qui ressemble au pacifisme en ce qui concerne les conflits entre puissances développées, d'autres aspects de la même théorie se laissent moins facilement ramener à ce même but. La critique de T.E. Hulme, qui mit Russell mal à l'aise, nous en donne un exemple : Hulme admirait les valeurs « héroïques » chez Sorel et dans une certaine mesure chez Bergson et, avant 1914, il croyait avoir en Russell un allié contre l'utilitarisme ; le pessimisme de Russell dans « *Mysticism and Logic* » était également à son goût. Dans une série d'articles dans *The Cambridge Magazine* datant du début de 1916, Hulme s'attaqua pourtant aux *Principles of Social Reconstruction*, en accusant Russell d'avoir employé le langage de la vision héroïque de la vie, tout en le vidant de tout sens. La réponse de Russell fut plutôt insatisfaisante : il accordait à Hulme que les valeurs les plus importantes se trouvaient, comme l'avait dit Hulme, « au-delà de la vie » ; il n'était donc pas hédoniste. Il pensait pourtant que ces valeurs devaient se réaliser *dans* la vie ; un carnage universel ne pouvait réaliser les idéaux de l'esprit héroïque.

Russell admettait aussi d'autres valeurs que les valeurs pacifiques et il cite dans *Authority and the Individual* ce qu'avait vécu Freya Stark en *Arabia deserta* : partout des brigands, une vie atrocement dangereuse, et, prenant le relais de la violence directe : la maladie, la soif, la famine. Et pourtant, les habitants du lieu étaient aussi contents et satisfaits que peut le souhaiter un être humain. Tout comme William James, Russell savait fort bien que le danger, l'exaltation, l'interruption du train-train de la vie sont nécessaires et que, s'ils sont accompagnés de camaraderie et de l'exercice des capacités de chacun, ils peuvent susciter le bonheur. D'où l'appel à « un équivalent moral de la guerre ». D'où, également, une inconsistance vis-à-vis du projet pacifiste. Il est aisé d'affirmer, sans risque de démenti, que nous ne pouvons pas nous permettre de satisfaire notre goût du bruit, de l'exaltation et du danger au moyen d'explosifs

puissants. Ceci ne revient pas à dire que les gens passablement honnêtes n'aient besoin de développer que leurs impulsions de coopération et de création. Dans un cas la guerre devient un événement tout aussi difficile à justifier qu'à expliquer. Dans l'autre cas on peut aisément expliquer la guerre, mais celle-ci cesse alors d'être désastre moral absolu. Contre T.E. Hulme, toutefois, il suffisait à Russell d'affirmer que le prix à payer pour la défaite de l'Allemagne est trop élevé et qu'il est impossible de justifier les misères de la guerre en termes « héroïques ». (Des poètes comme Owen et Rosenberg en avaient dit autant, et en des termes encore plus éloquents que ceux de Russell.)

Ceci éclaire à la fois la raison pour laquelle Russell ne se désignait pas comme pacifiste *stricto sensu* et le fait que beaucoup de gens le considéraient comme absolutiste. Les valeurs pour lesquelles il était bon de se battre se montraient si facilement compromises par la guerre elle-même, que seule l'alternative d'un danger extraordinairement pressant saurait justifier le combat. Les menaces de Hitler en 1940 et de Staline en 1945-1946 figuraient parmi les rares situations répondant à ce critère. L'instrumentalisme de Russell posait le prix de la guerre comme étant toujours excessivement élevé. Dans la perspective, on voit mal quelles causes sauraient, à l'avenir, justifier une guerre de grande envergure.

V. Le pacifisme de Russell à l'ère nucléaire

L'épisode le plus débattu de la carrière de Russell porte sur le fait qu'entre 1946 et 1948 il ait suggéré à plusieurs reprises qu'il serait bon de pousser l'Union soviétique à la guerre, afin de s'assurer que l'URSS ne détienne jamais une puissance nucléaire capable de menacer l'Europe occidentale. On peut se demander si ses opinions défaitistes de 1936 l'auraient plongé dans un pareil embarras, s'il n'avait pas changé d'avis si vite. De toute façon, cette attitude belliqueuse envers la Russie de l'après-guerre suffit à embarrasser tous ceux qui veulent voir en Russell un défenseur conséquent du désarmement nucléaire unilatéral. Il l'était pour la Grande-Bretagne, mais certainement pas pour les États-Unis. Russell n'était pas l'apôtre du « plutôt rouge que mort ».

Le cas de Russell était simple. Dans *Cavalcade*, publié en automne 1945, il défendait une de ses vieilles thèses. Un gouvernement mondial était indispensable, afin d'éviter que les hommes ne se détruisent dans une guerre mondiale à venir. Russell était l'un des rares profanes à comprendre ce qu'on avait créé à Los Alamos. Il savait qu'on pouvait théoriquement prévoir le passage d'une bombe atomique à fission provoquée par explosif puissant, à une bombe dont le processus de fusion serait déclenché par une explosion atomique. Une guerre à venir emploierait des armes dont la puissance destructrice échapperait à tout contrôle militaire ou politique. La tâche était donc de créer sans tarder un gouvernement mondial.

Seuls les États-Unis pouvaient en prendre l'initiative. Seule l'URSS risquait de

soulever des obstacles. Russell proposa qu'on offre à la Russie de choisir entre le désarmement et le gouvernement mondial, et la guerre nucléaire. « Quelques bombes atomiques régleront l'affaire », dit-il un peu trop cavalièrement. Il maintint ce point de vue jusqu'au moment où l'URSS fit exploser sa première bombe atomique. Sa stratégie n'avait désormais plus de sens, puisque l'Occident avait perdu le monopole des armes nucléaires. C'était une politique de chantage. Dès que la Russie se fut procuré les moyens de causer des dégâts inacceptables au maître-chanteur, il fallut abandonner cette politique-là. Tout en préconisant le chantage, Russell caressait l'idée qu'on pourrait trouver un compromis avec l'URSS et l'amener à employer ses capacités nucléaires à des fins strictement pacifiques. Faute de gouvernement mondial, cette idée-là était la meilleure, entraînant le refus de partager les secrets atomiques, à moins que l'URSS n'y mette le prix. L'idée d'apaiser les Soviétiques en leur offrant gratuitement des technologies de guerre lui était alors étrangère et l'est, semble-t-il, toujours restée.

Deux tendances convergeaient ici : Russell détestait l'URSS, croyait que Staline voulait absolument étendre son pouvoir sur l'Europe occidentale ; par ailleurs, il souhaitait, en pacifiste, en finir une fois pour toutes avec la guerre. Il ne faut pas sous-estimer la haine que conservait Russell envers la Russie de Staline. Il dit à Gilbert Murray, au milieu de la guerre, que Staline lui semblait aussi monstrueux que Hitler, et il ne revint jamais là-dessus. Dès sa visite en Russie, en 1920, qui donna lieu à *The Practice and Theory of Bolshevism*, il considéra la Russie comme un despotisme asiatique plutôt que comme une incarnation d'idéaux socialistes. Ses principes modérés de social-démocrate étaient très éloignés de Marx. Il admirait la passion et la prose de celui-ci mais nullement cet attachement sentimental à la Russie qu'avaient plusieurs membres du parti travailliste britannique. Kingsley Martin, scandalisé par la haine de Russell envers la Russie, condamna formellement la volonté de Russell de se rapprocher de l'Allemagne de l'après-guerre en vue de résister à l'URSS. En 1945, au moment où Russell se penchait avidement sur les histoires d'horreur qui parvenaient d'Allemagne sur le comportement des troupes soviétiques, il lui semblait revivre les années 1900, et l'horreur des libéraux devant la Triple Entente entre la Grande-Bretagne libérale et la Russie réactionnaire et despotique.

Il détestait Staline, y voyait un autre Hitler, un dictateur de plus en quête de domination mondiale. Si on ne lui opposait pas de résistance, l'Armée Rouge se dirigerait vers la Manche. Il estimait que l'Otan formait un obstacle indispensable aux projets de Staline, et même dans les années 1950 il réclamait un écran de protection nucléaire américain pour l'Europe. Tout change avec la mort de Staline et l'avènement de Khrouchtchev. Russell, qui juste après la Deuxième Guerre mondiale s'était persuadé que seule la menace d'une guerre totale pourrait arrêter Staline, se mit à croire que les Soviétiques cherchaient à cohabiter, et changea d'avis quant à la manière de traiter avec eux.

Tout en évoluant ainsi, Russell maintint une idée qui lui était familière : seul un gouvernement mondial pourrait former le support permanent de la paix. Deux guerres mondiales en trente ans avaient démontré que l'humanité n'était pas capable de tirer les leçons de l'expérience et de subordonner des buts immédiats à l'impératif de survie. De même que la

paix n'avait pu régner dans des pays comme la Grande-Bretagne qu'après que Henry VII ait eu la mainmise sur les barons et autres prétendants au pouvoir, de même la paix dans le monde n'advierait que lorsqu'un gouvernement supranational embrassant les nations particulières serait établi.

Ici encore surgissent des inquiétudes à l'égard de l'instrumentalisme de Russell. Un gouvernement mondial serait, sans doute, un acquis précieux ; il importe, pourtant, de savoir comment on y parviendrait. Quand Henry VII monta sur le trône — pour reprendre l'analogie de Russell — il se fit respecter non seulement en tuant suffisamment de barons récalcitrants pour terrifier les autres, mais surtout parce que la population y voyait son souverain. L'idée que les décombres radioactifs de Moscou suffiraient à bâtir un gouvernement mondial se montrait peu vraisemblable. Peu plausible, elle était toutefois suffisamment sanguinaire pour justifier l'exaspération de Russell à l'égard des gens qui le croyaient, à tort, pacifiste : on trouve ici la preuve frappante qu'il ne l'était point.

Ceci soulève encore une question : celle de la disproportion entre les moyens et les fins. Russell savait bien que menacer l'URSS mènerait vraisemblablement à la guerre, et que, en cas de guerre, l'Armée Rouge pousserait jusqu'à la Manche, et plus loin encore. Il affirmait, du reste, que les pertes atteindraient probablement les 500 millions, ce qui ferait régresser l'Europe de 500 ans. On voit mal comment tout ceci aurait un sens moral ou politique. Russell ferait plutôt penser à ce général des marines, annonçant que ses troupes avaient dû détruire une ville vietnamienne « afin de la sauver ». Par ailleurs, on voit mal pourquoi on serait obligé de prendre au sérieux un argument qui signe notre arrêt de mort et la misère de nos descendants. Dans quel univers moral un résultat douteux censé survenir dans 500 ans passe-t-il pour une raison convaincante de lancer une guerre aujourd'hui ?

VI. Russell et son public

Nous avons essayé d'esquisser plus haut les retournements extrêmes de la politique de Russell, entre, d'un côté, l'opposition farouche à la Première Guerre mondiale et son soutien au chantage nucléaire de l'autre. On pourrait défendre ces retournements en invoquant les changements de circonstances. La Première Guerre mondiale n'était pas un combat justifié : seuls l'orgueil et l'autoritarisme des pouvoirs impérialistes étaient en jeu. La Deuxième Guerre mondiale en était un : la survie même des valeurs européennes était en jeu. Après l'invention d'armes thermonucléaires, l'extermination du genre humain entier devenait un danger si pressant, que la politique n'avait dès lors pour but que d'essayer de l'écarter. Je crois que, dans une large mesure, Russell a su démontrer la rationalité de ses revirements.

Si le parcours de Russell semble, en gros, raisonnable, ceci ne veut pas dire, pour autant, qu'il le soit dans le détail. Il y a beaucoup à dire sur la façon dont Russell se laissait

emporter par la rhétorique qu'il se croyait obligé d'employer dans ses rapports avec son public. Russell estimait que la politique et l'éthique rentraient dans le domaine du « subjectif » et de la persuasion émotionnelle, et il gagna sa vie pendant des années comme conférencier et journaliste, subvenant aux besoins de sa famille et d'une école qui ne prospérait pas, au moyen de ses cachets d'orateur et d'écrivain. C'était un acteur habile qui aimait en être un, quand il ne se sentait pas coupable de négliger ses travaux de philosophie sérieuse.

Même *The Principles of Social Reconstruction*, qui souffrent pourtant d'un excès de rhétorique, paraissent sobres en comparaison avec les écrits plus tardifs de Russell. Par exemple, traitant du rôle de l'Amérique dans un gouvernement à venir, il affirmait à la fois que l'hégémonie américaine était presque intolérable et que seul un gouvernement mondial dirigé par l'Amérique saurait nous défendre d'une guerre mondiale où tout ce qu'il valait la peine de préserver serait détruit. Aucune de ces propositions n'était tout à fait plausible. Les deux, mises ensemble, l'étaient encore moins. On retrouve dans *Which Way To Peace?* cette même substitution de la rhétorique à l'argumentation. Russell n'était pas seul à penser qu'une guerre future entre les grandes puissances à coups de bombardiers lançant des explosifs puissants et des bombes incendiaires marquerait la fin de la civilisation. On ne peut tout de même pas ne pas remarquer le décalage entre la vision qu'avait Russell d'un Londres affolé par un seul raid aérien et la réalité de la vie à Londres cinq ans plus tard.

De même, la tendance de Russell à avoir recours à une rhétorique grandiloquente au nom du désarmement nucléaire ne servit ni sa réputation ni la cause en question. Pensons à la crise de Cuba, et à l'annonce de notre mort imminente « parce que des Américains riches n'aiment pas le gouvernement que les Cubains ont choisi et ont employé leurs richesses à diffuser des mensonges à son sujet ». Pensons aussi à ce message extraordinaire de la Prison de Brixton dont voici les premières lignes : « Mes estimés collègues et moi, nous allons être réduits au silence pendant un certain temps — peut-être pour toujours, car qui sait quand le grand massacre aura lieu ? » L'auteur de ces lignes pourrait être Ralph Schoenman plutôt que Russell lui-même. Il n'empêche que le style était de son goût (14). La simplicité élégante de ses écrits philosophiques ou la modération judicieuse de ses Conférences Reith sur *Authority and the Individual* se démarquent si nettement de ce style que je suis porté à y voir une déformation, imposée par des années d'écrits alimentaires entre 1920 et 1930. Il faut aussi tenir compte des énormes moyens utilisés par les gouvernements, et les mass-média, pour rassurer le public devant un danger extrême. Russell, par contre, n'a pour convaincre que son don d'exhortation, que sa capacité de secouer. Je ne veux pas conclure sans exprimer ma sympathie pour cette réaction. Comme toujours, Russell résume la situation mieux que quiconque : quand on voit des fous jouer avec des allumettes près d'un baril de poudre, les minuties philosophiques risquent d'être déplacées.

NOTES

1. *Russell: A Political Life* (London, 1988).
2. « Reply » in A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell* (Evanston, 1946), 719-20.
3. George Santayana, *The Winds of Doctrine* (London, 1913), 146.
4. « Is there an absolute good? », une conférence donnée aux « Apostles » en mars 1922 et publiée pour la première fois in *Russell* (Hamilton, 1967), 144-9.
5. John Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth, 1976).
6. « Philosophy and Politics », in *The Basic Writings of Bertrand Russell* (London, 1961), 454.
7. « Is there an absolute good? », *Russell*, 1987, 144-9, expose cette thèse plus clairement que ne le font ses œuvres publiées.
8. « The Elements of Ethics », *Philosophical Essays* (London, 1910), 49.
9. Kenneth Blackwell, *The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell* (London, 1985).
10. *Bertrand Russell and the Pacifists in the First World War* (Brighton, 1980), de Jo Vellacott, est incontournable pour la Première Guerre mondiale ; *The Life of Bertrand Russell* (Harmondsworth, 1974), de Ronald Clark, éclaire le rapport de Russell à la « Campaign for Nuclear Disarmament ».
11. En français dans le texte. (ndtr)
12. Les essais recueillis in *Justice in Wartime* (London, 1916) sont décisifs en ce qui concerne cet avis.
13. Comparez « The Entente Policy » in *Justice in Wartime* à *Unarmed Victory* (Harmondsworth, 1963).
14. Tous deux sont cités dans son *Autobiography* (Paperback edition, London, 1975), 642, 647.