

Adam Stephenson
LA FIN ET LES MOYENS:
LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE
BERTRAND RUSSELL

Conformément à un vœu de sa jeunesse, Russell a divisé son œuvre en deux parties à peu près égales: d'un côté les écrits logiques et philosophiques, de l'autre les interventions politiques et sociales. Ces textes ne diffèrent pas seulement par leurs sujets: les premières s'adressent à un groupe restreint de spécialistes, les seconds au grand public; dans ceux-ci il s'agit d'analyser, parfois de démontrer, dans ceux-là plutôt de persuader; ici Russell en appelle à l'entendement de ses lecteurs, là il essaie plus souvent de toucher leur imagination; les uns, rigoureux et techniques, marquent un tournant dans l'histoire de la philosophie anglo-saxonne et de la logique, tandis que les autres, parfois extravagants quoique toujours écrits dans un anglais lucide et délicieux, ont eu une influence libératrice sur les mœurs et les idées de plusieurs générations d'anglais et d'américains.

Entre le grand philosophe et le Lord militant et excentrique il y a comme un décalage. Ceci a amené la plupart des philosophes à considérer que Russell n'est pas un philosophe politique, voire qu'il n'a pas de philosophie politique du tout. En effet, deux choses semblent manquer aux écrits politiques de Russell par rapport à ceux de ses grands prédécesseurs, de Platon à Mill: la première est un argument explicite et continu faisant découler ses affirmations et ses actions politiques de principes métaphysiques, épistémologiques et moraux; la seconde est l'analyse systématique de notions telles que *justice*, *obligation*, *droit* et *droits*, *légitimité* ou *constitution*, notions qui définissent le champ de la philosophie politique classique. Dans cet

article j'espère démontrer que ces deux manques n'indiquent pas l'absence de toute philosophie politique chez Russell, mais plutôt la présence d'une théorie surprenante et, par certains aspects, troublante, dont les deux éléments principaux correspondent précisément aux deux lacunes.

Russell lui-même aimait à dire qu'il n'y avait pas de lien entre sa philosophie et sa pensée politique. Il en voulait pour preuve le fait qu'il approuvait la plupart des thèses philosophiques du Tory Hume, tout en lui étant totalement opposé en politique. La philosophie fait corps avec la science pour Russell, et si on ne demande pas de comptes philosophiques à un Einstein ou un Sakharov pour son action politique, pourquoi en exigerait-on de l'auteur de *On Denoting*? La politique, elle, est fille de la morale selon Russell, qui, après une courte période d'objectivisme, resta toujours non-objectiviste en éthique, souscrivant typiquement à la version la plus brutale de la théorie émotiviste du jugement moral : « x est bon » veut dire « j'aime x ». Ses passions morales étaient tellement fortes, de surcroît, qu'il se sentait souvent, disait-il, comme un passant qui voit un adulte en train de frapper un petit garçon avec un bâton : le moment n'était pas à l'analyse, il fallait tout de suite arrêter les coups.

Creuser ainsi l'écart entre la philosophie de Russell et ses idées politiques a ceci de bon, qu'il rend à ces dernières leur inspiration immédiate dans les faits de sa vie et les luttes politiques qu'il menait, notamment contre la première guerre mondiale, autour de la révolution russe, au moment de l'éducation de ses propres enfants, et à l'encontre de la politique internationale des puissances nucléaires après 1945. Il y a pourtant une unité dans ces luttes, une unité donnée en partie — malgré ses dénégations — par sa philosophie générale, et en partie par un nouvel élément, une théorie de la nature de l'homme, que sa conception étroitement définie de la philosophie laissait métaphysiquement orphelin. Prenons d'abord ce qui vient de sa philosophie générale : le libéralisme démocratique qui est lié — il veut bien l'admettre, parfois — à l'empirisme (1).

Primordiale dans la pensée politique de Russell est la valeur de la connaissance. Les fondements logiques et empiriques de la connaissance sont le thème majeur de sa philosophie, qui n'est qu'une longue quête de certitude. Tout pragmatisme ou relativisme concernant la vérité lui faisait horreur. En politique ce souci de certitude se traduit par une double exigence : d'un côté la société doit protéger et encourager la poursuite du savoir, de l'autre — les connaissances sûres étant rares en ce domaine — la société doit au moins éviter d'être gouvernée par des idées fausses.

En soi la première exigence ne paraît pas nous rapprocher beaucoup de la démocratie libérale. Le savoir pour Russell est autonome ; l'idée sociologique que savoir et société ne sont pas deux termes indépendants lui était totalement étrangère. Le savoir a aussi une valeur qui transcende son utilité à telle ou telle société ; elle est une fin en soi. Son moyen d'accès est la libre recherche. « Si un système économique plus juste n'était possible qu'en fermant les esprits des hommes à la libre recherche et les plongeant à nouveau dans la prison intellectuelle du moyen

âge, je considérerais le prix trop élevé (2). De manière quasi platonique, ceux qui s'occupent de cette recherche — scientifiques, artistes — acquièrent un peu de la valeur de leur objet : « le bien général se réalise plus pleinement en eux qu'en d'autres individus », dit Russell, « ils ne peuvent rentrer complètement dans le cadre de l'égalité démocratique » (3). Aristocrate de naissance, Russell l'est aussi dans les choses de l'esprit. Pour les opinions de la majorité des hommes et des femmes il ne professait aucun respect et il était pessimiste quant à leurs possibilités, même dans une société idéale, d'accéder aux lumières de l'esprit ; pour la petite minorité d'enfants doués il préconisait une éducation spéciale ; comme bon nombre de ses contemporains, et jusqu'aux années trente au moins, il était eugéniste ; Darwin, selon lui, valait trente millions d'hommes ordinaires.

Du point de vue de la société, par contre, Russell craint que la connaissance et les chercheurs (au sens large de ces termes) n'aient jamais qu'une valeur instrumentale, et ceci, qu'ils servent le bien général ou qu'ils aident à consolider le pouvoir de ceux qui en ont déjà trop. Comme Tocqueville et Mill avant lui, Russell était écartelé entre sa révérence pour la connaissance et ses sentiments démocratiques. S'il joue l'utilité des intellectuels et artistes pour « leur contribution plus grande au bien général » (4) il répond lui-même que « Goethe, par exemple, était un citoyen moins utile que James Watt, quoiqu'en tant qu'individu il doive être estimé supérieur » (5). S'il étouffe le problème sous une couche de rhétorique en disant que la vie de l'esprit n'est pas parfaitement saine si elle n'a pas de contact instinctif avec la vie générale de la communauté... (d')instinct social... (de) sens instinctif de service envers l'humanité (6), il invite à remarquer qu'on serait en peine de trouver cet instinct à l'œuvre dans *Principia Mathematica* et il serait fâcheux d'en faire le critère de son mérite. Russell refuse la solution collectiviste, qu'il impute à Platon et à Hegel, qui consiste à attribuer à des communautés en tant que telles des qualités — respect pour la connaissance, créativité, bonheur — qui ne reviennent pas à la majorité de leurs membres, car « le bien général ne se réalise qu'en des individus » (7).

C'est dans sa méfiance envers le pouvoir que Russell trouve le lien entre *savoir* d'une part, et *libéralisme* et *démocratie* de l'autre. Le pouvoir tend inmanquablement à créer l'orthodoxie autour de lui (8), mais c'est de l'hétérodoxie que découlent presque toutes les avancées importantes, dans le domaine de la connaissance comme ailleurs. Et le meilleur moyen d'assurer que l'État garantisse ces libertés indispensables à l'invention et à la découverte, c'est la démocratie.

La deuxième conséquence du souci russellien de certitude — le refus des idées fausses ou infondées — a un lien plus solide avec le libéralisme démocratique. En politique, comme ailleurs, la recherche de la connaissance commence pour Russell, à l'instar de Descartes, par la suspension de toute opinion insuffisamment fondée. Sa vie durant il attaqua les dogmes de tous bords, populaires et instruits, de gauche comme de droite, ainsi que les puissances — autorités politiques, pulsions psychologiques — qui les entretiennent. Ses réfutations quelque peu rabâchées des doctrines religieuses et ses dénonciations indignées des iniquités des églises sont parmi les pages les plus connues et les plus mémorables de Russell, et ce qui le rapproche le plus de Voltaire.

Cet antiautoritarisme dans le domaine intellectuel, Russell l'appelle la « perspective scientifique » (scientific *outlook*, parfois *temper* — tempérament, disposition) (10) ; c'est un « scepticisme constructif et fructueux » plus proche de Locke que de Hume (11). Russell l'oppose à « l'habitude de certitude militante à propos de questions objectivement douteuses » qu'il trouve non seulement chez des pieux réactionnaires, mais aussi à gauche — dans le passage cité ici, chez les bolcheviks (12). Si Russell déteste par-dessus tout les tyrans de droite et leurs injustices, il craint encore plus ceux qui risquent de naître du marxisme, et ceci pour des raisons qui tiennent à son libéralisme intellectuel : dans la mesure où le dogme réussit il y a monopole dans le domaine des idées ; mais le monopole des idées va de pair avec le monopole du pouvoir politique ; or, le marxisme, c'est le dogme absolu. Russell règle ses comptes avec le marxisme dès 1896, dans son premier livre, *German Social Democracy*. Chez Marx il admire le libertaire et le dénonciateur de la société capitaliste et industriel. Il considère le *Manifeste Communiste...* par son élégance brusque et son esprit mordant comme l'un des meilleurs morceaux de littérature politique » (13). Mais le marxisme n'est pas seulement un élan révolutionnaire, ni même une théorie ou un mouvement politique ; il est plutôt une religion (14), avec ses articles de foi (faux) et son organisation (tyrannique). Russell réfute les dogmes marxistes que sont la théorie de la valeur et la loi de la concentration du capital ; le matérialisme historique, dit-il « n'est pas susceptible de démonstration logique » (dans ses propres essais d'explication historique, Russell fait toujours une large place au hasard, à la psychologie des personnalités importantes et à l'efficacité des idées politiques en plus des conditions économiques ou technologiques) (15) ; il constate que les prophéties de Marx — notamment sur la paupérisation du prolétariat — se sont avérées fausses : capital et travail ressemblent de moins à moins à deux monolithes, les travailleurs formant, avec l'évolution technologique et politique, des groupes d'intérêts divergents, le capital se dispersant chez les actionnaires tandis que le pouvoir se concentre chez les cadres. Avec tant d'erreurs, dit Russell, le marxisme n'est pas un bon guide pour l'action politique : en Angleterre et Allemagne, en tout cas, les travailleurs ont certainement plus à gagner de la politique parlementaire et syndicale que d'une révolution aux conséquences lourdes et imprévisibles.

Si, vingt ans plus tard, Russell réserva un accueil enthousiaste à la révolution bolchevik (surtout parce qu'elle apportait la paix entre la Russie et l'Allemagne), il mit en même temps la gauche en garde contre le socialisme d'état, qui risquait, selon lui, d'engendrer la « tyrannie bureaucratique » (16). En 1920, lors de sa visite au pays des soviets, il vit ses craintes confirmées. La dictature du prolétariat n'était qu'une « dictature de bureaucrates et d'espions » qui, dans une « attitude mi-superstitieuse, mi-hypocrite envers le marxisme » préparait « l'instauration d'une aristocratie bureaucratique concentrant le pouvoir entre ses propres mains » (17). Dans un monde incertain, où seuls des dogmes pourraient justifier la révolution — ou le conservatisme, le refus du dogme débouche sur une théorie de la réforme politique que Russell attribue à Locke, mais dont le vocabulaire a parfois des consonances poppériennes : « une doctrine politique non-systématique et faite de pièces et de morceaux (*piecemeal and patchwork*) destinée à être vérifiée au coup par coup par son succès dans la pratique » (18).

Le refus du dogme, marxien ou autre, n'est pas seulement un geste négatif chez Russell, une attitude morale de scepticisme ou un soupçon généralisé; il s'appuie sur sa méthode d'analyse logique, son atomisme conceptuel et son empirisme. En bannissant les relations internes, par exemple, et remplaçant les entités inférées par des constructions logiques à partir des individus empiriques, on a vite fait d'anéantir toutes les philosophies de l'histoire avec leurs suites canoniques de formations sociales et leurs connexions « nécessaires » entre les différents aspects d'une même société. Russell prenait un malin plaisir à trouver ou imaginer des exemples de capitalisme non-impérialiste, de socialisme impérialiste, etc. Sachant fort bien que les seules nécessités et impossibilités sont logiques, il avait un sens plus large des possibilités sociales que la plupart des penseurs et militants.

Ceci donne à la philosophie de Russell des conséquences démocratiques car elle montre que les connaissances nécessaires à la décision politique sont à la portée de tout le monde. Il n'y a pas de sacerdoce dans les sciences sociales comme il y en a dans les sciences naturelles. Ses propres œuvres politiques illustrent parfaitement cette attitude. (Par contre, là où des connaissances techniques sont nécessaires) comme dans le détail de la théorie de la monnaie) la démocratie se trouve limitée, dit Russell (19). Également, l'atmosphère de l'individualisme et de l'empirisme russellien, le fait d'insister sur l'idée que toute connaissance commence dans les precepts des individus (20), suggère l'individualisme moral du libéral démocrate « par une sorte d'inévitable psychologique » (21), comme il dit, à défaut de l'impliquer logiquement.

Cette « démocratisation » de la théorie politique a un prix, cependant. La réalité de notre monde complexe semble souvent passer à travers les mailles de ces arguments russelliens, échapper à sa prose élégante lisible, agrémentée de mots d'esprit. Son livre d'analyse politique le plus ambitieux, *Power, a new social analysis* (1938), en fournit l'illustration. Il commence par nous annoncer un projet newtonien en politique: « Mon propos dans ce livre sera de démontrer que le concept fondamental des sciences sociales est celui de Pouvoir, de la même manière que l'Énergie est le concept fondamental en physique. « Tout comme l'énergie, le pouvoir prend de nombreuses formes telles que: richesse, armements, autorité civile, influence sur l'opinion. Aucune ne peut être considérée comme étant subordonnée à une autre, et il n'y a pas une forme dont les autres dérivent ». Les « lois de la dynamique sociale » donc, que Russell espère trouver, « ne peuvent être exprimées qu'en termes de pouvoir, et non pas en référence à telle ou telle forme de pouvoir » (22). L'analogie avec l'énergie ne mène pas loin, cependant; le pouvoir n'est pas quantifiable, même s'il admet l'idée intuitive de « plus » et de « moins », et ses transformations restent sans théorie explicative, quoique nous voyons bien comment les armements se transforment en richesse (par vol à main armée, par exemple, ou par guerre impérialiste), la richesse en influence sur l'opinion (par l'achat de journaux ou d'hommes politiques, etc.) et ainsi de suite. Cette « nouvelle analyse sociale » est, certes, pleine de bon sens, mais elle reste essentiellement anecdotique.

La définition que donne Russell du pouvoir — « la production d'effets voulus

(*intended effects*) (23) — est caractéristique. Elle exprime bien sa conception instrumentaliste et psychologique de la politique. Instrumentaliste en ce que les acteurs de la politique sont conçus comme placés en dehors de la société, se proposant un but et utilisant les moyens fournis par la société (richesse, armements, influence sur l'opinion, etc.) pour atteindre ce but. Psychologisante, parce que ce sont les intentions des acteurs qui intéressent Russell, ainsi que la psychologie de la foule qu'il s'agit, pour l'homme de pouvoir, de mettre en mouvement. Tout ceci se conçoit bien et s'énonce clairement ; échappent à ce genre d'analyse, cependant, non seulement les effets involontaires des actions d'individus et de groupes, mais aussi le pouvoir massif, impersonnel et aveugle des structures engendrées par la société elle-même, dont le pouvoir des individus n'est qu'un dérivé. Pour Russell, par exemple, « l'influence sur l'opinion », qui l'intéresse tout particulièrement, veut dire surtout « propagande ». Une notion telle qu'*idéologie*, avec ce qu'elle affiche d'ambition théorique (et ce qu'elle cache de flou) lui est étrangère.

Avec une telle conception du pouvoir, il n'est pas surprenant que Russell affectionne des explications sociales en termes de fonction, voire en termes de l'utilité de tel ou tel phénomène pour les puissants. « Un des buts d'une moralité traditionnelle », dit-il par exemple, « — en grande partie inconsciente d'habitude — est de faire fonctionner le système social. Quand elle réussit, elle atteint ce but à moindre frais et avec plus d'efficacité que la police » (24). Le paysage politique russellien est un lieu de complots machiavéliques ourdis par les prêtres, le Foreign Office, les magnats américains, ses anciens amis maintenant au gouvernement, le FBI, etc.

Cette conception instrumentaliste ne s'applique pas seulement aux complots des ennemis de la société ; pour Russell, toute position politique digne d'intérêt comporte une vision très claire de son but et des moyens nécessaires pour l'attendre. C'est pour cela qu'il admire les bolcheviks, même s'il trouve non seulement les moyens qu'ils se donnent mais aussi la fin qu'ils se proposent erronés et odieux. Si une fin est clairement conçue mais non pas les moyens, dit Russell, nous risquons la déception ou le martyre (26) ; dans le cas contraire, étant donnés les moyens technologiques à notre disposition, nous irons vers la société dépeinte à la fin de *The Scientific Outlook* (1931) et qui servait de modèle pour *Le Meilleur des Mondes* d'Aldus Huxley. Jugé à cette aune, le flou gestionnaire dans lequel se débattent nos gouvernants — et où nous sommes nous-mêmes — paraît condamné d'avance la plupart du temps. Peut-être les exigences russelliennes sont-elles, trop intelligentes (ou pas assez) pour une réalité bête, têtue et tortueuse.

Quelle est, alors, la fin politique que poursuit Russell ? Jusqu'ici nous avons exploré les conséquences libérales d'une certaine idée de la connaissance et de la certitude. C'est l'argument intellectualiste pour la liberté « négative » : le pouvoir est l'ennemi potentiel du vrai et doit donc être éloigné ; l'État doit laisser le citoyen inventif en paix (tant qu'il n'empiète pas sur la liberté de son voisin). Le but politique que se propose Russell, cependant, est beaucoup plus riche que la seule connaissance. Pour le comprendre nous devons ajouter un élément

indépendant de sa philosophie et qui nous mène au-delà du libéralisme classique: une théorie de l'homme et de son bien.

Russell commence la première exposition de sa philosophie politique *Principles of Social Reconstruction* (1916) avec deux distinctions qui concernent l'esprit humain mais qui ne se trouvent pas dans sa philosophie de l'esprit (celle de *The Analysis of Mind* (1921) par exemple). D'abord il distingue le désir et l'impulsion (*impulse*), qui sont les deux sources de toute activité humaine. Le désir est conscient et il a pour objet quelque chose qui est éloigné dans le temps. Si je désire une chose, je crois qu'elle me satisfera et je suis ouvert à l'influence de la raison: on peut me persuader que l'objet en question est inaccessible, ou qu'il ne me satisfera pas. L'impulsion, par contre, exige une satisfaction immédiate et n'est pas ouverte à la raison.

Les théories politiques traditionnelles, et en particulier le libéralisme, ne tiennent aucun compte de l'impulsion, dit Russell; leurs idées de l'homme, de sa motivation et de son épanouissement sont donc inadéquates. Ceci est particulièrement grave vu les passions nationalistes en partie responsables de la Grande Guerre, et la nécessité de créer un monde de paix. Ce sont ces mêmes passions néfastes, ainsi que la nouvelle science de la psychanalyse, qui suggéraient à Russell l'importance de l'impulsion dans la vie de l'homme (D.H. Lawrence l'a aussi influencé, et on voit à l'arrière-plan le romantisme et la théorie darwinienne de la sélection naturelle).

L'impulsion est plus puissante que le désir et moins domptable. Avec le mot « puissance » Russell associe des mots tels que « spontanéité », « créativité », « vigueur », « vitalité » et « vie » qui nous rappelle la *Naturphilosophie* de l'époque romantique. Une existence privée de ces qualités ne serait que l'ombre exsangue d'elle-même. L'art, l'amour, la création intellectuelle ont tous leur source dans l'impulsion. Mais Russell souligne aussi les dangers de l'impulsion qui sont liés à la puissance et à son inaccessibilité à la raison: elle peut être destructrice, haineuse, sadique, mégalomane, etc., comme nous voyons dans la folie nationaliste de 1914. Il est évident qu'une philosophie politique qui ignore une telle force sera très incomplète.

La deuxième distinction que fait Russell au début de *Principles of Social Reconstruction* sépare les désirs et impulsions « possessifs » de ceux qui sont « créateurs ». Cette distinction ne porte pas en première instance sur les motivations mêmes, mais sur leurs objets. Certaines choses — le pouvoir, la propriété privée, par exemple — ne peuvent être que le bien exclusif de quelqu'un en particulier. Si A les possède, B en est privé. Ce sont les objets des désirs et impulsions « possessifs ». D'autres objets — et Russell cite la connaissance, la beauté, l'amour — peuvent être le bien commun de plusieurs personnes, voire de tout le monde, et sont les objets des désirs et impulsions créateurs. Si les premiers donnent facilement lieu à la compétition, la rivalité, le conflit, les seconds incitent plutôt à la coopération ou au moins à la coexistence paisible. On peut donc plus sûrement satisfaire les désirs et impulsions créateurs que ceux qui sont possessifs; ils sont plus « compossibles » entre eux, et tendent vers

l'harmonie. Ceci est aussi vrai, dit Russell, à l'intérieur de chaque individu qu'entre lui et son prochain, et l'harmonie psychologique des citoyens est la meilleure garantie de l'harmonie sociale, comme celle-ci est la meilleure garantie de l'harmonie entre les États. Par contre, le conflit entre les États provoque des troubles sociaux qui doivent être matés par la répression politique et psychologique. Parmi les impulsions possessives, la plus puissante et fondamentale n'est pas, selon Russell, la cupidité (thèse qu'il attribue aux marxistes), ni la sexualité, mais la volonté de puissance.

Malgré les atrocités dont leurs impulsions les rendent capables, Russell croit que les hommes, s'ils sont correctement élevés et s'ils vivent dans une société bien organisée, auront des désirs et des impulsions harmonieux : riches, cohérents et non contradictoires. Cette éducation et cette société ne seront pas répressives ; il ne s'agit pas de refouler les impulsions possessives, mais de les transformer en impulsions créatrices. Ceci est possible parce qu'il y a une tendance naturelle à l'harmonie en chaque individu que Russell appelle « le principe d'épanouissement (principe of growth) ». En croyant ceci, Russell s'oppose à Freud : il n'y a aucun malheur inhérent à la civilisation, seulement à la nôtre.

L'encouragement de la créativité et la limitation des impulsions possessives sont les buts de toutes les réformes que prônait Russell : suppression de la propriété privée (ou au moins égalité et sécurité économique), démocratie décentralisée avec autogestion dans l'industrie, revitalisation du travail et généralisation des loisirs, liberté économique et politique de la femme et libéralisation des lois et pratiques concernant la sexualité et le mariage, etc. Elles sont aussi à la base de sa théorie libertaire de l'éducation et de sa pratique dans l'école qu'il dirigeait dans les années 20 avec sa femme Dora, pour assurer une éducation au plus haut degré « créatrice » à ses propres enfants.

La connaissance trouve ainsi un cadre plus large parmi les biens communs et indivisibles qui peuvent être le patrimoine de tout le monde. L'argument de la connaissance, nous avons vu, débouchait sur la nécessité de la liberté « négative » ; enrichi par des considérations psychologiques tirées de sa théorie de l'homme, la philosophie politique de Russell exige beaucoup plus que l'État : à travers l'éducation, des institutions décentralisées, etc., il doit favoriser les impulsions créatrices du citoyen. La fin politique que poursuit Russell est donc une société d'individus au plus haut point « vifs » : intelligents, créatifs, curieux, ouverts, bienveillants, affectueux, etc.

Nous sommes maintenant en position d'expliquer la deuxième lacune dans la philosophie politique de Russell : le fait que, s'il emploie les termes de *justice*, *droit*, *obligation*, *légitimité*, etc. pour des jugements de circonstance, il ne leur consacre jamais une analyse systématique. Ce manque est le résultat de deux facteurs : la très nette distinction que fait Russell entre fins et moyens, et sa conception individualiste plutôt que sociale des fins politiques. En effet, pour chaque terme politique : justice/ légitimité/constitution, etc. il suffit de demander est-elle une fin en soi ou seulement un moyen ? Sûrement pas une fin en soi, car celles-ci sont définies en termes d'individus créatifs, intelligents, etc. Donc elle n'est qu'un

moyen. Mais en tant que simple moyen elle n'a pas d'intérêt autre qu'utilitaire, ni même d'existence autre que celle, positive et contingente, définie par les lois et les mœurs des diverses sociétés. Chaque notion politique, chaque forme sociale est provisoire ; elle est à respecter seulement dans la mesure où, dans des circonstances données, elle promeut le bien ultime. La démocratie, par exemple, est utile parce qu'elle est « la seule méthode découverte jusqu'ici qui permette de protéger les gouvernés un tant soit peu » (27) ; mais il ne peut être question d'un quelconque droit à la démocratie, car « philosophiquement parlant » la notion des droits de l'homme est « indéfendable », même si elle a été « utile » en nous procurant certaines libertés (28) ; ces libertés n'ont qu'une valeur conditionnelle, cependant, puisque la liberté, tout en étant « le plus grand des biens politiques », l'est seulement dans la mesure où elle nous permet de créer, aimer, penser. Or ces activités qui sont « les meilleures choses » ne sont pas politiques du tout mais « viennent de dedans » (29). La légitimité est une bonne chose aussi, mais nous n'avons aucune obligation d'obéir à un gouvernement, même légitime, s'il se comporte de manière stupide ou immorale — plutôt le contraire. Quand des considérations portant sur le long terme lui semblent l'exiger, Russell réclame « la désobéissance civique » et « l'action directe », le plus spectaculairement en 1960, quand il crée une scission dans la Campagne pour le Désarmement Nucléaire (CND) sur ce point.

Russell est cet oiseau rare, l'utilitariste conséquent : celui qui laisse dissoudre tous les liens sociaux et les formes politiques, tous les devoirs et les qualités morales dans le bain acide de leurs conséquences. Ainsi a-t-on tort de l'appeler un pacifiste, et Russell s'en défend toujours. La paix n'est pas une fin en soi, mais ses conséquences sont presque toujours meilleures que celles de la guerre qui, avec sa suite de massacres et de destructions, déclenche les pires passions de l'homme et fait reculer la civilisation. C'est pourquoi, de 1915 jusqu'à la fin de sa vie, Russell appelle de ses vœux un gouvernement mondial qui aurait un monopole de violence (30). Il transpose l'argument de Hobbes au niveau international : les nations vivent à l'état de nature et ont besoin d'un souverain plus puissant qu'elles toutes réunies, pour faire régner la paix par la force. Que ce souverain soit bienveillant est secondaire pour Russell ; il peut être humanisé par la suite. Il faut d'abord que le pouvoir militaire soit entièrement centralisé pour permettre la plus vaste décentralisation des autres fonctions d'un gouvernement démocratique et socialiste.

Suivant cette idée, Russell recommande aux États-Unis (après la deuxième guerre mondiale) de profiter de leur monopole nucléaire pour établir un gouvernement mondial avant qu'il ne soit trop tard, car une fois l'Union Soviétique en possession de sa propre bombe atomique, une troisième guerre mondiale sera pratiquement inévitable à long terme, et celle-là signifierait la fin de l'humanité. Dans les années 50 et 60 Russell tente d'oublier — et de faire oublier — ses incitations à fabriquer un *casus belli* contre l'URSS et à la menacer de destruction si elle ne se soumettait pas à la férule américaine. Cela est néanmoins parfaitement cohérent avec ses efforts ultérieurs en faveur du désarmement, comme avec son antiaméricanisme viscéral de toujours. La fin reste invariable : la paix internationale qui permettrait le développement harmonieux de chaque communauté et de chaque individu ; seulement les moyens changent selon les circonstances.

L'utilitarisme de Russell est responsable de la plupart de ceux de ses jugements qui nous semblent extravagants ou absurdes. Par exemple, s'il dit que Kennedy et MacMillan sont pires que Hitler, c'est que Hitler n'avait provoqué la mort que d'une partie de l'humanité, tandis qu'eux risquaient d'exterminer l'humanité toute entière.

Plus grave pour la théorie politique de Russell est le fait que son utilitarisme risque de dissoudre même le projet humaniste et individualiste qui l'anime. Nous avons dit que son atomisme conceptuel faisait partie de « l'atmosphère » individualiste où baigne son œuvre, mais il ne l'implique pas. A la lumière de son utilitarisme, les « atomes » sociaux ne sont pas des personnes mais des actes ainsi que les désirs et impulsions qui les motivent. Russell parle d'une « démocratie de désirs, non pas de personnes ». « Si A et B désirent se marier, les deux peuvent être satisfaits ; si chacun désire assassiner l'autre sans être assassiné lui-même, au moins l'un d'entre eux doit être déçu. Par conséquent, le mariage est meilleur que le meurtre et l'amour est meilleur que la haine (31). Nos intuitions morales nous disent plutôt que l'assassinat est mauvais en soi, qu'une société faite de sadiques et de masochistes se donnant mutuellement satisfaction n'est pas parfaite, et en somme que certains désirs sont meilleurs que d'autres indépendamment de toute considération conséquentialiste. Également ces désirs appartiennent à des individus, expriment leur intégrité ou leur désarroi, leur font honneur ou honte. Russell le croit aussi, mais si l'intégrité de la personne est affirmée dans le monde idéal qui est la fin de sa politique, elle est niée par ses considérations des moyens disponibles ici-bas, morcelée en mobiles et actions jugés de manière utilitariste.

A la fin de sa vie Russell, tout en affichant une certaine satisfaction devant les deux séries de livres qu'il a écrits, regrette de ne pas avoir réussi à réunir ces deux séries dans la synthèse qu'il s'était promis d'écrire presque 75 ans plus tôt (32). Nous pouvons peut-être nous demander, pour terminer, pourquoi il ne l'a pas fait ?

Une telle synthèse aurait requis une philosophie de l'esprit unifiée, irriguée par la logique et l'épistémologie d'un côté et par les sciences humaines et sociales de l'autre. Or, il n'y a rien de tel chez Russell. Il a deux philosophies de l'esprit, logiquement indépendantes l'une de l'autre : celle, « officielle » (33), qui est cognitive et concernée par les problèmes logiques et ontologiques de la distinction entre l'esprit et la matière, et celle, très légèrement esquissée, qui concerne les émotions. La première puise essentiellement dans l'épistémologie, mais ne lui rend rien ; la seconde nourrit des réflexions sociales et politiques sans en être enrichie.

Ceci laisse la méthode d'analyse russellienne et l'atomisme qui l'accompagne quelque peu isolés et insuffisamment motivés ; Russell exagère à peine en affirmant que « Hegel avait maintenu que tout état de séparation est illusoire et que l'univers ressemble plus à un pot de mélasse qu'à un tas de plombs. Par conséquent j'ai dit : « l'univers ressemble exactement à un tas de plombs ». La même critique s'applique à son « principe d'épanouissement » (*growth*) et à la distinction simple que ce principe opère entre bonnes et mauvaises impulsions, distinction qui lui permet de contourner les problèmes conceptuels des notions de justice, droit, etc. Dans

chaque cas Russell préfère substituer aux complexités du monde les complications de ses propres théories. Et le lecteur d'aujourd'hui de rester sur sa faim devant le maigre brouet que Russell lui sert.

Et pourtant, le siècle philosophique et politique ne serait pas reconnaissable sans Russell, dans le monde anglo-saxon du moins. En dénonçant les liens entre pouvoir, orthodoxie, absence de vitalité et perte du vrai, Russell voyait juste. Avec ses deux peines de prison et ses deux postes de professeur perdus, ses trois candidatures aux élections, ses quatre mariages, ses dizaines de campagnes politiques et ses milliers de lettres pour soutenir telle ou telle cause, il remplissait une fonction essentielle en démocratie : celle que sa théorie attribue aux intellectuels : empêcher tout consensus précoce et inadéquat, consensus qui, ni moyen ni fin, serait toujours exploité par les gouvernements manipulateurs et amoureux du secret. Dans son autobiographie il raconte comment sa grand-mère lui donna une bible avec ses textes préférés inscrits sur la page de garde. L'un de ceux-ci disait : « Tu ne suivras pas une multitude pour faire le mal. » La philosophie politique de Bertrand Russell fournit la théorie de cette injonction, et sa vie en est l'illustration.

NOTES

1. P. ex. *Philosophy and Politics*, in *Unpopular Essays* (1950) pp. 11-31 (dorénavant « pp »).
2. *The Practice and Theory of Bolshevism* (1920), p. 10 (dorénavant « PTB »).
3. *Roads to Freedom* (1916), p. 128 (dorénavant « RF »).
4. *Ibid.*
5. *Education and the Social Order* (1932), p. 9 (dorénavant « ESO »).
6. RF, p. 127.
7. *Ibid.*, cf. *Power, a new social analysis* (1938), p. 184.
8. *Power*, chapitres 9, 10, 15.
9. *The Problems of Philosophy*, (1912), p. 7.
10. PTB, p. 9.
11. PP, p. 24.
12. PTB, p.
13. *German Social Democracy*, p. 10.
14. *Ibid.*, p. 1.
15. P. ex. *Freedom and Organisation*, passim.
16. RF, pp. 131-132.

17. PTB, p. 92.
18. PP, p. 25, cf. *Power*, p. 203.
19. *Power*, p. 130.
20. *Human Knowledge its scope and limits* (1948), p. 527.
21. PP, p. 12.
22. *Power*, p. 9.
23. *Ibid.*, p. 25.
24. *Ibid.*, ch. 9, pp. 93-98.
25. *Ibid.*, p. 157.
26. PTB, p. 95 ; cf. *Political Ideals*, pp. 38-40.
27. *Power*, p. 130.
28. *Ibid.*, p. 78.
29. RF, p. 94.
30. P. ex. PSR, p. 74, *Unarmed Victory* (1963), p. 119.
31. *The Philosophy of Bertrand Russell* (ed. Schlipp 1944). p. 740.
32. *Autobiography* (1969), p. 222.
33. Le mot est de Richard Wollheim, « Bertrand Russell and the Liberal Tradition », in G. Naknikian, ed., *Bertrand Russell's Philosophy*, (1974), p. 211.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Les dates données sont toujours de la première édition ; cependant pour les textes disponibles dans les éditions récentes d'*Unwin Paperbacks*, les pages données sont toujours de celles-ci.

Les deux textes les plus utiles sur la pensée politique de Russell sont : Alan Ryan, *Bertrand Russell, a political life*, London, 1988, Allen Lane, et l'essai de Richard Wollheil, cité en bas de la page 13.