

La morale

La philosophie pratique de Russell

Jean-Gérard Rossi

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Si le Russell célébré par les philosophes est le logicien des *Principia Mathematica*, l'inventeur de la théorie des descriptions et de la théorie des types, le théoricien de l'atomisme logique ou le partisan du monisme neutre, ce sont ses écrits sur la morale et la politique, ses prises de position en faveur de la paix ou contre l'utilisation des armes atomiques, ses jugements abrupts et lucides sur des questions de société qui lui ont valu une renommée internationale et la faveur du grand public. C'est que le philosophe de Cambridge s'est en fait rêvé dans le rôle d'un Voltaire du XX^{ème} siècle et que, fait relativement rare dans le monde anglo-saxon, il a voulu tenir le rôle d'un intellectuel – au sens où on entend ce terme en France depuis le siècle des Lumières.

Mais tout se passe, et Russell lui-même n'est sans doute pas étranger à la chose, comme si une frontière étanche séparait la production philosophique de textes techniques consacrés essentiellement à la connaissance, de textes qu'on pourrait qualifier de témoignage et de combat et dont la place à l'intérieur de la philosophie russellienne fait problème. Russell lui-même avouait ne pas être satisfait de ce qu'il avait pu dire dans le domaine de l'éthique et soutenait qu'en face de l'action mieux valait un jugement correct qu'une doctrine en bonne et due forme, difficilement adaptable aux circonstances et applicable ici et maintenant. On peut par ailleurs se demander si une philosophie se voulant scientifique n'est pas tout

naturellement conduite à laisser hors de son domaine toute réflexion d'ordre éthique ou esthétique. De ce point de vue on s'expliquerait que Russell n'ait pas considéré comme dignes de relever de la philosophie ses interventions dans le champ de la morale et de la politique.

Encore faudrait-il que sa contribution à l'éthique et à la politique se soit limitée à des interventions conjoncturelles, que sa conception de la philosophie ait été tributaire de la fascination pour la méthode au point d'exclure tout ce qui ne saurait être traité au moyen de celle-ci. Or tel n'est pas le cas. L'ensemble des écrits de Russell comprend un grand nombre de textes théoriques concernant l'éthique ; la prise en considération de l'évolution russellienne révèle un Russell s'interrogeant sans cesse sur la valeur et les limites de la philosophie et toujours oscillant entre une conception traditionnelle de la philosophie, laissant notamment sa place à la métaphysique, et une conception plus technique la réduisant à une philosophie de la connaissance.

Il existe indéniablement chez Russell une forte « préoccupation morale ». Elle est visible chez l'adolescent qui écrit ses « exercices grecs » (publiés dans le premier tome de l'*Autobiographie*) et s'est déjà donné pour règle de conduite d'agir « de façon à produire le maximum de bonheur, à la fois du point de vue de l'intensité du bonheur et du nombre de gens rendus heureux ». Elle a animé toute sa vie et explique toutes ses interventions dans le champ de l'action. Mais elle a cherché à s'exprimer philosophiquement et a rencontré dans cette tentative de grandes difficultés, contribuant par là-même à poser d'une façon radicale la question de savoir jusqu'à quel point les questions morales sont des questions philosophiques, entendons par là (car tout est philosophique d'un certain point de vue) des questions que la philosophie peut traiter en tant que telle et pas par exemple des questions religieuses ou sociales que, dupe d'elle-même, elle croirait traiter.

Les diverses modalités sous lesquelles la préoccupation morale s'est exprimée philosophiquement dans l'œuvre de Russell sont intimement liées aux diverses conceptions qu'il s'est fait de la philosophie et de la manière de la pratiquer. Le développement de la réflexion russellienne concernant la morale suit de près la trajectoire de la philosophie russellienne et s'explique par celle-ci. D'un certain point de vue, on peut considérer que chez Russell, la philosophie pratique (nous entendons par là à la fois l'éthique, réflexion sur les valeurs, et la morale, réflexion sur les règles et les codes encadrant les conduites humaines) est largement tributaire du cadre général – ontologique, métaphysique, épistémologique – de sa philosophie. N'en est-il pas d'ailleurs de même dans toute autre philosophie ? La question – intempestive – mérite d'être posée.

Nous pouvons repérer dans l'œuvre de Russell plusieurs groupes de textes concernant sa philosophie pratique et correspondant exactement à diverses phases de son développement.

- Un premier groupe comprend les textes écrits entre 1888 et 1900 pendant ce qu'on pourrait appeler les années de jeunesse. Ils sont révélateurs de l'intérêt de Russell pour l'éthique, ils formulent les problèmes d'une manière claire et quasi définitive, ils envisagent des solutions dont certaines

seront reprises beaucoup plus tard. En bref, ils dessinent le cadre conceptuel de la philosophie pratique russellienne. Ils suivent le cheminement du jeune Russell dans sa traversée de la philosophie néo-hégélienne, puis son abandon de l'idéalisme. Ils font écho aux textes que Russell consacre à l'époque aux mathématiques.

- Un second groupe comprend les textes écrits entre 1900 et 1913. Ils sont révélateurs de la conversion de Russell aux thèses éthiques développées par G. E. Moore et qui trouvent chez ce dernier leur accomplissement dans les *Principia Ethica*. Ils relèvent d'une approche intuitionniste et réaliste de l'éthique. Ils correspondent à la période « platoniste » de Russell (qui s'achève avec les *Problèmes de Philosophie*).

- Un troisième groupe comprend les textes écrits entre 1913 et 1935. Ils consomment la rupture avec le réalisme moral défendu durant la période précédente. Ils mettent l'accent sur le caractère subjectif des énoncés relatifs à la sphère pratique et ils développent la thèse de l'impossibilité de l'éthique et du caractère erroné, voire tout à fait superflu de la morale. Ils constituent ce que nous appellerons la critique négative de la philosophie pratique. Ils correspondent à la période où Russell, rêvant d'une philosophie inspirée par la méthode scientifique et tentant de la mettre en œuvre notamment avec l'atomisme logique, désespère de pouvoir traiter philosophiquement la sphère pratique.

- Un quatrième groupe comprend les textes écrits à partir de 1935. Ils voient s'affirmer et se formuler une version émotiviste du subjectivisme. Ils montrent un Russell redonnant sens à la morale en la fondant sur une anthropologie du désir et tentant de donner quelque objectivité à l'éthique. Ces textes constituent ce que nous appellerons la critique constructive de la philosophie pratique dont *Human Society in Ethics and Politics* constitue le point d'orgue. Ils font écho à l'abandon par Russell des visées constructivistes de l'atomisme logique et à la réhabilitation d'une démarche inductiviste de type humien qui trouve son expression achevée dans *Human Knowledge* (texte qui avec *Human Society in Ethics and Politics* peut être considéré comme le testament philosophique de Russell).

I. La problématique de la philosophie pratique

dans les écrits de jeunesse (1888-1900)

Les premiers écrits de Russell concernant la morale datent des années où il était étudiant à Cambridge et fréquentait les cours de Sidgwick. Celui-ci jouissait d'un prestige considérable depuis la publication en 1874 de *Methods of Ethics*, œuvre dans laquelle il avait proposé une nouvelle version de l'utilitarisme. Alors que l'utilitarisme s'oppose en effet généralement à toute forme d'intuitionnisme par son refus de considérer une action comme bonne ou mauvaise de manière intrinsèque et indépendamment de ses conséquences, Sidgwick admettait au contraire la possibilité d'un « intuitionnisme dogmatique », grâce auquel les règles du sens commun peuvent être acceptées comme des axiomes. Selon lui, les jugements concernant « ce qui doit être » ou « ce qui est bon » sont accompagnés d'une impulsion à l'action et la notion même de bien n'est pas analysable. Cet aspect de son enseignement trouvera un large écho chez G. E. Moore et sera repris, un temps, par Russell. Un autre aspect de l'entreprise de Sidgwick c'est la volonté de fonder l'éthique de manière aussi certaine et solide que l'est l'édifice de la science physique. Son ambition est théorique, d'où chez lui, le soin apporté aux questions de méthode. Russell se montrera particulièrement sensible à ce point et il ne fera pas de doute pour lui, pendant de longues années, que l'éthique peut constituer un savoir objectif.

La construction intellectuelle de *Methods of Ethics* pour être particulièrement cohérente n'en pose pas moins de sérieux problèmes. Comment concilier l'objectivité recherchée de l'éthique avec cette idée maintes fois affirmée par Sidgwick que ce qui est bon ou mauvais ce sont des états psychiques ? Comment concilier l'utilitarisme, non seulement avec l'intuitionnisme, mais aussi, comme prétend le faire Sidgwick, avec l'égoïsme ? L'auteur de *Methods of Ethics* est d'ailleurs lui-même conscient de ce « dualisme de la raison pratique », de ce conflit entre « la conviction morale fondamentale que je dois sacrifier mon propre bonheur si cela conduit à augmenter le bonheur des autres de manière plus sensible qu'à diminuer le mien » et « la conviction qu'il serait irrationnel de sacrifier une portion de mon bonheur à moins que le sacrifice soit en quelque manière à un moment donné compensé par une augmentation équivalente de mon propre bonheur ». Sidgwick après avoir formulé le problème en ces termes ajoute qu'à moins de trouver un moyen de réconcilier l'individu avec la raison universelle, « le cosmos du devoir est réduit à un chaos ». Enfin, Sidgwick dont le propos avait été de rendre l'éthique autonome par rapport à la religion arrive à se demander si l'éthique utilitariste n'est pas menacée d'incohérence, sauf à inférer l'existence de sanctions qui seules pourraient nous obliger à faire passer le bonheur des autres avant notre intérêt personnel. Rien en effet ne nous permet de dire qu'il est plus raisonnable de préférer le devoir au bonheur, le bonheur des autres au bonheur personnel.

La scène de Cambridge est dominée dans le dernier quart du XIX^{ème} siècle par le conflit opposant les partisans de Sidgwick aux néo-hégéliens regroupés autour de Bradley. Celui-ci avait dès 1876 condamné dans *Ethical Studies* toute forme d'utilitarisme. Il affirmait que l'hédonisme est antinomique de la morale, que mon plaisir ne fournit aucune règle et que le plaisir de tous est une illusion. La moralité ne peut résider que dans une forme d'auto-réalisation au sein de l'Absolu. En 1897 dans *Appearance and Reality* il définira le Bien comme ce qui satisfait le désir, mais la perspective est métaphysique et rien moins que psychologique.

Russell, à l'époque, est néo-hégélien. On sait qu'il est engagé en philosophie de la connaissance dans une entreprise qui vise à « sauver le kantisme » confronté au développement des géométries non-euclidiennes et qu'il cherche précisément dans la dialectique néo-hégélienne le moyen de sortir des antinomies initiées par la « nouvelle géométrie »¹. Dans le domaine moral il procède de la même manière : seule la dialectique hégélienne permet, lui semble-t-il, de sortir des contradictions et notamment de trouver une solution au « dualisme de la raison pratique ». Dans un essai de 1893 intitulé *On the Foundations of Ethics* il invoque un récent texte du néo-hégélien Mc Taggart, *The Further Determination of the Absolute*, dans lequel, dit-il, « la preuve que l'émotion désirable pour tous les esprits doit être la fin de l'action... dépend de la métaphysique hégélienne ». Ce n'est pas tant l'utilitarisme qui lui paraît critiquable que la sorte d'utilitarisme envisageant chaque plaisir isolé comme doté d'une valeur intrinsèque. La sorte d'utilitarisme prônée par Mc Taggart au contraire fait du bonheur éternel de tous les esprits la valeur suprême ; il en résulte que « les plaisirs et les douleurs de notre présente existence temporelle ne doivent pas être pris en compte ». La doctrine de Mc Taggart est utilitariste, elle plaide en faveur d'un hédonisme universel pour des esprits immortels. En visant une harmonie future où tous seront heureux l'individu poursuit donc un but égoïste, en tant qu'agent immortel son intérêt et son devoir coïncident, la dualité du bonheur et du devoir n'a plus cours.

Cette solution implique la thèse de l'immortalité, à laquelle Russell adhère encore. Mais l'année suivante il n'y croira plus, comme cela peut apparaître dans le texte d'une communication faite en 1894 et intitulée « Cleopatra or Maggie Tulliver » (du nom de l'héroïne du roman de G. Eliot : *Le Moulin sur la Floss* et qui incarne le devoir face à Cléopâtre, incarnation de la passion). Pour trouver une solution « dialectique » au problème de la dualité de la raison pratique Russell se tourne alors vers Bradley. Si je suis une partie de l'Absolu et qu'il en va de même pour les autres, nous sommes tous des aspects de l'Absolu. En attaquant les intérêts des autres, j'attaque donc mes propres intérêts. Il peut y avoir harmonisation des désirs dans la mesure où il y a union métaphysique des consciences au sein de l'Absolu. Mais comme le perçoit déjà très justement Russell une telle conception revient à une sorte de monisme spinoziste avec d'un côté le Pur

¹ Sur cette question, cf. notre article « Russell, critique de Kant », *Préparer le Capes et l'Agrégation de Philosophie 2002*, Skepsis, Delagrave, p. 96-111.

Désir et de l'autre la Pure Satisfaction. Or Russell ne va pas tarder à abandonner le monisme, déjà son néo-hégélianisme est ébranlé car les solutions dialectiques ne lui ont pas permis de surmonter les antinomies dont il voulait se débarrasser dans la philosophie des mathématiques. Bientôt de nouvelles exigences de pensée vont s'imposer qui vont lui faire privilégier le pluralisme et une méthode analytique.

Privée de son contexte métaphysique la définition du bien par le plaisir qui, rappelons-le, lui vient des néo-hégéliens, prend une toute autre signification. Le problème se pose alors dans les termes de l'utilitarisme – fût-il « revisité » de Sidgwick. Durant les années 1896-1897 Russell cherche une solution du côté d'une distinction entre le bien envisagé comme fin et le bien envisagé comme moyen. Elle ne le satisfait pas. Il tente de distinguer entre désirs primordiaux et désirs secondaires – également sans succès. Il propose alors dans *Is Ethics a branch of empirical psychology ?* sa thèse du bien comme « ce que nous désirons désirer » - incontestablement sa contribution la plus importante à la philosophie pratique – thèse qu'il abandonnera pendant la période du « réalisme moral » mais qu'il reprendra ultérieurement.

Russell souligne d'abord dans ce texte l'analogie entre l'éthique et l'épistémologie. L'éthique, définie comme « théorie du bien » et l'épistémologie, définie comme « théorie du vrai » ont affaire l'une et l'autre à des « états de conscience, avec une référence objective ». Dans le désir comme dans la connaissance, en effet, nos états de conscience se réfèrent à quelque chose et nous pouvons distinguer l'acte (de désirer, de connaître) de l'objet (désiré, connu). Dans la théorie de la connaissance nous pouvons isoler l'objet connu, objectivement vrai, de l'acte de connaître ; de même, dans l'éthique nous pouvons isoler l'objet désiré de l'acte de désirer. Une différence toutefois intervient : lorsque nous réfléchissons sur la connaissance, nous produisons de la connaissance, lorsque nous réfléchissons sur le désir, par contre, nous ne produisons pas du désir, mais encore de la connaissance. « L'éthique, écrit Russell, appartient donc à la sphère théorique, elle est la connaissance de la sphère pratique. La connaissance du désir est aussi peu pratique que le désir de connaissance est théorique »². L'éthique peut donc se constituer en savoir théorique ayant pour objet des états de conscience des sujets désirants.

On voit apparaître chez Russell cette thèse – qui constituera chez lui une constante – en vertu de laquelle c'est le désir et non le plaisir qui doit être pris en compte dans la philosophie pratique. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Russell n'adhèrera jamais vraiment à l'utilitarisme, même si certaines de ses analyses peuvent présenter un aspect utilitariste. Comme il l'affirmera quelques années plus tard dans *Éléments d'éthique* : « dire qu'on désire quelque chose pour le plaisir, c'est mettre la charrue avant les bœufs car le plaisir qu'une chose me donne dépend du désir qu'elle contribue à satisfaire ». Ainsi l'éthique doit-elle avoir comme matériaux les désirs. Mais il n'est pas pour autant question d'identifier le bien avec la satisfaction du

² *Russell on Ethics*, cité désormais *Ethics* p.75.

désir, encore moins avec la chose désirée. Par ailleurs considérer que tous les désirs se valent, donc que tout désir est un bien, conduit à des conséquences inadmissibles au plan éthique. D'où la nécessité de trouver un critère permettant de distinguer entre les désirs bons et les désirs mauvais – critère qui ne saurait être cherché en dehors des désirs car cela reviendrait à rechercher le bien ailleurs que précisément dans le désir.

Russell propose de chercher ce critère « dans le contraste entre les désirs idéaux et les désirs réels, les désirs que nous désirons et les désirs que nous réprouvons »³. En bref, le bien est ce que nous désirons désirer car « l'homme qui désire toujours et seulement ce qu'il veut désirer est parfaitement bon dans sa conduite, dans tout ce qui dépend de lui il n'y a aucun conflit, mais la plus parfaite harmonie possible »⁴.

Mais si le bien est en rapport avec le désir, il est mis en rapport avec les sujets désirants et peut donc varier avec chacun d'eux. Que devient dans ces conditions l'objectivité tant recherchée pour l'éthique ?

En fait il y a deux manières d'assurer à l'éthique une objectivité réelle : la première, c'est d'accorder au bien le statut d'une entité dotée d'une valeur intrinsèque, la seconde, de procéder à une investigation scientifique des états de conscience intéressant l'éthique, c'est-à-dire des désirs. Dans le premier cas l'éthique se confond avec la métaphysique, dans le second cas elle devient effectivement une branche de la psychologie empirique.

En 1897 Russell choisit la seconde solution parce que les solutions métaphysiques de type idéaliste ne l'ont pas finalement convaincu et qu'il voit toute l'importance de la notion de désir pour une étude des conduites humaines. Ce faisant il prend le risque de sacrifier l'éthique car il est bien entendu qu'aucune science empirique ne peut parvenir à rendre compte du caractère prescriptif de l'éthique, ne peut dériver le devoir de l'être.

En 1898, dans une série de conférences intitulées *The Elements of Ethics* (et qui préfigurent les *Principia Ethica*), G. E. Moore choisira au contraire la première solution et Russell se ralliera à cette position, mais au prix d'une renonciation (provisoire) à une riche intuition, celle qui consiste à chercher du côté d'une anthropologie du désir une des clés de la moralité.

La solution proposée par G. E. Moore peut être qualifiée de réalisme moral de type métaphysique (il convient de le préciser car diverses formes de réalisme moral non métaphysique ont été soutenues depuis, surtout à la fin du XX^e siècle). Russell va s'y rallier assez rapidement car ce réalisme moral fait écho au réalisme platoniste qu'avec G. E. Moore il défend au plan de la philosophie de la connaissance, dans leur commune réfutation de l'idéalisme. En bref Russell désespérant d'une solution métaphysique idéaliste au problème moral adopte au tournant du siècle une solution métaphysique réaliste, non sans avoir entr'aperçu les possibilités d'une morale liée à une anthropologie du désir et à laquelle il donnera tout son poids ultérieurement. Lorsque Russell abandonnera le réalisme platoniste au

³ *Ibid.*, p. 78.

⁴ *Ibid.*

profit d'une autre forme de réalisme, teintée d'empirisme, il insistera à nouveau sur l'idée que le bien c'est ce que nous désirons désirer.

Notons que nous sommes en présence ici d'une caractéristique de la philosophie russellienne. Sur la plupart des questions importantes qui l'ont occupé, Russell a formulé très tôt, avec netteté, les problématiques, souligné les enjeux, proposé des solutions. Ce qui peut quelques fois apparaître chez lui comme une série de revirements doit être plutôt saisi comme un réaménagement constant de ses positions au sein de configurations nouvelles ; des idées qui avaient été défendues avec vigueur peuvent paraître reniées, en fait elles passent seulement au second plan et il n'est pas étonnant de les voir retrouver une nouvelle vie dans un tout autre contexte. C'est pourquoi il est si difficile de faire entrer Russell dans des catégories définies : son empirisme est mitigé, il est nominaliste jusqu'à un certain point, son réalisme ne cesse de présenter de nouveaux visages.

On peut d'ailleurs voir une illustration de cette caractéristique dans le texte de 1899 intitulé *Was the world good before the sixth day ?* Il s'agit pour Russell de préciser sa position dans le cadre d'une controverse avec G. E. Moore. Celui-ci avait en effet soutenu que le monde pouvait très bien avoir été beau avant la création de l'homme (donc avant le sixième jour du temps de la Genèse), en d'autres termes que la beauté est une propriété objective, existant *per se*, qu'il ne saurait être question d'en faire un moyen pour produire une émotion, qu'elle n'est donc pas définissable en termes d'états de conscience. Lors même qu'aucun être sensible n'est là pour le contempler le monde peut être beau ou laid et il n'est pas indifférent qu'il soit l'un plutôt que l'autre. La réaction de Russell est intéressante dans la mesure où il vient d'adopter la thèse selon laquelle le bien n'est pas définissable et où il est déjà acquis au réalisme moral. On ne peut être étonné de le voir déclarer que la beauté n'est pas subjective et que c'est l'aptitude à voir dans l'objet la qualité de beau qui fait toute la différence entre la personne dotée de goût et celle qui en est dépourvue. Mais on ne peut qu'être surpris par contre de le voir s'indigner devant « un aussi monstrueux paradoxe que celui de la beauté d'un monde purement matériel » et affirmer : « parmi les choses que nous connaissons il n'y a rien de bon ou de mauvais excepté des états psychiques »⁵. Pour Russell en fait si le beau est une qualité objective, il n'en produit pas moins une émotion esthétique, laquelle est subjective. La reconnaissance du caractère objectif des valeurs ne lui fait pas perdre de vue pour autant l'existence d'états subjectifs. Elle passera tout de même au second plan dans la période qui s'ouvre et où il défendra le réalisme moral.

⁵ *Ibid.*, p. 89.

II. Le réalisme moral

(1900-1913)

1) Le texte le plus significatif de cette période est incontestablement *Eléments d'éthique* daté de 1910. Russell, qui s'inspire largement des *Principia Ethica*, y reconnaît sa dette envers G. E. Moore.

L'adoption d'une conception réaliste du bien rend possible la constitution d'une éthique aussi rigoureuse et objective que la science. Les propositions éthiques ont une valeur de vérité, elles sont soit vraies soit fausses. Elles sont tout aussi théoriques que celles des sciences théoriques. Comme le dit Russell dans les *Eléments d'éthique* : « les propositions au sujet de la pratique ne sont pas plus elles-mêmes pratiques que les propositions qui ont trait aux gaz sont gazeuses »⁶.

La méthode préconisée par Russell pour traiter de cette science du bien qu'est l'éthique est une méthode analytique. Il faut, souligne-t-il, procéder en éthique à une analyse régressive des raisons « jusqu'au moment où nous parviendrons au genre de propositions dont la preuve est impossible, parce qu'il s'agit de propositions si simples ou si évidentes que l'on ne saurait rien découvrir de plus fondamental dont on pourrait les déduire »⁷. A la limite on peut même rêver d'une axiomatisation de l'éthique.

On ne saurait s'empêcher de rapprocher une telle conception de cet « atomisme platoniste » caractéristique des écrits russelliens de cette période et de cette volonté de parvenir à un corps cohérent de connaissances déductible d'axiomes donnés de manière intuitive.

Russell considère qu'il faut poursuivre l'analyse jusqu'à la mise en évidence d'éléments inanalysables. Ceux-ci ne doivent pas être envisagés comme des résidus épistémiques de l'analyse manifestant notre impossibilité à la mener plus avant. Ils apparaissent plutôt comme des « atomes » de réalité, dotés d'un statut ontologique. C'est en cela que la position russellienne peut être qualifiée d'« atomisme platoniste ».

Le fait même que la notion de Bien apparaisse au terme d'une analyse régressive légitime qu'on lui confère le statut d'une entité de base. Les inanalysables sont des indéfinissables. La thèse du caractère non définitionnel de la notion de Bien défendue par G. E. Moore sur de tout autres bases (et en fait héritée de Sidgwick) trouve chez Russell tout naturellement droit de cité. Où l'on voit que la philosophie pratique de Russell développe tel ou tel thème dans la mesure où il est compatible avec la philosophie de la connaissance. Dans la configuration de pensée sous-tendue par l'atomisme platoniste, il est possible d'exploiter la thèse du caractère non définitionnel de la notion de bien, elle est parfaitement compatible avec le reste. Russell la formule de manière claire : « lorsqu'on nous demande : *qu'entendez-vous par bon ?* la réponse doit prendre la

⁶ Cf. *Essais philosophiques*.

⁷ *Ibid.*, p. 56.

forme, non d'une définition verbale du genre de celle que l'on pourrait apporter à la question : *qu'entendez-vous par pentagone ?* mais d'une caractérisation propre à éveiller l'idée appropriée dans l'esprit de celui qui nous pose la question »⁸ et Russell de se référer ici aux définitions ostensives tout en reconnaissant que l'on ne peut de la même manière apprendre ce que « rouge » signifie et ce que « bien » signifie, faute de perception sensible. « Bon » ou « mauvais » sont des qualités qui appartiennent aux objets, indépendamment de nos opinions, exactement au même titre que « rond » et « carré »⁹. Le réalisme moral de G. E. Moore trouve également droit de cité dans une configuration platoniste.

C'est cet engagement platoniste qui explique la distinction introduite entre le couple de notions « bon / mauvais » (« *good / bad* ») et le couple de notions « juste / injuste » (« *right / wrong* »), c'est à dire entre des notions relatives à des valeurs intrinsèques et des notions donnant lieu à des jugements d'évaluation sur les conduites humaines. Cette distinction correspond à la distinction entre l'éthique et la morale envisagée comme système de règles ou de codes, relatifs à des sociétés humaines.

Pour juger de la conduite, deux méthodes sont généralement utilisées, nous rappelle Russell, celle des utilitaristes qui jugent de la valeur d'une action en fonction des conséquences qu'elle est susceptible d'entraîner, celle des intuitionnistes qui font appel au sens moral ou à la conscience.

Selon Russell il faut combiner les deux méthodes car « on peut dire, en un sens, qu'un homme agit de façon juste s'il fait ce qui aura probablement les conséquences les meilleures, et en un autre sens, que son action est juste s'il suit ce que lui dicte sa conscience, qu'elles qu'en puissent être les conséquences prévisibles ».

Russell introduit la notion de « conduite avisée » pour définir la conduite dont nous avons, compte tenu des données dont nous disposons, toutes les raisons de penser qu'elle produira du bien ou en tous cas le moins de raisons de craindre qu'elle produise du mal. Déjà un des défauts de l'utilitarisme lui paraît consister dans le caractère insuffisant des connaissances dont nous disposons quant aux conséquences de nos actes. « Il y a certainement des hommes qui ont fait, au cours de leur vie, tellement de mal qu'il eût été heureux pour l'avenir du monde, que leur nourrice les supprime dans leur petite enfance », écrit-il en 1910¹⁰. Quelques trente années plus tard, sa position n'aura pas varié et il notera qu'il eût été bénéfique pour l'humanité que la mère d'Hitler l'ait tué petit enfant mais qu'elle eût commis un crime abominable si elle l'avait fait puisqu'elle ne pouvait pas connaître l'avenir.

Dans ces conditions on définira une action morale comme « une action que son auteur aurait estimée juste s'il avait examiné la question honnêtement et avec toute l'attention requise – autrement dit s'il avait examiné toutes les données en sa possession, en cherchant à découvrir ce qui

⁸ *Ibid.* p. 57.

⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰ *Ibid.*, p. .

est juste au lieu de chercher à prouver que telle ou telle forme d'action est juste »¹¹. On ne peut savoir quelles actions sont justes sans savoir quels résultats sont bons. Mais, comme nous l'avons déjà souligné, nous ne pouvons pas être crédités d'une connaissance adéquate des résultats.

Aussi bien peut-on se tromper sur ce qui est objectivement juste, mais agir néanmoins de façon juste subjectivement. La distinction entre un niveau subjectif et un niveau objectif doit nous permettre, aux yeux de Russell, de faire la différence entre « une conduite simplement erronée et une conduite immorale ou blâmable ». Elle conduit à la distinction entre action morale et action immorale : « une action est morale lorsque l'agent la jugerait juste après un degré approprié de pensée sincère [...] le degré approprié de pensée dépendant lui-même de la difficulté et de l'importance de la décision »¹².

Où l'on voit bien la nature et les limites mêmes du réalisme moral de Russell. Il consiste dans l'affirmation qu'il existe des entités telles que le Bien dotées de valeur intrinsèque. Il en découle que les jugements les concernant sont dotés de valeur de vérité, donc sont d'authentiques propositions pouvant donner lieu à un discours éthique. Les valeurs de bon et de mauvais sont indépendantes d'états psychiques, contrairement à ce que pensait encore Russell en 1899. Une distinction s'impose donc entre ce qui relève des valeurs intrinsèques et ce qui relève de l'évaluation des conduites humaines en fonction de règles ou de codes.

2) Les thèses de la valeur intrinsèque des notions éthiques et de leur caractère non analysable se retrouvent dans *Problèmes de Philosophie* (1912). Mais ce qui fait surtout l'intérêt de ce texte en matière de philosophie pratique c'est l'accent mis sur le caractère synthétique *a priori* des jugements éthiques.

Dans *Principia Ethica* G. E. Moore avait déjà souligné que « les principes fondamentaux de l'éthique doivent être des propositions synthétiques déclarant quelles choses, et dans quelle mesure, possèdent une propriété simple et inanalysable que l'on peut appeler *valeur intrinsèque* ou *qualité de bien* »¹³. Ces propositions doivent leur caractère synthétique au fait qu'elles reposent sur une proposition qui doit être affirmée ou rejetée, qui ne peut donc être déduite d'une autre proposition, ce qu'on peut formuler autrement en disant que les principes fondamentaux doivent être évidents¹⁴. Or l'évidence ne saurait chez lui relever de la psychologie, ni d'ailleurs de la logique. L'évidence d'une proposition, pour lui, c'est une raison de la considérer comme vraie. Ceci revient à dire que ces propositions sont *a priori* mais pas au sens logique du terme. En d'autres termes il s'agit bien de propositions synthétiques *a priori*.

En 1912, lorsque Russell écrit *Problèmes de Philosophie*, il croit encore à la possibilité de jugements synthétiques *a priori*, ce qui lui donne

¹¹ *Ibid.*, p. 79.

¹² *Ibid.*, p. 80.

¹³ *Principia Ethica*, p. 107.

¹⁴ *Ibid.*, p. 148.

l'occasion de rendre hommage à Kant sur ce point précis. Concernant les propositions éthiques il affirme que leur connaissance n'est pas de nature logique – et il précise qu'il parle là des propositions portant sur la valeur intrinsèque des choses (autrement dit les propositions éthiques), pas des jugements d'utilité ou de convenance (c'est-à-dire des jugements appartenant à la sphère de la moralité). Autrement dit, les propositions éthiques sont des propositions synthétiques. Par ailleurs, « nous jugeons que le bonheur est plus désirable que le malheur, la connaissance plus désirable que l'ignorance, la bonté meilleure que la méchanceté etc... ces jugements doivent être au moins immédiats et *a priori* »¹⁵. Pour être sans doute suscités par l'expérience, ils n'en sont pas pour autant prouvables ou réfutables par l'expérience. Indépendants de l'expérience, ces jugements qui ne sont pas analytiques sont *a priori*. « Nous avons donc vu que certaines propositions sont connues *a priori*, au nombre desquelles les propositions de logique et de mathématique pure, et aussi les propositions de l'éthique » peut-on lire dans *Problèmes de Philosophie*¹⁶.

Comme nous avons vu que la connaissance des valeurs éthiques était l'exemple le plus important d'une connaissance *a priori* qui ne soit pas logique – c'est-à-dire pas analytique, nous pouvons dire que les propositions éthiques sont des propositions synthétiques *a priori*. Une telle conception est tout à fait compatible avec la philosophie de la connaissance développée en 1912 et qui accorde une place importante à la notion de synthétique *a priori*. Elle ne sera plus possible dans ces conditions lorsque Russell aura trouvé de bonnes raisons de se dispenser de la notion kantienne de synthétique *a priori*¹⁷.

Mais Russell affirme par ailleurs : « toute notre connaissance *a priori* se rapporte à des entités qui, à proprement parler, n'existent pas, que ce soit dans le monde mental ou le monde physique »¹⁸.

Est-ce à dire que les entités dont parle l'éthique n'ont pas de réalité ? Si tel était le cas les propositions de l'éthique seraient toutes fausses et il n'y aurait pas de science du Bien, contrairement à ce que continue de penser Russell (pour peu de temps encore). Mais tel n'est pas le cas parce que précisément dans *Problèmes de Philosophie*, continue d'opérer la distinction déjà présente dans les *Principles of Mathematics* de 1903, à savoir la distinction, à l'intérieur du domaine de ce qui est, entre ce qui existe et ce qui subsiste. Dire dans ces conditions que les entités sur lesquelles porte notre connaissance *a priori* n'existent pas, cela revient à affirmer qu'elles sont de l'ordre de ce qui subsiste. Le Bien se voit dans ces conditions doté d'une réalité ontologique éminente. En d'autres termes la spécificité de l'éthique par rapport à la moralité conçue comme un ensemble de règles et de codes guidant la conduite humaine est fondée ontologiquement. Lorsque Russell abandonnera le platonisme au profit d'une conception teintée

¹⁵ *Problèmes de Philosophie*, p. 97 – cité désormais *Pr. Ph.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 102.

¹⁷ Sur ce point, à nouveau, cf. notre article « Russell, critique de Kant ».

¹⁸ *Pr. Ph.*, p. 102.

d'empirisme la dichotomie entre le monde de ce qui subsiste et le monde de ce qui existe n'aura plus de sens, il ne restera plus qu'à traiter des phénomènes. Au plan de la philosophie pratique cela se traduira par un effacement de la distinction entre réflexion sur les valeurs et réflexion sur la conduite humaine, au profit de celle-ci. Du coup l'objectivité recherchée et qui avait été placée au niveau de l'éthique sera mise en doute. Il apparaîtra à Russell qu'au plan de la philosophie pratique on ne peut échapper à la subjectivité.

III. La critique négative de la philosophie pratique

(1913-1935)

Dès 1913 s'amorce un changement profond dans l'attitude de Russell à l'égard de la philosophie pratique. Au dire de Russell lui-même c'est la lecture de *Winds of Doctrine* de Santayana qui aurait été déterminante et l'aurait convaincu de l'impossibilité d'une connaissance éthique et de la subjectivité des valeurs. Si, effectivement, cette lecture a pu jouer chez lui le rôle d'un « déclencheur », d'autres raisons, plus profondes et intimement liées à l'évolution de sa pensée, doivent être prises en compte pour expliquer ce changement.

1) En 1913, dans *The Place of Science in liberal Education*, Russell fait de manière explicite le lien entre la reconnaissance de la subjectivité des valeurs et la volonté d'engager la philosophie sur la voie de la méthode scientifique : « le cœur même de l'esprit scientifique, écrit-il, c'est le refus de voir nos propres désirs, goûts et intérêts proposer la clé de la compréhension du monde ». Russell vient précisément d'abandonner la version platoniste du réalisme qui avait sous-tendu son réalisme moral et il affiche déjà sa volonté d'introduire la méthode scientifique en philosophie. La tâche de la philosophie, pense-t-il, c'est de faire progresser notre connaissance du monde. Celle-ci ne doit pas être entachée de subjectivité. Il faut donc veiller à ce que la conception du monde ne soit, d'une manière ou d'une autre, déterminée par le sujet connaissant. Aussi bien lorsqu'il écrit : « une conception du monde déterminée par l'éthique n'est jamais impartiale », Russell fait la preuve qu'il ne croit plus à l'existence de valeurs intrinsèques, que pour lui, la sphère de l'éthique relève du subjectif et non plus de l'objectif et qu'elle tombe par là-même hors du champ de la connaissance. Ceci apparaît avec plus de netteté encore dans *La Méthode scientifique en philosophie* de 1914. Dans ce texte fondateur de l'atomisme logique, Russell se montre particulièrement soucieux de ne pas introduire de considérations éthiques dans le domaine d'une philosophie considérée désormais comme devant être scientifique : « l'élément éthique qui a été si important dans la plupart des grands systèmes de philosophie est, selon moi, un des plus sérieux obstacles à la victoire de la méthode scientifique dans

l'investigation des questions philosophiques » écrit Russell qui ajoute que les notions éthiques sont anthropocentriques et révèlent une tentative plus ou moins avouée « de légiférer pour l'univers sur la base des désirs actuels des hommes ». Or à ses yeux le péché capital c'est de « faire de l'homme avec ses espoirs et ses idéaux du moment le centre de l'univers et l'interprète de son supposé but final ». C'est au nom de ce principe qu'il écarte toute tentative d'élaborer une éthique à prétention scientifique sur la base de la théorie de l'évolution.

Ainsi en même temps que la philosophie est engagée sur la voie étroite et difficile d'une philosophie de la connaissance dont l'essence est la logique et dont la méthode emprunte à la science, la philosophie pratique se trouve exclue de la sphère théorique. Russell est formel : « l'introduction de considérations éthiques en philosophie relève d'une mentalité pré-copernicienne ».

Russell n'en a pas pour autant renoncé à la notion de valeurs et « la préoccupation morale » est toujours aussi vive chez lui. Il écrit par exemple : « je ne nie pas l'importance de la valeur à l'intérieur de sa propre sphère, de la sorte de philosophie inspirée par des notions éthiques », ce qui semblerait indiquer la possibilité d'une sorte de philosophie pratique au statut d'ailleurs incertain. Ce qui est certain c'est qu'en 1914 Russell ne pense pas que c'est dans cette sorte de philosophie que réside l'avenir de la philosophie. Fondamentalement le philosophe doit être impartial et il a peu de chances de l'être de manière satisfaisante dans le domaine des valeurs. Telle est, à l'époque, la conviction de Russell. Contrairement aux néo-positivistes il n'en conclut pas pour autant à l'élimination de l'éthique, pas plus d'ailleurs que de l'esthétique ou de la métaphysique, du champ de préoccupation du philosophe. Il regrette simplement que l'on ne puisse donner forme de manière philosophiquement satisfaisante à ce type de préoccupation. Significatif à cet égard ce texte de 1916 tiré des *Principles of Social Reconstruction* : « le monde a besoin d'une philosophie ou d'une religion qui fasse avancer la vie. Une vie qui serait entièrement vouée à la vie serait animale, sans aucune valeur humaine. Si la vie doit être vraiment humaine, elle doit servir quelque fin qui se situe en dehors de la vie humaine, quelque fin impersonnelle et au-dessus de l'humanité, telle que Dieu, la vérité et la beauté. Ceux qui font le mieux avancer la vie n'ont pas la vie pour fin. Ils visent plutôt une incarnation progressive, l'apport dans notre existence humaine de quelque chose d'éternel [...] un contact avec le monde qui atteste une paix que ne peuvent pas remettre en cause les difficultés de la vie temporelle ».

Russell considère qu'il faut comprendre le monde en philosophe et s'efforcer d'améliorer la vie humaine. Mais on ne peut améliorer la vie humaine sans faire appel à des valeurs, et ceci nous détourne de la soumission au fait, caractéristique de l'esprit scientifique, qui doit animer le philosophe. Celui-ci ne peut donc pas théoriser en matière pratique, mais il peut, en tant qu'homme, proposer une nouvelle manière de sentir, une nouvelle façon d'appréhender le monde et la vie. C'est notamment ce qu'a fait Spinoza.

2) La guerre va fournir à Russell l'expérience de la mobilisation des passions humaines. Il apprendra notamment que le pacifisme doit se mener comme un combat et vérifiera ce qu'il avait entrevu dès 1894, à savoir la vérité de ce principe spinoziste qu'on ne peut venir à bout de passions qu'à l'aide d'autres passions. Ceci va le conduire à douter de l'efficacité d'arguments en bonne et due forme et à mettre l'accent sur le fonds instinctif, pulsionnel et passionnel de l'être humain. Dans ces conditions le désir lui-même ne suffit pas à rendre compte de la conduite humaine. Il faut faire appel aux pulsions, aux forces qui dirigent et orientent notre être. Dans les *Principles of Social Reconstruction* il soutient que « la pulsion est à la base de notre activité beaucoup plus que le désir [...] le désir en tant qu'il s'oppose à la pulsion prend une part importante et croissante dans la régulation de la vie des hommes. La pulsion est anarchique et erratique ». Il distingue entre les pulsions de vie et les pulsions de mort, les pulsions qu'il appelle créatives et celles qu'il appelle possessives. On ne peut affaiblir les pulsions, aussi faut-il tenter d'en modifier la direction. Il est souhaitable que les pulsions créatives occupent dans la vie la plus grande place et il faut encourager ce qui est créatif, décourager ce qui est possessif.

Le problème n'est pas tant, comme le pensent les ascètes et les puritains, de brider les pulsions et les désirs que de « leur donner un but noble ». Russell, dès l'introduction, avertit le lecteur des *Principles of Social Reconstruction*, qu'il écrit cet ouvrage non en philosophe mais en homme voulant répondre à l'urgence d'une situation. Il n'empêche qu'il fournit ici une des clés de son scepticisme à l'égard de la possibilité d'une philosophie pratique : ce sont des éléments qui échappent à la réflexion, voire à la conscience claire qui guident notre conduite, il semble donc que toute entreprise de théorisation soit ou frappée de nullité ou suspecte quand elle n'apparaît pas franchement inutile. C'est ce scepticisme qui va en tous les cas marquer la période qui s'ouvre en 1913.

Lié à l'expérience de la guerre, conforté par un pessimisme latent depuis la prime jeunesse, il est comme nous l'avons vu nourri d'une certaine conception de l'homme, encore à l'état d'ébauche, et dans laquelle « la raison est l'esclave des passions ». Il est de plus conforté par une analyse logique et ici encore nous voyons la manière d'aborder la philosophie pratique faire écho à la philosophie de la connaissance.

3) Russell en effet applique au discours éthique l'analyse qu'il a mis au point avec la théorie des descriptions pour se débarrasser des entités inutiles. En bref il utilise la méthode du rasoir d'Occam. Il affirme que ce principe en vertu duquel des constructions doivent être substituées à des entités inférées partout où c'est possible le conduit à se passer du bien absolu. « Les faits dont on veut rendre compte en éthique pouvant être analysés sans les prédicats *bon* et *mauvais*, le rasoir d'Occam nous demande

de nous abstenir de poser ceux-ci comme entités » écrit Russell dans un texte de 1922 intitulé *Is there an absolute Good ?*¹⁹

Russell n'a en fait jamais cessé d'étendre le champ d'application de la théorie des descriptions depuis 1905. A l'exception des noms propres au sens logique du terme, c'est-à-dire finalement des seuls « circonstanciels égocentriques » tout, ou à peu près, a pu être traité comme une description, plus précisément comme un symbole incomplet, c'est-à-dire comme quelque chose de nature prédicative, sans import existentiel. Ce qui est nouveau en 1922 c'est que Russell étend son analyse réductrice à des prédicats. Considérons la manière dont il opère : « Je conçois la genèse de la notion de Bien de la manière suivante : nous avons des émotions d'approbation ou de désapprobation. Si A, B, C... sont les choses qui nourrissent nos émotions d'approbation nous prenons à tort la similitude de nos émotions en présence de A, B, C... pour la perception d'un prédicat commun à A, B, C... il peut se faire que A, B, C... aient plusieurs prédicats communs, mais les prédicats non pertinents sont éliminés par la règle que le prédicat *bon* n'appartient pas à quelque chose que nous désapprouvons. Alors le processus est le suivant : A, B, C... sont des choses que nous approuvons ; X, Y, Z, ... sont des choses que nous désapprouvons. Nous jugeons : "il y a un prédicat possédé par A, B, C... mais pas par X, Y, Z,..."". A ce prédicat supposé, ainsi décrit, nous donnons le nom *bon*. Ainsi quand nous jugeons "M est bon" nous voulons dire "M a le prédicat qui est commun à A, B, C... mais est absent dans X, Y, Z, ..."". On verra que les émotions d'approbation et de désapprobation n'entrent pas dans la signification de la proposition "M est bon" mais seulement dans sa genèse »²⁰. L'analyse montre que le bien est une construction (donc une fiction) logique, à partir des émotions – tout comme, en philosophie de la connaissance, les objets physiques sont des constructions à partir de données sensorielles. Les entités inférées se voient remplacées par des constructions à partir d'éléments de notre expérience empirique, en morale comme en philosophie de la connaissance.

La proposition fondamentale de l'éthique étant fautive (puisque portant sur une entité non existante) toutes les propositions en découlant sont également fautes. Le discours éthique est frappé de nullité et la moralité devient suspecte. C'est une illusion. Elle est fautive, voire falsificatrice. Dans une formule à la La Rochefoucauld, Russell la décrit comme un camouflage de la victoire de l'égoïsme sur une forme élevée de sympathie. Elle peut être un instrument de pouvoir, et à certains égards le jugement de Russell porte souvent la marque d'une certaine fascination pour les thèses marxistes. C'est d'ailleurs ce dernier aspect de la critique négative de la moralité qui disparaîtra le plus rapidement. A son retour d'URSS Russell ne place plus aucun espoir dans l'expérience qui s'y déroule et avec une exceptionnelle lucidité de la part de quelqu'un qui était allé voir cette expérience avec sympathie, il en notera les aspects négatifs et dangereux – ce qui donnera le célèbre *Théorie et pratique du bolchevisme* en 1920.

¹⁹ Cf. *Ethics* p. 124.

²⁰ *Ibid.*, p. 123.

Dans la fin des années 20 la critique sera moins vive à l'égard de la moralité mais Russell n'en pensera toutefois pas moins que l'éthique est superflue. Il nous dit par exemple dans *Ce que je crois* (1925) que si nous avons un enfant malade l'amour nous dit de le soigner et le médecin nous indique les moyens de le faire. Le désir indique la fin et le savoir les moyens d'y parvenir. A aucun moment l'éthique n'est requise.

La conviction que la conduite humaine, étant déterminée par des pulsions, ne peut être réellement modifiée par des croyances est suffisamment ancrée chez Russell pour qu'il ne la remette pas en cause. Mais un changement profond est en train de s'opérer chez lui dans le domaine de la philosophie de la connaissance et qui le conduit à réhabiliter l'inférence. Du coup, l'analyse change de nature et la critique du discours éthique peut prendre un aspect positif. C'est ce qui apparaît dans la formulation que donne Russell d'une théorie émotiviste de l'éthique.

IV. La critique constructive de la philosophie pratique

(après 1939)

1) C'est dans le texte de 1935 intitulé *Science et Morale* que Russell propose de manière explicite sa théorie émotiviste. Celle-ci est fondée sur une analyse sémantique. Considérons, nous dit-il, la proposition « la beauté est un bien ». A première vue elle paraît affirmer un fait, tout comme les propositions : « ceci est un carré » ou « ceci est sucré », et donc être dotée, comme elles, d'une valeur de vérité. On peut interpréter cette proposition de deux manières différentes, soit comme voulant dire qu'il est souhaitable que tout le monde aime le beau (« Puisse tout le monde aimer le beau ») soit comme voulant dire simplement que je désire que tout le monde aime le beau. Dans le premier cas nous sommes en présence d'un énoncé sur le mode optatif. Il n'a pas de valeur de vérité dans la mesure où aucune preuve ne peut être invoquée pour le confirmer ou l'infirmer ; dans le second cas nous sommes en présence d'un énoncé rapportant un état d'esprit et qui est, lui, susceptible d'être vrai ou faux (on peut prouver que je ne suis pas sincère). Mais un tel énoncé relève de la psychologie ou de la biographie, pas de l'éthique. Quant à l'énoncé éthique, n'étant pas susceptible d'être vrai ou faux, il ne relève pas de la connaissance, ne peut faire *a fortiori* objet de science.

Russell en déduit que « la morale ne contient aucune affirmation, vraie ou fautive, mais se compose de désirs d'un certain genre [...] la science peut examiner les causes de ces désirs et les moyens de les réaliser, mais elle ne peut contenir aucune sentence morale proprement dite, parce qu'elle s'occupe de ce qui est vrai ou faux »²¹. La science n'a rien à dire sur les

²¹ *Science et Morale* in *Science et Religion*, désormais cité *S. R.*, p. 234.

valeurs, mais celles-ci ne pouvant être inscrites dans un quelconque ciel intelligible qui leur conférerait un statut d'objectivité, il faut se résoudre à affirmer qu'elles sont subjectives.

Contrairement à ce qui se passait dans la période précédente, la reconnaissance du subjectivisme des valeurs n'entraîne pas nécessairement, dans la nouvelle configuration de pensée russellienne, un scepticisme radical à l'égard de la philosophie pratique. C'est que Russell ne prétend plus faire usage du rasoir d'Occam. Son analyse ici est sémantique. L'émotivisme n'est plus éliminatif (à la différence de celui qui est soutenu par Ayer, à la même époque dans *Langage, Vérité et Logique*). Le discours éthique n'est plus éliminé (puisque réduit à un ensemble d'énoncés décrivant des émotions), il est interprété comme un discours exprimant des émotions, ce qui, sans bien entendu le situer dans la sphère de la théorie objective, lui confère une réalité intrinsèque. En bref, il y a un discours éthique auquel il faut faire droit. De plus les émotions ne sont pas, comme c'était le cas dans le texte de 1922, exprimées en termes d'approbation ou de désapprobation, mais en termes de désirs. Où nous retrouvons la théorie selon laquelle le bien c'est ce qu'on désire désirer – théorie qui ici prend toute sa signification car elle permet d'articuler une anthropologie du désir et le souci d'universalité qui anime l'éthique.

Russell donne de son émotivisme constructif une formulation élégante et concise en 1938 dans *Power* lorsqu'il écrit « un jugement de valeur intrinsèque ne doit pas être interprété comme une assertion mais comme l'expression d'un désir concernant les désirs de l'humanité. Quand je dis « haïr est mal », je dis en fait « Puisse personne ne se sentir haï ». Je ne fais aucune assertion. J'exprime simplement un certain type de souhait »²². Il ne s'agit donc pas de prétendre que lorsque je dis « haïr est mal » je réprovoque la haine car ce ne serait là que la description de mon état d'esprit actuel, un énoncé sans portée au niveau de la philosophie pratique. Il n'y aurait place que pour des énoncés divergents exprimant toutes les nuances de l'approbation ou de la désapprobation. En reconnaissant au contraire le caractère optatif de l'énoncé éthique, en soulignant sa structure de souhait, en lui donnant une valeur universelle, on échappe au scepticisme qui menace toujours plus ou moins l'émotivisme. C'est certes de mon vœu qu'il s'agit ici, mais c'est un vœu qui vaut pour toute l'humanité.

Comme le dit Russell : « les grands innovateurs dans le domaine de l'éthique n'ont pas été ceux qui savaient mieux que les autres, ils étaient ceux qui désiraient davantage [...] ceux qui avaient des désirs plus impersonnels et à portée plus universelle [...] tous ont traité le bien comme quelque chose que tous les hommes peuvent également goûter ». Car c'est bien entendu seulement par le caractère impersonnel et par la portée universelle des désirs que nous pouvons échapper à l'égoïsme au plan de l'individu et au sectarisme et aux diverses formes de nationalisme au plan politique.

²² *Op.cit.*, p. 257.

Il faut bien souligner que l'universalisation n'est en fait qu'une généralisation qui pour s'étendre à toute l'humanité n'en demeure pas moins telle. Il ne peut être question ici de trouver un fondement rationnel à la philosophie pratique parce que le ressort de la conduite humaine est d'ordre émotionnel. Ce qui permet cette forme d'universalisation en effet c'est la sympathie : « la sympathie est une force universalisante en éthique, j'entends la sympathie comme une émotion, non comme un principe théorique »²³. Il y a des limites à la sympathie : « le chat ne nourrit aucune sympathie pour les souris [...] les nazis n'avaient aucune sympathie pour les Juifs ni Staline pour les koulaks », et Russell d'affirmer que « là où il y a une limitation de la sympathie, il y a une limitation correspondante dans la conception du bien » car le bien devient alors ce qui satisfait seulement l'Aryen ou le prolétaire, etc... nous avons affaire alors à ce que Russell appelle ici « l'éthique du chat et de la souris », c'est-à-dire une forme d'éthique visant à légitimer en fait le droit du plus fort. Il faut procéder à une réfutation de ce type d'éthique. Mais au nom de quoi ? Tel est bien le problème qu'une nouvelle fois Russell va tenter de résoudre en faisant appel à la conception d'une éthique scientifique (comme la philosophie peut l'être elle-même).

2) Alors que dans *Science et Morale* Russell distingue de manière tranchée entre la science, domaine du fait, et l'éthique, domaine des valeurs, il adopte une position beaucoup plus nuancée dans *Human Society in Ethics and Politics*. Dans ce texte écrit en 1954 et qui constitue le pendant « pratique » de *Human Knowledge*, paru six ans plus tôt, il entreprend de redonner à l'éthique une certaine objectivité. Ce faisant il tend à la rapprocher de la science.

Dans *Human Knowledge* Russell tentait d'apporter une réponse à une question qui le préoccupait depuis *l'Analyse de la Matière* : comment l'édifice de la science – où prévaut la connaissance objective et impersonnelle – peut-il être, en dernière analyse, fondé sur des percepts, éminemment subjectifs ? Dans *Human Society in Ethics and Politics* Russell mène, au plan pratique, une entreprise parallèle. Les percepts sont autant subjectifs que les émotions. Ce que la science réussit sur la base de percepts, pourquoi l'éthique ne pourrait-elle pas au moins le tenter ? Pourquoi ne pourrait-elle, sur la base des émotions et des désirs, se constituer en savoir impersonnel et objectif ? En bref, si la science peut être objective malgré sa base subjective, pourquoi pas l'éthique ?

Russell souligne que l'éthique diffère de la science dans la mesure où ses données fondamentales sont des émotions et des désirs, non des percepts. Or la science peut se constituer objectivement sur la base de données subjectives en faisant appel à des expériences partagées, lesquelles servent de critère permettant d'exclure ce qui ne peut donner lieu à traitement scientifique. Ainsi les hallucinations sont-elles exclues du champ de la science : elles ne sont pas partagées. Ne peut-on dans ces conditions faire également appel dans le domaine pratique à une situation analogue ? Des

²³ *Ibid.*, p. 260.

convictions communes, des projets collectifs ne peuvent-ils pas être considérés comme des expériences qui, étant partagées par un grand nombre d'individus, échappent à la subjectivité ? Russell n'est pas loin de le penser et considère par exemple qu'une opinion lorsqu'elle est majoritaire se voit dotée d'une certaine objectivité. La question éthique, dans ces conditions, ne relève plus de la psychologie empirique, elle devient une question politique, comme il le note à plusieurs reprises dans *Human Society in Ethics and Politics*.

Ainsi, pense-t-il, peut-on échapper aux difficultés de la théorie émotiviste classique : c'est une affaire de goût certes d'aimer ou de ne pas aimer les huîtres, mais il est difficilement acceptable de réduire à une affaire de goût le fait d'aimer ou de ne pas aimer que les Juifs ou tout autre groupe auquel nous n'appartenons pas puissent mener une vie paisible. Mais la solution politique est-elle vraiment satisfaisante ? Il ne le semble pas puisque malheureusement le nazisme a pu être majoritaire, que l'antisémitisme a été une expérience partagée, que les totalitarismes ont l'art de développer des « convictions communes » parmi les populations, etc... En bref lorsqu'il s'agit de l'éthique, basculer du pôle psychologique au pôle politique ne règle aucun problème.

Mais, pourrait-on dire, est-on nécessairement en présence de l'alternative entre l'émotivisme standard et la politique ? Russell n'a-t-il pas après tout dans ses textes précédents développé une théorie émotiviste propre qui précisément, tout en évitant de réduire les désirs à du pur subjectif, n'avait pas pour autant à invoquer le collectif ? Pourquoi n'utilise-t-il plus cette théorie ? Il ne le fait pas précisément parce qu'il veut donner à l'éthique un statut quasi scientifique. Sa théorie émotiviste, rappelons-le, traitait les énoncés éthiques comme des énoncés optatifs ; comme tels ils ne pouvaient avoir de valeur de vérité. Or dans le texte de 1954 il a besoin, s'il veut une éthique scientifique, de propositions authentiques, c'est-à-dire d'énoncés dotés de valeur de vérité. C'est pourquoi il s'en tient à une critique de l'émotivisme standard : « je trouve qu'il est intolérable de supposer que lorsque je dis *la cruauté est mauvaise* je dis simplement *je n'aime pas la cruauté* ou quelque chose d'aussi subjectif ». Il y a, poursuit-il, dans le vocabulaire de l'éthique des termes tels que *devoir* et *bien* et toute la question est de savoir « s'ils font partie d'un vocabulaire minimum de l'éthique [...] ou s'ils sont définissables en termes de désirs, d'émotions et de sentiments ; et si tel est le cas s'ils ont une référence essentielle aux désirs, émotions et sentiments de celui qui parle ou aux désirs, émotions et sentiments généraux de l'humanité ». Russell fait référence à sa théorie des circonstanciels égocentriques (qui constitue une des innovations majeures de la nouvelle théorie du langage développée depuis *Signification et Vérité*, publié en 1940 et dont le propos est de montrer que, de manière ultime, l'analyse descriptive trouve sa limite dans un incontournable emploi de termes dénotants tels que « je », « ici », « maintenant ». La question que se pose Russell est donc celle de savoir si le discours éthique n'est pas en son fond égocentrique, c'est-à-dire n'implique pas une incontournable référence à l'état d'esprit du locuteur.

Mais s'il en est ainsi le problème de la subjectivité de l'éthique se pose de nouveau de manière cruciale. Russell essaie une solution originale, celle faisant appel à la notion de compossibilité.

Les désirs qui ont le plus de chance d'être justes ou qui peuvent être au moins qualifiés de moins injustes que les autres sont ceux qui sont compossibles avec le plus grand nombre d'autres désirs possibles (par autres désirs on entendra à la fois les autres désirs que je peux avoir et les désirs que les autres peuvent avoir). Ainsi un individu qui aspire au bonheur s'efforcera de soumettre son existence au plus grand nombre qu'il pourra de plaisirs compossibles. Il ne sera pas question pour lui d'accepter une existence lui procurant une satisfaction de ses désirs au prix d'une ignorance ou a fortiori d'une négation de ceux des autres. On a le sentiment que l'homme qui répand largement le bonheur autour de lui à son propre détriment est meilleur que celui qui obtient son bonheur au prix du malheur des autres. Mais précisément il s'agit d'un sentiment que d'aucuns peuvent ne pas éprouver. Il n'y a pas d'argument rationnel qui nous permette de le justifier ni de prouver la vérité de l'opinion à laquelle il donne lieu. C'est pourquoi Russell renonce finalement à chercher un fondement à l'éthique dans cette théorie très intéressante de la compossibilité.

On se trouve donc renvoyé à l'intuition d'une valeur intrinsèque. Il y a en effet davantage de chances de parvenir à un accord sur les valeurs que sur des codes ou des règles toujours relatives à des sociétés déterminées. De plus elle nous fournit des principes, à partir desquels un corps d'énoncés cohérents peut être constitué. Pour ce faire il convient de faire appel à des maximes d'utilité ; les actions seront jugées en fonction de leurs effets probables : « les effets qui conduisent à une approbation sont définis comme bons, ceux qui conduisent à la désapprobation sont définis comme mauvais ». Mais nous sommes renvoyés à la question : parle-t-on de l'objet que j'approuve ou d'un objet susceptible d'approbation générale par toute l'humanité ?

Dans *Human Society in Ethics and Politics* Russell tente une synthèse de ses conceptions en matière de philosophie pratique. Aussi n'est-il pas étonnant de le voir reprendre à côté d'une certaine forme d'intuitionnisme des principes une certaine forme d'utilitarisme. En fait il ne s'agit pas chez Russell d'utilitarisme au sens propre du terme – il refuse notamment l'identification du désir et du plaisir – mais plutôt de ce qu'on a appelé depuis un conséquentialisme : l'action est jugée en fonction de ses conséquences. Avec toujours à la clé la question : de ses conséquences pour qui ? et de la part de Russell le même type de réponse : de ses conséquences pour le maximum de personnes possible – et du point de vue d'un observateur impartial, doté d'un nombre suffisant (mais comment le déterminer ?) de données.

Russell pense au moment où il rédige son ouvrage qu'une telle synthèse doit permettre de formuler un ensemble cohérent de propositions dotées de valeur de vérité. Mais cet optimisme sera assez rapidement ébranlé et dans des articles ultérieurs nous le verrons revenir à sa propre version de l'émotivisme.

L'éthique ne peut pas en dernière analyse être fondée rationnellement et de manière autonome comme le pensaient, avec Sidgwick, les libres penseurs du XIX^{ème} siècle. L'expérience des totalitarismes a mis à l'épreuve leur optimisme naïf et il n'est plus possible de partager leur foi dans les progrès de la raison. Aussi la question de savoir si l'éthique peut être indépendante de la théologie doit-elle être réexaminée. Russell n'est pas croyant, il s'est manifesté souvent par des positions anti-religieuses et des jugements à l'emporte-pièce en la matière. Ce n'est pas une de ses moindres qualités que l'honnêteté intellectuelle. Elle le conduit à remarquer que les totalitarismes étaient fondés sur des bases qui étaient anti-religieuses et que lorsque les religions ont été mêlées à des entreprises douteuses c'est qu'elles étaient « accaparées » par des pouvoirs politiques. De manière nuancée nous le voyons donc affirmer la nécessité de distinguer entre les croyances religieuses personnelles en tant qu'elles sont liées à la conduite humaine, la théologie et la religion institutionnalisée. C'est cette dernière qui continue à faire l'objet de ses attaques. Mais il n'hésite pas à affirmer qu'une certaine forme de religion personnelle est hautement désirable. C'est peut-être elle seule qui nous suggère d'étendre à l'humanité nos sentiments positifs et qui constitue le contenu de l'éthique – solution qui peut laisser insatisfait un philosophe – mais peut-être faut-il précisément avoir traversé le champ de la philosophie pour arriver à affirmer comme le fait Russell dans une conférence en 1950 : « le fond de l'affaire est une chose très simple et démodée, une chose si simple que j'ai presque honte de la mentionner [...] ce à quoi je pense c'est l'amour, l'amour chrétien, la compassion... ».

BIBLIOGRAPHIE

Je recommande plus particulièrement l'étude des textes suivants – en traduction française.

- « Eléments d'éthique » in *Essais philosophiques*, PUF, Paris, 1997.
- *La méthode scientifique en philosophie*, Payot, Paris – spécialement la première conférence.
- *Problèmes de philosophie*, Payot, Paris, 1989 – spécialement le chapitre 15.
- « Science et Morale » in *Science et Religion*, Gallimard, Paris, 1971.

Il existe par ailleurs une excellente anthologie des textes russelliens sur l'éthique, en langue anglaise et où on trouvera les textes majeurs, notamment ceux des écrits de jeunesse, *Power et Human Society in Ethics and Politics*. Cette anthologie s'intitule *Russell on Ethics*, edited by Charles Pigden, Routledge, London, New-York, 1999.