

STEVEN A. MILLER
COMMUNITY
AND LOYALTY
IN AMERICAN
PHILOSOPHY :
ROYCE, SELLARS,
AND RORTY

NEW YORK, ROUTLEDGE,
2018

RECENSION PAR DAVID
KRETZ

Stephen A. Miller commence son livre par une citation de John Steinbeck (Steinbeck, 1967 [1939] : 155-156) dans laquelle l'écrivain américain parle de deux hommes déplacés et de leurs familles qui s'unissent dans la solidarité pendant la Grande Dépression. Chacun reconnaît les problèmes de l'autre comme les siens, la perspective du Moi s'estompe et celle du Nous émerge. Selon Steinbeck, c'est à partir de ce mouvement du Moi au Nous que naît tout progrès social. Miller nous propose une analyse philosophique de ce mouvement par le biais de l'histoire de la philosophie américaine, et plus particulièrement de penseurs rarement considérés ensemble mais tous les trois proches de la tradition pragmatiste : Josiah Royce (1855-1916), Wilfried Sellars (1912-1989) et Richard Rorty (1931-2007).

Du point de vue herméneutique, le risque d'une telle approche est double. Le fait de centrer l'enquête autour de la tradition pragmatiste peut donner lieu à un champ d'étude à la fois trop étroit et trop vaste. Et de fait, du point de vue philosophique, un dialogue avec des voix non-pragmatistes, mais aussi avec d'autres pragmatistes (John Dewey, bien sûr, mais aussi Charles Sanders Peirce et Robert Brandom) aurait enrichi l'analyse, comme l'admet Miller lui-même. Cependant, il justifie son choix en soulignant que beaucoup a déjà été écrit sur Dewey et que l'analyse d'auteurs parfois moins connus, et de leurs débats les uns avec les autres, mérite une plus grande attention. Le but de Miller est donc à la fois, historiquement, d'établir des généalogies injustement négligées et, philosophiquement, de contribuer à notre quête de progrès social par une meilleure compréhension du mouvement du Moi au Nous.

La combinaison méthodologique d'approches et d'intérêts philosophiques et historiques porte le plus ses fruits dans le premier chapitre, sur Wilfried Sellars. Selon Miller, celui-ci représente le lien historique entre Royce et Rorty, et prépare ainsi le lecteur à la relecture roycienne de Rorty qui sera effectuée dans le dernier chapitre. Après un bref aperçu biographique, Miller note le manque relatif d'attention accordée à la pensée éthique de Sellars (par ex., Sellars, 1992 [1967]),

qui est principalement connu pour son anti-fondationnalisme épistémologique (la critique du « mythe du donné ») et son réalisme scientifique (la priorité de « l'image scientifique » sur « l'image manifeste »). Miller suggère que c'est surtout ce dernier point qui a empêché une réception plus favorable des travaux éthiques de Sellars, du fait de l'appartenance des concepts éthiques à l'« image manifeste » (p. 16), c'est-à-dire à une perspective non-scientifique sur le monde qui est, finalement, à remplacer. Avec Brandom et contre Willem deVries, Miller soutient qu'il faut en réalité abandonner le réalisme scientifique de Sellars, et se tourner vers un « Sellarisme de gauche » (selon l'expression de Rorty qui oppose sa propre pensée, celle de Brandom et d'autres antiréalistes, aux étudiants de Sellars plus réalistes comme Daniel Dennett, les Churchland, et Ruth Millikan), si on veut sauver la pensée éthique de Sellars de son scientisme.

Suite à cette clarification du projet général de Sellars et de sa position vis-à-vis de ce dernier, Miller se tourne vers la pensée éthique de Sellars, laquelle a largement visé à défendre des idées kantiennes contre le paradigme humien qui dominait à l'époque, c'est-à-dire, sur le plan méta-éthique, le cognitivisme contre l'émotivisme ou non-cognitivisme d'A.J. Ayer (p. 17). Ce dernier interprète nos jugements moraux comme l'expression de sentiments (*feelings*). La critique que fait Sellars de l'émotivisme est motivée, d'une part, par la phénoménologie de nos désaccords moraux, qui n'apparaissent pas comme de simples expressions d'émotions contradictoires. Elle est motivée, d'autre part, par l'observation peircienne selon laquelle un scepticisme méta-éthique menace à la fois notre raisonnement pratique et notre raisonnement théorique, vu que ce dernier est aussi irréductiblement normatif (on peut raisonner plus ou moins bien de façon théorique selon certains standards normatifs) (p. 20-21).

Mais comment le cognitivisme (kantien) doit-il analyser les jugements moraux ? Sellars commence par établir les intentions comme les unités fondamentales de notre raisonnement pratique. Il montre que les mêmes lois logiques s'appliquent aussi bien aux propositions

factuelles qu'aux intentions, si on les formalise (p. 22-24). Parce que le fait de mettre l'accent sur les intentions individuelles, typiquement formulées à la première personne, menace d'introduire un égotisme fondamental, Sellars propose le concept d'intention collective (*We intention*) pour désigner le type d'intention qui serait le plus important pour notre raisonnement pratique et, surtout, moral (p. 25-26). La question devient alors : sur quelle intention collective pouvons-nous baser une théorie morale ? Pour ne pas prendre le risque d'un apriorisme trop rigide, Sellars insiste sur l'importance de la possibilité des désaccords au sein de cette collectivité. La collectivité n'est pas donnée à l'avance, elle se développe dans le temps. Mais Sellars insiste aussi sur l'idée qu'un accord est toujours possible, au moins dans des conditions idéalisées.

Cette collectivité hétérogène est encore trop limitée pour être celle dont les intentions collectives sont (par définition) les intentions morales. Ici la pensée éthique de Sellars, selon Miller, trouve aussi sa propre limite. Sellars – un kantien deux siècles après Kant – n'a jamais osé dériver la collectivité morale, entièrement et de façon convaincante, de la communauté de tous ceux qui peuvent raisonner. Avec Peirce et Brandom, Miller propose de remplacer la communauté de raisonneurs (*reasoners*) par une communauté, plus large, d'enquêteurs (*inquirers*) (p. 30-32). Celle-ci est faite d'une vaste pluralité de modes de coordination et de recherche et les ego transcendantaux y sont substitués par des êtres humains concrets, socialement et matériellement situés. Même ainsi, de nombreuses questions demeurent à propos de la communauté morale (idéale) : quelles sont exactement ces intentions partagées et qu'impliquent-elles ? Mais Miller propose, suivant Peirce, de ne pas voir ce manque de précision nécessairement comme un défaut, mais comme quelque chose qui nous garde de limiter par avance l'étendue et la profondeur de cette communauté (p. 34).

Le mélange d'histoire et de philosophie n'est pas si net dans les autres chapitres. Dans le deuxième chapitre, Miller tente de montrer

que certains aspects de la pensée éthique de Sellars figuraient déjà chez Royce (notamment l'idée que les normes de la moralité sont les normes d'une communauté universelle), sans que Sellars ne les ait explicitement empruntés à Royce. Il expose également quelques différences entre les deux qui positionnent Royce comme une source alternative à Sellars pour Rorty. Après quelques nouvelles remarques biographiques, Miller esquisse les contours généraux de la pensée de Royce pour le lecteur. L'idée centrale de sa pensée éthique est que l'individualité n'est pas donnée, mais qu'elle s'accomplit par le choix de servir de bonnes causes toute une vie durant, et toujours dans des contextes sociaux. Royce qualifie un tel service de « loyal » (p. 45). Il consiste en un service volontaire, pratique et approfondi. À la question de savoir ce qu'est une bonne cause, Royce répond qu'il faut être « loyal à la loyauté » (Royce, 1908). Cela peut sembler être une injonction absurde mais, selon Miller, l'idée de Royce est qu'il faut choisir des causes qui contribuent à la possibilité générale, pour les êtres humains, de servir des causes avec loyauté et donc de réaliser leur individualité (p. 46-47).

Plusieurs critiques peuvent immédiatement être adressées à Rorty. Est-ce que cette conception de la moralité n'invite pas la prolifération de causes de toutes sortes, bonnes et mauvaises, s'il suffit que les humains choisissent de les servir avec loyauté ? Si je me montre loyal à la loyauté en soutenant la possibilité de telles loyautés, suis-je obligé de soutenir la capacité de chacun de manière égale ? Ne serais-je pas obligé par ma loyauté de soutenir d'abord la capacité de ceux qui sont déjà alliés avec moi dans leurs buts et valeurs, parce que leur bien-être aurait un effet positif sur les causes que je sers déjà avec loyauté ? Ou peut-être est-ce l'inverse : pour ne pas les distraire de ces causes qui sont aussi les miennes, ne devrais-je pas limiter leurs autres options ? Bref, n'y aurait-il pas des conflits inéliminables entre mes loyautés particulières et la loyauté plus universelle à la loyauté elle-même ?

Or Miller commence par défendre Royce contre la critique inverse, selon laquelle l'idéal de la loyauté à la loyauté serait non pas

trop particulariste mais trop universaliste, trop abstrait, trop kantien (p. 49). Le principe s'adresse, selon Miller, non pas aux raisonneurs abstraits, mais aux individus conçus comme des raisonneurs concrets, situés dans des communautés qui produisent des causes dans des moments d'effervescence collective (Durkheim, 1912) et qui sont absolument irréductibles aux individus. Puis, il se tourne vers la critique esquissée en premier, d'un excès particulariste ou communautaire chez Royce. La réponse de Royce (1913-14), ici, semble-t-il, réside dans le christianisme et sa notion de communauté universelle de la charité. Miller suggère que « Dieu » pour Royce est identique à la communauté de tous les êtres humains et que le devoir envers l'autre est un lien affectif et non pas, comme le pense Kant, un lien rationnel. C'est donc un universalisme sentimental, qui combine quelques éléments hégéliens et quelques éléments chrétiens, que nous propose Royce.

Finalement, Miller se tourne vers Rorty qui a beaucoup admiré Sellars, mais qui selon lui aurait bénéficié d'une lecture plus approfondie de Royce. Rorty partage avec Sellars son anti-fondationnalisme épistémologique, mais aussi l'idée que la moralité est une question d'intentions collectives. (Le premier point commun a beaucoup dominé le deuxième dans la discussion philosophique.) Cependant, Sellars était un universaliste et rationaliste kantien, ce que n'était pas Rorty. Comment peut-on réconcilier ce fait avec l'admiration de Rorty pour Sellars ? Miller considère trois possibilités : soit Rorty était, contre son propre jugement et intention explicite, plus kantien qu'il ne le croyait – c'est l'interprétation que propose Steven Levine (2010 : 573) ; soit la lecture de Sellars par Rorty est très sélective et Rorty n'adopte que quelques points mineurs, de façon créative ; soit Sellars lui-même n'était pas aussi kantien qu'il le croyait (p. 71-74).

Il semble que Miller accepte certains éléments de ces trois options : Sellars n'a jamais complété son projet éthique kantien, Rorty a accepté les intentions collectives sans l'universalisme de Sellars mais il a lui-même gardé un autre universalisme (même s'il l'accepte sur des bases

contingentes), à savoir son libéralisme politique. Ce dernier, pour Rorty et suivant la lecture de Miller, est l'idée qu'il faut surtout combattre la souffrance (*suffering*) dans le monde (p. 80-81). Parce que nous ne pouvons accepter pour nous-mêmes tous les idéaux et causes possibles, il faut choisir et Rorty, comme tous les autres, se trouve donc face à un choix entre les diverses causes ou collectivités. Ce choix doit sans cesse être renouvelé si on insiste, avec Rorty, sur l'idée qu'il n'y a pas de réponses générales à cette question.

Miller critique par la suite la réponse particulière de Rorty, selon laquelle il faut d'abord combattre la souffrance. Miller distingue entre douleur et cruauté pour soutenir l'idée (chrétienne) que la cruauté comme violence sans sens et valeur est toujours à combattre, mais que la douleur peut avoir une signification et une valeur, et n'est donc pas forcément un mal sans qualification (p. 86-87). Deuxièmement, il critique Rorty comme étant une sorte de *Reaganite*, un capitaliste libéral-conservateur politiquement naïf, sans toutefois proposer de réels arguments (p. 87). Il me semble que la première distinction est raisonnable, mais que Rorty l'accepte complètement. C'est la raison pourquoi il met l'accent, avec Elaine Scarry (1985), sur la cruauté et l'humiliation plus que sur la souffrance, c'est-à-dire sur la souffrance et la violence qui ne sont pas justifiées et auxquelles on ne peut pas donner de sens (Rorty, 1989 : 177). Sur le deuxième point, le conservatisme politique de Rorty, on peut se référer par exemple à son essai sur « Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future » (1988), où Rorty soutient l'idée de Cornelius Castoriadis selon laquelle il faut égaliser tous les salaires. S'il y a une naïveté politique ici, elle est bien de l'ordre d'un utopisme de gauche. Plus généralement, la position politique de Rorty me semble plus proche de la social-démocratie d'un Jürgen Habermas, qu'il a beaucoup admiré, que de Reagan ou Thatcher.

Néanmoins, ces deux critiques fournissent la motivation qui conduit Miller à relire Rorty de façon roycienne dans le dernier chapitre. Vers la fin de sa vie, Rorty (1997) proposait d'interpréter la

notion de justice à partir d'une notion de loyauté extensive (*larger loyalty*). Au lieu d'un conflit potentiel entre justice universelle et loyauté toujours particulière, il y aurait des conflits entre la loyauté aux causes ou communautés particulières et la loyauté à la communauté maximale (p. 94). Ce tournant vers le concept de loyauté permet à Miller de proposer un rapprochement général entre Royce et Rorty. « L'universalisme » tardif de ce dernier est bienvenu pour Miller, bien qu'il reste limité chez Rorty de plusieurs façons : premièrement, la loyauté à la communauté (maximale) est toujours une loyauté aux *individus* appartenant à cette communauté et donc aux personnes concrètes plus qu'une loyauté aux entités abstraites (p. 95). Deuxièmement, bien que Rorty croie en la possibilité de raisonner avec tous les êtres humains (sans pour autant fonder celle-ci sur des présuppositions métaphysiques), il insiste cependant sur le fait que l'on peut raisonner avec eux seulement dans leurs propres termes et non pas dans une langue universelle (p. 96). Pour Miller, Rorty reste donc trop relativiste.

Il propose de compléter la « redescription » (p. 91) de Rorty à la lumière de Royce par le biais de la notion roycienne d'êtres humains comme *fellow sufferers*, capables de souffrir comme nous, et aussi par la réévaluation de la souffrance comme potentiellement positive (quand elle n'est pas une cruauté dénuée de sens). Or il n'est pas sûr que ce que propose Miller ici soit vraiment une « redescription » au sens que Rorty donne à ce terme. Un poète fort (*strong poet*) au sens de Rorty redécrit ses prédecesseurs et compétiteurs en créant un nouveau vocabulaire. Miller, en revanche, propose simplement un mélange de deux vocabulaires déjà existants. Sa tentative de les rapprocher sur les points choisis me semble extrêmement problématique. Par exemple, Miller écrit que nous avons besoin d'un concept non universaliste de la raison pour rapprocher Royce et Rorty. Il fait remarquer à juste titre que Brandom nous offre une telle notion et que Rorty avait beaucoup de sympathie pour Brandom (p. 99-100). Cependant, cela montre seulement qu'il pourrait peut-être y avoir un rapprochement entre Brandom et Royce, et non pas entre Rorty et

Royce. Ou pour donner encore un autre exemple, Miller note (p. 101) que Rorty cite Peter Singer, dans une conférence non-publiée, où il parle de la nécessité d'une « extension du nous ». Rorty, suggère Miller, a peut-être changé d'avis, et considère désormais avec Singer et Royce que c'est la capacité de souffrir et non celle du langage qui compte pour être inclus dans le royaume de la moralité ? Mais Rorty ne dit nulle part qu'il a changé d'opinion sur ce point. La « redescription », qui n'en est pas vraiment une, reste extrêmement spéculative et ne convaincra probablement que ceux qui désirent déjà rapprocher Rorty et Royce.

La vraie question ici est de savoir pourquoi Miller n'analyse pas le rapport entre Royce et des auteurs qui fusionnent Hegel et le pragmatisme comme Robert Brandom, bien sûr, mais aussi, par exemple, Axel Honneth et Rahel Jaeggi et même, pour mentionner encore un autre penseur rationaliste, historiciste et chrétien, Alasdair MacIntyre. Autour du concept de l'individu, notamment, il semble qu'un dialogue entre Royce (1901) et ce dernier serait intéressant. Du côté français, on pourrait aussi mentionner Émile Durkheim (1913-14), avec lequel Royce semble partager la critique d'un individualisme trop prononcé chez William James. Le livre de Miller reste fort intéressant sur les liens historiques entre Royce, Sellars et Rorty. Il ne fait également aucun doute que Miller soit aussi un intellectuel engagé qui développe sa philosophie face aux urgences sociales de la plus haute importance. Mais ses réponses à ces urgences restent plus vagues que Miller ne semble parfois le reconnaître.

BIBLIOGRAPHIE

- DURKHEIM Émile (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan.
- DURKHEIM Émile (1913-14/1955), *Pragmatisme et sociologie : Cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants*, Paris, Vrin.
- LEVINE Steven (2010), « Rehabilitating Objectivity : Brandom, Rorty, and the New Pragmatism », *Canadian Journal of Philosophy*, 40, p. 567-589.
- RORTY Richard (1988), « Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future », *Northwestern University Law Review*, 82, p. 335-351.
- RORTY Richard (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RORTY Richard (1997), « Justice as a Larger Loyalty », *Ethical Perspectives*, 4 (3), p. 139-149.
- ROYCE Josiah (1901), *The World and the Individual*, vol. 1 : *The Four Historical Conceptions of Being*, vol. 2 : *Nature, Man, and the Moral Order*, New York, The Macmillan Company.
- ROYCE Josiah (1908), *The Philosophy of Loyalty*, New York, H. Holt and Company.
- ROYCE Josiah (1913-14), *The Problem of Christianity*, New York, Macmillan.
- SCARRY Elaine (1985), *The Body in Pain : The Making and Unmaking of the World*, Oxford, Oxford University Press.
- SELLARS Wilfrid (1992 [1967]), *Science and Metaphysics : Variations on Kantian Themes*, Atascadero, Ridgeview Publishing Company.
- STEINBECK John (1967 [1939]), *The Grapes of Wrath*, New York, The Viking Press.