

Paul Ricœur

PHILOSOPHIE,
ÉTHIQUE
ET POLITIQUE

Entretiens et dialogues



LA COULEUR DES IDÉES

SEUIL

PHILOSOPHIE,
ÉTHIQUE
ET POLITIQUE

PAUL RICŒUR

PHILOSOPHIE,
ÉTHIQUE
ET POLITIQUE

Entretiens et dialogues

TEXTES PRÉPARÉS ET PRÉSENTÉS PAR CATHERINE GOLDENSTEIN

PRÉFACE DE MICHAËL FESSEL

ÉDITIONS DU SEUIL

25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e

CET OUVRAGE EST PUBLIÉ SOUS LA RESPONSABILITÉ ÉDITORIALE
DE JEAN-LOUIS SCHLEGEL DANS LA COLLECTION
« LA COULEUR DES IDÉES »

ISBN 978-2-02-135335-8

© Éditions du Seuil, avril 2017,
pour la préface et la présente édition

© Éditions l'Harmattan, 1997,
pour le texte « L'éthique entre le mal et le pire », paru
dans *Éthique médicale ou bioéthique ?*, Christian Hervé (éd.),
collection « L'Éthique en mouvement »

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

PRÉFACE

Paul Ricœur, éducateur politique

« On ne sait jamais ce qui est hasard et ce qui est destin » (p. 20). Cet aveu d'ignorance, présent dans le premier des entretiens réunis ici, a souvent été prononcé par Paul Ricœur. Qu'il s'agisse de rendre compte de la cohérence interne de son œuvre, de ses engagements intellectuels ou de ses prises de position politiques, Ricœur n'a jamais cru que le savoir biographique puisse accéder au rang de science. Le concept d'« identité narrative » permet de neutraliser ce que la question de l'unité de sa vie peut avoir d'impressionnant pour celui qui la pose¹. Un récit permet de coordonner dans une intrigue la contingence des événements avec les nécessités liées au caractère ou aux ancrages historiques du sujet. Plutôt qu'à la raison, il revient à l'imagination d'articuler le hasard au destin. De nouveaux récits sont toujours possibles à propos d'une même série d'événements, tous ne sont du reste pas racontés en première personne. La pluralité des intrigues évite ainsi la confusion entre le passé révolu et l'inéluctable.

Le souci de ne pas conclure prématurément se retrouve dans la plupart des dialogues qu'on va lire dans ce volume. Bien sûr, ces derniers sont historiquement situés : réalisés entre 1981 et 2003, ils correspondent à ce que l'on pourrait

1. Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, éd. du Seuil, 1990, p. 169-198 (« Points Essais », 1996) et « La vie : un récit en quête de narrateur », dans *Autour de la psychanalyse, Essais et conférences 1*, Paris, éd. du Seuil, 2008, p. 257-276.

appeler l'œuvre de la pleine maturité, celle qui s'ouvre avec *Temps et récit* (le premier volume paraît en 1983) et s'achève avec *Mémoire, Histoire, Oubli* (2000). D'un point de vue biographique, cette période correspond à un retour de Paul Ricœur sur la scène intellectuelle française. «Retour» parce que, dans les années 1950 et 1960, Ricœur a pris une part importante au débat public, en particulier dans la revue *Esprit*. Il fixe pendant cette période les règles de ce qu'il conçoit comme l'engagement du philosophe dans la cité. Comme on va le voir, cette déontologie de la prise de parole publique ne variera plus.

Les années 1970 marquent toutefois une prise de distance avec la scène intellectuelle française. Là encore, le partage entre destin et hasard est difficile à faire. Ricœur s'abstient d'intervenir dans un champ dominé par le marxisme et le structuralisme, il réserve sa parole à la suite des incompréhensions qu'a générées sa position institutionnelle à Nanterre en 1969, mais il profite aussi de l'opportunité qui lui est offerte d'enseigner aux États-Unis pour se confronter à de nouvelles approches philosophiques. Peut-être fait-il droit, en outre, à une conviction qu'il ne cesse de rappeler : celle de l'opacité du présent pour ses contemporains. Physiquement absent des débats qui animent la France intellectuelle, il s'y confronte à distance de la rumeur médiatique. C'est depuis Chicago qu'il étudie l'interprétation de Marx par Althusser¹.

Les entretiens réunis dans ce volume s'inscrivent donc dans une période où Ricœur juge à nouveau possible de faire entendre sa voix en France. Le hasard des sollicitations joue un rôle important, mais il ne fait guère de doute que l'effacement des polarités idéologiques au cours des années 1980

1. Voir Paul Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie*, trad. fr. de Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman, Paris, éd. du Seuil, 1997, p. 149-214, («Points Essais», 2005).

favorise ce retour en grâce. Ce qui devient audible n'est pas la « modération » ou l'« œcuménisme » que l'on a tant de fois reproché au philosophe, mais la méthode à laquelle il soumet chacune de ses interventions. L'une des caractéristiques de la pensée de Ricœur consiste, en effet, à ne jamais séparer l'étude d'un problème (la volonté, l'interprétation, l'agir, le temps, etc.) et les questions de méthode. Il n'y a pas de hiatus entre ce que fait la philosophie et la réflexion sur ce qu'elle peut : décrire la volonté, c'est s'interroger sur les limites de la phénoménologie à l'égard de la question du mal¹ ; penser le temps, c'est déléguer au récit ce que la raison seule ne parvient pas à comprendre².

Ce qui vaut de la philosophie, vaut du philosophe qui s'exprime publiquement sans se revendiquer d'un savoir de surplomb. Ricœur thématise cette méthode d'intervention dès 1965 dans « Tâches de l'éducateur politique », son texte le plus abouti sur la question de l'engagement³. Malgré ses accents platoniciens, la formule « éducateur politique » renvoie à l'exigence pédagogique que Ricœur appréciait chez Pierre Mendès-France et qu'il retrouvera plus tard chez Michel Rocard (voir leur dialogue, p. 93-118). Pour autant qu'il expose sa pensée au risque de la transformation sociale, le philosophe est, lui aussi, tenu de préciser les plans de son intervention. Dans ce texte, Ricœur distingue trois niveaux

1. Voir Paul Ricœur, *La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

2. Voir Paul Ricœur, *Temps et récit*, Paris, éd. du Seuil, 3 vol., 1983 et 1985 (« Points Essais », 1991).

3. Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », *Esprit*, juillet-août 1965 (repris dans *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, éd. du Seuil, 1991, p. 241-257 (« Points Essais », 1999). Signe de l'importance de ce texte Ricœur y revient en 1991 dans un entretien publié ici-même : « La tâche d'un éducateur politique est aussi de remettre constamment dans le courant de la discussion publique ce qui est monopolisé abusivement par les spécialistes » (p. 72).

de la société : l'« outillage » (modes de production et accumulation globale des techniques), les « institutions » (dont le caractère est lié aux cultures nationales), les « valeurs » (qui prétendent à l'universel). La parole de l'éducateur politique ne peut rester confinée au niveau abstrait des valeurs si elle veut échapper au risque de sombrer dans « l'illusion mortelle d'une conception désengagée, désincarnée, de l'intellectuel ».

Plutôt que de légiférer, le philosophe doit traverser l'univers des outils et la sphère des institutions. Le vocabulaire changera, mais l'exigence se retrouve dans les entretiens que l'on va lire. Pour échapper à la technocratie, l'éducateur politique fait paraître ce qui, dans les sociétés existantes, échappe déjà au règne du commensurable. C'est l'enjeu de la réflexion ricœurienne sur l'hétérogénéité des biens sociaux et les différences entre les « sphères de justice » (Michael Walzer). Au moment même où disparaît la bureaucratie soviétique, Ricœur met en garde contre l'apparition, au sein du capitalisme triomphant, d'autres formes de pouvoirs administrés. La fausse homogénéité de l'« outillage » peut, en effet, donner l'illusion d'une société autorégulée où les choix ne sont faits par personne et n'appellent en conséquence aucune confrontation. À ce niveau, la responsabilité de l'intellectuel consiste à réintroduire du *conflit*. Ce maître mot ricœurien signe l'apport du philosophe à une critique du technicisme et de l'économisme. Derrière le rendement des machines et les logiques apparemment anonymes de la croissance, on trouve des décisions prises dans un contexte conflictuel qui a été refoulé. La première tâche de l'éducateur politique consiste à rouvrir un espace pour la confrontation démocratique là où la volonté semble avoir capitulé devant la rationalité des instruments¹.

1. C'est le sens de l'incursion de Ricœur dans le domaine de l'écologie (p. 151-169).

Le deuxième niveau est celui des « institutions », il touche aux principes qui président aux choix du préférable (égalité, liberté, justice). Une fois qu'il est établi que la créativité humaine est à l'œuvre même dans le domaine de la technique et de l'économie, se pose le problème des critères de l'action. On trouvera dans les pages qui suivent des essais d'application à des cas concrets des distinctions que Ricœur a établies dans le domaine de l'agir. En particulier, les trois niveaux de la morale (éthique de la vie bonne, déontologie des normes, sagesse pratique en situation) permettent d'éclairer les difficultés rencontrées par la médecine (p. 171-188) ou dans les relations internationales (p. 131-139). Ici encore, la pluralisation des points de vue constitue une contribution précieuse de l'éducateur politique. Ricœur marque les limites des conceptions procédurales de l'État de droit en s'installant dans les apories ouvertes par la démocratie. Le moment des institutions est fondamental parce qu'il organise la confrontation sans jamais y mettre un terme définitif. La stratégie ricœurienne demeure celle de la « voie longue » : l'impossibilité (moderne) de trancher entre des conceptions substantielles du bien incline vers une culture du conflit. Sans elle, le compromis se perd inévitablement dans la compromission (p. 119-130).

Ce double effort de clarification conceptuelle (au niveau des techniques et au niveau des institutions) participe déjà de l'engagement de l'intellectuel. Ce dernier n'a pas vocation à se prononcer sur les « valeurs », comme si sa parole était déliée de toute responsabilité historique. L'article de 1965 insiste sur ce point en empruntant à Max Weber la distinction entre « morale de la responsabilité » et « morale de la conviction ». L'engagement de l'intellectuel n'est pas seulement accordé à sa liberté, il découle aussi du fait d'être d'ores et déjà engagé dans une histoire dont l'individu ne maîtrise pas tous les paramètres. Sa responsabilité consiste à explorer les « paradoxes du politique » plutôt que de s'en remettre aux certitudes dictées

par sa conscience¹. Est-ce à dire que l'éducation politique se borne à un appel au réalisme justifié par les nécessités du pouvoir ? Il n'en est rien. L'éducateur politique n'accomplit sa tâche qu'en rappelant « la pression constante que la morale de conviction exerce sur la morale de responsabilité² ». Cette pression reçoit le nom d'« utopie » : on le retrouvera souvent prononcé dans les entretiens réunis dans ce volume³.

Autant l'analyse sociale et institutionnelle opère une variation des possibles en s'appuyant sur ce qui existe déjà, autant l'utopie fait paraître un possible radicalement neuf. Sa dimension est celle de l'exil hors des ordres politiques et économiques institués. Ricœur a longtemps plaidé en faveur des utopies concrètes à l'œuvre, par exemple dans certaines communautés ecclésiales. Celles-ci pratiquent à l'intérieur du monde des formes d'associations qui échappent aux logiques de la domination technique⁴. Plus tard, il définira l'utopie comme une formation de l'imaginaire social qu'il faut confronter à l'idéologie : celle-ci intègre l'action à une symbolique sociale qui lui préexiste, celle-là se revendique d'un « nulle part » depuis lequel les idéologies apparaissent dans leur contingence⁵. Expression collective d'un imaginaire

1. Voir Paul Ricœur « Le paradoxe politique », texte décisif écrit au lendemain des événements de Budapest de 1956, *Esprit*, mai 1957 (repris dans *Histoire et vérité*, Paris, éd. du Seuil, 1955 (rééd. augmentées en 1964 et 1967), (« Points Essais », 2001).

2. Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », art. cité, p. 253.

3. « Seule l'utopie peut donner à l'action économique, sociale et politique une visée humaine et, à mon sens, une double visée : d'une part, vouloir l'humanité comme une totalité ; d'autre part, vouloir la personne comme une singularité » (*ibid.*, p. 254). Là encore, le vocabulaire changera (pour devenir moins personnaliste), mais la fonction positive de l'utopie dans l'imaginaire social sera affirmée tout au long de l'œuvre.

4. Voir Paul Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* (1967), Paris, Labor et Fides, 2016.

5. Voir Paul Ricœur, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de

constituant, l'utopie remplit une fonction subversive. En répondant à son appel, une conscience située dans un monde d'outillages et d'institutions devient une conscience de « nulle part ».

L'éducateur politique partage ainsi sa tâche entre l'exploration d'un ici et la désignation d'un ailleurs. Certes, « nous percevons encore des îlots de rationalité, mais nous n'avons plus les moyens de les situer dans un grand archipel de significations uniques et englobantes » (p. 39). De même qu'il n'existe pas un grand récit récapitulant le passé, aucune utopie n'est plus en mesure de résumer l'avenir désirable. Il reste que, selon Ricœur, la créativité sociale des hommes désigne la source commune des logiques institutionnelles déjà présentes et des horizons qui les dépassent. L'engagement du philosophe tient dans la promesse de raviver cette source au moment où elle semble se tarir sous le poids de contraintes du « réel ».

Michaël Føessel

l'imaginaire social», dans *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, éd. du Seuil, 1986, p. 379-392 (« Points Essais », 1998).

J'attends la renaissance¹

JOËL ROMAN, ÉTIENNE TASSIN. – *Votre premier livre publié est une étude consacrée à Jaspers, en collaboration avec Mikel Dufrenne². Comment vous êtes-vous intéressé à Jaspers ?*

PAUL RICŒUR. – Gabriel Marcel avait publié avant-guerre les premières études en français sur Jaspers, en particulier un grand article sur les situations limites, qui m'avait considérablement frappé car je commençais alors à me préoccuper du problème de la culpabilité. Puis quand nous fûmes prisonniers de guerre, Mikel Dufrenne et moi-même, nous eûmes la chance de disposer de la totalité des textes alors publiés de Jaspers. Notre attachement à Jaspers était lié au refus de reproduire l'erreur de nos prédécesseurs, les anciens combattants de l'autre guerre, qui avaient brutalement rejeté tout ce qui venait d'Allemagne. Nous pensions que les vrais Allemands étaient dans les livres, et c'était une façon de nier les Allemands qui nous gardaient. La vraie Allemagne c'était nous et non pas eux. En publiant ce livre, nous avons en quelque sorte liquidé notre histoire de captivité.

Quand après la guerre, Jaspers a publié des œuvres comme

1. Entretien avec Joël Roman et Étienne Tassin, revue *Autrement*, « À quoi pensent les philosophes ? », novembre 1988.

2. Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, éd. du Seuil, 1947 (rééd. 2000).

*Les Grands Philosophes*¹ ou *Von der Wahrheit*², nous n'avons plus suivi. Il s'est alors produit, même partiellement, il faut le reconnaître, une substitution de Heidegger à Jaspers, que j'ai maintenant tendance à remettre en question : à bien des égards, Jaspers avait des critères éthiques et politiques, inhérents à sa pensée, constitutifs pour ainsi dire, qui font mieux percevoir l'élimination de l'éthique qui me paraît de plus en plus caractériser la pensée de Heidegger. Jaspers reste pour moi, rétrospectivement, un regret et un trouble, car j'ai parfois le sentiment de l'avoir un peu abandonné en chemin, de n'avoir pas poursuivi cette rencontre d'après-guerre.

L'avez-vous personnellement rencontré ?

Oui, à deux reprises. Juste après la guerre, à Heidelberg, puis à Bâle. Il avait alors rompu avec l'Allemagne : tandis qu'il avait supporté l'Allemagne nazie, il n'avait pas supporté l'Allemagne démocratique qui ne se repentait pas ; il avait rêvé d'une sorte de conversion collective, d'aveu collectif de responsabilité. Je l'avais rencontré en Suisse, juste après avoir publié notre livre : je ne dirais pas qu'il ne l'avait pas aimé, mais il le trouvait trop systématique, trop marqué peut-être par l'esprit didactique et français, alors que lui se voyait plus comme un torrent aux berges instables, que nous avions canalisé.

Dans les mêmes années, vous avez rencontré la phénoménologie de Husserl ?

J'en avais eu vent dès avant la guerre, chez Gabriel Marcel aussi, chose curieuse. J'ai alors lu les *Recherches logiques*³.

1. Karl Jaspers, *Les Grands Philosophes* (3 vol.), Paris, Plon, « Agora », 1989.

2. Karl Jaspers, *Von der Wahrheit (De la vérité)*, Munich, 1947.

3. Edmund Husserl, *Recherches logiques*, trad. fr. Hubert Elie, 4 tomes, Paris, PUF, « Épiméthée », 2002.

C'est d'ailleurs un des fidèles du « vendredi » chez Gabriel Marcel, Maxime Chastaing, qui m'a orienté vers Husserl. Enfin, détenu en Allemagne, j'ai eu la chance d'avoir les *Ideen* de Husserl dont j'ai traduit le premier volume¹. Je possède encore l'exemplaire des années de captivité, que j'ai réussi à ramener en dépit de bien des aléas : la traduction était faite dans les marges car nous n'avions pas de papier. En traduisant Husserl j'ai été obligé de faire un certain nombre de choix de traduction, que je ne ferais pas aujourd'hui de la même façon : par exemple je n'osais pas traduire *Seiende* par «étant», mais par «ce qui est». Quoi qu'il en soit, ce livre est resté pour moi tout à fait fondamental.

Dans *Du texte à l'action*², on peut lire un article intitulé «De la phénoménologie à l'herméneutique», où j'explique que le passage par la phénoménologie n'est pas aboli par un développement qui tient davantage compte de la pluralité des interprétations, quoique chez Husserl on trouve l'idée qu'il y a des essences univoques sur lesquelles on peut tenir un discours cohérent.

Vous êtes venu à l'herméneutique plus tard ?

J'y suis d'abord venu par un problème, à l'occasion de mon travail sur la symbolique du mal qui fait suite à un essai de phénoménologie classique sur le volontaire et l'involontaire. Dans ce dernier, je proposais de faire pour le domaine pratique ce que Merleau-Ponty avait fait pour la perception. Je retourne d'ailleurs maintenant aux mêmes questions par le biais de la théorie de l'action. Dans le travail sur le volontaire et l'involontaire, je misais sur des structures bien lisibles : on peut

1. Edmund Husserl, *Ideen*, trad. fr. de Paul Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950 (rééd. «Tel», 1985).

2. Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, op. cit.

exprimer en termes intelligibles ce qu'est un projet, un motif, un pouvoir-faire, une émotion, une habitude, etc. : ce sont, en un sens, les chapitres d'une psychologie phénoménologique. Mais il restait un point opaque qui était la mauvaise volonté et le mal. Il m'a paru alors qu'il fallait changer de méthode, c'est-à-dire interpréter des mythes, et pas seulement le mythe biblique mais aussi les mythes de la tragédie, de l'orphisme, de la gnose. C'est par ce détour symbolique que je suis entré dans le problème herméneutique. Certains problèmes n'avaient pas la clarté, la transparence que j'avais cru discerner dans ce que Merleau-Ponty aurait appelé les « membrures » de l'acte volontaire. D'où deux questions : 1. Qu'en est-il du sujet qui ne se connaît que par ce détour par les mythes ? Quelle est cette opacité à soi-même qui fait qu'il faut passer, pour se comprendre, par l'interprétation de grands récits culturels ? 2. Inversement, quel est le statut de l'opération interprétante qui sert de médiation entre soi et soi-même dans cet acte réflexif ? Là, j'ai fait le parcours par Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer. Cette trajectoire herméneutique me paraissait doubler la trajectoire néo-kantienne, par Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Je croisais également Nietzsche qui m'intéressait par sa critique de la transparence et de la rationalité maîtresse d'elle-même. Toute cette recherche a été guidée par la question : qu'en est-il du sujet à travers ces différentes révolutions ? Comment passer d'une position qui reste relativement cartésienne chez Husserl, au nom d'une sorte d'immédiateté à soi-même, à l'aveu d'une opacité croissante dont témoigne le détour par les mythes ?

Le deuxième choc, parallèle à celui de la tradition herméneutique, fut celui de la psychanalyse, mais pour des raisons voisines. Ayant travaillé sur la culpabilité avec l'aide des grands mythes, je me suis demandé s'il n'y avait pas une autre lecture, très différente, qui ramenait du côté de l'inconscient et non pas du côté de la grande tradition textuelle. Cela a été

l'occasion de mon travail sur Freud¹, très motivé par l'échec d'une philosophie du *cogito*. Échec double, sur le front de la lecture des mythes et sur celui du déchiffrement de l'inconscient. C'est ainsi que j'ai été conduit à mon problème ultérieur, celui de la pluralité des herméneutiques et de leurs conflits.

Qu'en est-il de ce conflit des interprétations ? J'entrais dans un jeu dialectique entre faire crédit à un texte ou au contraire s'en méfier. Cette dialectique soupçon/confiance a joué pour moi un rôle très important. La défiance systématique avait des racines nietzschéennes et freudiennes, marxistes aussi, mais curieusement je n'ai jamais été profondément troublé par Marx : je ne lui reconnaissais pas la puissance d'ébranlement que je trouvais chez Nietzsche ou Freud. Je me suis intéressé à Marx pour d'autres raisons : pour le problème de l'idéologie comme forme trompeuse de connaissance. Mon dernier livre, consacré aux rapports entre « idéologie et utopie² », exprime assez bien l'essentiel de mon rapport à Marx, qui est plutôt un rapport tranquille, tandis que j'ai toujours jugé Nietzsche plus roboratif.

Enfin, il y eut le « tournant linguistique », qui vous a conduit à vous intéresser de plus près à ce qu'il est convenu d'appeler la « philosophie anglo-saxonne ».

Le tournant linguistique, je l'ai fait à l'intérieur de l'herméneutique, car réfléchir sur les mythes, c'était se tenir dans le langage. Comme dans mes travaux sur la symbolique du mal et sur Freud, je me servais beaucoup des notions de symbole

1. Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, éd. du Seuil, 1965 (« Points Essais », 1995). Voir aussi *Le Conflit des interprétations, Essais d'herméneutique I*, Paris, éd. du Seuil, 1969 (« Points Essais », 2013).

2. Paul Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie, op. cit.* Paru d'abord sous le titre *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, 1986.

et de symbolisme, je me suis aperçu que mon propre usage du mot symbole manquait de fondation linguistique. Il me fallait repartir de Saussure, et surtout de Benveniste : j'ai retenu de ce dernier la notion de l'irréductibilité du discours au mot, et donc de la linguistique de la phrase à la linguistique du signe. Parallèlement, je rencontrais la philosophie analytique sous ses deux formes : analyse du langage ordinaire ou philosophie des langues bien faites, des langues logiques. J'ai toujours trouvé beaucoup d'appui dans la tradition d'Austin, Strawson, etc., qui partent de ce qu'on dit, de l'idée qu'il y a dans le langage ordinaire des richesses incroyables de sens. Cette conjonction entre la phénoménologie, la linguistique et la philosophie analytique, dans son aspect le moins logiciste, m'a donné des ressources d'hybridation auxquelles je dois beaucoup. La philosophie analytique continue toujours à me fasciner par son niveau d'argumentation. C'est ce qui tient en respect chez elle : le choix des arguments, des contre-exemples, de la réplique. Quelquefois l'objet analysé est plus mince que l'instrument de l'analyse : c'est souvent ce que nous percevons en France, nous qui parvenons mal à nous ouvrir à cette rigueur argumentative. Car sa contrepartie est la professionnalisation de l'activité philosophique. C'est un effet dont je suis un peu la victime : ne plus écrire pour le grand public, mais écrire pour le meilleur spécialiste dans sa discipline, celui qu'il faut convaincre.

Comment se fait-il que vous ayez partagé votre temps entre les États-Unis et la France ? Est-ce le fruit d'un hasard, ou bien y avait-il aux États-Unis des possibilités de travail qui vous ont attiré ?

On ne sait jamais ce qui est hasard et ce qui est destin. Je suis souvent frappé par le fait que l'anecdotique devient le nécessaire après-coup. Quand je suis revenu d'Allemagne

RÉALISATION : PAO ÉDITIONS DU SEUIL
IMPRESSION : SOREGRAPH À NANTERRE
DÉPÔT LÉGAL : AVRIL 2017. N° 135332 (XXXXXX)
IMPRIMÉ EN FRANCE