

Cet entretien avec Eric Plouvier a été publié sous le titre :

"Paul Ricoeur. Agir, dit-il"

dans la revue « Politis » du 7 octobre 1988.

« Une espèce de réflexivité sans fin me paraît être la maladie professionnelle de la philosophie actuelle »

Eric Plouvier : La philosophie peut-elle éclairer l'action pratique et politique ?

Paul Ricoeur : Un des ponts que j'ai essayé de jeter ces dernières années se situe entre le texte et l'action. L'entreprise met en jeu la sémantique, la linguistique, les sciences du langage. D'une part, il existe des textes sur l'action, entre autres les textes narratifs, d'autre part l'action est, elle aussi, un texte lisible par les autres, puisqu'elle est conduite au moyen de paroles. De même qu'un texte se détache de son auteur et produit des effets indépendants de lui, de même l'action de chacun s'incorpore aux actions des autres et produit des effets qu'aucun des protagonistes n'a voulu ; parmi ces effets non voulu se rencontrent des effets pervers. L'action suit ainsi son cours propre. Et il vaut la peine d'explorer ce champ pratique comme tel. Il y a donc une certaine similitude entre le rapport de l'action à son agent et le rapport du texte avec son auteur. Ce ne sont pas les intentions qui conduisent le monde, mais ce sont aussi les effectuations avec leurs effets, qui eux, échappent au projet.

Il fallait donc que je reprenne le problème de l'aspect intentionnel de l'action et celui, contraire, des déterminismes. En jetant ainsi un pont entre ce que j'appelle mes différents chantiers, j'ai pu montrer qu'il y a interaction entre la saisie globale du sens d'un texte et celle du sens d'une action sur la base des analyses que l'on peut faire avec des instruments relevant de sciences précises. Je refuse donc de couper les sciences de l'homme, les sciences en général, de l'herméneutique, de l'interprétation. D'où ma devise: "expliquer plus pour comprendre mieux".

E.P : C'est remettre la philosophie dans le monde ?

P.R : Oui et en ce sens je m'éloigne beaucoup de Heidegger, qui coupe complètement la philosophie des sciences de l'homme, ce qui, selon moi, a eu ce redoutable effet que la philosophie, s'étant exilée, n'est plus interrogée par personne . Personne n'attend plus rien des philosophes parce qu'eux mêmes s'étant coupés des

sciences en général et des sciences de l'homme en particulier s'interrogent indéfiniment sur l'existence ou la mort de la philosophie etc ... donc une espèce de réflexivité sans fin qui me paraît être la maladie professionnelle de la philosophie actuelle. Si la philosophie perd son contact avec les sciences, elle n'a plus d'autre objet qu'elle-même, s'il est vrai que ses objets lui sont donnés par les autres, que ce soit le langage, la vie, l'action. Il ne faut pas que la philosophie soit texte sur le texte, espèce d'écriture permanente dans la marge des autres textes.

EP : Comment vous situez vous sur la scène philosophique actuelle ?

P.R : Je me sens moins isolé qu'il y a dix ans. Mais pour de mauvaises raisons, car la scène philosophique est moins remplie et les gens additionnent plutôt leurs perplexités que leurs convictions. La gent philosophique est touchée comme le reste par la perte de convictions. Il n'y a plus de grandes querelles, ce qui n'est pas très bon signe. Il y a bien la querelle du post-moderne, mais elle n'est pas comparable à celles de la période lacanienne, par exemple.

"Discours politique, entre science et sophistique »

E.P : Dans une perspective pratique, quelle est la spécificité du politique ?

P.R : Parlant du discours politique, je pense d'abord qu'il ne faut pas le confondre avec le discours éthique. Par là je me sens très proche de Hanna Arendt et d'Eric Weil. Le discours politique a pour cadre une communauté historique donnée, c'est à dire un niveau d'action situé entre l'individu et l'Humanité. C'est pourquoi il ne peut viser ni l'universel ni simplement le singulier. Je tiens beaucoup à ce repère de la communauté historique à laquelle le politique confère un vouloir commun. La spécificité du politique est marquée par là. En outre le discours politique est d'un type fragile parce qu'il se tient à mi-chemin du discours démonstratif, qu'on peut avoir dans les sciences, et du discours sophistique, qui repose sur la captation de la bienveillance de l'auditeur par des moyens qui peuvent être vicieux. Ce niveau rhétorique du discours politique m'intéresse beaucoup. Il relève de l'ordre du probable, tel qu'Aristote l'avait défini. L'extrême difficulté du discours politique est de se tenir dans cet entre-deux, entre la science et la sophistique.

"Je crois que ce serait ça penser démocratiquement : comprendre que la domination est issue du pouvoir et non pas l'inverse».

E.P : Mais le pouvoir politique lui-même n'est-il pas toujours oppression ?

P.R : La distinction entre pouvoir et domination que je n'ai trouvée ni chez Max Weber ni chez Eric Weil, mais chez Hanna Arendt me paraît très importante. Foucault et d'autres ont eu tendance à écraser l'un sur l'autre, pouvoir et domination : toute domination serait ainsi violence. Il faut répartir autrement ces concepts. Je suis redevable à Hanna Arendt lorsqu'elle fait naître le pouvoir du vivre-ensemble. Mais ce vivre-ensemble étant d'une grande fragilité, il se laisse structurer par une relation de domination qui le recouvre, le masque et au besoin le pervertit. Retrouver les racines du vouloir vivre-ensemble qui constitue le pouvoir, c'est poser en termes nouveaux le problème de l'autorité. Ce n'est pas la domination qui fonde le pouvoir mais l'inverse. Il s'agit de retrouver la couche enfouie, en quelque sorte toujours oubliée, du pouvoir, qu'on ne rattrape que par le biais d'une mythisation d'événements fondateurs, la Révolution française par exemple, qui dès lors font autorité.

On ne peut en effet que symboliser le vivre-ensemble, dans la mesure où il ne peut être l'objet d'une connaissance immédiate ; il ne se connaît pas lui-même, ne s'éprouve que dans les moments de détresse - lors d'une calamité naturelle, d'une guerre, on se reconnaît alors exister tous ensemble au niveau du vécu. Le mot "vivre" est ici très important : comme le vivre n'est connu que par les médiations du langage, ce sont celles-ci qui recueillent les événements fondateurs qui font autorité dans une communauté donnée. Cette dialectique fine entre pouvoir et autorité me paraît de la plus grande importance : je crois que ce serait ça, penser démocratiquement : comprendre que la domination est issue du pouvoir et non pas l'inverse.

"L'autorité finalement, c'est ce qui venant du passé a projet de durée".

E.P : La volonté de vivre ensemble ne suffit-elle pas ? Pourquoi l'Etat ?

P.R : Le vouloir-vivre est toujours instantané. Lorsqu'il est mis à bas, par exemple dans la guerre, rien "ne tient plus". C'est ce "tenir-ensemble" qui est très mystérieux. Comment faire durer ce qui est fragile sans le renforcer par des moyens indirects ? C'est tout le problème de Machiavel : Comment faire durer une République ? C'est pourquoi il faut un encadrement de la communauté par des structures qui ont un projet de durée ; c'est ça l'autorité finalement : ce qui, venant du passé, a projet de durée.

*E.P : On ne peut donc pas souhaiter le dépérissement de l'état.
Les marxistes ne souhaitent-ils pas le dépérissement de l'Etat ?*

P.R : Un des grands échecs du Marxisme en général, outre sa prétention à la science, c'est son absence de doctrine politique distincte de l'économie. Le libéralisme politique est alors aisément confondu avec le libéralisme économique. Reste alors l'utopie du dépérissement de l'Etat, si l'Etat est mauvais par essence. Or, l'idée du dépérissement de l'Etat me semble très dangereuse : on peut bien tolérer n'importe quelle sorte d'Etat, puisqu'il mourra. Avec le cynisme stalinien, on plaque des morceaux de Machiavel sur une constitution ultra-libérale et on invente un régime en trompe l'oeil. Au contraire, si on sait que l'Etat est une structure de très longue durée, alors il faut le contrôler ; c'est une tâche sérieuse et entièrement irréductible à l'économique. Il est vrai, aussi, que cet aveu de la pérennité de l'Etat conduit l'individu à se désarmer devant lui : on constitue un foyer - l'Etat - qui est potentiellement dangereux, puisque c'est lui seul qui détient la force et exerce la violence légitime.

"On peut bien rejeter l'héritage mais c'est encore un rapport à l'héritage de le rejeter".

E.P : Pour comprendre la sociabilité, ne doit-on pas s'imaginer chacun avec, dans la poche, une sorte de contrat invisible avec tous les autres ?

Un contrat que conclueraient ceux qui veulent vivre ensemble suivant Rousseau ou actuellement Rawls, ne reste-t-il pas la théorie politique la plus satisfaisante ?

P.R : Ce qui me choque chez les théoriciens du contrat comme Rawls, c'est qu'ils parlent d'un contrat conclu dans une situation originelle imaginaire dans laquelle les contractants ignoreraient s'ils vont être bénéficiaires ou non. Qui sont ces contractants, s'ils n'ont pas déjà en partage un vivre-ensemble issu d'une histoire commune ? Ce disant, je ne veux absolument pas majorer le phénomène tradition en tant qu'autorité ; ce qui est choquant dans le traditionalisme, c'est de transformer la tradition en autorité. C'est pourquoi je préfère parler de traditionalité. Par là, je veux simplement dire que nous sommes les héritiers d'un passé. Comme héritiers, on peut bien rejeter l'héritage ; mais c'est encore un rapport à l'héritage de le rejeter. Avoir un héritage, ce n'est tout de même pas se trouver dans cet état d'ignorance absolue, comme si on flottait dans l'intemporel d'un acte historiquement non situé.

« La citoyenneté ne se laisse pas déduire de l'universalité des Droits de l'Homme »

E.P : *Alors c'en est fini de l'idéal cosmopolite ?*

P.R : Je crois qu'il faut distinguer ici deux niveaux : un niveau proprement politique et un niveau cosmopolitique. Le niveau politique me paraît défini et délimité, comme je l'ai dit, par l'existence d'une communauté historique qui a un passé, des traditions, mais aussi des projets. C'est le niveau que j'ai essayé de pointer entre l'individu et l'humanité toute entière. En ce sens la citoyenneté ne se laisse pas déduire de l'universalité des Droits de l'Homme mais se déploie dans une communauté historiquement déterminée. Quant au niveau cosmopolitique, il est défini par les droits et les devoirs qui s'adressent à l'homme en tant qu'homme, indépendamment de l'appartenance à une communauté historique déterminée. Entre les deux niveaux se joue une dialectique complexe : d'une part, c'est à travers les traditions et les projets d'une communauté concrète que nous visons l'homme au delà du citoyen ; d'autre part cette visée transcende l'historicité concrète des communautés historiques : son statut épistémologique est celui d'une Idée-limite au sens kantien. Cela ne veut pas dire qu'aucune tâche ne lui soit assignée : bien au contraire ; comme le Kant de la *Paix Perpétuelle* l'a magistralement établi, le projet d'une histoire universelle repose sur la mise en oeuvre d'un droit qui lie les Etats-nations par des pactes dont toute l'autorité est morale : pacta sunt servanda. Ce qu'on appelle politique mondiale se passe en fait entre ces deux niveaux, politique au sens propre et cosmopolitique. Ainsi les négociations au sujet de la dette mondiale et les débats à l'O.N.U. Et on sait combien sont difficiles à obtenir les transferts de souveraineté au bénéfice d'institutions internationales. Tous les problèmes relatifs aux Droits de l'Homme se posent dans ce même entre-deux. Par leur visée ils relèvent du niveau cosmopolitique. Leur mise en oeuvre, leur protection et leur défense se passent au niveau politique, celui des communautés historiques.

« Bicentenaire : je craindrais presque qu'on soit trop consensuel. Il faudrait commémorer une équivoque ».

E.P : *On va célébrer le Bicentenaire de 89. Que fête-t-on au juste ? La citoyenneté ou les Droits de l'Homme ?*

P.R : On a dit beaucoup de mal du Bicentenaire de la Révolution Française. Mais cette commémoration fait partie de ce nécessaire repérage des événements fondateurs, qui ressortissent toujours à la fois au réel et au symbolique. Il s'est passé quelque chose

effectivement, réellement. Le 14 juillet, si on prend cet exemple, a quelque chose d'absurde : on a tué pour rien le malheureux gouverneur. Ça a été une incroyable fête de la cruauté. Mais la symbolisation vient de ce qu'on en a fait le point zéro d'une histoire autre. De même il est important que les Italiens se réfèrent à l'épopée de Garibaldi, les Américains aux pères fondateurs, etc... Le temps historique est nécessairement fondé sur un temps axial, à partir duquel on peut déterminer un avant et un après.

Il faudrait coordonner la Révolution Française avec le fait qu'elle a eu un avant. Grâce à des médiévistes comme Le Goff et Duby, nous nous sommes donnés une mémoire plus longue. Dès lors la Révolution Française est une péripétie : quelque chose qui fait tourner l'histoire autrement selon la définition que donnait Aristote de la péripétie. La Révolution a fait tourner l'histoire autrement, mais c'est une histoire qui vient de plus haut, avec tous ses protagonistes. Un pays, une société, une communauté où il y a peu d'attentes, de projets et peu de souvenirs a peu de présent. C'est pourquoi il n'y a pas d'antagonismes entre avoir une grande mémoire et avoir de grands projets. Même l'Amérique a l'histoire multiple de tous ses immigrants. Ceux-ci ne sont pas tous des exilés politiques, soustraits à un danger extrême, mais chaque nouvel immigrant s'identifie à une histoire qui est une histoire qui a été faite d'abord par ses premiers immigrants.

E.P : Le Bicentenaire pourra-t-il être un remake du premier centenaire ?

P.R : Ce qu'on va célébrer, c'est une autre question. Est-ce le début de la Terreur ou est-ce que les événements pouvaient tourner autrement ? C'est cette question qui divise les historiens et pourrait nous diviser aussi. Le premier Centenaire a été très idéologisé : la gauche contre la droite, la laïcité contre l'Eglise, la Tour Eiffel plus haute que Notre-Dame. On pourra toujours dire que nous venons tous de la Révolution Française ; c'est d'une certaine manière vrai, nous procédons tous du Tiers-Etat. Le XIXème siècle est une redistribution du Tiers-Etat. Au reste, ce qui a donné la Terreur était aussi gros d'autre chose, potentiellement. Par le Bicentenaire, on ne devrait pas commémorer seulement ce qui a eu lieu, mais aussi le potentiel inexploité, délivrer les événements du passé des ressources qui n'ont pas été employées. Se placer du côté d'une histoire des vaincus. Ainsi, il ne serait pas mauvais que nous commémorions une équivoque. Je craindrais presque qu'on soit trop consensuel !

« D'un côté il faut célébrer 89 car c'est un évènement fondateur mais on ne peut plus en faire une lecture univoque »

E.P : Une Révolution plurielle et équivoque avec ses réalités et ses virtualités inaccomplies ?

P.R : Il faudrait qu'on soit capable d'une remémoration polémique, qu'on prenne conscience du pluralisme interne à la Révolution, de la multiplicité de ses projets. Ce qui me frappe d'abord, c'est qu'il y a eu Révolution parce qu'on n'a pas su faire à temps des réformes. Si le roi n'avait pas renvoyé Necker etc... Mais aussi on a affaire aux effets non voulus de choix qui n'étaient pas absolument transparents pour les protagonistes, par exemple celui de Rousseau contre Montesquieu. On a pensé Volonté Générale, République Indivisible. L'effet pervers en a été qu'on n'a pas pu admettre la dissidence et qu'on a vu en elle uniquement complot, trahison ; Il y avait dans ce choix une situation potentiellement terroriste. En ce sens on peut dire qu'il y a eu Terreur dès le début, dans la mesure où le Tiers Etat et la nation indivisible ne peuvent admettre l'existence ou la possibilité d'une dissidence comme alternative aux décisions de l'Etat, l'on a choisi Rousseau contre Montesquieu ; l'idée que le pouvoir puisse faire place à des contre-pouvoirs dans l'intérêt de tous est complètement absente. Est-ce encore le cas en 1790 ? J'ai l'impression qu'en 90 autre chose que la Terreur était possible, lors de la Fête de la Nation. C'est pourquoi c'est peut-être 90 qu'il faudrait commémorer, plutôt que la Prise de la Bastille, qui est tout de même d'une grande cruauté. Car tel est l'évènement nu, indépendamment de son symbolisme ultérieur.

E.P : 89, c'est donc après qu'on lui a donné sens ?

P.R : Il y a là un phénomène intéressant dont parleraient peut-être mieux les psychanalystes : l'idée qu'un premier trauma n'est agissant que s'il est réactivé par un second, et c'est le second trauma qui fait que le premier a été traumatique. Ce qui fait que 89 a été traumatique c'est 93, l'exécution du roi. Quand nous projetons rétrospectivement la mort du roi sur 89, nous pensons 89 à la fois comme un trauma et comme une origine. C'est une bonne chose de pouvoir hésiter : qu'allons nous célébrer? D'un côté il faut célébrer 89 car c'est un événement fondateur, mais on ne peut plus en faire une lecture univoque.

E.P : Le XXème siècle n'a-t'il pas produit des passés traumatiques pires encore ?

P.R : Que faire d'un passé traumatique ? On peut passer à côté comme en Allemagne de l'Est et en Autriche, ou bien faire comme en Allemagne de l'Ouest avec le "débat des historiens" : assumer le passé criminel pour avoir le droit de récupérer les richesses du XIXème siècle, le Romantisme etc... il y a là un travail de deuil que je trouve extraordinairement courageux. En plus petit, nous avons, nous Français, à faire la même chose pour Vichy, voire pour les crimes de la Libération. Il faut intégrer à la vision historique que le pire fréquente le parvis du meilleur. Ce qui m'a le plus choqué dans l'histoire du 14 juillet, c'est qu'on avait cru longtemps qu'il s'agissait plus ou moins de hors-la-loi, de bandits. Or c'était de bons artisans du quartier Saint-Antoine. Et après tout, parmi les nazis, il y avait beaucoup de braves

Allemands. Il peut se trouver à nouveau des circonstances où la même chose pourrait se reproduire. Et donc cela pourrait nous arriver à nous-mêmes.

"IL ne s'agit pas de liquider l'Etat-Providence, il faut le corriger à partir de ses effets pervers.

E.P : Que pensez-vous du jeu et des enjeux de la politique actuelle en France ?

P.R : Le présent est opaque pour les contemporains. On ne peut pas dire ce que nous sommes dans le présent. Présent, c'est ce que des historiens futurs que nous ne connaissons pas, diront que nous avons été.

Mais ce qui m'inquiète, c'est l'écart entre la façon dont la classe politique pose les problèmes, par exemple celui de l'ouverture, etc... et d'autre part, le désengagement politique des gens. Si on additionne les abstentionnistes, les communistes et le Front National, ça fait quand même le tiers des gens, c'est beaucoup. Bien sûr, je ne fais pas un parallélisme entre les communistes et le Front National : l'idéologie de lutte des classes chez les communistes est moins grave que l'idéologie d'exclusion du Front National. La lutte des classes n'est pas une exclusion mais une confrontation, c'est une autre vision des rapports sociaux que la négociation. On peut dire qu'elle est fautive, qu'elle est dépassée, mais on ne retrouve pas là le caractère potentiellement dangereux de l'idéologie de Le Pen.

E.P : Peut-on encore croire en un Etat-Providence ?

P.R : Il y a des effets pervers de l'Etat-Providence. Ce que fait Rocard m'intéresse ; ce n'est pas qu'il ait telle option sur l'économie, mais qu'il pose le problème de ramener le politique au niveau où les gens le vivent. Il ne s'agit pas de liquider l'Etat-Providence, il faut le corriger à partir de ses effets pervers : la multiplication des assistés, parfois même des fraudeurs de l'assistance tandis qu'on laisse se développer le quart-monde chez nous ceux qui ne sont pas pris dans les mailles de l'Etat-Providence: tout cela est stupéfiant!

« Le pays est devenu opaque à lui-même, je crois »

E.P : Comment relier le discours politique et celui de la population ?

P.R : Il faudrait repérer actuellement ce que sont les attentes réelles des gens, au lieu de continuer le discours

politique à partir de lui-même, à partir de ce que Raymond Barre appelait à juste titre le « microcosme ». Le politique, tel qu'il est vu par les appareils, n'est plus le même dès lors qu'il est vu par les acteurs sociaux. Le pays est devenu opaque à lui-même, je crois.

E.P : D'où cela vient-il ?

P.R : J'aimerais suivre ici deux pistes. Je partirai d'abord de ce qui fut la première utopie de la démocratie, à savoir la "publicité", au sens de "rendre public", thème si important chez Habermas et aussi chez Rawls. Publicité, cela signifie une volonté de transparence, c'est à dire de se connaître soi-même. Or elle n'existe pas en ce moment. Il y a comme un refus de se connaître soi-même. Autre piste de réflexion : dans une société pluraliste, une des grandes questions est de savoir comment garder des convictions communes, alors qu'il existe une si grande diversité d'opinions. Comment ne pas tomber dans un scepticisme généralisé ? Le même paradoxe se retrouve dans d'autres domaines, par exemple dans les rapports d'une religion avec une autre, d'une vision politique avec une autre. Comment éviter que la tolérance molle engloutisse tout ?

E.P : Vous êtes contre la tolérance ?

Les immigrés ne doivent-ils pas être tenus également pour les protagonistes d'une même histoire ?

P.R : Je ne veux pas retomber dans quelque nationalisme. Pourtant un repérage de notre identité collective me paraît nécessaire, si l'on veut pouvoir cadrer ce champ pluraliste et retrouver ce qui structure notre vouloir commun, en dépit de, et grâce à la multiplicité de nos traditions. Ce n'est pas facile. C'est là que je retrouve ma première piste : il faudrait une meilleure maîtrise de la communication, une meilleure recherche de la "transparence". Ici Habermas aurait beaucoup à nous apprendre. Malheureusement, ce qu'on appelle aujourd'hui communication, ce sont presque exclusivement les médias. Il faut susciter une confrontation plus directe entre les acteurs sociaux, une sorte de négociation permanente des buts. Il faut rendre les gens conscients de ce qu'ils sont responsables de la vitalité de la discussion politique, afin que celle-ci ne soit pas confisquée par quelques uns, et surtout qu'on ne se laisse pas exproprier par les experts. Or, cela suppose un niveau assez élevé d'information.

Vous m'interrogez en outre sur la question de l'intolérance et de l'immigration. Cela me donne l'occasion d'écarter un malentendu possible concernant ce que j'ai dit de l'identité soit des personnes, soit des communautés. Je prends toujours bien soin de parler d'identité narrative, c'est à dire d'une identité constituée par les récits que nous faisons sur nous-mêmes ou que nous recevons de narrateurs autres que nous et qui nous racontent qui nous sommes. H.Arendt aimait à dire que c'est le récit qui

révèle "le qui de l'action ». Or, outre que nous pouvons raconter plusieurs histoires sur nous-mêmes et que l'histoire des uns est enchevêtrée dans l'histoire des autres, l'identité dont il s'agit n'est pas celle d'un « même » substantiel, mais d'un "soi" responsable. Cette seconde sorte d'identité est un subtil mélange du "même" et de "l'autre", comme aiment à dire les dialecticiens ; c'est dire que le "soi" responsable, tant d'une communauté que d'un individu, admet comme les caractères d'une pièce de théâtre ou d'un roman, une grande marge de variation, un degré élevé "d'altérité", qui fait précisément de l'identité une question problématique . Voilà la raison philosophique que je donne à l'admission d'une marge de différence dans la composition du corps social qui se constitue en racontant son histoire. L'accueil des immigrants à l'époque de la croissance -les trente glorieuses- fait précisément partie de l'histoire que nous racontons sur nous-mêmes, à propos précisément de ces décennies fortunées. Les accueillir aujourd'hui comme des concitoyens à part entière, pour la seconde génération au moins, c'est les tenir pour les protagonistes de la même histoire que nous racontons sur nous-mêmes. L'intolérance à leur égard est plus qu'une injustice, c'est une méconnaissance de nous-mêmes en tant que personnage collectif dans le récit qui instaure notre identité narrative.

"Ce qui manque en France, c'est un puissant mouvement « Vert », sérieux et compétent".

E.P : Il n'y a pas assez de discussions contradictoires en France ?

P.R : Permettez-moi de choisir un exemple criant. Je suis choqué qu'il n'y ait jamais en France de discussions publiques sur le nucléaire et même sur la politique étrangère, la diplomatie et sur l'armée. Dans les pays scandinaves et en Allemagne, la discussion publique est plus ouverte et plus vive. Ce qui manque en France, c'est un puissant mouvement "Vert" sérieux et compétent. Pour revenir au choix nucléaire, il n'a jamais fait l'objet d'un débat; ce n'est pas de cela qu'on a discuté en politique. Avons-nous jamais été consultés ? Nous avons été mis devant le fait accompli. Ce qu'il y a de plus suspect en France en ce moment, c'est justement le consensuel.

E.P : Le débat incombe au Parlement et à ses commissions, non ?

P.R : Je suis bien d'accord. Un travail plus sérieux doit se faire dans les sessions parlementaires et, comme vous le dites, dans les commissions, car c'est là que des gens appartenant à des partis différents peuvent prendre un peu de distance par rapport au discours convenu, et se tenir plus près des problèmes eux-mêmes. A cet égard il y a des signes encourageants depuis le nouveau septennat et sous l'impulsion de Rocard. Celui-ci semble

mieux entendre la leçon de Montesquieu que nos ancêtres révolutionnaires. Ce qu'il faut c'est un jeu de contre-pouvoirs. Cela commence par un rééquilibrage entre la Présidence, le Gouvernement, le Parlement. Mais il y a encore le judiciaire et surtout l'audiovisuel à soustraire à l'idéologie de l'indivisibilité de la souveraineté.

E.P : Et le débat hors des instances de pouvoir?

P.R : On a besoin de lieux, de sociétés de pensée. Pour moi c'est la revue *Esprit*. Il faut qu'il existe des foyers de discussion sur les enjeux, les buts, les mémoires pour ne pas dire la mémoire, si l'on veut pouvoir soutenir le rythme de la discussion politique. Les sociétés de pensée, justement parce qu'elles n'ont pas d'enjeux immédiats de pouvoir, devraient se comporter comme les lieux de rédaction permanente des cahiers de doléances de la nation. Evidemment, on est plus soucieux de discussion dans les moments chauds de l'histoire, or nous sommes dans un moment froid...

E.P : Vous semblez politiquement engagé ?

P.R : Vous posez la question de savoir si j'ai la carte d'un parti. Non. J'ai quitté la S.F.l.O à l'époque de Guy Mollet à cause de l'Algérie. C'est net. Mais je me reconnais proche de Rocard pour de multiples raisons qui ne sont pas toutes politiques.

E.P : Lors d'une récente interview dans Libé, on vous cite comme un des seuls philosophes français...

P.R : Il s'agit si je ne me trompe d'une interview de Jürgen Habermas. Celui-ci me cite à côté de Touraine et de Bourdieu. J'ignore les raisons de ses préférences. Qu'on me cite ou non n'est pas une question que je me pose. Il faut faire son travail, un point c'est tout.