

Justice et marché

Entretien entre Michel Rocard
et Paul Ricœur

Paul Ricœur — Si nous voulons discuter du type de société dans laquelle nous sommes, mais aussi de celle que nous voulons promouvoir, il faut nous accorder sur une description commune. En dépit du vocabulaire différent que le politique et le philosophe véhiculent l'un et l'autre, il importe de s'accorder sur des notions qui ne soient pas trop confuses. C'est pourquoi il apparaît d'emblée nécessaire de clarifier le vocabulaire que nous employons chacun pour notre part, et surtout celui que vous avez vous-même employé à plusieurs reprises dans vos discours. Et cela d'autant plus que le printemps des peuples à l'Est a convaincu les plus récalcitrants qu'il nous fallait inventer un avenir, et le plus juste possible, au sein de nos démocraties, notre horizon indépassable.

La faillite de l'économie administrée à l'Est laisse en effet pendantes à l'Ouest toute une série de questions que viennent difficilement éclairer des notions comme « capitalisme tempéré », « social-démocratie », ou « économie de marché », auxquelles vous avez recouru à l'occasion et que l'on a pu d'ailleurs vous reprocher. Y a-t-il équivalence entre tous ces termes ? Et sinon, comment les distinguer ? On voit bien que la notion de marché constitue une référence obligée, ce qui fait dire à certains que la modernisation économique dont vous êtes le chef d'orchestre a libéré le marché sous sa forme la plus sauvage. A trop parler de marché, on devient vite celui qui préconise la seule logique marchande et favorise l'acteur capitaliste, et on se fait l'esclave d'une représentation de la société en fonction de la seule organisation capitaliste des biens marchands.

Il y a là bien des sources de malentendu, c'est pourquoi je suggérerai pour ma part de ne pas prendre pour base l'opposition capitalisme/

socialisme, mais de partir de l'idée que la société en tant que réseau d'institutions consiste avant tout en un vaste système de distribution, non pas au sens étroitement économique du terme distribution opposé à production, mais au sens d'un système qui distribue toutes sortes de biens : des biens marchands, certes, mais aussi des biens tels que santé, éducation, sécurité, identité nationale ou citoyenneté. Dès lors le problème qui se pose est de savoir quels sont parmi ces biens ceux qui sont susceptibles d'être distribués selon les règles du marché, et ceux qui exigent un autre mode de distribution, et dans ce cas, lequel ?

Ce n'est qu'ainsi, me semble-t-il, que nous pourrions clarifier des notions comme capitalisme tempéré, social-démocratie ou même socialisme ; nous le pourrions si nous le rapportons à une vision d'ensemble de la société conçue comme système institutionnel de type distributif. Cette démarche permettra de réfléchir ensuite à une représentation de la justice sociale qui ne s'énonce plus dans les termes traditionnels du rapport entre État et citoyens assistés.

Cette vision des choses m'a été suggérée par l'animateur de la revue politique américaine *Dissent*, Michael Walzer, qui, dans son livre *Spheres of Justice*, défend l'idée qu'une vision purement procédurale de la justice ne suffit pas, et qu'il faut prendre en compte la nature des biens qui sont à distribuer, c'est-à-dire relier chaque fois les biens considérés à la sorte de bien auxquels ils renvoient spécifiquement. On ne peut pour ce faire s'en tenir à de simples procédures, à des règles formelles de répartition, qui vaudraient indépendamment des biens distribués, comme ont tendance à le penser d'autres théoriciens américains, notamment John Rawls, l'auteur d'une *Théorie de la justice* (Seuil) qui a connu un écho important en France et que Walzer précisément critique. C'est dire que l'on ne distribue pas de la même manière des biens éducatifs, des biens de santé et des biens marchands, et plus encore des biens de citoyenneté comme le droit d'association, le droit d'expression, le droit à la sécurité, etc. On échappe alors à l'aporie qui guette inéluctablement quand on voudrait soit que tous les biens soient de type marchand, soit que par principe certains échappent totalement au marché. On n'est plus alors dans une représentation de la société de marché polarisée par les seuls biens marchands ou bien par leur critique dans la mesure où le marché a sa propre rationalité.

Michel Rocard — Je suis très sensible à cette démarche intellectuelle. Elle prend en compte en effet la question centrale de ce que doit être notre conception de la société. Celle-ci ne peut pas reposer sur une extension de la logique marchande à tous les domaines de la vie sociale et politique. Elle se double toutefois à mes yeux d'une autre, plus pratique pourrait-on dire, ou en tout cas moins directement conceptuelle, et à laquelle je me sens davantage confronté, en tant qu'homme politique. Cette question est la suivante : comment allons-nous, et

comment pouvons-nous trancher en faveur de tel ou tel système de distribution, là où plusieurs s'affrontent et sont encore en concurrence, en dépit de ce que vous disiez de l'horizon indépassable de la démocratie ? Comment faire adopter ce qui va apparaître comme le meilleur système ? Comment convaincre que le système qui doit emporter l'adhésion n'est pas la société de marché pure et simple, livrée dans sa globalité à la seule concurrence ?

Dans son histoire, l'humanité a en effet connu plusieurs manières de répondre à cette question, mais celle qui fut privilégiée le plus longtemps fut la guerre ou la coercition, c'est-à-dire des modalités de la force, de la violence physique. Un système d'organisation sociale l'emportait sur un autre parce qu'il était imposé par la force. Vous m'accorderez que c'est un indéniable progrès de civilisation qu'on n'en soit plus là, que ces modalités-là de régulation des conflits ne soient tout bonnement plus acceptables. On ne tue plus ou on ne réduit plus au silence celui qui n'est pas d'accord : il faut alors le convaincre. Comment convaincre aujourd'hui ceux qui adoptent d'autres systèmes de distribution ?

Mais ma question s'en trouve alors relancée avec plus de force : au nom de quoi, en fonction de quels critères classer les biens entre ce qui relève du marché et ce qui n'en relève pas ? Le refus de la violence ou de la force brute n'implique pas qu'il y ait disparition des antagonismes, des rapports de force, de la conflictualité. Il faut alors chercher à expliciter les valeurs qui sous-tendent tel ou tel choix, et faire passer cette explication dans l'opinion. Je déteste le mot de consensus auquel on a fini par faire dire tout et n'importe quoi, mais c'est en un sens bien de cela qu'il s'agit : de l'élargissement du consentement obtenu par voie démocratique, d'une forme de compromis si l'on préfère. Sans ce compromis, il est illusoire de distinguer les « sphères de justice » et la pluralité des biens (marchands ou non) que vous évoquiez à la suite de Michael Walzer.

Or que constatons-nous ? Qu'il n'y a plus de valeurs susceptibles de faire consensus et d'imposer une limitation externe au marché, au règne de la marchandise, à l'argent comme équivalent général. La société médiévale est en Occident la dernière à avoir connu une régulation éthique et religieuse de l'économique, au nom d'une légitimité extraordinairement puissante, puisqu'elle n'était pas soumise à discussion séculière. L'idée imposée par l'Église d'une « bonne économie » a craqué sous les assauts de ceux qui s'enrichissaient : à commencer par les bourgeois des villes si bien décrits dans les travaux de Jacques Le Goff, Régine Pernoud ou Fernand Braudel.

Cette limitation est vieille de cinq siècles et il n'est pas imaginable d'y revenir, nous vivons dans des sociétés autonomes, post-religieuses comme disent les théoriciens du désenchantement. La volonté d'accumulation a ensuite produit une rapacité sociale d'autant plus forte que

le marché est une forme de liberté, et qu'il n'y avait donc plus d'entraves à la possibilité offerte aux riches et aux puissants de s'enrichir encore au-delà de toute norme et de toute référence, en assujettissant et en exploitant le travail des autres. La protestation socialiste est née de là, d'une réaction morale à cet état de fait. Le socialisme a d'abord été une utopie éthique, celle d'une société radicalement non marchande, ce qui a correspondu sur le plan des idées au fouriérisme par exemple, et dans les faits à une pratique de l'association : toutes ces mutuelles, coopératives, bourses du travail, qui organisaient des structures d'embauche échappant aux loueurs d'hommes, aux marchands d'hommes, etc. Dans ses premières années, le mouvement socialiste n'envisageait pas de faire émerger une autre société de l'appareil de production existant, mais de construire autre chose, à côté, au nom d'une légitimité principalement éthique, et donc pas au nom d'un prétendu sens de l'histoire. Les déviations marxistes qui sont postérieures à ce mouvement ont abouti à ce gigantesque échec que fut celui de l'économie administrée dans le monde communiste dont nous observons les derniers soubresauts, qui a entraîné pour beaucoup dans sa déroute l'idée même de socialisme. Ce n'est pas mon cas, non pas par nostalgie ou par incapacité d'imaginer un autre modèle : en conformité avec les premiers fondateurs du socialisme, j'appelle socialisme une volonté collective de justice sociale, de diminution de la dose d'arbitraire, de réduction des inégalités à ce qui est acceptable avec une répartition des talents, du risque ou de la responsabilité.

Puisque nous devons éclairer notre vocabulaire respectif, je dirai que la société de marché dont vous avez défini les termes de façon précise et originale n'est pas pour moi contradictoire avec une volonté de mettre en œuvre ce que je nomme toujours le socialisme, avec ses premiers airs d'utopie que je rappelais il y a un instant.

Paul Ricœur — Certes. Mais la critique de l'économie administrée, du socialisme bureaucratique et même du totalitarisme n'ont-elles pas trop souvent abouti à tarir toute imagination sociale, tout imaginaire de la transformation sociale ? N'ont-elles pas conduit à renoncer à l'idée d'utopie, voire à une représentation possible du bien commun ?

Dans ce contexte je pense qu'il faut admettre que la critique de l'économie administrée est terminée, plus précisément que la double critique des sociétés totalitaires et de l'État-providence doit être poursuivie tant qu'il le faudra, mais qu'elle est derrière nous d'une certaine manière. Ce qu'il faut commencer par contre aujourd'hui et sans tarder, c'est la critique du capitalisme en tant que système de distribution qui identifie la totalité des biens à des biens marchands. S'il est vrai qu'il n'y a pas d'alternative à la démocratie, il est urgent de ne pas se contenter d'une opposition entre un discours moral et une

logique économique livrée à elle-même, le premier intervenant comme contrepoint du second. On le voit bien dans les dénonciations morales de l'argent, qui sont un leitmotiv depuis quelque temps.

Une éthique de responsabilité

Michel Rocard — Je suis tout à fait d'accord avec vous, il ne faut pas perdre de temps et entreprendre au plus vite la critique du capitalisme dans les formes que vous évoquiez à l'instant. Mais n'oublions pas que nous revenons de loin : le parti socialiste portait encore partiellement un projet d'économie administrée dans les années soixante-dix. Et l'échec même de cette économie administrée n'aide pas à la solution du problème : toute légitimité autre que celle du marché s'en est trouvée dangereusement affaiblie.

Des pays de l'Est européen nous arrive aujourd'hui une demande pressante de régulation absolue par l'argent, une volonté manifeste de libérer le marché. Et quand nous leur disons qu'il ne faut pas renoncer au politique, qu'il faut garder un tant soit peu des prérogatives d'État, nous leur donnons l'impression d'être de dangereux complices du Goulag. Ce n'est donc pas seulement la critique de l'économie administrée qui a bloqué l'imagination sociale : c'est également sa réalité, et même son souvenir. Vous le savez mieux que moi : ce qu'on a appelé ici la critique des totalitarismes a donné lieu à une dénonciation en force de l'action politique. On l'a vu en France avec des gens comme André Glucksmann pour qui l'individu doit désormais lutter avant tout contre les maux du pouvoir et des autres institutions, bref se méfier du mal plutôt que de se préoccuper d'instituer le bien commun car tout projet utopique aurait pour destin de s'achever dans les camps. C'est l'idée même d'action politique qui est alors vigoureusement mise à mal. Et je crois que cela ne va pas sans conséquences sur l'imaginaire et les représentations des plus jeunes, des lycéens et des autres... Reste que ceux qui, comme Václav Havel, ont orchestré l'idée d'une « anti-politique », du pouvoir des sans-pouvoir, sont bien obligés aujourd'hui de valoriser l'action politique puisqu'ils sont responsables du destin de la cité dont ils ont pris les rênes.

Cela dit, je suis bien entendu à la recherche de légitimités nouvelles, autres que celles du marché entendu comme extension de la logique marchande aux différents domaines de la société. Et je suis donc d'accord avec vous pour remarquer qu'en effet, certains types de biens ne doivent pas relever du marché et que d'autres doivent nouer des rapports spécifiques et gradués avec la logique marchande.

Prenons l'un des grands problèmes de la planète aujourd'hui : l'environnement. Nous ne pouvons pas produire sans polluer, c'est un fait indéniable. Mais quand on regarde le résultat des anciennes

pollutions accumulées, on constate des dégâts tout à fait effrayants. Au nom de quoi imposer des mesures coûteuses pour préserver l'environnement ? Il est clair que ce ne peut pas être au nom des lois du marché, il faut recourir à d'autres valeurs, à des valeurs supérieures qui sont le respect de la vie, de toute vie, et plus encore, la projection de ce respect de la vie dans l'avenir, le souci de la durabilité de la vie, la volonté de préserver l'avenir de l'humanité. Cela exige que celle-ci se rende capable de protéger et de préserver son environnement. Non seulement l'humanité présente pour elle-même, mais l'humanité présente pour l'humanité à venir. Il y a là sans doute un nouveau droit de l'homme, ou plutôt une nouvelle compréhension des droits de l'homme : leur projection dans l'avenir. Cette responsabilité pour l'avenir nous permet de répondre à votre question sur la distribution des biens : il y a des biens (l'environnement, la santé, l'éducation) qui engagent l'avenir, dont nous ne pouvons disposer à notre guise. Ces biens sont précisément ceux qui ne sont pas susceptibles d'une distribution seulement marchande, et ils exigent une réglementation, des interdits, mais aussi des dépenses que les seules lois du marché ne peuvent pas justifier.

Plus encore, cette éthique de la responsabilité pour l'avenir ne s'arrête pas au seuil du marché : elle est également valide au cœur même de la sphère économique, où trop souvent le souci du long terme est sacrifié au court terme. La grande faiblesse des lois du marché réside dans le fait qu'elles supposent pour ainsi dire une contemporanéité quasi absolue des acteurs et des moments de l'échange, c'est-à-dire qu'elles s'appuient sur l'hypothèse que des actions hétérogènes doivent intervenir dans l'instant, sans aucun souci du temps. Ce rejet du temps s'accompagne du refus d'une concertation entre les acteurs, d'une coordination des actions elles-mêmes en vue de prendre en considération leurs retombées sur l'avenir... Plus concrètement, le constant souci de distribuer beaucoup de dividendes pour valoriser le cours de l'action et compliquer les OPA est directement contradictoire avec l'effort d'investissement et donc avec la préparation de l'avenir. Cette absence de visée de l'avenir n'est pas sans lien avec l'évanouissement des représentations de l'histoire en termes de fin, de visée. La fin, les finalités ne doivent pas être toujours associées aux mauvaises utopies.

Vous avez vous-même réfléchi sur ce point, je pense bien entendu à *Temps et récit*, mais ces interrogations sur le temps ne sont évidemment pas prises en compte dans les règles de fonctionnement de l'économie. Je prends deux exemples : la hausse mondiale des taux d'intérêts et les stratégies industrielles. Quelles que soient les raisons de la hausse des taux d'intérêts (pénurie de capitaux, par exemple), elle projette sur l'avenir un état instantané du marché en fonction des seuls intérêts de court terme, et hypothèque ainsi gravement l'avenir. J'ai déjà eu l'occasion de dire qu'il y a là une des grandes menaces qui pèsent sur

nos libertés : la fixation des taux d'intérêts mondiaux. Il n'y a alors d'autre issue que de mettre en œuvre une action mondialement concertée pour contrôler ces mouvements, faute de quoi on laisse l'évaluation de l'avenir à la seule régulation du marché, c'est-à-dire à la seule confrontation anarchique de menées individuelles.

On constate les mêmes effets délétères de cette insouciance de l'avenir dans les menaces continuelles d'OPA auxquelles sont sujettes les entreprises, notamment dans les économies britanniques et américaines : la rentabilité à court terme recherchée par la sphère financière interdit de lancer des projets industriels à long terme. Les économies performantes aujourd'hui, celles qui ont à la fois une faible inflation, des excédents budgétaires et surtout une balance des paiements excédentaire (la japonaise, l'allemande, la néerlandaise ou la suisse) sont des économies où les OPA ne sont pas possibles et où la participation bancaire à l'activité industrielle est en général l'accompagnement d'un projet industriel à long terme.

Je ne me suis pas éloigné de votre réflexion sur la diversité des biens et des ordres, j'ai simplement voulu montrer qu'il fallait parallèlement observer les divers effets pervers de la logique marchande — ce qui n'a pour but ni de l'absoudre, ni de l'abolir —, à commencer par cette dénaturation du temps qui précipite notre aveuglement vis-à-vis de l'avenir. Hier, l'avenir était trop assuré pour un socialiste : aujourd'hui l'idée même d'avenir risque de dépérir dramatiquement. La critique contemporaine du capitalisme que vous invoquez passe également par notre aptitude à penser et agir dans le temps.

Des procédures aux valeurs

Paul Ricœur — Partant de cet accord sur l'idée d'une pluralité des ordres et des biens, passons, si vous voulez bien, à la question de la représentation que notre société peut se faire d'elle-même, dès lors que l'on cesse de la percevoir en fonction du clivage capitalisme/socialisme. Or, entre l'individualisme libéral qui se refuse à toute représentation d'un bien commun, et la volonté de renouer avec le *telos* des Anciens, se profile un type de société où la question des biens — j'insiste sur ce terme de « bien » — s'impose à nous sans reconduire pour autant à l'opposition simpliste du marchand et du non-marchand. En effet, entre l'idée d'un bien unique auquel tous les individus participeraient de façon indistincte, et l'individualisme moral qui fragmente à l'infini la conception du bien, nous nous représentons des « biens ». Non pas un Bien ou des revendications morales à l'infini, mais des types de « biens » dont il faut organiser le plus justement la distribution.

Reste alors à préciser le deuxième pan de notre interrogation : comment organiser une hiérarchie de ces biens dans la mesure où on ne

peut les réaliser tous à la fois, mais où il y a lieu d'établir à chaque époque et pour chaque société un ordre de priorité, qui est l'enjeu de la discussion démocratique ? La question est alors celle-ci : quelles sont les valeurs susceptibles d'émerger au-delà des règles simplement procédurales de l'échange et de présider au choix des priorités ?

Michel Rocard — Vous avez raison. La question doit être ainsi reformulée : au nom de quelles valeurs agir dans un sens ou dans un autre, au nom de quelles valeurs hiérarchiser les biens que l'on veut privilégier ? Mais cette interrogation est d'autant plus délicate pour l'homme politique aujourd'hui que l'État paraît avoir perdu une grande partie de sa légitimité, et que par conséquent, l'action politique a perdu une grande part de sa crédibilité pour le citoyen. Pourtant ce phénomène est ambigu, dans la mesure où il témoigne en même temps d'une avancée de la conscience démocratique. Pour une simple raison : c'est que l'acteur politique n'a désormais plus le choix, il a en effet besoin pour agir politiquement de légitimer son action, il n'agit pas seulement au nom du peuple souverain, il agit en lien avec celui-ci, pourrait-on dire ; d'où la nécessité de comprendre les mouvements de l'opinion, de l'entendre sans pour autant l'épouser démagogiquement.

Et ce n'est pas un hasard : la démocratie est le système au sein duquel la légitimité est toujours en cause, en débat. Aucune légitimité ne peut l'emporter définitivement, puisqu'elle est toujours susceptible d'être remise en question. En ce sens la démocratie est toujours autofondée, comme l'ont bien vu nombre d'analystes contemporains.

Mais alors, le risque est qu'elle n'ait plus d'autre critère à mettre en avant que ses propres procédures. C'est ce que vous appelez vision procédurale de l'État, une vision sous-entendue par l'idée d'une société de droit, par le rôle primordial du droit dans les sociétés démocratiques. Je rejoins ici votre interrogation sur les liens de la procédure et des valeurs. Quelle est en effet la conséquence d'une telle vision procédurale ?

C'est avant tout que les valeurs sont pour ainsi dire suspendues, mises entre parenthèses. Qu'est-ce qui est bien, qu'est-ce qui est mal, comment les discriminer en vue d'évaluer les systèmes de distribution des biens que vous évoquiez ? Peut-on s'en remettre simplement aux procédures ? A ces questions, il nous faut apporter des réponses qui engagent nos convictions, les règles de la procédure ne sont pas une valeur en elles-mêmes. Mais nous ne sommes guère aidés aujourd'hui pour faire avancer ce débat, ou bien les valeurs sont perçues comme ce que le politique vient perturber, briser, ou bien on s'en passe fort bien et l'on se contente d'un éloge plus ou moins discret de la société de communication. Il me semble tout d'abord, et je profite de l'occasion qui m'est donnée de parler avec vous pour aborder ce point, qu'une certaine intelligentsia — celle qui a sanctifié Sartre — a viré brutale-

ment du gauchisme ou du maoïsme à ce vide de valeurs qui accompagne l'intérêt pour le procédural, à cette « ère du vide » pour reprendre l'expression de Gilles Lipovetsky.

Si vous continuez à vous référer à des valeurs, on vous regarde comme une sorte de résidu éthique, de survivance archaïque. Pour le coup, c'est moi qui me sens ici archaïque ! Car je ne suis pas prêt à renoncer aux valeurs qui sous-tendent mon action politique. C'est d'ailleurs le paradoxe : beaucoup me reprochent de mener une politique trop discrète, de louvoyer, et de votre côté vous me laissez entendre que la référence au socialisme n'est pas sans équivoques.

Paul Ricœur — Il semble, effectivement, qu'on attende des procédures de discussion qu'elles fassent d'elles-mêmes apparaître des valeurs. D'où l'étrange situation dans laquelle nous sommes : d'un côté, on reproche au politique de diviser, de ne pas faire consensus, d'avoir une passion excessive pour le conflit, d'être encore trop tributaire de nostalgies utopiques ; et, d'un autre côté, on accuse la classe politique de trop céder au consensus, de ne plus avoir de discours spécifique, de ne plus avoir de pensée autonome, de dire autrement la même chose que les autres, en tout cas de ne plus faire entendre les valeurs qui devraient souder une communauté historique.

Dans ces conditions, la critique du politique n'est pas aisée à mener, on a vite fait d'intenter un procès radical à l'action politique. Ou bien il n'en fait pas assez, il n'est plus suffisamment politique, ou bien il en fait trop, il est dans l'excès de politique, ce qui rime avec affairisme, avec machiavélisme de mauvais aloi. Cette attitude paradoxale m'a particulièrement frappé à la lecture du numéro anniversaire de la revue *le Débat*, où le thème de la trahison des élites est mis en avant dans plusieurs articles. Le ton est mordant et les élites politiques et médiatiques sont accusées d'être à l'origine de la dépolitisation ambiante, de favoriser le déficit de citoyenneté et de provoquer en retour la montée du lepénisme. Le parti socialiste n'est pas épargné, Marcel Gauchet lui reprochant par exemple d'avoir « un encéphalogramme plat ».

Or ma crainte est que nous soyons rapidement conduits à conforter cette ambivalence lorsqu'on parle en termes de valeurs abstraites et générales comme la liberté, l'égalité, la solidarité : ou bien on décrète qu'il n'y a pas de valeurs, ou bien on affirme des valeurs de manière purement volontariste, arbitraire. C'est pourquoi je suggère de partir d'une situation plus concrète, caractéristique de la démocratie moderne, à savoir la dialectique entre conflit et concertation. D'un côté, il faut reconnaître avec Edgar Morin que plus une société est complexe, plus elle crée de conflits, qui ne sont pas nécessairement, comme vous l'avez déjà noté, des conflits à mort, des guerres civiles, mais qui voient s'affronter des intérêts divergents et aussi des convictions divergentes.

En ce sens, j'aurais tendance à dire que la démocratie est le régime où tous les conflits sont ouverts ; c'est la raison pour laquelle elle exige des procédures connues et acceptées. Mais acceptées à partir de quoi ? C'est là l'autre côté de la question. Le procédural, c'est la forme de la discussion, mais il y faut aussi un contenu : celui-ci ne peut venir que des convictions, ces convictions qui sont un autre terme pour énoncer les valeurs qui donnent corps à notre action. La démocratie, pourrait-on dire, exige à la fois des règles, des procédures pour arbitrer les conflits, mais aussi des convictions, des valeurs, pour soutenir et orienter les arbitrages, les ordres de priorité entre valeurs concurrentes.

Michel Rocard — Une remarque préalable, avant d'entrer plus avant dans la discussion : il est pour moi invraisemblable de pouvoir se permettre d'écrire des choses du style « Le Ps a un encéphalogramme plat. » Car la pensée est toujours personnelle tandis qu'un parti politique rassemble des gens qui mettent en commun ce qu'ils ont ensemble pour en tirer des conclusions d'action. Et naturellement tout cela est réducteur. Si depuis que la démocratie existe, on devait faire l'exégèse des écritures collectives de congrès, j'aime mieux vous dire que les encéphalogrammes plats seraient légion. La vraie question, c'est celle des encéphalogrammes des principaux animateurs des partis, des individus. On ne respectera les partis dans leur fonction primordiale d'organiseurs de l'action publique qu'à condition de ne pas leur demander en plus ce qu'il n'est pas dans leur fonction de donner.

Cela dit, pour faire écho à votre remarque et puisque notre discussion réunit un intellectuel et un politique, je voudrais d'abord dire que j'ai toujours été frappé du curieux tropisme de l'intelligentsia française qui consiste à privilégier de manière romantique la violence et des perspectives un peu trop apocalyptiques à mon goût. Il y a là une posture de radicalité qui confine souvent à la trahison des clercs. Un seul exemple : l'extraordinaire légitimité intellectuelle dont a joui longtemps Fidel Castro, et dont il jouit semble-t-il encore un peu, du fait de sa lutte puis de sa victoire contre Batista, comparée à l'indifférence noire et absolue dont cette même intelligentsia a plus tard fait preuve devant la prodigieuse reconstruction de la démocratie par l'Espagne postfranquiste. Il y a eu dans ce dernier cas un déploiement d'intelligence politique, d'habileté, de respect de l'autre qui a fait en quelques années de l'Espagne une des plus florissantes et une des mieux gérées des démocraties contemporaines dans une indifférence, je le répète, totale.

Je crois en effet qu'il est commode de se représenter les conflits comme réductibles à un conflit central, et séduisant d'envisager ce conflit comme un conflit total, comme une guerre. Il y a une séduction de la violence, qui s'est toujours dangereusement exercée sur les intellectuels. A quoi cela tient-il ? Il me semble qu'il faudrait ici

invoquer, dans la société française, le vieux fond de méfiance catholique pour l'argent : l'argent c'est sale, et ce n'est pas romantique. Alors, au lieu d'ouvrir les conflits sur la répartition de l'argent, on le place dans des alibis qui permettent tous les enthousiasmes : le nationalisme, la lutte de classes, le combat anti-impérialiste. Pourtant, il y a des conflits qu'il est urgent d'ouvrir : sur la régulation de la protection sociale et des dépenses de santé, sur les relations du marché et de la télévision, sur le traitement de la dette des pays du tiers monde, etc. Mais il faudrait alors affronter la question de l'argent, celle du partage de la richesse, ce qui est sans doute beaucoup moins exaltant que la seule invocation enthousiaste de la violence ou le repli actuel dans un scepticisme crispé.

A partir du moment où on a fait le choix que nous évoquions au début du refus de la violence, c'est-à-dire de la coexistence avec l'adversaire, de la nécessité de lui faire une place, y compris avec ses propres projets d'avenir, on entre alors nécessairement dans une logique de compromis. Ceux que cette situation scandalise et qui parlent à ce propos de consensus mou se refusent à penser cette nécessité, ou bien ils sont dans la nostalgie de la prise d'armes, de la guerre civile. Il y a là quelque inconvenance, surtout quand on se refuse à découvrir les vrais conflits d'aujourd'hui qui tournent essentiellement autour de la régulation de l'argent et de la répartition des richesses. Il faut en finir avec cette oscillation qui nous fait passer de l'unanimité à la guerre civile. Il faut construire et conforter cette culture démocratique qui exige, ce que vous disiez il y a un instant, à la fois compromis, concertation et reconnaissance des conflits.

Paul Ricœur — En somme, à vous écouter, on pourrait observer même dans les discours de ceux qui ont radicalement critiqué le bolchévisme des relents de bolchévisme, une nostalgie révolutionnaire ? En deçà de ce débat sur la relation des intellectuels avec la politique, il me semble surtout qu'il y a une tendance lourde de la société française à se représenter le conflit à chaque fois sous une forme quelque peu archaïque, ce qui la rend inapte à la négociation et à l'arbitrage. Et là, je ne pense pas seulement aux intellectuels, mais bien aux acteurs sociaux, à commencer par les agriculteurs qui ont été au premier plan durant l'automne par exemple... Nous avons beaucoup de mal à admettre la prolifération des conflits et la nécessité corrélative d'une concertation destinée à les régler.

Michel Rocard — En effet. De ce point de vue, je souhaiterais être fondateur ou au moins coorganisateur de la grande référence au conflit qui ne peut être que mondial, et plaider pour la réintroduction d'une fonction régulatrice dans la vie de nos sociétés. Cette fonction régulatrice a deux aspects : l'un tient à la puissance publique, à l'État ; l'autre à la régulation contractuelle de la société civile.

La dimension du contrat est une dimension très neuve dans la société française, puisque celle-ci s'en est toujours remis à l'État. Or, bien des processus sociaux ne relèvent pas de l'intervention de l'État, mais de la négociation collective réglée par des contrats ou des conventions. C'est bien entendu le cas des partenaires sociaux, mais aussi celui d'instances qui se développent comme le comité d'éthique médicale, ou encore le conseil supérieur de l'audiovisuel, même s'ils ne jouent pas encore pleinement le rôle qui doit être le leur.

J'en reviens ici à l'interrogation centrale qui retient notre attention à l'un comme à l'autre : nous disposons de procédures, qui sont certes à développer, à améliorer, pour parvenir à un traitement négocié des conflits. Mais ces procédures ne sont pas distinctes des valeurs qui devraient les sous-tendre. Or quelles valeurs sommes-nous susceptibles de privilégier aujourd'hui ? Dès que nous ne disposons plus de valeurs transcendantes, il ne reste plus, c'est une évidence, d'autre valeur disponible que ce respect de la vie humaine dont nous avons déjà parlé.

Cette valeur est à la fois une référence minimale, et aussi — si on la comprend dans son ouverture à l'avenir d'une part, et d'autre part dans la dimension mondiale de l'humanité — une valeur porteuse de développements beaucoup plus circonstanciés. Elle n'en demeure pas moins prise dans les contradictions auxquelles expose le respect de la vie humaine : si on fait de celle-ci un absolu, comment serait-elle susceptible de se soumettre à une valeur supérieure, et que deviennent alors la citoyenneté, le patriotisme, etc. ? A cet égard, l'actualité est un enseignement, si l'on prend en considération la question des otages dans la gestion de la crise du Golfe tant du côté de Saddam Hussein que de l'opinion au sein des démocraties. En effet, la force morale de celles-ci est sans doute de ne reconnaître aucune valeur supérieure au respect de la vie humaine : mais c'en est aussi du même coup la faiblesse politique. Toute épreuve amène alors un conflit de valeurs.

Il n'en reste pas moins que cette idée du respect de la vie humaine permet d'articuler la protection de l'environnement, les questions de bioéthique, mais aussi des exigences comme celle d'une régulation économique au niveau mondial. On peut aussi fonder sur elle la nécessité d'un certain respect du marché, dans la mesure où le marché est un des éléments constitutifs de la liberté : or le respect de la vie exige aussi le respect de la liberté de l'autre. Les questions de valeurs ne sont donc pas distinctes des questions de procédure, d'autant que s'il est des domaines où nous commençons à bien voir ce qui relève de l'intervention de la puissance publique et ce qui relève de la négociation contractuelle, comme l'économique, il en est d'autres où tout reste à peu près à inventer de ce point de vue : la bioéthique, par exemple, et bien entendu la santé, l'éducation, la culture...

Paul Ricœur — Je voudrais reprendre cette question sous un autre angle d'attaque : cette absence de valeurs transcendantes, nous lui avons donné un nom dans la tradition française, celui de laïcité. Et nous avons tenté d'en faire une valeur en soi, d'en faire quelque chose de positif et de substantiel en même temps. La laïcité de l'État a été ainsi conçue comme une laïcité d'abstention, comme vous l'avez vous même remarqué, je crois, c'est-à-dire de mise entre parenthèses des convictions, sur la base du plus petit commun dénominateur.

En ce sens, la légitimité de l'État laïque, c'est de n'exiger aucune conviction. Le grand combat de la laïcité a été de s'arracher à une légitimité fondée sur la tradition, et de lui substituer une légitimité fondée sur l'argumentation. D'une certaine manière, les philosophes contemporains comme mon collègue allemand Jürgen Habermas qui développent une théorie de la communication ou de l'argumentation comme opposée à la tradition, à la convention retrouvent cette inspiration-là. Il n'est dès lors pas étonnant qu'ils en viennent à proposer un modèle de citoyenneté purgé de toute substance, de toute conviction : je pense plus précisément à l'idée d'Habermas d'un patriotisme de la constitution (*Verfassungspatriotismus*) qui lui paraît le seul recours contre les tendances récurrentes du nationalisme allemand.

Il me semble que la tradition — ou, vaudrait-il mieux dire les traditions sont, entre autres choses, des vecteurs de *conviction* et pas seulement des conventions, comme le disent Habermas et ses disciples français. Or, on ne peut se contenter de faire abstraction des convictions, ne serait-ce que pour alimenter le débat public sur les grands choix de société. Il faut donc prendre en compte le champ où se déploient les convictions, à savoir le champ de la société civile. Il y a ainsi à construire, à côté de la laïcité d'abstention de l'État, une laïcité de confrontation, de débat, qui est celle de la société civile, en tant que distincte de la puissance publique. Il faut redonner corps à cette idée d'une laïcité vive, qui entretienne la confrontation entre des convictions diverses, elles-mêmes nourries de la diversité de nos héritages culturels, qui sont pour moi l'héritage judéo-chrétien, celui des Grecs et des Romains, l'héritage des Lumières et celui du socialisme du XIX^e siècle, à qui il faut ajouter bien entendu aujourd'hui aussi des traditions islamiques, et peut-être d'autres encore. C'est une autre manière de retrouver la distinction que vous faites entre contrat et puissance publique, mais moins formelle, moins procédurale, en l'articulant au poids de convictions qui la lestent.

État, violence et légitimité

Michel Rocard — Je crois en effet que pour la gestion de la multiplicité des conflits qui traversent la société, nous ne pouvons pas

nous en remettre simplement aux pouvoirs juridiques actuels de l'État, mais qu'en revanche le creuset de vie sociale que représente le concept de laïcité peut nous permettre d'avancer.

Mais pour ma part je distinguerais non pas les deux zones que vous avez décrites, mais trois : tout d'abord, la laïcité neutre et organisatrice d'acceptation de l'autre qui est celle de l'État ; ensuite, celle que vous baptisez laïcité de confrontation et qui correspond au fond à un droit d'affirmer des convictions à égale dignité avec les voisins dans une même société ; enfin, une troisième zone qui est celle de l'école, cette institution qui n'est pas par hasard au centre de nombre de nos difficultés est un fantastique révélateur des passions françaises.

Pourquoi proposer de considérer spécifiquement cette troisième zone, à savoir le domaine de l'éducation scolaire ? L'école est à l'articulation de la société et de l'État, et donc des deux autres laïcités. Dans les sociétés anglo-saxonnes, on accepte que chacune des communautés composant la société globale projette ses propres valeurs particulières, religieuses ou autres, sur le système scolaire et plus généralement sur la législation civile (mariage, héritage, tutelle des enfants, etc.). La société française a fait un choix historique différent, en conférant à son système scolaire, à travers une compréhension plus offensive de la laïcité, la vocation de produire une homogénéité sociale, c'est-à-dire l'acceptation commune des règles du jeu touchant la vie civile. Cet héritage me paraît très important, et devoir être maintenu, car c'est à long terme le seul facteur vrai de résolution des problèmes de minorités présentes sur le territoire national. Mais cela implique aussi que nous soyons capables de conjuguer les deux formes de régulation, la régulation associative et contractuelle et la régulation hiérarchique, la société civile et l'État.

Paul Ricœur — Certes. Mais l'école est aussi un bon exemple des travers propres à la laïcité à la française, elle en fait les frais dans la mesure où l'on considère que son rôle est de projeter sur la société civile la conception de la laïcité que nous avons attribuée à l'État. D'où le fait qu'on a un enseignement très aseptisé : on ne parlera pas à l'école de religion, sauf très marginalement à travers la littérature ou l'histoire, etc. L'école est un foyer de totale neutralisation des convictions. On ne doit pas alors s'étonner de trouver comme résultat une société sans conviction, sans dynamisme propre qui va tout demander à l'État, c'est-à-dire qui va tout vous demander à vous, les politiques.

En ce sens la perte de crédibilité de l'État régulateur qu'analysent à mon sens fort bien Cazes, Hatem et Thibaud (*la Société française en l'an 2000*), les rédacteurs d'un rapport qui vous a été remis récemment, doit être comprise en référence à cette perpétuelle tentative d'affaiblissement du dynamisme propre à la société par l'État. Cet État, héritier de la Révolution mais aussi de l'État d'Ancien Régime a en effet constam-

ment été un État militant. Or, ils insistent beaucoup dans ce rapport sur l'affaiblissement de l'État comme représentation politique centrale, ce qui a d'ailleurs pour corrélat l'individualisme passif des citoyens. Dans la tradition française, lorsque l'État s'investit dans le social, c'est effectivement presque toujours pour le façonner. En tout cas, c'est la plupart du temps un investissement très volontariste, que caractérise bien la tradition du socialisme français qui est au fond celle de la société administrée.

C'est à cet endroit que les auteurs du rapport remarquent le rôle majeur pris par une institution qui a pris la relève de cet État délégitimé, et qui est née dans la sphère marchande : c'est l'entreprise, qui prétend avoir rénové le concept de responsabilité. Les tenants de l'entreprise disent en effet : « Nous, nous avons le sens de l'initiative et de la responsabilité, alors que la première motivation de l'État à notre égard, c'est la méfiance. » Comment vous situez-vous dans ce conflit, dans cet affrontement où il semble n'y avoir d'un côté que des discours de retour, retour à la république, retour à la laïcité, et de l'autre des discours qui font sans doute un peu vite l'économie de l'État en proclamant que désormais le foyer de la légitimité se trouve dans l'entreprise ? Vous êtes d'ailleurs au centre de ce débat : on vous reconnaît le mérite d'avoir précipité la modernisation économique et valorisé l'entreprise, mais par ailleurs vous ne cessez de réclamer une place pour l'action politique.

Michel Rocard — Il faut d'abord rappeler qu'il y a là un héritage historique très lourd. La France est sans doute le plus ancien des États modernes, le seul qui soit à peu près millénaire. C'est directement lié au fait que la nation française est la seule d'Europe à avoir été créée par son État, y compris militairement. Partout ailleurs, l'État est une sécrétion de la culture et de la nation ; c'est évident dans le cas de l'Espagne, de l'Italie et de l'Allemagne, mais aussi de la Grande-Bretagne, sauf que cela se situe pour elle deux siècles et demi plus tôt. Tandis qu'en France la construction de la nation est un produit militaire de l'État, de guerres menées contre Charles le Téméraire, contre les princes de Bretagne, contre les Occitans ou les Albigeois. Aussi est-il beaucoup plus que d'autres marqué par une structure hiérarchique, un mode de fonctionnement hiérarchique. L'emphase de l'État a saisi toutes les cultures politiques françaises, de droite comme de gauche. Ainsi du gaullisme, forme moderne du bonapartisme, qui n'a aucun équivalent dans les autres pays développés. Inversement, le libéralisme est en France une tradition d'importation, et reste plus un effet de mode récent qu'une culture politique effective.

Quand j'ai sorti en 1966 la plaquette qui s'appelait *Décoloniser la province*, s'est ouverte une controverse principalement animée par le journal *L'Express*, qui a été le fer de lance de la critique contre ce que

je proposais : décentralisation, assouplissement de l'État, diffusion des responsabilités... Or le titre du papier de Roger Priouret qui ouvrait la controverse était : « Le médecin est à Paris ». Ils avaient en somme pleinement assumé la philosophie de « l'État brancardier », c'est-à-dire d'un État qui vient servir de prothèse aux défaillances du social. Or, c'est bien cette logique-là qui est aujourd'hui majoritairement soupçonnée : si l'entreprise a en effet une légitimité forte, et d'ailleurs historiquement fondée — car c'est bien aussi grâce à l'entreprise privée qu'a été possible la formidable croissance économique que nous avons connue — l'État est pour sa part suspecté d'incapacité économique. Bien entendu, nous payons là aussi la rançon de l'échec de ce que fut l'économie administrée. Mais la suspicion est telle que les hauts fonctionnaires d'aujourd'hui, lorsqu'il leur arrive un nouveau problème à traiter, ne se disent pas « Comment pourrions-nous le traiter, quelle loi, quel règlement faut-il faire ? », mais « Est-il légitime que l'État s'en mêle ? »

Il nous faut donc reconstruire les fondements d'une légitimité pour l'action de l'État, car je vous rejoins sur ce point, il est illusoire de croire que l'entreprise puisse à elle seule résoudre tous les problèmes et que nous assistions purement simplement à une « fin du politique » : certaines choses relèvent en effet de plein droit du marché, d'autres, comme la santé, les transports urbains, le logement, la télévision, relèvent partiellement du marché, elles exigent une réglementation, et d'autres encore n'en relèvent pas du tout, et notamment tous les éléments de la citoyenneté : droit d'association, droit à l'expression, pluralisme, droit de vote, droits de l'individu face à la justice, la police, droit à la sécurité.

Paul Ricœur — C'est en effet dans cette direction qu'il faudrait aller, me semble-t-il. Mais cela n'implique-t-il pas de tenir un discours un peu plus affirmatif, qui ait une dimension symbolique forte, je dirais même un discours un tant soit peu utopique ? On a renoncé à bon droit à une certaine expression de l'utopie sociale, qui faisait rêver d'un avenir transparent, limpide, et qui aboutissait ainsi à légitimer une idéologie totalitaire. Mais il y a une autre exigence de l'utopie, qui est celle de l'homme réconcilié, de l'homme qui n'est plus en proie au morcellement et à la division, à l'aliénation. Peut-on encore agir sans une utopie de ce type, une utopie positive ? Vous avez parfois donné l'impression de trop vite prendre votre parti de la mort des idéologies et de renoncer ainsi à tout projet de société. Mais certaines des idées portées par cette utopie d'un avenir meilleur, celle de « paix perpétuelle » par exemple, au sens de Kant ou de Fichte, ne doivent-elles pas être sauvées ? Il ne suffit peut-être pas de dire comme Jean-François Lyotard que les « grands récits » d'émancipation sont terminés, ou comme Fukuyama que « l'histoire est finie ». Non pas que ce soient là des perspectives

désespérantes, je ne cherche nulle consolation, mais qu'en est-il de la dimension du projet sans laquelle il ne peut pas y avoir d'action politique ?

Michel Rocard — Il m'est en effet arrivé de dire que je ne voulais pas de projet de société : mais c'était pour des raisons empiriques, qui sont de deux ordres. Tout d'abord, quand on vous demande à la télévision « Quel est votre projet de société ? » et que vous avez une minute trente pour répondre, que voulez-vous faire ? Ou bien on répond par des slogans, ou on décline la question, ce que j'ai en effet préféré faire. D'autre part, il ne faut pas oublier que nous n'en avons pas fini avec le combat contre la société administrée, et pas seulement sous sa forme totalitaire, mais bien aussi sous la forme de la tradition française, qui veut que sous la bienveillante tutelle de l'État tout soit harmonieux. Or chaque fois qu'on se lance dans le débat sur le projet de société sans s'être assuré qu'on est au clair sur la critique de l'économie administrée, c'est alors la « mauvaise » utopie qui refait surface, pour reprendre votre distinction.

En revanche, la mort des idéologies me semble être une des nombreuses illustrations du refus de penser qui encombre hélas trop souvent la sphère intellectuelle. Sont mortes des idéologies totalitaires qui ont fait la preuve de leur totale faillite. Mais elles ont été aussitôt remplacées par une idéologie libérale resplendissante, qui nous régit partout, qui est absolument dominante. Il n'y a pas du tout de mort des idéologies. Il y a faiblesse momentanée des idéologies du mouvement. Car la gauche, c'est d'abord la volonté de changer les choses, de ne pas se satisfaire de la société en l'état.

Mais la reconstruction d'un projet ne peut plus aujourd'hui se satisfaire de bases étroitement nationales : le combat pour la justice a d'emblée une dimension mondiale. Le grand conflit à venir exige que se développe une solidarité mondiale, qui ne se satisfasse pas de répartition entre pays riches et pays pauvres, de l'opposition entre Nord et Sud. L'idée de paix que vous évoquez est en train de devenir un horizon crédible à vue humaine : c'est là une nouveauté prodigieuse. La communauté des nations est en train de devenir un instrument de paix effectif. Depuis la dernière guerre mondiale, l'équilibre des superpuissances et la dissuasion nucléaire ont empêché qu'aucun conflit ne dégénère en conflagration majeure. Mais cet équilibre restait toujours précaire et portait bien son nom d'équilibre de la terreur. Ceci a sans doute été une étape nécessaire. Mais la volonté de Gorbatchev de passer d'une attitude de coexistence à une attitude de coopération, ainsi que l'implosion propre de l'Union soviétique, ont radicalement changé la donne de ce point de vue. Dans un premier temps, la levée du bouclier nucléaire ouvre la porte à une généralisation des guerres locales, des sous-guerres, qui peuvent être, on le sait, extrêmement

meurtrières. Mais dans le même temps, les Nations unies réussissent à faire la paix en Namibie, et à favoriser l'émergence négociée d'une nouvelle nation. Le Cambodge va sans doute être administré pendant un an à dix-huit mois par la communauté internationale, qui va se trouver là confrontée à des tâches d'administration et d'assistance dont elle n'a pas idée et dont elle n'a d'ailleurs pas les moyens : il faudra bien que d'une manière ou d'une autre elle se les donne. La solidarité de la communauté internationale vis-à-vis de la violation par l'Irak de l'indépendance du Koweït n'a rien à voir avec la sympathie qu'on peut éprouver ou pas pour ce pays, mais bien avec la nécessité pour l'ONU d'émerger comme un acteur à part entière. Autant la violence profonde de la personne humaine restera une donnée permanente, autant il n'est pas exclu qu'à un niveau supra-étatique, la société ne soit pas en train de se donner les moyens d'endiguer cette violence. Il me semble que le projet d'une humanité sinon réconciliée, du moins pacifiée, est une ambition suffisante pour nous occuper pendant encore un ou deux siècles, au moins ! Nous aurons sûrement l'occasion de reparler de ces points une prochaine fois...