



David Graeber : « Nos institutions sont antidémocratiques »

Ballast

16 décembre 2015

Entretien inédit | Ballast

Économiste et anthropologue américain, David Graeber est également professeur à la London School of Economics — ses positions libertaires ont valu à celui que le New York Times présente comme l'un des intellectuels « les plus influents » du monde anglo-saxon d'être remercié de l'université Yale, en 2007. Auteur de Dette, 5000 ans d'histoire, cette figure du mouvement Occupy Wall Street entend, dans chacun de ses ouvrages, démanteler les « vérités » propagées par la pensée dominante, entendre capitaliste. Avec Bureaucratie, Graeber renverse un nouveau paradigme et énonce ce qu'il appelle la « loi d'airain du libéralisme » : « Toute réforme de marché, toute initiative gouvernementale conçue pour réduire les pesanteurs administratives et promouvoir les forces du marché, aura pour effet ultime d'accroître le nombre total de réglementations, le volume total de paperasse et l'effectif total des agents de l'État. » Nous le retrouvons dans un petit hôtel de Paris.



Vous expliquez que la « science économique » tente de légitimer le fait d'être au service de l'idéologie libérale, qui n'est que « passion », par une extrême rationalité bureaucratique. Diriez-vous que le libéralisme est une religion qui dispose de ses propres dogmes, pratiques et morale, mais que sa légitimité ne repose que sur des croyances ?

Oui. C'est une des choses fascinantes avec l'économie... Prenons le marché : il *sait*. On ne peut pas aller à son encontre. Mais si on demande aux économistes ce qu'est le marché, ils répondront : « Eh bien, c'est un modèle, cela n'existe pas vraiment. » Ce sont les premiers à admettre que c'est une chose qui a été construite. Il est contre-intuitif d'imaginer ce que serait le monde si chacun agissait rationnellement, en détenant une information parfaite. C'est comme s'ils reconnaissaient ainsi avoir créé une idéalisation de toutes pièces, une sorte d'image divine, alors qu'ils l'ont évidemment créée dans l'idée que c'était une chose réelle.

Comment ces croyances, ainsi que celles sur lesquelles repose le capitalisme, ont-elles pu s'installer si profondément dans les convictions humaines ?

« Lorsque vous vivez la vie d'un ouvrier sous-payé comme mon père l'a été, vous n'avez nul besoin que quelqu'un vous dise que le système est mauvais. »

Il a fallu longtemps. Je pense qu'il serait intéressant de reconstruire le sens commun du concept de travail — j'y travaille d'ailleurs en ce moment pour mon prochain livre. Au XIX^e siècle, si le capitalisme a capté ce concept à son avantage, les mouvements sociaux ont réussi à le contrer en en promouvant une vision « libertaire ». Si vous écoutez certains discours de politiciens clairement *mainstream* du XIX^e siècle, comme Abraham Lincoln, ils passeraient tous pour marxistes aujourd'hui ! Tous, ils avançaient que le



capitalisme dérivait du travail, que le travail était primordial. Mais ils commettaient une grave erreur, consistant à se focaliser sur la production, sur l'idée que le travail avait de la valeur parce qu'il produisait des choses — alors que nombre d'emplois ne produisent rien. Bien des choses que l'on fait ne produisent rien mais ont de la valeur : réparer, conserver, prendre soin des gens... Mettre l'accent sur la production a rendu le capitalisme possible. Il y eut contre ce phénomène quelques fortes offensives idéologiques, à commencer par des gens comme [Robert Burns](#) et [Andrew Carnegie](#). C'est aussi, d'une certaine manière, ce que fit par la suite la [Société du Mont-Pèlerin](#). D'abord, ils envoyèrent des intervenants dans les groupes d'influence, dans les écoles... « Non, non, la valeur ne provient pas du travail, disaient-ils, la production provient des esprits des entrepreneurs. » Résultat : un léger virage s'opéra dans la façon de lier la valeur au travail en lui-même — si le travail n'est pas ce qui produit de la valeur, alors pourquoi l'effectuer ? La nouveauté, alors, c'est que le travail est devenu une forme de valeur. Si tu ne travailles pas plus dur que tu ne le souhaites, tu n'es pas une bonne personne... Et c'est un grand succès, partout ! J'ai écrit là-dessus : c'est mon essai sur les « [bullshit jobs](#) ». Plus cette idée est implantée dans l'esprit des gens, plus ils pensent que ce qui peut rendre leur travail un tant soit peu gratifiant lui confère d'autant moins de valeur — parce que le travail, c'est le sacrifice personnel... Par exemple, le fait de savoir que vous aidez les autres impliquerait d'être payé moins.

[Vous affirmez la « ferme volonté, par défi, d'agir comme si nous étions déjà libres » et évoquez la possibilité d'un processus révolutionnaire complexe et multiforme — qui ne serait qu'une improvisation sans fin et non un quelconque Grand Soir. Il faut, dites-vous, cesser de fabriquer le capitalisme et non vouloir le détruire. La révolution serait donc déjà là ? L'urgence serait de créer des alternatives ici et maintenant en cessant de pester contre le mode de production capitaliste ?](#)

Un peu des deux... Une chose amusante : j'ai grandi dans une famille ouvrière et j'ai réalisé que, quoique appartenant à la classe ouvrière radicale, mes parents n'avaient quasiment aucun livre consacré au caractère désastreux du capitalisme ni sur la critique de l'ordre social existant. Ils avaient juste un volume du *Capital* — mais plein de livres de science-fiction, d'histoire, et pas mal d'anthropologie. Lorsque vous vivez la vie d'un ouvrier sous-payé comme mon père l'a été, vous n'avez nul besoin que quelqu'un vous dise que le système est mauvais : vous le vivez chaque jour. Ce qu'ils voulaient, c'était la possibilité de penser à quelque chose d'autre dans cette époque désespérée ; alors ils lisaient sur des mondes imaginaires, du futur, du passé, sur des contrées lointaines où les choses sont réellement différentes. Je pense que nous devons à nouveau aspirer à ce type d'imagination utopiste. Réimaginer nos propres pratiques. La gauche est forte



quand les gens sont imaginatifs. Ces 30 dernières années ont été une sorte de guerre contre l'imagination.



Call Center (DR)

Vous expliquez que Bismarck a créé l'ancêtre de la sécurité sociale en réaction aux succès électoraux socialistes de l'époque afin de « soudoyer » la classe ouvrière et d'acheter l'allégeance des prolétaires à son projet nationaliste conservateur. Pensez-vous que la sécurité sociale prolonge l'espérance de vie du capitalisme en étant sa béquille ou la percevez-vous comme un processus révolutionnaire qui porte en lui les germes d'un renversement ?

Les deux à la fois. Je ne veux pas dire que la sécurité sociale est une mauvaise chose, mais qu'elle est viciée. C'est une appropriation de quelque chose venu de la base et le gouvernement en a dit, en gros : « Ok, vous pouvez avoir ça, mais vous ne pouvez pas le gérer vous-mêmes. » Et c'est en soi une réussite — je pense que la gauche fait parfois trop souvent profil bas sur ses réalisations ou ses victoires. Si le capitalisme embrasse le féminisme, ce n'est pas une défaite du féminisme, mais une victoire ! À moins que vous ne vouliez complètement détruire le système. Nous ne devrions pas nous rabaisser, nous devrions être fiers. D'un autre côté, je pense que nous avons besoin d'être très fins, en réfléchissant à la façon dont les choses peuvent être mises en place ; il faut savoir si elles sont réalisables ou non... L'État social, par exemple, était fondé sur la notion de plein emploi — ce qui est, nous le savons maintenant, fondamentalement irréalisable ; un récent sondage le montre bien : 37 % des Anglais estiment que le travail qu'ils font ne se justifie en rien. Dans un modèle « employiste » (partagé tant par la gauche que par la droite), ce que sont ces emplois ne compte pas. C'est à peine mieux que rien, faire « quelque chose ». La forme de l'État social est intrinsèquement auto-destructrice car, selon ce modèle dépendant de l'emploi, à mesure que la productivité



augmente, les bénéfices du travail disparaissent : elle n'est pas soutenable et contient en germe sa propre destruction.

Un économiste et philosophe français, Frédéric Lordon, assure dans son dernier ouvrage, *Imperium*, que la tradition libertaire comporte un angle mort : la question de la verticalité. Lordon, qui vous cite d'ailleurs, estime qu'il est illusoire de croire que les collectifs humains, quelle que soit leur taille (de la tribu à l'État-nation) peuvent fonctionner selon une pleine horizontalité, égalitaire et permanente...

« Ce n'est pas parce que l'être humain éprouve le besoin de se mesurer à d'autres que cette compétition doit porter sur la nourriture. »

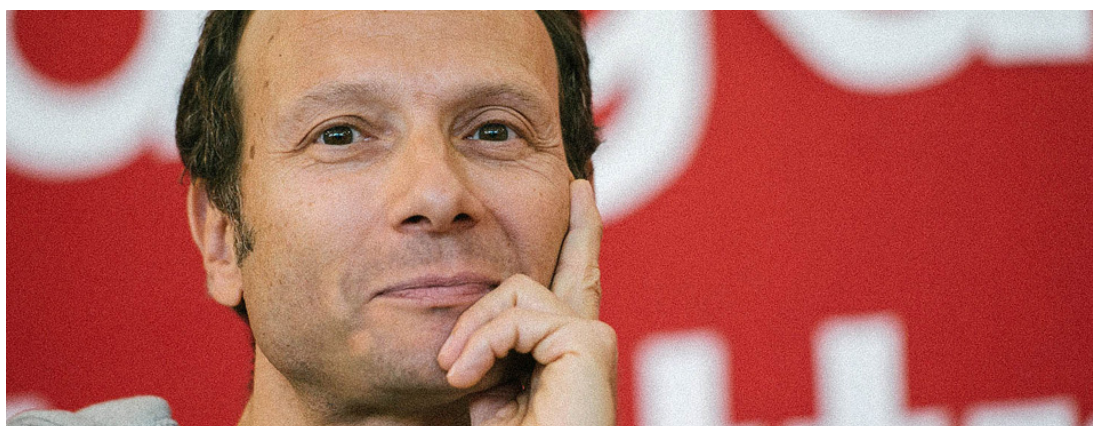
On nous le ressort tout le temps. Si, par « pleinement égalitaire », vous voulez dire que tout est fait de façon purement égale, eh bien, c'est exact. Les gens, c'est évident, ont le désir d'exceller — et je ne pense pas que ce soit un problème. La question concerne les domaines d'activité. Lorsque l'on parle d'horizontalité, on n'imagine pas un désir qui soit le même pour tout le monde (ce serait monstrueux), on parle d'une société où les choses véritablement importantes pour la vie seraient partagées par tous. Ce n'est pas parce que l'être humain éprouve le besoin de se mesurer à d'autres que cette compétition doit porter sur la nourriture, le logement et toutes les nécessités vitales. On fait couramment cette erreur de raisonnement consistant à croire que plus une structure est grande, plus le besoin de hiérarchie s'impose. Ce n'est pas vrai, historiquement. Je travaille actuellement avec un archéologue, David Wengrow, sur les origines historiques des inégalités sociales : l'une des choses que nous avons apprises est que ce sont les petites sociétés qui, en réalité, sont les plus hiérarchiques — les plus grandes étaient égalitaires. Il est donc possible de créer de grandes sociétés égalitaires. Les gens sont convaincus qu'une grande ville doit avoir un chef, et que si l'on n'en trouve pas, c'est que l'on ne sait pas où chercher. Dans la vallée de Mexico, environ mille ans avant J.-C., toutes les maisons avaient exactement la même dimension : il s'agit là, très clairement, d'une ville immense construite sur une base égalitaire. Mais, depuis, personne n'a su imaginer de grande ville égalitaire ! On suppose seulement qu'on n'a pas trouvé de roi. Je pense que cette supposition est fausse. Un autre point intéressant : d'où proviennent les inégalités ? Je pense que ça commence à petite échelle. C'est simple de trouver des villes égalitaires mais ça s'avère beaucoup plus compliqué de trouver des familles égalitaires ! Il faut regarder du côté du patriarcat, de l'esclavage, des conditions domestiques... C'est l'emploi qui a déplacé ceci à une plus grande



échelle : l'inégalité provient en réalité du bas.

Vous dites des utopistes qu'ils ont une foi naïve dans la perfectibilité de la nature humaine et qu'ils refusent de considérer les gens tels qu'ils sont — et que c'est ce qui les conduit à fixer des normes inaccessibles puis à reprocher aux gens d'être incapables de s'y conformer. Peut-on, au vu des déboires grecs, dire que le processus libérale de construction européenne n'est qu'une dangereuse utopie ?

En effet. Et, de façon plus large, on doit prendre en compte le fait que le capitalisme aussi est une utopie, au sens classique du terme. J'irai même plus loin : pour le capitalisme contemporain, l'utopisme est devenu l'un des principaux moyens de prélèvement de l'excédent. Je cite toujours la [JP Morgan Chase](#) pour dire que les banques tirent la majorité de leurs profits des pénalités (en faisant payer des agios à ceux qui ne gèrent pas correctement leur compte). C'est là un parfait exemple d'utopisme : créer un modèle idéal de ce que sont les gens, un modèle de rationalité, de vie bien comme il faut, bien comme il se doit, que tout le monde devrait être capable d'adopter. En fin de compte, on construit là une idée utopiste, idéale, telle qu'il n'est pas possible de s'y conformer. Les banquiers savent qu'un important pourcentage de personnes va échouer et ils les puniront pour ceci. C'est réellement de là que proviennent les bénéfices des grandes corporations — pas d'ailleurs.



Frédéric Lordon, par Stéphane Burlot

Dans votre livre *Dette, 5 000 ans d'histoire*, vous dites qu'annuler les dettes était une pratique répandue dans l'Histoire, souvent pour des raisons de paix sociale et de dignité humaine. Comment expliquez-vous, alors que le comité des droits de l'Homme de l'ONU a relevé de nombreuses violations desdits droits et que la paix sociale est menacée en Grèce, les instances



internationales et l'opinion publique ne se mobilisent pas davantage, aujourd'hui, pour l'annulation de cette dette qui ne sera, de toute façon, jamais remboursée ?

L'une des choses fascinantes, dans l'histoire de la dette, est qu'une dette entre deux entités socialement égales est traitée comme n'importe quel autre type de promesse. Il y aura évidemment toujours une possibilité de renégociation si les circonstances changent radicalement. D'un autre côté, les dettes qui lient des personnes radicalement inégales sont considérées comme sacrées — de la part des personnes « d'en bas », j'entends. C'est pourquoi je considère que le concept de la dette est le moyen le plus efficace pour instaurer des relations fondées sur de la pure extorsion et sur un pouvoir arbitraire, non seulement en leur donnant un aspect moral mais, en outre, en faisant croire que c'est la victime qui est la plus à blâmer et que la culpabilité lui incombe. Ce qui se produit en Grèce en est un exemple limpide. L'Union européenne dit : « Nous ne vous considérons pas comme membre à part entière de ce partenariat. » La voilà, l'idée centrale ! L'inégalité entre les deux parties, c'est ce qui permet d'en faire une dette sacrée. Alors que nous avons bien vu ce qui s'est passé en 2008, lorsque de grandes institutions comme des compagnies d'assurance américaines présentaient des dettes de près d'un milliard de dollars : un coup de baguette magique, et tout a disparu ! Mais quand ça concerne un pays, alors des personnes vont souffrir, et c'est une toute autre histoire...

Que pensez-vous de l'idée formulée par Noam Chomsky, libertaire comme vous, selon laquelle il faudrait, en dépit de l'anti-étatisme historique du mouvement anarchiste, se résoudre à défendre (momentanément ?) la structure étatique tant la finance et les pouvoirs transnationaux sont devenus pour les peuples un plus grand danger que les frontières nationales ?

« Les institutions qui sauraient exister dans une société libre devraient donc être défendues. Si ça revient en quelque sorte à défendre l'État... bon, qu'il en soit ainsi ! »

Je ne peux pas me résoudre à défendre la notion d'État. Je pense que ce que nous devons faire, c'est distinguer les biens publics de l'État lui-même. En ce moment, par exemple, je vis au Royaume-Uni, où nous avons un système national de santé que les dirigeants sont en train d'essayer de privatiser. Là, je ne doute pas qu'il faille riposter. Mais il y a de nombreux débats là-dessus (les mouvements de 2010 contre les coupes budgétaires, par exemple) et beaucoup s'accordent sur le fait que la critique que l'on



peut faire de l'État repose sur un élément central : ses institutions bureaucratiques de coercition sont fondamentalement basées sur la violence. On peut faire une distinction entre des institutions qui ne peuvent exister qu'en exerçant une violence systématique, comme certains régimes d'impôts sur la propriété, et des institutions qui n'auraient pas nécessairement à opérer de manière violente, comme les institutions publiques collectives — mais qui finissent par agir de la sorte, depuis que l'État semble vouloir procéder ainsi avec toutes les organisations non lucratives. Les institutions qui sauraient exister dans une société libre devraient donc être défendues. Si ça revient en quelque sorte à défendre l'État... bon, qu'il en soit ainsi ! Mais seulement parce que c'est quelque chose que l'État n'aurait pas à diriger.

Comment analysez-vous l'échec des mouvements d'occupation comme Occupy Wall street et le 15-M ?

C'est très intéressant de les aborder de manière historique. Il y a eu comme un phénomène de décalage : on a une telle culture de la gratification instantanée et du besoin d'effets immédiats qu'on voit les gens dire, ahuris : « Regarde, le mouvement Occupy a échoué. C'était il y a deux ou trois ans, et le monde n'a pas changé ! » Mais on sait que les mouvements sociaux prennent du temps ! Pensez à n'importe quel mouvement social important ayant véritablement changé le monde : plus le changement a été profond, plus le mouvement a nécessité de temps. L'abolition de l'esclavage ou le féminisme, tous mouvements ayant vraiment réussi à transformer les perspectives, ont demandé des décennies, souvent plus. En 2008, je lisais des rapports de services de sécurité internationaux ou de police ; tout le monde disait : « Oh, mon Dieu, il va y avoir des arrestations massives et des émeutes dans les rues et nous ne savons pas où cela va frapper en premier... Et ils vont se coordonner... » Finalement, rien de tel ne s'est alors produit. Deux ans plus tard, les gens disaient : « C'est bon, j'ai l'impression que les émeutes dans les rues servent vraiment à quelque chose. » Il y a eu 2011, trois ans et demi plus tard : une vague de mouvements a balayé la planète en commençant par l'Afrique du Nord, puis à travers l'Europe jusqu'aux États-Unis. Tous ont été violemment réprimés. Ensuite, on a cru que certains allaient porter cet élan politiquement, en faisant prendre aux partis politiques un virage à gauche sur le terrain de la politique formelle. Trois à quatre ans plus tard, c'est ce qui s'est produit avec Syriza, Podemos et le Labor Party, qui vire radicalement à gauche en Angleterre — sans parler de [Bernie Sanders](#) aux États-Unis. Il semble vraiment qu'il y ait une sorte de décalage de trois à quatre ans. On ne peut pas savoir ce que ça va donner, mais peut-être que dans trois ou quatre années, il y aura de véritables effets politiques.



Occupy Wall Street, New York (EPA/JUSTIN LANE)

Pensez-vous, dans ce contexte de mondialisation, que « les prolétaires n'ont pas de patrie » et sont à même de s'unir mondialement contre le capital, ou que ce processus désarme les peuples et les dresse les uns contre les autres en les mettant en concurrence, obligeant à ancrer les luttes contre la bourgeoisie de manière nationale avant de devenir internationale ?

J'ai été élevé en internationaliste convaincu : mon père a combattu en Espagne. Il me serait donc difficile d'adhérer à une stratégie nationaliste. Je pense néanmoins qu'elle existe, mais qu'elle demeure, en dernière analyse, une stratégie réactionnaire. Le problème de la gauche, c'est qu'elle persiste à tomber dans ce genre de piège. Je pense que le mouvement pour la justice mondiale [« [The Global Justice Movement](#) »] est un très bon exemple d'une forme actuelle d'internationalisme, qui vient juste de commencer et qui est étonnamment couronné de succès. Il semble y avoir une étrange névrose, dans de larges pans de la gauche, qui consiste à ne pas reconnaître que parfois nous gagnons ! Si vous disiez que le mouvement pour la justice mondiale est un succès, nombreux sont ceux qui répliqueraient : « Que voulez vous dire ? Le capitalisme est toujours là ! » Si nous n'avons pas complètement fait la révolution, alors nous aurions échoué ? Mais nous oublions qu'en 1998 et 99, quand ça a commencé, l'hégémonie néolibérale était si puissante, le [consensus de Washington](#), comme on l'appelait à l'époque, si fort, que si vous émettiez des doutes, vous étiez littéralement traité de fou ! C'était l'évidence même : le monde ne pouvait possiblement pas fonctionner autrement. Trois ans après, tout s'est complètement inversé. Le *Financial Times* et des revues du même tonneau écrivaient : « Ok, les jeunes avaient raison là-dessus. » Et le FMI, qui a passé son temps à extorquer l'argent de la planète, a été complètement viré de l'Asie de l'Est et d'Amérique latine ! Et il s'est effondré dans les parties les plus pauvres d'Afrique et du Moyen-Orient. C'est ahurissant : tous les traités qu'il a proposés ont échoué. C'est arrivé d'une seule manière : par la solidarité



internationale. Si on cherche où nous avons été les plus efficaces, regardons vers ce type de mouvements.

Dans *Bureaucratie*, vous parlez d'une « utopie de règles » comme d'un échec, voire une escroquerie, car elles rendent stupides et sont à la fois le facteur et le produit de violence physique. Pourriez-vous développer ce point à la lumière de ce que le capitalisme du XXI^e siècle nous promet sans cesse ?

« J'ai été élevé en internationaliste convaincu : mon père a combattu en Espagne. Il me serait donc difficile d'adhérer à une stratégie nationaliste. »

Ce n'est pas complètement une escroquerie : il y a une tension entre le désir des gens pour un monde prédictible, régulier et gérable, et la microrégulation de chaque aspect de la vie quotidienne par la violence qui en résulte. L'une des choses que j'ai donc essayé de comprendre, tout en créant l'expression « *utopie des règles* », c'est l'attrait exercé par la bureaucratie. Comment se fait-il que nous nous sentions plus libres dans une société où absolument tout ce que nous faisons est non seulement légalement microrégulé, mais nous est même imposé, en raison d'un risque de violence physique exercé sur nous ? Quelle est cette étrange idée de liberté, qui va jusqu'à nous sembler naturelle ? Cela m'est en partie apparu parce qu'en tant qu'anthropologue, j'ai vécu dans des endroits où ça ne se passe pas ainsi. Quand vous êtes dans une petite ville rurale de Madagascar, quand j'y étais en tout cas, il n'y avait pas de police. La police se moque de savoir qui boit, mange, s'habille, écoute de la musique, vend quelque chose... Les gens s'en sortaient tous ensemble. On réalise alors dans quelle mesure chaque aspect de nos vies est en fait régulé par la menace potentielle de la force, et nous ne le voyons pas, notamment, parce que la punition est si dure et disproportionnée que nous n'allons jamais jusqu'à prendre le risque de la défier. C'est ce que les anarchistes expérimentent tout le temps. Ils disent : « Il y a bien des règles permettant de connaître la taille d'une affiche, ou le type de porte qu'on peut avoir, mais on ne va pas être physiquement attaqués pour ça. » Mais en fait, si, vous pouvez l'être. C'est juste que personne ne défie jamais les règles. Et quand des anarchistes disent « Non, nous ne modifierons pas la taille ou l'emplacement de notre affiche », c'est là que la réponse violente surgit. C'est ce que je voulais vraiment essayer d'explorer : comment pouvons-nous vivre ces vies où nous sommes menacés de violence tout le temps — et non seulement nous ne le remarquons pas, mais nous pensons que c'est cela, la liberté ?

Le libéralisme est une notion parfois ambiguë, mal comprise. En France et aux



États-Unis, elle n'a en outre pas la même teneur. Certains anarchistes se revendiquent de l'héritage libéral, même s'ils rejettent le « néolibéralisme » ou le « libéralisme économique » ; d'autres assurent que le libéralisme est par nature une philosophie produite par la bourgeoisie...

Le libéralisme est un type très spécifique d'idéologie : il doit être rapporté à l'individualisme possessif. Il correspond à une sorte de séparation de l'esprit et du corps, où vous êtes l'esprit qui contrôle et possède votre corps, et cette relation devient une projection sur le reste du monde. Ce n'est pas seulement une notion de la liberté fondée sur une **liberté négative**. C'est une version très particulière de **liberté positive** qui, d'après moi, n'a pas besoin d'être contestée. L'accusation selon laquelle l'anarchisme est une extension du libéralisme est plutôt infondée, de ce point de vue. Il y a en effet des anarchistes qui vont tirer leur inspiration de l'idéologie libérale : elle est tout autour de nous. Mais je pense que la tradition fondamentale de l'anarchisme a toujours été de créer des régulations sociales : elle est donc relativement antilibérale, en ce sens. C'est du moins ainsi que je l'identifierais : c'est l'hypothèse selon laquelle la liberté est finalement la liberté de faire des promesses et des engagements. La liberté est la capacité à entrer dans le type d'associations volontaires que vous voulez. Mais la liberté ne peut être exercée que par et en relation avec les autres. Dans ce sens, c'est profondément une idée antilibérale.



Anarchistes espagnols (DR)

Dans *La Démocratie aux marges*, vous expliquez qu'il n'existe pas de culture occidentale. Et que s'il y en avait une, elle ne serait certainement pas intimement liée à la démocratie. Vous dites également que les politiciens s'attachent à remplacer le terme « république » par celui de « démocratie ». Pourquoi ce changement ?



Jusqu'à un certain point, j'ai été inspiré par un anarchiste politique québécois, [Francis Dupuis-Déri](#). Il a écrit qu'il a fait une étude de l'usage du mot « démocratie » de la fin du XVIII^e siècle au début du XIX^e. Ce qu'il a découvert, c'est que durant la période des révolutions française et américaine, ce terme était presque exclusivement utilisé comme une injure, une qualification péjorative. Il était proche de celui d'« anarchiste » : les démocrates étaient en somme des démagogues qui voulaient déchaîner les passions de la foule. Et quelque chose de très étrange a commencé au début du XIX^e siècle : ils ont instauré ces républiques, qui étaient très consciemment calquées sur Rome, et non sur Athènes. Il ne s'agissait pas d'une démocratie, mais d'un équilibre des différents types de pouvoir, avec quelques éléments démocratiques mais particulièrement contenus entre les éléments aristocratiques et oligarchiques – et ils étaient très spécifiques à cet égard : c'est pourquoi il y a un Sénat (comme dans la Rome antique). Les gens ont commencé à se présenter à des postes, et ceux qui se déclaraient démocrates gagnaient souvent les élections : on a découvert que les gens ordinaires aimaient bien l'idée de démocratie. Il y a donc eu ce processus incroyable de changement de signification. Les institutions républicaines, qui étaient principalement faites pour supprimer la démocratie, furent renommées « démocratiques ». Notez bien que nulle part dans la Constitution ou dans la Déclaration d'indépendance, il n'est noté quelque chose à propos d'une Amérique qui serait démocratique. Si vous lisez le premier discours de la Convention constitutionnelle donné en 1789 par, je crois, le protégé de Georges Washington venant de Virginia, il dit peu ou prou : « Nous tenons ce meeting ici car il y a un vrai problème dans le pays, il y a un vrai danger : c'est que la démocratie puisse éclater. Alors supprimons la démocratie avant qu'il ne soit trop tard. » Eh oui, nos institutions sont antidémocratiques. Il y a donc une très profonde tension. Prenez ce groupe d'anarchistes qui s'appelle [CrimethInc](#) : il a l'une des meilleures propagandes qui soit ; ils ont cette petite phrase qu'ils utilisent tout le temps : « Vous savez, en Amérique, tout le monde aime la démocratie et déteste le gouvernement. Eh bien, l'anarchie aime la démocratie et déteste le gouvernement ! » Ils tiennent l'idée de démocratie pour un idéal, celui que le peuple se gouverne d'une façon alternative. Cela a toujours existé. Et le fait que les institutions qui ont été créées pour contenir la démocratie soient appelées « démocratie » crée des confusions interminables.

Pensez-vous que l'idée selon laquelle une assemblée de citoyens tirés au sort écrive la prochaine Constitution soit une idée d'avenir pour une démocratie anticapitaliste ?

« Les institutions républicaines qui étaient principalement faites pour supprimer la démocratie furent renommées "démocratiques".



C'est un élément, et c'est intéressant d'y penser. Occupy Athens est venue avec des idées très intéressantes : ils ont mis en avant que, dans les élections précédentes, quelle que fût la gravité de la situation, les gens votaient de moins en moins. On ne peut pas affirmer qu'ils s'en fichaient — il n'y a pas moins lieu de s'en fiche en Grèce. La seule explication qui tienne est que les gens votent contre le système politique. Ils refusent de voter comme moyen d'affirmer quelque chose. Occupy Athens a donc proposé de prendre le nombre de votants inscrits et de relever le nombre de ceux qui se sont abstenus (qui ont donc voté contre le système), et que cette proportion au Parlement soit représentée par des gens tirés au sort. Par exemple, 37 % ont refusé de voter : 37 % du Parlement devraient être choisis de manière aléatoire, en dehors du système. On devrait réfléchir beaucoup plus sur comment on pourrait s'y prendre pour instaurer des structures horizontales à grande échelle. On doit commencer à penser plus ces choses-là. Dans quelle mesure pourrait-on utiliser les interfaces informatiques ? Dans quelle mesure devra-t-on utiliser des individus choisis par rotation ? Combien de représentants seraient nécessaires, etc. ? Ce sont des questions que l'on aura toujours à résoudre. Je ne fais ici que lancer des idées.

Vous reprenez à votre compte le fameux slogan de 1968, « L'imagination au pouvoir ». Comment celle-ci peut-elle être un moyen de création politique ?

La différence majeure entre la sensibilité de gauche et celle de droite se situe dans le rôle alloué à l'imagination. Je parle d'*ontologie politique* — je hais, d'habitude, le mot « ontologie », mais là il est approprié. Quand les gens disent « Soyons réalistes » et qu'ils pointent du doigt cette « réalité », si tu te trouves à droite, tu te tournes vers la violence : tu es un réaliste politique. Tu dis que la France et l'Italie « poursuivent leur propre intérêt ». À l'évidence, la France et l'Italie sont des concepts imaginaires, pas des choses réelles : le roi de France avait des intérêts qui étaient différents de ceux de la France. Mais pourquoi est-ce réel ? Parce qu'ils le croient et sont capables de déployer de la violence. C'est ça, la réalité vue de la droite. À gauche, c'est toujours l'imagination qui a cette même production, cette création. Ce dont ne parlent jamais les marxistes et ceux du même acabit, c'est qu'il faut quelqu'un pour créer, pour penser ces choses-là. C'est le rôle de l'imagination de penser la société. Ce qui m'a aidé à comprendre le fascisme, c'est quand j'écrivais sur les superhéros. Il m'est venu à l'esprit que la grosse différence entre les conservateurs et les fascistes, c'est que, s'ils sont d'accord sur les prémisses : on ne devrait pas, contrairement à la gauche, laisser cours à l'imagination dans la sphère publique car, et c'est l'hypothèse des conservateurs, l'imagination fait



partie de la sphère privée — tu peux imaginer un projet d'une société, vas-y, amuse-toi, mais à partir du moment où tu veux le faire dans la sphère publique, tu vas provoquer du chaos, de la terreur et de la violence. Ils divergent sur la conclusion. La différence est que les conservateurs disent donc qu'il ne faut pas laisser cours à l'imagination, là où les fascistes disent : « Bah ! Malgré les possibilités de violence, faisons-le quand même ! »

« *Le roi de France avait des intérêts qui étaient différents de ceux de la France. Mais pourquoi est-ce réel ?* »

Le rôle de l'imagination dans une société constitue le conflit majeur entre la gauche et la droite, plus qu'autre chose. Entre faire quelque chose qui rendra le capitalisme plus durable et faire en sorte que le capitalisme paraisse le seul système durable et viable, les libéraux choisissent toujours le second terme. Ils ont constamment pour priorité la guerre sur l'imagination plutôt que de résoudre les problèmes qui vont aussi les affecter : regardez le changement climatique, qui en est l'exemple le plus flagrant. Même quand ils sont confrontés à une situation où ils risquent de se retrouver tous morts, ils n'y arrivent pas ! Cela montre bien le pouvoir qu'a pris la politique, y compris sur toute raison économique. Mais oui, c'est suicidaire : asphyxier l'imagination ne peut que mener à une stagnation technologique, à la dépression et, *in fine*, à la décomposition de la société, qui a déjà commencé. D'une certaine manière, même la droite est en train de se tourner vers la gauche pour trouver des idées, précisément parce qu'elle a détruit toute possibilité de les penser et de les créer.

Traduit de l'anglais par Julien Chanet, Galaad Wilgos, Cihan Gunes, Alexis Gales, Jean Ganesh, Frank Barat et Sarah Kilani.

Photographie de bannière : Stéphane Burlot

Portrait de David Graeber : Cyrille Choupas