

# Possibilités, imagination et démocratie chez David Graeber

*ou*

## Comment un anthropologue anarchiste pense la politique

---

Michel Baudouin

Juin 2014

---

### ***1/ Préliminaire : la philosophie, l'anthropologie et l'économie***

Aux 17ème et 18ème siècle, la philosophie politique, est en général, fondée sur une anthropologie fictive anhistorique. Hobbes ou Spinoza s'inspirent ainsi apparemment davantage de la physique galiléenne que de l'ethnographie naissante (des récits de voyageurs surtout) pour concevoir la nature humaine (même si, en réalité, ils ont aussi sans doute retiré beaucoup de leurs lectures des historiens antiques), qui va fonder et justifier leurs idées politiques. Si les philosophes pensent alors avoir besoin d'une conception de la nature humaine, ils ne croient pas nécessaire de l'appuyer sur des faits, car ils estiment possible et suffisant de la découvrir par le seul raisonnement. Rousseau pourrait être le symbole de cette attitude, lui qui n'hésite pas à déclarer, au début du *Discours sur l'origine des inégalités* : « Commençons par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. »

Mais au 20ème siècle, alors que l'anthropologie est devenue un champ autonome du savoir, les penseurs politiques, plutôt que de tenir compte de ces connaissances nouvelles, préfèrent les ignorer, ainsi que toutes les questions problématiques autour de la nature humaine et de son éventuel rapport à la politique. L'engouement autour de l'œuvre de Lévi-Strauss dans les années 1960 ne me semble pas suffisant pour remettre en cause ce constat. C'est le second terme de l'*Anthropologie structurale* qui a soulevé toutes les passions ; le premier, lui, est passé à la trappe. On pourrait aussi m'opposer les œuvres de Deleuze et Guattari, où beaucoup d'idées et d'exemples viennent de l'anthropologie... si les faits fournis par cette dernière n'étaient pas exploités dans leurs œuvres communes exactement de la même façon que les exemples littéraires.

Comme beaucoup de débandades philosophiques, la retraite du champ de bataille pour la définition de l'être humain a été perçue comme une grande victoire remportée sur des questions obsolètes, mal posées, voire dangereuses. En effet, si l'on est convaincu (sans jamais l'écrire ou le dire, car ce serait vulgaire et simpliste) que la nature est une fonction de la culture, le problème de la nature humaine s'évapore. Cette retraite explique peut-être cependant pourquoi les concurrents essentiels de Graeber ne sont pas tant des philosophes que des économistes, libéraux essentiellement, qui, croyant ainsi pouvoir déguiser leur discipline en science, s'arment d'une théorie de la nature humaine... elle-même directement héritée de l'anthropologie fictive d'Adam Smith. (Même

Frédéric Lordon, économiste hétérodoxe de son état, emprunte ouvertement son anthropologie à Spinoza.)

Il y a sans doute une multitude de raisons qui expliquent ce désintérêt pour l'anthropologie. D'un côté, beaucoup de philosophes craignent et méprisent une concurrence informée sur la question de l'être humain. Le rapport très ambivalent, semble-t-il, de Heidegger aux sciences humaines de son temps, ou l'hostilité rencontrée par Bourdieu auprès de la majorité des philosophes français en témoignent. D'autre part, les résultats des recherches anthropologiques sont très embarrassants, voire dévastateurs, si ce que dit Graeber est vrai, pour les théories économiques dominantes qui ont donc tout intérêt à ne pas les prendre en compte. Enfin les anthropologues, si j'en crois là encore ce qu'écrit Graeber<sup>1</sup>, répugnent souvent à tirer des conclusions ouvertement politiques de leurs travaux académiques.

L'idée de « nature humaine » pourrait bien recouvrir un problème mal posé ou sans intérêt. Graeber lui-même s'en débarrasse dans une brève note de bas de page ambiguë : « On pourrait tout à fait avancer l'idée que, s'il existe une essence de l'être humain, elle réside précisément dans notre capacité à imaginer que nous avons une telle essence<sup>2</sup>. » Le goût de Graeber pour les paradoxes le conduit parfois à formuler des idées peu vraisemblables. Mais, au sujet de la nature humaine, sa remarque souligne, comme d'autres l'ont fait avant lui, que le problème posé est loin d'être obsolète : une réflexion politique conséquente ne peut pas écarter le fait que la plupart des êtres humains sont convaincus de l'existence d'une nature humaine, ni le fait que cette conviction a des conséquences politiques importantes.

## 2/ « *Soyez réalistes, demandez l'impossible* »

### A/ *Réalité, violence et imagination*

Dans sa réflexion politique, Graeber se concentre sur les rapports entre les réalités politiques et sociales, sur les possibilités qu'elles recèlent, et sur l'imagination des êtres humains qui représente de manière plus ou moins claire ces réalités et ces possibilités. À ma connaissance, il ne lie jamais thématiquement la connaissance rationnelle des réalités politiques, économiques et sociales à une perspective révolutionnaire ou émancipatrice. Je vois plusieurs raisons à cela. D'une part, Graeber déclare (très brièvement, dans sa critique du post-modernisme) qu'il est inconcevable de vouloir renoncer à la raison dans la mesure où elle est la condition de possibilité de toute pensée et de tout discours. J'en tire la conséquence suivante : si la raison est une donnée humaine et non une norme, il n'y a pas plus de sens à vouloir étendre son usage qu'à le restreindre. La réflexion de Graeber me paraît un peu courte ici (et en contradiction avec sa pratique intellectuelle, puisqu'il n'hésite pas à souligner les erreurs logiques de ses adversaires) : suffit-il de relier d'une manière quelconque deux idées pour user de sa raison ? D'autre part, Graeber suggère que les connaissances anthropologiques ne trancheront jamais par des faits la question de la meilleure organisation sociale et politique. En décrivant les multiples formes passées ou présentes de ces organisations, l'anthropologie a au contraire pour effet de dénaturer la société et la politique, autrement dit de montrer qu'aucune société n'est fondée sur des lois naturelles inaltérables par l'action humaine. Cette thèse n'est pas nouvelle dans le champ des théories politiques, mais elle ne paraît

- 
1. David Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste* [*Fragments of an Anarchist Anthropology*, 2004], Lux, 2006.
  2. David Graeber, *Revolution in reverse. Essays on Politics, Violence, Art, and Imagination*, Minor Compositions, 2012, p. 56, note 8.

pas être prise au sérieux en dehors de ce champ. Il suffit pour s'en convaincre d'analyser les discours médiatiques, politiques et économiques actuels, qui naturalisent sans cesse le capitalisme. L'enjeu politique est évident : aucun désir révolutionnaire n'a de sens si nous sommes convaincus que le capitalisme découle de la nature humaine. Aux yeux de Graeber, c'est alors notre imagination, et non notre raison, qui est la fois le champ de bataille et le territoire à conquérir pour les forces et les théories politiques en conflit.

Ainsi le capitalisme a beau s'engager d'une manière de plus en plus voyante dans des impasses (politiques, économiques, écologiques), la plupart d'entre nous continuent de s'y accrocher « simplement parce qu'ils ne peuvent pas imaginer une autre possibilité qui ne serait pas encore plus oppressive et destructrice<sup>3</sup> ». Mais « est-il normal pour des êtres humains d'être incapables d'imaginer à quoi pourrait ressembler un monde meilleur<sup>4</sup> » ? Selon Graeber, « le désespoir n'est pas naturel, il a besoin d'être produit<sup>5</sup> ». Les forces dominantes du capital et de l'État dépensent ainsi une quantité ridiculement grande d'énergie et de moyens pour stériliser notre imagination et nous réduire au désespoir, car il est essentiel de nous convaincre qu'il n'y a rien de possible en dehors de l'organisation actuelle du monde. « There is no alternative » (l'acronyme « TINA » vient de cette formule attribuée à Thatcher), telle est l'idée martelée dans nos têtes de mille manières différentes. Si besoin est, les forces de l'ordre la martèlent aussi sur les têtes des distraits qui auraient osé l'oublier. Graeber remarque cependant qu'il y a toujours des moments dans l'histoire où l'imagination des hommes et des femmes s'émanche, où l'on se met à croire que le monde pourrait être un peu meilleur et où les sociétés connaissent alors des moments intenses de créativité (et de révolutions aussi parfois dans la foulée).

C'est en développant ces idées que Graeber distingue une ontologie de droite et une ontologie de gauche. En dépit de l'usage du mot « ontologie », Graeber ne joue pas les métaphysiciens amateurs puisque l'enjeu n'est pas de définir les principes ultimes de la réalité, mais de différencier des perspectives politiques relativement à ce qu'elles reconnaissent comme les réalités les plus importantes de la vie sociale et politique. Je peux préciser ici que Graeber assume souvent un certain réalisme, même s'il ne le développe que rarement, puisque cela lui semble évident :

Bien entendu, le monde n'est pas engendré par les descriptions que nous en faisons, comme la plupart d'entre nous sont de temps à autre forcés de le reconnaître quand un aspect quelconque du monde que nous n'avions pas inclus dans notre description nous frappe soudainement sur la tête (parfois de manière figurée, parfois pas)<sup>6</sup>.

Cependant, Graeber étudie des réalités humaines et sociales, qui ne sont pas seulement constituées d'un substrat indépendant de nos esprits, mais aussi de nos idées, de nos désirs, etc. Par conséquent, « imagination et réalité sont les deux faces opposées d'un même processus ; c'est une conception en partie inspirée de la définition élaborée par le réalisme critique selon laquelle la réalité est précisément ce qui ne peut jamais être complètement connu et ainsi jamais entièrement englobé par des modèles imaginaires<sup>7</sup> ».

On peut déduire des deux citations précédentes au moins une chose : un aspect du monde imprévu dans notre description sera toujours susceptible

---

3. « Hopes in common », in Graeber, *Revolutions in reverse*, op. cit., p. 31-39.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. David Graeber, *Possibilities. Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, AK Press, 2007, p. 1-2.

7. *Ibid.*, p. 314.

de nous tomber dessus. D'autre part, pour Graeber, si la réalité sociale et ce que l'on en imagine s'informent l'un l'autre en permanence, une « ontologie politique » pourrait alors être décrite comme une perspective ayant des effets bien réels sur le monde dans lequel nous vivons, en particulier sur la façon d'organiser la vie politique.

Les perspectives politiques de droite et de gauche sont fondées, par dessus tout, sur des suppositions différentes quant à la réalité ultime du pouvoir. La droite est enracinée dans une ontologie politique de la violence, où être réaliste signifie prendre en compte les forces de destruction. En réponse, la gauche a constamment proposé des variations autour d'une ontologie de l'imagination, dans laquelle les forces qui sont vues comme les réalités ultimes qui ont besoin d'être prises en compte sont celles qui amènent des choses à être (forces productives, créativité)<sup>8</sup>.

Dans un monde où, comme dirait l'autre, l'idéologie dominante est l'idéologie de la classe dominante, il ne faut pas s'étonner qu'« être réaliste » signifie le plus souvent reconnaître que les choses les plus « réelles » sont celles qui peuvent nous blesser ou nous tuer et que, politiquement, il serait stupide de l'ignorer. Mais dès que la force ou la violence sont ainsi invoquées, nous sommes en présence d'une ontologie (de droite) qui estime que le pouvoir de détruire est l'équivalent social d'une loi de la nature. C'est ainsi que la violence peut définir les paramètres mêmes de l'existence sociale et du sens commun.

Cet usage massif de la violence (ou de la menace) s'explique. Il est vrai, reconnaît Graeber, que les actes violents, comme le rappellent les anthropologues, sont significatifs et relèvent de la communication. Ils opèrent aussi à travers l'imagination. Et après tout, personne ne peut nier l'importance de la peur dans la vie humaine. Cependant, cela n'est pas une caractéristique propre à la violence, mais vraie de presque toutes les formes humaines d'action. Selon Graeber, la caractéristique singulière de la violence, « c'est qu'elle pourrait bien être la seule façon par laquelle il est possible pour un être humain d'avoir des effets prévisibles sur les actions d'autres humains sans avoir besoin de les comprendre<sup>9</sup> ».

La violence est donc un moyen aussi stupide qu'efficace pour rendre prévisibles les actions d'autrui, d'autant plus efficace même qu'il est stupide puisqu'il est presque impossible d'y répondre intelligemment. « Peu importe qui vous êtes et ce que vous voulez, franchissez cette ligne et on vous tire dessus » — tel est souvent le langage des agents de l'État (avec toutes les variations possibles suivant les situations : police, armée, fisc, etc.). Graeber ajoute cependant que cette caractéristique de la violence s'atténue d'autant que les forces opposées sont plus égales, car il faut alors réfléchir et se mettre à la place de l'autre si on veut l'emporter (imaginer ce qu'il pourrait faire, etc.). D'autre part, la violence physique elle-même peut disparaître si l'un des côtés est assez puissant pour anéantir l'autre : la menace (même implicite ou inconsciente) suffit pour garantir une domination sans imagination. Dans ce cas de figure, la violence devient structurelle : les dominants ne se soucient pas davantage de comprendre les dominés, mais ceux-ci se mettent en quatre pour imaginer ce que leurs « supérieurs » pensent et désirent. Graeber reprend ici un exemple très parlant des analyses féministes de la domination patriarcale : les blagues machistes, au sujet des femmes dont les actions et les pensées seraient incompréhensibles pour les hommes, relèvent de cette violence structurelle.

Si on aborde maintenant l'ontologie politique « de gauche », l'ontologie de l'imagination, il faut préciser comment Graeber définit celle-ci. Il ne s'agit pas de ce qu'il appelle l'imagination « transcendante », préoccupée de chimères figées, à la fois irréalisables et dangereuses si on essaie malgré

---

8. *Revolutions in reverse*, op. cit., p. 42.

9. *Ibid.*, p. 48.

tout de les réaliser au mépris du contexte (c'est ainsi que les idées révolutionnaires sont caricaturées par toute personne de droite). Il s'agit plutôt de comprendre l'imagination comme un intermédiaire entre la réalité et la raison. Cette imagination est « entièrement prise dans des projets qui visent un effet réel sur le monde matériel et, en tant que telle, toujours changeante et en train de s'adapter. C'est également vrai que l'on soit en train de fabriquer un couteau ou un bijou, ou que l'on essaie de s'assurer de ne pas heurter les sentiments d'un ami<sup>10</sup> ».

Brièvement, on pourrait dire que, pour Graeber, être de gauche, c'est toujours imaginer de nouvelles possibilités sociales et politiques et essayer de les réaliser. Cette perspective, qui se développe intensément lors des révolutions, suppose de reconnaître un substrat social préexistant (à moins d'accepter de remplacer le système en place par un système encore plus oppressif), et s'accompagne souvent d'une grande curiosité pour des états sociaux différents. C'est ce qui explique, selon Graeber, pourquoi les plus grands idéalistes politiques de notre histoire ont pu aussi revendiquer le titre de « matérialistes ».

Que vient faire l'anthropologie là-dedans ? Certains critiquent cette discipline en avançant qu'elle ne serait qu'un produit de l'impérialisme occidental. Graeber rétorque que beaucoup d'empires multiculturels ont existé sans accoucher d'un « projet de comparaison systématique des différences culturelles<sup>11</sup> ». Plus encore, il y aurait une connexion possible entre la curiosité ethnographique et un sens des possibilités politiques. Graeber avance ainsi l'exemple de la Grèce antique, où une certaine forme d'ethnographie a vu le jour chez un peuple politiquement divisé, avant de disparaître avec la naissance de l'Empire d'Alexandre. De même, l'anthropologie s'est développée dans un contexte politique occidental très agité et instable.

De plus, l'anthropologie ne peut pas non plus être réduite à l'imposition de catégories européenocentristes sur des pauvres sauvages. Graeber rappelle, en effet, que l'anthropologie naissante est pleine de moments de confusion et de reconnaissance : les anthropologues commencent par essayer de trouver un sens aux pratiques de peuples éloignés, qui paraissent des plus étranges, en utilisant des termes étrangers (chamanisme, totem, tabou, mana, etc.) dont ils s'aperçoivent plus tard qu'on peut très bien les appliquer aussi en Europe (quand, par exemple, des forces armées traitent la mascotte et les insignes du régiment comme des totems). Pour Graeber, l'essence de l'anthropologie est là, entre le dépaysement produit par l'étrangeté et la traduction de nos propres pratiques dans une langue étrangère<sup>12</sup>. L'anthropologie participerait alors, même de façon impure, d'une ontologie de l'imagination dans la mesure où son projet est de décrire et de comprendre les autres possibilités humaines.

## **B/ L'économie et le verrouillage de l'imagination**

Je vais l'illustrer avec des arguments tirés des chapitres 2 et 3 de *Dette*<sup>13</sup>, l'ouvrage qui a transformé Graeber en vedette mondiale du radicalisme politique. Commençons par le mythe du troc, construit par Adam Smith : les hommes, ayant un besoin impératif d'échanger, se seraient d'abord livrés au troc. Or, revenus bredouilles de leur recherche du mythique pays du troc, de nombreux anthropologues ont demandé (il y a seulement un siècle) aux économistes de prendre cette donnée en compte : aucune société fondée sur le troc n'a jamais été observée. Mais la majorité

---

10. *Ibid.*, p. 53.

11. *Possibilités, op. cit.*, p. 313.

12. *Ibid.*, p. 15.

13. David Graeber, *Dette : 5 000 ans d'histoire* [*Debt: the first 5 000 years*, 2011], Les Liens qui Libèrent, 2013.

des économistes présente toujours le mythe du troc comme un fait. Les pratiques connues de troc ne se présentent pourtant que dans deux cas de figure : soit dans des endroits où la monnaie utilisée auparavant a disparu (et où elle sert parfois encore pour évaluer les biens échangés) ; soit entre des quasi-étrangers, qui ne se reverront peut-être jamais et entre lesquels le conflit est toujours possible quand ils échangent des biens. Graeber analyse, entre autres, la pratique du troc chez les Nambikwara du Brésil, qui correspond à cette deuxième possibilité. L'échange direct, en tête à tête, est approprié entre deux inconnus. On le rend d'abord possible grâce à une apparence de sociabilité (danses, chants, plaisirs partagés). Puis vient le moment où l'échange a lieu et où l'hostilité latente (quasiment nécessaire quand deux inconnus échangent des biens et n'ont aucune raison de *ne pas* au moins essayer de profiter l'un de l'autre) est manifestée par de pseudo-agressions plus ou moins ludiques (qui risquent toujours de devenir bien réelles, au moins chez les Nambikwara). Une fois les échanges de biens terminés, et s'ils n'ont pas dégénéré en conflit ouvert, les deux groupes partagent encore une fête, un peu plus détendue mais non sans danger. Graeber induit de cette observation (et de nombreuses autres) qu'une société avec une économie interne de troc serait toujours au bord de la guerre civile.

Cet exemple (où l'inventivité sociale qui accompagne certains échanges est masquée par mon résumé) montre, selon Graeber, à quel point « l'imagination de la plupart des économistes est limitée<sup>14</sup> ». Si, chez Smith, le sauvage fictif, réduit à troquer les biens essentiels à sa survie contre d'autres biens équivalents, laisse immédiatement la place à son frère jumeau civilisé, le boutiquier européen qui échange des biens contre une quantité d'argent équivalente, c'est sans doute parce que l'économiste ne peut pas imaginer d'autres formes sociales d'échanges. Ce manque d'imagination n'est pas de nature psychologique : l'existence d'une discipline comme l'économie suppose, en effet, de séparer la sphère des échanges de tout le reste de la vie humaine (la guerre, la passion, l'aventure, le mystère, le sexe ou la mort). Or, chez les Nambikwara et bien d'autres, cette séparation n'existe pas. Et elle n'existe chez nous que grâce à des dispositifs institutionnels très particuliers (la police, les juges et les prisons) qui assurent à peu près que, lors d'un échange entre deux étrangers, le moyen le plus évident et le moins coûteux de s'emparer d'un maximum de biens (le vol accompagné ou non de violences) ne sera pas systématiquement privilégié.

Ce qui nous permet ensuite de postuler que la vie est nettement divisée entre le marché, où nous faisons nos courses, et la sphère de la consommation, où nous nous intéressons à la musique, aux fêtes et à la séduction. Autrement dit, la vision du monde qui fonde les manuels d'économie, et qu'Adam Smith a si puissamment œuvré à diffuser, s'est aujourd'hui tant intégrée à notre sens commun que nous avons bien du mal à imaginer toute autre configuration possible<sup>15</sup>.

S'il y a une discipline armée d'arguments et de faits capables de casser cette configuration intellectuelle (mais aussi sociale, économique et politique – ce qui rend l'entreprise plus délicate), c'est bien l'anthropologie. *Dette* tente ainsi de démolir systématiquement les fictions naturalisées des économistes. S'appuyant sur des analyses historiques et anthropologiques, Graeber montre, par exemple, que la séquence logique qui enchaîne le troc, l'usage de la monnaie et enfin le crédit, ne correspond à rien dans les échanges pré-monnaies propres aux sociétés humaines. C'étaient plus probablement des formes de « crédits » (non quantifiés, fondés sur des obligations coutumières, parfois très formalisés afin d'entretenir les liens entre les membres de la communauté, et inséparables des autres

---

14. *Ibid.*, p. 43.

15. *Ibid.*, p. 44.

dimensions de la vie sociale) qui étaient la norme avant l'invention de la monnaie. Et celle-ci, ainsi que le marché qui l'accompagne nécessairement, n'aurait pas été créée pour résoudre le problème fictif du troc : les premières monnaies sont mises en circulation par des États, afin de payer les soldats qui, nomades de fait et souvent étrangers aux communautés qu'ils côtoient, ne peuvent pas se procurer ce dont ils ont besoin à travers les systèmes traditionnels de crédits. Pour s'assurer que les populations accepteront l'argent des soldats, il suffit à l'État d'exiger que les impôts soient payés uniquement avec cet argent. Un autre mythe libéral s'effondre donc : les marchés, loin d'être des réalités naturelles indépendantes en fait et en droit, sont historiquement des créatures étatiques liées à des politiques expansionnistes. (Et cela n'est pas établi seulement par l'étude de sociétés vieilles de 5 000 ans : les responsables français de la colonisation de Madagascar n'ont pas agi de façon très différente.)

### ***3/ La démocratie, la « culture occidentale » et les autres***

Graeber ne limite pas sa réflexion critique aux théories et aux institutions économiques. Il s'attaque aussi à nos institutions politiques et à l'idéologie qui les sous-tend. Cette idéologie, telle qu'elle est présentée par Graeber, peut, à mon sens se résumer ainsi : la démocratie est le meilleur régime politique possible ; les valeurs démocratiques sont propres à la « tradition occidentale » ; nous vivons en démocratie et nous devons louer le ciel de ne pas être nés dans les pays qui ignorent ou méprisent nos valeurs. La critique de Graeber s'applique ici, d'une part, à l'ethnocentrisme (qui n'est souvent qu'une autre face du relativisme) patent de cette conception et, d'autre part, aux usages du terme « démocratie ».

#### **A/ Relativisme des savants, pratiques communes**

Graeber n'utilise pas les exemples anthropologiques afin de tout relativiser à bon compte. Bien au contraire, il formule une réfutation du relativisme culturel.

Tout d'abord, ce relativisme ignore un problème évident : pour pouvoir se poser la question de savoir si on a le droit de juger telle ou telle pratique étrangère, il faut déjà que cette pratique soit suffisamment compréhensible pour nous ; autrement dit : l'incommensurabilité supposée doit être dépassée en fait pour apparaître comme un (faux) problème théorique.

Le relativisme culturel est, par ailleurs, une mauvaise solution à un problème réel rencontré par les anthropologues<sup>16</sup>. Ceux-ci étudient le plus souvent des peuples opprimés ; et pourtant, selon Graeber, ses collègues universitaires ne parlent presque jamais de ces peuples en les qualifiant ainsi, alors même qu'ils ont tendance à s'identifier fortement à eux. S'ils ne le font pas, c'est en partie parce qu'ils sont conscients que l'une des premières étapes de l'oppression est l'infantilisation, qui permet d'écartier d'un revers de la main (parfois prolongée par une arme quelconque) toute protestation, jugée sans objet puisqu'elle n'est pas émise par des personnes rationnelles et responsables. Les anthropologues se méfient donc beaucoup « des arguments qui supposent que la perspective de certains peuples est plus légitime que celles d'autres peuples ». Et ils craignent de délégitimer le point de vue même des peuples qu'ils étudient en utilisant une catégorie jugée « occidentale » (à tort selon Graeber) comme celle d'oppression. Mais si cette méfiance est poussée à son aboutissement logique, le viol ou l'esclavage ne peuvent plus être jugés comme des pratiques intrinsèquement mauvaises. D'où un « compromis inconfortable » : les

---

16. *Possibilities*, op. cit., p. 256-257.

anthropologues gardent la possibilité de condamner de telles pratiques, mais il ajoutent qu'imposer nos catégories aux peuples qui les pratiquent (ou les subissent) est une violence encore plus condamnable moralement.

Ce compromis peut sembler raisonnable, mais il se heurte à un autre problème conceptuel : pour pouvoir dire que les Nuer<sup>17</sup>, par exemple, ont leur propre univers moral, irréductible à tout autre, il faut supposer que leur société existe, qu'elle a des principes unifiés formellement comparables aux nôtres, etc. Mais cela signifie qu'une fois que vous avez décidé qui sont les Nuer, vous ne traitez pas toutes les perspectives des Nuer comme également légitimes, dans la mesure « où il sera presque impossible de trouver une affirmation quelconque avec laquelle toutes les personnes que vous aurez identifiées comme "Nuer" seront d'accord<sup>18</sup> ». En définitive, le projet du relativisme culturel ne peut se réaliser qu'en identifiant les structures d'autorité et les individus légitimés à parler pour tous les autres. Ce qui est pour le moins problématique, si on craint par ailleurs de délégitimer les paroles indigènes.

Enfin, les anthropologues relativistes constatent l'absence d'universalité précisément là où elle est introuvable<sup>19</sup>. En effet, nous avons vu qu'ils s'intéressent « invariablement aux formes d'autorité constituées ». Quand donc ils cherchent des principes moraux universels, ils veulent trouver « des principes présents dans tous les systèmes légaux connus » ; de même, quand ils cherchent des critères esthétiques universels, ils veulent trouver une qualité commune qui serait présente dans chaque objet qualifié d'artistique. Comme ils ne trouvent alors rien d'universel, ils en concluent que de tels universaux n'existent pas et ne peuvent pas exister. Selon Graeber, si ces anthropologues se penchaient plutôt sur les pratiques et les discussions communes qui engendrent ces règles morales ou esthétiques, ils remarqueraient à quel point celles-ci sont ressemblantes et comparables. Graeber analyse ainsi, dans le premier article de *Possibilities*, « Manners, deference, and private property », la différence marquée et coutumière, dans toutes les sociétés, entre les relations distancées (*relations of avoidance*) et les relations familières (*joking relations*). Deux individus qui entretiennent une relation familière, par exemple, peuvent (et parfois doivent) échanger des plaisanteries plus ou moins insultantes liées aux corps et ses diverses fonctions biologiques. Au contraire, dans les relations distancées, il faudra éviter certains gestes, certaines façons de parler ou de se comporter. Il est ainsi tout à fait possible d'ébouriffer les cheveux d'un ami proche en le traitant de constipé, mais il est interdit d'adresser la parole à la Reine d'Angleterre tant qu'elle ne nous a pas parlé. Or les anthropologues ont observé que cette dichotomie était pratiquée sur toute la surface du globe par des peuples qui n'avaient jamais eu aucun contact entre eux. Les différences ne portent que sur le statut des termes de la relation : si ce n'est pas la Reine à qui on ne doit pas s'adresser en premier, c'est la belle-mère sur laquelle on ne doit pas porter les yeux ; s'il n'est pas correct d'être trop familier avec un ami, c'est un cousin qu'il faudra taquiner, etc. Il existe donc bien des types universels de comportement, et on les trouve en cherchant au niveau adéquat.

## **B/ La démocratie et la « culture occidentale »**

En suivant Graeber, nous pouvons nous pencher maintenant sur la démocratie en appliquant l'idée que, pour trouver des universaux dans l'humanité, il faut étudier les pratiques et les discussions et non les institutions et les conclusions.

---

17. Peuple vivant dans la haute vallée du Nil, présent au Soudan et en Ethiopie. Les Nuer ont été étudiés par Evans-Pritchard vers 1930.

18. *Possibilities*, *op. cit.*, p. 257.

19. *Ibid.*, p. 287.



Dans cette optique, la démocratie n'aurait pas été inventée à Athènes (une « société militariste, esclavagiste et fondée sur la répression systématique des femmes<sup>20</sup> », comme Graeber le rappelle de façon polémique), mais pas plus à une autre époque ou en autre lieu déterminables. Si le terme « démocratie » a, lui, bien été inventé en Grèce Antique, c'est par des gens qui craignaient que la populace ignorante et passionnée n'ait son mot à dire dans les décisions politiques. Or la pratique démocratique elle-même, selon Graeber, est « aussi ancienne que l'histoire et l'intelligence humaines<sup>21</sup> » car elle ne se réduit pas à une forme de gouvernement : c'est l'organisation des prises de décisions collectives, fondée sur l'idée égalitaire que chaque voix compte et que tous devraient avoir le droit de prendre leurs affaires en main. Cela est occulté aujourd'hui par le fait que nous identifions exclusivement la démocratie aux républiques actuelles fondées sur le vote majoritaire en faveur d'une élite censée nous représenter et à laquelle est délégué le pouvoir d'État. Or, bien que (et parce que) le mot « démocratie » ne renvoie pas à une norme politique anhistorique et qu'il est tributaire d'usages polémiques et de contextes politiques, cette identification est problématique à plusieurs titres.

Tout d'abord, Graeber montre de façon assez convaincante que la démocratie n'a presque jamais été une valeur défendue par la majorité des élites intellectuelles et politiques occidentales, pour qui elle était synonyme d'anarchie (donc de chaos et de tyrannie). Ces élites ne diffèrent pas ici de leurs homologues asiatiques, indiennes ou méso-américaines. Même les principaux meneurs révolutionnaires américains, puis français, se déclaraient en faveur d'un régime républicain, conçu explicitement comme un système d'équilibre (et de neutralisation aussi dans une certaine mesure) entre les tendances monarchiques, aristocratiques et démocratiques inhérentes à la société, grâce à un président, une chambre haute et une chambre basse. Rome était alors glorifiée tandis qu'Athènes était décriée pour ces incessantes dissensions. Ce n'est qu'au cours du 19<sup>ème</sup> siècle (et d'abord aux États-Unis) que le mot « démocratie » est revalorisé par des partis politiques plus soucieux de s'attirer les suffrages de l'électorat populaire que d'instituer une démocratie à l'Antique. Le tour de vis final est donné au 20<sup>ème</sup> siècle, avec la création de la « culture occidentale<sup>22</sup> » définie par les propriétés suivantes, supposées lui appartenir en propre : « l'individualisme, le libéralisme, le constitutionalisme, les droits de l'Homme, l'équité, la liberté, l'État de droit, la démocratie, l'économie de marché, la séparation de l'Église et de l'État<sup>23</sup> ». Il est remarquable que la plupart des idées contenues dans cette liste auraient été inacceptables ou inconcevables pour une grande partie des Occidentaux du 18<sup>ème</sup> siècle. De plus, en raisonnant ainsi, il ne serait pas plus arbitraire (ni moins ridicule) de prétendre que la culture occidentale se définit par « la science, l'industrialisme, la rationalité bureaucratique, le nationalisme, les théories raciales, un besoin insatiable d'expansion géographique et que le Troisième Reich est son apogée<sup>24</sup> »

---

20. *Possibilities*, p. 329

21. David Graeber, *Comme si nous étions déjà libres*, Lux, 2014, p. 171.

22. Graeber démolit cet artefact intellectuel avec un certain brio dans le chapitre 111 de *Possibilities* : « There never was a west ». Ce chapitre est une reprise de l'article paru en 2005 dans le n°26 de la Revue du MAUSS. Il a été aussi republié à part (en français) : *La Démocratie Aux Marges*, Le Bord de l'Eau, 2014.

23. *Possibilities*, p. 332. Cette liste est issue d'une citation de l'ouvrage de Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*. Graeber souligne que, si Huntington est une cible facile, il est aussi une cible importante car la maladresse de ses arguments fait ressortir « l'incohérence de suppositions partagées par presque tout le monde » en Occident. Ainsi beaucoup des critiques de Huntington présupposent comme lui que « l'Occident » existe.

24. *Ibid.*, p. 333-334

Graeber conteste aussi, par ailleurs, l'idée que le vote majoritaire serait la procédure démocratique normale et nécessaire de décision. En effet, la prise de décision fondée sur le vote majoritaire suppose que la majorité a les moyens d'écraser une minorité récalcitrante. Graeber en veut pour preuve que le vote à la majorité a été institué par des peuples où le droit de cité était inséparable du statut de soldat : la prudence contraint à écouter un homme armé, mais cette contrainte devient irrésistible quand il s'agit d'un groupe majoritaire d'hommes armés. En revanche, tant qu'une communauté ne dispose pas d'un appareil institutionnel adapté (fondé en dernière instance sur la force) pour contraindre ses membres réticents à obéir aux décisions collectives, il est beaucoup plus judicieux de décider consensuellement de la marche à suivre, afin d'éviter des divisions et des conflits potentiellement destructeurs. C'est pourquoi les décisions collectives de nombreuses sociétés (partout et à toute époque selon Graeber) supposaient la recherche et la formulation d'un consensus. Rien n'interdit alors d'aller chercher la démocratie ailleurs qu'à Athènes.

L'Occident est donc très loin d'avoir le monopole de la démocratie et des pratiques qui lui sont associées. Et il est assez logique que Graeber reprenne l'identification entre démocratie et anarchie, mais cette fois en la valorisant. Dans ses activités militantes (avec entre autres les collectifs *Reclaim the street* en Grande Bretagne, ou *Occupy Wall Street* à New-York), il a pu aussi faire l'expérience<sup>25</sup> du processus de prise de décision par consensus et s'apercevoir qu'il peinait à adopter des pratiques de discussions parfaitement familières à des enfants malgaches qu'il avait eu l'occasion de côtoyer lors de son étude de terrain à Madagascar.

#### ***4/ Conclusion***

Il ne faudrait pas déduire de cette exposé que Graeber est un rousseauiste moderne pour qui l'Homme était bon avant d'être corrompu par le capitalisme. Dans l'essai *Pour une anthropologie anarchiste*, il présente ainsi de nombreuses sociétés sans État et sans marchés relativement pacifiques, tout en soulignant qu'elles ne sont pas exemptes de formes instituées de domination et de violence, que ce soit à l'égard des femmes, des jeunes hommes ou encore d'hommes un peu trop âgés et influents, soupçonnés d'avoir acquis leur pouvoir grâce à des rituels cannibales secrets. Au mieux, de telles sociétés sont imparfaitement anarchistes et il est impensable d'espérer y trouver des modèles politiques globaux. En revanche, pour nos imaginaires étatisés, où la violence et l'économie de marché s'imposent comme des évidences indépassables, l'étude de ces sociétés bien réelles peut ouvrir des possibilités inattendues, en théorie ou en pratique.

---

25. Racontée et analysée dans *Comme si nous étions déjà libres*, *op. cit.*