

Titre : Gilles Deleuze face aux hétérodoxies monétaires  
régulationnistes, post-keynésiennes et marxistes : jalons  
pour un dialogue transdisciplinaire sur la monnaie et la  
dette

Titre en anglais: Gilles Deleuze and Regulationist, post-  
Keynesian and Marxist monetary heterodoxies: Paving the way  
for transdisciplinary dialogue on money and debt.

Prénom Nom : Quentin Badaire

Description de l'auteur : Doctorant en philosophie, ENS-Ulm Paris,  
Ecole doctorale 540 transdisciplinaire Lettres/sciences, UMR 8547,  
« Archives Husserl », 11 rue Eugène Gizez, quentin.badaire@ens.fr

Résumé (250 mots maximum)

À un moment où les questions sur la nature de la monnaie et de la dette font l'objet de débats théoriques et politiques de tout premier ordre, nous proposons, dans cet article, d'examiner la place et le rôle de ces deux concepts dans les deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie* : *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux* écrits par Gilles Deleuze en collaboration avec Félix Guattari. A cette fin, nous tentons d'instaurer un dialogue transdisciplinaire entre, d'une part, la philosophie de Deleuze, et, d'autre part, les institutionnalismes monétaires régulationnistes, post-keynésiens (néo-chartalistes, circuitistes), et marxistes. En effet, la confrontation des usages deleuziens de l'économie politique à ces différentes hétérodoxies nous paraît être une manière particulièrement féconde d'éclairer la signification des concepts économiques mobilisés par le philosophe. Nous consacrons ainsi un premier temps à repérer les principaux points de convergence et de divergence entre la théorie deleuzienne des « blocs de dette mobiles et finis » et l'hypothèse de la dette de vie défendue par les régulationnistes. Puis, nous dévouons un second temps à interpréter, au prisme de l'approche néo-chartaliste, la thèse de Deleuze selon laquelle l'argent naît, non pas du commerce, mais de l'impôt. Enfin, compte-tenu des emprunts revendiqués du philosophe aux économistes Bernard Schmitt et Suzanne de Brunhoff, nous dédions un troisième temps, à comprendre sur quelle base il est amené à opposer aux insuffisances de la théorie marxiste de la monnaie concernant la banque et la finance, la conception schmittienne de la monnaie comme « flux à pouvoir mutant ».

Mots-clés (6 maximum) : Deleuze, monnaie, dette, théorie de la régulation, théorie postkeynésienne, théorie marxiste de la monnaie

Abstract: At a time when questions on the nature of money and debt are becoming the topics of major theoretical and political debates, we propose in this article to investigate the place and role of these two concepts in the volumes of *Capitalism and Schizophrenia: Anti-Oedipus* and *A Thousand Plateaus* written by Gilles Deleuze in collaboration with Félix Guattari. To this end, we try to establish a transdisciplinary dialogue between Gilles Deleuze's philosophy, on the one hand, and Regulationist, post-Keynesian (neo-chartalist, circuitist) and Marxist monetary institutionalisms, on the other hand. Indeed, the comparison of Deleuzian uses of political economy with these heterodoxies appears to us a particularly fruitful way to illuminate the meaning of certain economic concepts introduced by the philosopher. First, we thus study the main points of convergence and divergence between the Deleuzian theory of "blocks of mobile and finite debts" and the life debt hypothesis supported by the Régulation

school. Then, we interpret, through the prism of Neo-Chartalism, Deleuze's claim that money derives, not from trade but from taxation. Finally, given the fact he refers explicitly to French economists, Bernard Schmitt and Suzanne de Brunhoff, we explain the basis on which he is led to think that Schmitt's ideas about money are a response to the inadequacies of Marxist theory of money regarding banking and finance.

Keywords: Deleuze, money, debt, Régulation Theory, Post-Keynesian Theory, Marxian Theory of money

Codes JEL: B24 - Socialist; Marxian; Sraffian, B52 - Institutional; Evolutionary, E11 - Marxian; Sraffian; Kaleckian, E12 - Keynes; Keynesian; Post-Keynesian, Z13 - Economic sociology; Economic Anthropology; Social and Economic Stratification

## Introduction

La crise grecque et les interrogations sur le futur de l'euro ont remis au centre du débat les questions théoriques et politiques posées par la monnaie et la dette. A cette occasion les limites et les insuffisances de la théorie néoclassique, celle qui inspire les mesures contreproductives prises jusqu'ici par les gouvernements européens pour régler la crise de l'euro, sont à nouveau ressorties de manière criante. Elles ont rappelé combien l'économie orthodoxe est mal équipée pour traiter de ces matières que sont la monnaie et la dette. Privilégiant une approche unidisciplinaire et fonctionnaliste de l'une et l'autre, la science économique dominante continue d'envisager la monnaie comme la solution spontanée au problème de la double coïncidence des besoins, et la dette comme le fruit du transfert d'une épargne préalable d'un agent patient, disposant de capacités de financement (le prêteur), vers un autre agent impatient, en manque de liquidités (l'emprunteur). Dès lors, elle ne peut qu'échouer à comprendre les spécificités aussi bien que l'importance de ces deux objets dans le fonctionnement des économies capitalistes et précapitalistes. Comme un symptôme révélateur des défauts criants de cette approche « mainstream », le succès outre-Atlantique de l'ouvrage de l'anthropologue David Graeber (2013) *Dette. 5000 ans d'histoire* est venu une fois de plus souligner, s'il en était besoin, l'appétence du public (profane autant que spécialiste) pour des approches interdisciplinaires de la dette et du fait monétaire.

La chose n'a pas de quoi surprendre les économistes hétérodoxes français. Eux ont depuis longtemps reconnu la nécessité de collaborer avec d'autres disciplines pour élucider la nature de la monnaie et de la dette, nécessité dont ce colloque justement témoigne. Si ces économistes français ont su puiser chez leurs collègues d'autres disciplines (anthropologues, sociologues, philosophes, historiens) de quoi renouveler leurs idées monétaires, la relation n'est évidemment pas à sens unique. C'est pourquoi, dans la droite lignée de ces institutionnalismes monétaires francophones, nous nous proposons ici d'étudier le cas inverse : celui d'un philosophe français qui est allé puiser chez des économistes hétérodoxes, mais aussi des anthropologues et des historiens de l'économie, de quoi réfléchir sur la nature et les usages de la monnaie et de la dette, dans les sociétés primitives et modernes.

En effet, parmi les philosophes français, Gilles Deleuze, dans les deux livres *L'Anti-Œdipe et Mille plateaux* co-écrits avec Félix Guattari (1972 désormais *ACE* ; 1980, désormais *MP*), est selon nous l'un des rares philosophes français, avec Foucault sans doute, à avoir mobilisé des travaux d'économistes pour élaborer ses propres concepts. A la différence de Foucault toutefois, auquel on a

reproché d'avoir négligé la monnaie dans son fameux cours au collège de France de 1978-79<sup>1</sup>, *Naissance de la biopolitique*, sur le néolibéralisme (Foucault, 2004), Deleuze s'est très tôt intéressé à la monnaie et à la dette comme instruments de pouvoir et de contrôle. En outre, il est le seul à notre connaissance à avoir, durant les années 70, manifesté une attention toute particulière pour les écrits d'économistes hétérodoxes postkeynésiens et marxistes tels que Bernard Schmitt ou Suzanne de Brunhoff. Il les cite élogieusement et tente de les combiner, malgré les divergences des deux auteurs sur les plans théoriques et politiques.

Là n'est pourtant pas la seule originalité de Deleuze. A l'instar de David Graeber, le philosophe français inscrit ses analyses critiques de l'économie de la dette dans une temporalité très longue. La dette, la monnaie, et le marché étant des institutions dont l'existence précède de beaucoup celle du capitalisme, le philosophe et l'anthropologue n'imaginent d'autre échelle que macro-historique pour les appréhender, quitte à s'affranchir des théories académiques admises souvent fausses à leur sujet. Cependant, résumer comme Graeber l'histoire humaine à une alternance cyclique entre des âges dominés par la monnaie virtuelle de crédit (gérée politiquement), et des âges dominés par la monnaie marchande (essentialisée dans son rapport à un support métallique), paraît bien trop simpliste.

« L'histoire universelle » ébauchée par Deleuze et Guattari<sup>2</sup>, en dépit de tous ses raccourcis et approximations, dessine une histoire de la dette autrement plus convaincante, dans la mesure où elle identifie correctement les coupures que représentent le surgissement de l'Etat, d'une part et l'avènement du capitalisme, d'autre part. Deleuze découpe ainsi l'histoire universelle trois moments : sauvages, barbares, civilisés, auxquels il fait correspondre trois types de formations ou machines sociales : les « sociétés primitives », les Etats despotiques et les sociétés capitalistes qu'il distingue par ce qu'il appelle leur « socius » ou corps plein (de la Terre pour les premières, du Despote pour les secondes, du Capital pour les troisièmes).

Par ce terme, le philosophe entend désigner le moteur que chaque société présuppose, non seulement pour fonctionner, mais encore pour se reproduire au cours du temps. Car toute formation sociale implique, selon lui, nécessairement un élément improductif et stérile qui s'attribue les forces productives et s'approprie leur produit, au titre de quasi-cause dont tout semble émaner. Dans les sociétés primitives, la Terre, comme corps non organique de la communauté apparaît ainsi comme le lieu et la matière de toutes les forces et activités productrices. De même, dans les sociétés capitalistes, le capital, comme machine à fabriquer de l'argent à partir de l'argent, s'attribue les forces productives et les connexions sociales du travail pour en extraire de la plus-value. C'est qu'il appartient toujours au socius de coder, c'est-à-dire de canaliser et d'orienter les flux de désir ou de production, en vertu de l'identité de nature, affirmée par Deleuze, entre production sociale et production désirante, économie du désir et économie politique. A chaque type de socius on est, par conséquent, amené à associer un certain mode de codage ou de décodage des flux de production propre à la formation sociale considérée : primitive, étatique et capitaliste. Or, ces différents modes

---

<sup>1</sup> Orléan et Grenier (2007) notent que Foucault dans son commentaire de la pensée néolibérale se conforme au cadre d'analyse de l'économie qu'elle propose en faisant l'impasse sur la monnaie. Compte-tenu des « liens étroits et attestés entre monnaie et souveraineté », cet oubli préjudiciable conduirait Foucault, selon les auteurs, à théoriser, à partir de l'exemple de la naissance de la RFA, un concept d'Etat économique pur sans souverain. Le philosophe omettrait de mentionner la réforme monétaire de 1948, créatrice du *Deutsche Mark*, qui est pourtant l'un des temps forts de cette refondation de l'Etat allemand. Ces reproches ne valent, toutefois, que pour la dernière période de son œuvre. Ils sont invalidés par la publication récente des cours des premières années au Collège de France, et notamment le cours de 1971, *Leçons sur la volonté de savoir* (Foucault, 2011), dans lequel il étudie avec attention le rôle et les fonctions de l'institution monétaire dans la Grèce antique ainsi que ses rapports avec l'érection d'un certain type de pouvoir souverain réalisé dans la forme de la cité-état.

<sup>2</sup> L'expression est empruntée à Marx (1965) dans son *Introduction à la critique de l'économie politique*.

de codage ou de décodage ne définissent pas ces trois formations, sans renvoyer à leur tour à une certaine économie ou à un certain régime de la dette particulier à chacune d'entre elles.

Sur la base de ces correspondances entre formation sociale, socius, et régime de la dette, il est possible de dresser le tableau de l'histoire universelle deleuzo-guattarienne (cf. Tableau 1). Celui-ci va nous servir de fil conducteur pour le dialogue transdisciplinaire que nous souhaitons instaurer entre, d'un côté, la philosophie de Gilles Deleuze, et de l'autre, les institutionnalismes monétaires qu'ils soient régulationnistes, post-keynésiens (néo-chartalistes, circuitistes), ou marxistes. En effet, l'intérêt de cette représentation synoptique de l'histoire universelle est d'autoriser un rapprochement entre les thèses sur la monnaie et la dette développées dans *Capitalisme et schizophrénie*, et trois des théories hétérodoxes parmi les plus débattues, encore aujourd'hui, à savoir : l'hypothèse de la dette de vie défendue par les économistes André Orléan et Michel Aglietta (1998) dans *La monnaie souveraine* ; la théorie néo-chartaliste relative aux origines étatiques et fiscales de la monnaie, hérité de Knapp (1924) et réactualisée par un petit groupe de postkeynésiens (Wray, 2000 ; 2014) ; la théorie du circuit monétaire élaborée par Schmitt (1966), et la théorie marxiste de la monnaie revue par de Brunhoff (1967 ; 1971).

**Tableau 1. L'histoire universelle selon Deleuze et Guattari et les hétérodoxies monétaires**

Moments de l'histoire universelle	Formations sociales	Socius (machine sociale)	Régime de la dette	Forme juridique de la dette	Forme de la plus-value	Point de discussion avec les hétérodoxies monétaires
<u>Sauvages</u>	<u>Sociétés "primitives"</u>	<u>Corps plein de la Terre</u> (machine territoriale primitive)	Régime <u>immanent</u> de la <u>dette finie</u>	<u>Règles</u> (interdits, prescriptions, rites, cultes, sacrifices)	<u>Plus-value de code</u>	Hypothèse de la "dette de vie" <u>Régulationnistes</u> (Orléan, Aglietta, Théret)
<u>Barbares</u>	<u>États despotiques barbares</u> (grands empires africains, chinois, mycénien, égyptien, etc.) <u>Tyrannies grecques</u> <u>Empires romain et chrétien</u> <u>États féodaux</u> <u>États monarchiques</u>	<u>Corps plein du Despote</u> (machine despotique barbare)	Régime <u>transcendant</u> de la <u>dette infinie</u> d'Etat (ou "dette d'existence") Régime <u>transcendant</u> de la <u>dette infinie</u> <u>intériorisée</u>	<u>Nexum et Lois</u> (pacte et contrat)	<u>Plus-value de code</u> appropriée (par surcodage étatique)	Origine étatique de la monnaie ( <u>Néo-)Chartalisme</u> (Knapp, Wray)
<u>Civilisés</u>	<u>Capitalisme</u> <u>États capitalistes modernes</u> <u>États capitalistes totalitaires</u> <u>États socialistes bureaucratiques</u>	<u>Corps plein du Capital</u> (machine capitaliste civilisée)	Régime <u>immanent</u> de la <u>dette infinie</u> <u>intériorisée</u> et <u>privatisée</u>	<u>Axiomes</u> (régulations étatiques et para-étatiques des flux décodés et des marchés)	<u>Plus-value de flux</u>	Monnaie de crédit et monnaie d'échange <u>École du circuit</u> (Schmitt) <u>Marxisme hétérodoxe</u> (de Brunhoff)

Un tel rapprochement est tout sauf artificiel. Il nous paraît au contraire aller de soi dans les trois ou quatre cas que nous avons mentionnés. Lorsque que le philosophe français caractérise les sociétés primitives par leur régime de la dette finie, ou emploie l'expression de « dette d'existence », son propos invite à une comparaison systématique avec l'hypothèse anthropologique concurrente de la dette de vie. De la même façon, lorsqu'il postule une monétarisation de l'économie par l'impôt, dans le cadre d'une appropriation monopolistique du commerce par l'Etat, il nous incite à tracer un parallèle avec la théorie néo-chartaliste. Enfin, lorsqu'il prétend tirer sa distinction entre monnaie de crédit et monnaie d'échange de deux économistes hétérodoxes, l'un postkeynésien et circuitiste, l'autre marxiste, il nous oblige à examiner de plus près les théories monétaires de l'un et de l'autre pour comprendre l'usage qu'il en fait, sachant que la complémentarité, la compatibilité ou la convergence de leurs approches n'a rien d'évident. En esquissant ces trois points de rencontre de l'économie hétérodoxe avec la philosophie deleuzienne qui s'inscrivent chacun dans une phase de l'histoire universelle, nous avons indirectement énoncé le plan que nous comptons suivre dans cet article.

Dans un premier temps, nous nous interrogeons sur la nature et les formes de la dette dans les sociétés primitives, en confrontant la théorie deleuzienne des blocs de dette finis à la théorie

régulationniste de la dette de vie. Puis, quittant les sociétés primitives pour les Etats despotiques, nous nous penchons, dans un deuxième temps, sur le lien que le philosophe français établit entre la genèse de la monnaie et l'institution étatique de l'impôt, à partir de l'exemple de la tyrannie corinthienne de Cypsélos dans la Grèce antique. L'enjeu est ici de mesurer la proximité de Deleuze avec le courant néo-chartaliste. Avançant d'un bond dans le temps pour nous transporter à l'époque moderne, nous consacrons, un troisième temps, aux deux formes de la monnaie et au rôle de cette dualité dans le fonctionnement du capitalisme contemporain, dominé par la banque et la finance. Il s'agit, pour nous, à moment-là, de voir en quoi son interprétation philosophique de cette dualité de l'argent s'inspire ou s'écarte de celle des deux économistes, Schmitt et de Brunhoff. Finalement, dans un dernier temps conclusif, nous évaluons jusqu'à quel point Deleuze est parvenu à combiner, dans le cadre qui est le sien, différentes approches hétérodoxes de la monnaie et de la dette potentiellement incompatibles.

## 1. Nature et formes de la dette dans les sociétés primitives : Deleuze face à la théorie régulationniste de la dette de vie

Dans cette partie, nous commençons par identifier les présupposés communs à la théorie deleuzienne des blocs mobiles finis dette et à l'hypothèse de la dette vie des régulationnistes (1.1). Puis, nous les confrontons l'une à l'autre, en essayant de traduire les termes de la première dans le vocabulaire conceptuel de la seconde (1.2) afin de faire ressortir ce qui, en définitive, les sépare (1.3).

### 1.1. Des postulats de départ communs : rejet de la fable du troc et primat de la dette sur l'échange

Si l'analyse deleuzienne des sociétés primitives gagne à être croisée avec la lecture qui en est proposée par les partisans de l'hypothèse de la dette de la vie, c'est que leurs postulats de départ sont les mêmes. Toutes deux rejettent de la « fable du troc » (Servet, 2001) popularisée par les économistes classiques (Smith, 1776 ; Say, 1841), et partent de la dette plutôt que de l'échange pour penser les rapports sociaux, à contre-courant de l'« échangisme généralisé » (Guattari, 1977, p. 294) dans lequel communient l'économie orthodoxe et l'anthropologie structurale (Lévi-Strauss, 1958, 1967).

De fait, ni Deleuze et Guattari ni les régulationnistes, ne croient à la fiction d'un ordre social et économique bâti sur des relations donnant/donnant entre agents rationnels, libres et égaux, désireux de maximiser leur satisfaction par l'échange de biens utiles. Rien n'accrédite pour eux l'idée d'une origine commerciale de la monnaie dont l'usage se serait généralisé, au fur et à mesure de l'histoire, dans le but de faciliter les échanges et de pallier aux inconvénients du troc. Ils en veulent pour preuve les travaux des historiens et des anthropologues qui démentent systématiquement cette fable. Ainsi pour Deleuze, Edouard Will (1955) a montré comment « l'argent ne venait pas d'abord de l'échange, ni de la marchandise ou des exigences du commerce » (*MP*, p. 552). De même, pour les régulationnistes, les contributions des anthropologues et historiens (Coppet, 1998 ; Malamoud, 1998 ; Thiveaud, 1998) rassemblées dans *La monnaie souveraine* ont amplement attesté des origines non pas marchandes mais politiques, et religieuses de la monnaie.

Si l'économie néoclassique s'accroche malgré tout à cette fable du troc et la perpétue, l'explication tient sans doute au rôle exclusif qu'y joue la notion d'échange comparativement à la

notion de dette. Comme le rappellent Aglietta et Orléan, pour ces « économistes habitués à considérer la finance comme un appendice de l'économie d'échange », la dette n'est jamais qu'une « relation d'échange particulière qui fait intervenir le temps » (2002, p. 21). Qu'ils ignorent de la sorte les enseignements de l'histoire qui vont dans le sens d'une antériorité de la relation d'endettement sur la relation d'échange, ne semble pas les troubler, outre mesure.

On l'aura compris, le point de départ de Deleuze et des défenseurs de l'hypothèse de la dette de vie se situe à l'exact opposé. C'est celui d'une primauté de la dette sur l'échange confirmée par l'existence de sociétés sauvages ou « sociétés sans Etat » (Clastres, 1974), dans lesquelles l'échange d'équivalents est inhibé et conjuré. Au sein de ces sociétés dites primitives, l'échange marchand n'a généralement pas sa place, ou alors une place seulement marginale et circonscrite. En somme, si l'échange est connu, il est toujours inséré dans un système hiérarchique de dettes/créances qui le précède et l'englobe.

Pour les régulationnistes, toutes ces dettes et créances, constitutives de la société dans son ensemble, ont une source commune : la « dette de vie » ou dette originaire des individus à l'égard des puissances souveraines (dieux et ancêtres) qui leur ont consenti une part de cette force vitale dont ils sont les dépositaires. L'échange n'est donc au mieux qu'une activité secondaire qui s'efface derrière les transactions réelles et symboliques impliquées par le rachat continu de cette vie reçue en don. A propos de ces transactions, les partisans de la dette de vie préfèrent d'ailleurs le plus souvent utiliser les termes de paiement et de don (« paiement pour la fiancée », « paiement pour le sang », « paiement sacrificiel ») afin d'éviter ceux d'échange, d'achat, et de vente, empruntés au lexique marchand (Rospabé, 1995 ; Testart 2001 ; Caillé, 2002)<sup>3</sup>.

Pour Deleuze toutefois, si la dette prime sur l'échange, la raison en est plus profondément que, dans les sociétés sauvages « l'essentiel est, non pas d'échanger, mais d'inscrire, de marquer » (AË, p. 220). Avant toute chose, le socius primitif se définit par le marquage ou le codage des flux de toutes sortes qu'il opère. Coder, de façon générique, c'est lier et organiser le désir, en le soumettant à un régime de disjonctions exclusives et limitatives. Dans le cas de la machine territoriale primitive, cela revient : premièrement, à prélever et qualifier les flux de biens, de personnes et de signes pour en réguler la production et la circulation ; deuxièmement, à déterminer les alliances et connexions permises ou prohibées ; et troisièmement, à assigner les individus à certains rôles sociaux d'après le rang de leur famille, leur rang dans la famille et leur sexe. En d'autres termes, coder, dans les sociétés primitives, c'est soumettre la production et la distribution du produit social aux règles de l'alliance et de la filiation, en les rapportant à la Terre comme surface d'inscription.

L'exemple paradigmatique de code repris à Clastres, est celui de la règle qui interdit au chasseur guayaki de consommer son propre gibier, en vertu de la division sexuelle et territoriale du travail (entre homme et femmes, lieux de chasse et campement). A cause de ce code, le désir du chasseur se voit effectivement soumis à une disjonction exclusive semblable à une prohibition de l'inceste : ou bien chasser les animaux vivants dans la forêt et ne pas les manger, ou bien consommer au campement les animaux morts qu'il n'aura pas tués.

Si tout code, dans les sociétés primitives, correspond à une telle règle d'inscription et de distribution territoriale des flux de biens et de personnes, la question reste entière de savoir comment s'opère une telle inscription, et pourquoi elle donne lieu à ce que Deleuze nomme une « plus-value de code ». La réponse à cette question est évidemment : la dette, pour peu qu'on la

---

<sup>3</sup> Comme le note encore Alain Caillé (1987, p. 46-51) : « on paie énormément, dans la société archaïque, mais pas pour acheter ». Dans l'étymologie latine, payer renvoie à *pacare*, c'est-à-dire à l'action de « faire la paix » entre le créancier et le débiteur, et non à l'achat ou à la vente de marchandises. Cf. Rospabé (1995, p. 31)

définisse, à la manière de Deleuze, comme « l'effet immédiat ou le moyen direct de l'inscription territoriale et corporelle » (*A&E*, p. 225). Contre-intuitive et déroutante au premier abord, cette définition de la dette a le mérite de détacher complètement cette dernière de l'échange. Elle permet, en cela, à Deleuze d'attaquer frontalement la « conception structurale échangiste » (*A&E*, p. 221) des sociétés primitives proposée par Lévi-Strauss.

Pour ce dernier, on le sait, l'échange est la pierre angulaire de l'ordre social et symbolique. Il est l'obligation positive sous-tendue par l'interdit de l'inceste, puisque cette règle négative, en interdisant l'accès aux femmes de son propre groupe, favorise l'exogamie et la création d'alliances durables, entre groupements humains (clans, lignages) autrement prompts à l'isolement ou au conflit. D'après lui, les structures de parenté des sociétés sauvages ont donc pour fonction principale d'encourager l'échange, entre groupes, de ces « valeurs essentielles » (Lévi-Strauss, 1967, p. 49) que représentent les femmes. Et, au fond, s'il on observe bien, ces échanges matrimoniaux jouent un rôle analogue aux échanges économiques dans la nôtre : ils obéissent à un principe fondamental de réciprocité, et participent à la reproduction de la société sur le long-terme.

Aux yeux de Deleuze, cette grille de lecture des sociétés primitives est erronée. Elle est fautive parce qu'elle fait découler les liens (horizontaux) d'alliance des liens (verticaux) de filiation<sup>4</sup>, en niant l'importance et l'autonomie réelle des premiers vis-à-vis des seconds. Obéissant à une autre logique, qui est celle de la dette (et non de la réciprocité), ces liens d'alliance dépendent de rapports créanciers-débiteurs aux enjeux politiques et économiques éminents. Celui qui l'a souligné avec le plus de force selon nos deux philosophes, est l'anthropologue social britannique Edmund Leach. Dans *Critique de l'anthropologie* (Leach, 1968), ce dernier développe une critique de Lévi-Strauss que Deleuze reprend à son compte sur de nombreux aspects. Pour lui, Leach a dégagé l'existence de dettes d'alliance qui font d'un système de parenté, une praxis politique coextensive au champ social, plutôt qu'une structure stable et invariante. Il a en effet montré que les stratégies d'alliance dessinées par les relations créanciers-débiteurs entre lignages déterminaient en dernière instance l'appartenance à tel ou tel groupe de filiation local<sup>5</sup>. Son travail est donc venu confirmer ce dont des anthropologues marxistes Emmanuel Terray (1969) ou Claude Meillassoux (1964), avaient déjà la claire conscience, à l'époque, à savoir que « si la parenté est dominante dans la société primitive, elle est déterminée à l'être par des facteurs économiques et politiques. » (*A&E*, p. 172).

Et pour cause, ces anthropologues marxistes avaient compris la chose suivante : que l'ethnologie échangiste, lorsqu'elle adhère au postulat de l'échange réciproque, est victime de la même illusion que l'économie politique « bourgeoise ». En se focalisant sur les rapports d'échange qui ne sont qu'un moment dans le procès de la reproduction sociale, elle valide la représentation idéologique que la société primitive se donne de sa base économique. Autrement dit, elle ne voit pas que l'organisation des échanges de femmes dans le cadre d'alliances matrimoniales n'est qu'un moyen de contrôler la production et la répartition de la force de travail humaine. Par suite, elle ne saisit pas le rôle déterminant de l'économie dans la domination des rapports de parenté sur les rapports de production. Elle manque, ce que Deleuze interprète comme un « retour du déterminant [l'économie politique] dans le système déterminé de dominance [le système de parenté] » (*A&E, ibid.*).

---

<sup>4</sup> « Si la machine [territoriale primitive] est de déclinaison, c'est qu'il est impossible de déduire simplement l'alliance de la filiation, les alliances, des lignes filiatives. [...] Jamais les alliances ne dérivent des filiations, ni ne s'en déduisent. [...] on évite difficilement dans les structures de parenté de faire comme si les alliances découlaient des lignes de filiation et de leurs rapports, bien que les alliances latérales et les blocs de dette conditionnent les filiations étendues dans le système en extension, et non l'inverse. » (*A&E*, p. 171, 182, 220).

<sup>5</sup> Janvier (2014), dans sa reconstruction du débat Leach/Lévi-Strauss, résume bien la chose : « avec Leach, les liens de filiation dépendent des stratégies d'alliance en tant qu'elles enveloppent et dessinent au fur et à mesure un système ouvert, compris depuis une logique de la dette à l'issue indéterminée : ce sont les relations de puissance à l'œuvre dans ces stratégies qui déterminent les catégories de filiation. » (p. 105).

Adhérer à cette critique de l'ethnologie échangiste, ne revient cependant pas pour Deleuze à entériner, dans son ensemble, l'analyse marxiste des sociétés primitives, loin s'en faut. Insister sur la fonction économique remplie par les échanges de femmes, en pointant l'importance décisive de la force de travail dans l'économie de ces sociétés, n'est pas suffisant. Encore faut-il voir que l'économie passe par l'alliance et donc, par la dette, en ce que celle-ci a d'irréductible à tout mode d'échange. Car l'anthropologie marxiste, sur ce plan, commet, la même erreur que l'anthropologie lévi-straussienne lorsqu'elle ramène la dette à un simple moyen au service de l'échange.

La dette n'est pas une simple apparence phénoménale revêtue par l'échange. Elle n'est pas une « superstructure », « une forme consciente » qui occulterait la réalité sociale inconsciente de l'échange. C'est plutôt l'inverse qui est vrai, l'échange est seulement une apparence qui nous cache la réalité primordiale de la dette, que ce soit comme procédé d'inscription territoriale et corporelle (Deleuze) ou comme moyen d'entretenir et de perpétuer le capital-vie global de la société (Théret, 2009, p. 154 ; Hénaff, 2002, p. 298-300).

Lévi-Strauss a ainsi reproché à Marcel Mauss, dans une introduction à son œuvre, « de [ne pas] s'apercevoir que c'est l'échange qui constitue le phénomène primitif, et non les opérations discrètes en lesquelles la vie sociale le décompose » (le fameux triplet : donner, recevoir, rendre) (Lévi-Strauss, 1950). Mais c'est précisément pour Deleuze la force de Mauss (1924a) dans son *Essai sur le don* que de ne pas trancher dans le sens d'une primauté de l'échange sur la dette. A l'opposé de Lévi-Strauss, Mauss a correctement saisi le don comme une activité qui oblige à terme à un contre-don de montant supérieur, et donc « entraîne nécessairement la notion de crédit ». A la suite de Franz Boas, il a intelligemment analysé le *potlatch*, comme un système économique dans lequel il s'agit de contracter et de payer des dettes. En résumé, il a compris, pour citer *L'Anti-Œdipe* que « Le désir ignore l'échange, [et] ne connaît que le vol et le don », le vol ayant justement pour fonction d'empêcher le don et le contre-don d'entrer dans une relation d'échange. Car l'un et l'autre sont des « signes territoriaux de désir et de puissance », des « principes d'abondance et de fructification » des biens, avant d'être des prestations et des contre-prestations réductibles à de simples échanges réciproques.

Mauss, toutefois, ne pousse pas assez loin cette logique de la dette. Et il appartient, pour nos deux philosophes, à Nietzsche (1996), dans la *Généalogie de la morale*, « ce grand livre de l'ethnologie moderne », d'avoir, avant tout le monde « interprété l'économie primitive en termes de dette, dans le rapport créancier-débiteur, en éliminant toute considération d'échange ou d'intérêt « à l'anglaise » » (*ACE*, p. 224) ; même si cette élimination est plus le fait des auteurs qu'un choix assumé du philosophe allemand qui parle encore, dans sa deuxième dissertation, de troc, d'achat et de vente (Nietzsche, 1996, II, §4). Nietzsche ne disposant à l'époque que d'un maigre matériel ethnographique, il convient, selon nos deux philosophes, de se tourner vers Bataille (en raison de sa lecture nietzschéenne de Mauss<sup>6</sup>) et surtout vers Leach, pour étayer empiriquement cette intuition.

---

<sup>6</sup> Cf. Bataille (1967). La problématique du membre de collège de sociologie est beaucoup plus celle de la dépense que de la dette. En faveur de l'interprétation deleuzienne, on peut néanmoins citer ce parallèle tracé par Bataille entre la multiplication des richesses dans les sociétés « primitives » et l'inflation de crédit que nous connaissons : « Il faut reconnaître, en effet, que la richesse est multipliée dans les civilisations à potlatch d'une façon qui rappelle l'inflation de crédit de la civilisation bancaire : c'est-à-dire qu'il serait impossible de réaliser à la fois toutes les richesses possédées par l'ensemble des donateurs du fait des obligations contractées par l'ensemble des donataires » (1967, p. 34). Mais il est minoré par l'auteur à la ligne suivante : « ce rapprochement porte sur un caractère secondaire du potlatch ». Voir également l'analyse du crédit du Plan Marshall comme opération d'intérêt mondial ou dépense de ressources excédantes du point de vue de « l'économie générale » (*ibid.*, p. 207-216).



## 1.2. Les blocs de dette d'alliance : dettes horizontales, verticales ou diagonales ?

A cette fin, il nous paraît opportun de choisir un exemple société sauvage commun à Leach et à Lévi-Strauss. Notre ambition, au travers du choix de cet exemple, est toutefois plus large. Le but n'est pas seulement d'illustrer et de justifier l'intérêt d'une étude des sociétés primitives en termes d'économie de la dette, et non de structure d'échange. Il est d'abord de préciser ce que Deleuze entend par « blocs mobiles finis de dette », en essayant notamment d'établir si ce concept n'aurait pas ses équivalents dans la terminologie des partisans de l'hypothèse de la dette de vie. Peut-on traduire dans le vocabulaire conceptuel des anthropologues, philosophes et économistes travaillant sur cette hypothèse, ce que recouvrent les expressions de « dette d'alliance », de « dette finie » (AË, p. 232, 272) ou de blocs de dette (mobiles, ouverts et finis) ? Et, si oui, jusqu'à quel point ?

Revenons à notre exemple. C'est celui de l'échange généralisé des femmes chez les Kachin. A première vue, on retrouve bien entre groupes de gens de même classe : le schéma proposé par Lévi-Strauss : le chef du groupe A épouse la fille du chef du groupe B, le chef du groupe B, la fille du chef du groupe C, et le chef du groupe C la fille du chef du groupe A, pour s'en tenir au cas le plus simple de trois groupes de filiation locaux de rang égal. Les femmes font le tour du cercle dans une direction, et les compensations matrimoniales dans la direction inverse. La logique de la réciprocité est apparemment respectée. En donnant une femme à C, A lui ouvre un crédit qui se trouve au terme du cycle des échanges compensé par la femme qu'il reçoit de B ultérieurement. Dans ce schéma, l'équilibre est comme satisfait et le système clos. En outre, le crédit et la dette interviennent bien, mais ne sont jamais que la forme transitoire prise par l'échange généralisé.

Nous sommes exactement dans la situation décrite par Marcel Hénaff où « la dette change constamment de camp, ou elle est comme échangée elle-même, affirmée et annulée à tour de rôle ; ou plutôt, on est débiteur de l'un au moment même où on est créancier de l'autre » (2002, p. 276). Le don reçu de femmes crée une dette au sens où l'on est obligé de rendre la pareille, de reconnaître autrui comme donateur, même s'il n'est pas question de rendre ce qui a été donné. Doit-on encore parler de dette ? Hénaff hésite et propose d'appeler « dette de réplique » (*ibid*, p. 277) ce genre de dette qui ne cesse de se créer et de s'effacer dans la ronde des échanges.

Alain Caillé, tout en reconnaissant lui aussi qu'il n'y a pas de don sans dettes et sans circulation des dettes, juge préférable de parler de « don horizontal », pour désigner ces dons de femmes, de paroles et de biens précieux, qui permettent aux groupes ou clans de passer du conflit à l'alliance. Son objectif est de distinguer nettement trois systèmes de don : 1) le « système du don horizontal » entre contemporains ou intragénérationnel ; 2) le « système de don vertical », « celui de la vie et de la fécondité où se joue l'alliance entre les générations, la liaison du passé et de l'avenir » ; 3) le « système du don diagonal ou transcendant », celui du « don aux esprits, aux entités supérieures et aux dieux » qui n'émerge qu'avec les grandes religions universalistes et grâce auxquelles il conquiert son autonomie sur les deux autres (Caillé, 2002, p. 250).

Revenant sur cette distinction entre trois types de relations d'obligation: horizontales, verticales, et diagonales, Théret (2009, p. 159-166) estime, quant à lui, plus judicieux de conserver le concept de dette ; ce sur quoi nous le suivons. Car affirmer le primat de la dette sur le don ou l'échange, ce n'est pas, comme le soutient Caillé, « isoler dans le cycle du donner-recevoir-rendre, le seul moment de l'obligation de rendre pour en faire la vérité de l'ensemble » (2002, p. 251). Mais c'est, à l'opposé, reconnaître que le concept de dette est plus englobant que celui de don parce qu'il ne présuppose pas de règle implicite de réciprocité, et « vaut au-delà du don pour tout lien d'obligation » (Théret, 2009, p. 159).

Au triptyque don horizontal/vertical/diagonal, on gagne donc à substituer le triptyque dette horizontale/verticale/diagonale. Il suffit de (re)définir la dette horizontale comme la dette interactionniste « qui circule entre des groupes, des clans et des lignages de puissance approximativement égale » (Caillé, p. 251-252). On dispose alors apparemment d'un terme adéquat pour caractériser cette dette entre groupes kachin de même classe, qui naît et s'annule dans la rotation des échanges matrimoniaux.

Mais n'est-ce se satisfaire trop vite que de ranger cette dette dans la catégorie des dettes horizontales (ou de réplique) ? On serait tenté de répondre par la négative, si l'on considère : premièrement, que cette dette met bien en relation des groupes de filiation de statut égal ; deuxièmement, que cette dette génère une inégalité seulement temporaire, destinée à se résorber à l'issue du cycle des échanges, chaque groupe étant alternativement créancier et débiteur.

On aurait tort néanmoins. L'opposition entre dettes horizontales et dettes verticales renvoie, plus profondément, à l'opposition entre un ordre individualiste de court-terme (auquel les premières sont censées appartenir) et un ordre social de long-terme (auquel les secondes sont censées appartenir) (Parry et Bloch, 1989). De ce point de vue, les dettes qui lient entre eux les trois groupes de chefs kachin, ne sont pas des dettes horizontales car elles ne lient pas entre eux des individus mais des groupes de filiation locaux<sup>7</sup>. En effet, ce sont eux qui « organisent les alliances et machinent les mariages » (AË, p. 194). Par ailleurs, ces dettes ne lient pas non plus uniquement des contemporains. Elles ont une dimension intergénérationnelle, et participent à la reproduction de l'ordre de long-terme.

Cette dimension est cachée dans les systèmes de parenté basés sur le mariage symétrique des cousins croisés (échange restreint de type Kariera, cf. Lévi-Strauss, 1967, p. 249) où l'on approuve l'échange de femmes simultané (ou quasi simultané) entre groupes de filiation locaux. Elle devient visible dans les systèmes de parenté fondés sur le mariage asymétrique (patrilatéral) des cousins croisés (de type trobriandais) parce que le mariage d'un homme avec la sœur du mari de sa sœur y est impossible (Leach, 1968, p. 105). L'échange de femmes n'est complet et réciproque qu'après un délai d'une génération dans la mesure où le groupe donneur de femmes ne devient preneur de femmes qu'à la génération suivante, et inversement. Mais la tentation est grande de réduire, comme Lévi-Strauss, ces exemples de d'échanges différés à des cas particuliers d'échanges restreints puisqu'ils n'entraînent pas de relation continue et persistante sur le long terme entre deux groupes de filiation. (*ibid.*, p. 137).

Le système de parenté des kachin est, au contraire, exemplaire, à cet égard, parce que, construit sur le mariage asymétrique (matrilatéral) des cousins croisés, il rend impossible l'échange de femmes entre deux groupes de filiation locaux. Le don d'une femme du groupe B au groupe A n'appelle pas un contre-don du même genre du groupe A au groupe B, mais un autre don de femmes du groupe B au groupe A à une date ultérieure. Les deux groupes de filiation sont dans une relation asymétrique permanente de groupe donneur de femmes (créancier) à groupe preneur de femmes (débiteur). Le mariage kachin assure que A reçoit toujours des femmes de B, et B des biens de compensation matrimoniale de A. C'est l'existence de ces dettes ouvertes laissées pour compte de génération à génération « qui manifeste la continuité de la relation d'alliance » (*ibid.*, p. 207). Le caractère indéniablement intergénérationnel de ces dettes explique la réticence que nous avons à nommer ces dettes, dettes de réplique ou dettes horizontales.

---

<sup>7</sup> Michel Aglietta a raison, selon nous, de rappeler, en réponse aux objections d'Alain Caillé, que « la dette qui se constitue dans le don n'est en aucune façon une relation interindividuelle. » (2008, p. 19).

Cette réserve se justifie d'autant plus qu'il y a un écueil qui fait que le système kachin, dans la pratique, ne se conforme pas à ce modèle idéal de groupes statutairement égaux qui se marient en cercle. Il a trait aux compensations matrimoniales. Comme les femmes kachin ne sont autorisées à se marier qu'avec un membre de leur classe ou de la classe inférieure, et que le statut du groupe donneur de femmes est supérieur à celui du groupe receveur, ces compensations circulent toujours dans la même direction, des gens du commun vers les aristocrates, des aristocrates vers les chefs. Lévi-Strauss y voit « un conflit entre les conditions égalitaires de l'échange généralisé, et ses conséquences aristocratiques » (1967, p. 308 cité in *ACE*, p. 221), en l'occurrence l'accumulation au sommet de la hiérarchie sociale des biens qui servent de prestations matrimoniales. Il est vrai qu'à la faveur de ces mariages inter-classes, la dette d'alliance kachin, se transforme en une véritable « dette de dépendance » pour reprendre la terminologie d'Hénaff puisqu'elle « a tendance à s'accumuler au profit des uns et au détriment des autres » (2002, p. 278).

Ni verticale ni horizontale stricto sensu mais les deux à la fois (en tant qu'elle lie contemporains et générations futures), cette dette mérite très certainement d'être requalifiée de « diagonale », suivant la définition qu'en donne le régulationniste Bruno Théret : « [dette] inscrite dans les structures de parenté et engendrée par le tabou de l'inceste » qui « combine [...] étroitement la dimension horizontale de l'alliance matrimoniale avec celle verticale de la filiation ». Mais cette dénomination (« dette diagonale ») n'est pas sans poser problème. En l'adoptant telle quelle, le risque est de retomber dans la conception échangiste de la société qui fonde la dette sur l'interdit de l'inceste<sup>8</sup>.

Si l'on veut conserver le concept de dette diagonale, mieux vaut sans doute mettre en exergue son aspect inégalitaire. On dira alors que la dette diagonale est une dette entre (groupes) inégaux dont l'effet est de reconnaître, de pérenniser, et de renforcer l'inégalité statutaire. Comme l'a souligné Maurizio Lazzarato, pour Deleuze, si « le crédit/dette, et non l'échange constitue l'archétype de l'organisation sociale, c'est [justement] parce que les forces ne sont pas « égales » mais asymétriques » (2014, p. 70). A ce titre, le concept de dette diagonale présente beaucoup plus d'affinités avec le concept deleuzien de dette que celui de dette horizontale (égalitaire et réciproque).

Lévi-Strauss, on l'a déjà signalé, interprète cette dette diagonale comme une conséquence pathologique du système de parenté kachin qui vient entrer en contradiction avec lui. Deleuze, de son côté, l'interprète différemment. Pour lui, elle n'est la source d'aucune contradiction fatale au système, car de toute façon, le propre d'une machine sociale est de se nourrir de ses dysfonctionnements et de ne fonctionner que détraquée (*ACE*, p. 178). En cette matière, la machine territoriale primitive qui code les différents flux de femmes et de richesses ne fait pas exception. Si Lévi-Strauss perçoit le système kachin comme courant à sa ruine, c'est qu'il postule, à l'instar des économistes orthodoxes, un équilibre stable, là où il n'y a que des déséquilibres qui se compensent, et une instabilité de principe résultant de l'imprévisibilité du jeu des alliances locales et des rapports créanciers-débiteurs auxquels il donne lieu. Leach, lui ne tombe pas dans ce piège. Il montre que ce

---

<sup>8</sup> Sur la prohibition de l'inceste, la position du philosophe est plus ambiguë qu'on ne pense. D'un côté, Deleuze affirme, à l'opposé de Lévi-Strauss, que l'« on peut [...] douter que l'inceste soit un véritable obstacle à l'instauration de la société, comme le disent les partisans d'une conception *échangiste*. » (*ACE*, p. 138). De l'autre, il soutient, à la suite de Lévi-Strauss, que « c'est par la prohibition de l'inceste avec la sœur que se noue l'alliance latérale, c'est par la prohibition de l'inceste avec la mère que la filiation devient étendue. » (*ibid.*, p. 188). Ce qui réconcilie ces deux énoncés apparemment contradictoires est certainement l'idée que l'interdit de l'inceste sert à refouler ou coder les flux désir, justement parce que le désir n'a pas originellement pour objet les personnes parentales différenciées. On tend au désir le miroir déformant de l'inceste, au travers du système des filiations étendues (patrilinéaires ou matrilinéaires) et des alliances latérales (patrilatérales ou matrilatérales), pour mieux réprimer des flux de désir non codables parce qu'ils ont de quoi mettre en question toute l'organisation des sociétés sauvages.

déséquilibre dans les prestations matrimoniales qui vient contrebalancer un premier déséquilibre dans les dons de femmes, n'est viable que parce qu'il est à son tour, compensé par un troisième déséquilibre en termes de prestige.

En effet, si, in fine, les versements qui compensent les dons de femmes ne se concentrent pas dans les mains des chefs, la raison en est que ces versements sont des biens consommables et périssables, typiquement du bétail. Or les chefs n'ont pas d'intérêt à accumuler ce genre de richesses dont la possession ne leur procure aucun prestige. C'est pourquoi ils sacrifient du bétail et le partagent avec les groupes des rangs inférieurs lors de grandes fêtes religieuses, dans le but d'en retirer du prestige. « De cette manière, les consommateurs des biens sont à la fin les producteurs du début, c'est-à-dire, les gens du commun qui assistent à la fête » (Leach, 1968, p. 153).

Ce don cérémoniel des chefs aux gens du commun nous contraint à inclure un troisième type de dette dans notre schéma, celle que les régulationnistes appellent la « dette verticale ». Cette fois-ci encore, la question est de savoir si le terme est approprié. Leach indique que les bêtes sont tuées lors de fêtes religieuses, ce qui suggère que ce sacrifice incorpore effectivement quelque chose de l'ordre d'une dette vis-à-vis des puissances tutélaires (grands esprits ou collectivité des ancêtres). De plus, il s'agit bien d'un transfert sans contrepartie (matérielle), d'une pure dépense ostentatoire au sens de Bataille (1967) dont la fonction est d'opérer une redistribution des classes supérieures vers les classes inférieures. Malgré cela, il est permis de douter que cette dette du chef envers ses subordonnées soit à proprement parler une dette verticale, pour peu qu'on entende par là, une dette des sujets envers la société, ou envers l'autorité souveraine censée l'incarner. Il n'en reste pas moins qu'en bouclant le cycle des dettes, elle résout le paradoxe ou la contradiction sur laquelle butait Lévi-Strauss dans son étude de la société kachin.

Si équilibre il y a, dans les sociétés sauvages, cet équilibre ne saurait donc être qu'instable, en même temps que politique et économique, puisque c'est « l'alliance-dette » (*ACE*, p. 218) (dans ses trois composantes : horizontale, verticale, diagonale) qui code les flux de désir, en instaurant des rapports indirects entre flux de femmes, de biens consommables, et de biens intangibles (prestige, droits fonciers).

La proposition est d'autant plus évidente que, dans la tribu kachin, le rapport créancier-débiteur ne se manifeste pas uniquement sous les formes que nous avons mentionnées. Entre le gendre et le beau-père, lorsque l'un est chef de village et l'autre son supérieur en tant que chef de domaine, il existe, selon Leach, un rapport créancier-débiteur comparable au rapport féodal entre seigneur propriétaire et métayer : le chef du village reçoit de son beau-père, le chef du domaine, des droits de culture à répartir librement entre les habitants de son village, en échange de quoi il s'engage à lui verser un loyer sous forme de bétail ou de travail gratuit. Plus que des symboles d'alliances, ces actes réciproques des obligations de parenté sont de véritables transactions politiques et économiques qui entérinent, pour le gendre, un droit d'habitation et d'utilisation du sol, et, pour le chef de domaine, un droit de conquête ou d'occupation première de la terre. En cela ils confirment que l'essentiel, dans les sociétés primitives, est d'inscrire et de marquer par la dette, un territoire dans l'optique de générer de la plus-value de code.

A ce stade, l'obscurité qui entoure la notion de plus-value de code n'est pas encore dissipée. En vérité, cette notion nous savons dorénavant ce qu'elle englobe. Elle recouvre tous les phénomènes d'excès ou de défaut, d'accumulation ou de manque, au niveau des flux de femmes et de biens de consommation, qui sont compensés par « éléments non-échangeables de type consommation distribuée ou prestige acquis » (*ACE*, p. 176). En d'autres termes, elle est la résultante d'un déséquilibre fonctionnel qui se déplace d'un flux à l'autre. Ce déséquilibre fondamental étant lui-même généré par la dette, le concept de plus-value de code nous ramène à ces énigmatiques « blocs

de dette d'alliance » dont il nous incombe maintenant d'éclaircir la nature. Pour quelle raison sont-ils nommés ainsi ? Et pourquoi Deleuze leur attribue-t-il les qualificatifs de mobiles, ouverts et finis ? Tâchons de répondre à ces questions.

Les blocs finis de dette sont des unités de code, c'est-à-dire qu'ils sont inséparables du code pour autant que celui-ci « détermine la qualité respective des flux qui passent par le socius (par exemple, les trois circuits de biens de consommation, de biens de prestige, de femmes et d'enfants) ». L'objet propre du code est d'ailleurs « d'établir des rapports nécessairement indirects entre ces flux qualifiés et, comme tels, incommensurables. » (AÆ, p. 294). En tant qu'unités de code, ces blocs rassemblent donc sur eux des prélèvements de flux diversement qualifiés qui entrent dans des rapports indirects pour former des « composés finis circulant » (Deleuze, 1972a). Par conséquent, on peut les définir comme des combinaisons mobiles et finies qui font intervenir dans leur fonctionnement déséquilibré des flux hétérogènes.

Un exemple de bloc de dette fini est fourni par le rapport indirect, existant dans le système kachin, entre le prélèvement des gens du commun sur le flux de biens de consommation et le prélèvement du chef sur le flux de prestige. Un tel rapport est dit indirect parce qu'on n'échange pas directement du bétail contre du prestige. On distribue du bétail périssable pour qu'il soit converti en prestige impérissable, à certaines occasions précises (dans notre exemple lors de festivités spectaculaires). De manière générale, il n'y a jamais de rapport direct ni de forme d'équivalence entre les flux puisque que ceux-ci ne rentrent en rapport les uns avec les autres que dans certaines conditions, certains lieux, certaines circonstances.

Comme l'explique Deleuze : « De tels rapports impliquent bien des prélèvements quantitatifs sur les flux de différentes sortes, mais ces quantités n'entrent pas dans des équivalences qui supposeraient « quelque chose » d'illimité, elles forment seulement des composés eux-mêmes qualitatifs, essentiellement mobiles et limités, dont la différence des éléments compense le déséquilibre. [...] Tous ces caractères du rapport de code, indirect, qualitatif et limité, montrent suffisamment qu'un code n'est jamais économique, et ne peut pas l'être : il exprime au contraire le mouvement objectif apparent d'après lequel les forces économiques ou les connexions productives sont attribuées, comme si elles en émanaient, à une instance extra-économique [ici la parenté] qui sert de support et d'agent d'inscription »

Dans ce contexte, l'ouverture, la mobilité et la finitude des blocs de dette se déduisent des trois particularités du rapport de code (indirect, qualitatif et limité) dans les sociétés primitives. Les blocs de dette seront ainsi dit : *mobiles* parce qu'ils accompagnent et dirigent les flux qui circulent entre les groupes de filiation ; *ouverts* parce qu'ils dessinent des relations politico-économiques entre lignages et générations successives, imprévisibles *ex ante* et tendues vers l'avenir ; *finis* parce que les alliances qu'ils déterminent, et dont ils assurent la permanence diachronique, sont limitées à un certain nombre fini de groupes locaux, tout en étant susceptibles d'être rompues (si la dette est reniée).

### 1.3. De trois divergences fondamentales de Deleuze avec la théorie de la dette de vie sur la dette finie/infinie, le débat holisme/individualisme, et l'interprétation du sacrifice

L'explicitation de la signification du concept de « bloc de dette » et de ses trois aspects (mobile, ouvert, fini) laisse entrevoir une première divergence de Deleuze avec la théorie de la dette de vie. Celle-ci concerne la nature finie ou infinie de la dette dans les sociétés primitives. Pour les

économistes de l'école de la Régulation, ces sociétés produisent une dette de vie impossible à rembourser dans le cours de la vie humaine car elles excluent toute sortie de l'état d'endettement. C'est là la grande différence avec les sociétés modernes dans lesquelles l'individu n'a d'autres dettes que celles qu'il a contractées ; dettes dont il peut de se défaire à tout moment dès lors qu'il en a les moyens. Pour eux, il va de soi qu'aux dettes de dépendance non libérables ont succédé les dettes contractuelles libérables, puisqu'il est « historiquement plus exact de dire que la majeure partie de l'humanité vivait dans un état de dettes dont elle ne pouvait pas se libérer et que la liberté est venue grâce à la substitution graduelle de ces dettes par des dettes libérables durant la vie » (Commons, 1934, p. 390).

On est, d'après eux, passé de l'archaïque régime de la dette de vie au régime individualiste de la dette économique si bien que la dette, dans son acception contemporaine (transférable, négociable), est devenue indissociable du rapport marchand. Or ce rapport a ceci de spécifique qu'il tend à la séparation d'avec autrui parce qu'il valorise les relations aux objets (l'économie des choses) au détriment des relations interpersonnelles (l'économie des personnes) (Breton, 2002), et sanctifie la liberté individuelle contre tout lien de dépendance aux autres. Dans cette société marchande, l'individu n'a plus, à partir de là, de dette dont il ne puisse définitivement s'acquitter par un paiement monétaire. Ce dernier, à ses yeux, clôt la relation contractuelle et le délie de toute obligation sociale. Sa relation au temps s'en trouve profondément transformée. La dette n'est plus, pour lui, fondée sur une représentation (mythique, sacralisée) du passé, mais sur des anticipations du futur. Elle est un pari sur l'avenir grevé d'incertitudes (Théret, 1998).

Comme l'observent Aglietta et Orléan : « La comparaison anthropologique s'impose à nouveau ici pour prendre la mesure de la spécificité du régime individualiste de la dette économique. Dans toutes les sociétés holistes, l'homme naît endetté : il est en dette avec sa communauté, avec sa famille et avec les dieux. Or ces dettes non seulement, il ne les a pas contractées, mais également, il ne peut s'en libérer. On parlera de « dettes de vie » ou encore de « dettes primordiales » pour les qualifier. A travers ces dettes la société fait sentir son emprise et sa prédominance. Elle saisit l'individu dans un réseau de droits et d'obligations qui fonde son existence. [...] L'appartenance sociale est conçue en conséquence comme une série de droits et devoirs dont le règlement tout au long de l'existence définit ce qu'est une « vie bonne ». Cet ensemble de règlement n'épuise cependant jamais la dette primordiale » (2002, p. 52). Bref, pour la théorie de la dette de vie, la dette est infinie et jamais honorée dans les sociétés primitives, tandis qu'elle est finie et éteinte par son remboursement dans les sociétés capitalistes.

Sur ce sujet, Deleuze pourtant affirme l'exact inverse : pour lui, les sociétés sauvages sont caractérisées par un régime ou un circuit de la dette finie alors que les sociétés à Etat (despotiques, féodales et capitalistes) se distinguent par un régime de la dette infinie. Qu'est-ce qui amène le philosophe à soutenir une telle position à contre-courant de celle de nos économistes?

Une première réponse, nous semble-t-il, est à chercher du côté de son rejet symétrique du holisme sociologique et de l'individualisme économique. Selon lui, le problème dont traite la méréologie, celui des rapports entre le tout et les parties, est aussi mal posé par l'un que par l'autre. Le tout n'est pas plus « totalité dérivée des parties » qu'il n'est « la totalité originaire dont les parties émanent » (ACE, p. 52) ; il n'est pas plus le résultat de l'association volontaire d'individus mus par leurs intérêts égoïstes que le collectif qui les engendre et leur préexiste. Dans son esprit, le tout est produit comme « une partie à part » ou « à côté » des autres parties, auxquelles il s'applique, sans les unifier, ni les totaliser, en « instaurant seulement [...] des unités transversales entre éléments qui gardent toute leur différence dans leurs dimensions propres. » (ACE, p. 51).

Deleuze ne saurait en conséquence souscrire à l'opposition entre sociétés modernes de type individualiste, et sociétés anciennes de type holiste qu'Aglietta et Orléan empruntent à Louis Dumont. Et pourtant, il est clair que nos deux économistes ont besoin de cette distinction pour asseoir la théorie de la dette de vie. Sans elle, ils sont dans l'incapacité de rendre compte du renversement et du dédoublement de la dette de vie (infinie) en dette privée (finie) et dette sociale. Comme ils l'avouent eux-mêmes : « le passage de la dette primordiale à la dette économique exprime pleinement la transition entre holisme et individualisme » (2002, p. 49-50). Rien de surprenant à cela. L'hypothèse de la dette de vie est toute entière construite sur l'idée d'une prééminence de la totalité sociale (verticalité) sur les individus qui la composent (horizontalité) que seule une approche holiste ou « holindividualiste » (Chanteau, 2003) du fait social est en mesure de légitimer.

Or, Deleuze, quant à lui, récuse cette approche qui s'inscrit dans la tradition de la macrosociologie durkheimienne. Il lui préfère celle en termes de flux de sa concurrente historique, la microsociologie tardienne, parce qu'elle enseigne, selon lui, que la différence pertinente, et transversale à toutes les sociétés, n'est nullement entre l'individuel (ou l'inter-individuel) et le social, mais, entre les grands ensembles molaires structurés et la multiplicité moléculaire des flux de croyances et de désirs.

Si l'on revient à la question de savoir pourquoi Deleuze prend le contrepied des économistes hétérodoxes, concernant l'histoire de la dette, une deuxième réponse nous paraît être son nietzschéisme. A l'instar de Nietzsche, dans *La généalogie de la morale* Deleuze soutient que la transformation de la dette remboursable en dette inépuisable et impayable n'a été « ni progressive ni volontaire » mais le fruit d'un « saut », d'une « rupture », d'une « coupure » de l'ordre de la « fatalité inéluctable » (1996, p. 96). Selon lui, cette coupure correspond à l'avènement des Etats despotique, des empires universels et des grandes religions monothéistes. Ce sont ces trois centres de pouvoir qui, en abolissant toute perspective de libération définitive du débiteur, ont converti la dette finie en une dette infinie, à l'égard de la société d'abord, des dieux ensuite, et de l'Etat pour finir.

Que l'on adhère ou pas à cette histoire de la dette brossée par Nietzsche, ou plus grave, qu'on y voit un « pur exercice de l'imagination » (Graeber, 2013, p. 96), cette dernière a néanmoins un mérite : celui d'interroger le procédé consistant à universaliser la dette de vie et à en faire un invariant socio-anthropologique. Nos deux économistes ont-ils raison, en se basant sur l'anthropologie discutable de René Girard, d'interpréter systématiquement l'institution du sacrifice comme un moyen, pour les humains, de reconnaître leur dette inaugurale envers une transcendance ordonnatrice, pacificatrice et pourvoyeuse de vie ? Le sacrifice, lui-même, est-il universel ? Il y a lieu d'en douter. Non seulement il existe de nombreuses sociétés primitives où le sacrifice n'est pas pratiqué, mais en plus il n'a pas toujours la signification religieuse que lui attribue la théorie de la dette de vie<sup>9</sup>.

L'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro (2009) a pu l'illustrer, au travers de l'exemple du cannibalisme Tupinamba. Ce système très élaboré de capture, d'exécution et de dévoration cérémonielle des ennemis (captifs de guerre) est une forme de rituel sacrificiel. Mais il ne répond pas à la définition maussienne classique du sacrifice puisqu'il n'est pas adressé à des entités surnaturelles transcendantes. Meurtre accompli un but d'incorporation du point de vue de l'autre, ce « cannibalisme humain » (par contraste avec le « cannibalisme divin » des Araweté), sans destinataire et sans sacré, (*ibid.*, p. 112), prouve s'il en était besoin, qu'« il n'est aucunement

---

<sup>9</sup> Sur ce point, cf. Maurizio Lazzarato (2014, p. 64-67).

nécessaire de postuler l'existence d'entités surnaturelles pour [être] dans l'élément du sacrifice » (*ibid.*, p. 119).

A partir de là, le cannibalisme Tupi et le chamanisme horizontal amazonien (l'autre exemple envisagé par de Castro où le chaman est à la fois sacrificateur et victime) comme figures sacrificielles doivent être soigneusement distingués du sacrifice girardien. Ce dernier, contrairement aux deux autres, est un dispositif théologico-politique qui suppose déjà franchi le seuil de constitution étatique. Il marque la capture du chamanisme par l'Etat, et le remplacement du « bricolage cosmologique du chaman » par « l'ingénierie théologique du prêtre » (*ibid.*, p. 128). Lazzarato, en ce sens, a raison de soutenir que le sacrifice girardien et la transcendance « naissent ensemble et ne constituent en aucun cas, une origine primordiale, mais une victoire politique sur d'autres modes d'organisation et d'autres conceptions du monde et du cosmos » (2014, p. 67).

Parmi ces autres modes organisations, il y a notamment le mode d'organisation « segmentaire » des sociétés primitives. Reposant sur l'éparpillement des petits groupes segmentaires locaux, ce mode d'organisation prévient, selon Pierre Clastres (1974), la fusion des divers centres de pouvoirs, et empêche la cristallisation de la chefferie en un appareil d'Etat distinct du corps social. Dès lors, recourir aux notions de totalité, de transcendance, de souveraineté ou de dette infinie à propos des sociétés primitives, équivaut à projeter indument sur ces sociétés une forme-Etat qu'elles s'attachent pourtant à conjurer de toutes leurs « articulations segmentaires » (*ACE*, p. 179). Autrement dit, les sociétés sauvages ne sont pas des sociétés holistes. Aucune ne forme pas originellement un tout cohérent vis-à-vis duquel ses membres seraient en dette. Il faut pour cela qu'elles soient subsumées sous l'« unité supérieure transcendante de l'Etat ». Car c'est lui l'Etat qui « organise en un tout les parties et les flux » (*ACE*, p. 259) des communautés primitives, de manière à se les approprier et à les intégrer à son nouveau circuit de la dette infinie.

## 2. Des origines étatiques et fiscales de la monnaie : Deleuze chartaliste ?

Après ce premier temps dédié à la confrontation des analyses régulationnistes et deleuziennes de l'économie de la dette des sociétés primitives, il convient maintenant de se pencher sur le lien que Deleuze établit entre l'origine de la monnaie, l'apparition de l'Etat et la fiscalité (2.1 et 2.2), dans la lignée du chartalisme (2.3).

### 2.1. La formation des Etats despotiques et le décodage des sociétés primitives par l'introduction de l'argent : illustration à partir du cas des Tiv au Nigéria

Pour ce faire, il peut être utile de commencer par se demander ce qui change lorsque l'on passe du *socius* primitif au *socius* barbare et, en amont, comment on en vient à passer de l'un à l'autre. Selon Deleuze, les deux facteurs déterminants sont l'introduction de l'argent et le surgissement de l'Etat. Dans les faits, ces deux facteurs se ramènent à un seul puisque l'introduction de la monnaie est l'effet des Etats despotiques. La seule question à poser est donc la suivante : Comment l'Etat introduit-il la monnaie dans des sociétés primitives qui en étaient dépourvues et en quoi cela entraîne-t-il la ruine de ces dernières ?



Deleuze évoque le cas des Tiv du Nigéria. Chez ce peuple d'Afrique de l'Ouest l'introduction de la monnaie par la puissance coloniale a eu pour résultat de bouleverser toute l'économie primitive, en déstabilisant les circuits bien réglés des trois types de flux codés (femmes et enfants, biens de consommation, biens de prestige), et en détruisant par là même les blocs mobiles finis de dette. Comme l'écrit le philosophe : « quand l'argent survient, il ne peut être codé que comme un bien de prestige, et pourtant des commerçants l'utilisent pour s'emparer des secteurs de biens de consommation traditionnellement tenus par les femmes : tous les codes vacillent. » (A&E, p. 209).

Pour comprendre pourquoi, il est nécessaire de repartir de l'étude de Paul Bohannan (1959) (cité par Deleuze) qui s'intéresse à l'impact de l'argent et de l'augmentation du commerce africain sur la société Tiv. Dans cette étude, Bohannan montre que la caractéristique distinctive de l'économie Tiv est d'être « multi-centrique ». Cela signifie que cette économie est organisée autour de trois sphères d'échanges distinctes : la sphère des biens subsistance (céréales, légumes, etc.), la sphère des biens de prestige (offices rituels, barres de cuivre), la sphère des mariages d'échanges (droits sur les femmes et les enfants), régies par des institutions et des valeurs morales spécifiques à chacune (le marchandage pour la première ; l'échange cérémoniel pour la seconde ; la parenté pour la troisième).

Dans ce type d'économie primitive, il y a deux genres d'échanges : les échanges de deux biens de la même catégorie qui prennent place à l'intérieur d'une sphère particulière, et les échanges de deux biens de catégories différentes qui débordent d'une sphère sur une autre. Les premiers qui sont les plus fréquents Bohannan les appelle des « transferts » (*conveyances*), et les seconds qui n'ont lieu qu'à certaines occasions spéciales, des « conversions » (*conversions*). Quoique les deux soient étroitement codifiés, seuls les seconds retiennent in fine son attention, parce que l'anthropologue veut souligner que ceux-là, à l'inverse des premiers, ne sont pas assimilables à des échanges d'équivalents. Ainsi, s'il arrive que des barres de cuivre soient données en gage dans les échanges matrimoniaux différés, ces objets en métal ne servent absolument pas d'équivalent à la femme qui est due (« le seul prix d'une femme est une autre femme »).

A cause du rôle pivot de ces barres de métal dans les « conversions » entre biens appartenant à différentes sphères, Bohannan note que les administrateurs coloniaux (entre autres), ont cru qu'elles faisaient office de monnaie dans la société Tiv. Il démontre qu'il n'en est rien pour peu que l'on décide de réserver, comme Polanyi (1975) le terme de monnaie à la « monnaie à tous usages » (*general purpose money*), remplissant les trois fonctions de moyen de paiement, moyen d'échange, et d'unité de compte.

Ce n'est pas que les barres de cuivres ne soient pas, jusqu'à un certain point, une « monnaie à tous usages ». Dans leur sphère propre, elles cumulent effectivement les trois fonctions. Mais dans leurs rapports avec les autres sphères, ces barres de métal ne remplissent qu'une seule des trois fonctions reconnues à la véritable monnaie, celle de moyen de paiement. Il s'ensuit que ces barres de métal ne sont jamais qu'une « monnaie à usages limitées » (*special purpose money*). Ce concept est-il le bon ? Ne vaudrait-il pas mieux parler, dans ce cas-ci, de « monnaie primitive » (Dalton, 1965), de « monnaie archaïque » (Mauss, 1924b) ou encore de « monnaie sauvage » ? Il n'est pas certain que l'on y gagne quelque chose.

Ce qui est certain, en revanche c'est que Deleuze n'emploie jamais de telles expressions : que ce soit à propos des petits objets maniables, transportables, et quantifiables (cauris, pierres d'alliance, bracelets, colliers etc.) que la littérature anthropologique désigne aujourd'hui comme monnaies (primitives, archaïques ou sauvages) ; ou que ce soit à propos des biens utilisés pour régler les dettes d'alliances. On peut le regretter si l'on estime de plus en plus avéré qu'il « n'existe pas de société humaine qui ignore la monnaie » (Rospabé, 1995, p. 24), ou si l'on défend, comme certains

anthropologues et économistes, la thèse d'une « universalité de la monnaie » (Théret, 2008, p. 814) fondée dans sa triple nature d'opérateur d'appartenance sociale, de médiation institutionnelle dans les échanges, et de représentant de la société dans sa globalité. On reprochera alors à Deleuze d'avoir arbitrairement restreint le fait monétaire à certaines de ses manifestations « modernes » (monnaie fiscales, marchandes, bancaires etc.).

Mais on peut aussi, à l'opposé, l'interpréter comme un parti-pris discontinuiste de Deleuze relativement à généalogie de la monnaie contemporaine, très semblable à celui de Marcel Hénaff. Le philosophe éviterait d'utiliser les termes de « monnaie primitive » ou de « protomonnaie » (Servet, 1984) parce qu'il se refuserait d'établir comme son collègue, entre la monnaie moderne et les pseudo-monnaies sauvages « une continuité d'engendrement sur la même ligne d'évolution » (Hénaff, 2002, p. 403). La coupure incarnée par le surgissement de l'Etat qu'on a identifiée précédemment interdirait toute dérivation de la monnaie fiscale ou marchande à partir de la monnaie primitive. Elle court-circuiterait toute tentative de déduire l'échange d'équivalents des pratiques d'endettement ou de don/contre-don des sauvages, puisqu'elle mettrait en relief l'hétérogénéité radicale des logiques qui les sous-tendent.

Il est remarquable de constater à ce sujet, que les critères distinctifs de la monnaie véritable retenus par Hénaff : 1) transactions impersonnelles indépendantes du statut des partenaires ; 2) évaluation en quantité de numéraire ; 3) espace de circulation virtuellement illimité ; 4) indifférence à la qualité des biens, sont précisément ceux qui conduisent au décodage des trois circuits de flux qualifiés de l'économie des Tiv selon Bohannan et Deleuze. En effet, l'introduction de la monnaie moderne « à tous usages » (*all-purpose money*) dans cette société primitive a eu plusieurs conséquences qu'on peut toutes rattacher à ses quatre caractères.

La première conséquence a été de provoquer un divorce entre la dette et le statut familial. La dette qui était congruente au système de parenté et limitée à la sphère des mariages d'échange s'est étendue au-delà de cette première sphère. Des relations créanciers/débiteurs, indépendantes des rapports entre parents et voisins, ont émergé au sein de la sphère de subsistance, alors que cette sphère, gouvernée par le troc et le don, n'en connaissait pas auparavant.

La seconde conséquence a été d'imposer un étalon de valeur jouant le rôle de dénominateur commun dans toutes les sphères. Les biens de subsistance, les femmes et les biens de prestige se sont mis à acquérir un prix exprimable dans cet étalon unique. Nonobstant le refus des Tiv d'admettre que, désormais, une femme a un prix qui peut être évalué dans les mêmes termes que la nourriture, la nouvelle monnaie est employée par les hommes à l'obtention de jeunes épouses pour eux-mêmes et pour leurs fils.

La troisième conséquence a été l'extension considérable de l'espace de circulation des biens de subsistance. Les denrées alimentaires troquées traditionnellement par les femmes ont commencé à être exportées à l'étranger contre de l'argent par des jeunes gens de la tribu. Les prix de ces biens se sont mis à dépendre de plus en plus de l'offre et de la demande sur les marchés mondiaux, indépendamment des réalités de la production et de la consommation locales. En s'intégrant au circuit du commerce international, « l'économie Tiv est devenue une partie de l'économie mondiale » (Bohannan, 1959, p. 502-503).

La quatrième conséquence, qui découle des trois autres, a été de transformer l'économie multi-centrique des Tiv en une économie « uni-centrique ». Le moyen d'échange universel a pénétré toutes les sphères et aboli les distinctions entre elles. Tout est dorénavant négociable contre argent : les produits agricoles ; les ustensiles ; les objets de prestige, autant que les femmes et les enfants. La

nature des biens est indifférente. La sphère monétaire a absorbé toutes les autres, malgré l'effort des Tiv pour recoder la monnaie en une quatrième sphère, hiérarchiquement inférieure aux trois autres.

Au total, l'introduction de la monnaie, en plus de l'homogénéisation des échanges et paiement sociaux qu'elle a induite, a eu des effets désastreux sur l'économie Tiv : diminution du volume de biens de subsistance disponibles (en dépit de l'augmentation de la surface des terres exploitées) ; inflation du prix des femmes et des enfants perçus comme la richesse suprême (en quantité fixe face à une demande croissante) ; et accroissement des inégalités de richesse (en contradiction avec les valeurs égalitaires prévalentes dans cette société).

La société Tiv est, pour toutes ces raisons, un exemple prototypique de décodage des sociétés primitives provoqué par l'introduction d'une monnaie liquide moderne. Or d'où vient cet argent qui décompose les blocs finis de dette en faisant abstraction de la qualification des flux et de leur caractère incommensurable ? De l'Etat répond Deleuze ou plus exactement de l'Etat despotique originaire, aussi appelé Etat « despotique asiatique » (AÆ, p. 311) afin d'insister sur son référent théorique : le mode de production asiatique chez Marx. Mais d'où provient l'Etat lui-même, demandera-t-on en remontant d'un cran ? A cette question difficile de l'origine de l'Etat, notre philosophe ne se juge pas tenu de répondre tant, pour lui, il va de soi qu'« il y a eu des Etats toujours et partout. [...] l'autarcie, l'indépendance, la préexistence des communes primitives [étant] un rêve d'ethnologue : non pas que ces communes dépendent nécessairement de l'Etat, mais coexistent avec eux » dans un rapport complexe d'anticipation-conjuration.

Nous avons évoqué la catégorie de mode de production asiatique réélaborée par Karl Wittfogel (1964) et Maurice Godelier (1969). Elle est à l'horizon de toute leur analyse de la mégamachine étatique et du surcodage qu'elle opère des codes sociaux primitifs. Car tel est, d'après eux, le propre du mode de production asiatique de l'Etat despotique : celui-ci s'édifie sur la base des codes sociaux primitifs (lignagers, statutaires et territoriaux) antérieurs auxquels il superpose un nouveau code étatique et impérial. Il en a les moyens, parce qu'en tant que nouveau socius (corps plein du despote), responsable d'un grand mouvement de division de la terre (déterritorialisation), il impose une nouvelle organisation administrative et résidentielle, à la place de l'organisation gentilice primitive, qui est la cause du découplage entre pouvoir politico-économique et institutions de filiation et d'alliance, auparavant inscrites sur le corps plein de la terre (l'ancien socius).

En pratique, ce mode de production asiatique implique que les communautés rurales primitives, autonomes ou semi-autonomes subsistent et continuent « à produire, à inscrire, à consommer » mais en tant que « pièces travailleuses » ou « rouages » (*ibid.*, p. 231-232) de la mégamachine étatique. Par rapport à ces communautés, l'unité supérieure et transcendante de l'Etat s'affirme à divers titres. Le premier est celui de propriétaire publique unique qui concède un usufruit pour s'arroger, en contrepartie, le droit de prélever sur les surproduits communaux et obtenir la mainmise sur le stock en cours d'accumulation. Le second est celui de planificateur ou d'organisateur des grands travaux hydrauliques et urbains générateurs de surtravail et de surproduit immédiatement appropriables. Le troisième, décisif pour le problème qui nous occupe, est celui d'agent en charge de la monétarisation et des échanges marchands par le biais de l'impôt et du crédit. Enfin, le quatrième titre, est celui d'appareil administratif et religieux, source de bureaucratie et de fonction publique (scribes, prêtres, juges, percepteurs, comptables, etc.) auxquelles sont attribuées des terres sans transfert de propriété (régime du *nexum*), en échange du versement d'une rente.

Le montage de la machine despotique barbare comme unité surcodante éminente ne s'effectue donc pas tant par suppression et remplacement des anciens codes primitifs, que par subordination et asservissement de ceux-ci à une nouvelle instance politique souveraine incarnée par le despote.

## 2.2. Du régime immanent de la dette finie au régime transcendant de la dette infinie : l'exemple de la tyrannie de Cypsélos ou la monétarisation de l'économie par l'impôt.

Le passage du régime de la dette finie à celui de la dette infinie ne fait jamais que matérialiser, au niveau économique, ce mouvement de surcodage par lequel l'Etat s'établit sur la base des anciens codes d'alliance et de filiation. Les anciens blocs de dettes sont maintenus mais réduits à l'état de « briques » intégrées à un nouveau circuit de la dette au sein duquel ils n'ont plus qu'« une mobilité de commande » (*ibid.*). Soumises à la nouvelle inscription impériale qui convertit la terre en propriété d'Etat, au terme d'un processus de reterritorialisation violent, les alliances et les filiations ne sont plus libres de varier et de fluctuer comme avant. Elles sont désormais assignées à résidence fixe et réparties dans un espace quadrillé qui les englobe. Quant aux anciennes dettes d'alliance, recoupées par la nouvelle alliance du despote avec le peuple, elles sont abolies ou transformées de manière à fournir la matière de la plus-value. Cette plus-value (de code) n'a plus ensuite qu'à être appropriée par l'appareil d'Etat sous la forme de tributs, de rentes et d'impôts, pour ouvrir la voie à un service d'Etat interminable. Comme le résume le philosophe : « Le créancier infini, la créance infinie a remplacé les blocs de dette mobiles et finis. Il y a toujours un monothéisme à l'horizon du despotisme : la dette devient dette d'existence, dette de l'existence des sujets eux-mêmes. » (*ibid.*, p. 234)

Ainsi naît la dette infinie, aussi appelée « dette d'existence » par Deleuze. On aurait tort cependant de la confondre avec la dette de vie des économistes. Car cette dette d'existence, notre philosophe ne la conçoit pas comme la reconnaissance d'une dépendance des vivants à l'égard des puissances cosmiques qui leur auraient octroyé une réserve de vie à entretenir et restaurer, par le biais de sacrifices, de rituels et d'offrandes. Il la définit plutôt comme la forme objective, historiquement déterminée, prise par la dette lorsque celle-ci devient infinie. Ce concept ne s'applique donc pas aux sociétés archaïques, mais aux sociétés à Etat ou capitalistes, dans lesquelles un régime de la dette infinie prévaut, condamnant les individus à être endettés pour la vie.

En somme, ce serait dénaturer le concept de dette d'existence que de le limiter au simple fait pour le sujet d'être endetté car dépositaire d'une existence dont il ne serait pas l'auteur (ce qu'il est si l'on l'assimile à celui de dette de vie). Le terme de dette d'existence a un sens plus large que celui de dette de vie, et signifie, plus fondamentalement, que le sujet est désormais affecté d'une dette qui va le poursuivre durant toute son existence, et dont il ne pourra jamais se débarrasser. Pour son existence matérielle quotidienne, le sujet devient tributaire d'entités telles que l'Etat, la société ou Dieu à la puissance incommensurable à la sienne. L'esclavage généralisé, le salariat, l'impôt, la circulation et la distribution de l'argent sont alors autant de procédés, inventés par ces instances transcendantes, pour s'attacher, à vie, les services de ce sujet passif. Dette d'existence, dans ces conditions, veut d'abord dire ceci : que le despote s'affirme comme la quasi-cause de l'existence de ses sujets, en les enchaînant à une dette d'Etat infinie dont il est maître des conditions d'émission (par la constitution du stock métallique), de circulation (par son monopole sur la banque, le commerce et les grands travaux) et de remboursement (par l'impôt prélevé en nature ou en argent).

L'illustration exemplaire de ce régime de la dette d'existence ou de la dette infinie d'Etat, Deleuze la trouve dans les travaux de l'historien grec Edouard Will (1955a) sur le régime tyrannique de Cypsélos dans la Grèce antique du VII<sup>e</sup> siècle av. J-C. Pour lui, l'étude d'Edouard Will sur l'institution de la monnaie par le tyran Cypsélos à Corinthe, et la lecture qu'en a proposée Michel Foucault (1971) dans son cours au collège de France intitulé *Leçons sur la volonté de savoir*, ont l'avantage de jeter une lumière crue sur les origines non pas marchandes, mais politiques

et religieuses de la monnaie. D'après Deleuze, « l'argent ne commence pas par servir au commerce, ou du moins n'a pas un modèle autonome marchand. [...] Le rôle de l'argent dans le commerce tient moins au commerce lui-même qu'à son contrôle par l'Etat. Le rapport du commerce avec l'argent est synthétique, non pas analytique. Et fondamentalement l'argent est indissociable, non pas du commerce, mais de l'impôt comme entretien de l'appareil d'Etat. » (*ibid.*, p. 233)

La reprise par Deleuze de la distinction d'origine kantienne entre rapport synthétique et rapport analytique doit nous interpeler car elle n'est pas mobilisée ici par hasard. Elle a sens très précis qui justifie son emploi dans ce contexte. Quand le philosophe français rejette l'idée d'un rapport analytique entre commerce et argent, il veut signifier que l'argent ne saurait être inféré d'une simple analyse du contenu du concept de commerce, ou déduit de la simple décomposition élémentaire de ce concept en concepts partiels déjà pensés en lui, tels que l'échange, l'acheteur, le vendeur, l'utilité, la réciprocité, la division du travail etc. N'étant pas analytique, le rapport du commerce avec l'argent devra être dit synthétique, puisqu'il est indispensable de sortir du concept de commerce, pour considérer ce quelque chose d'autre et d'extérieur à lui, en l'occurrence l'argent, qu'on estime devoir lui rattacher. Ainsi, lorsque Deleuze parle de « commerce monétarisé », il faut comprendre que le concept de monnaie sous sa forme prédicative, apporte bien (à posteriori) quelque chose au concept de commerce qui n'était pas (à priori) contenu en lui. Dès lors, poser l'existence d'un rapport seulement synthétique entre commerce et argent équivaut forcément à tenir pour acquis que tout commerce n'est pas monétarisé, et réciproquement, que toute monnaie n'est pas commerciale.

A l'appui de cette assertion, Pierre-Vidal Naquet et al. (1968) dans une brève note consacrée aux articles de Collin M. Kraay (1964) et d'Edouard Will (1954 ; 1955b), remarquait que la carte de la circulation monétaire, telle qu'on pouvait se la représenter à l'aide de l'étude du premier, ne coïncidait pas avec la carte du grand commerce en Méditerranée, telle qu'on pouvait l'imaginer à l'aide des textes littéraires et de trouvailles archéologiques. Sybaris et Milet, par exemple, entretenaient selon toute vraisemblance d'importantes relations commerciales, et pourtant on ne trouve aucune trace de monnaie. A l'inverse, Athènes a très tôt été une cité productrice d'argent. Malgré cela, ces exportations de numéraire sont restées pratiquement nulles, durant toute la période qui a précédé la frappe des chouettes (dernier quart du VI<sup>e</sup> siècle).

Depuis cette thèse, popularisée par l'historien Moses I. Finley (1975)<sup>10</sup>, d'une adoption de la monnaie motivée par des buts politiques plus qu'économiques a été contestée. Elle négligerait les grandes quantités de monnaie de bronze à usage commercial trouvées dans les fouilles (Grandjean, 2007). Pour autant, elle n'a pas été sérieusement remise en cause. La preuve en est que de nombreux historiens continuent de souscrire à cette thèse ou à une de ses variantes (Von Reden, 1995 ; Kurke, 1999). Comme le rappelle Georges le Rider (2001, p. 68) :

« L'Etat (roi ou cité), pour tirer un profit de l'instrument monétaire, devait se proclamer le maître de la monnaie en y apposant sa marque de propriété. La monnaie prenait de ce fait un statut qui, jusqu'alors, ne s'était jamais manifesté : elle devenait ouvertement le privilège exclusif de la puissance souveraine. [...] Pour qu'une monnaie fût déclarée *dokimon*, il fallait qu'elle pût être identifiée comme celle de l'Etat émetteur. Le seul moyen qui permît cette identification était l'impression, sur la pastille de métal, d'un type officiel et, bientôt, du nom même du roi ou de la cité. C'est donc, à mon avis, au moment où l'Etat a vu dans la monnaie la possibilité d'une ressource fiscale qu'il se l'est appropriée par le moyen d'un type significatif. »

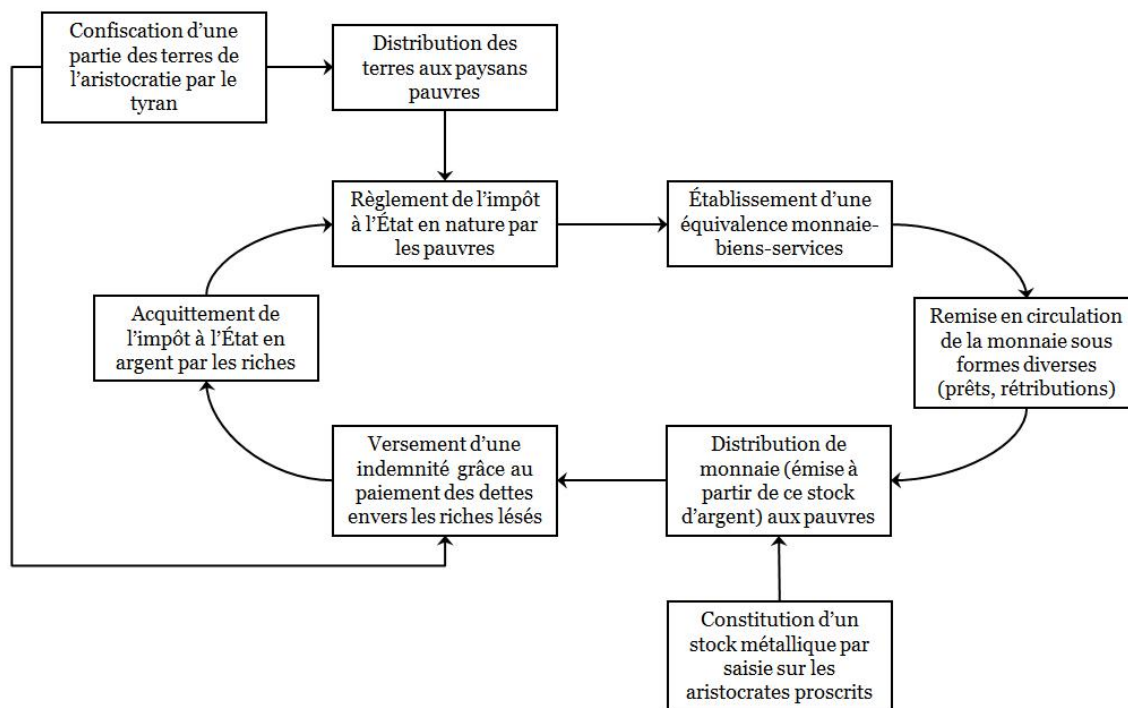
---

<sup>10</sup> La paternité en est attribuée à Bernhard Laum (1924).

Dans les cités grecques comme dans les empires asiatiques, la monnaie signée et frappée, aussitôt qu'elle est apparue, a immédiatement affirmé la prérogative de l'Etat souverain, et été acceptée comme telle par les citoyens et les sujets de ces sociétés (Carrié, 2007, p. 78). L'exemple choisi par Deleuze, celui de la tyrannie de Cypsélos est, à ce titre, d'autant plus significatif qu'il témoigne de ce phénomène, alors même qu'il renvoie à une situation tardive qui s'écarte de ce paradigme de l'Etat despotique (avec au sommet le despote et sa caste bureaucratique). Dans cette situation, la classe dominante a cessé de se confondre avec l'appareil d'Etat ; elle s'en distingue et s'en sert au profit de ses propres intérêts. La souveraineté n'est plus l'apanage du seul despote ou tyran. Il doit, pour gouverner, rallier à sa cause les classes dominantes, en veillant à ne pas les mécontenter par des réformes monétaires ou foncières trop radicales. On entrevoit déjà ce que l'appareil d'Etat deviendra par la suite, à l'issue d'un processus de décodage ou de différenciation interne affectant son ordre de castes, à savoir le résultat d'un compromis de classe, ou pour reprendre la définition de l'économiste John Commons : « l'institution coercitive de la société contrôlée par les classes [ayant] acquis un partenariat dans la détermination de la volonté souveraine » (1899, p. 363)<sup>11</sup>.

Il reste que même dans ce cas-là, le lien despotique de l'argent avec l'impôt demeure visible. Michel Foucault le confirme lorsqu'il montre que « l'impôt sur les aristocrates et la distribution d'argent aux pauvres », opérés par l'Etat tyrannique ne sont jamais qu'« un moyen de ramener l'argent aux riches, d'élargir singulièrement le régime des dettes, [et] de le rendre encore plus fort » (ACE, p. 233), c'est-à-dire infini. Pour le comprendre, il est indispensable d'avoir l'esprit tout le cycle de la dette initié par l'appareil d'Etat en tant que créateur et maître, via l'impôt, d'une monnaie en mouvement, en circulation et en correspondance avec des services et des biens.

**Figure 1 : Le cycle de la dette infinie sous la tyrannie corinthienne de Cypsélos ou la monétarisation de l'économie par l'Etat, via l'impôt.**



<sup>11</sup> « C'est tardivement en effet que la loi s'oppose ou paraît s'opposer au despotisme (quand l'Etat se présente lui-même comme un conciliateur apparent entre des classes qui s'en distinguent, et doit en conséquence remanier la forme de sa souveraineté). » (ACE, p. 251). Dans le schéma d'évolution de la souveraineté de Commons, lequel n'est pas sans points communs avec celui de Deleuze, ce moment correspond à la « phase constitutionnelle ». Cf. Dutraive et Théret (2012).

Ce cycle est le suivant et comporte plusieurs étapes :

1) Dans une première étape, le tyran confisque une partie des terres de l'aristocratie possédante. En même temps, compte-tenu de l'absence de mines d'argent à Corinthe, il constitue un stock métallique par la fonte d'objets précieux en argent (bijoux, pièces, lingots) appartenant aux familles riches dépossédées ou aux aristocrates proscrits et exilés de la cité (les bacchiades dans l'exemple corinthien).

2) Dans une deuxième étape, le tyran redistribue les terres confisquées aux petits paysans, ce qui remédie temporairement à la crise agraire, satisfait partiellement les revendications populaires, et brise les fondements de la puissance nobiliaire. Par ailleurs, il distribue directement aux pauvres, sous forme de cadeaux ou de dons, la monnaie émise à partir du stock d'argent constitué. Cette distribution amorce la circulation du numéraire.

3) Dans une troisième étape, les paysans pauvres emploient cette monnaie à « acheter des droits de terre » (*MP*, p. 552), et à se libérer de leurs dettes (ou tout du moins à en alléger le fardeau). Cela revient à dédommager les riches lésés (anciens propriétaires, créanciers), pour qui cet argent représente une sorte d'indemnité.

4) Dans une quatrième étape, les riches utilisent les espèces monnayées qu'ils détiennent en grande quantité pour s'acquitter en argent de l'impôt sur le revenu foncier exigé par l'Etat. Les pauvres, quant à eux, règlent l'impôt en nature, c'est-à-dire en biens fonciers ou services. Ce double paiement de l'impôt en nature et en argent s'effectue de telle manière qu'une équivalence biens-monnaie-services trouve la possibilité de s'établir.

5) Dans une cinquième et dernière étape, l'Etat remet en circulation l'argent prélevé, au bénéfice des moins favorisés, par divers moyens : distributions directes ; prêts aux paysans pauvres et aux artisans ; rétributions des travailleurs assignés aux travaux publics ; ou encore émissions nouvelles en vue d'accroître la quantité de numéraire dans l'économie. Le tyran évite de cette façon que les espèces monnayées ne se retrouvent concentrés dans les mains des anciens créanciers ou dans les caisses de l'Etat (après imposition)<sup>12</sup>. Il s'assure qu'elles seront réinjectés, à un moment ou l'autre, dans le circuit, ce qui présente l'avantage d'atténuer les risques de déséquilibre social et de crise nouvelle dont l'économie monétaire est porteuse.

Quand on contemple tout le cycle dans sa globalité il apparaît clairement que le but de ce système complexe n'est pas de redistribuer également et démocratiquement les richesses et le pouvoir, mais de réfréner les demandes en ce sens, en simulant, par la circulation du symbole monétaire, une redistribution générale de cette nature. On assiste, en réalité, ici à une simple reconversion du désir révolutionnaire de partage des terres en « désir du désir du Despote » (*ACE*, p. 244) qui polarise sur sa personne les aspirations populaires en faveur d'une redistribution intégrale de la propriété foncière. Dans cette opération, comme le note Foucault, ce qui se joue politiquement, c'est tout bonnement le maintien voire le renforcement d'une domination de classe sous le masque d'un léger déplacement de pouvoir, de l'aristocratie agricole vers l'aristocratie commerçante et manufacturière.

---

<sup>12</sup> Ce danger est pointé par Gabriel Ardant dans l'ouvrage cité par Deleuze (*MP*, 553) : « les effets inévitables du circuit monétaire [i.e. insuffisance du stock de monnaie, ralentissement des échanges, hausse du taux d'intérêt] étaient aggravés lorsque les fonds séjournaient longtemps dans les caisses publiques – ce qui pouvait être l'effet de la maladresse de l'administration, d'un souci excessif de précaution ou d'une volonté d'ostentation. » (Ardant, 1976, p. 45)

La réforme de Solon au début du VI<sup>e</sup> siècle av. J-C, qu'on oppose habituellement à celle de Cypselos, en est l'archétype. Souvent invoquée, de nos jours, comme exemple d'effacement des dettes préparatoire à l'instauration de la démocratie, cette réforme représente, à l'inverse, pour Foucault et Deleuze, le type même de subterfuge destiné à préserver les privilèges de l'aristocratie, en contenant dans d'étroites limites les revendications populaires. L'abolition des dettes et la libération des terres, dans les sociétés despotiques, n'est ainsi, pour ces deux-là, qu'un « moyen de maintenir la répartition des terres, et l'entrée en scène d'une nouvelle machine territoriale, éventuellement révolutionnaire et capable de poser ou de traiter dans toute son ampleur le problème agraire » (*ibid.*, p. 232-233).

En d'autres termes, l'annulation des dettes est loin d'avoir les vertus libératrices et redistributrices qu'on lui prête souvent, notamment dans l'exemple solonien. La monnaie, dans ces cas-là, agit comme un simulacre qui permet de substituer à l'endettement privé auprès des propriétaires terriens, un endettement public et de principe : 1) des paysans et artisans pauvres envers l'Etat qui leur avance l'argent nécessaire pour les travaux et l'investissement ; 2) des aristocrates envers ce même Etat sous la forme d'un prélèvement d'impôt en argent; 3) de tous envers le tyran qui finance les grands travaux hydrauliques et urbains, et entretient une armée de fonctionnaires et de mercenaires. Au terme de cette substitution, le pouvoir de la classe dominante n'est pas entamé. Il est même consolidé puisqu'elle a maintenant à sa disposition le double instrument de l'impôt et du salariat, auquel s'ajoute le privilège de battre monnaie. Le constat s'impose : « l'argent, la circulation de l'argent, c'est le *moyen de rendre la dette infinie* » (*ibid.*, p. 234) et certainement pas d'en finir avec elle. En monétarisant l'économie, l'Etat despotique, inaugure donc un nouveau régime, le « régime transcendant de la dette infinie » (Deleuze, 1972b) qui rend la dette insurmontable, inépuisable et inextinguible.

### 2.3. Deleuze et le chartalisme : l'Etat créateur de la monnaie et des marchés ?

Au vu de l'exemple corinthien et de tous les éléments que nous avons développés relatifs à la conception deleuzienne de la monnaie, les similitudes avec la théorie chartaliste ou néo-chartaliste ne peuvent que frapper.

Premièrement : Deleuze à l'instar de l'économiste allemand Georg-Friedrich Knapp (1924) fondateur de ce courant de pensée, établit l'existence d'un lien constitutif entre monnaie et puissance étatique. Comme lui, il attaque les économistes orthodoxes qui essaient de « déduire » le système monétaire de l'échange marchand, sans l'idée de l'Etat, en évacuant toute intervention hiérarchique ou politique dans l'apparition des formes monétaires. Les deux insistent au contraire sur le rôle décisif de l'autorité étatique puisque la monnaie, au départ, est tout simplement l'ensemble des moyens acceptés par l'Etat pour effectuer un paiement à son profit.

Deuxièmement, notre philosophe, sur le modèle des néo-chartalistes contemporains tels que Randall Wray, relie la création monétaire à la fiscalité. Il considère que l'utilisation et l'acceptation collective de la monnaie est garantie par la décision de l'Etat de l'accepter comme moyen de règlement des impôts et des taxes. Car « le concept clé est la dette, et spécifiquement la capacité de l'Etat à imposer une dette fiscale à ses sujets » (Wray, 2000, p. 47). Or une telle capacité est effective dès le moment où « l'Etat impose à ses citoyens une taxe payable dans une monnaie qu'il créé » puisque « le fait que les impôts doivent être payés donnent de la valeur à la monnaie de l'économie » (*ibid.*, p. 57-59), les agents travaillant et produisant afin d'obtenir de quoi les régler.



Troisièmement, Deleuze s'accorde avec Keynes et les néo-chartalistes pour désigner l'unité de compte comme la fonction primordiale de la monnaie, dont les deux autres (moyen d'échange, réserve de valeur) sont dérivées. « La monnaie de compte, c'est-à-dire ce en quoi les dettes, les prix et le pouvoir d'achat général sont *exprimés*, est le concept principal d'une théorie de la monnaie » (Keynes, 1930, p. 3). En effet, pour le philosophe, la monnaie est d'abord définie comme un équivalent général qui mesure des valeurs d'échange des marchandises. Sur ce point, il est par conséquent exactement sur la même ligne que Marcel Hénaff, lorsque ce dernier énonce qu' « on ne peut donc rigoureusement parler de monnaie que dans la situation [...] où [...] le numéraire apparaît comme un équivalent général de toute sortes de biens ou de service » (2002, p. 406). Néanmoins, s'il réactive ce concept, marxien à l'origine, d'équivalent général ce dernier n'émerge pas, pour lui, du monde des marchandises, mais bien de l'impôt décrété par l'Etat, lequel stipule le montant, l'unité de mesure et les moyens de règlement de cet impôt. « Que les biens et les services soient comme des marchandises, et que la marchandise soit mesurée et égalisée par l'argent, cela découle d'abord de l'impôt. » (*MP*, p. 553). C'est l'Etat qui, via l'impôt, est à l'initiative de la création d'un système monétaire unifié (ou « communauté de paiement » selon Knapp) dans lequel s'équivalent les biens et les services de toute nature, puisque sans lui il n'y aurait ni « langage chiffré commun » (Keynes, 1930, p. 3) ni instrument monétaire de mesure des grandeurs économiques.

Quatrièmement, à l'instar des néo-chartalistes et de l'historien Georges Le Rider, Deleuze soutient que les premières émissions de monnaie ont été motivées par le profit et les ressources financières qu'en retirait la puissance publique. Pour lui, la frappe de la monnaie s'accompagne nécessairement de son « appropriation monopolistique » par l'Etat comme moyen de comparaison et d'échange. Afin de le démontrer, le philosophe cite les recherches d'Edouard Will sur l'aspect éthique et les origines grecques du monnayage. Mais la surévaluation systématique des premières monnaies émises par les Etats d'Orient au regard de leur contenu métallique (de 15 à 20% en Lydie), c'est-à-dire la pratique précoce du seigneurage, tendrait, selon nous, également à le prouver. Deleuze est donc en phase avec Wray lorsque ce dernier déclare que : « dès le tout début les pièces furent frappées afin de fournir un financement à l'État » (2000, p. 43). Tant pour l'un que pour l'autre, il est entendu que la monnaie est « la créature de l'Etat » (Lerner, 1947) et qu'il est en mesure, grâce à elle et à sa politique fiscale, de financer ses dépenses publiques : grands travaux, levée d'une armée, campagnes militaires, expéditions commerciales, entre autres. (cf. *MP*, p. 522).

Cinquièmement, Deleuze est encore chartaliste quand il suggère que l'institution de la monnaie est la condition de l'essor de marchés sous tutelle étatique, plutôt que le fruit des exigences du commerce. La preuve en est que, dans l'approche chartaliste, les marchés ne préexistent pas à l'imposition de la monnaie de compte par l'Etat. Selon Wray (2014), l'Etat, en définissant l'unité de compte et les moyens de règlement des obligations fiscales, pose les premiers jalons nécessaires au développement des marchés. De fait, il ne saurait en aller autrement à partir du moment où Wray se range derrière l'opinion du sociologue Geoffrey Ingham (2004), et admet que l'échange marchand requiert un référent extérieur, une mesure nominale de la valeur socialement partagée et standardisée. Car, dans cette perspective, les marchés ne sont pas de simples systèmes de troc ou d'échange bilatéraux, mais de véritables systèmes d'échanges multilatéraux, organisés autour de listes de prix exprimés en monnaie de compte. Il s'ensuit, pour Deleuze et les chartalistes, que l'ordre d'engendrement (logique et historique) entre monnaie et marché doit être renversé : « la monnaie n'est pas l'effet du marché mais sa condition d'existence » (Aglietta et Orléan, 2002, p. 8).

Deleuze pousse très loin cette idée. D'après lui, si l'Etat crée dans un seul et même mouvement, la monnaie, l'impôt et le marché, la raison en qu'il est, avant tout, un « appareil de capture ». Et ce qui caractérise l'appareil de capture, ce sont deux opérations: d'une part la comparaison directe, d'autre part, l'appropriation monopolistique. La première opération renvoie à la « puissance de symétrie, de réflexion et de comparaison globale » (*MP*, p. 529) propre à l'appareil de capture.

Grâce à elle, l'Etat soumet toutes choses à une homogénéité formelle ; il rend commensurable les terres et les marchandises en constituant l'espace même (territoire, marché) au sein duquel ces choses sont comparées entre elles (les terres selon leur rendement, les marchandises selon leur prix). Mais l'Etat comme appareil de capture, ne se contente pas uniquement de rapporter les terres, les marchandises, et les activités à un critère quantitatif commun (la fertilité du sol pour les premières, la valeur d'échange pour les secondes, la valeur-travail pour les troisièmes). En vertu de sa « puissance d'appropriation » (MP, p. 544), il dégage aussi un excédant stockable, sous les trois aspects de la rente, du profit et de l'impôt, sur lequel s'exerce proprement sa capture. L'erreur serait alors de croire que l'appropriation de cet excédant ou surplus intervient après la constitution de l'espace objectif de comparaison. En réalité, la constitution d'un tel espace présuppose toujours un monopole étatique qui, sur le mode du *double-bind*, s'approprie d'une main ce qu'il contribue à créer de l'autre (Sibertin-Blanc, 2013). Bref, « *le mécanisme de capture fait déjà partie de la constitution de l'ensemble sur lequel la capture [d'Etat] s'effectue* » (*ibid.*, p. 557).

Le mécanisme de l'impôt en est l'illustration. Pour Deleuze, il est faux de réduire l'impôt, notamment indirect, au seul prélèvement fiscal d'une composante excédentaire de la valeur d'échange incorporée dans le prix. L'impôt est moins l'élément additionnel qui s'ajoute à des prix préalablement déterminables, que l'élément de base qui permet l'objectivation et la détermination des prix sur un marché. C'est pourquoi, au travers de la fiscalité, l'Etat ne se borne pas à prélever et à soustraire (opération négative), mais construit un domaine de marché (opération positive) immédiatement soumis à son contrôle et approprié de façon monopolistique.

### 3. Les deux aspects de la monnaie et le pouvoir du capital financier dans le capitalisme contemporain : Deleuze commentateur des économistes circuitiste et marxiste, Bernard Schmitt et Suzanne de Brunhoff.

#### 3.1. Une généalogie du capitalisme conçu comme axiomatique des flux décodés

Quoique le surcodage de l'Etat impérial archaïque soit conçu pour qu'aucun territoire, aucun flux, aucune plus-value, n'échappe à son emprise, cela n'empêche qu'il libère simultanément une grande quantité de flux décodés. Dès le début, il s'est ainsi avéré que le surcodage de ce flux ne pouvait pas s'effectuer sans qu'une partie au moins ne soit détournée, captée par des entreprises bancaires et commerciales en position d'autonomie relative vis-à-vis de l'Etat. Progressivement des classes sont donc apparues qui ne se confondaient plus avec l'appareil d'Etat, mais qui savaient s'en servir à leur avantage (les dominantes en particulier). On a alors assisté à « une intériorisation de la relation créancier-débiteur dans les rapports de classes antagonistes » (AÆ, p. 258).

Toutefois, il aura fallu la conjonction de flux décodés de toute nature : flux de travailleurs expropriés et déterritorialisés sous forme de force de travail nue ; flux monétaires sous forme de capital marchand et financier ; flux fonciers sous forme de propriété privée ; flux de moyens de production sous forme de capital industriel ; pour que le capitalisme naisse véritablement, ou que se mette en place ce que Deleuze et Guattari appellent une « axiomatique mondiale » des flux décodés.

Le terme d'axiomatique se justifie par le caractère purement fonctionnel et abstrait des éléments et des rapports qu'elle considère, et qui se réalisent dans des domaines très variés. En ce sens,

l'axiomatique capitaliste renvoie à une axiomatique des quantités abstraites, à savoir à la mise en rapport de flux décodés, c'est-à-dire non qualifiés, qui n'acquièrent leur qualité que par cette mise en rapport. Ainsi l'argent comme quantité abstraite illimitée entre en rapport différentiel avec la force de travail comme quantité abstraite, et de ce rapport découlent : le capitaliste comme flux de capital personnifié ; le travailleur comme flux de force de travail personnifié ; et la plus-value de flux comme produit concret du différentiel de puissance entre les deux. On définira l'axiomatique capitaliste comme un système de trois rapports différentiels : entre flux de travail et de capital ; flux de financement et paiement ; flux de marché et d'innovation.

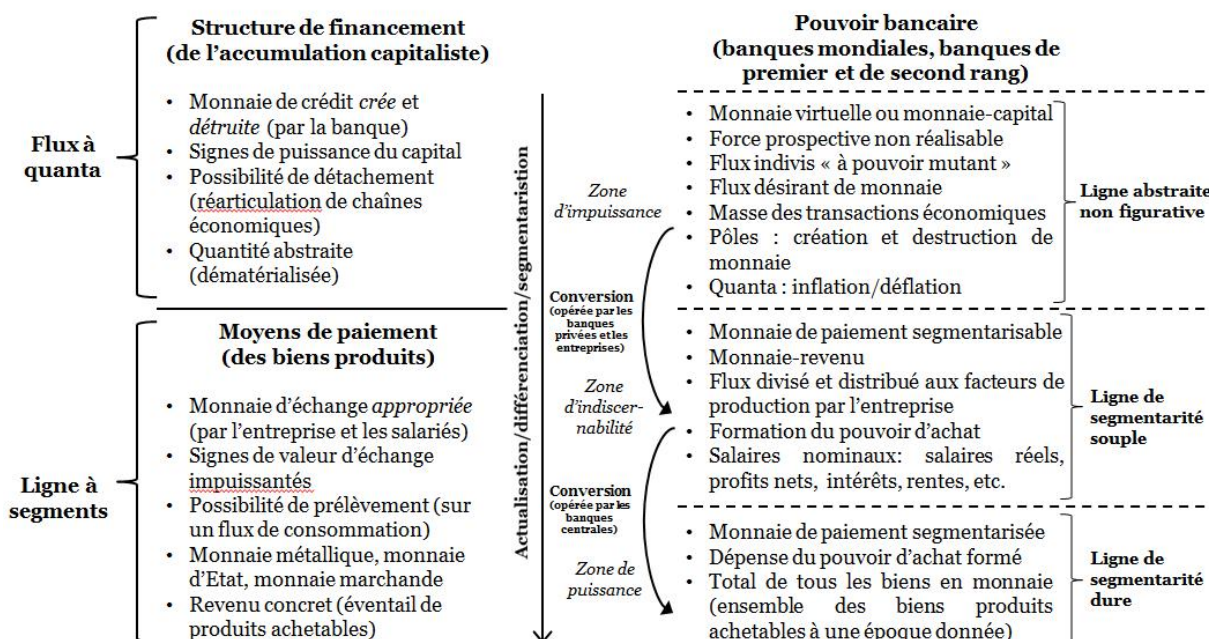
**Figure 2 : Le capitalisme (ou axiomatique capitaliste) comme système complexe de trois rapports différentiels entre flux décodés**

	Rapport différentiel $\left(\frac{Dy}{Dx}\right)$	Forme du capital	Forme de la plus-value
<b>Capitalisme</b> (axiomatique des flux décodés)	<b>Flux de capital</b> <b>Flux de travail</b>	<b>Capital industriel</b>	<b>Plus-value humaine</b>
	<b>Flux de financement</b> <b>Flux de revenus/paiement</b>	<b>Capital financier ou bancaire</b>	<b>Plus-value financière</b>
	<b>Flux de marché</b> <b>Flux d'innovation</b>	<b>Capital marchand ou commercial</b>	<b>Plus-value machinique</b>

⇒ **Capital producteur d'une plus-value :  $x + Dx$  (dynamique d'auto-valorisation infinie)**

### 3.2. La distinction de deux formes de monnaie : monnaie de crédit ; monnaie d'échange, et leur incommensurabilité

Figure 3 : Les deux formes de la monnaie et le pouvoir bancaire dans le capitalisme



### 3.3. Le paradoxe du pouvoir bancaire selon Deleuze : « c'est toujours du fond de son impuissance que chaque centre de pouvoir tire sa puissance »

## Conclusion

Au terme de cette confrontation de la philosophie de Gilles Deleuze aux hétérodoxies monétaires régulationnistes, chartalistes, circuitistes et marxistes, il apparaît que cette philosophie de la monnaie et de la dette est et demeure inclassable. On ne saurait la rattacher directement à aucune de ces quatre écoles de pensée économique hétérodoxes. Et cela même si les résonances et les affinités avec certaines d'entre elles sont plus que notables. Comme nous l'avons montré, selon le moment historique et le type de formation sociale considérés, Deleuze sera perçu comme plus proche de l'une ou l'autre de ces écoles de pensée. Toutefois, il est impossible de généraliser dès lors que l'on envisage l'histoire universelle qu'il nous dépeint dans sa globalité. La question que soulève légitimement cette diversité d'interlocuteurs théoriques, dans le cadre du débat transdisciplinaire que nous avons essayé d'initier, est alors celle de la cohérence de la pensée de Deleuze sur le terrain économique. Comment le philosophe peut-il adhérer, implicitement ou explicitement, à plusieurs des propositions fondamentales sur la monnaie et la dette défendues par ces diverses théories hétérodoxes, sans soutenir des thèses contradictoires ou incompatibles entre elles ?

A cela, il y a trois réponses, il nous semble. La première est que ces hétérodoxies monétaires ont plus de choses en commun qui les rassemblent que d'éléments de divergence qui les opposent. Que ce soit sur la genèse, la nature ou l'intégration de la monnaie dans l'économie, elles partagent déjà de nombreux présupposés qui les distinguent du mainstream (Lavoie, 2005).

La deuxième est que même lorsque deux thèses soutenues par Deleuze paraissent se contredire, cette contradiction s'efface à partir du moment où on réinscrit ces thèses dans l'histoire universelle où elles prennent leur sens. Ainsi, pour prendre un exemple de contradiction apparente évidente, comment Deleuze peut-il dire, tantôt que « la monnaie est un la monnaie « corrélat » ou un « sous-ensemble du stock » (*MP*, p. 552) (de métal), et tantôt qu'elle est un « flux à pouvoir à mutant » (*ACÉ*, p. 282 ; *MP*, p. 265). Comment réconcilier ces deux propositions dont l'une serait plutôt orthodoxe et métalliste, et l'autre, hétérodoxe et circuitiste ? En réalité, quoique Deleuze s'éloigne du chartalisme lorsqu'il conçoit la monnaie comme un « sous-ensemble du stock », cette proposition ne signe en aucun cas son ralliement à une approche métalliste de la monnaie. Il faut la replacer dans son contexte pour en éclairer la signification. Quand il déclare que la monnaie est un sous-ensemble du stock, le philosophe se contente de souligner ce qui est admis y compris par les chartalistes, à savoir que les premières émissions de monnaie (fiscale) se font en espèces métalliques, lesquelles supposent la constitution d'un stock de métal (en or, argent ou mixe des deux tel l'électrum) dont l'Etat a l'initiative (Goodhart, 1998). Deleuze est donc parfaitement conscient que si la monnaie commence par être un corrélat du stock, elle se déterritorialise et se dématérialise au cours de son évolution jusqu'à devenir la monnaie moderne que nous connaissons, d'origine non étatique, c'est-à-dire un « flux à pouvoir mutant » que les banques créent en accordant des crédits, et qui est détruit par le remboursement des dettes (c'est-à-dire le reflux de cette monnaie prêtée vers ces banques émettrices)<sup>13</sup>. En résumé, la contradiction se dissout lorsque l'on repositionne les deux énoncés au sein du schéma historique qui les sous-tend.

La troisième réponse à la question posée plus haut, celle de la cohérence de la pensée deleuzienne, est que le philosophe se charge parfois lui-même de pointer lui-même les éventuelles incompatibilités entre les différentes approches hétérodoxes dont il s'inspire. Dans ces circonstances, il n'hésite pas à indiquer laquelle lui semble en conséquence devoir être privilégiée. C'est le cas, comme on l'a vu, lorsqu'il oppose aux insuffisances de la théorie marxiste de la monnaie comme équivalent général exposée dans le chapitre 1 du *Capital*, la théorie keynésienne de la monnaie, à laquelle il attribue le mérite d'avoir su « réintroduire le désir dans le problème de la monnaie » (*ACÉ*, p. 273). Deleuze prend, à ce moment-là parti en faveur de l'approche keynésienne, et en tire une théorie singulière de la monnaie et du profit, dont l'orientation est finalement plus postkeynésienne que marxiste, malgré la prédominance d'un vocable marxien (Kerslake, 2015).

Pour conclure, que l'éclectisme deleuzien ne soit pas source d'inconsistance théorique doit, selon nous, amener à penser les diverses hétérodoxies (régulationnistes, marxistes, postkeynésiennes) comme complémentaires plutôt qu'incompatibles, et, par la même occasion, inviter à relire un auteur qui, sans le vouloir, a posé les jalons d'un dialogue transdisciplinaire fructueux qu'il reste encore à poursuivre.

---

<sup>13</sup> Comme l'énonce clairement Guattari (1977, p. 293) : « Du flux de cauris, dont parlent les ethnologues, au flux électronique du système bancaire actuel, les media de l'échange sont passés par toute une série de ruptures, de décrochages, de fixations archaïques, mais qui, en fin de compte, ont suivi une ligne générale de *déterritorialisation* »

## Bibliographie

- Aglietta M. (2007), « Universalité et transformations de la monnaie : la nature des crises monétaires », in *La monnaie dévoilée par ses crises*, vol. II, Théret B., Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 17-41.
- Aglietta M. et Orléan A. (1998), *La monnaie souveraine*, Paris, Albin Michel.
- Aglietta M. et Orléan A. (2002), *La monnaie entre violence et confiance*, Paris, Albin Michel.
- Ardant G. (1976), *Histoire financière. De l'Antiquité de nos jours*, Paris, Gallimard.
- Caillé A. (2002), « Quelle dette de vie ? » *L'Homme*, n° 162, p. 243-254.
- Carrié J-M. (2007) « Premières monnaies frappées, premières crises de confiance », in *La monnaie dévoilée par ses crises*, vol. I, Théret B., Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales p. 76-84.
- Clastres P. (1974), *La société contre l'Etat*, Paris, Éditions de Minuit.
- Commons J. R. (1934), *Institutional economics*, New Brunswick, Transaction Books.
- Commons J.R. (1899), « A Sociological View of Sovereignty. III », *American Journal of Sociology*, vol. 5, n° 3, p. 347-366.
- Coppet D. (1998), « Une monnaie pour une communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés européennes », in *La monnaie souveraine*, Aglietta M. et Orléan A., Paris, Albin Michel, p. 159-211.
- De Brunhoff S. (1967), *La Monnaie chez Marx*, Paris, Éditions sociales.
- De Brunhoff S. (1971), *L'offre de monnaie. Critique d'un concept*, Paris, Maspero.
- Desmedt L. et Piégay P. (2007), « Monnaie, Etat et Production. Apports et limites de l'approche néo-chartaliste », *Cahiers d'économie Politique*, n° 52, p. 115-133.
- Deleuze G. (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Deleuze G. (1972a), Cours à l'université de Vincennes, 7 Mars : <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=160&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1>
- Deleuze G. et Guattari F. (1972), *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, t. I, Paris, Éditions de Minuit.
- Deleuze G. et Guattari F. (1980), *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, t. II, Paris, Éditions de Minuit.
- Dutraive V. et Théret B. (2012), « Penser la souveraineté politique et la souveraineté monétaire à partir de l'œuvre de John Rogers Commons », PHARE, Les Après-midi de Philosophie et Economie, Université Paris I, Maison des Sciences Economiques, 20 novembre 2012.
- Foucault M. (2011), *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, Paris, Gallimard/Seuil.
- Finley M. I. (1975), *L'économie antique*, trad. Higgs M. P., Paris, Éditions de Minuit.
- Godelier, M. (1969), « La notion de « mode de production asiatique » et les schémas marxistes d'évolution des sociétés », in *Sur le mode de production asiatique*, C.E.R.M, Paris, Éditions sociales.
- Goodhart C. A. E (1998), « Two concepts of money: implications for the analysis of optimal currency areas », *European Journal of Political Economy*, vol. 14, p. 407-132.
- Graeber, D. (2013), *Dette. 5000 ans d'histoire*, trad. Chemla F. et P., Paris, Les liens qui Libèrent.
- Grandjean, C. (2007), « Guerre et crise de la monnaie en Grèce ancienne à la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. » in *La monnaie dévoilée par ses crises*, vol. I, Théret B., Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales p. 85-102.
- Guattari F. (1977), « La valeur, la monnaie, le symbole », in *La révolution moléculaire*, Fontenay-sous-bois, Recherches, p. 291-296.
- Hénaff, M. (2002), *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil.

- Ingham G. (2004), « The Nature of Money », *Economic Sociology* : European electronic newsletter, vol. 5 n° 2, Janvier, p. 18-28.
- Janvier A. (2012), « De la réciprocité des échanges aux dettes d'alliance : l'Anti-Œdipe et l'économie politique des sociétés « primitives » », *Actuel Marx*, n° 52, p. 92-107.
- Kerslake C. (2015), « Marxism and money in Deleuze and Guattari's *Capitalism and Schizophrenia*: on the conflict between the theories of Suzanne de Brunhoff and Bernard Schmitt », *Parrhesia*, n° 22, p. 38-78.
- Keynes J-M. (1930), *A Treatise on Money. The Pure Theory of Money*, in *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. 5, Londres, Macmillan.
- Knapp G. F. (1924), *The State Theory of Money*, Londres, Macmillan.
- Kurke L. (1999), *Coins, Bodies, Games, and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Kraay C. M. (1964), « Hoards, small change and the origin of coinage », *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 84, p. 76-91.
- Laum B. (1924), Laum (B.), *Heiliges Geld : Eine historische Untersuchung uber den sakralen Ursprung des Geldes*, Tubingen, J.C.B. Mohr.
- Lavoie M. (2005), « Les théories hétérodoxes ont-elles quelque chose en commun ? Un point de vue post-keynésien », *Economie et sociétés*, vol. 39, n° 6, p. 1091-1124.
- Lazzarato M. (2014), *Gouverner par la dette*, Paris, Les Prairies ordinaires.
- Leach. E. R. (1968), *Critique de l'anthropologie*, trad. Sperber D. et Thion S., Paris, Presses Universitaires de France.
- Lerner A. (1947), « Money as a Creature of the State », vol. 37, n° 2, Mai, p. 312-317.
- Le Rider G. (2001), *La naissance de la monnaie : pratiques monétaires de l'Orient ancien*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss C. (1950), « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss C. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss C. (1967), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye/Mouton.
- Marx K. (1965), *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, in *Œuvres. Économie*, t. I, trad. Rubel M., Paris, Gallimard.
- Malamoud C. (1998), « Le paiement des actes rituels dans l'Inde védique », in *La monnaie souveraine*, Aglietta M. et Orléan A., Paris, Albin Michel, p. 35-52.
- Mauss M. (1924a), *Essai sur le don*, in *Sociologie et anthropologie*, Lévi-Strauss C. Paris, Presses Universitaires de France.
- Mauss M. (1924b), « Origines de la notion de monnaie », in *Œuvres*, t. II, Paris, Éditions de Minuit, p. 106-112.
- Meillassoux C. (1964), *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Paris. La Haye/Mouton.
- Nietzsche F. (1996), *Généalogie de la morale*, Paris, Flammarion.
- Rospabé P. (1995), *La dette de vie. Aux origines de la monnaie*, Paris, La Découverte.
- Say J-B. (1841), *Traité d'économie politique*, Paris, Guillaumin.
- Schmitt B. (1966), *Monnaie, salaires et profits*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Servet M. (1984), *Nomismata. Etat et origines de la monnaie*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- Servet M. (2000), « Le troc primitif, un mythe fondateur d'une approche économiste de la monnaie », *Revue numismatique*, 6e série – Tome 157, p. 15-32.
- Sibertin-Blanc, G. (2010), *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Sibertin-Blanc, G. (2013), *Politique et Etat chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, Presses Universitaires de France.

- Smith A. (1977) [1776], *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago, University of Chicago Press.
- Terray E. (1969), *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris, Maspero.
- Testart A. (2001), *Aux origines de la monnaie*, Paris, Errance.
- Théret B. (1998), « De la dualité des dettes et de la monnaie dans les sociétés salariales », in *La monnaie souveraine*, Aglietta M. et Orléan A., Paris, Albin Michel, p. 253-287.
- Théret B. (2008), « Les trois états de la monnaie. Approche interdisciplinaire du fait monétaire », *Revue économique*, vol. 59, n° 2, p. 813-841.
- Théret B. (2009), « Monnaie et dettes de vie », *L'Homme*, n° 190, p. 153-179.
- Thiveaud J-M. (1998), « Fait financier et instrument monétaire entre souveraineté et légitimité. L'institution financière des sociétés archaïques », in *La monnaie souveraine*, Aglietta M. et Orléan A., Paris, Albin Michel, p. 85-126.
- Vidal-Naquet P. Chastagnol A. et Melzer J. (1968), « Antiquité gréco-romaine », *Annales*, 23<sup>e</sup> année, n° 1, p. 206-214.
- Von Reden S. (1995), *Exchange in Ancient Greece*, Londres, Duckworth.
- Will E. (1954), « De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie », *Revue historique*, 242, p. 209-231.
- Will E. (1955a), *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, Éditions de Boccard.
- Will E. (1955b), « Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage », *Revue numismatique*, n° 17, p. 5-23.
- Wittfogel K. (1964), *Le Despotisme oriental*, trad. Pouteau M., Paris, Éditions de Minuit.
- Wray L. R. (2000), « Modern money », in *What is Money ?*, Smithin J., Londres, Routledge, p. 42-66.
- Wray, L. R. (2003), « L'approche post-keynésienne de la monnaie », in *Théories Monétaires Post-Keynésiennes*, Piégay, P. et Rochon L.-Ph, Paris, Economica.
- Wray L. R. (2014), « From the State Theory of Money to Modern Money Theory: An Alternative to Economic Orthodoxy », Working Paper No. 792, Levy Economics Institute, [http://www.levyinstitute.org/pubs/wp\\_792.pdf](http://www.levyinstitute.org/pubs/wp_792.pdf)