

Colloque : « Le politique, à la croisée de l'anthropologie et de la philosophie »

Le politique selon Deleuze et Guattari, au carrefour de l'anthropologie du désir et de l'économie de la dette

Quentin Badaire

Doctorant à l'ED 540 École transdisciplinaire Lettres/Sciences (UMR 8547 « Archives Husserl », ENS Ulm/PSL Research University)

« Nous ne croyons pas à une philosophie politique qui ne serait pas centrée sur l'analyse du capitalisme et de ses développements »¹ déclarait Deleuze dans un entretien avec Toni Negri en 1990. Si nous commençons par cette citation, c'est qu'elle nous paraît résumer le problème que l'on rencontre lorsqu'on s'efforce de déterminer ce qu'est la politique ou le politique selon Deleuze et Guattari. D'un côté, la philosophie telle qu'ils la conçoivent est immédiatement pensée comme philosophie politique. De l'autre, elle est rabattue presque simultanément sur l'analyse du capitalisme et de ses développements, c'est-à-dire sur autre chose que la politique telle que nous l'entendons habituellement. Autant dire que la politique ou le politique chez Deleuze et Guattari est quelque chose de fuyant qui rend périlleux toute tentative de définition explicite.

De fait, chaque fois que nous nous y essayons malgré tout, nous en revenons à ce constat : celui d'une impossibilité d'identifier précisément quelque chose comme une politique deleuzo-guattarienne. On peut invoquer deux raisons à cet état de fait. La première serait que Deleuze, y compris dans ses livres avec Guattari, n'isolerait jamais une sphère, un domaine ou même un objet spécifique du politique, contrairement à ce qu'il fait, dans *Qu'est-ce que la philosophie*, en attribuant à la philosophie, des concepts, à l'art des affects, et à la science des propositions. Dans ce cadre, il serait vain d'essayer de distinguer entre la politique, comme objet circonscrit par le pouvoir par représentation, et le politique, comme domaine plus vaste, susceptible d'inclure aussi bien le privé que la lutte des sociétés primitives contre l'État. La deuxième raison serait que, le philosophe, ne se serait jamais intéressé à la politique en relation à la philosophie, qu'il s'agisse de faire de la politique la destination de la philosophie, ou à l'opposé, du politique une condition pour la philosophie².

Sur la base de ces deux difficultés, on a pu défendre, comme Michel Foucault dans sa préface à la traduction américaine de l'*Anti-Œdipe* que la politique deleuzo-guattarienne était plus proche d'une éthique que de ce qu'on entend par politique³.

¹ DELEUZE, Gilles, « Contrôle et devenir » in *Pourparlers, 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990/2003, p. 51

² BADIOU, Alain, « Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? », *Cités*, n° 40, 2009/4, p. 15-20.

³ FOUCAULT, Michel, « Préface (trad. F. Durand-Bogaert), in Deleuze (G.) et Guattari (F.), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV », in *Dits et écrits, t. III : 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, texte n° 189, p. 133-136.

Jugée tantôt utopique, tantôt soluble dans l'éthique, la politique de Deleuze et Guattari, quand elle n'est pas accusée de récupération par le capitalisme tardif ou pire d'inexistence, semble décidément difficile à cerner. Et pourtant, nous voudrions soutenir, contre ces lectures, qu'il est possible de doter la politique deleuzo-guattarienne d'un contenu positif et identifiable en tant que tel. Pour se faire, il peut être bon de repartir de l'entretien de Deleuze avec Toni Negri dans lequel il rappelle que « l'*Anti-Œdipe* fut tout entier un livre de philosophie politique »⁴. Prendre au sérieux cette déclaration, c'est, pour nous, y lire une invitation expresse à chercher le politique selon Deleuze et Guattari, d'abord dans les deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie*, et prioritairement *L'Anti-Œdipe*.

Pour cela, il suffit, selon nous, de s'appuyer sur une remarque faite par Deleuze dans un entretien à propos de *L'Anti-Œdipe* justement. Dans ce dernier, Deleuze déclare : « il n'y a que des organisations de pouvoir, une fois dit que l'organisation de pouvoir, c'est l'unité du désir et de l'infrastructure économique. »⁵. Il faut s'arrêter sur cette dernière proposition : l'organisation de pouvoir, c'est l'unité du désir et de l'infrastructure économique, car elle nous installe immédiatement dans le lieu du politique selon Deleuze et Guattari. De fait, le pouvoir ou les organisations de pouvoir, n'est-ce pas ce qui définit classiquement le politique dans son acception la plus courante ? Il convient donc de se pencher maintenant sur cette définition de l'organisation de pouvoir comme l'unité du désir et de l'infrastructure économique.

Notre thèse, on l'aura compris, est que la politique chez Deleuze et Guattari devra être située au carrefour de l'anthropologie du désir et de l'économie de la dette, puisque, dans la définition citée, le désir renvoie à l'anthropologie du désir tandis que l'infrastructure économique renvoie à l'économie de la dette (même si le terme « unité » sous-tend que l'une et l'autre sont indissociables). Reste désormais à éclaircir ce que l'on entend par anthropologie du désir, d'une part, et économie de la dette, d'autre part. Si la deuxième expression, celle d'économie de la dette est en partie reprise à Deleuze qui emploie le vocable d'« économie de la dette infinie »⁶ dans un de ses cours sur *L'Anti-Œdipe* de 1972, l'expression d'anthropologie du désir est de notre invention. Nous allons la justifier, mais d'ores et déjà nous devons concéder qu'on ne saurait en esquiver l'aspect paradoxal. Car parler d'anthropologie chez Deleuze et Guattari, c'est forcément donner l'impression de présupposer ce qui est cause, à savoir l'existence d'une anthropologie philosophique chez ces deux auteurs qu'on s'attache cependant à ranger parmi les post-structuralistes, et qui à ce titre, sont censés partager l'anti-humanisme théorique des structuralistes. Deleuze et Guattari développent effectivement au début de *L'Anti-Œdipe*, un concept de désir ou de machines

⁴ DELEUZE, Gilles, « Contrôle et devenir », *op. cit.*, p. 50.

⁵ DELEUZE, Gilles, « Sur le capitalisme et le désir », in *L'île déserte. Textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 368.

⁶ DELEUZE, Gilles, Cours à l'université de Vincennes, 22 février 1972. Consultable en ligne à l'adresse : <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=158&groupe=Anti%20Œdipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1>

désirantes qui rompt avec nombre des postulats anthropologiques et naturalistes sur lesquels reposent les conceptions traditionnelles du désir.

Pourquoi alors parler d'anthropologie du désir chez Deleuze et Guattari ? Parce que l'un et l'autre disent bien que le désir est « l'être objectif de l'homme pour qui désirer c'est produire, produire en réalité »⁷. Seulement, l'homme ici n'est pas plus le sujet du désir que son objet, et on devra récuser à propos du désir toutes ces catégories anthropologiques de la relation, qu'on l'imagine se former entre l'homme et la nature, entre le sujet et l'objet, ou entre les sujets humains, puisque, si le désir est « bien support de relations et distributeur d'agents ; [...] ces agents [de production] ne sont pas des personnes, pas plus que ces relations ne sont intersubjectives. »⁸. Ces agents de production, ce sont les objets partiels et les flux qui sont comme les pièces travailleuses des machines désirantes. Ils sont le Réel du désir qui ignore les coordonnées psychologiques et personnelles dans lesquelles nous essayons de l'enfermer. L'homme de l'anthropologie du désir deleuzo-guattarienne n'est pas l'homme empirique clivé entre une réalité psychique autonome et une réalité sociale extérieure. C'est l'homme du Désir, autrement dit, une Idée virtuelle de l'homme qui s'actualise, sous certains rapports de production déterminés, en une diversité de formes d'organisations sociales. Cet Homme du Désir en soi ne n'est donc pas indépendant de toutes les formations sociales sans être commun à toutes, puisque tous les types de sociétés humaines actualisés dans l'histoire, sont contenus virtuellement en lui. Coextensif à la Nature et toutes les formations sociales de l'histoire, l'homme de l'anthropologie du désir deleuzo-guattarienne réalise, par son double statut d'homme-nature et d'homme historique, l'unité de la nature et de l'histoire.

Une telle unité cependant implique que soit adéquatement comprise l'identité entre production désirante et production sociale. Celle-ci signifie que « le désir est déjà dans l'économique »⁹, et l'investit de toute part, la production sociale n'étant jamais que la production désirante dans des conditions déterminées.

Cette identité de nature entre production désirante et production sociale ne doit toutefois pas occulter la différence entre les deux. Car il est indispensable de l'expliquer si l'on veut résoudre le mystère autour duquel tourne la politique deleuzo-guattarienne : comment le désir peut-il animer les formes économiques de sa propre répression aussi bien que les moyens de sa libération ?

Cette distinction passe entre deux régimes du désir, l'un immanent, l'autre transcendant. Dans le premier cas, le régime est immanent parce que le désir n'obéit à aucun impératif extérieur à lui-même. Dans le second cas, le régime est dit transcendant parce qu'il impose au désir de se soumettre aux exigences extrinsèques de la structure socio-économique qu'elles aient trait : à l'assignation des sujets et des objets de désir ; ou bien à la l'appropriation, la répartition, et la consommation du produit social.

Comment, demandera-t-on le désir en vient-il à passer du premier au second régime de fonctionnement ? Telle est la question posée par Deleuze et Guattari. La réponse à la question

⁷ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, t. I, Paris, Minuit, 1972/1973, p. 35, désormais noté *ACE*.

⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁹ DELEUZE, Gilles, « Sur le capitalisme et le désir », *op. cit.*, p. 367.

tient en un concept : celui de *socius*. En guise de définition approximative, on dira que le *socius* est le fondement de toute société, c'est-à-dire l'élément moteur que toute société présuppose, non seulement pour fonctionner, mais encore pour se reproduire au cours du temps. C'est lui qui code les flux de désir en se rabattant sur l'économie qu'il s'approprie.

Deleuze et Guattari identifient ainsi trois figures du *socius*, caractéristiques de trois types de formations sociales qui scandent ce qu'ils nomment « l'histoire universelle »¹⁰. Ce sont le corps plein de la Terre, le corps plein du Despote et le corps plein du Capital qui respectivement distinguent les sociétés « primitives », les Etats despotiques, et les sociétés capitalistes, et découpent l'histoire universelle en trois moments : Sauvages, Barbares, Civilisés. Tous les trois s'insèrent dans une typologie historique au service de l'analyse comparative des formations sociales et de leur économie politique. L'arrière-plan de cette typologie est, quant à lui, fourni, par la théorie althussérienne de « la structure complexe à dominante »¹¹. Dans cette théorie, l'économie est supposée déterminer celle des instances de la structure sociale qui domine. Cette théorie est cependant modifiée pour y inclure les formations primitives étudiées par les anthropologues, afin de souligner qu'une institution non-économique telle que la parenté peut être déterminée à être dominante par l'économie de de ces sociétés.

Mais Deleuze et Guattari ne s'arrêtent pas là. Ils adjoignent à la théorie d'Althusser une généalogie d'obéissance nietzschéenne de la morale et des modes de subjectivation. Celle-ci leur offre l'opportunité de corriger un des défauts majeurs du structuralisme althussérien : celui de ne concevoir les individus interpellés en sujets que comme les simples supports passifs des rapports sociaux. De la sorte, ils allient à une histoire objective des formations sociales et de l'économie de la dette qu'elles supposent, une histoire des modes de subjectivation. Mais les deux sont en fait indiscernables du point de vue d'une histoire universelle qui combine anthropologie du désir et économie de la dette, tous les deux objectives et subjectives à la fois. Du point de vue de cette histoire, les formations sociales primitives, étatiques et capitalistes se distinguent ainsi par un certain mode de codage ou décodage des flux désir. Or ces modes de codage ou décodage ne distinguent pas ces trois formations sociales, sans renvoyer à leur tour à un certain régime de la dette particulier à chacune d'entre elles.

Pour l'entrevoir, il convient de repartir du *socius* primitif et du 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 transcendant de disjonctions exclusives et limitatives. Dans le cas des sociétés primitives, cela revient : premièrement, à réguler la production et la circulation des flux de biens et de personnes ; deuxièmement, à distribuer des droits afin de déterminer les alliances permises ou prohibées, et, troisièmement à assigner les individus à certains rôles sociaux d'après le rang de leur famille et leur rang dans la famille. Dans les sociétés primitives, coder c'est donc 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 lieu et source des

¹⁰ *AE*, *op. cit.*, p. 28.

¹¹ ALTHUSSER, Louis, BALIBAR, Etienne, ESTABLET, Roger, MACHÉREY, Pierre, RANCIÈRE, Jacques, *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996, p. 136.

forces productives. Pour ne prendre qu'un seul exemple de code emprunté à Pierre Clastres, il suffira de penser à cette règle qui interdit au chasseur guayaki de consommer ses propres prises, en vertu de la division du travail entre homme et femmes, lieux de chasse et campement. Dans cet exemple, le chasseur voit en effet son désir soumis à une disjonction exclusive : ou bien chasser dans la forêt ; ou bien consommer au campement la nourriture préparée par les femmes et chassée par d'autres. On retrouve bien les trois aspects du code : répartition des biens et des territoires, distribution des droits, et assignation des individus à certains rôles sociaux.

Une fois dit que les sociétés primitives codent les flux de biens et de personnes en les inscrivant sur le corps plein de la Terre, la question reste entière de savoir comment s'opère une telle inscription, et pourquoi elle donne lieu à une plus-value de code. La réponse, Deleuze et Guattari nous la livrent lorsqu'ils rappellent que « la dette est l'effet immédiat ou le moyen direct de l'inscription territoriale et corporelle ». La thèse, formulée ainsi, n'est pas transparente, et un détour par la critique deleuzo-guattarienne de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss semble indispensable. En conséquence, on commencera par indiquer ce qui amène Deleuze et Guattari à rompre avec la conception structurale échangiste du socius proposée par Lévi-Strauss¹². Pour ce dernier, on le sait, l'échange est la pierre angulaire de l'ordre social et symbolique. Il est l'obligation fondamentale qui se cache derrière la règle négative de la prohibition de l'inceste puisque cette règle, en interdisant l'accès aux femmes de son propre groupe, favorise l'exogamie et la création de liens durables entre groupements humains. Pour lui, ces échanges matrimoniaux jouent, dans les sociétés primitives, un rôle analogue aux échanges économiques dans la nôtre, et expliquent le caractère, in fine, déterminant des relations de parenté dans la structure et les mythes de ces sociétés.

Pour Deleuze et Guattari, cette grille de lecture des sociétés primitives est erronée. Elle est erronée parce qu'elle fait découler les liens d'alliance des liens de filiation en niant l'autonomie et l'importance des premiers vis-à-vis des seconds. Obéissant à une autre logique, qui est celle de la dette, les liens d'alliance procèdent de rapports créanciers-débiteurs aux enjeux politiques et économiques éminents. Celui qui l'a montré avec le plus de force selon nos deux philosophes, est l'anthropologue social britannique Edmund Leach. Dans un ouvrage traduit en français sous le titre de *Critique de l'anthropologie*, ce dernier développe une critique de Lévi-Strauss que Deleuze et Guattari reprennent à leur compte sur de nombreux aspects. Pour eux, Leach a dégagé l'existence de dettes d'alliance qui font du système de parenté une praxis ouverte et coextensive au champ social, plutôt qu'une structure stable et invariante. Leach a effectivement montré que les stratégies d'alliance dessinées par les relations créanciers-débiteurs entre groupes de filiation déterminaient en dernière instance l'appartenance à telle ou telle lignée locale¹³.

En termes simples, il a parfaitement intégré ce principe que les anthropologues marxistes comme Emmanuel Terray ou Claude Meillassoux ont théorisé de leur côté, à savoir

¹² LEVI-STRAUSS, Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris/ La Haye, Mouton et Maison des Sciences de l'homme, 1967.

¹³ LEACH, Edmund R., *Critique de l'anthropologie*, trad. Dan Sperber et Serge Thion, Paris, PUF, 1968, chapitres I et V.

que « si la parenté est dominante dans la société primitive, elle est déterminée à l'être par des facteurs économiques et politiques. »¹⁴ En rejoignant les anthropologues marxistes sur ce point, Leach légitime, pour Deleuze et Guattari, la remise en cause d'un certain nombre de postulats sous-jacents à l'anthropologie structurale. Parmi eux, le plus dommageable est le postulat échangiste qui impose de rendre compte, par l'échange, d'institutions dont on reconnaît par ailleurs, dans les sociétés sauvages, qu'elles ne sont pas d'échange. En voulant ainsi mettre au jour une loi d'échange universelle qui structurerait inconsciemment les rapports sociaux et les mythes de ces sociétés sauvages, on prétend dépasser la fable du troc élaborée par des économistes classiques comme Adam Smith, cette fiction d'un ordre social et économique bâti sur des relations d'échange mutuellement profitables entre individus libres et égaux. En réalité, on ne fait que perpétuer sur un autre plan cette fiction. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir l'importance accordée par Lévi-Strauss au principe de réciprocité, qu'il élève tout simplement au rang de principe fondamental de la vie sociale.

On devine, dans ce contexte, que sa définition fameuse de la société comme combinaison de trois systèmes d'échange : de mots, de biens et de femmes, doit énormément à ce postulat originel. Or, ce postulat est éminemment discutable, et on en est droit de le rejeter, comme l'ont très tôt noté les anthropologues marxistes, et avec eux nos deux philosophes. L'anthropologue David Graeber, a donc quelques décennies de retard, lorsqu'il entreprend de critiquer ce postulat dans son livre *La dette. 5000 ans d'histoire*. Et il s'égare lorsqu'il déclare que « nul n'a proposé d'audacieuse théorie nouvelle »¹⁵ pour remplacer cette théorie de la réciprocité. Des anthropologues comme Emmanuel Terray ou Claude Meillassoux n'ont pas attendu Graeber pour rompre avec ce schéma théorique¹⁶.

Pour eux, l'ethnologie échangiste, lorsqu'elle adhère à ce postulat de la réciprocité, est victime de la même illusion que l'économie politique bourgeoise. En isolant le moment de l'échange dans le procès de reproduction sociale, elle valide la représentation idéologique que la société primitive se donne de sa base économique. Autrement dit, elle ne comprend 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 conséquent, 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 et Guattari interprètent comme un « retour du déterminant [l'économie politique] dans le système déterminé de dominance [le système de parenté] ».

Mais dire cela n'est pas ne revient pas pour Deleuze et Guattari à entériner, dans son ensemble, l'analyse marxiste des sociétés primitives, bien au contraire. Emmanuel Terray a raison d'affirmer que ce qui tombe en dehors du tableau des sociétés primitives dressé par Lévi-Strauss, c'est non seulement l'économie mais encore l'ensemble des phénomènes de

¹⁴ AË, *op. cit.*, p. 172.

¹⁵ GRAEBER, David, *Dette. 5000 ans d'histoire*, trad. Françoise et Paul Chemla, Paris, Les liens qui Libèrent, 2013, p. 112.

¹⁶ Cf. TERRAY, Emmanuel, *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris, Maspero, 1969 et MEILLASSOUX, Claude, *Anthropologie économique des Gouro de la Côte d'Ivoire*, Paris/La Haye, Mouton, 1964.

pouvoir, dans la mesure où ils sont marqués par la non-réciprocité, la dissymétrie et l'inégalité¹⁷. Mais où cette non-réciprocité, cette dissymétrie et cette inégalité politico-économiques trouvent-elles à s'exprimer si ce n'est dans les relations créanciers-débiteurs, sur lesquelles l'anthropologie marxiste a tendance à faire l'impasse ? Renvoyer les règles de l'échange matrimonial à la sphère de la production, en arguant de 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 comme procédé d'inscription territoriale et corporelle.

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 »¹⁸. Mais c'est précisément pour Deleuze et Guattari la force de Mauss 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 dettes¹⁹. 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 »²⁰, le vol ayant justement pour fonction d'empêcher le don et le contre-don d'entrer dans une relation d'échange. Car le don et le contre-don sont des « signes territoriaux de désir et de puissance », 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, 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 » »²¹ ; 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 ne disposant à l'époque que d'un maigre matériel

¹⁷ TERRAY, Emmanuel, « Anthropologie et marxisme : années 1950-70. », L'Afrique, miroir du contemporain, Journée d'études de l'Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain (IIAC - UMR8177 CNRS-EHESS), Jun 2007, Paris, France.

¹⁸ LEVI-STRAUSS, Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

¹⁹ Voir MAUSS, Marcel, *Essai sur le don*, dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. 197, note 3.

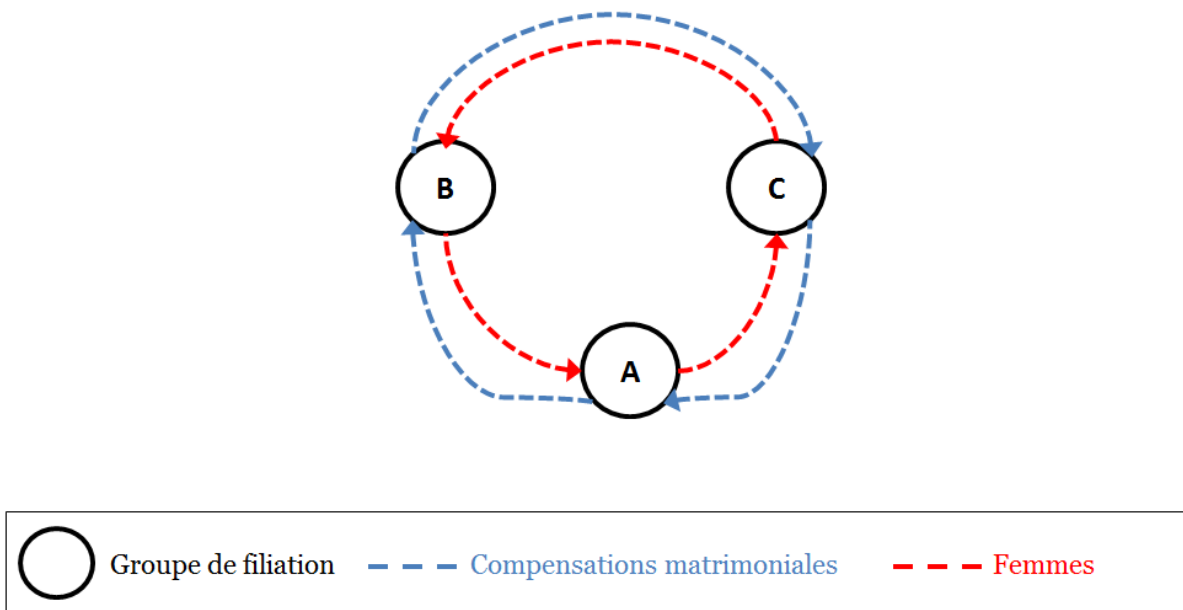
²⁰ *ACE*, *op. cit.*, p. 219.

²¹ *Ibid.*, p. 224. Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *La généalogie de la morale*, Paris, Flammarion, 1996, II, §2-5, 8-10, 17, 20-21.

ethnographique, c'est, selon nos deux philosophes, vers Bataille (en raison de sa lecture nietzschéenne de Mauss)²² et surtout vers Leach qu'il convient de se tourner, pour étayer empiriquement cette intuition.

On partira donc d'un exemple commun à Lévi-Strauss et Leach afin d'illustrer l'intérêt d'une étude des sociétés primitives en termes d'économie de la dette, et non de structure d'échange. Cet exemple 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 le sens inverse (cf. Figure 1). 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. 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.

Figure 1 : Schéma de l'échange généralisé selon Lévi-Strauss (exemple avec 3 groupes de filiation locaux)

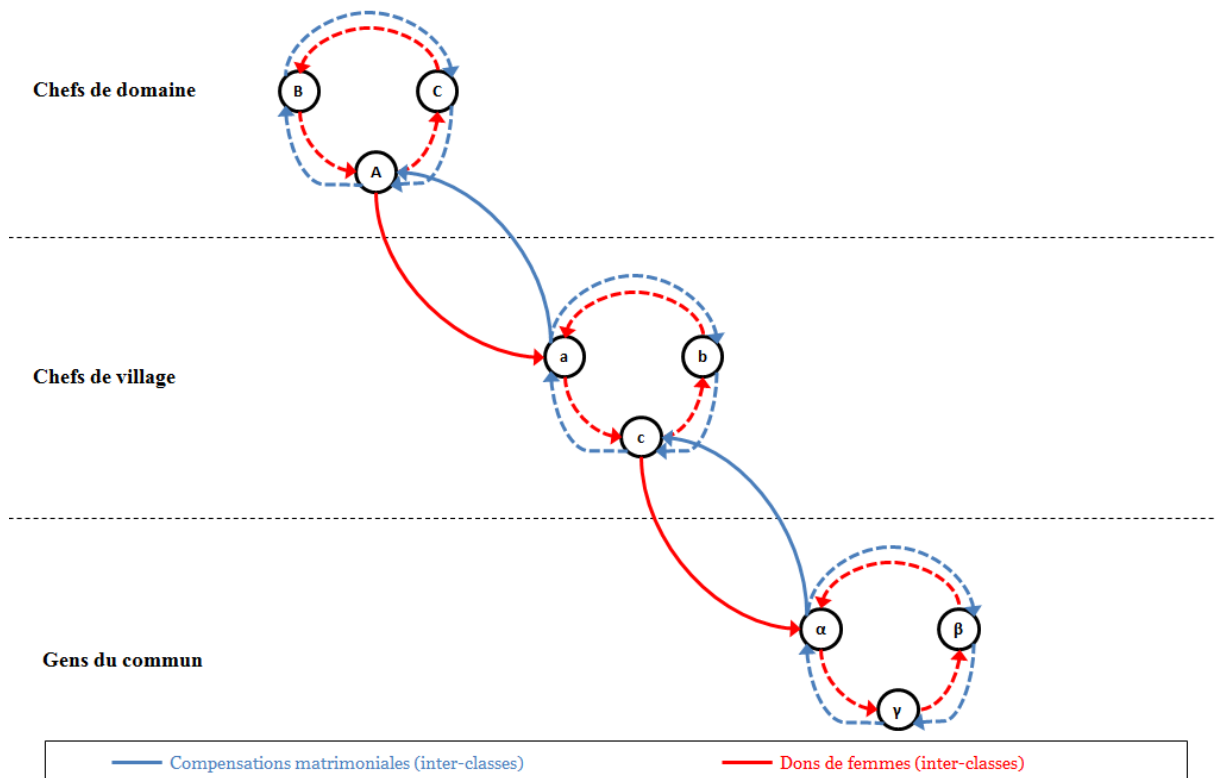


Il y a, cependant, un écueil qui fait que le système kachin, dans la pratique, ne se conforme pas à ce modèle idéal. Il a trait aux compensations matrimoniales. Comme les femmes kachin ne sont autorisées à se marier qu'avec un membre de leur classe ou de la classe inférieure, et que le statut du groupe donneur de femmes est supérieur à celui du groupe receveur, ces compensations circulent toujours dans la même direction, des gens du commun

²² BATAILLE, Georges, *La part maudite précédée de La notion de dépense*, Paris, Minuit, 1967.

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 »²³, en l'occurrence l'accumulation au sommet de la hiérarchie sociale des biens qui viennent compenser les dons de femmes (cf. Figure 2).

Figure 2 : Contradiction dans le système kachin selon Lévi-Strauss (circulation à sens unique des compensations matrimoniales)

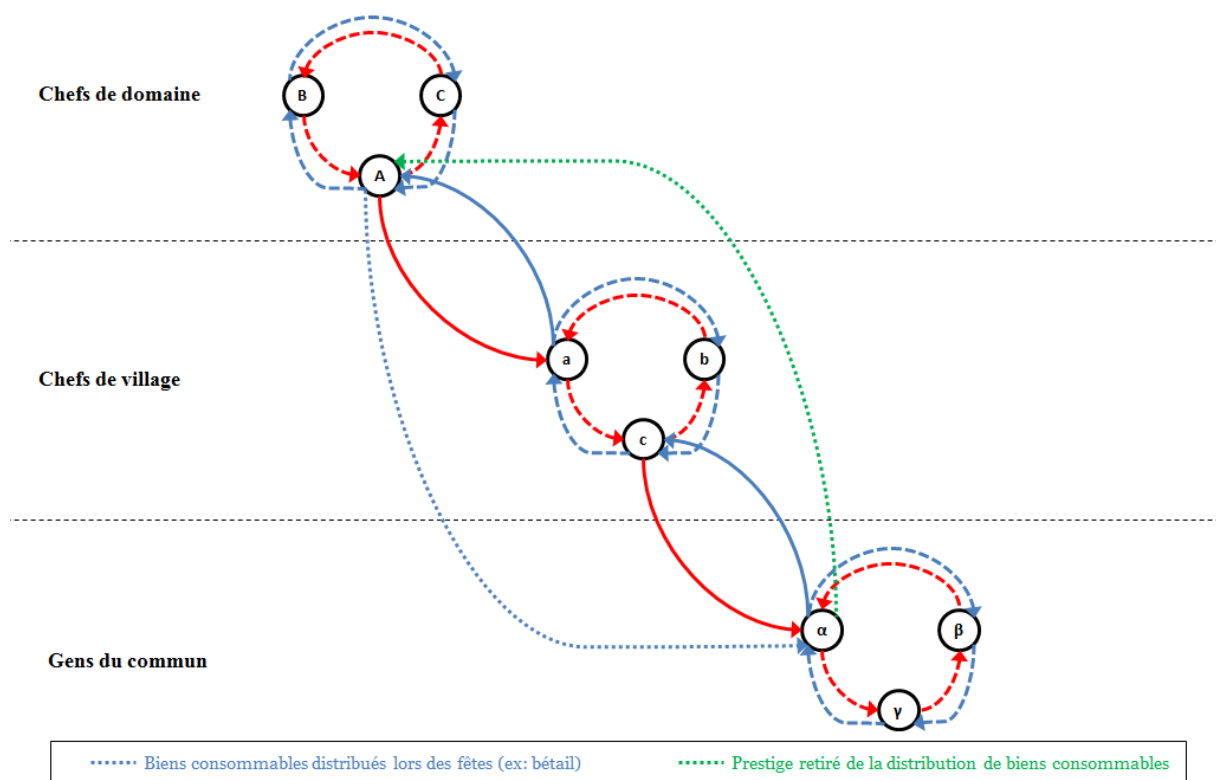


Pour Deleuze et Guattari, un tel système n'est ni contradictoire ni autodestructeur, car de toute façon, le propre d'une machine sociale est de se nourrir de ses dysfonctionnements et de ne fonctionner que détraquée. En cette matière, la machine territoriale primitive qui code les différents flux de 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, 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. Leach, lui ne tombe pas dans ce piège. Il montre que ce 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 le chef n'a pas d'intérêt à accumuler

²³ LEVI-STRAUSS, Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 308 cité in ACE, p. 221.

ce genre de richesses dont la possession ne lui procure aucun prestige. C'est pourquoi il sacrifie du bétail et le partage 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 »²⁴ (cf. Figure 3). A cette occasion, on constatera toute l'importance de ces dépenses somptuaires dans l'économie des sociétés archaïques, sur lesquelles Bataille a si justement mis le doigt.

Figure 3 : Résolution de la contradiction selon Leach par l'inclusion des biens de prestige

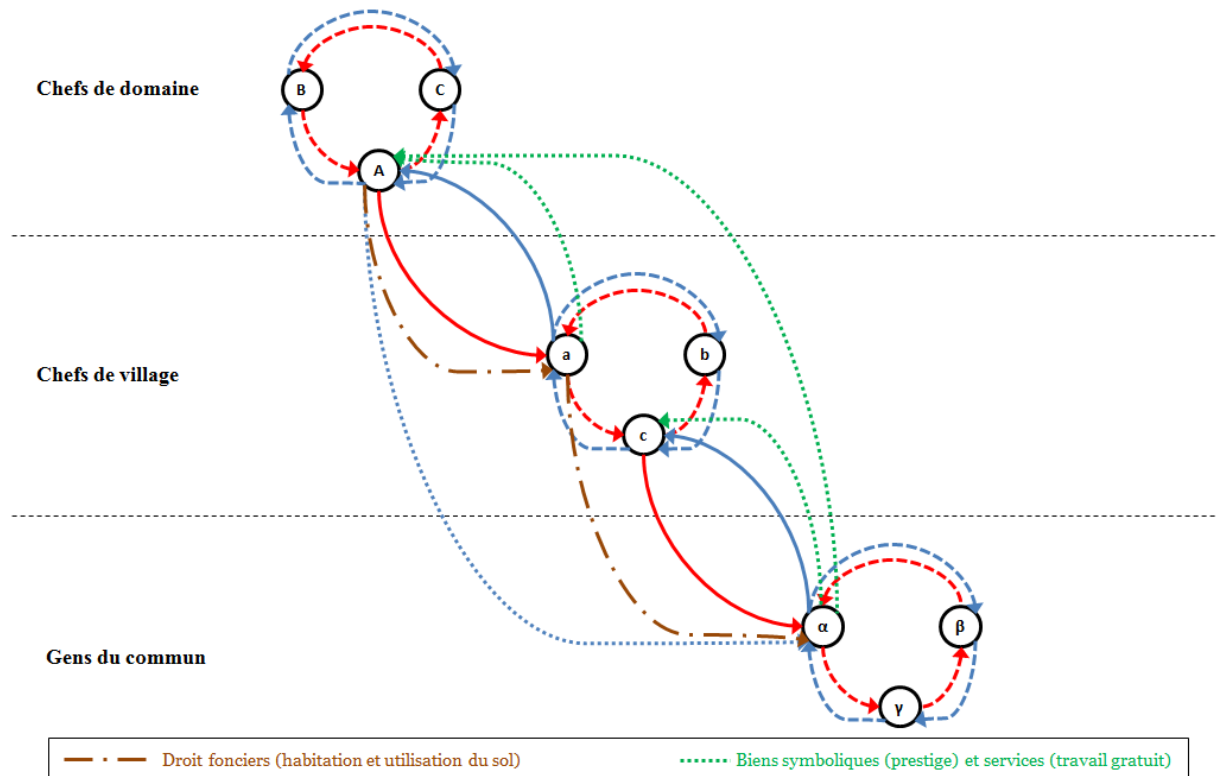


Si équilibre il y a, dans ces sociétés, cet équilibre est donc nécessairement instable, politique et économique, puisque c'est l'alliance-dette qui code les flux de désir, en instaurant un rapport indirect entre flux qualifiés de femmes, de biens consommables, et de biens intangibles (prestige, droits fonciers). La chose est d'autant plus évidente que, dans la tribu kachin, le rapport créancier-débiteur ne se manifeste pas uniquement de la manière que nous avons indiquée. Entre le gendre et le beau-père, 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 (cf. Figure 3 bis). Plus que des symboles d'alliances, ces

²⁴ LEACH, Edmund R., *Critique de l'anthropologie, op. cit.*, p. 153.

actes réciproques des obligations de parenté sont de véritables transactions politiques et économiques. Elles 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, elles confirment que l'essentiel, dans les sociétés primitives, est « non pas d'échanger, mais d'inscrire [et] de marquer » par la dette, un territoire, dans l'optique de générer de la plus-value de code.

Figure 3 bis : Résolution de la contradiction selon Leach par l'inclusion des biens intangibles en général (prestige, droits fonciers)



A ce stade, la notion plus-value de code peut encore sembler obscure. En vérité, nous savons dorénavant ce qu'elle englobe. Elle recouvre tous les phénomènes d'excès ou de défaut, c'est-à-dire de déséquilibre au niveau des flux de femmes, de biens de consommation échangeables, et de biens intangibles de type prestige acquis.

La plus-value de code révèle ainsi que la dette comme procédé d'inscription et de marquage territorial est une relation de pouvoir, avant même d'être une relation économique à proprement parler. Cette relation s'origine dans un différentiel de puissance qui est l'objet d'une évaluation réciproque de la part du créancier et du débiteur, et dont l'enjeu est de savoir qui va, *in fine*, dominer l'autre dans le rapport de force. Le code ne préexiste pas à un tel rapport, et le codage lui-même n'est que la construction ou l'effectuation de ce rapport de puissances.

Inscrites dans des stratégies d'alliance limitées à quelques groupes et localisées territorialement, la dette dessine toujours dans les sociétés primitives un circuit fini. C'est pourquoi, en fin de compte, on peut, à la suite de Deleuze et Guattari, caractériser les sociétés

primitives par leur économie de la dette finie, ou plus exactement, leur régime immanent de la dette finie.

Pour conclure, s'il fallait souligner la singularité des sociétés primitives de ce point de vue, on n'aurait aucun mal à montrer en quoi ce régime immanent de la dette finie se différencie de deux autres régimes de la dette : le régime transcendant de la dette infinie propre aux États despotiques, et le régime immanent de la dette infinie propre au capitalisme. De fait, c'est avec l'apparition de l'État et de l'argent comme équivalent général que l'on passe d'une économie de la dette finie à une économie de la dette infinie. Or, l'une n'est pas moins politique que l'autre. Et c'est le mérite de Deleuze et Guattari que de l'avoir montré en allant puiser de façon innovante dans l'œuvre de Nietzsche et dans l'anthropologie économique marxiste et britannique, de quoi critiquer les aspects les plus dépolitisants et déhistoricisants de l'anthropologie structurale lévi-straussienne.