

Introduction à la théorie des modes d'échange

Kojin Karatani

1.

Je voudrais ici donner quelques éclaircissements à propos de la perspective que j'ai proposée dans *Structure de l'histoire du monde* (2010) : « des modes de production aux modes d'échange ». La théorie officielle du marxisme, s'appuyant sur une métaphore architecturale, explique ainsi l'histoire des formations sociales : ce seraient les modes de production qui constitueraient la base (soubassement) économique, et la superstructure politico-idéale serait déterminée par celle-ci. Les modes de production seraient faits de la force de production qui provient des relations entre l'homme et la nature, et du rapport de production qui provient des relations entre les hommes. Je ne m'oppose pas à l'idée d'une histoire des formations sociales déterminée par la base économique. Seulement, je pense que cette base ne relève pas des modes de production mais des modes d'échange. Et les modes d'échange tels que je les envisage comprennent les relations entre la nature et l'homme, ainsi que les relations entre les hommes¹.

Si j'en suis venu à penser ainsi, c'est qu'étant donné le défaut qui réside dans la façon marxiste de considérer que les modes de production constituent la base économique, et les critiques diverses dont la vision marxiste a fait l'objet du fait de ce défaut, on a fini par en venir au rejet de l'idée même de base économique. Parmi les critiques importants, je pense qu'on pourrait citer Max Weber en tout premier. Tout en reconnaissant le principe du matérialisme historique, il a insisté sur l'autonomie relative de la superstructure idéale. Par exemple, le marxisme considère la réforme religieuse de l'époque moderne (le protestantisme) comme un produit du développement de l'économie capitaliste. Mais Max Weber, à l'inverse, a insisté sur le fait qu'elle a fonctionné comme une force qui a promu le capitalisme industriel (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905). C'est-à-dire qu'il considère qu'une superstructure idéale comme la religion ne subit pas simplement de manière passive sa détermination par la base économique, mais possède le pouvoir de changer cette base économique de manière active.

Je voudrais citer ici un autre critique, Sigmund Freud :

« La force du marxisme ne réside manifestement pas dans sa conception de l'histoire et dans la prédiction de l'avenir fondée sur celle-ci, mais dans la mise en évidence perspicace de l'influence contraignante que les rapports économiques des hommes ont sur leurs positions intellectuelles, éthiques et artistiques. Une série de corrélations et de relations de dépendance furent ainsi mises à découvert, qui avaient été jusque-là presque entièrement méconnues. Mais on ne peut pas admettre que les motifs économiques soient les seuls qui déterminent le comportement des hommes dans la

¹ Mais ma tentative n'est pas en opposition avec la conception de Karl Marx. Au stade de *L'Idéologie allemande*, Marx avait coutume de parler non pas de force productive et de rapports de production, mais de force productive et de commerce/circulation. Le commerce (Verkehr) est un concept qui contient le rapport de production, la circulation, le commerce, les relations sexuelles, et en outre la guerre. C'est-à-dire qu'il contient toutes les sortes de types d'« échanges » entre les communautés. Par conséquent, on peut dire que ce que j'appelle les modes d'échange correspond à ce que Marx appelait le commerce. D'autre part, le point de vue des modes de production (force productive et rapports de production) ne permettant pas de voir que le rapport entre la nature et l'homme est un échange (métabolisme), on finit par perdre le savoir écologique qui résidait là.

société. Le fait indubitable que des personnes, des races, des peuples divers se comportent diversement dans les mêmes conditions économiques exclut déjà la domination sans partage des facteurs économiques. On ne comprend absolument pas comment on peut négliger des facteurs psychologiques, là où il s'agit des réactions d'êtres humains vivants, car outre que ces facteurs avaient déjà part à l'instauration de ces conditions économiques, les hommes, même sous la domination de celles-ci, ne peuvent que faire entrer en jeu leurs motions pulsionnelles originelles, leur pulsion d'autoconservation, leur plaisir-désir d'agression, leur besoin d'amour, leur poussée vers l'acquisition du plaisir et l'évitement du déplaisir. Dans une investigation antérieure, nous avons aussi fait valoir la revendication significative du sur-moi qui représente la tradition et les formations d'idéal du passé, et qui, pendant un temps, opposera une résistance aux incitations issues d'une situation économique nouvelle. » (*Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse, Œuvres complètes, XIX, PUF, 1995, p. 264.*)

Freud écarte la « domination sans partage des facteurs économiques » et insiste sur la nécessité de tenir compte des « facteurs psychologiques ». Si je cite ce passage en particulier, c'est parce que la critique de Freud rejoint les critiques ultérieures à l'égard du matérialisme historique, c'est-à-dire la théorie selon laquelle la superstructure idéale serait une entité relativement indépendante de la base économique.

C'est après que leur mouvement a subi un grave échec, dans les années 1920, que le problème ci-dessus s'est posé même chez les marxistes. Le premier à s'être interrogé sur ce problème, ce fut Antonio Gramsci qui a été emprisonné sous le pouvoir politique fasciste en Italie après l'échec de sa tentative de soulèvement révolutionnaire. Considérant que la puissance du pouvoir étatique en Italie était fondée sur l'assentiment spontané de la part de ceux qui obéissent à cette puissance, et non pas simplement sur la contrainte violente, Gramsci l'appelait « hégémonie ». Cela signifie que l'Etat n'est pas simplement le dispositif de la « violence » de la classe économique dominante, mais un dispositif qui possède une « force » particulière. C'est-à-dire que la superstructure, bien qu'elle soit déterminée par la base économique, possède une autonomie relative.

Il faut, en outre, ajouter un point important. Il s'agit d'un problème épineux qui concerne le thème du pouvoir étatique. Ce sont les marxistes russes, victorieux dans le mouvement révolutionnaire, qui l'ont soulevé. Engels écrit après le décès de Marx : « ... Depuis 1845, Marx et moi, nous avons pensé que *l'une des* conséquences finales de la future révolution prolétarienne sera l'extinction progressive des organisations politiques appelées du nom d'État. De tout temps, le but essentiel de cet organisme a été de maintenir et de garantir, par la violence armée, l'assujettissement économique de la majorité travaillieuse par la stricte minorité fortunée. Avec la disparition de cette stricte minorité fortunée disparaît aussi la nécessité d'un pouvoir armé d'oppression, ou État. Mais, en même temps, nous avons toujours pensé que, pour parvenir à ce résultat et à d'autres, bien plus importants encore de la future révolution sociale, la classe ouvrière devait d'abord s'emparer du pouvoir politique de l'État, afin d'écraser grâce à lui la résistance de la classe capitaliste et de réorganiser les structures sociales. » (Lettre à Ph. Van Patten, 18 avril 1883. <https://www.marxists.org/francais/marx/works/00/commune/kmfecom12.htm>)

Si Lénine et Trotsky ont effectué par la force la Révolution d'octobre (coup d'Etat), c'est en se fondant sur cette idée. C'est-à-dire qu'ils pensaient que si le prolétariat rejetait le mode de production capitaliste tout en s'emparant du pouvoir de l'Etat, ce dernier disparaîtrait graduellement. Certes, le mode de production capitaliste a été aboli par le pouvoir de l'Etat,

mais cela a, au contraire de ce qui était prévu, augmenté le pouvoir de ce dernier et, de plus, cela a abouti à renforcer le nationalisme. Tel est le stalinisme. Mais on ne peut pas en tenir rigueur à l'individu Staline, car c'est la méconnaissance de l'Etat dans le marxisme qui est en cause. Et celle-ci aussi a fourni l'occasion d'insister sur l'importance de la superstructure politique chez les marxistes.

On peut ensuite prendre comme exemple, parmi les marxistes qui doutaient des formules du matérialisme historique, l'Ecole de Francfort en Allemagne, défaite par le nazisme dans les années 1930. Si cet échec a constitué pour eux une grave épreuve, c'est parce que le nazisme, différent d'une simple contre-révolution, était une contre-mesure révolutionnaire, prônant lui-même une révolution. Avoir été défaits par le nazisme comme contre-mesure révolutionnaire signifiait avoir été défaits par la « force » qui réside dans la « superstructure politico-idéale » telle que l'Etat, la nation, la religion, que les marxistes traditionnels négligeaient. Les philosophes de l'Ecole de Francfort, considérant cet échec de manière très sérieuse, se sont dirigés vers le réexamen du fondement des théories marxistes. Pour parler simplement, ils ont reconnu l'autonomie relative de la superstructure politico-idéale et, de plus, tenté de voir quelle était sa nature. Ils ont alors introduit la psychanalyse de Freud qu'ils avaient jusqu'alors rejetée en la considérant comme une psychologie bourgeoise.

Par ailleurs, au Japon également, dans les années 1930, sous le « fascisme tennoïste », le courant marxiste a été globalement ruiné et a abouti au revirement idéologique (« tenkô ») collectif. Parmi les penseurs qui se sont dirigés vers le réexamen du marxisme tout en analysant cette expérience, après-guerre, on peut citer le politologue Masao Maruyama et le critique littéraire Takaaki Yoshimoto. Le premier a introduit au Japon la pensée de Max Weber ainsi que la sociologie américaine, et le second a traité de cette autonomie de la superstructure idéale sous la forme d'une « théorie de l'illusion commune ». Aussi différentes que fussent leurs façons d'argumenter, leurs approches étaient tout de même parallèles à celle de l'Ecole de Francfort dans leur volonté d'observer, eux aussi, l'autonomie relative de la superstructure. Mais leur pensée, en mettant l'importance sur la dimension de la superstructure politico-idéale, a abouti à faire peu de cas de la base économique.

La démarche de Louis Althusser, dans les années 1960 en France, a été parallèle. Il a introduit la psychanalyse de Freud (via Lacan) et a tenté de résoudre les difficultés qu'avait connues le matérialisme historique jusqu'alors. Freud avait appelé « surdétermination » le fait que la convergence de plusieurs causes produit tel ou tel résultat. De même, Althusser a expliqué que les divers modes de production qui se trouvent à la base (dernière instance) « surdéterminent » la superstructure idéale. Mais un tel « déterminisme » est en fait un raisonnement spécieux par lequel il tente d'affirmer l'autonomie relative de la superstructure en niant, en réalité, le déterminisme économique. De plus, pour ce qui est de l'Etat également, Althusser a insisté sur le fait qu'il n'est pas un simple dispositif violent de la classe dominante, mais un dispositif idéologique qui amène les personnes à obéir spontanément. Il y a là aussi quelque chose d'autonome par rapport aux modes de production de la base économique.

Ces théories ne nient pas le fait que la superstructure politico-idéologique est déterminée par la base économique. Au contraire, cette idée visait à plaider pour la détermination par la base économique. Mais plus on allait ainsi, plus on finissait, en réalité, par en minimiser l'importance. Et cette démarche a engendré finalement une indifférence vis-à-vis du marxisme.

2.

Parmi les travaux de Marx, c'est uniquement à son chef-d'œuvre, *Le Capital*, que j'ai attaché une grande importance. Par rapport à celui-ci, j'ai toujours considéré que le matérialisme historique n'était qu'un fil conducteur très sommaire. C'est parce que, en effet, Marx lui-même écrit :

« Le résultat général auquel j'arrivai et lequel, une fois obtenu, me servit de fil conducteur dans mes études, peut brièvement se formuler ainsi :

Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base réelle, sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de la vie sociale, politique et intellectuelle, en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. » (*Introduction à la critique de l'économie politique*, Editions Science Marxiste, 2009, p.4-5)

« Le changement qui s'est produit dans la base économique bouleverse plus ou moins lentement ou rapidement toute la colossale superstructure. Lorsqu'on considère de tels bouleversements, il importe de distinguer toujours entre le bouleversement matériel des conditions de production économiques – qu'on doit constater dans l'esprit de rigueur des sciences physiques et naturelles – et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, les formes idéologiques sous lesquelles les hommes deviennent conscients de ce conflit et le mènent à bout. » (*Ibid.*, p. 5)

« Esquissés à grands traits, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne peuvent être qualifiés comme autant d'époques progressives de la formation sociale économique. Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme antagonique du processus de production social, non dans le sens d'un antagonisme individuel, mais d'un antagonisme qui naît des conditions d'existence sociales des individus ; les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent en même temps les conditions matérielles pour résoudre cet antagonisme. Avec cette formation sociale s'achève donc la préhistoire de la société humaine. » (*Ibid.*, p. 6)

Cette manière de voir s'est imposée en tant que matérialisme historique. Mais il convient d'être attentif au fait qu'il ne s'agit pas de la méthode adoptée par Marx pour élucider l'économie capitaliste, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de la méthode du *Capital*. Ce que dit Marx ici, c'est que ce « résultat général » lui servira de « fil conducteur » pour envisager l'histoire globale des formations sociales, mais qu'il va tenter d'adopter désormais, dans la « critique de l'économie politique » que sera *Le Capital*, un point de vue différent.

Pourquoi Marx a-t-il choisi de s'exprimer ainsi ? L'une des raisons est le fait que le matérialisme historique basé sur les modes de production est l'approche qu'Engels avait été le premier à proposer. Après la mort de Marx, Engels a clamé que chez ce dernier cette vision

avait marqué un jalon, mais cela ne correspond pas à la réalité². Engels avait cette idée déjà à l'époque où Marx appartenait encore aux sphères de la pensée du mouvement des jeunes hégéliens allemands. Et parce qu'Engels, séjournant en Angleterre, avait observé lui-même la « lutte des classes », le mouvement des travailleurs propre à l'économie capitaliste développée, il s'était, à partir de là, tourné vers l'histoire de la société. Les formules du matérialisme historique consistent à projeter, sur la société précapitaliste, la façon de voir établie par la société capitaliste. En ce sens, elles peuvent certes servir de « fil conducteur » pour saisir la société précapitaliste, mais elles ne permettent pas de saisir l'économie capitaliste. C'est pourquoi Marx a introduit un autre point de vue.

Selon la vision du matérialisme historique, au fond de la société capitaliste se trouvent les rapports de production entre capitalistes et travailleurs. Pourtant, ce n'est pas par cela que Marx commence, dans *Le Capital*, mais par l'échange (monnaie et marchandise). Pour quelle raison ? Généralement, dans le cadre du matérialisme historique ou du marxisme qui se fonde sur celui-ci, on considère que la production est première et que l'échange est secondaire. Mais cette idée s'appuie sur la pensée des économistes classiques tels qu'Adam Smith, dont Marx a voulu faire la critique. Les auteurs comme Smith tentaient de désavouer les théories de leurs prédécesseurs mercantilistes et monétaristes, dont la réflexion prenait pour support le capital commerçant. C'est-à-dire qu'ils pensaient que le profit du capital industriel était juste, au contraire du capital commerçant. En un mot, pour les économistes classiques, l'échange n'était que secondaire.

Cependant, Marx attachait de l'importance à l'échange. Et c'était afin de soulever le problème que l'économie classique avait nié. En ce sens, on peut dire que Marx pensait le capital en retournant au mercantilisme et au monétarisme. Il pensait le capital essentiellement en termes de capital commerçant et capital usuraire. Ce que montrent le mercantilisme et le monétarisme, c'est que ce qui meut le capital, ce n'est pas un désir pour des objets mais c'est un désir pour de la monnaie, c'est-à-dire une pulsion d'accumuler la « force » qui rend possible la possession des objets par l'échange. Et l'accumulation de cette force se réalise uniquement par l'acquisition de la différence (plus-value) par l'échange³.

La question est de savoir d'où vient cette « force » (valeur d'échange). Marx l'a reconnue comme une force spirituelle qui s'attache à la marchandise, c'est-à-dire comme un fétiche. Cela ne s'arrête pas simplement au stade du savoir, à ce qui est relaté au début du *Capital*. Dans *Le Capital*, Marx tente de saisir le processus historique dans lequel le fétiche

²Engels écrit, avant la mort de Marx (mars 1883) dans « Le développement du socialisme de l'utopie à la science » (1880) : « Ces deux grandes découvertes, c'est-à-dire la vision historique matérialiste et le dévoilement du secret de la production capitaliste par la plus-value, nous ont été offertes par Marx. » Après la mort de Marx, Engels s'est mis à parler de cela comme constituant le « marxisme ». Mais ceci ne correspond pas à la vérité, ainsi que Wataru Hiromatsu l'a très tôt indiqué. Celui qui a proposé pour la première fois, dans les années 1840, la « vision historique matérialiste » (matérialisme historique), ce fut Engels. Et l'ouvrage en collaboration qu'est *L'Idéologie allemande* (en particulier la 1^{ère} section intitulée « Feuerbach »), a été rédigé, cela est évident, sous la conduite principale de Engels.

³Dans le cas du capital commerçant, on obtient le gain de la différence par le fait d'acheter dans une région (dans un système de valeurs) où une marchandise est bon marché, et de vendre dans une région où cette marchandise est coûteuse. Dans les deux cas, étant donné qu'il s'agit d'un échange d'équivalent, on ne peut pas voir là une ruse du capital commerçant. Par ailleurs, dans le capital industriel, pour ce qui est de la plus-value, pour parler simplement, elle se réalise ainsi : les travailleurs vendent au capital leur marchandise force de travail, et en même temps rachètent, en tant que consommateurs, ce qu'ils ont produit sous leur capitaliste. En ce cas, dans cet « échange d'équivalent », si une différence se dégage, c'est pour la raison que la rénovation technique par le capital produit la différence dans les systèmes de valeurs. Alors que le capital commerçant dépend de la différence spatiale, le capital industriel dépend de la différenciation temporelle. Pour cette raison, dans le capital industriel, la novation sollicitée sans cesse, et l'élévation de la force productive qui n'avait jamais existé, peuvent se réaliser.

marchandise, se développant jusqu'au fétiche monnaie et au fétiche capital, aboutit à la réorganisation totale des formations sociales. Dans sa jeunesse, critiquant la vision historique idéaliste de Hegel, Marx avait insisté sur la base économique matérialiste ; mais dans *Le Capital*, au contraire, comme sa « préface » l'exprime clairement, il loue Hegel et suit fidèlement la description de l'esprit, depuis la forme sensorielle jusqu'à l'autoréalisation, dans la *Phénoménologie de l'esprit* ou la *Logique*. Bien entendu, ici l'« esprit » est remplacé par le « fétiche ». Mais ce que *Le Capital* a rendu clair, c'est que l'économie capitaliste, loin d'être matérielle, est fétichiste, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un monde dans lequel domine la force idéale.

Les caractéristiques de la société capitaliste ne peuvent pas être comprises à partir des modes de production, car elles résident dans les modes d'échange. Le rapport entre les capitalistes et les travailleurs, par exemple, est basé sur un accord et un contrat entre des capitalistes qui possèdent la monnaie et des travailleurs qui possèdent la marchandise force de travail. Par conséquent, il diffère du rapport entre les seigneurs féodaux et les serfs dans l'Europe du Moyen Age, et, de plus, des rapports entre les citoyens et les esclaves en Grèce et à Rome. C'est-à-dire que la différence entre les rapports de production dans le système capitaliste et les rapports de production d'avant le système capitaliste, réside dans la différence des modes d'« échange ». Dans le matérialisme historique, le changement des formations sociales est classé comme stade de développement des rapports de production. Mais en réalité il existe un changement des modes d'échange, dans une dimension plus fondamentale.

La société capitaliste moderne, où demeurent, certes, toutes sortes de modes d'échange, est celle dans laquelle le mode d'échange des marchandises est devenu prédominant. La « force productive et le rapport de production » de cette société n'existent qu'en tant que résultat de cette transformation. C'est pourquoi Marx, pour réfléchir sur l'économie capitaliste, est parti des modes d'échange. Et en ce qui concerne la société antérieure, il a laissé au matérialisme historique le rôle de « fil conducteur ». Mais, en réalité, une réflexion menée à partir des modes de production ne fournirait pas une explication satisfaisante même en ce qui concerne le stade précapitaliste. Si Marx avait lui-même abordé cette question, sa vision aurait sans doute été différente même en ce qui concerne les formations sociales précapitalistes. Cela est évident, je le montrerai, lorsqu'on considère par exemple les notes de Marx sur *La société archaïque* de Lewis Henry Morgan, travail auquel il s'est intéressé dans sa dernière période.

Sur le plan général, la contribution des marxistes à la connaissance de la société précapitaliste n'a pas été importante. C'est du fait qu'ils ont appliqué la formule du matérialisme historique. Pour ce qui est des formations sociales de la société clanique, c'est Marcel Mauss, non marxiste, qui a livré une analyse marquante. Il a étudié la société clanique non pas à partir des forces productives et des moyens de production, mais du point de vue de l'échange. Il était question non pas de l'échange des marchandises, mais de l'échange de réciprocité que constituent le don et le don en retour, que j'appelle moi-même le mode d'échange A, le distinguant du premier (mode d'échange C). Cet échange est pratiqué selon trois règles : 1) Il faut faire un don ; 2) Il faut recevoir le don ; 3) Il faut faire un don en retour. Ces règles n'ont pas été édictées par les hommes. Elles sont la manifestation de la « force magique » (*hau*) à laquelle les hommes sont contraints d'obéir. Une formation sociale comme la société clanique s'organise sous ce principe d'échange. Ainsi la parenté se forme-t-elle, par exemple, par l'échange de réciprocité qu'est le don d'une fille ou d'un fils à une autre communauté et ce qu'on reçoit en retour. En ce sens, ce qui forme le corps de la formation

sociale clanique est au sens large un échange, et c'est précisément cela qui constitue la base économique.

Or, du côté des anthropologues marxistes, Marshall Sahlins a vu à la base de l'échange de réciprocité le mode de production familial, et Maurice Godelier la propriété communautaire inaliénable⁴. Ils ont tenté coûte que coûte de rester dans le cadre du matérialisme historique. Mais en réalité, c'est le mode d'échange de réciprocité qui a suscité le mode de production familial et la propriété communautaire, et non pas l'inverse. Par conséquent, pour ce qui est de la société primitive, il est nécessaire partir des modes d'échange, et sur ce point aussi l'approche de Marx nous est utile.

Lorsqu'à la fin de sa vie Marx a parlé de la société clanique en rendant hommage à *La société archaïque* de Lewis Henry Morgan, il ne s'est pas appuyé sur les modes de production. Il a plutôt prêté attention à la liberté et à l'indépendance de chaque individu, qu'au caractère égalitaire de l'économie dans la société clanique :

«Tous les membres d'une tribu d'Iroquois étaient libres sur le plan personnel et étaient tenus de défendre réciproquement la liberté. Ils étaient à égalité sur le plan des prérogatives et des droits. Le sachem ou les chefs ne prétendaient à aucune supériorité. C'était une fraternité soudée par les liens du sang. La liberté, l'égalité et la fraternité, bien qu'elles ne fussent jamais formulées, étaient néanmoins le principe fondamental du clan. »⁵

D'où viennent, alors, ces principes de liberté, d'égalité, de fraternité de la société clanique ? On ne peut les expliquer par des réalités comme le mode de production ou la propriété communautaire. Marx n'évoque pas cette question, mais à mon sens ces principes sont issus de l'échange de réciprocité, celui-ci étant le fondement économique qui organise la société clanique. De plus, concernant le communisme à venir, Marx disait qu'il serait la « restauration au niveau supérieur » des principes de la société clanique. Cela signifie qu'il ne considérerait pas le communisme à venir comme simplement l'état développé des modes de production. Bien qu'il ne l'ait pas indiqué clairement, on peut dire que Marx suggérerait que le communisme à venir également devait être envisagé à partir des modes d'échange. J'y reviendrai.

Alors, qu'advient-il de la société étatique qui est née après la société clanique ? Cette société peut paraître de prime abord fondée tout simplement sur une usurpation violente, mais elle l'est en même temps sur un « échange ». Ordinairement, celui-ci n'est pas considéré comme tel, mais il s'agit bien d'un échange dans la mesure où, si l'on obéit, on reçoit protection⁶. L'Etat débute en tant que conquête et domination, par la violence, mais ne peut exercer sa domination de manière durable que lorsque les assujettis obéissent volontairement. C'est lorsqu'on peut obtenir protection au prix de l'obéissance, c'est-à-dire au moment où le rapport dominant-dominé se mue en une sorte d'échange, que cela devient possible. C'est cet échange qui fait intervenir une « force » différente de la violence. Elle contraint non seulement les dominés mais aussi les dominants. Car si les dominants ne peuvent plus

⁴ Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance – L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, 1976 ; Maurice Godelier, *L'Enigme du don*, Fayard, 1996.

⁵ *Œuvres complètes de Marx et Engels*, Volume 4, Supplément, Ôtsuki Shoten, 1960, p. 353. Lawrence Krader traduit ces notes de Marx à propos de *La société archaïque de Morgan*, dans *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Van Gorcum & Comp. B.V, Assen, Pays-Bas, 1972, p.150.

⁶ Hobbes dans *Leviathan*, pensait que depuis l'« état naturel » dans lequel chacun lutte avec chacun, l'« état de paix » est créé par le contrat social. Ce contrat social est, dit-il, un contrat « forcé par la peur ». C'est un échange. Car celui qui obéit gagne « sa vie au prix de l'obéissance ». D'autre part, les dominants ont l'obligation de l'effectuer. En ce sens, on peut dire que Hobbes a réfléchi sur l'Etat à partir du mode d'échange B. Par contre, laprès Locke, on a réfléchi sur le « contrat social » à partir de C.

protéger les dominés, ils perdent leur titre à conserver leur statut. En ce sens, ce rapport est bilatéral (réciproque) et en quelque sorte il se rapporte au mode d'échange A.

Je nomme B ce mode d'échange. Comme dans le cas du mode d'échange A, fonctionne dans B également une « force » qui n'est pas physique. Mais cette force, précisément, est née de l'« échange » et n'est pas quelque chose qui aurait jailli de quelque part dans la superstructure idéaliste. Si l'on envisage le mode d'échange comme étant la base économique des formations sociales, on comprend que l'Etat ne vient pas de la superstructure, différente de la dimension économique, mais que c'est lui qui est une forme d'échange, c'est-à-dire quelque chose qui est enraciné directement sur la base économique au sens large. L'« hégémonie » dont il est question chez Gramsci, le « dispositif idéologique » chez Althusser, ou le « savoir-pouvoir » chez Foucault, ne sont pas des superstructures indépendantes de la base économique mais émanent précisément de celle-ci. De même encore, les « facteurs psychologiques » que Freud a distingués de la dimension économique, viennent eux aussi, en réalité, du mode d'échange, et par conséquent se trouvent dans la base économique au sens large.

Que pouvons-nous dire, maintenant, du mode d'échange C ? Ainsi que je l'ai indiqué plus haut, s'il peut paraître concerner simplement un échange matériel, ce n'est pas le cas. Là aussi, la force idéale existe, et c'est précisément ce qui vient de l' « échange ». Marx écrit : « L'échange de marchandises commence là où se terminent les communautés, à leurs points de contact avec les communautés étrangères ou avec des membres de communautés étrangères. » (*Le Capital*, Livre I, PUF, 1993, p. 100) Autrement dit, l'échange se fait avec d'autres, complètement inconnus, inquiétants. Cet échange nécessite donc une « force » qui puisse contraindre les autres. De surcroît, une force différente de celle que possède la communauté ou l'Etat. Cette force également est idéale et religieuse. En effet, on le nomme le « crédit ». Marx a qualifié cette force de « fétiche » : « L'énigme du fétiche argent n'est donc que celle du fétiche marchandise, devenu visible, crevant les yeux. » (*Ibid.*, p. 106) Ainsi, Marx a-t-il montré que le fétiche marchandise contrôle le fétiche monnaie, et de surcroît contrôle la société entière en tant que fétiche capital. Ce que *Le Capital* a rendu clair, c'est, je le répète, le fait que l'économie capitaliste est loin d'être matérielle mais fétiche, c'est-à-dire que c'est le monde dans lequel domine la force idéale. (Voir figures 1, 2, 3)

Figure 1. Modes d'échange de base

B Soumission et protection (pillage – redistribution)	A Réciprocité (don et retour)
C Echange de marchandises (monnaie-marchandise)	D Réciprocité de la liberté

Figure 2. Formations sociales de base

B Etat	A Communauté
C Ville (marché)	D X

Figure 3. Echanges et formes de pouvoir

B Pouvoir politique	A Pouvoir magique (fétiche)
C Vénération du fétiche monnaie (pouvoir de l'argent)	D X

Ce que montre ce dont j'ai parlé ci-dessus, c'est que les modes d'échange A, B, et C contiennent chacun une « force » idéale contraignante pour l'homme. Et ces forces, précisément, naissent de l'« échange ». Par contre, si l'on conçoit le mode de production comme base économique, on finit par penser que ces éléments religieux et politiques viennent des superstructures qui se situent au niveau supérieur par rapport à la base économique. Dans un tel contexte, cette réflexion est livrée à l'anthropologie, à la science politique, ou à la science religieuse. Et tout ce que les marxistes peuvent faire, c'est uniquement ajouter le mode de production en tant que base économique. Cette réflexion économique reste quelque chose de simplement inséré de l'extérieur. Et la conséquence est que la base économique finit en réalité par être négligée. D'autre part, l'anthropologie, la science politique ou la science religieuse, prétendument libérées de la base économique, ne le sont nullement en réalité. Les marxistes ne se posent pas la question de savoir d'où vient cette force idéale qu'on peut trouver dans chacun de ces domaines, et ils n'en ressentent même pas le besoin, de surcroît ils ne savent pas comment s'interroger, et donc se retrouvent dans un état désastreux d'inertie intellectuelle absolue, sans même, de plus, en être conscients.

Ainsi me suis-je donné pour tâche d'étudier, comme Marx l'avait fait pour le mode C dans *Le Capital*, les modes A et B également, et dans chacun des cas, de réfléchir depuis le stade de la première époque jusqu'à aujourd'hui. Cependant, A, B et C n'existent pas séparément. Les formations sociales sont faites de leur combinaison. Par conséquent, on ne peut observer l'un des trois en l'isolant. Il faut tenir compte en même temps des autres modes d'échange. Sur ce point, Marx dans *Le Capital*, lorsqu'il a abordé les problèmes qui surgissent du mode d'échange C, a mené sa réflexion en mettant entre parenthèses l'Etat et la communauté, c'est-à-dire les éléments B et A. L'économie capitaliste réelle ne peut pas exister sans l'Etat ni sans la communauté. Mais Marx, afin de saisir les caractéristiques de C, les a mises entre parenthèses⁷.

Par conséquent, l'histoire des formations sociales doit être observée comme la forme combinée de plusieurs modes d'échange. Car en même temps que se transforment les formations sociales, chaque mode d'échange aussi se transforme. Les formations sociales apparentent avec la société clanique, dans laquelle A est dominant. Mais à ce stade-là déjà il existait aussi, à un degré imperceptible, des germes des modes B et C. Dans la société étatique, le mode d'échange B devient dominant, mais à ce moment-là A ne disparaît pas. A demeure dans la communauté agricole qui certes est assujettie au pouvoir supérieur de l'Etat, mais à l'intérieur cette communauté est un groupe autonome et égalitaire. De plus, sous la domination du mode B, à partir du commerce entre les communautés, les villes prennent leur essor et le mode C va s'élargissant. D'autre part, en même temps, le mode B s'élargit

⁷ Si Marx, lorsqu'il a étudié le capitalisme, a pu « mettre l'Etat entre parenthèses », c'est parce qu'il avait ciblé comme objectif d'étude l'économie de l'Angleterre de l'époque libérale. S'il avait traité l'économie capitaliste d'autres pays de la même époque, cela n'aurait pas été possible. De plus, à l'époque où l'impérialisme est devenu clair après la mort de Marx, même l'économie capitaliste de l'Angleterre ne pouvait être étudiée sans tenir compte de l'Etat.

davantage. Ainsi finit par se former un « empire mondial ». Et le moment où le changement survient, c'est avec l'établissement du marché mondial, c'est-à-dire au stade où le mode C s'élargit d'un bond. C'est à ce moment-là que la formation sociale moderne commence à exister.

Pour approfondir ce dont je parle ici, il est nécessaire de considérer le déroulement des transformations des formations sociales non seulement dans l'axe temporel mais aussi dans l'axe spatial. Ce dont j'ai traité jusqu'ici, ce sont des modèles simples de formations sociales. Mais aucune société n'existe isolément. Chaque société vit en pratiquant le « commerce » avec d'autres sociétés. Autrement dit, chaque société est dans un rapport d' « échange » avec d'autres. Suivant Immanuel Wallerstein et Christopher Chase-Dunn, j'appelle « système-monde » cette combinaison des formations sociales telles qu'elles sont. Et les systèmes-monde se différencient selon le mode d'échange qui est dominant dans chacun d'eux. (Voir figure 4)

Figure 4. Les stades du système-monde

B Empire-monde	A Mini-système-monde
C Economie-monde (système-monde moderne)	D République mondiale

La société clanique constitue elle aussi un « mini-système-monde », mais « mini » ne signifie pas qu'il soit nécessairement de faible envergure. Il existe des systèmes gigantesques, comme la fédération des Iroquois d'Amérique du Nord. La caractéristique de ce système, c'est que le lien lui-même entre les clans est fondé sur le mode d'échange A. Le système-monde suivant, c'est l' « empire-monde ». Il est fondé sur le mode d'échange B. Vient ensuite le système-monde que Fernand Braudel appelle « économie-monde ». Là, le mode d'échange C est dominant, mais B et A y demeurent encore sous une forme modifiée : B en tant qu'Etat souverain, et A en tant que nation (communauté imaginaire). Par conséquent, la formation sociale moderne prend la forme d'une combinaison de ces 3 modes d'échange, c'est-à-dire la forme capital-Etat-nation. On pourrait appeler cela, dans le langage de Wallerstein, le système-monde moderne. (Voir figure 5)

Figure 5. Système-monde moderne (capital-Etat-nation)

B Etat	A Nation
C Capital	D X

On peut, ainsi que je viens de l'exposer, expliquer l'histoire des formations sociales en prenant pour perspective la combinaison des modes d'échange en tant que base économique. Mon livre *Structure de l'histoire du monde* s'appuie sur cette armature théorique.

3.

J'ai dit jusqu'ici que, lorsqu'on pense aux formations sociales du système capitaliste et précapitaliste, on a besoin du point de vue des modes d'échange conçus comme base économique, mais que si l'on a surtout besoin de ce point de vue-là, c'est pour réfléchir à la

société post-capitaliste c'est-à-dire au communisme. Si l'on réfléchit à partir des modes de production, on ne peut pas parler de la nécessité du communisme. Marx a écrit : « Pour nous, le communisme n'est pas un état de choses qu'il convient d'établir, un idéal auquel la réalité devra se conformer. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses. Les conditions de ce mouvement résultent des données préalables telles qu'elles existent présentement. » (*L'idéologie allemande*, dans Karl Marx, *Philosophie*, Gallimard, Folio essais, 2001, p. 321.) Quand Marx s'exprime ainsi, il est certain qu'il tente de considérer le communisme comme quelque chose de différent d'un désir ou d'une idée que l'homme se forgerait. Mais à partir du point de vue des modes de production, on ne peut pas en déceler la nécessité, c'est-à-dire la « force » qui contraint l'homme.

Du point de vue du matérialisme historique, on considère que c'est la « contradiction entre le développement de la force productive et les rapports de production » qui est le principal moteur de l'histoire. Ensuite, cette « contradiction » apparaît en tant que lutte des classes. Et enfin, il s'ensuit que par la « lutte des classes qui relève la classe elle-même », le communisme se réalise. Mais on peut se demander ce qu'étaient les luttes de classes avant la société capitaliste. Comme je l'ai déjà suggéré, aussi longtemps qu'on s'en tient au point de vue des modes de production, on ne peut pas discerner de lutte des classes.

Dans la société féodale, par exemple, si on la regarde du point de vue des rapports de production, ce sont les seigneurs et les serfs qui doivent pratiquer la lutte des classes. Mais en réalité ce n'est guère observable. Dans les cas où il y avait lutte, c'était principalement du fait de l'échec du seigneur sur le plan politique. C'est-à-dire dans les cas où l'échange B bilatéral ne s'est pas effectué. Par conséquent, même s'il y avait lutte, il s'agissait d'une lutte qui ne dépassait pas la portée de B. Au Moyen Age, lorsqu'une lutte de classes dépassait les limites de B, elle avait lieu entre les seigneurs et les citoyens. C'est-à-dire que ce qui concurrençait ce mode d'échange B, c'était le mode d'échange C qui était né dans la ville. Autrement dit, le problème de la « lutte des classes » au Moyen Age ne se situe pas au niveau des modes de production. Il s'agit du conflit entre le mode d'échange B et le mode d'échange C, mode qui s'est répandu à partir de la ville. Et c'est finalement celui-ci qui a été victorieux.

Mais dans cette mesure-là, il s'agit d'une « lutte de classes », et non pas d'une « lutte pour abolir les classes elles-mêmes ». En réalité, ces luttes-là recelaient un élément propre à « abolir les classes elles-mêmes ». C'est cela qui a fait de ces luttes des « luttes des classes » qui ont fait date. Naturellement, cet élément n'a pas réalisé son objectif, et a simplement aidé à l'alternance des classes dominantes. C'est comme si, par exemple, la révolution française qui s'est levée en prônant « liberté, égalité, fraternité », avait abouti à la réalisation de la société capitaliste.

D'où viendrait, alors, le mouvement qui « abolit la classe elle-même » ? Généralement, on pense qu'il naîtra de la dimension de la religion et de la pensée. C'est-à-dire depuis la superstructure idéale, indépendante du soubassement économique. Mais à mon sens, il vient aussi de la base économique, c'est-à-dire du mode d'échange. Seulement, ce dont nous parlons est différent de A, B, et C. Il s'agit d'un mode qui tente de faire la relève de ceux-ci. C'est quelque chose qui possède la « force » compulsive, qui diffère d'une simple idée. Je reviendrai sur ce point.

Ce qui est maintenant clair, c'est que la lutte des classes qu'on trouve avant les temps modernes vient en réalité des modes d'échange et non pas des modes de production. Et on peut en dire autant de la lutte des classes dans la société capitaliste. Ainsi Engels, comme je l'ai dit plus haut, observant la lutte de classes en Angleterre dans les années 1840, a eu l'idée du « matérialisme historique ». Mais en 1848, lorsque le mouvement révolutionnaire s'est soulevé dans l'Europe entière, c'est en Angleterre tout d'abord que la lutte des classes avait

fini par cesser. C'est, de plus, non pas à cause de l'échec du mouvement chartiste, mais au contraire parce que celui-ci a été victorieux à un certain degré. Ensuite, le syndicalisme a été légalisé, et aussitôt est apparue ce qu'on a appelé l'aristocratie ouvrière. Puis, le socialisme fabien (social-démocratie). Autrement dit, la lutte des classes qui existait en Angleterre a disparu avec une certaine victoire de la classe des ouvriers. Pourquoi ?

Si la lutte des classes a disparu à ce moment-là, ce n'est pas parce que le rapport de production capitaliste avait disparu. La négociation pour les salaires, par le biais, entre autres, du syndicalisme, a été légitimée comme résultat de cette lutte. Du point de vue des modes d'échange, alors que les rapports entre capitalistes et travailleurs avaient été jusqu'alors de type B et A, on est passé à un rapport de type C. Considéré à partir de ce phénomène-là, si l'on fait une rétrospective, on peut dire que la lutte des classes virulente du mouvement chartiste est née non pas du « rapport de production » ou de la « contradiction entre la force productive et le rapport de production », mais du fait qu'un nouveau mode d'échange a tenté de remplacer les modes d'échange jusqu'alors dominants. Et après que cela fut réalisé, le mouvement des travailleurs a fait partie du marché du travail, c'est-à-dire de l'économie de marché capitaliste. De ce fait, bien que de prime abord la lutte des classes continuât, la « conscience de classe qui fait la relève de la classe » a fini par disparaître.

Dans les pays capitalistes avancés, la lutte des classes ou le mouvement révolutionnaire socialiste, après avoir connu une certaine exaltation, étaient destinés à prendre fin. A la fin du XIXe siècle, après la mort d'Engels, son disciple Bernstein, affrontant une telle situation, a proclamé la fin de la théorie de la révolution de Marx et Engels. D'autre part, Lénine pensait que les travailleurs, ayant l'esprit bourgeois si on les laisse aller à leur libre gré, ne possèdent pas la conscience de classe qui permettrait de réaliser la relève des classes. Il pensait donc qu'il fallait infuser la conscience de classe « de l'extérieur ». L'ouvrage *Histoire et conscience de classes* de Georg Lukacs (1923) est un travail qui fonde philosophiquement cette idée. L'« extérieur » est, pour eux, une idée des intellectuels dirigeants (le parti). Mais cette idée ne peut être différente du philosophe-roi platonicien, et fonderait finalement le système dictatorial du parti.

D'autre part, Ernst Bloch a très tôt, dans *Thomas Münzer : théologien de la révolution* (*Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, 1921) en indiquant la limite du matérialisme historique, tenté de joindre révolution socialiste et religion. Lukacs a critiqué cette démarche, la considérant comme une déviation du marxisme. Mais ce sur quoi je voudrais attirer l'attention, c'est sur le fait qu'Engels, très tôt, au moment de 1848, faisant face au même problème, avait adopté ce même point de vue. Au moment où en Angleterre la « lutte des classes » prenait fin, il s'est interrogé de nouveau sur la manière dont celle-ci et la révolution socialiste pouvaient être possibles. Ce n'est pas concevable à partir d'un point de vue tel que « la force productive et le rapport de production ». Engels, qui lui-même avait proposé un tel point de vue, est le premier à s'en être rendu compte.

Concrètement parlant, Engels s'est dirigé vers l'étude du mouvement des paysans en Allemagne au XVIe siècle (*La guerre des paysans allemands*, 1850). Dans ce livre, il a tenté de voir le « communisme » dans la pensée de Thomas Münzer dirigeant du mouvement millénariste. La théorie propre à Engels était que la « force » qui entraîne les hommes vers le socialisme ou mouvement qui effectue la relève des classes, provient de la base économique (contradiction entre force productive et rapports de production). Mais il a reconnu ici que cette force provenait de la dimension idéaliste et religieuse. Et jusqu'aux dernières années de

sa vie, il a poursuivi l'étude de l'histoire du christianisme primitif. Mais je dois dire cependant qu'il n'a pas poussé plus avant cette question⁸.

On peut dire que Bloch a pris sa succession. Celui-ci écrit : « Seuls les matérialistes peuvent être bons chrétiens, mais aussi certainement seuls les chrétiens peuvent être bons athées. Cette proposition est possible. » (*L'Athéisme dans le christianisme*) Par ailleurs, Karl Barth théologien chrétien, avait écrit avant Bloch : « D'ailleurs, il ne faut absolument pas juxtaposer de cette manière « Jésus-Christ et le mouvement social », comme si les deux étaient séparés et qu'ensuite d'une manière artificielle on les mette côte à côte expressément malgré quelques différences de degrés, car ces deux entités seraient indépendantes. En réalité, c'est une seule et même chose. (a) Jésus est le mouvement social (b) le mouvement social, c'est Jésus aujourd'hui. » (*Jésus Christ et le mouvement social*, 1911)

On peut dire que Bloch et Barth ont fait face au problème qui avait été celui d'Engels. Par une logique paradoxale, ils ont tenté de surmonter la rupture entre la religion et le mouvement social, entre la superstructure idéale et la base économique. Mais si l'on s'appuie, en tant que base économique, sur les modes d'échange au lieu des modes de production, ce problème sera résolu. J'ajoute maintenant le mode d'échange D aux trois types de modes d'échange que j'ai considérés jusqu'ici.

Rigoureusement parlant, D n'entre pas dans les modes d'échange. Il existe en tant que poussée pulsionnelle qui dirige l'homme vers la négation et la relève de l'échange (qu'il soit A, B ou C). De plus, D apparaît comme une force idéale et religieuse. Mais il concerne profondément la base économique, c'est-à-dire l'échange. C'est précisément pour cela que D peut concurrencer les forces qui viennent de A, B et C. Loin d'être un imaginaire fabriqué par le désir ou la volonté de l'homme, D au contraire possède une « force » qui contraint l'homme.

Certes, D est d'ordre religieux. Mais s'il en est ainsi, A, B et C, chacun, le sont aussi. Par exemple, Max Weber qualifie la religion de « contrainte de Dieu » mais ce dont il parle n'est autre que « l'échange A » par lequel le don fait à Dieu l'oblige au retour. On peut dire que l'Etat aussi est une religion, basée sur « l'échange B ». D'autre part, l'échange C apporte une religion, le culte du fétiche. Au premier abord, c'est non-religieux. Ainsi, dans les pays capitalistes avancés d'aujourd'hui, la sécularisation, rejet de la religion, progresse. Mais il ne s'agit nullement d'une critique de la religion. Ce n'est simplement que la marque du néolibéralisme, c'est-à-dire de la situation dans laquelle C est devenu le fétiche dominant.

Dès les débuts, D s'est manifesté en tant qu'entité critiquant ces religions. En termes concrets, D est apparu comme religion universelle dans tous les lieux où, au stade de l'empire mondial, A, B et C étaient parvenus à une certaine maturité⁹. C'est-à-dire que la religion universelle s'est manifestée précisément en tant que « critique » de la religion. Naturellement, par la suite, la religion universelle s'est transformée en religion de la communauté (A), en

⁸ La réflexion d'Engels sur *La guerre des paysans allemands* ne se limite pas à l'Occident, non plus au christianisme. Le Japon, par exemple, connu pendant longtemps, au XVI^e siècle, de grandes guerres de paysans. On peut dire qu'elles se sont produites avec les transformations sociales sous le marché mondial qui, à l'époque, était en train de progresser. Mais il faut prendre garde au fait que le moment D est apparu, alors, à travers une secte du bouddhisme (secte de la Terre pure). Les guerres de paysans ont échoué, et ce fut l'avènement du féodalisme des Tokugawa et de la politique de fermeture. Cela rappelle Engels, quand il dit que l'échec de la guerre des paysans a fait retarder de deux cents ans les temps modernes en Allemagne.

⁹ Ce que j'appelle ici religion universelle, ce n'est pas la religion universelle qui possède de nombreux adeptes dans le monde. Ce n'est pas l'étendue d'une religion ou d'une secte qui permet de dire si elle appartient ou non à la religion universelle. Si un tel mouvement peut être dit religion universelle, c'est dans la mesure où il possède le caractère D. Pour aller plus loin, D n'apparaît pas seulement dans la religion. Il apparaît aussi sous la forme de la philosophie, de la littérature, de l'art. Cf. mon livre *L'origine de la philosophie*, 2012, traduction américaine Duke, 2017.

religion de l'empire (B), mais leur élément D a été sans cesse restauré sous la forme de mouvements hérétiques, comme, par exemple, celui de Thomas Münzer. Par conséquent, D est historiquement impliqué dans la transformation des formations sociales. En ce sens, on peut dire que, bien qu'il ne constitue pas un élément des formations sociales prises en tant qu'union des modes d'échange, D subsistait en celles-ci.

Dans les formations sociales modernes, C devient dominant. Mais cela ne veut pas dire que A et B finissent par disparaître. Ils demeurent en se transformant sous C. Ainsi, par exemple, B est-il demeuré en tant que « pouvoir », même dans l'Etat moderne qui a adopté la loi bourgeoise. De plus, après que la tribu ou la communauté eut été démantelée par C, A fut restauré en une « communauté imaginaire » (Benedict Anderson). Par conséquent, la formation sociale moderne prend la forme capital-Etat-nation.

Aujourd'hui, A fonctionne comme quelque chose qui évoque l'impulsion vers le rétablissement de la communauté qui existait jadis, c'est-à-dire comme nationalisme. Mais A ne peut pas prendre une position qui dépasse B et C. Au contraire, A devient, sous la forme du chauvinisme, un serviteur du capital-Etat. Jadis, c'est cela qui a engendré le fascisme, et il en ira de même dans le futur. Par rapport à cela, D n'est pas la restauration de la communauté du passé. D est ressemblant, mais différent de A.

Aussi longtemps que A, B, et C demeurent, D est la poussée pulsionnelle qui tente de les renier. Mais d'où vient D ? Il semble venir du Ciel, mais en fait il provient de la dimension économique. Ou bien D semble venir du futur, mais provient en réalité du passé.

D'où vient la « force » de D ? Cette question n'est pas dissociable de la question « d'où vient la force de A ? ». C'est-à-dire, comment l'échange de réciprocité a-t-il commencé ? On ne peut pas le montrer de manière positiviste. C'est à ce qu'écrit Marx dans la préface du *Capital* que je voudrais me référer ici : « /.../ l'analyse des formes économiques, ne peut s'aider du microscope ou de réactifs fournis par la chimie ; l'abstraction est la seule force qui puisse lui servir d'instrument. » (*Le Capital, I, op.cit.*, p. 96) Autrement dit, Marx a réfléchi à l'aide de « l'abstraction » sur l'origine de l'échange de marchandises C. Nous n'avons, par conséquent, qu'à faire de même sur les autres modes d'échange.

Dans la société primitive, il ne fait pas de doute que l'échange de réciprocité fut le principe qui a constitué la formation sociale. Mais cela ne signifie pas qu'il ait existé dès le début. Au stade où l'humanité était un peuple nomade de chasseurs cueilleurs, non seulement B et C n'existaient pas, mais A non plus. A ce stade-là, on peut sans doute dire que les objets produits étaient partagés de manière égale. En effet, l'état nomade dans lequel on se trouvait rendait toute réserve impossible. La bande nomade ne devenait ni plus grande ni plus petite que nécessaire pour la chasse. Les membres du groupe n'étaient enchaînés par aucune contrainte. Lorsqu'on rencontrait d'autres groupes, il est probable que de simples échanges avaient lieu sans que cela se transformât en guerre. J'appelle cette situation le caractère archi-nomade U.

Si cette situation s'est modifiée, c'est du fait du changement climatique global quand ces populations se sont mises à se sédentariser dans chaque région. Désormais, sont nés dans le groupe les conflits face à autrui et les écarts de richesses. De plus, les hommes étant sédentarisés, les échanges avec d'autres groupes leur sont devenus indispensables, en même temps que plus difficiles. On peut dire que c'est de ce fait que le mode d'échange A, c'est-à-dire la réciprocité du don, s'est mis alors à fonctionner. Naturellement, les hommes ne l'ont pas inventé, il est advenu indépendamment de leur volonté.

Je voudrais, à ce propos, me référer à la théorie de Freud. Avec, toutefois, une distance par rapport à ce que Freud a écrit dans *Totem et tabou*. Dans *Totem et tabou*, Freud a tenté d'expliquer le principe qui a fait de la société primitive une « alliance des frères », à partir du

meurtre du « père originaire ». Mais le « père originaire » est une hypothèse posée à partir d'éléments tels que la société des gorilles. Il s'agit d'une hypothèse de Darwin. Et ce n'est que la projection, sur l'époque archaïque, du patriarcat qui a été établi au stade de l'Etat. L'hypothèse de Freud est aujourd'hui complètement écartée. Mais je pense qu'on peut expliquer l'origine de l'échange de réciprocité en se fondant sur la théorie qu'il n'a lui-même pas exploitée. Il s'agit de la théorie de Freud dans sa seconde époque, dans laquelle il a introduit la « pulsion de mort ».

La « pulsion de mort » est une pulsion par laquelle la vie tente de faire retour vers l'inanimé : « /.../ je tirai la conclusion qu'il fallait qu'il y eût, en dehors de la pulsion à conserver la substance vivante, à la rassembler en unités de plus en plus grandes, une autre pulsion, opposée à elle, qui tend à dissoudre ces unités et à les ramener à l'état anorganique des primes origines. » (*Le malaise dans la culture*, dans *Œuvres complètes*, XVIII, PUF, 1994, p. 304). Je pense que ceci est applicable, plutôt que pour l'individu, pour les formations sociales. Lorsque l'humanité était nomade, elle était dans l'état inorganique. Ce qui a eu lieu après la sédentarisation, c'est « l'état organique », et c'est là-dessus que s'engendrent les inégalités et les conflits.

A ce moment-là, ce par quoi l'on tente de récupérer « l'état inorganique », c'est la pulsion de mort, et celle-ci se dirige d'abord vers l'extérieur en tant qu'agressivité. Mais, pour parler à la manière freudienne, lorsque le thanatos se dirige vers l'intérieur, il devient ce qui contrôle sa propre agressivité en tant que sur-moi (conscience). On peut dire que l'échange réciproque du don est apparu à peu près comme tel. L'homme doit faire un don, doit recevoir le don, doit faire un don en retour. En ce cas, l'élément spirituel attaché à la chose donnée semble contraindre les hommes. Mais si la « force » de A est compulsive-répétitive, on pourrait dire que c'est parce qu'il s'agit du retour de U qui avait été perdu à cause de la sédentarisation. C'est cela qui a fonctionné comme la force idéale qui empêchait l'engendrement des classes ou de l'Etat.

Après la société clanique, la société des hommes est devenue une société dominée par la « force » idéale que B et C ont apportée. Et A s'est maintenu sous B en tant que principe de la communauté. Mais comme je l'ai dit plus haut, lorsque A, B et C atteignent un certain stade, le stade de l'empire mondial, D apparaît en tant que religion universelle. La religion universelle est D, et D est la religion universelle. Autrement dit, la religion universelle ne peut pas exister indépendamment de la base économique.

A la fin de sa vie, Marx, après avoir lu *La société archaïque* de Morgan, a écrit que le communisme est la « restauration au niveau supérieur » de la société clanique. Cela signifie, en nos termes, que D est la « restauration au niveau supérieur » de A. Mais ce qui est important ici, c'est que D n'est pas la « restauration au niveau inférieur », et par conséquent D existe comme négation de A. Par exemple aujourd'hui, si l'on restaure A « au niveau inférieur », cela ne devient que le fascisme. D'un autre point de vue, D vise non pas le passé mais le futur. Et il est fondé sur une pulsion compulsive-répétitive plutôt que sur le désir ou la fantaisie de l'homme.

Ce qu'apporte le mode d'échange D, c'est la « force » qui concurrence les diverses forces de A, B et C. On peut la trouver non seulement dans la religion universelle, mais aussi dans la littérature et l'art. On dit que la littérature et l'art ne restent pas déterminés simplement par le mode de production (forces productives et rapports de production), mais aussi dévoilent l'utopie qui le dépasse. Mais cette « force » provient non pas de l'imagination, superstructure idéale, mais précisément du mode d'échange « économique ».

Dans la mesure où les forces de A, B et C demeurent, D, par un retour compulsif, tente d'en faire la relève. Par conséquent, le « communisme », dans la mesure où il est bien D, est,

historiquement parlant, une nécessité. Tel a été, en résumé, mon propos dans *Structure de l'histoire du monde*.

(Traduit par Makoto Asari et Isabelle Flandrois)