

ROMARIC JANNEL
FUKE TAKAHIRO
Kyoto University



La forme marxienne de l'anthropologie

Miki Kiyoshi 三木 清

TITRE ORIGINAL : 「人間学のマルクスの形態」, in 『唯物史観と現代の意識』 Iwanami Shoten, 1928, 1-38 ; préalablement publié dans 『思想』 [Pensée], juin 1927.

MOTS-CLEFS : réception japonaise de Marx—Miki Kiyoshi—logos—histoire—expérience fondamentale—Feuerbach—changement de direction—dialectique

Introduction des traducteurs

Miki Kiyoshi 三木清 (1897–1945) fait désormais partie des philosophes japonais dont l'étude en dehors du Japon semble progressivement gagner en importance. En France, nous devons par exemple à Simon Ebersolt des travaux portant sur la réception de la philosophie de Bergson par le philosophe japonais¹. Nous entendons aujourd'hui présenter au lecteur, et traduire, un texte de jeunesse de Miki consistant en une réinterprétation de l'anthropologie philosophique marxienne au regard de l'idée d'« expérience fondamentale » (基礎經驗). Si cette idée est très largement inspirée de celle d'« expérience pure » (純粹經驗) chère à Nishida Kitarō (1870–1945), elle n'est bien sûr pas sans lien avec la pensée de Bergson. Indiquant qu'il n'entend pas par l'expression « expérience fondamentale » quelque chose de mystique ou de métaphysique, Miki écrit : « un examen minutieux des différences et similitudes entre ce que nous entendons par expérience fondamentale et l'expérience pure chez Bergson serait sans doute d'un grand intérêt et très utile. »²

Miki entend par « expérience fondamentale » une expérience qui n'aurait pas encore fait l'objet d'une altération par le travail, aussi nécessaire puisse-t-il être, du *logos*. L'idée n'est sans doute pas, en elle-même et pour elle-même, nouvelle. Elle lui ouvre néanmoins la possibilité d'une réflexion sur ce que pourrait être une anthropologie philosophique qui, entretenant un rapport intime à l'expérience fondamentale, ne serait pas aux prises avec une « idéologie » particulière.

L'idée de conduire ce que nous traduirions littéralement par une « étude

1. Voir notamment : EBERSOLT 2012 ; MIKI 2016.

2. MIKI 1928 : 4.

de l'humain » (人間学) parcourt, nous semble-t-il, l'ensemble de l'œuvre de Miki et était déjà présente dans son premier livre : *L'étude de l'homme chez Pascal*³. Il est néanmoins nécessaire de revenir sur ce que Miki entend par l'expression « étude de l'humain » (人間学) qu'il utilise comme synonyme du terme d'« anthropologie » (アントロポロギー)⁴. Il distingue en effet l'anthropologie en tant qu'étude du genre humain (人類学) de l'anthropologie philosophique comprise en tant qu'étude, d'une part, de ce que signifie pour l'humain être humain et, d'autre part, des relations logiques – autrement dit « structurelles » – que l'humain entretient avec « la vie » (生活, c'est-à-dire ici la pratique concrète et expérientielle du monde). C'est cette étude philosophico-logique qu'il désigne par les expressions « étude de l'humain » (人間学) et « anthropologie » (アントロポロギー); et c'est assurément dans cette perspective qu'il entend s'inscrire⁵. Pour Miki, une telle anthropologie doit consister en une « auto-interprétation de l'humain » et n'être non pas abstraite et générale, mais « concrète et historique »⁶. C'est à ce titre qu'il s'intéresse, dans *La conception matérialiste de l'histoire et la conscience contemporaine* (1928), à l'anthropologie marxienne – notamment en commentant les *Thèses sur Feuerbach* (1845).

Selon Miki, le *logos* intervient dans le cadre de la relation qui se constitue entre l'humain et la vie, et en tant qu'élément médiant l'expérience faite de la vie. Il cherche donc à élucider les mécanismes par lesquels l'« expérience fondamentale » (de la vie) vient à être dissimulée à l'humain, lui-même sujet de cette expérience fondamentale, et cette dissimulation est l'une des conséquences du travail transformateur du *logos*. Il distingue deux dimensions au sein du *logos*. Le « *logos* de première dimension » (第一次的なるロゴス) – entendu par Miki comme une « anthropologie » – correspond à une forme première de *logos* directement née « au sein de négociations, originelles et concrètes, avec la vie ». En d'autres termes, il s'agit du *logos* né dans un rapport intime à l'« expérience fondamentale de la vie ». Lorsque la tension relationnelle entre l'expérience fondamentale de la vie et le *logos* de pre-

3. MIKI 2017 (Or., 1926).

4. MIKI 1928 : 4.

5. Dans le présent article, nous traduirons tant 人間学 que アントロポロギー par le terme « anthropologie ». La mise en italique soulignera l'utilisation par Miki du terme 人間学.

6. MIKI 1928 : 5.

mière dimension atteint un niveau que leur opposition ne peut plus contenir l'émergence d'un nouveau *logos*, le « *logos* de deuxième dimension » (第二次のロゴス) – autre nom de l'« idéologie » (イデオロギー) – devient une nécessité. Miki pose ainsi deux équivalences : celle entre *logos* de première dimension et anthropologie, et celle entre *logos* de deuxième dimension et idéologie. Il en vient ensuite à définir le travail de l'anthropologie comme une « auto-interprétation de l'humain » (人間自己の解釈, *Selbstausslegung*) et celui de l'idéologie comme une « auto-compréhension de l'humain » (人間の自己了解, *Selbstverständigung*).

Dès lors, pour quiconque chercherait à opérer une transformation de la société, comme c'était le cas de Miki, si l'anthropologie n'est comprise que comme une interprétation de l'humain par lui-même et si l'idéologie – dans laquelle l'objectivation joue, explique-t-il, un rôle essentiel – est entendue comme la compréhension de l'humain par lui-même, pourquoi faire de l'anthropologie l'objet de sa recherche philosophique ? Cela tient à la position plus fondamentale qu'occuperait l'anthropologie par rapport à l'idéologie. Selon Miki, la « structure de l'idéologie » est déterminée par celle de l'anthropologie. Ainsi, pour qui souhaiterait transformer en profondeur l'idéologie, modifier l'anthropologie elle-même doit constituer en quelque sorte la voie privilégiée et à privilégier. C'est à ce titre que les recherches de Miki portèrent avant tout sur l'anthropologie philosophique.

Avant de présenter succinctement le contexte dans lequel fut rédigé le texte dont nous proposons une traduction, il n'est pas inutile de revenir sur ce que d'aucuns considèrent comme l'une des distinctions conceptuelles majeures opérée par Miki Kiyoshi dans « La forme marxienne de l'anthropologie » : la distinction entre le sujet contemplatif (主観) – qui fonde la subjectivité (主観性) – et le sujet agissant (主体) – qui fonde la subjectivité agissante et sous-tend toute pratique (実践). Miki explique lui-même cette distinction en posant que « l'humain n'est pas simplement esprit », qu'il n'est pas simplement « un sujet qui pense » (思惟する主観), mais plus encore un « sujet unifié » (統一的主体), lequel exprime « le soi » (自己) dans « toutes les directions de sa volonté, de ses sentiments et de ses représentations. » Il s'agit ainsi de distinguer le sujet qui pense, analyse, ou médite, de celui qui agit, intervient ou cherche à exercer – de manière directe – un pouvoir transformateur sur le monde. La philosophie de Miki Kiyoshi

est, à n'en pas douter, à comprendre comme voulant participer d'une telle transformation⁷.

Le texte dont nous proposons ici la traduction est intitulé : « La forme marxienne de l'anthropologie ». Il fut initialement publié en juin 1927 dans le numéro 68 de la revue *Pensée* (思想) avant de constituer l'essai d'ouverture du recueil de textes *La conception matérialiste de l'histoire et la conscience contemporaine*. La traduction française que nous proposons repose sur cette republication⁸. Avant de laisser au lecteur le plaisir de découvrir la pensée du jeune Miki, il nous a semblé utile de rappeler, quoique succinctement, le contexte historique et idéologique qui entourait, au Japon, la rédaction de ce texte.

Diplômé du Premier Lycée, Miki fut accepté en 1917 à la faculté de littérature de l'Université Impériale de Kyoto (où il reçut l'enseignement de Nishida). En 1921, après son service militaire, il effectua un séjour d'études en Allemagne. De retour au Japon en 1926, il enseigna dans divers établissements, dont le Troisième Lycée, avant d'obtenir un poste de professeur à l'université Hōsei (Tokyo) en 1927.

Les années qu'il passa à Kyoto correspondaient au Japon à une période de prospérité économique, au sein de ladite « démocratie Taishō » (1905–1932). Un marché éditorial en expansion fut accompagné par l'introduction au Japon de conceptions démocrates et sociales venues d'Occident, ainsi que par la montée en puissance des mouvements sociaux de gauche et des mouvements prolétaires. Ce fut avant tout le monde intellectuel et étudiant, ainsi que les travailleurs et les agriculteurs, qui rythmèrent la vie politique de

7. La distinction entre 主観 et 主体 sera ensuite reprise – et, selon les cas, débattue par de nombreux auteurs japonais comme Nishida Kitarō, Tanabe Hajime ou Watsuji Tetsurō, ainsi qu'après-guerre au sein de ce qui est aujourd'hui connu sous le nom de « débats sur la subjectivité » (主体性論争). Le lecteur intéressé par cette question – ainsi que par son importance dans l'histoire des idées au Japon – pourra se tourner vers l'étude suivante : KOBAYASHI 2010.

8. Tant notre traduction que notre commentaire renvoient à cette republication de « La forme marxienne de l'anthropologie ». Ce texte sera repris dans le volume 3 des *Œuvres Complètes de Miki Kiyoshi* (1966). Dans ces dernières, les textes de Miki ont fait l'objet de modifications éditoriales. Préférant renvoyer à la dernière version du texte publiée sous la forme souhaitée par Miki lui-même, nous nous référons à « La forme marxienne de l'anthropologie » telle qu'elle apparaît dans *La conception matérialiste de l'histoire et la conscience contemporaine*. Si cette version n'est sans doute pas la plus utilisée par les philosophes, elle a la préférence des historiens japonais.

cette époque. Nombreux furent les écrits démocrates et socialistes rédigés par les intellectuels et les étudiants de l'époque qui rencontrèrent un certain succès. Il ne s'agissait pas simplement de participer au débat public, mais aussi de structurer des communautés qui allaient être à l'origine de mouvements sociaux.

Miki ne participa pas directement à ces mouvements sociaux, mais il n'y fut néanmoins pas insensible. En 1926, à son retour d'Allemagne, il entreprit des recherches portant sur la pensée de Marx qui aboutirent notamment à la rédaction de « La forme marxienne de l'anthropologie ». Ce texte est représentatif de l'intérêt de Miki pour les mouvements socialistes japonais d'alors ; il y invite à un « *changement de direction* » (方向転換) au sein du processus de réalisation de l'idéologie ». L'accentuation graphique qu'impose Miki à l'expression « *changement de direction* » n'a rien d'aléatoire. Celle-ci fut en effet d'une importance particulière tant dans l'histoire de la pensée sociale moderne au Japon que dans celle des mouvements sociaux japonais.

Avant Miki, deux textes avaient déjà abordé l'idée d'un « changement de direction ». Le premier était un texte de Yamakawa Hitoshi 山川均 (1880–1958) publié en 1922 dans la revue *Avant-garde* (前衛) sous le titre « Le changement de direction des mouvements de classes prolétaires »⁹. Le second était une critique de ce texte par Fukumoto Kazuo 福本和夫 (1894–1983) publiée en 1926 dans la revue *Marxisme* (マルクス主義) sous le titre « Ce par quoi doit débiter le changement selon la doctrine sur le changement de direction de Monsieur Yamakawa »¹⁰.

Vers 1919, les mouvements socialistes japonais débutèrent leurs échanges avec le Komintern. Il en résulta la création en 1920 du tout premier parti communiste japonais. Soutenu financièrement par le Komintern, et recevant des directives de celui-ci, il devint alors une antenne japonaise de l'internationale communiste. Yamakawa fut à la fois l'un des chefs de file et l'un des théoriciens de ce premier parti communiste japonais. D'abord attiré par le syndicalisme anarchiste, il fut fortement influencé par la révolution russe et fut peu à peu convaincu de l'importance des mouvements politiques. Ce

9. YAMAKAWA 1922.

10. Texte publié par moitié dans les numéros 22 et 25 de cette revue. FUKUMOTO 1926A et 1926B.

que proposait Yamakawa dans « Le changement de direction des mouvements de classes prolétaires » consistait précisément en un « changement de direction », c'est-à-dire en une réorientation, du syndicalisme anarchiste au profit des mouvements politiques des masses populaires. Cet article, dont le slogan était le retour aux masses populaires (大衆の中へ), devait aux yeux de son auteur avoir un statut programmatique pour le parti communiste japonais. C'était néanmoins sans compter sur le terrible bilan du grand tremblement de terre du Kantō de 1923 qui joua vraisemblablement un rôle majeur dans l'autodissolution du parti. Un bureau provisoire visant sa reconstruction se constitua alors et le périodique intitulé *Marxisme* vit le jour en 1924.

Fukumoto – qui souhaitait avant tout insister sur la dimension politique des mouvements sociaux – publia en 1926 dans la revue *Marxisme* un texte intitulé « Ce par quoi doit débiter le changement selon la doctrine sur le changement de direction de Monsieur Yamakawa ». Il accusait notamment d'« éclectisme » (折衷主義) et de « syndicalisme » (組合主義) le propos de Yamakawa, en lui reprochant en particulier de ne pas distinguer clairement dimensions politiques et dimensions économiques. En 1926, un nouveau parti communiste japonais vit le jour et Fukumoto en devint l'un des théoriciens. Son succès fut néanmoins de courte durée puisque le parti communiste japonais reçut en 1927 du Komintern lesdites « Thèses de 27 » qui critiquaient tant les positions de Yamakawa que celles de Fukumoto.

Cette même année, Miki publia, dans la revue *Pensée*, « La forme marxienne de l'anthropologie ». Ce texte fut republié l'année suivante dans le recueil de textes *La conception matérialiste de l'histoire et la conscience contemporaine*. Tant l'article « La forme marxienne de l'anthropologie » que le recueil *La conception matérialiste de l'histoire et la conscience contemporaine* eurent une influence réelle sur le public étudiant de l'époque. Après l'accueil mitigé reçu par le texte de Yamakawa et le succès aussi rapide qu'éphémère de Fukumoto, les travaux de Miki répondaient aux attentes que suscitaient les théories marxistes, marquées qu'elles étaient par un mélange d'enthousiasme et de désillusion. Le propos tenu par Miki, personnage qui n'était pas issu du parti communiste et qui se révéla être le représentant d'une troisième doctrine relative au « changement de direction », était sans aucun doute porteur de sens aux yeux des sympathisants socialistes japonais.

Il serait sans doute juste de voir dans ce que propose Miki la volonté de mettre fin à l'idée d'un changement de direction telle qu'elle s'était

construite jusqu'alors, c'est-à-dire à travers un dualisme faisant s'opposer pratique et théorie. Miki explique que « pour que l'idéologie puisse devenir une force matérielle, il faut qu'elle appréhende avec justesse l'expérience fondamentale réelle et que l'expérience fondamentale qui doit constituer le principe directeur de l'idéologie soit, vis-à-vis de celle-ci, développée de manière appropriée. » Aussi, ce qui doit conduire une telle unification dialectique, tout en étant l'expression de l'expérience fondamentale, n'est autre que l'anthropologie philosophique qui structurerait la médiation entre expérience fondamentale et idéologie.

Il n'en reste pas moins que ce que proposait Miki fut rapidement considéré comme « trop conceptuel » par ceux qui se considéraient alors comme les continuateurs légitimes de Marx. Après 1928, alors que se multipliaient les opérations de répression du gouvernement japonais visant les communistes de tout le pays, Miki fut lui-même arrêté et provisoirement emprisonné. Il était suspecté d'avoir commis une atteinte au maintien de l'ordre public. Il fut alors dans l'obligation de quitter ses fonctions universitaires et commença de nouvelles activités en tant qu'intellectuel en temps de crise. Assumant pleinement son rôle de philosophe engagé, les réflexions menées par Miki dans « La forme marxienne de l'anthropologie » seront, pour la plupart, poursuivies dans ses écrits ultérieurs.

Miki Kiyoshi

La forme marxienne de l'anthropologie¹

Traduction de Romaric Jannel et Fuke Takahiro

I

L'expérience quotidienne dans la vie humaine (人間の生活)² est toujours guidée par le langage (言葉). De manière habituelle, le *logos* se trouve à une position d'où il dirige préalablement la vie humaine. Nous négocions toujours avec l'être (存在) à partir du point de vue du *logos* qui nous précède. Tout comme nous pouvons raconter avec le langage les expériences que nous faisons et composer avec ce même langage, nous faisons l'expérience de l'être par cette manière d'advenir que constitue le langage. Du fait de cette manière d'advenir de l'expérience, je distingue [de cette expérience toujours guidée par le *logos*] ce que je nomme l'*expérience fondamentale* (基礎経験)³. Par opposition à l'expérience [quotidienne] qui est dirigée par le *logos*, l'expérience fondamentale n'est pas guidée par le *logos* ; au contraire, c'est une expérience qui guide elle-même le *logos*, le réclame et le produit. C'est une expérience originelle (根源的なる経験) qui, étant indépendante par rapport au langage, est complètement libre. Pourtant, puisque l'expérience [quotidienne] est secourue, qu'elle acquiert un caractère public (公共性) et qu'elle peut ainsi être posée comme stable (安定) du fait de son expression au sein du *logos*, elle est établie sous la direction du *logos* ; [2] en outre, dans la mesure où l'expérience peut s'établir, il ne peut surgir en nous

1. Note des traducteurs : ce texte est le premier du recueil de textes de Miki intitulé *La conception matérialiste de l'histoire et la conscience contemporaine* 『唯物史観と現代の意識』. Il débute ainsi à la page 1 de ce livre. Nous indiquerons la suite des numéros de page de ce texte entre crochets comme suit : [2], [3] ou [4]. Sauf mention contraire, les notes sont celles de Miki.

2. Note des traducteurs : ce texte de jeunesse de Miki fut rédigé en utilisant des graphies japonaises anciennes. Afin d'en faciliter la lecture, les expressions seront restituées dans cette traduction dans les graphies aujourd'hui usitées. Nous n'en modifierons bien sûr nullement la teneur.

3. Note des traducteurs : Miki tire l'essentiel du contenu sémantique de cette idée d'« expérience fondamentale » (基礎経験) de son maître Nishida Kitarō qui disserta pour sa part à propos de l'« expérience pure » (純粹経験).

aucune angoisse (不安)⁴. Il est évident que la vie (生) – laquelle se fonde sur le sens général d'un *logos* parfaitement public, est en relation avec tous les êtres et se négocie avec tous les êtres pour se résoudre dans le langage au sens général – ne relève nullement de l'angoisse. L'expérience fondamentale, en ce qu'elle revêt un caractère originel, n'est pas une chose pouvant être secourue ou dépassée par le *logos* qui est [toujours] déjà là. Par conséquent, cette expérience fondamentale est sans doute, en cette existence, angoisse. Le *logos* engendre un acte de renforcement et de cristallisation de l'expérience, mais l'expérience originelle qui ne peut être dirigée par le *logos* n'existe probablement pas autrement qu'en tant que mouvement. Le mouvement d'angoisse (不安の動性) doit être la règle la plus essentielle de l'expérience fondamentale. Le langage porte secours à l'expérience, en la rendant publique, pour ainsi dire en la mettant en lumière. Et l'expérience originelle se refusant à être exprimée par le langage ordinaire est sans doute objet d'expérience en tant qu'obscurité. L'expérience fondamentale, en tant qu'expérience du réel, est obscurité⁵.

Bien qu'adoptant le terme d'expérience fondamentale, je ne souhaite pas renvoyer à quelque chose de mystique ou de métaphysique, il s'agit précisément du contraire⁶. C'est un concept qui porte sur une réalité parfaitement simple et originelle (原始的). Je suis, je suis avec d'autres personnes, je suis au sein d'autres choses. Lorsque je considère cela comme la forme la plus élémentaire de l'expérience, [3] je n'affirme pas que les choses qui me sont extérieures, et l'être de l'humain lui-même, dépendent de ma conscience. Les

4. Note des traducteurs: Dans *L'étude de l'homme chez Pascal* (1926), Miki discute de l'« inquiétude » qu'il rend par le vocable 不安. Le présent passage fait néanmoins référence – par l'usage du terme 不安 qu'il utilise pour traduire l'allemand « *Angst* » – à Heidegger et à son propos sur l'angoisse (ce que suggère la note de Miki ci-dessous).

5. Concernant les concepts fondamentaux de la phénoménologie herméneutique, nous renvoyons à notre article publié dans le numéro 63 de la revue *Shisō*.

6. Sur ce point, un examen minutieux des différences et similitudes entre ce que nous entendons par expérience fondamentale et l'expérience pure chez Bergson serait sans doute d'un grand intérêt et très utile. Bergson disserte également, par contraste avec son concept de durée pure qui n'est pas gouvernée par le langage, concernant l'expérience quotidienne qui serait quant à elle décomposée et fixée par le langage (cf. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 99 et suivantes). Nous cherchons pour notre part à affirmer en particulier l'historicité de l'expérience fondamentale alors que chez Bergson, de manière générale, une pensée de l'historicité est manquante.

êtres du monde sont sûrement tout aussi originels (根源的) que mon propre être. Cependant, pour ce qui me concerne, avec le concept d'expérience fondamentale, j'entends séparer distinctement et résolument, d'une part, une pensée existentielle naïve et, d'autre part, ce que je suis. Les êtres du monde qui nous entourent, comme certaines choses en soi, ce n'est pas indépendamment de nos négociations et en eux-mêmes qu'ils maintiennent leur être tel qu'il s'est accompli, c'est au contraire au sein de nos négociations qu'ils apparaissent pour la première fois. Le mode d'être de l'humain parmi les autres êtres diffère de la relation d'une plante entourée par d'autres plantes. L'humain est toujours dans une relation de négociation avec d'autres êtres ; du fait de cette relation et en cette relation, les êtres sont pour l'humain tous pourvus de signification. La signification qui est portée par l'être en réponse à son mode de négociation est pour la première fois concrètement circonscrite. L'être, au sein du processus de négociation de l'humain, manifeste concrètement sa signification puis, en tant qu'une telle chose, devient réel. Ce n'est pas tout. L'être de l'humain, dans cette relation de négociation, devient pour la première fois réel vis-à-vis de lui-même ; et c'est parce qu'il est dans un tel processus de négociation qu'il devient, vis-à-vis de lui-même, réel. L'humain et les autres êtres s'établissent dans une relation réciproque dynamique. Les autres êtres et l'humain, dynamiquement et réciproquement, manifestent leur signification en leur être. Les êtres deviennent réels au sein de nos négociations, [4] et c'est en faisant suite à ces négociations que s'établit immédiatement la réalité de notre être. Le fait d'être dans une telle relation est assurément une règle fondamentale pour l'humain. Ainsi, l'humain est un être qui appartient à son monde⁷. Comme il a été jadis souvent exposé, l'humain est un « être-au-monde (世界に於ける存在) » ; contrairement à lui, nous ne pouvons dire s'agissant d'êtres tels que les plantes qu'ils ont un monde. L'expérience désigne en général la structure dynamique et réciproque que nous avons évoquée précédemment alors que l'expérience fondamentale renvoie à une expérience particulière. Il s'agit d'une expé-

7. Marx pose la chose suivante : « (La relation que j'entretiens à mon environnement – relation de négociation (*Verhältnis*) – relève de ma conscience) entretenir des relations revient pour moi à exister ; les animaux n'entretiennent quant à eux de relation à aucune chose ; ils n'entretiennent, (pour l'exprimer) de manière générale, point de relation. Il n'existe point de relation que les animaux entretiendraient à un autre en tant que relation. » (*Marx-Engels Archiv*, I: 247).

rience telle que la manière de négocier de l'humain face aux êtres est dépourvue des contraintes préalables du *logos* qui, lui, est toujours déjà là.

Pour ma part, au sein du *logos* qui fait face à l'expérience fondamentale, je souhaiterais distinguer deux types ou, pour le dire autrement, deux niveaux. Dans le *logos* de première dimension, l'expérience fondamentale est encore exprimée dans son immédiateté. L'anthropologie (アントロポロジー) (*l'anthropologie*, 人間学 [littéralement l'« étude de l'humain »])⁸, au début et [s] originairement, appartenait au *logos* de première dimension (第一次的なるロゴス). Ici, l'anthropologie est le nom de *l'auto-interprétation de l'humain* (人間の自己解釈). L'humain en vient à être contraint, dans le processus de sa vie quotidienne, et à donner concernant sa propre substance, d'une manière quelconque, une interprétation. La manière de conduire cette interprétation est toujours nécessairement déterminée à partir de son expérience fondamentale dans une direction donnée. L'humain, et par conséquent son expérience fondamentale, étant originellement délimité de manière historico-sociale, il va sans dire que sa propre interprétation s'établit sur la base d'une délimitation historico-sociale. Pour cette raison, l'individu ne doit pas être envisagé comme s'il s'agissait d'une chose établie en tant que système éternel en une anthropologie de forme abstraite et générale. Il doit l'être en une anthropologie concrète et historique. Les humains de tous temps ne peuvent négocier fondamentalement avec l'être qu'en des modes spécifiques à chaque individu. Ce n'est pas juste précisément en ces manières de négocier que l'être devient seulement réel vis-à-vis de l'individu, c'est concomitamment que ce dernier prend conscience de son propre être et qu'il l'appréhende. Si, par exemple, l'individu négociait avec l'être en portant sans cesse une manière de négocier ayant en particulier pour caractère la nécessité d'exprimer une activité sensible, il aboutirait sans doute dans chaque négociation qu'il ferait à une compréhension de son propre être en tant qu'être relevant du sensible et de la pratique. L'anthropologie est le *logos* né directement au sein de négociations, originelles et concrètes, avec la vie ; en cela réside la raison pour laquelle je la nomme *logos* de première dimension. [6] Pourtant, dès que naît le *logos*, il devient de lui-même prin-

8. Note des traducteurs : dans la suite du texte, nous traduirons tant 人間学 que アントロポロジー par le terme « anthropologie ». La mise en italique souligne l'utilisation par Miki du terme 人間学.

cipal et en vient à diriger et à gouverner toute expérience de la vie humaine. Le *logos* est tissé dans la réalité de nos vies ; nos conduites et nos créations acquièrent, à partir de ce *logos*, une signification et sont mises en œuvre. Ce n'est qu'à partir de ce seul point de vue que les expressions et les productions de nos vies sont connues et appréciées. Autrement dit, la manière dont l'humain interprète son propre être et son essence constitue l'origine la plus fondamentale à partir de laquelle il établit la pratique (実践) au sein de sa propre vie, ainsi que la connaissance de la vie. En dépit de cela, même un pouvoir directeur (支配的なる力) tel que le *logos* qui concerne l'humain doit à l'évidence porter ses propres limites. Le *logos* qui, né de l'expérience fondamentale de la vie, l'appréhende et l'exprime [l'expérience fondamentale de la vie], peut concourir au développement et à la pérennité de cette expérience fondamentale ; mais par le fait d'occuper une position absolue et despotique, il en vient à contraindre et à opprimer la vie. Lorsque l'expérience fondamentale au sein de la vie, [vie elle-même] faite de changements et de mouvements, parvient à une certaine intensité et à une certaine ampleur, elle en vient à ne plus pouvoir supporter la pression déjà exercée par le *logos*, et au lieu de s'opposer et de se révolter face à cet ancien *logos*, elle nécessite elle-même l'émergence d'un nouveau *logos*. Nous faisons sans doute ici la découverte d'une relation *dialectique*. En tant que mode de développement de l'expérience fondamentale, le *logos* qui conduit à ce développement le déploie en une progression définie graduellement et en devient une restriction. La contradiction entre le *logos* et l'expérience fondamentale, [7] ainsi que le changement anthropologique qu'elle accompagne se produisent dans le temps soit de manière progressive, soit de manière brusque. Je nommerais ce processus : processus de première dimension de changement du *logos* (第一次変革過程).⁹

Résumons à l'aide du concept d'idéologie le *logos* de deuxième dimension (第二次のロゴス). Demeurent en lui tous les types de science de l'esprit ou les sciences historico-sociales. La différence entre l'idéologie et le *logos* de première dimension est qu'alors que ce dernier s'exprime encore dans une immédiateté par rapport à l'expérience fondamentale, l'idéologie

9. Ce que nous désignons ici par le terme de « mode de développement (*Entwicklungsform*) » est une réinterprétation de la proposition qui, chez Marx, vient définir la conception matérialiste de l'histoire (Marx, *Zur Kritik der politischen „Ökonomie“*, Vorwort).

appréhende l'expérience fondamentale par l'entremise d'un intermédiaire. La chose faisant lieu d'intermédiaire est la conscience scientifique, la conscience philosophique d'une époque donnée, ce n'est rien d'autre que ce que nous nommons la « sphère publique (公共圏) » *par excellence*¹⁰. La question du *logos* portant sur le fait de « secourir l'expérience (経験を救う) » trouve réponse, de manière satisfaisante et pour la première fois, dans le fait d'acquérir une nature publique objective. Aussi, le choc entre le *logos* et cette nature publique vient signifier le fait de s'efforcer, par la conscience scientifique ou philosophique de l'époque, à « fonder » ou à « objectiver » l'expérience. Pour cette raison, en opposition à l'anthropologie en tant qu'auto-interprétation de l'humain (人間自己の解釈) (*Selbstausslegung*), nous pouvons peut-être définir l'idéologie en tant qu'*auto-compréhension de l'humain* (人間の自己了解) (*Selbstverständigung*). [8] L'expression de l'expérience dans l'idéologie est médiée par les sciences ou la philosophie de chacune des époques concernées, et est définie objectivement par elles. À l'opposé, le *logos* de première dimension, à partir d'une négociation originelle à la vie, naît directement et reflète directement la vie ; il n'est point encore requis [à ce stade] de fondation et d'objectivation. Dans la mesure où il s'agit du *logos*, l'exigence d'objectivité est comprise en lui-même et, dans les cas où ce phénomène est conscientisé, il se développe sans doute jusqu'à constituer une idéologie. L'anthropologie relevait initialement d'un *logos* de première dimension, mais pouvant exister sous une forme idéologique elle en vient aussi parfois à exister, en fonction des circonstances, en tant qu'une certaine chose. Cependant, ce qui n'est quasiment remarqué par personne et que je m'efforce ici de montrer, c'est que le rôle majeur joué par l'anthropologie est dans bien des cas celui de *logos* de première dimension. L'anthropologie – tout comme le temps dans le schématisme kantien médie l'intuition et les catégories – médie l'expérience fondamentale et l'idéologie. L'anthropologie étant une expérience fondamentale par la signification d'être en elle-même en tant que chose née directement à partir de la négociation à la vie, tout en appartenant à l'idéologie par une signification autre en tant que déjà elle-même *logos*, elle est pour cette raison même en mesure de médier, d'une manière effective, expérience fondamentale et idéologie. [9] La *structure de l'anthropologie*, au sein d'une telle médiation, en vient à déterminer

10. Note des traducteurs : en français dans le texte.

la *structure de l'idéologie*. Aussi, l'importance totale des fonctions dont sont porteuses, en tant que *logos* de première dimension, les études humaines en est ici assurément grandie. Et en ce sens, nous pourrions dire qu'il s'agit de ce qui se trouve à la base de toutes les sciences historiques et sociales. Néanmoins, la chose à laquelle nous devons le plus prêter attention est que, pour chaque idéologie, l'anthropologie qui en définit la structure n'apparaît pas directement. Il semblerait donc qu'en détruisant la solide organisation conceptuelle qui est celle de l'idéologie, se fasse jour la possibilité de la découverte d'une anthropologie cachée qui en apporterait le fondement. L'anthropologie à l'œuvre à l'établissement de l'idéologie intervient comme puissance déterminatrice (規定力). Dès que l'idéologie est complètement établie, l'anthropologie se trouve elle-même ensevelie et est absorbée dans l'idéologie. Je souhaiterais désormais analyser en détail leurs situations respectives.

Les sciences de l'esprit (精神科学) sont nées et se sont développées au sein de la vie et, pour l'essentiel, de sa mise en œuvre pratique. La différenciation de ces sciences est déterminée par une différenciation au sein de la vie et, plus encore, par une différenciation des régions de mise en œuvre pratique [de la vie]¹¹. L'être historique et social qui constitue l'objet des sciences de l'esprit est le monde (世界) qui établit (成立) l'humain en tant que substrat (基体). La nature est un élément qui ne saurait en être absent, mais c'est uniquement dans la mesure où la nature commerce avec l'humain et est en relation avec sa vie (生) qu'elle peut intégrer ledit monde. [10] L'histoire forme un monde humain (人間的), un monde anthropocentrique (人間中心的). D'une manière générale, l'histoire ne peut exister d'un point de vue purement naturaliste (純粹なる自然主義). Le monde historique (歴史の世界) est le monde dans lequel l'humain construit l'histoire, en poursuit la construction, et dans lequel il demeure lui-même. L'humain n'est pas ce qui simplement s'oppose à ce monde, au contraire, inlassablement, il négocie intimement avec ce monde en tant qu'il en est lui-même un moment fondamental. Il ne s'agit pas là du « monde ontique des objets (対象的存在界) », mais du « monde ontique des échanges (交渉的存在界) ». Par conséquent, en-dehors d'une manière de faire concrète où il s'agirait pour l'humain de négocier avec le monde, il serait sans doute absolument impossible de deve-

11. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, I: 21 u, 39.

nir réel. En-dehors de tels échanges concrets, la connaissance portant sur ce monde ne peut sans doute point trouver de chemin réel lui permettant de s'approcher de ce monde. Nous pouvons penser que la relation indivisible qui lie les sciences de l'esprit (精神科学) et la vie porte en cela son fondement le plus profond. Or, en tant qu'agent constituant le monde antique historico-social, et concomitamment en tant qu'agent négociant avec celui-ci, l'humain n'est pas simplement esprit, il s'agit bien plus encore d'une unité physico-spirituelle ; il n'est pas seulement un sujet (主観) qui pense, il est au contraire le sujet (主体)¹² unifié qui exprime le soi dans toutes les directions de sa volonté, de ses sentiments et de ses représentations. Dans la mesure où l'objet des sciences ne peut devenir réel en-dehors de négociations avec la vie, ou encore dans la mesure où la connaissance dans ces disciplines ne peut être porteuse d'un chemin (通路) véritable vers l'objet en dehors de négociations avec la vie, ce qui doit être nommé sujet de la connaissance (認識主観) n'est pas simplement le sujet (主観) qui se représente et pense, [11] il est évident qu'il s'agit de l'être de l'humain concret et total. Pour cette même raison, nous pouvons comprendre comme allant de soi que la plupart de ceux qui, dans les sciences de l'esprit, ont déjà obtenu des résultats remarquables ne sont pas de simples théoriciens, ils furent en même temps de grands praticiens. L'humain, en réponse à cette manière de négocier avec l'être, appréhende directement son propre être. Alors qu'il discute de l'être, il discute de lui-même. Toutes les choses, en réponse à la négociation engagée par l'humain, deviennent des choses visibles par l'humain. En d'autres termes, elles deviennent pour la première fois des choses (物) et reçoivent une appellation (称呼), une dénomination (名称). Ainsi, souligne Ludwig Noiré, « l'activité caractéristique de l'humain se pose comme contenu de la racine langagière originelle. »¹³ Dans ce processus, il naît pour l'humain un langage qui lui permet de se raconter lui-même, c'est-à-dire une anthropologie. Et c'est en acquérant, en même temps, un pouvoir indépendant que le *logos* devient le guide de l'expérience de l'humain, qu'il

12. Note des traducteurs: Miki distingue ici le « sujet contemplatif » (主観) qui fonde la subjectivité (主観性) du « sujet agissant » (主体) qui fonde la subjectivité agissante (主体性), laquelle pourrait sans doute être opportunément discutée en rapport avec l'idée d'« *embodied subjectivity* » ou de « subjectivité incarnée » qu'affectionnent certains auteurs.

13. Citation d'un ouvrage de Ludwig Noiré intitulé *Der Ursprung der Sprache* (L'origine du langage) publié en 1877, 369.

en devient le maître (支配者). Au cours de ce processus, concomitamment à la naissance des mots avec lesquels l'humain parle de lui-même, c'est-à-dire simultanément avec la naissance d'une anthropologie (アントロポロジー), ce *logos* devient une force indépendante; il en vient à diriger son expérience et devient son maître [le maître de l'expérience]. À ce moment-là, l'être dont il fait l'expérience (彼の経験する存在) s'établit tout entier sur la base d'une limitation anthropologique. Ainsi, la chose qui est donnée à voir par les différentes sciences historico-sociales au *logos* de haute volée en tant que réalité donnée, en prenant pour point de départ une recherche qui leur est propre, n'est toujours rien d'autre que ce qui existait déjà ici sur la base d'une limitation anthropologique. Pour cette raison, les questions que soulève l'être vis-à-vis de ces disciplines, dans la mesure où il ne s'agit pas d'un être contradictoire entre expérience fondamentale et anthropologie, renvoient sans doute en même temps aux questions que soulève l'anthropologie vis-à-vis de ces [mêmes] disciplines. [12] Par conséquent, si l'idéologie permet de résoudre définitivement le problème de l'être, l'anthropologie en viendra sûrement à résoudre aussi les problèmes qui relèvent de cet être. Il n'existe dans ce cas point de contradiction entre anthropologie et idéologie. Lorsque l'idéologie est organisée en tant que système objectif accompli, l'anthropologie s'exprime pleinement en son sein et finit ainsi, une fois stabilisée, par être ensevelie et absorbée à l'intérieur de l'idéologie. La question visant à savoir pourquoi l'anthropologie, laquelle détermine la structure de l'idéologie dans le système conceptuel de cette dernière, n'apparaît pas directement est désormais élucidée. Néanmoins, dans le cas où il existerait une contradiction entre l'expérience fondamentale et l'anthropologie, ou encore si l'idéologie ne parvenait pas à résoudre de manière satisfaisante la question de l'être, il n'y aurait nul besoin de préciser que l'anthropologie, qui se situe en tant que force indépendante entre l'idéologie et la question de l'être, maintiendrait et affirmerait son être propre. Une fois établie, l'idéologie parvient à s'ingérer fermement dans notre vie quotidienne. Ce n'est qu'à partir de la position de l'idéologie que nous sommes mis en relation avec l'être, et les problèmes qui peuvent être résolus ne le peuvent qu'en s'imposant de les voir en l'être. Puisqu'il s'agit initialement de l'expression objective de l'expérience, de son appréhension, en ce qu'il s'agit en tout et pour tout d'une telle ingérence, l'idéologie peut servir à guider l'expérience, à l'enseigner, à la mettre à profit, à la développer. Cependant, lorsque le développement de

l'expérience atteint un niveau déterminé, [13] une telle ingérence en vient à contraindre un développement originel, à lui faire obstacle. Autrement dit, l'idéologie passe d'une forme de développement de l'expérience à un cadre contraignant (桎梏). Dans cette relation *dialectique* entre le *logos* et l'expérience, la réalisation du mouvement de transformation de l'idéologie est parfois lente et parfois rapide. Je nommerais ce mouvement *processus de transformation de deuxième dimension du logos* (ロゴスの第二次変革過程). Je vois ici une extraordinaire révolution (革命), celle d'un système conceptuel qui, dressé sur plusieurs siècles telle une cathédrale, commence petit à petit à s'ébranler et celle d'un système de pensée dont le prestige, alors qu'il régnait jusqu'à il y a peu tel un empereur, s'effondre désormais tel un château de cartes. D'aucuns aiment à se remémorer les changements qui interviennent comme ce fut le cas lors de la Renaissance ou en de telles époques d'édification. Cependant, alors que s'observent d'aussi remarquables changements, il ne faut pas perdre de vue l'élément déterminant qui se trouve au fondement de ce processus. L'anthropologie fait la médiation entre l'expérience fondamentale et l'idéologie, mais un changement d'idéologie demeure médié par un changement de l'anthropologie. L'idéologie constitue le point de départ de nos recherches, et la réalité que nous cherchons à présenter comme sa contribution directe est en premier lieu préalablement déterminée anthropologiquement. Le mouvement dialectique entre idéologie et expérience ne pourrait apparaître sans avoir été médié par le mouvement de l'anthropologie. La transformation du *logos* de haute dimension est déterminée par celle du *logos* de basse dimension. Si le processus de transformation de première dimension du *logos* n'intervient pas, ou si, *a minima*, il ne se poursuit pas de manière effective, [14] le processus de transformation de deuxième dimension du *logos* ne peut advenir. Le mouvement du processus de transformation de première dimension du *logos* comparé à celui du processus de transformation de deuxième dimension – n'étant en apparence pas remarquable, beaucoup de personnes ne s'en rendent pas compte – est plus direct, plus pénétrant et plus universel. Si par exemple une telle base faisait défaut, même une transformation de l'idéologie des plus convaincantes ne serait ni véritable ni réelle; elle ne serait rien de plus que l'arrangement d'une idée toute faite, qu'une conciliation, qu'une correction et qu'un ajout. Dans le cas de la transformation d'une idéologie vivante – transformation qui serait véritablement fondamentale et ferme – si celle-ci n'était pas appa-

rente, nul ne pourrait sans doute voir en arrière-plan la transformation fondamentale de l'anthropologie (アントロポロジー).

La place et le sens de *l'anthropologie* (人間学) ont été élucidés avec une extrême simplicité dans ce qui précède. Aussi, pour ce qui concerne l'interprétation de la conception matérialiste de l'histoire (唯物史観) telle que je l'entends, une bonne entrée en matière est nécessaire. La conception matérialiste de l'histoire constitue une idéologie – j'ai déjà indiqué la signification de ce concept. Il s'agit là, sans doute, d'une idéologie qui a été fondée sur une certaine expérience fondamentale, qui a été organisée par une certaine anthropologie – laquelle n'est évidemment pas directement apparente au sein du système conceptuel de la conception matérialiste de l'histoire. [15] La conception matérialiste de l'histoire n'étant pas entendue comme un dogme solidement établi et apprécié extérieurement comme un système cristallisé, il me semble que nous ne devons pas chercher à éviter de l'appréhender, de manière fondamentale, comme un organisme vivant. Tout comme les sciences politiques d'Aristote et de Machiavel ne sont point comprises en faisant abstraction de leurs anthropologies respectives, la conception matérialiste de l'histoire ne saurait être pleinement appréhendée sans l'intelligence préalable de la forme marxienne de l'anthropologie. Aussi, si face à cette idéologie nous ne reconnaissons pas à l'anthropologie une signification importante, c'est sans doute que nous n'avons pas encore pris toute la mesure des mots de Engels concernant les *Thèses sur Feuerbach* de Marx pour qui il s'agissait « du travail le plus précieux constituant le premier écrit contenant les germes géniaux d'une nouvelle conception du monde ». Nous rencontrons, pour notre part, dans ces précieux écrits l'anthropologie de Marx. *La conception matérialiste de l'histoire est une conception du monde qui repose sur une anthropologie indépendante et particulière.* Pour cette raison, la conception matérialiste du monde n'est pas simplement affaire d'économistes, mais également de philosophes, voire de tous les humains. Elle constitue déjà une réalité. N'importe qui en vient à s'y trouver confronté. [16]

II

« En Allemagne, la critique de la religion est pour l'essentiel terminée. Aussi, la critique de la religion est un prérequis à toute [autre] cri-

tique. »¹⁴ En 1844, Marx débuta par ces mots la préface de sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*. Le travail de critique de la religion était envisagé comme un préalable à toute critique, et par conséquent à celle de l'économie ; d'où la démarche de Feuerbach. Le travail accompli dans cet ouvrage remarquable que constitue *L'essence du christianisme* ne manqua pas d'emporter le plein enthousiasme du jeune Marx. Des années plus tard, Engels avoua : « La capacité de secours (救いの力) qu'apporta ce livre ne peut être imaginée de ceux qui n'en auraient point fait l'expérience concrète (体験). Tout émus, nous étions devenus un moment des disciples de Feuerbach. » Qu'a donc accompli la critique de la religion de Feuerbach ? En quoi cette critique eut-elle une influence déterminante sur Marx et Engels ?

Dans la critique de la religion de Feuerbach, ce que nous découvrons, c'est l'humain (人間). Selon lui, la religion porte en elle le fondement de la différence d'essence (本質的な差異) entre l'humain et l'animal. Les animaux n'ont aucune religion. La distinction d'essence (本質的な区別) entre l'humain et l'animal se situe dans la conscience (意識). [17] Pourtant, pour la conscience au sens strict, son espèce (種) ou son caractère d'essence (本質性) n'existe qu'en tant qu'objet. Une telle conscience ne peut être séparée d'une conscience qui ne connaîtrait point de limite ; une conscience qui serait restreinte ne serait, dans son sens originel, pas même conscience. Pour une conscience qui ne connaît pas de limite, le caractère sans limite de sa propre essence est [précisément] son objet. C'est en étant son propre objet que l'humain prend conscience de lui-même. La conscience de l'objet est conscience propre de l'humain. D'ailleurs, la religion est conscience d'une chose sans limite. Par conséquent, elle ne porte pas sur l'essence restreinte et limitée de l'humain ; au contraire, elle ne peut être autre chose que conscience de son essence sans limite. L'essence divine (神の本質) n'est pas autre chose qu'essence humaine (人間の本質) ; mais en s'en séparant du fait d'une restriction humaine personnelle et réelle, elle est objectivée, c'est-à-dire qu'elle [i.e. l'essence divine] n'est rien d'autre qu'une essence humaine vénérée perçue intuitivement comme un être différent et indépendant de l'humain. La chose qui est porteuse de la signification de l'essence, subjectivement ou au sein de la dimension humaine, détient la signification de l'es-

14. Note des traducteurs : nous traduisons cette citation depuis la traduction japonaise qu'en donne et que commente Miki. Nous ferons de même dans la suite du texte.

sence de manière objective ou au sein de la dimension de l'objet. Toutes les déterminations de l'essence divine sont de ce fait des déterminations d'essence humaine. *La religion consiste en une divinisation de déterminations d'essence humaine en tant qu'essences séparées de l'humain et indépendantes.* Ainsi, les déterminations de l'entendement humain et de sa morale ne sont pas objectivées en tant que déterminations divines, ce sont, à dire vrai, les déterminations de l'émotion et de la sensibilité qui sont prises pour des choses divines. Dire que Dieu est amour, c'est dire que l'amour humain est quelque chose de divin, [18] et lorsque l'Église enseigne que Dieu est un dieu de douleur et de sentiment, cela signifie que les souffrances et les sensations humaines sont des choses d'essence divine ; le dogme de la Trinité est donc une projection de l'affection et de l'amitié de l'humain. Nous pourrions ainsi dire que « les mystères de la théologie relèvent d'une *anthropologie* (人間学) »¹⁵. La religion est une projection, à l'intérieur de l'essence, de l'humain lui-même, c'est une réflexion (反映)¹⁶. L'humain, en tant qu'être qui s'oppose à lui, fait de Dieu son vis-à-vis. L'humain n'est en tant que tel pas Dieu et Dieu n'est en tant que tel pas l'humain. Dieu et l'humain sont diamétralement opposés. Néanmoins, à dire vrai, cette opposition, cette séparation – sur laquelle s'établit la religion – n'est autre que la séparation entre l'humain et sa propre essence. « L'humain – c'est là le secret (秘密) de la religion – objectivise sa propre essence ; puis se fait ensuite objet de l'essence, s'objectivant lui-même, transformé jusqu'à être un sujet, un caractère personnel. »¹⁷ Dans ce processus, l'essence divine, en tant qu'absolu omnipotent, vient à la rencontre de l'humain. Cependant, la force de l'objet qui lui fait face n'est autre que sa propre force. La force de l'objet des sentiments est la force des sentiments, la force de l'objet de la raison est la force de la raison, la force de l'objet de la volonté est la force de la volonté. Ainsi, la religion consiste en une « division propre à l'humain ». Pour nous exprimer d'une manière hégélienne, il s'agit de l'« auto-aliénation de l'humain » (*die menschliche Selbstentfremdung*). [19]

15. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (Sämtliche Werke, Hrsg. V. Bolin und Jodl, II. Bd., S. 222).

16. Note des traducteurs : le sens premier du terme 反映 est celui de « reflet », de « réflexion ». Il ne s'agit pas ici de la *cogitatio*.

17. *Das Wesen des Christentums* (VI. Band, S 37).

Ce qui est ainsi découvert par la révélation du secret de la religion n'est autre que l'humain lui-même. Le problème fondamental de la théologie, la question de savoir ce qu'est Dieu, trouve donc une réponse simple par l'affirmation selon laquelle Dieu est l'humain. « Nier l'humain revient à nier la religion »¹⁸. C'est l'humain qui fabrique la religion et non la religion qui fabrique l'humain. Nous ne pouvons que remarquer ici une transformation de première importance. « La critique de la religion prend pied dans l'hésitation de l'humain, puis sur cela, l'humain pensant et avançant comme s'il connaissait un éveil, comme s'il était nouvellement doté de raison, forgeant lui-même la forme de son être, il en vient à faire se mouvoir son propre environnement (周囲), à faire se mouvoir l'environnement de son véritable soleil. La religion, alors que l'humain n'a pas encore accompli la révolution de son environnement, n'est rien de plus qu'un soleil illusoire flottant autour de l'environnement humain. »¹⁹ Désormais, l'humain peut se tenir sur lui-même, et doit amorcer une révolution par laquelle il se prend lui-même comme centre. L'aboutissement naturel du travail de Feuerbach est de dire que l'humain, pour récupérer son essence perdue qu'il avait auparavant acquise de la religion, doit non pas retourner à Dieu, mais revenir à l'humain lui-même. Marx explique : « La critique de la religion prend fin en posant le dogme selon lequel pour l'humain, l'humain est l'être suprême. Ainsi, suivant ce dogme, [20] s'accomplit un ordre suprême tendant à renverser toute relation à un être voué à dédaigner l'humain, à l'asservir, à le rejeter et le mépriser. »²⁰ Il explique ensuite concernant le « royaume de liberté (自由の王国) » qu'il évoque dans *Le Capital* qu'il s'agit probablement d'un état de complet chavirement. La critique de la religion sauve l'humain de la soumission à un pouvoir extrinsèque surhumain ; l'humain se donne ainsi, d'une manière absolue, pour ordre de se libérer des contraintes qu'il s'inflige par une relation qu'il produit lui-même. « Pour cette raison, après que l'au-delà de la vérité (真理の彼岸) (*das Jenseits der Wahrheit*) a été anéanti, construire la vérité d'ici-bas (此岸の真) (*die Wahrheit des Diesseits*) constitue la tâche de l'histoire. Après avoir retiré la forme sacrée d'auto-aliénation

18. *Das Wesen des Christentums* (VI: 54).

19. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels, Hrsg. v. Mehring, I. Band, S. 385).

20. *Op. cit.*, S. 392.

de l'humain, la suppression de l'auto-aliénation au sein de la forme désacralisée de l'humain devient, en premier lieu, la tâche de la philosophie au service de l'histoire. La critique du paradis devient la critique de notre monde, la critique de la religion devient celle de la loi, et la critique de la théologie devient celle de la politique. » Tel est ce que pensait Marx.

Le principe de la critique était pour Feuerbach l'humain lui-même. « La philosophie nouvelle doit englober tant l'humain que la nature qui, elle, fonde l'humain, [21] et [cet ensemble] doit constituer l'objet unique, général et ultime de la philosophie. C'est ainsi que l'anthropologie, en incluant la physiologie, devient une science universelle (普遍学). »²¹

L'idéologie de la religion ne peut être critiquée qu'à partir d'une anthropologie qui en serait le fondement. Alors que le secret de la théologie est l'anthropologie elle-même, le secret de la philosophie spéculative réside dans la théologie. La philosophie de Hegel n'est rien d'autre que la plus rationnelle expression de la doctrine théologique. Par conséquent, l'idéologie de la philosophie peut sans doute être bien plus encore critiquée en partant de l'anthropologie qui en est la base. D'ailleurs, si nous suivons Feuerbach, l'humain est le nom du principe le plus réel qui soit. Dans sa préface à la deuxième édition de *l'Essence du christianisme*, au cours de son travail critique, il écrit la chose suivante : « Face à la substance spinoziste, au moi kantien et fichtéen, à l'identité absolue de Schelling ou à l'esprit absolu de Hegel, en d'autres termes et pour le dire simplement, face à un être de pensée et d'imagination tout à fait abstrait, cette philosophie est au contraire porteuse d'un être réel, l'être le plus réel qui soit, à savoir l'humain ; elle est ainsi porteuse du principe réel le plus assuré qu'elle prend précisément pour principe. »²² La critique de l'idéologie, prenant conscience de ses contradictions internes et de ses difficultés logiques, ne peut être conduite qu'en mettant au clair son fondement réel et en posant sa relation à l'être concret ; et ce sans emprunter une voie formelle et abstraite. « Sans se prendre elle-même pour commencement, la philosophie doit ainsi, à l'inverse, prendre pour point de départ ce qui lui est contraire, [22] elle doit prendre pour point de départ la non-philosophie (非哲学). » « Le commencement ultime de la philosophie n'est pas Dieu, ce n'est pas l'absolu, et ce n'est pas non plus l'être en tant

21. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (II: 317).

22. *Vorrede zur zweiten Auflage vom "Wesen des Christentums"* (VII: 283).

qu'il serait le terme objectif (客語) de l'absolu ou des idées (理念). Le commencement ultime de la philosophie est une chose limitée, délimitée, une chose de la réalité. »²³ La critique de l'idéologie ne doit pas commencer par l'opposition entre une idéologie et une autre, ou entre une logique et une autre, mais par l'examen minutieux du soubassement réel de toute logique et de toute idéologie. Telle fut la pensée la plus importante qu'enseigna Feuerbach à Marx.

Ainsi, pour libérer l'humain de toute relation de subordination, la critique intégrale que réclame Marx, ne pouvait pas être entreprise dans le cadre de la philosophie de Feuerbach. Ce dernier s'est défait d'une anthropologie dont la base avait trait à l'idéologie théologique. Fort de son anthropologie, il s'oppose à la philosophie spéculative de Hegel qui s'envisageait elle-même comme une religion accomplie. Néanmoins, l'anthropologie de Feuerbach n'est pas complètement distincte de la théologie. La théologie détermine encore la direction que prend sa compréhension de l'humain. [23] Il analyse l'humain dans sa relation à la théologie. Il n'étudie pas l'être de l'humain réel dans ce qu'il aurait d'originel ; il ne fait, au contraire, que rechercher ce qu'est l'humain tel qu'il est donné dans la religion, en prenant pour prise la théologie. Pour Feuerbach, l'essence de l'humain a toujours quelque chose de religieux, et c'est par la norme (標準) que constitue la religion que l'humain et l'animal se distinguent. En cela, il comprenait déjà l'emprise déterminante qu'a la religion sur l'humain. Nous pouvons noter sur ce point que son anthropologie comporte une prémisse commune avec la philosophie spéculative. Sans doute cela entre-t-il en résonance avec l'appréciation de Marx selon laquelle : « La critique allemande, jusque dans ses efforts récents, n'a point quitté le terrain de la philosophie. Plutôt que de procéder à l'examen minutieux des prémisses de toute philosophie générale, ses questions ont paradoxalement conduit au développement d'un système philosophique déterminé : le système de Hegel. Par-delà une telle réponse, il existait déjà une mysticisation (神秘化) de ces questions en elles-mêmes. »²⁴ Feuerbach donnait une importance remarquable au sensible et à la perception, et c'est bien là une différence avec Hegel. Il ne répugnait cependant nullement à les interpréter en un sens religieux. « L'humain n'est pas

23. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (II: 235, 230).

24. *Marx-Engels Archiv*, I: 235.

un sensualiste contraint à l'image des animaux, c'est à l'inverse seulement parce qu'il est un sensualiste absolu qu'il est humain. Les choses sensibles, le monde, les choses infinies, ce n'est pas parce qu'il les perçoit, [24] mais parce qu'elles sont pour lui des objets de la perception, des objets des sens, qu'elles ne sont que pour lui-même et qu'il se délecte de leur beauté, que l'humain est humain. »²⁵ Je ne peux, dans cette phrase, apprécier toute l'éloquence avec laquelle est exprimée cette expérience fondamentale romantique. L'« humain » de Feuerbach, par exemple, ne peut-il pas être trouvé dans les plus belles expressions de la *Lucinde* de Schlegel²⁶ ? En réalité, l'anthropologie de Feuerbach consiste en une manière de faire totalement différente de la philosophie de Hegel ; nous pouvons cependant nous demander s'il ne s'y trouve pas une expérience fondamentale romantique similaire. Tous deux nous montrent que l'expression la plus classique s'agissant de cette expérience fondamentale fut inspirée des *Propos sur la religion* (宗教論) (*Reden über die Religion*) de Schleiermacher. À l'opposé de Hegel qui vivait dans le processus de création d'une telle expérience fondamentale, Feuerbach est représentatif de son processus d'effondrement. Le fait d'interpréter l'idéologie théologique à partir de la vie vécue, voilà ce en quoi consiste le travail génial qu'entreprit Schleiermacher concernant l'expérience fondamentale romantique ; et Feuerbach fut bien son successeur en ce qu'il exprima clairement la décadence de cette expérience fondamentale. En général, la critique fondamentale et le changement d'une telle idéologie ne peuvent avoir lieu sans le changement originel et essentiel de l'anthropologie. [25] Néanmoins, dans l'anthropologie de Feuerbach, nous ne pouvons identifier un tel changement principal. De telles tendances sensualistes ou matérialistes étaient alors la marque d'une forme de décadence d'une expérience fondamentale en déclin et nullement la saisie effective d'une expérience fondamentale qui se développerait véritablement de nouveau.

Une expérience fondamentale complètement nouvelle vint à se développer. Il s'agit de l'expérience fondamentale prolétaire (無産者の基礎経験). Lorsque son développement atteignit un certain niveau, cette expérience fondamentale entra en collision avec l'anthropologie telle que l'entendait

25. Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* (II: 350).

26. Note des traducteurs : la *Lucinde* est un roman publié en 1799 par Friedrich Schlegel (1772–1829).

Feuerbach. Bien qu'une expérience fondamentale venant renverser l'ensemble de son anthropologie se développait, Feuerbach n'en sût rien. Marx et Engels ont souvent fait remarquer, et critiqué le fait, qu'il manquait chez Feuerbach une prise en compte de l'expérience fondamentale prolétaire. Ce dernier ne put comprendre les événements de l'année 1848. Pour lui, cette année ne signifia rien d'autre qu'une rupture avec le monde réel et un départ à la retraite qui le conduisit à une vie de solitude. Ensuite, l'expérience fondamentale prolétaire, qui connut un processus de développement, entra en contradiction avec l'anthropologie de Feuerbach, si bien que le changement d'anthropologie devint une nécessité. C'est à Marx que revint finalement la prise en compte d'un tel changement.

III

L'anthropologie, dans les études marxiennes, repose sur l'expérience fondamentale prolétaire. Tout d'abord, parce que le prolétariat travaille sans relâche de manière pratique (实践的) face au monde, les prolétaires doivent appréhender, en tant que pratique (实践), leur propre essence dans leur négociation avec le monde. Pourtant, puisque toute mise en pratique n'est pas dépourvue de sensibilité, en ce qu'ils négocient habituellement de manière pratique [avec le monde], ils en viennent à interpréter l'essence de l'humain en tant que sensibilité. Feuerbach ne se satisfaisait pas plus de la seule pensée abstraite. Il invitait à l'intuition, mais ne comprenait pas la sensibilité comme une activité d'ordre pratique. Dans *L'essence du christianisme*, il ne considère comme purement humaine que l'attitude contemplative passive (觀想的受動的態度). Par contraste, l'activité pratique est méprisée [par Feuerbach] dans la mesure où elle n'est comprise que comme « forme phénoménale juive sordide » ; il n'en a pas compris la signification originelle essentielle. Il écrit que « sensible signifie passif, réceptif » (*sinnlich, d. i. leidend, receptiv*)²⁷, alors que Marx, pour qui la sensibilité provient de l'expérience fondamentale prolétaire, explique « l'activité pratique humaine-sensible » (*praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit*) et la comprend véritablement ainsi.²⁸ [27]

27. *Vorrede zur zweiten Auflage vom "Wesen des Christentums"* (VII: 283.).

28. *Die Thesen über Feuerbach*, 5.

Néanmoins, la pratique présuppose nécessairement l'existence d'un objet. Si aucune chose susceptible de travail n'existe ou s'il ne s'agit de rien de plus qu'une image conceptuelle de notre fait, il ne peut y avoir, en tant qu'activité sensible, de pratique, c'est-à-dire de travail. Bien que pour que l'humain travaille, il faut qu'il y ait au préalable un travail à prendre en charge, pour lequel il faut œuvrer, celui-ci doit être indépendant de l'humain en tant que « chose autre (他の物) ». Cette autre chose, nous la nommons en général « nature ». La nature est pour l'humain une autre chose qui est en ce lieu de manière préalable. Les Grecs désignaient l'être de la nature par l'expression *ὑποκειμενον* (la chose qui est déjà allongée là). Cependant, si cette autre chose est dans toutes ses dimensions une chose autre, le travail lui-même ne peut exister. En effet, le concept de travail signifie travailler sur une chose et la modifier. La nature, par le fait d'être travaillée par l'humain, est humanisée (人間化される). Lorsqu'un menuisier fabrique une planche, il façonne un bois qui se trouvait allongé devant lui, mais la manière de le façonner n'est pas seulement déterminée par une prescription de l'être de l'humain (人間の存在の規定), la planche qu'il fabrique est elle aussi déterminée par une prescription de l'être de l'humain. [28] La taille de la planche est par exemple prescrite par la morphologie humaine. En outre, dans le travail, l'humain en tant que force de la nature (自然力), une force de la nature qui relève du corps humain, fait travailler ses mains et ses jambes. Ainsi, dans le processus que constitue le travail, les choses opposées que sont l'humain et la nature en viennent à détenir une identité [commune]. « L'humain, par ce mouvement, se trouve sous l'action de cette nature qui lui est extérieure et, en la modifiant, modifie aussi, en même temps, sa propre substance »²⁹. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que ce n'est pas simplement que s'il n'éveille pas cette capacité qui sommeille à l'intérieur de lui, la transformation de la nature est impossible ; c'est que s'il ne définit pas cette capacité en tant qu'objet, cette transformation ne peut s'accomplir de manière efficiente. Le menuisier ne peut travailler que par le fait d'exercer réellement une force qu'il détient, c'est-à-dire en déterminant sa force par rapport à l'objet sur lequel il travaille ; alors, le menuisier dans le fait même de travailler se transforme lui-même. Ainsi, l'humain et la nature se trouvent dans un processus de travail qui se meut en une unification dialectique que nous pouvons,

29. *Das Kapital*, I: 140.

de ce fait, appréhender dialectiquement et rationnellement en tant qu'une autotransformation (自己変化) (*Selbstveränderung*). Marx n'explique-t-il pas que « la concordance de la transformation impliquant l'environnement et l'activité humaine, ou encore l'autotransformation, n'est appréhendée, ou ne peut être comprise rationnellement, qu'en tant que pratique révolutionnaire »³⁰ ? Nous sommes en mesure de découvrir ici la forme la plus originelle et la plus originelle de la *dialectique matérialiste* (唯物弁証法). Il ne s'agit pas de mettre en avant – et c'est parfois en cela que la conception matérialiste de l'histoire a été mal comprise [29] – des théories vulgaires considérant que « l'humain est une production (産物) de l'environnement ». Face à de telles idées, Marx s'oppose avec vigueur lorsqu'il écrit : « S'agissant des transformations de l'environnement et de l'éducation, nous oublions que les doctrines matérialistes considèrent que l'environnement est transformé par l'humain et que l'enseignant lui-même doit être éduqué. C'est pourquoi il faut distinguer dans la société deux parties – dont la première dépasse la seconde ».

La dialectique de la nature et de l'humain nous oriente vers la plus importante pensée, à savoir la connaissance de l'*historicité de l'être* (存在の歴史性). Feuerbach n'avait rien compris de l'historicité de l'être. Il semble penser que le monde sensible qui l'entoure n'est autre que les choses qui sont données de manière complètement directe à partir d'un passé éternel et que ce sont toujours les choses telles qu'elles sont. Marx s'oppose à Feuerbach en ce qu'il considère que l'objet le plus simple relevant de la sensibilité, par exemple un arbre de cerisier, n'est jamais donné à Feuerbach que par le développement de la société ainsi que par la production et les flux de commerce, que l'arbre de cerisier n'a au final été implanté dans notre zone [géographique], il y a de cela plusieurs siècles, que par le commerce, et que c'est par les actions d'une société donnée au sein d'une époque déterminée que cet arbre fut donné à la sensibilité de Feuerbach. [30] Pour celui qui négocie avec un être porteur d'une sensibilité qui ne fait qu'observer en silence, de manière passive, il est sans doute possible de s'arrêter à la seule connaissance de la « certitude sensible » (*die sinnliche Gewissheit*) telle qu'en parle Feuerbach ; mais pour celui qui négocie sans cesse avec un être dans l'activité pratique et, en elle-même, processuelle, l'être ne peut être pour la première fois compris réelle-

30. *Die Thesen über Feuerbach*, 3.

ment qu'en étant saisi au sein de sa propre γένεσις, dans son processus et, par conséquent, dans son histoire. Il n'est déjà plus en nous de nature que nous pourrions dire pure. La nature est elle aussi désormais historiquement déterminée. En outre, puisque la nature et l'humain commercent l'un avec l'autre d'une manière dialectique, l'histoire de la nature et l'histoire de l'humain se limitent réciproquement ; la nature et l'humain se développent ainsi déjà dans un processus relevant tant de la dialectique que de l'histoire. « Nous ne connaissons qu'une unique science, la science de l'histoire. »³¹ Ainsi, la conception matérialiste de l'histoire ne consiste pas en une théorie qui porte sur l'histoire en tant qu'elle s'opposerait à la nature de manière absolue, mais en une conception intégrale du monde portant sur un processus de mouvement du monde entier. Il s'agit de « saisir la totalité de la marche du monde en tant que développement spontané, en tant que réalité vivante. »³²

La nature a été appréhendée au sein du commerce sensible et pratique de l'humain [avec le monde] et au sein de l'historicité correspondante. Dans ce processus de commerce, il n'est pas de raison que l'historicité de l'être de l'humain ne soit pas comprise. [31] Il en est ainsi parce que l'humain se situe précisément au sein d'une unité dialectique (弁証法的統一) avec la nature. Si l'humain ne faisait que penser, et contempler, il serait sans doute possible d'interpréter son essence comme être solitaire (孤独なる存在). Mais l'humain, entendu du point de vue pratique, ne se contente pas, par ses productions, de se mettre au travail au sein de la nature ; ce sont les humains entre eux qui se mettent eux-mêmes à l'œuvre. Ceux-ci, dans une forme déterminée, ne produisent que par le fait d'une mise en œuvre commune et du commerce réciproque de leurs activités respectives. Pour produire, ils entrent dans une relation réciproque donnée et ce n'est que dans cette relation sociale que débute leur travail sur la nature, puis que naît la production. Dans la mesure où ils se situent dans la pratique, les humains sont toujours sociaux et « toute la vie sociale est, par essence, pratique »³³. Cependant, Feuerbach ne saisit point l'humain au sein des rapports sociaux que tous reçoivent ou des rapports quotidiens réels ; il ne comprend l'« humain » qu'en tant qu'abstraction. C'est comme s'il extrayait de manière abstraite l'humain des

31. *Marx-Engels Archiv*, 237.

32. Abram Deborine, *La dialectique de Lénine* (trad. Kawakami Hajime), 107.

33. *Die Thesen über Feuerbach*, 8.

activités processuelles historiques et sociales, comme si l'humain lui-même ne souffrait éternellement aucun changement et que son essence consistait toujours en un sentiment religieux. La détermination fondamentale de l'humain relève ici de la conscience, et la nature de cette conscience réside dans la saisie objectale de la nature du moi au sein d'une espèce (種) (*Gattung*). Marx se demande d'ailleurs si l'espèce ne consiste pas justement en « une universalité qui réunit, de manière naturelle, un certain nombre d'individus intériorisés et silencieux ». Dans la mesure où Feuerbach pense que l'essence de l'humain se trouve au sein de la conscience d'espèce (種の意識), [32] il ignore encore « l'humain réel et historique ». [Marx note en outre que:] « Le culte d'un être abstrait que prend pour centre la religion nouvelle de Feuerbach doit se transformer en une science portant sur l'humain réel et sur son développement historique (*die Wissenschaft von den wirklichen Menschen und ihrer geschichtlichen Entwicklung*) ». Son anthropologie constitue sans doute la raison rendant ce changement nécessaire. Feuerbach ne négligea jamais [l'étude de] la relation entre humains. Il explique que l'« essence de l'humain est comprise au sein d'une communauté, au sein de l'unité des humains entre eux »³⁴. Cependant, il ne fit que poser l'unité des humains entre eux, dans la mesure où le genre humain existe, au sein de la tendresse ou de l'amitié appréhendée conceptuellement en tant que chose complètement immuable. Pour passer de l'humain abstrait de Feuerbach à l'humain vivant véritablement, nous devons envisager l'humain en tant que chose « qui agit au sein de l'histoire ».

L'anthropologie de Feuerbach, qui depuis une critique des conceptions théologiques s'est développée jusqu'à constituer une idéologie, [33] a été rejetée par l'anthropologie de Marx qui appréhende l'expérience fondamentale des nouveaux prolétaires. L'anthropologie de Marx, aux prises avec des circonstances historiques rendant nécessaire une opposition fondamentale à l'anthropologie de Feuerbach, est elle-même devenue une idéologie³⁵. Il s'agit de la forme d'anthropologie, née directement au sein

34. *Grundriss der Philosophie der Zukunft*, II: 318.

35. Dans *L'idéologie allemande*, Marx définissait de la manière suivante l'humain qui agit au sein de l'histoire. Tout d'abord, pour parvenir à faire histoire, l'humain doit vivre au quotidien. Cette vie quotidienne inclut avant tout des choses telles que l'alimentation, l'habillement et le logement. Un premier acte historique doit ainsi consister, pour acquérir les moyens de satisfaire ces désirs, en la production d'une vie matérielle. Ensuite, une fois satisfaits, ces actes, ainsi que

de l'expérience fondamentale prolétaire, dont prit conscience Marx en tant que *logos* de premier niveau ; cette forme était elle-même issue du caractère public objectif qui avait court au sein de la conscience savante de l'époque. C'est pourquoi nous ne devons point douter que l'anthropologie (アントロポロジー) de Marx, et plus encore celle de Engels, tout en étant de manière passive déterminées par celle de Feuerbach, ont été remarquablement colorées, et ce de manière plus active, par les sciences de la nature qui constituaient la conscience savante hégémonique de cette époque. Marx, à l'instar de Feuerbach, considérait comme [trop] abstraite la philosophie spéculative de Hegel, et rejeta (排斥) l'*anthropologie* (人間学) de Feuerbach du fait de son caractère abstrait. En vérité, aucune idéologie ne saurait être en tant que telle absolument abstraite. La philosophie de Hegel, considérée du point de vue de l'expérience fondamentale panthéiste qui traversait le romantisme allemand de son temps, était concrète et véritable. Qu'une idéologie soit ou non abstraite dépend de la relation qu'elle entretient à l'expérience fondamentale de la réalité. Vis-à-vis de l'expérience fondamentale prolétaire qui domine l'époque contemporaine, toutes les pensées qui sont dépourvues d'un lien nécessaire avec celle-ci ne peuvent que sembler abstraites par rapport à la *conscience contemporaine* (現代の意識) ; [34] et seule la conscience contemporaine est pour nous, comme cela apparaît clairement dans d'autres passages [de ce texte], une conscience véritable. Aussi, ce qui importe le plus dans l'anthropologie de Marx, répétons-le, c'est tout d'abord la pensée du caractère originel de l'activité sensible et pratique de l'humain ou encore du travail ; c'est ensuite la pensée de l'historicité principale de l'être. Ceci dit,

les outils ayant permis de les assouvir, conduisent à l'émergence de nouveaux désirs. La production de ces nouveaux désirs constitue un premier acte historique. Le troisième [type] de relation qui fait originellement partie du développement historique est le fait des humains, dont la vie quotidienne se renouvelle jour après jour, qui créent d'autres humains et se disséminent. C'est ce en quoi consiste la relation entre époux ou enfants, c'est-à-dire au sein de la famille (au départ, la famille constitue la seule relation sociale avant de devenir une relation subordonnée à la fabrication, par des désirs croissants, de relations sociales nouvelles ; puis l'augmentation de la population engendre [à son tour] de nouveaux désirs). Il s'agit là des trois aspects (方面) ou des trois moments (契機) des activités sociales humaines. Pourtant, ces activités, étant toutes de nature sociale, elles procèdent de la langue (言葉). La langue naît du désir et du besoin d'interagir avec d'autres humains. La langue est de longue date avec la conscience, ou plutôt la langue qui devient effective est la conscience se réalisant du fait d'exister face à d'autres humains ou encore face à soi-même. La conscience est le quatrième moment de la relation historique originelle.

de manière générale, puisque la structure de l'anthropologie détermine celle de l'idéologie, ils constituent tous deux, précisément, le moment le plus originel de la détermination de la structure de la conception matérialiste de l'histoire. Ainsi, la conception matérialiste de l'histoire peut être envisagée comme basée sur l'expérience fondamentale prolétaire ou sur l'anthropologie qui la détermine. Par ailleurs, la théorie portant sur le *caractère de classe de la conception matérialiste de l'histoire* peut sans doute être comprise, de manière plus fondamentale, à partir d'un principe de limitation réciproque entre expérience fondamentale, anthropologie et idéologie – telles que je les aies explicitées dans la première section de cet article. [35]

J'ai commencé par expliquer que l'expérience fondamentale acquiert une stabilité par le fait d'être exprimée au sein du *logos*. S'il en est ainsi, l'expérience fondamentale prolétaire peut-elle vraiment être posée de manière stable par le fait d'être saisie au sein de *la conception matérialiste de l'histoire* ? Il est absolument impossible qu'elle le soit à partir des spécificités d'une telle expérience fondamentale dans la mesure où l'expérience fondamentale du *prolétariat* (プロレタリア) est, par sa spécificité même, originellement pratique. S'agissant de l'expérience fondamentale, modifier la conscience ne doit point être notre préoccupation majeure ; c'est plutôt le fait de modifier l'être lui-même qui doit nous occuper. Ainsi, comme l'explique Marx, « la théorie devient une puissance matérielle ». Par conséquent, pour être l'expression complète d'une expérience fondamentale porteuse de telles spécificités, *la conception matérialiste de l'histoire* ne peut s'établir, ne serait-ce même du point de vue logique, sans le dépassement de la pratique elle-même. Il ne faut point se suffire d'une modification qui aurait lieu au sein du périmètre de la conscience. Feuerbach semble penser qu'une culture véritablement humaine pourrait être directement créée à partir d'une transformation de l'idéologie. Néanmoins, [36] Marx soutient la chose suivante : « L'aspiration à une transformation de la conscience conduit, au final, à interpréter d'une manière différente ce qui existe effectivement ; autrement dit, il ne s'agit de rien d'autre que d'une aspiration à comprendre ce qui existe en ayant recours à une interprétation alternative. » « Les philosophes ne font qu'interpréter diversement le monde, mais le problème est de le transformer. » Les études marxistes constituent une théorie révolutionnaire. Un tel caractère [révolutionnaire] est rendu nécessaire par le fait que cette théorie est déterminée par l'expérience fondamentale prolétaire,

originellement pratique, laquelle ressort des choses actuelles au sein même de leur transformation révolutionnaire. « L'existence d'une pensée révolutionnaire à une période donnée présuppose qu'il y ait au préalable existence d'une classe révolutionnaire. »³⁶ Par ailleurs, l'expérience fondamentale prolétaire ne peut mener à son propre développement qu'à partir d'une lutte contre le *logos* (qui en est la forme de développement), c'est-à-dire d'une lutte contre la conception matérialiste de l'histoire – devant consister à la diriger et à l'orienter. Cependant, pour que l'idéologie puisse devenir une force matérielle, il faut qu'elle appréhende avec justesse l'expérience fondamentale réelle et que l'expérience fondamentale qui doit constituer le principe directeur de l'idéologie soit, vis-à-vis de celle-ci, développée de manière appropriée. Pour que l'idéologie s'effectivise, consciente de ses fins, vis-à-vis de l'expérience, l'expérience fondamentale doit se situer, au cours de son *développement naturel* (自然成長), au sein du processus de développement de ladite idéologie. L'expérience fondamentale requiert un *logos* qui toujours doit exprimer l'expérience fondamentale dans son développement naturel, mais le *logos* vis-à-vis de l'expérience fondamentale constitue à l'évidence une « chose autre (他のもの) ». [37] Pour que l'expérience fondamentale conduise à son propre développement, l'idéologie – autrement dit une « chose autre » – est nécessaire. Cependant, cette « chose autre » doit être porteuse de sa propre assise concrète au sein de l'expérience fondamentale. L'expérience fondamentale sort d'elle-même et se déplace jusqu'à une « chose autre » ; et par le fait que cette « chose autre » appréhende l'expérience fondamentale, le fait de s'être déplacée jusqu'à une « chose autre » signifie [pour l'expérience fondamentale] retourner à elle-même. La relation qu'entretiennent les concepts de développement naturel (自然成長) et de conscience de but (目的意識) doit sans doute être pareillement appréhendée dialectiquement. En outre, l'exigence d'unification dialectique de l'expérience fondamentale et de l'idéologie ne peut probablement pas avoir lieu sans l'exigence constante de recherches analytiques portant sur *les échelles réelles* (現実の段階) de l'expérience. Et l'idéologie, du fait de cette unification dialectique, ne peut survenir, tout en modifiant et en développant

36. *Marx-Engels Archiv*, I: 266. S'agissant de la forme marxienne de l'anthropologie, la théorie des classes ne saurait être mise de côté tant elle est importante. Il s'agit néanmoins d'un point que j'aborderai à une autre occasion.

l'expérience, sans se modifier et se développer. Le développement de l'expérience et celui de l'idéologie se contraignent réciproquement. C'est la raison pour laquelle il faut un *changement de direction* (方向転換)³⁷ au sein du processus de réalisation de l'idéologie. Notre recherche permet sans doute, peu ou prou, d'élucider ce que Marx souhaitait dire par ces mots : « La philosophie ne peut se réaliser sans le dépassement du prolétariat, et le prolétariat ne peut se dépasser sans la réalisation de la philosophie »³⁸.

Mai 1927

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

EBERSOLT, Simon

- 2012 « Une réception japonaise de Bergson : Miki Kiyoshi et l'empirisme intégral ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 137 : 209–22.

LABICA, George

- 1987 *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*. Paris, Presses Universitaires de France.

FEUERBACH, Ludwig

- 1960 *Manifestes philosophiques. Textes choisis 1839–1845*. Traduit de l'allemand par Louis Althusser. Paris, Presses Universitaires de France.

FUJITA Masakatsu 藤田正勝

- 2018 『日本哲学史』 [Histoire de la philosophie japonaise] (Kyoto : Shōwado).

FUKUMOTO Kazuo 福本和夫 (sous le nom de plume Hōjō Kazuo 北條一雄)

- 1926A 「山川氏の方向転換論の転換より始めざるべからず (一)」 [Ce par quoi doit débiter le changement selon la doctrine sur le changement de direction de Monsieur Yamakawa], 『マルクス主義』 22 : 12–39.

- 1926B 「山川氏の方向転換論の転換より始めざるべからず (二)」 (Ce par quoi doit débiter le changement selon la doctrine sur le changement de direction de Monsieur Yamakawa), 『マルクス主義』 25 : 10–20.

KOBAYASHI Toshiaki 小林敏明

- 2010 『〈主体〉のゆくえ : 日本近代思想史への一視角』 [(Le destin du « sujet » : un point de vue sur l'histoire des idées contemporaines japonaises)] [Tokyo : Kōdansha].

37. Note des traducteurs : Miki reprend ici une expression apparue en 1922 dans un texte de Yamakawa Hitoshi (YAMAKAWA 1922), puis discutée en 1926 par Fukumoto Kazuo (FUKUMOTO 1926A et 1926B). Celle-ci fut importante tant dans l'histoire de la pensée sociale japonaise que dans celle des mouvements sociaux japonais.

38. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Nachlass, I : 398).

MIKI Kiyoshi 三木清

- 1928 『唯物史観と現代の意識』 [La conception matérialiste de l'histoire et la conscience contemporaine] (Tokyo: Iwanami Shoten).
 2016 « L'empirisme intégral », traduit du japonais par Simon Ebersolt, *European Journal of Japanese Philosophy* 1 : 255-87.
 2017 (Or. 1926) 『パスカルにおける人間の研究』 [L'étude de l'homme chez Pascal] (Tokyo: Iwanami Shoten).

SOUYRI, Pierre-François

- 2016 *Moderne sans être occidental. Aux origines du Japon d'aujourd'hui* (Paris, Éditions Gallimard).

SUGAWARA Jun 菅原潤

- 2018 『京都学派』 [L'école de Kyoto] (Tokyo: Kōdansha).

YAMAKAWA Hitoshi 山川均

- 1922 「無産階級運動の方向転換」 [Le changement de direction des mouvements de classes prolétaires], 『前衛』 2-1 : 16-25.