

Sur le marxisme japonais

Elena Louisa
Lange

29 octobre
2014

Le marxisme japonais est mal connu dans le monde francophone. Malgré quelques exceptions notables, comme l'étude de Jacques Bidet *Kozo Uno et son école. Une théorie pure du capitalisme* dans le *Dictionnaire Marx Contemporain*, un numéro spécial de la revue *Actuel Marx* (*Le marxisme au Japon*, n°2, 1987), ainsi que quelques autres textes, cette tradition est absente des débats contemporains. Pour palier quelque peu à ce manque, pourrais-tu nous présenter brièvement les principaux courants et principales figures de cette tradition ?

Elena Louisa Lange : D'un point de vue général, il est difficile de trouver dans le Japon d'après-guerre un intellectuel qui n'a pas, sur un point ou sur un autre, « flirté » avec le marxisme. La réélaboration de la tradition marxiste dans le Japon d'après la Première Guerre mondiale a été si influente que même des figures plutôt conservatrices se sentaient obligées de citer le nom de Marx pour être prises au sérieux dans les débats. Mais il va sans dire que cette réception n'a pas été sans connaître un certain nombre de résistances, elle a même été réprimée à ses débuts pendant l'ère Meiji (1868-1912), l'ère Taishō (1912-1926) et surtout au début de l'ère Shōwa (1926-1945). Quand, au tout début de l'ère Meiji, une période d'« occidentalisation » et d'importation massive de la philosophie occidentale eu lieu (qui consista essentiellement en de grands projets de traduction pour lesquels le gouvernement impérial mis en place un ministère spécial), il s'agissait généralement pour les autorités officielles de défendre ce qu'il est convenu d'appeler la « philosophie bourgeoise », à savoir l'idéalisme allemand, le rationalisme et l'empirisme britanniques et la philosophie vitaliste française (Bergson). Certes, le *Manifeste du Parti communiste* fut traduit en japonais dès 1904 par un militant politique, Kōtoku Shūsui. Mais dans l'ensemble, le mouvement socialiste du début de l'ère Meiji fut constamment persécuté. Ce ne fut qu'à partir des années 1920 qu'une dynamique de publication autour de la théorie marxiste s'affirma, avec notamment la traduction du premier Livre du *Capital* en 1920, suivit rapidement par les Livres II et III en 1924. Il fallut cependant attendre la défaite du Japon face à l'armée américaine pour voir ce phénomène s'amplifier – ironiquement, ce fut elle qui promut publiquement les études marxistes dans les écoles et les universités. Mais « Marx » n'était alors pas un simple objet académique. La forte présence du marxisme dans les débats publics du Japon d'après-guerre a largement contribué à son impact sur la société japonaise. Ces débats, qui prenaient la forme de tables rondes dans des magazines et des grands quotidiens comme « Asahi Shinbun » (un quotidien comparable au *Monde*), ont pendant longtemps contribué à la vivacité de la tradition intellectuelle japonaise. Plus généralement, il semble que cette forte réception, qui fut même très élaborée si l'on pense à la sophistication méthodologique des discussions marxologiques, eu la même vigueur que la réception de Hegel ou de Darwin à la fin du XIX^e siècle.



En ce qui concerne les différents courants du marxisme japonais, il faut bien évidemment mentionner le rôle fondamental du Parti communiste japonais, de ses membres, de ses dissidents et de ses polémiques, comme par exemple le fameux débat sur la nature du capitalisme japonais dans les années 1930. Je ne m'étendrai pas sur ce point, étant donné que Jacques Bidet a déjà abordé les principaux aspects de cette discussion dans certaines de ses études. À la place, je préfère insister sur les principaux courants « hétérodoxes », les introduire brièvement. Tout d'abord, l'un des plus influents fut assurément un marxisme orienté vers les questions littéraires,

philosophiques, et vers la critique culturelle (*cultural critic*) qui, avec un marxisme tourné vers l'économie politique, fut le plus présent dans les débats académiques. Évoquons ainsi certaines grandes figures du champ littéraire, spécialement le mouvement de littérature prolétarienne des années 1920-1930, avec des auteurs comme Nakano Shigeharu (1902-1979), ou encore Yoshimoto Takaaki (1924-2012) qui était le père du célèbre écrivain Banana Yoshimoto et qui fut un acteur important du mouvement de contestation étudiante des années 1960.

En ce qui concerne le marxisme dans le champ plus spécifiquement philosophique, il est assez délicat d'isoler un ou deux grands noms, mais mentionnons tout de même celui de Hiromatsu Wataru (1933-1994) qui est assurément le secret le mieux gardé du marxisme japonais (étant donné qu'aucun de ses textes n'est disponible en langue occidentale). Il s'attacha surtout à interroger l'idée de réification et à l'explorer dans toutes ses dimensions et conséquences épistémologiques. Nous pouvons aussi évoquer Umemoto Katsumi (1912-1974), un philosophe marxiste dont les principales références étaient les *Thèses sur Feuerbach* et *L'Idéologie allemande*. Il fut une figure centrale du « débat sur la subjectivité » (1946-1948), qui portait sur le statut de l'individu dans le matérialisme historique, mais s'avéra finalement assez limité dans la mesure où il ne put se départir de certaines résonances heideggériennes-existentialistes. Notons que bon nombre de débats sur Marx furent portés par des philosophes très fortement marqués par l'idiome existentialiste. Sartre était bien sûr très célèbre au Japon, et même ceux qui prétendaient le critiquer mobilisaient des catégories comme « être » ou « néant ».

Sur le plan du marxisme culturel (*cultural marxism*), mentionnons Tosaka Jun (1900-1945). Tosaka est assurément trop important pour n'être mentionné qu'allusivement, en passant. Pardonnez donc ce petit détour. Il fut un étudiant du philosophe idéaliste de droite Nishida Kitarō, mais devint assez rapidement un critique de l'idéalisme philosophique et se réappropria le paradigme matérialiste. Il fonda ainsi le « groupe de recherche sur le matérialisme » (*yuibutsu ron kenkyūkai*) en 1932, un groupe qui ne se réduisait pas à des questions d'ordre strictement philosophique, mais qui s'attaqua à des problèmes répondant à une certaine actualité : la montée du fascisme, le rôle des médias, celui de l'idéologie. Il fut bien sûr victime de la répression : il mourut en prison en 1945. De mon point de vue, il fut l'un de ceux qui prirent véritablement au sérieux la 11^e thèse sur Feuerbach, et s'imposa comme l'un des rares critiques conséquents de la société japonaise, à une époque où c'était pourtant virtuellement impossible. On peut citer d'autres critiques culturels comme le très influent Maruyama Masao (1914-1996) – qui n'était cependant pas marxiste. Mais sa perspective qui associe psychanalyse et critique de la société rappelle sur certains aspects l'École de Francfort (bien qu'il n'ait pas eu connaissance de ce courant).

Enfin, pour ce qui est de la critique de l'économie politique, la théorie marxiste couvre un spectre qui irait de la critique de la pauvreté et de l'accumulation capitaliste à des débats plus spécifiques et experts sur la théorie de la forme-valeur. Inutile de préciser que Uno Kōzō (1897-1977) fut un intellectuel, dans le sens scientifique du terme évoqué précédemment, qui avait une profonde connaissance de la théorie économique marxiste. Uno a débattu avec un grand nombre de théoriciens et intellectuels de gauche, et ses œuvres comportent beaucoup de textes du type « Réponse à la critique du Professeur X », qui s'avérait souvent être un rival – comme Kuruma Samezō (1893-1932) –, mais aussi avec certains de ses étudiants et de ses collaborateurs, comme par exemple Furihata Setsuo (1930-2009). À l'heure actuelle, Uno est considéré comme une référence pour bon nombre d'économistes critiques, et il est souvent critiqué et discuté. Ainsi, Ōtani Teinosuke (né en 1934), qui est professeur émérite d'économie à l'Université Hōsei de Tōkyō, s'attache en ce moment à poursuivre la critique philologique que Kuruma Samezō, le grand rival de Uno, avait entreprise. Cela donne lieu à de nombreux séminaires et journées d'étude sur *Le Capital* ou les *Grundrisse*.

Dès le début des années 1920, des intellectuels comme Kazuo Fukumoto ont importé certains éléments de la théorie marxiste au Japon, et plus spécifiquement des éléments relevant de ce qu'il est convenu d'appeler le « marxisme occidental » avec des problématiques comme celles de l'aliénation ou de la réification, etc. Considères-tu ces notions comme centrales dans les débats japonais ? Et quelle articulation peut-il exister entre ce « marxisme occidental », envisagé dans ses formes les plus hégéliennes (Lukács, Korsch, l'École de Francfort), et le marxisme japonais ?

E.L.L. : Dans l'ensemble, le problème du fétiche et de la valeur pensé conjointement avec une analyse des manifestations de ses formes réifiées n'a pas été exploré de manière centrale et spectaculaire dans le marxisme japonais. Certes, *Histoire et conscience de classe* de Lukács a été en partie traduit dès 1927. Mais ce recueil n'a pas produit un impact aussi considérable qu'on pourrait le croire sur le plan de la réception de la problématique de

la réification. Il y a bien eu des exceptions, comme Hiromatsu Wataru que j'ai mentionné précédemment et dont les recherches doivent beaucoup à cette notion de réification. Pour lui, il y a une véritable rupture entre le concept d'aliénation, encore très hégélien, que l'on peut trouver chez le jeune Marx et les élaborations plus tardives où la notion de réification se trouve traitée dans la section du Livre I du *Capital* consacrée au théorème du *Caractère fétiche de la marchandise*. Mais ce dernier fut interprété de manière incomplète par Hiromatsu, notamment parce que la dimension intra-subjective du phénomène ne fut pas entièrement explorée. À côté de la notion de réification (*Verdinglichung*), il élaborait celle de chosification (*Versachlichung*) qui insiste d'une manière plus complète et approfondie sur le procès d'échange des marchandises et ses effets sur le plan intersubjectif. Hiromatsu fut toutefois de ceux qui thématifiaient clairement la notion de valeur comme fétiche, ainsi que la manière dont les rapports sociaux prennent la forme de rapports entre choses. Comme on peut le constater, si ce problème a été envisagé, ce n'est que dans le domaine de la philosophie marxiste, et non dans celui de la théorie économique. Mais, même chez les philosophes, une approche de type matérialiste a été entachée d'idiomes phénoménologiques et existentialistes – et même parfois d'idiomes idéalistes fichtéens. Toutefois, ceci a évolué avec le nouvel intérêt suscité par les théories de la valeur, qui ne peuvent en effet éluder le problème du fétichisme. Une étude récemment publiée par le jeune chercheur Sasaki Ryūji, *Marx's Theory of Reification. Thinking Material as the Critique of Capitalism* (2011) est un jalon important dans la réexploration espérée de ce problème longtemps négligé au Japon. Mais l'on ne peut envisager ce problème sans se réapproprier la longue discussion qui eu lieu à son propos en Occident, par exemple avec l'École de Francfort. Or, Benjamin, Adorno, Horkheimer et Marcuse n'ont pas encore été pris au sérieux comme marxistes discutant le problème du fétichisme. Au Japon, leurs textes sont surtout lus dans les domaines de l'herméneutique culturelle (Benjamin) ou de la sociologie (Adorno, Marcuse). Le moins qu'on puisse dire, c'est que la réception de l'École de Francfort et de son impact critique n'a guère été enthousiaste. Par exemple, le concept d'« abstraction réelle » élaboré par Alfred Sohn-Rethel, bien qu'absolument central dans les approches récentes se rapportant à la théorie de la forme-valeur, n'a à ma connaissance pas été discuté au Japon. On pourrait ainsi ouvrir une nouvelle page de l'histoire de la théorie marxiste si on l'appliquait au contexte japonais. Il est en effet étrange que, bien que Hegel, comme nous l'avons mentionné précédemment, ait été l'une des figures centrales des départements de philosophie depuis le XIXe siècle, il y eut aussi peu de marxistes hégéliens ; à l'exception de Mita Sekisuke (1906-1975) et Funayama Shin'ichi (1907-1994) avec leur insistance sur la catégorie de « matérialisme anthropologique ». En règle générale, la plupart des économistes marxistes au Japon ont reculé devant l'idée de théoriser la notion de réification. Et il est aussi intéressant dans cette perspective de constater que Mita Sekisuke s'avéra être un critique radical de Uno Kōzō.

En France, Uno Kōzō est l'une des figures les plus connues du « marxisme japonais ». Pourrais-tu nous donner une présentation synthétique de son travail théorique ? L'une des spécificités de l'école d'Uno est l'élaboration d'une théorie « pure » du capital. Cet objectif « transcendantal » semble assez spéculatif et contre-intuitif : quels en sont les enjeux épistémologiques ?

E.L.L. : Telle qu'elle est élaborée dans le travail séminal d'Uno, *Keizai genron* (1950-52/1964), l'idée qui soutient le développement d'une théorie « pure » de l'économie est bien plus simple qu'on ne pourrait le croire : pour comprendre la structure d'une « société marchande », il est nécessaire de se tenir à distance des recherches empiriques et historiques, afin d'élaborer une théorie dont la validité dépasse son application à la seule société capitaliste. L'objectif d'Uno est certes de comprendre le capitalisme, mais l'intelligence de la société bourgeoise est selon lui la clé de celle des sociétés pré- ou post-bourgeoises. La construction d'une théorie crédible du capitalisme implique ainsi la mise à l'écart de toute donnée historique, comme de tout appel aux statistiques, aux tableaux, aux questionnaires, etc. Outre leurs méthodes respectives, sur laquelle je reviendrai plus loin, la différence la plus frappante entre *Keizai Genron* et *Le Capital* de Marx réside selon moi dans le fait que *Le Capital* consiste essentiellement en une *critique de l'économie politique*. Or on ne trouve *rien* de tel chez Uno. Il a bien plutôt pris les critiques marxiennes de Smith, de Ricardo, de Say, de Quesnay, etc., comme des faits établis. C'est ainsi qu'il a pu réécrire les trois volumes du *Capital* en l'espace de 227 pages (en tout cas dans l'édition de 1964). Il s'agit là d'une réussite qui mérite d'être soulignée, mais qui implique également une profonde modification de l'architecture du *Capital*. La marchandise, la monnaie et le capital, qui constituent les trois premières sections de *Keizai Genron*, y sont en effet considérés comme des « formes de la circulation ». La *Doctrine de la circulation* (*ryūtsūron*) est ainsi posée au début de l'enquête. Inutile de souligner que Marx, de son côté, commence par *le procès de production du capital*. C'est dans la perspective de ce procès qu'il analyse la marchandise et la

monnaie, lesquelles semblent être de purs moyens de circulation. L'objectif de Marx est d'exhiber ce qui ne va pas de soi, à savoir le fait que l'argent est un rapport social fondé sur l'organisation du travail (humain abstrait) dans les sociétés capitalistes. Par contraste, Uno se fait une idée passablement « fonctionnelle » de la monnaie, comme moyen de circulation. Dans l'ensemble, il faut souligner que l'analyse proposée par Uno de la marchandise, de la monnaie et du capital *abstraction faite* du procès de travail est idiosyncratique.

Il me semble que l'aspect le moins intéressant, quoique le plus connu, du travail d'Uno Kōzō est son approche en trois niveaux (*sandankairon*) de l'économie politique : là où le premier niveau est celui de la théorie pure, le second renvoie aux phases historiques du capitalisme (capital commercial, industriel et financier) et le troisième implique l'exploration des événements politiques « réels ». Je ne pense pas que cette approche soit très importante pour Uno, notamment parce qu'il n'a jamais développé le second et le troisième niveaux, bien qu'il en ait souvent proposé une conceptualisation méthodique. Il s'est, selon moi, tenu à l'écart de la théorie des stades caractéristiques du marxisme traditionnel d'un Lénine ou d'une Luxemburg, comme de l'analyse du capitalisme japonais qui suscitait un certain engouement dans le Japon des années 1950. Uno s'est concentré sur la compréhension de la socialisation capitaliste (*capitalist sociation*) dans le cadre de la seule « théorie pure » et a réduit l'économie politique à trois lois fondamentales : la loi de la valeur, la loi de population et la loi de l'équilibre du taux de profit. Il ne s'est pas laissé séduire par les questions du fétichisme, de l'abstraction réelle, des « formes de pensée objectives » et par d'autres concepts qui suscitent une certaine fascination chez les marxologues contemporains (y compris moi-même). Il a donc suivi la pente de l'économiste rigide, pour lequel le capitalisme représente un processus où tout ou presque se passe pour une bonne raison. La question de savoir pourquoi, dans les sociétés capitalistes, « tout va comme il se doit, et pourtant rien ne va comme il se doit¹ » (*alles mit rechten Dingen zugeht und doch mit rechten Dingen*) ne l'intéressait pas.

Quelles sont selon toi les limites de l'approche d'Uno Kōzō ? Les lectures de Marx en termes de « théorie de la forme-valeur » te semblent-elles représenter, à un niveau méthodologique, critique et politique, une alternative possible à celle d'Uno ?

E.L.L. : Je dirais que les limites de l'approche d'Uno résident précisément dans sa mise à l'écart des aspects « impurs » du capitalisme en tant que forme historique. Ceci ne concerne pas seulement « l'accumulation primitive » – de fait, Uno y accorde beaucoup d'importance – mais le problème de l'autonomisation de la loi de la valeur, de la forme-valeur *en tant* que fétiche historiquement déterminé, et le complexe de l'abstraction réelle. Bref, ce qui manque chez Uno, c'est une discussion détaillée de la dimension *qualitative* de la valeur. La loi de la valeur ne peut être expliquée sur la base de données économiques. La question à laquelle doit répondre l'économie politique est alors celle de savoir *pourquoi*, dans les sociétés capitalistes, le travail prend *nécessairement* la forme de la valeur. Les réflexions de ce type me semblent indispensables à l'intelligence de l'économie capitaliste, de sorte que l'analyse de ce mode de production ne saurait être « pure ».

Pour prendre un exemple, dans mon projet de recherche, j'essaie, entre autre, de découvrir si l'approche de la monnaie et de la valeur proposée par Uno – soit une théorie de la valeur qui n'est ni monétaire, ni pré-monétaire, mais « fonctionnelle et relationnelle » – doit être attribuée à son absence d'intérêt pour le problème de la fétichisation et de la réification. Le rejet de la théorie de la valeur – ou plutôt, la mécompréhension dont elle a fait l'objet lors sa réception japonaise – est ici révélateur. Uno a reproché à Marx d'avoir développé la théorie de la valeur dans le cadre de la « sphère de la circulation » – dans le chapitre sur « la marchandise » du livre I du *Capital*, alors qu'il aurait dû la développer au niveau de celle de la production. Cette mécompréhension de Marx me semble avoir généré une suspicion de plus en plus aiguë à l'égard de son théorème fondamental, de sorte qu'au Japon, même les économistes marxistes renient la théorie de la valeur comme « substantialiste » et passent complètement à côté de sa charge critique. Ce n'est pas un hasard si la théorie de l'utilité marginale et, avec elle, la recherche économique purement quantitative ayant renoncé à toute critique de la *forme* que prend le travail, regagnent en popularité (voir par exemple la « théorie de la croissance économique » de l'ancien économiste marxien Michio Morishima). Les salaires sont à nouveau abordés comme équivalent d'un certain volume de travail, si bien qu'on s'intéresse, au mieux, aux augmentations de salaire, mais qu'on n'interroge jamais le système salarial en tant que tel. C'est évidemment là un phénomène que l'on peut observer dans tous les vieux pays industrialisés.

Les « nouvelles lectures » de la théorie de la forme-valeur ont heureusement contribué à remettre le rapport

théorique entre la valeur, la monnaie, le capital et le travail sur le devant de la scène. Elles vont souvent au-delà de Marx, ce qui me semble non seulement bienvenu, mais également nécessaire. J'ai cependant le sentiment qu'elles désamorcent parfois la charge critique des analyses marxistes en perdant souvent de vue la lutte quotidienne, politique et concrète. Aussi important soit-il de dépasser Marx, il faut garder à l'esprit le maximalisme inhérent à son projet : l'abolition du mode de production capitaliste et de ses « formes de pensée objectives ». C'est par notre lieu de travail qu'il faut commencer.

Entretien mené par Vincent Chanson et Frédéric Monferrand