



UMIFRE 19 CNRS- MAEE

INSTITUT DE RECHERCHE - RESEARCH INSTITUTE- 研究センター

**Migrations des intellectuels,
circulation des savoirs:
au croisement des champs de savoirs
japonais et français.**

**par Thierry Brisson
(Assistant Professeur, University of Tsukuba,
Chercheur associé UMIFRE 19)**

**Working paper - Série R : Recherche
WP-R-03-IRMFJ-Brisson-09-10.pdf**

Note de recherche présentée lors du séminaire interne
Du 21 octobre 2009

Migrations des intellectuels, circulation des savoirs: au croisement des champs de savoirs japonais et français.

par Thierry Brisson

(Assistant Professeur, University of Tsukuba, Chercheur associé UMIFRE 19)

Cette recherche entreprise au sein de la Maison Franco-Japonaise s'articule autour d'une thématique – les échanges de savoir entre intellectuels d'Asie et d'Occident – et trois terrains, qui sont aussi trois époques différentes : Le Japon des années 1930-1940, le Japon des décennies 1960-1980 et Singapour entre 1980 et 2000. Ces trois contextes ont été choisis pour leur pertinence heuristique au regard des thématiques abordées. Plus précisément, ce travail cherche à comprendre comment les sciences humaines, ensemble de discours d'origine occidentale, ont été reprises par des intellectuels non occidentaux pour faire sens sur leurs propres sociétés. Plus précisément, on se focalise ici sur une thèse au destin remarquable : celle de *l'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme* de Max Weber. Posant que le capitalisme moderne est causalement lié à l'éthos spécifique des sectes protestantes ascétiques, cette thèse a été reprise et retravaillée, au Japon puis en Asie, pour y penser le développement du capitalisme. Dans sa structure interne, elle offre ainsi une sorte de paradoxe ou de puzzle théorique au chercheur : comment une hypothèse au départ aussi centrée sur le cas occidental a-t-elle pu servir de viatique théorique à une interrogation sur le développement du capitalisme en Asie ? Weber affirme en effet que le capitalisme moderne est lié à des développements propres au monde occidental ; mais il affirme aussi, dans le reste de ses *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, que les religions asiatiques se présentent comme un obstacle au développement d'un type de capitalisme équivalent en Asie. Quelques décennies à peine après sa traduction en japonais, dans les années 1930, Weber apparaît pourtant comme l'une des principales sources d'inspiration théorique pour penser le capitalisme nippon, puis asiatique. D'où l'intérêt d'une étude du destin de ses écrits hors de leur contexte d'élaboration, étude qui montre que la diffusion et la reprise des sciences humaines n'est, et ne saurait être, reprise à l'identique ; qu'elle implique, au contraire, modifications, travail, malentendus et erreurs mais aussi création. D'où aussi, la question plus générale qui se pose derrière le cas particulier de Weber : soit ce que veut dire non seulement penser une société asiatique avec des concepts occidentaux, mais aussi réarticuler la compréhension d'un phénomène exogène et général (le capitalisme et son internationalisation) par rapport à des déterminations propres (éthos, Esprit et religions asiatiques). Les trois moments que l'on présentera ici marquent chacun une étape importante de ce processus, pour des raisons que l'on présentera maintenant.

1- Japon, années 1930-1940.

Yamanaka souligne à juste titre qu'aucun pays n'a, plus que le Japon, avidement commenté Max Weber. En 1938, moins de deux décennies après la parution des *Gesammelte*, Kajiyama publiait la première traduction japonaise de *l'Éthique Protestante*. Travail pionnier qui s'inscrivait dans la ligne d'un séminaire organisé par Hon'iden à l'Université Impériale de Tokyo, séminaire auquel participèrent de jeunes étudiants appelés à devenir parmi les plus grands noms des sciences sociales japonaises, tels Otsuka et Maruyama. Réception précoce, donc, pour une œuvre d'une telle densité, et pour un

pays qui, quelques décennies auparavant, se tenait presque complètement à l'écart de toute influence extérieure. Mais précocité, en même temps, qui risque d'induire en erreur. Bien que théoriquement important dans le paysage intellectuel japonais, Weber est loin, à cette époque, être la référence majeure pour penser le capitalisme nippon naissant. Tout d'abord car Weber, selon une opposition théorique et politique qui se transpose au cadre japonais, fait face au courant marxiste, autrement significatif dans le Japon des années 1920 et 1930, comme l'ont montré les travaux de Hoston et Barshay. Plus directement « universalisable », le marxisme est en position de supériorité évidente, offrant, depuis les écrits de Marx lui-même, une réflexion sur la nature nécessairement internationale du capitalisme et ce, on l'a dit, à l'inverse de la thèse wébérienne qui semble être condamnée à rester strictement occidentale.

Par ailleurs, au sein des débats en histoire économique non marxiste, Weber est aussi concurrencé par d'autres approches, en particulier par Sombard et Brentano, dont les thèses sur le développement du capitalisme, comme le rappelle Otsuka, jouissaient d'une popularité bien supérieure au Japon. La structuration du champ académique japonais est ici de la plus grande importance. Elle montre comment, bien que rapidement traduit et commenté, Weber est loin de jouir de l'importance qu'il aura par la suite. Auteur parmi d'autres pour penser le capitalisme nippon, il inspire moins que Marx ou Brentano.

Par ailleurs, il ne donne lieu, à cette époque, qu'à peu de réélaboration théorique. En 1941, certes, Kanji Naito affirmera, le tout premier, que la religion japonaise a pu jouer un rôle semblable dans le développement du capitalisme. Mais une telle optique est minoritaire et, en pleine guerre, passe inaperçue. Jusqu'aux années 1960 elle restera isolée. Weber, lui, reste un penseur du capitalisme européen, penseur d'une forme de rationalité qui ne s'est développée qu'en Occident et dont des intellectuels japonais constatent, souvent pour la déplorer, l'absence dans leur propre pays. Tout au plus s'agira-t-il, comme chez Otsuka après la guerre, de favoriser l'acclimatation d'une telle rationalité au Japon, inscrivant ces premiers récepteurs de Weber dans une perspective d'*Aufklärung* qui les placera en porte à faux par rapport aux développements ultérieurs de la thèse wébérienne.

2- Japon, années 1960-1980

Années de forte croissance économiques qui font du Japon la deuxième puissance capitaliste au monde, ces décennies marquent un moment tournant dans la réélaboration des thèses wébériennes au Japon. Le « miracle économique japonais » force en effet les observateurs à remettre en cause la thèse d'une rationalité capitaliste strictement occidentale et, conséquemment, à trouver d'autres modes d'intelligibilité pour rendre compte de données factuelles plus complexes que prévues.

Très certainement, la deuxième vie des thèses de l'Éthique Protestante s'ancre dans ce contexte particulier. Mais ce dernier, à lui seul, ne saurait en rendre compte. Il s'agit, plutôt, de comprendre quels facteurs sociaux ont rendu possible un certain nombre de modifications qui, à terme, ont fait de Weber un penseur central du capitalisme asiatique.

Pour être complète, une telle étude devrait prendre en compte un certain nombre de facteurs que l'on ne fera qu'évoquer ici. La redéfinition du regard scientifique occidental, suite en particulier aux décolonisations, ne saurait être négligé, forçant à une remise en cause radicale de toutes les théories posant la centralité irréductible de l'Occident et de sa rationalité. Autre élément d'importance, le marxisme ne peut plus jouer, après guerre au Japon, le rôle qu'il a précédemment assumé – du fait de la guerre froide et de la déstalinisation, dans un pays par ailleurs sous occupation américaine – libérant ainsi un terrain théorique que d'autres perspectives viendront occuper.

On se concentrera néanmoins, ici, sur d'autres facteurs, peu travaillés dans la littérature existante, facteurs exogènes (le rôle des réseaux scientifiques internationaux) comme endogènes (la restructuration des champs académiques japonais).

Facteurs exogènes, tout d'abord, l'occupation américaine signe l'entrée des universités américaines dans le champ des études japonaises, via le nombre sans cesse croissant de travaux consacrés à un pays dont il s'agit de comprendre la culture et la société pour pouvoir l'administrer. Plus particulièrement, un homme joue un rôle central : Talcott Parsons. Traducteur de Weber dans les années 1930, il règne quasiment sur la sociologie américaine dans les années 1950. Dans ces mêmes années, il forme un certain nombre de spécialistes du Japon, inaugurant des collaborations inédites entre études japonaises et sociologie. Le plus célèbre aboutissement de ce travail croisé reste l'œuvre d'un de ses étudiants, *Tokugawa religion* de Robert Bellah (1957), première tentative systématique pour appliquer la thèse de l'*Ethique Protestante* au cas japonais. Matériaux textuels empiriques à l'appui, Bellah affirme en effet que l'éthique religieuse japonaise qui s'est développée à époque Tokugawa, soit bien avant la période Meiji, a produit des conditions favorables au développement du capitalisme nippon. Le renversement théorique, pour être bien apprécié, doit être vu dans sa double dimension : Bellah ne dit pas seulement qu'éthique protestante et japonaise sont fonctionnellement comparables, il invalide aussi la thèse wébérienne d'une corrélation négative entre religions asiatiques et capitalisme, faisant ainsi sauter le verrou le plus contraignant à une reprise créative de Weber au Japon. Par ailleurs, le rôle de Parsons doit être compris également en regard des déplacements théoriques qu'il opère vis-à-vis de Weber. Traducteur-traitre, selon la formule consacrée, Parsons réinscrit Weber dans une optique fonctionnaliste qui déplace les enjeux premiers du texte wébérien. De fait, dans un certain nombre de textes de l'époque, c'est bien en termes de fonction dans le développement d'une économie capitaliste qu'est comprise la religion. Dispositif conceptuel, on peut le penser, autrement moins rigide que le modèle d'analyse causal de Weber, favorisant ainsi une fidélité en esprit, bien plus qu'à la lettre, aux textes originaux. La religion – parfois appréhendée théoriquement et abstraitement, parfois dans une optique empirique plus ciblée (bouddhisme ou pratique zen de telle ou telle catégorie sociale) – devient ainsi un facteur d'explication central du capitalisme japonais. Non seulement les religions asiatiques ne sont plus perçues comme un obstacle au cours économique moderne, mais elles apparaissent désormais comme facteurs de création d'un Esprit – c'est à dire d'un éthos – tout à fait comparable à celui mis en lumière par Weber pour le protestantisme ascétique.

Deuxième ensemble de facteurs, endogènes cette fois-ci : les années 1960 et 1970 voient se diversifier les principes de structuration des champs académiques japonais. En particulier, des changements générationnels s'y déroulent, amenant à une transformation significative des contenus de savoir, selon une logique mise en valeur par Bourdieu pour les champs artistiques et scientifiques. La rupture est nette entre la génération des premiers « chercheurs wébériens », tels Otsuka, Oguchi et Maryama, et leurs successeurs. C'est en effet non seulement le rôle mais aussi le sens de la rationalité wébérienne qui sont radicalement réévalués. Chez les intellectuels formés dans l'entre-deux guerres, la rationalité religieuse-économique décrite par Weber, a été pensée comme faisant défaut au Japon. Selon une perspective proche d'une diffusion/réappropriation des lumières, il s'agit pour eux de dégager les conditions d'une modernisation rationnelle du Japon, dont la culture a été perçue comme irrationnelle et retardataire, et ce en fonction de critères (culturels/religieux) importés d'Occident. Un tel point de vue, on le voit, n'est pas seulement analytique mais bien prescriptif. Au nom de la « voie wébérienne » du capitalisme, il porte condamnation de la situation japonaise.

C'est donc ce point de vue qui est radicalement remis en cause dans les années 1960 et 1970. Sans souci d'exhaustivité, plusieurs noms peuvent être évoqués. Celui de Yanagawa Keichi, tout d'abord, qui est l'un des premiers à souligner le lien entre religion et économie pour le cas japonais. Surtout, il procède à une réévaluation de la tradition religieuse japonaise. Homme de terrain autant que de théorie, il remet en cause le point de vue moralisant de ses prédécesseurs, en particulier à travers une utilisation de références nouvelles (Lévi-Strauss, Eliade...) qui lui permettent de redonner sens à la « part sombre » du phénomène religieux japonais. Il en va en partie de même chez Yasumaru. Son ouvrage *Religion japonaise et Esprit du peuple* (1974) critique explicitement Maryama et Otsuka qui ont, selon lui, abusivement assimilé esprit populaire japonais et irrationalité. Un présupposé auquel s'oppose fermement Yasumaru, et qui lui permet de développer une nouvelle lecture des sectes japonaises, dont la moralité ascétique, affirme-t-il, fournit un équivalent aux thèses wébériennes. Point de vue, enfin, repris et radicalisé par Yamamoto dont l'ouvrage *L'Esprit du capitalisme japonais* (1979) retrouve l'ascétisme et la frugalité comme traits dominants du zen, ce qui permet à son auteur d'affirmer que les religions japonaises ont donné naissance à un esprit typiquement nippon du capitalisme qui n'est en rien une copie de l'Occident.

On voit donc comment, dans les années 1960 et 1970, la thèse wébérienne a effectué une révolution complète par rapport au moment de son introduction, quarante ans plus tôt. Les religions asiatiques (ou plus spécifiquement japonaises) ne sont non seulement plus vues comme un obstacle au développement d'un ethos capitaliste nippon mais, au contraire, permettent de rendre compte des performances économiques spectaculaires du pays. On a suggéré deux pistes d'explication complémentaires à ce processus. Tout d'abord, le rôle joué par les réseaux scientifiques internationaux : l'adaptation de la thèse wébérienne au cas japonais est loin d'être l'œuvre des seuls chercheurs nippons, bien au contraire. Elle est tout autant effort épistémologique de leurs collègues occidentaux pour rendre compte des transformations du monde moderne. Ceci est d'autant plus important que, depuis l'origine, l'acclimatation des thèses wébériennes aux cas asiatiques est par définition une entreprise croisée, impliquant, selon des modalités précises, des chercheurs appartenant à des espaces nationaux et académiques différents (voir nos remarques sur ce point dans la partie suivante).

Deuxième piste suggérée, celle des transformations endogènes, propres aux espaces académiques scientifiques. Le conflit de génération ici évoqué est sûrement l'un des éléments les plus heuristiques, car il localise de manière assez nette les lignes de rupture dans la réception/acclimatation des thèses de l'*Ethique Protestante*. Reste que, pour le penser adéquatement, il convient de mettre en lumière les éléments purement sociaux – c'est à dire non « temporels » – qui donnent corps à ces générations. En particulier, le passage de la génération 1930 à la génération 1960 s'accompagne d'un changement significatif dans les disciplines d'origine des chercheurs : soit des historiens/économistes aux spécialistes de la religion. Sûrement faudrait-il aussi prêter plus d'attention aux trajectoires individuelles des chercheurs. Les intellectuels japonais des années 1930 sont souvent chrétiens ou proche des églises chrétiennes (Kajiyama et Otsuka, en l'occurrence). Dans les années 1960, ils sont au contraire, individuellement ou par descendance familiale, liés au bouddhisme, au zen ou au shintoïsme. En bref, se pose la question de ce qui, dans l'histoire sociale singulière des intellectuels, est en mesure de façonner la perception de leurs objets de recherche.

3- Singapour, 1980's – 2000's

Ce troisième terrain témoigne d'un changement tant géographique que scientifique du débat, illustrant par-la la vitalité et la force heuristique des thèses liant économie et religion. Dans les années 1980, confronté à une radicalisation de l'opposition à son pouvoir quasi-total, le gouvernement singapourien se met à la recherche d'une idéologie capable de dissocier libéralisme économique et politique, selon le credo - promis a un brillant avenir - que liberté économique sur le modèle occidental (capitalisme) n'implique pas nécessairement liberté politique sur ce même modèle (démocratie). Le résultat est connu comme le débat sur les *Asian Values*, auquel le récent décollage économique de la Chine Populaire a par ailleurs redonné une vigueur nouvelle (via le retour d'une philosophie neo-confucianiste sensée garantir l'unité d'une société harmonieuse).

Dans le cas de Singapour, néanmoins, on ne saurait assimiler strictement la recherche sur les *Asian Values* à une opération idéologico-politique douteuse. Le débat a bien été – en grande partie – de nature intellectuelle, c'est à dire engageant des chercheurs dont les questionnements s'inscrivaient dans une logique scientifique et non politique.¹ Très vite, en effet, autour de l'Institut de Philosophie Orientale de Université de Singapour, le questionnement se reformule autour de lignes qui ne sont pas sans rappeler celui qui a eu lieu au Japon a partir des années 1960 : ici encore, la religion, dans son rôle créateur de valeurs, est convoquée comme variable explicative du développement économique. Mais un certain nombre de différences font de l'épisode singapourien autre chose qu'une simple répétition de l'histoire.

Tout d'abord car il ne s'agit plus seulement de penser le développement économique du Japon mais, dans les années 1980/1990, celui des « Tigres Asiatiques » (Corée du Sud, Hong Kong, Vietnam et Singapour), voire, selon les auteurs, de la Malaisie, de la Thaïlande ou, en fin de parcours, de la Chine populaire. Ce premier changement se double d'un deuxième : les chercheurs asiatiques concernés ne sont plus strictement japonais mais, également, chinois, coréens, etc. Fait notable, nombre d'entre eux sont par ailleurs expatriés, souvent dans des universités américaines. Le débat est ainsi transnational dans une dimension inédite : il possède non seulement une composante pan-asiatique notable, mais s'ancre également dans des échanges Occident-Asie, avec le rôle signalé des universités anglo-saxonnes, et dont l'une des plus importantes conséquences est que la quasi-totalité de ce débat s'est déroulé en anglais.

Par ailleurs, ce débat signe le retour des universitaires allemands dans le jeu scientifique. En raison, très certainement du rôle précurseur qu'a joué Weber, mais également et plus sûrement du fait de l'entrée en lice des fondations allemandes (à un moment où le capitalisme rhénan se pose comme alternative au modèle anglo-saxon, tout comme, justement, le capitalisme nippon), le débat a retrouvé à cette occasion ses racines germaniques (même s'il faut remarquer qu'ici aussi l'anglais s'est imposé comme *lingua franca*).

Ce troisième terrain, sur lequel on restera plus allusif ici (un voyage études a Singapour est prévu dans les prochains mois et permettra d'apporter plus de matériau), pose néanmoins déjà une question d'importance, tenant aux collaborations entre chercheurs à un niveau international. Ce qui frappe c'est tout d'abord que, pour la première fois, le sens des échanges intellectuels a été, partiellement, remis en cause : un certain nombre d'intellectuels occidentaux ne cachent plus leur admiration pour des valeurs asiatiques sensées accompagner, de manière plus harmonieuse, le développement du capitalisme (en terme de redistribution des richesses, de solidarité intergénérationnelle, d'épanouissement

¹ Sans rentrer ici dans l'épineux débats sur les liens entre scientifique et politique, et sur la difficulté a penser une le scientifique comme totalement indépendant, c'est à dire pur, du politique.

individuel, etc.). Pour la première fois, donc, les échanges intellectuels ne se font plus uniquement dans le sens Occident-Asie, le premier fournissant à l'autre des outils théoriques universalisables ou ré-appropriables ; au contraire, la réflexion d'intellectuels asiatiques devient moyen de mettre en question le devenir occidental, assimilé, avec plus ou moins de raison selon les auteurs, à un déclin du lien social, de la famille, une montée de la criminalité et des problèmes écologiques, etc.

La nature complexe de ces échanges – on a signalé la diversité des nationalités des chercheurs engagés (japonais, chinois, coréens, allemands, américains, etc.) ainsi que la complexification de circulations, qui ne sont plus résumables à une centralité occidentale vs. une périphérie asiatique – impose de penser à nouveaux frais la transposition des débats scientifiques d'un contexte à l'autre. Il est ainsi remarquable que dans un débat aussi internationalisé que celui ici évoqué, ce soient finalement des équilibres internes aux champs de savoir nationaux qui apparaissent le plus déterminant. Tout d'abord, selon un principe, qui n'est pas nouveau mais que nous croyons heuristiquement fécond, qui veut qu'une idée ou un ensemble théorique formellement identique, puisse prendre des sens tout à fait divers dans des contextes scientifiques différents. Affirmer, par exemple, que la voie capitaliste asiatique présente un caractère socialement plus harmonieux, en vertu des supposées valeurs néo-confucéennes qui imprégneraient les sociétés asiatiques, revêt, politiquement, comme scientifiquement, des sens presque opposés à Singapour et aux Etats-Unis. Dans le premier cas, la thèse a valeur de réfutation a priori d'une possible évolution démocratique, jugée contraire aux principes classiques du pouvoir politique en Asie – la démocratie, en vertu de l'argument conservateur, est vue comme exogène, problématique, donc inadaptable. A l'inverse, la même thèse d'une voie asiatique-confucéenne, vaut peu ou prou, aux Etats-Unis, comme argument relativiste. Elle s'oppose au néo-impérialisme américain (via l'affirmation de différences culturelles irréductibles) voire aux dérives d'une économie néo-libérale dont le coût social (payé par les plus pauvres, les minorités, l'environnement, etc.) est par là radicalement mis en question. On avancera, dans cette recherche, l'hypothèse que l'explication d'une telle inversion de signification doit être trouvée au niveau des oppositions structurantes des champs académiques nationaux. Autrement dit, idées, débats et théories ne voyagent pas tels quels, mais en fonction des espaces structurés dans lesquels ils s'intègrent. La thèse précédemment évoquée des valeurs néo-confucéennes, dans cette optique, a par exemple été reçue dans l'opposition entre diverses universités (Harvard et Princeton au premier chef), en fonction de problématiques et de choix théoriques déjà existant. Dans la manière dont l'argument en vient à faire sens, ce n'est ainsi pas simplement un débat international qui se met en place mais également des affrontements locaux, tenant aux orientations théoriques antagonistes de départements porteurs de visions scientifiques concurrentes.