

Des théories de la modernisation au débat sur les valeurs asiatiques : l'invention d'une science sociale différentialiste à Singapour (années 1970-1990)

Thomas Brisson

Professeur de science politique à l'université Paris 8
chercheur au Cresppa-LabTop (CNRS)
chercheur associé à la Maison franco-japonaise (CNRS-Tokyo)

En dépit de sa taille modeste et de sa position excentrée, Singapour occupe une place significative dans l'histoire déjà ancienne des débats académiques opposant universalisme et différentialisme. C'est en effet dans la cité-État que s'élabora une partie du programme dit des « valeurs asiatiques », dont le versant scientifique postulait que les catégories des sciences humaines étaient, du fait de leur origine occidentale, inadaptées pour penser des sociétés asiatiques définies comme radicalement différentes des sociétés d'Europe et d'Amérique du Nord. Si ce débat appartient désormais au passé, son analyse permet non seulement d'éclairer un pan d'une histoire qui continue d'influencer aujourd'hui les relations scientifiques globales, mais également d'isoler un cas d'étude qui, parce qu'il appartient à une séquence historiquement close, autorise une analyse relativement exhaustive des processus en jeu.

Les tentatives visant à inventer une science sociale différentialiste à Singapour doivent en effet être ressaisies à la croisée de logiques plurielles, que cet article entend isoler et analyser dans leur imbrication. Le cas singapourien est particulièrement heuristique, car il donne à voir un renversement des paradigmes dominants

des sciences sociales : alors que ceux-ci, inspirés par les théories fonctionnalistes étasuniennes, se voulaient largement universalistes jusqu'aux années 1970, ils se virent concurrencés par des programmes de recherche à visées particularistes après cette date. Ce retournement permet de dégager au moins trois thématiques de recherche complémentaires qui structurent la trame argumentative de cet article.

La première interroge les raisons d'un tel changement et met en avant le rôle du pouvoir politique dans la redéfinition de l'agenda scientifique. Elle montre que l'État singapourien a tenté d'orienter la production des sciences sociales pour l'instrumentaliser à son profit, dans un contexte où il était confronté à un certain nombre de défis nationaux et transnationaux. L'hypothèse différentialiste lui a ainsi permis d'espérer mettre sur pied un argumentaire mobilisable contre les revendications démocratiques d'une partie de sa société, dans un contexte global où se multipliaient également les injonctions à s'aligner sur les normes sociales et politiques de l'Occident. En combinant les points de vue local et transnational, cette première partie propose donc une analyse multiscalaire des processus politiques qui ont abouti à rompre avec la vision universaliste des sciences sociales qui avait jusque-là prévalu à Singapour.

Le rôle joué par le pouvoir politique se retrouve également, bien qu'analysé depuis une autre perspective, dans le deuxième ensemble de questions qu'aborde cet article. En liant les agendas scientifiques différentialistes aux préoccupations souvent nationalistes et autoritaires des États, on court le risque d'accréditer une vision trop mécanique et unilatérale des rapports entre savoirs et pouvoirs. Ces rapports, qui doivent être analysés plus que postulés, posent une seconde question de recherche sur l'imbrication, mais aussi l'autonomie, entre politique et sciences. Le cas singapourien montre en effet tout l'intérêt d'une analyse attentive aux ambiguïtés et aux ratés de ces velléités de contrôle des sciences sociales. Les différentes déclinaisons du débat sur les valeurs asiatiques furent loin d'emporter l'adhésion de l'ensemble des chercheurs singapouriens : entretiens, actes de colloque et autres archives permettent de montrer les réticences et les tentatives de contournement que manifestèrent, même dans un contexte autoritaire comme celui de la cité-État, nombre de scientifiques. En étudiant les frictions et les résistances suscitées par une trop forte instrumentalisation des sciences sociales, la deuxième partie de l'article propose donc un cadre d'explication attentif aux oppositions au sein des élites scientifiques et politiques et éclaire plusieurs enjeux généralement négligés autour de l'autonomie dont jouit (au moins relativement) la production des connaissances sur le social.

Prolongeant ces interrogations, la troisième partie de l'article revient sur l'articulation entre universalisme et différentialisme, complétant l'analyse sociologique

des milieux politiques et scientifiques singapouriens menée jusqu'ici par un éclairage de l'histoire intellectuelle transnationale. Elle montre comment le débat sur les valeurs asiatiques gagne à être compris comme étant inscrit dans une temporalité plus longue et dans des enjeux scientifiques propres qui ont structuré la logique des textes et des prises de position. Elle éclaire ces enjeux en s'intéressant à l'une des références centrales des argumentaires culturalistes, soit les interrogations de Max Weber sur le lien entre modernité et religion, et les comparaisons qu'effectua le sociologue allemand entre les contextes occidental et asiatique. Cette liaison relativement contre-intuitive (puisqu'elle amène à trouver chez l'un des pères de la sociologie européenne l'une des bases sur lesquelles s'élabora la critique de cette même sociologie européenne) permet finalement de formuler un certain nombre d'hypothèses sur les logiques favorisant l'émergence d'une pensée différentialiste. Elle amène à penser que, plutôt que d'opposer unilatéralement universalisme et différentialisme scientifiques, on gagne à prêter attention à leurs continuités paradoxales : en partant du cas singapourien, on espère ainsi pouvoir monter en généralité et proposer un cadre d'analyse qui rende compte de manière plus adéquate des relations entre ces deux régimes de politique scientifique.

Des sciences sociales au service du pouvoir ?

Processus globaux et politique nationale dans la Singapour des années 1970-1980

On l'a suggéré en introduction, l'invention d'un différentialisme scientifique à Singapour dans les années 1970 et 1980 ne saurait être comprise sans prendre en compte l'inversion des paradigmes des sciences sociales qui s'effectua alors. Seul cet éclairage historique permet d'apprécier le rôle que joua l'État singapourien dans cet *aggiornamento* théorique et de mettre en lumière les processus, à l'intersection des échelons national et transnational, qui structurèrent sa décision.

Il révèle, tout d'abord, combien la mise en place des institutions universitaires et scientifiques à Singapour fut liée à l'importation sélective des savoirs européens dans un contexte (colonial puis postcolonial) qui allait en favoriser une conception universalisante, en phase avec les besoins du pouvoir. L'histoire des sciences sociales singapouriennes est en effet indissociable des institutions de savoir mises en place pendant la colonisation et de leur réorientation à l'indépendance du pays (en 1963, puis une seconde fois en 1965 lorsque Singapour quitta la fédération de Malaisie). Dans les dernières années de la période impériale, elles furent enseignées sporadiquement dans les deux établissements universitaires de l'île. À l'université de Singapour,

elles sont intégrées en 1952 au cursus de « travail social » et seront présentes ensuite, bien que moins centralement pour des raisons que l'on verra, dans des enseignements dits d'« études sociales » à l'université de Nanyang¹.

Cet aperçu schématique du monde universitaire singapourien offre quelques éléments de compréhension sur la place des sciences sociales dans la cité-État. Ces dernières se sont universalisées, depuis le contexte européen dans lequel elles sont initialement apparues, au moment de la colonisation, *via* les moyens de communication globaux offerts par la langue anglaise et la mise en place d'institutions de savoirs (les universités) modelées sur celles de l'Europe et de l'Amérique du Nord. La thèse de l'« isomorphisme institutionnel » – soit l'idée qu'un certain nombre de contenus culturels et politiques circulent à la faveur de structures institutionnelles similaires – apparaît ici heuristique². Elle permet de rendre compte du déplacement et de l'acclimatation de savoirs occidentaux hors de leur contexte d'émergence. Elle permet aussi de comprendre pourquoi l'université anglophone de Singapour, bien plus intégrée aux réseaux de l'Empire britannique, a pu jouir d'un avantage sur celle de Nanyang en matière de diffusion des sciences sociales.

Ce d'autant plus que la mise en place de cursus en sciences sociales dans les universités locales s'accompagna de circulations étudiantes soutenues, ici aussi favorisées par un système de bourses interne à l'empire, qui visait à ouvrir les portes des universités anglaises aux étudiants les plus brillants de la région. La sociologie ou l'anthropologie sociale singapouriennes resteront d'ailleurs marquées par ces pérégrinations intellectuelles et par l'importance des diplômes acquis à l'étranger, bien après la période coloniale : à la fin des années 1980, commentant la situation du département de sociologie, l'un de ses anciens membres pouvait noter que « les enseignants ont un doctorat, acquis dans la plupart des cas aux universités de Minnesota, Berkeley, Chicago, Oxford, Cologne, Indiana et Washington³ ». Avant eux, certains des plus hauts dirigeants singapouriens (Lee Kwan Yew, ancien premier ministre et père fondateur de la Singapour moderne, Goh Keng Swee, son ministre de la Défense et de l'Éducation, etc.), étudièrent à la London School of Economics et produisirent parfois des travaux de référence sur la société singapourienne. On comprend finalement pourquoi, qu'il s'agisse du rôle joué par les universités coloniales ou par les circulations étudiantes internes à l'empire, les sciences sociales ont été, d'emblée, pensées sous le sceau de leur universalité.

1. KHONDKER, 2000.

2. THOMAS & BOLI 1999 ; MEYER, 2010.

3. DEYO, 1987, p. 22. Toutes les traductions sont de l'auteur de l'article.

C'est cependant après l'indépendance que s'imposa pleinement cette vision, alors que les sciences sociales allaient connaître une institutionnalisation plus poussée. Le premier département de sociologie ouvrit ainsi en 1965 à l'université de Singapour. Cette forme de consécration s'explique par le rôle que pouvaient jouer les disciplines des sciences sociales dans la construction de la nation singapourienne indépendante. Deux points complémentaires doivent être soulignés. Tout d'abord, la situation de Singapour dans les années 1950 et 1960 rappelle celle d'un certain nombre de sociétés ou de territoires marqués par de profondes transformations qui allaient rendre nécessaire une forme d'expertise sociologique. En prenant la décision d'assurer le développement de l'île via son intégration aux circuits d'échanges du capitalisme global, le gouvernement allait transformer radicalement l'ancien port colonial en un centre industriel (puis financier) de premier plan : en quelques années seulement, l'ancienne Singapour disparut pour être remplacée par un territoire moderne et internationalisé. Or, ces séquences d'intenses transformations sont propices au développement de théories sociologiques à même d'en expliquer les logiques⁴ : l'institutionnalisation des sciences sociales répondit ainsi au besoin de comprendre et d'accompagner la transformation radicale de l'île, d'autant plus que le gouvernement allait rapidement réaliser tout l'intérêt qu'il avait à s'appuyer sur une expertise académique qui, en rendant le corps sociable « lisible⁵ », lui permettait de conforter son pouvoir sur ce dernier. À l'indépendance, Singapour fut en effet confrontée à une série de défis qui menacèrent l'existence même du jeune État-nation : affrontements interethniques, polarisation politique, bouleversements économiques typiques d'une économie périphérique en voie d'intégration aux échanges globaux, etc. Les sciences sociales prirent alors une importance nouvelle pour le pouvoir, car elles lui permettaient d'espérer pouvoir contrôler une situation volatile tout en poursuivant ses politiques de modernisation.

Cette configuration permet de rendre compte de l'influence que les sciences sociales européennes et nord-américaines eurent sur la sociologie singapourienne, contribuant à en renforcer l'assise universaliste. Dans ces années, en effet, les théories structuro-fonctionnalistes, souvent associées à la relecture séminale de Max Weber par Talcott Parsons, redéfinissaient une partie des paradigmes scientifiques. Alimentant des programmes de recherche divers, elles formèrent une constellation désignée sous le nom de théories de la modernisation⁶. Ces savoirs avaient la particu-

4. Sur le cas classique de Chicago, voir GRAFMEYER, 2007. Sur la naissance de la sociologie sur l'effondrement des relations anciennes, voir MAZLISH, 1989.

5. SCOTT, 2021.

6. GILMAN *et al.*, 2003.

larité d'inclure une forte dimension téléologique : posant la modernité occidentale comme un but universel à atteindre, ils indiquaient les étapes et les problèmes sociologiques typiques de tout processus de modernisation. De ce fait, ils furent cooptés par la politique étrangère américaine, qui y vit une manière de proposer une vision du développement à même de concurrencer l'attrait du socialisme dans les pays du tiers-monde⁷.

On comprend alors pourquoi la sociologie singapourienne fut, pendant une large partie des années 1960 et 1970, soumise à « la domination d'une sociologie quantitative, tournée vers la résolution des problèmes, d'inspiration américaine⁸ ». Ces orientations répondaient parfaitement aux besoins d'un pouvoir singapourien développementaliste, qui entendait moderniser sa société en se basant sur un modèle occidental dont l'universalité n'était alors jamais remise en question. Les liens tissés avec le monde anglophone pendant la période coloniale purent aisément se réorienter vers les États-Unis (Lee Kwan Yew lui-même prit un congé sabbatique à Harvard en 1968). Comme le montre incidemment cet exemple, l'alignement sur la sociologie occidentale et anglo-saxonne fut renforcé par les circulations académiques : le département de sociologie n'eut « aucun enseignant ou chercheur singapourien de sa création en 1965 jusqu'à 1975⁹ ». Il fonctionna avec des universitaires essentiellement recrutés en Europe, en Amérique du Nord ou en Australie, alors que dans le même temps « tous les titulaires d'un doctorat en sociologie à Singapour poursuivaient des études postdoctorales dans des institutions anglo-saxonnes et vivaient un certain nombre d'années dans des pays anglophones¹⁰ ».

Le basculement des sciences sociales singapouriennes d'un régime d'universalité vers une optique différentialiste peut alors paraître paradoxal. Comment comprendre que le pays ait pu, à partir de la fin des années 1970, adopter une attitude critique à l'égard d'un appareil scientifique occidental sur lequel il avait si profondément adossé sa construction nationale et économique ? Les analyses de la deuxième partie de cet article amèneront à nuancer cette vision en montrant que tous les universitaires furent loin de participer à cette entreprise. Mais il n'en reste pas moins que la réalité de ce basculement est attestée et demande à être expliquée.

À partir du milieu des années 1970, plusieurs colloques (suivis de publications) furent organisés sur le thème des valeurs asiatiques, avec la volonté de faire émerger

7. GILMAN, 2007.

8. KHONDKER, 2000, p. 109.

9. QUAH, 1995, p. 89.

10. QUAH, 1995, p. 94.

un système épistémologique alternatif. En 1975, un premier débat intitulé « Valeurs asiatiques et modernisation » se tint à l'initiative des universités de Singapour et de Nanyang¹¹. Quatre ans plus tard, un séminaire à l'université nationale de Singapour interrogea la « pertinence des valeurs traditionnelles à Singapour¹² », au moment où le ministère de l'Éducation engageait une réforme des programmes dans le but de mieux prendre en compte l'héritage culturel de la population. Puis, en 1982, débuta le projet confucéen, la partie la plus significative du programme des valeurs asiatiques, qui se traduisit également par une importante discussion épistémologique avec la sociologie « occidentale » (sur ces différents points, voir *infra*). Le débat se poursuivit et se recomposa tout au long des années 1990, en prenant un tour plus politique avec la fin de la guerre froide. S'il connut un coup d'arrêt provisoire avec la crise économique qui frappa la région en 1997-1998, laquelle écorna sérieusement l'idée d'un exceptionnalisme asiatique, il rebondit par la suite à la faveur d'une interrogation sur les désajustements des disciplines scientifiques occidentales pour rendre compte des mondes non occidentaux, dans laquelle les chercheurs de Singapour jouèrent à nouveau un rôle central¹³.

Tout autant que l'intensité de cet investissement intellectuel dans des épistémologies non occidentales, c'est sa temporalité qui interroge, car Singapour commença paradoxalement à remettre en cause l'origine occidentale des sciences sociales au moment où elle achevait une trajectoire de modernisation qui rapprochait sa société et son économie du modèle occidental. Dans les années 1970, en effet, plusieurs pays asiatiques (Singapour, mais aussi Taiwan, Hong Kong et la Corée du Sud – qualifiés de « dragons » par les observateurs de la région¹⁴) connurent des taux de croissance qui les alignèrent sur l'Amérique du Nord et l'Europe. Économiquement, mais également socialement, culturellement et, bien évidemment, scientifiquement, les dragons asiatiques semblaient avoir répliqué les structures de la modernité occidentale. Or, c'est dans ce contexte que Singapour se serait découverte (épistémologiquement) non occidentale : en détournant la formule initialement appliquée au Japon, on peut dire qu'elle se voulait désormais moderne sans être occidentale¹⁵. Reste cependant que l'explication de ce paradoxe est loin d'aller de soi et suppose de savoir articuler différentes échelles et chaînes de causalité.

11. SEAH, 1977.

12. CHANG, 1979.

13. GOH, 2011.

14. VOGEL, 1993.

15. SOUYRI, 2016.

Une première manière de rendre compte de cette disjonction consisterait à adopter une analyse de niveau transnational. L'agenda scientifique différentialiste serait, à l'instar d'autres formes de nationalisme politique ou culturel, une réaction aux processus globaux qui travaillent les contextes locaux. Une telle lecture trouve ses racines dans plusieurs travaux sur la mondialisation ou la globalisation du capitalisme. Elle postule que, loin de s'opposer, local et global sont en réalité unis par une relation dialectique. Il n'y eut de globalisation de l'économie capitaliste, à partir du XIX^e siècle, qu'à la faveur d'un redécoupage national de l'espace (seuls les relais locaux, créés par ce redécoupage, permettant une projection du capital à l'échelle mondiale¹⁶). À la suite de Roland Robertson, plusieurs analyses ont tenté de préciser comment local et global se co-constituaient¹⁷. Bien qu'ancienne, cette ligne de recherche reste heuristique¹⁸, particulièrement dans le cas de Singapour. Elle fut convoquée pour rendre compte des transformations de la politique culturelle¹⁹, des mutations de l'autoritarisme²⁰ ou de la réinvention du confucianisme²¹ qui eurent lieu dans la cité-État, tous ces phénomènes étant interprétés à la lumière des contradictions d'un capitalisme global à l'origine de profondes restructurations locales. Selon cette ligne de recherche, le différentialisme scientifique qui émergea à Singapour au milieu des années 1970 doit donc être compris comme une conséquence paradoxale de son intégration à des réseaux d'échanges globaux. Être global implique tout en même temps de (se) redéfinir (à) l'échelon local, politiquement, culturellement, mais aussi scientifiquement.

On voit tout l'intérêt de ces travaux pour rendre compte de la trajectoire à première vue contre-intuitive des sciences sociales à Singapour. On en voit aussi les limites. Il y a en effet une sorte de boîte noire dans ces explications qui postulent un lien de cocréation entre global et local, puisque l'on peut finalement toujours lire ce qui se déroule à ce dernier échelon comme une conséquence du transnational (que ce soit une réaction à, une protection contre, un prolongement du global, etc.). Mais en faisant cela, on postule une liaison a priori alors qu'il faudrait montrer comment elle opère effectivement. À force de tout expliquer à l'aune du global, ce dernier devient finalement moins heuristique pour rendre compte précisément de ce qui se joue dans des contextes sociopolitiques définis.

16. CUTLER, 2000.

17. ROBERTSON & WHITE, 2007.

18. Pour un aperçu de ses déclinaisons, voir ROUDOMETOF & RAILLARD, 2021.

19. CHONG, 2005.

20. IBRAHIM, 2018.

21. DIRLIK, 1995.

Il est donc important de compléter notre analyse par une prise en compte de ce qui se passa, au niveau national, à Singapour dans les années 1970. Les processus globaux furent loin de donner lieu *mécaniquement* à des redéfinitions locales. Les médiations furent nombreuses et un acteur apparaît particulièrement actif dans ce processus : l'État singapourien lui-même. Ce dernier se construisit, dès l'indépendance, par une très forte concentration des pouvoirs : régime de parti hégémonique centré sur le People Action Party (PAP) ; hyper personnalisation autour de Lee Kwan Yew (qui, à sa retraite, aura exercé le plus long mandat détenu par un chef d'État au monde²²) ; porosité extrême entre le PAP, le gouvernement et les différents secteurs de l'État (bureaucratie, mais également élites économiques, intellectuelles, etc.). Cette configuration autoritaire se mit en place au moment de la sortie de l'Empire britannique²³. Non seulement Lee Kwan Yew se réappropria alors les instruments répressifs du régime d'exception que le colonisateur avait développé, mais il les redimensionna, dans un contexte d'accession à l'indépendance marqué par de multiples tensions, pour se positionner comme le seul garant de la survie de l'île. La vie politique singapourienne était alors saturée par une rhétorique de l'angoisse et de la menace²⁴, l'évocation constante des périls internes (affrontements interethniques, polarisation politique, etc.) et externes (isolement de l'île entre de puissants voisins, absence de matières premières, etc.) justifiant la position incontestée de l'État et du parti unique comme garants de la « survie »²⁵, toujours précaire, du corps politique.

La légitimité de l'État singapourien (soit sa capacité à interagir avec les différentes fractions de la société pour garantir sa stabilité²⁶) s'est donc construite en exigeant de cette même société un renoncement au partage démocratique du pouvoir, en échange non seulement de sa protection contre les dangers susmentionnés, mais également de l'amélioration de ses conditions de vie matérielle. L'État développementaliste trouvait ici sa justification : il assurait la modernisation économique de l'île, condition en retour de sa puissance et de sa survie. De la population, il était attendu qu'elle « fasse confiance au gouvernement, qu'elle lui prête main forte et l'autorise à exercer des

22. Premier ministre dans les dernières années de la colonisation (1959 -1963), sous la fédération de Malaisie (1963-1965) puis de la Singapour indépendante (1965-1990), il continue d'exercer le pouvoir après cette date en tant que *Senior Minister* (1990-2004) puis *Minister Mentor* (2004-2011). Son fils Lee Hsien Loong lui succède, après un intermède, en 2004.

23. Pour une analyse systémique de l'autoritarisme singapourien, voir SIM, 2006.

24. YAO, 2006.

25. CHAN, 1971.

26. DOBRY, 2009.

pouvoirs quasi dictatoriaux²⁷ », en contrepartie de quoi elle pourrait jouir des retombés économiques du miracle singapourien. Or c'est précisément cette combinaison de modernisation économique et de restrictions démocratiques, caractéristique de nombreux régimes postcoloniaux²⁸, qui commença à être remise en cause au milieu des années 1970, amenant l'État singapourien à explorer une hypothèse différentialiste qu'il avait jusque-là dédaignée.

Ces années virent en effet se multiplier un certain nombre de problèmes pour le gouvernement. Les sociologues, sur l'expertise desquels l'État s'appuyait pour piloter sa politique de modernisation comme on l'a vu, mirent en lumière diverses conséquences néfastes de cette même modernisation : accroissement des inégalités, atomisation sociale, montée du taux de suicide, etc. Au même moment, le PAP fut mis en difficulté dans deux élections partielles au profit de (rares) candidats indépendants. L'évènement fut interprété comme le signe d'une érosion de sa légitimité et d'une montée de la revendication démocratique contre laquelle le pouvoir allait chercher une parade. Or celle-ci ne pouvait résider dans l'emprisonnement massif des opposants et la clôture du champ politique, comme ce fut le cas juste après l'indépendance. Le mécontentement diffus qui parcourait une large partie de la population impliqua cette fois le déploiement d'une forme de contrôle sociale plus souple, qui se traduit par les différents programmes des *Asian Values*.

Avant d'être un programme scientifique, ces valeurs asiatiques furent donc un outil éminemment politique²⁹. Elles permirent au gouvernement d'espérer la mise en place d'une idéologie nouvelle où la dichotomie Asie-Occident délégitimerait toute revendication démocratique. Elles reposaient en effet sur l'opposition entre, d'un côté, une Asie caractérisée par son respect pour le collectif, les hiérarchies et le consensus, et de l'autre, un Occident individualiste, valorisant le dissensus. Dans ce schéma, la démocratie, associée au système politique individualiste de l'Occident, est jugée incompatible avec les systèmes asiatiques. Référence à émuler durant les premières années de l'indépendance, ce même Occident fit soudain figure de repoussoir lorsque les dirigeants réalisèrent avec effroi qu'après avoir promu sans réserve la modernisation économique de Singapour, leur population était en passe de leur demander de faire de même dans le domaine politique.

Pour autant, cela ne veut pas dire que les attentes du gouvernement se traduisirent immédiatement par la mise en place de discours scientifiques différentialistes. Ici

27. BARR, 2020, p. 21.

28. HUNTINGTON, 1993.

29. CHUA, 2002.

aussi, il convient de se méfier de toute analyse mécanique. Comme on le montrera maintenant, les médiations, les résistances ou les détournements des injonctions gouvernementales furent nombreux, amenant les sciences sociales singapouriennes à explorer l'hypothèse culturaliste sans pour autant s'aligner complètement (ni, en réalité, significativement) sur cette dernière. C'est en effet une dimension difficile à appréhender dans les travaux sur la politisation/idéologisation des sciences : dans quelle mesure celle-ci fût-elle effective ou bien simplement superficielle ? Quelle est la réalité du changement dans les pratiques scientifiques concrètes derrière les proclamations, souvent emphatiques, sur la fin des paradigmes européens ? L'une des manières de répondre à ces questions consiste, comme on tentera de la faire dans la deuxième partie de cet article, non seulement à se plonger dans le détail des argumentaires scientifiques, mais aussi à se défier d'une vision trop englobante des sciences sociales : à Singapour, comme ailleurs, il y eut des chercheuses et des chercheurs aux approches scientifiques plurielles, certains prêts à endosser une position différentialiste alors que d'autres y furent réticents. C'est cette configuration mouvante et clivée qu'il faut désormais analyser afin de mieux apprécier la réalité du tournant épistémologique des sciences sociales singapouriennes.

Résistances et autonomies scientifiques : la difficile conversion des sciences sociales singapouriennes au différentialisme épistémologique

On l'a évoqué précédemment, le contrôle du PAP et de l'État sur la société singapourienne se révéla particulièrement perversif. Le monde universitaire et scientifique était loin de faire exception. Vues comme des foyers de contestation potentiels, les universités singapouriennes, comme un certain nombre de leurs consœurs de la région, furent placées sous la surveillance stricte de l'État³⁰. La recherche était également étroitement encadrée, l'institutionnalisation des sciences sociales s'étant accompagnée de leur quasi-mise sous tutelle (l'État contrôlait les sujets de recherche via l'octroi des subventions, la gestion des carrières, la définition de lignes rouges, etc.³¹). Dans un tel contexte, on aurait pu s'attendre à ce que les programmes différentialistes promus par le gouvernement dans le cadre des *Asian Values* trouvent rapidement des relais au sein de monde universitaire et scientifique.

30. WEISS, 2009.

31. DEYO, 1987.

Or, la réalité apparaît singulièrement plus complexe lorsque l'on regarde en détail les débats. Résistances, contournements, critiques voilées ou parfois directes furent légion dans cette discussion voulue par l'État, mais vis-à-vis de laquelle nombre de chercheurs se montrèrent sceptiques. Plus précisément, il est ici nécessaire d'abandonner une vision homogène des parties en présence et de montrer que l'État comme le monde académique singapouriens étaient traversés par des oppositions et des divisions. L'agenda différentialiste ne s'imposa que très partiellement, c'est-à-dire à la mesure de coalitions d'acteurs politiques et universitaires plus ou moins durables. Une telle analyse, il nous semble, évite l'écueil d'une vision trop unilatérale des relations entre politiques et scientifiques et permet aussi de rendre compte de l'une des caractéristiques des approches culturalistes, à savoir leur fragilité et leur faible capacité à déboucher sur des transformations épistémologiques conséquentes. Pour le montrer suffisamment en détail, on se concentrera ici sur les premières années du débat différentialiste à Singapour et sur quelques interventions uniquement, en renvoyant les lecteurs intéressés à nos travaux pour une vision plus complète³².

Le débat sur les valeurs asiatiques débuta le 15 novembre 1975 lors d'un séminaire commun des universités de Nanyang et de Singapour, abrité par la faculté des arts et des sciences sociales de cette dernière. Organisé en relativement petit comité (six chercheurs), il fut néanmoins encadré par des acteurs politiques de premier plan : Edwin Thumboo, le président de la faculté, et surtout Sinnathamby Rajaratnam, ministre des Affaires étrangères et l'un des fondateurs de la nation singapourienne. Derrière eux, c'est Lee Kwan Yew lui-même qui a poussé pour que ces questions soient débattues publiquement. En dépit de son éducation en Angleterre et de son alignement constant sur l'Occident, Lee sut occasionnellement mettre en avant une identité asiatique, certes largement reconstruite et subordonnée à des calculs politiques. Ses mémoires³³ laissent voir un dirigeant avant tout préoccupé de conserver le pouvoir et d'assurer la stabilité de l'État, mais prêt à s'appuyer sur une idéologie culturaliste pour peu qu'elle puisse l'aider dans ce but. Ses plans se compliquèrent cependant face au peu d'entrain des intellectuels singapouriens à le suivre dans cette direction.

De manière inattendue, les acteurs les plus légitimes et les plus proches du PAP firent preuve d'une grande réserve durant la conférence. C'est le cas de Ho Wing Meng, un spécialiste d'histoire sociale, dont l'intervention « Asian Values and Modernization : A Critical Interpretation » signalait dès son titre la distance à

32. BRISSON, 2018a.

33. LEE, 2000.

l'égard des attentes du pouvoir³⁴. De fait, Ho se livra à de violentes attaques contre les systèmes de valeur et les institutions hérités du passé, qu'il rendait responsables de « l'économie stagnante et de la pauvreté quasi générale » qui régnèrent longtemps en Asie. Sans craindre de s'aligner sur les thèses les plus extrêmes de l'anthropologie ou de la sociologie coloniales, il réduisit les valeurs asiatiques aux horoscopes et au chamanisme, et à « ce poids mort que représentent en Asie les traditions et les coutumes obsolètes ». Il rendit également le confucianisme responsable d'avoir « empêché l'inventivité et l'innovation [...] et compromis le progrès en Chine pendant 200 ans », renouant cette fois avec une interprétation qui fut tout autant celle du courant moderniste chinois au début du xx^e siècle, qu'avec une ligne d'interprétation post-wébérienne (voir ci-dessous). Après avoir concédé qu'il était bien sûr dommageable de devoir renoncer à des valeurs culturelles, il clôtura finalement son article en affirmant : « Face à la pauvreté qui règne en Asie, avons-nous un meilleur choix que de nous moderniser ? »

Comment comprendre une telle réticence à l'égard des valeurs asiatiques ? Deux interprétations complémentaires sont possibles. La première a à voir avec l'autonomie minimale dont, même à Singapour, jouissaient les sciences sociales. Ces dernières partagent des références, une logique de la réflexion scientifique, des concepts et des questions élaborées au contact des autres traditions – en bref leur histoire et leur organisation leur donnent une forme d'épaisseur qui les immunisent au moins partiellement contre les demandes ou les pressions politiques. Ici, il est aisé de voir que les sciences sociales singapouriennes continuent de s'inscrire dans les paradigmes modernisateurs sur lesquels elles se sont construites. Pendant dix ans (voire plus si l'on prend en compte la sociologie à la fin de la période coloniale), elles se sont développées comme un discours accompagnant la modernisation. L'idée de la destruction des structures sociales anciennes (associée à la société traditionnelle et à ses valeurs) n'y était présente qu'en creux, de telle sorte que lorsque le pouvoir singapourien tenta d'explorer cette hypothèse, il se trouva en porte-à-faux par rapport à ce qu'avait été la trajectoire des sciences sociales. La réaction très vive de Ho témoigne ici du désajustement profond de la campagne, mettant en avant les valeurs asiatiques par rapport à l'expertise accumulée par les universitaires de Singapour et à la logique même de la démarche scientifique.

Cependant cette explication n'est que partielle. Il est peu probable que les disciplines scientifiques auraient pu maintenir une forme d'autonomie durable face aux demandes de l'État si ce même État avait été un acteur homogène. Or, sur la question

34. Ho, 1977.

des valeurs asiatiques, les élites politiques étaient en réalité clivées, une large partie d'entre elles considérait avec méfiance l'idée d'abandonner l'optique modernisatrice, vue comme le gage de la puissance de la cité-État. Ces dernières s'allièrent tactiquement avec les universitaires les plus réticents à l'hypothèse culturaliste. C'est ainsi qu'il faut comprendre la position de Sinnathamby Rajaratnam pendant le colloque. Ce dernier, l'un des pères fondateurs de la Singapour postcoloniale et pilier du PAP, disposait d'un capital politique important, qui lui permit non seulement de déclarer sans détour qu'il avait « de sérieux doutes qu'existe quelque-chose comme des valeurs asiatiques³⁵ », mais également de s'en prendre à Lee Kwan Yew (par exemple avec une allusion relativement transparente aux politiciens « champions de l'asianisme qui affirment que l'on peut à nouveau s'approprier le passé glorieux de l'Asie en ressuscitant des croyances et des façons de vivre ancestrales »).

La conclusion de son intervention est également sans appel : « Le passé ne peut être ressuscité, une société qui s'engagerait dans cette voie n'aurait aucun futur. » Elle témoigne de la persistance, à cette époque, d'un très fort courant modernisateur au sein de l'État singapourien, pour qui le développement économique restait le meilleur moyen de garantir à la population un niveau de vie décent et d'assurer l'avenir du pays. C'est en effet l'un des paradoxes de ce premier débat sur les valeurs asiatiques : depuis l'indépendance, il a été demandé aux Singapouriens d'effacer systématiquement toute mémoire ou référence au passé. Les différents héritages asiatiques de la population étaient vus comme des obstacles à la création d'une nation homogène³⁶, autant qu'à son développement (les Singapouriens étant invités à se tourner vers le futur et non vers le passé, et à abandonner des modes de vie traditionnels qui étaient vus comme antithétiques avec l'éthique capitaliste). Les élites politiques elles-mêmes firent de la modernisation et de la rupture radicale avec le passé leur idéologie principale. De telle sorte que, au moment du colloque de 1975, c'est la force de cet habitus modernisateur qui se manifesta jusque chez les plus hauts représentants de l'État. Pour les sociologues locaux, cela se traduisit par un soutien décisif à une forme de recherche qui pourrait continuer à s'appuyer sur des paradigmes modernisateurs et, ainsi, à dialoguer avec les travaux occidentaux.

Le premier acte du débat sur les valeurs asiatiques se clôtura ainsi sur des résultats décevants pour Lee Kwan Yew. Cependant les problèmes politiques qui l'avaient amené à envisager un tournant culturaliste persistèrent dans les années qui sui-

35. SEAH, 1977, p. 94-100.

36. Rappelons que Singapour est une nation pluriethnique composée de quatre groupes : Chinois (approximativement 75 % à l'indépendance), Malais (15 %), Indiens (9 %), autres (1 %).

virent : au tournant des années 1970 et 1980, la population commença à remettre en cause les mythes fondateurs de la Singapour indépendante et le contrat politique autoritaire imposé par le PAP³⁷. Inquiet de l'érosion continue de sa légitimité, Lee enclencha une nouvelle phase de discussion sur les valeurs asiatiques. Il affina un argumentaire culturaliste qui dénonçait avec une vigueur croissante les effets pervers de l'individualisme occidental (via une rhétorique antidémocratique qu'il affirma avec constance tout au long de sa carrière³⁸). L'année 1979, en particulier, marqua un tournant important dans la politique culturaliste de l'État : plusieurs lois furent promulguées pour encourager une renaissance des langues locales face à l'anglais et les programmes scolaires furent modifiés afin d'inviter les jeunes singapouriens à redécouvrir leurs racines asiatiques. Lee alla jusqu'à nommer Goh Keng Swee, l'un de ses plus fidèles lieutenants, ministre de l'Éducation : personnage central de la structure étatique et du PAP, ministre de la Défense à l'indépendance alors que la cité-État se trouvait isolée dans un contexte international périlleux, Goh était un signal que les questions culturelles occupaient désormais une place centrale. Et c'est dans ce contexte que, le 6 juin 1979, l'université nationale de Singapour organisa, sous l'égide de Goh et du ministère de l'Éducation, un deuxième débat consacré à la « pertinence des valeurs traditionnelles à Singapour ».

Le ton était cette fois plus favorable à l'hypothèse culturaliste (bien que, comme on le verra, d'importantes réserves persistaient). La pression politique sur le milieu universitaire s'était accentuée : la nomination de Goh induisit une forme d'alignement collectif des élites politiques visant à dépasser les clivages du débat de 1975. En utilisant de manière contre-intuitive un homme connu pour ses positions modernisatrices (Goh, on l'a dit, fut éduqué à la London School of Economics et œuvra pour l'utilisation des sciences sociales dans une optique développementaliste), Lee Kwan Yew laissait entendre aux différents modernisateurs qu'un changement de cap était à l'œuvre. Plus question, donc, d'émettre des doutes, comme Sinnathamby Rajaratnam avait pu le faire. Pour éviter qu'une opposition trop frontale se développe, la composition des participants au colloque fut renouvelée : ces derniers étaient plus jeunes, occupaient des positions moins hautes dans la structure universitaire et étaient moins systématiquement issus du département de sociologie. En clair, en associant des universitaires que l'on espérait plus dociles, il s'agissait cette fois d'éviter que, comme Ho Wing Meng l'avait fait, ces derniers ne manifestent trop ouvertement leurs réticences.

37. BARR, 2020, p. 21.

38. ZAKARIA & YEW, 1994.

Or cette tactique ne fut que partiellement payante, ainsi que le montre l'analyse de l'intervention de Chang Pao-Min, sur laquelle on se concentrera pour donner une idée générale de la tonalité du colloque³⁹. Certes son texte témoigne d'une bien plus grande réceptivité à la thèse mise en avant par le pouvoir. Il écrit ainsi que « la préservation d'au moins une partie de nos valeurs traditionnelles est essentielle, car nous devons pouvoir compter sur nos racines culturelles comme quelque-chose sur quoi nous agripper à une époque de changements rapides », actant la place nouvelle que les traditions étaient appelées à jouer dans l'imaginaire politique. Autrefois obstacles au développement, elles étaient désormais vues comme une manière d'accompagner plus harmonieusement ce dernier. Par ailleurs, Chang précisa que ces valeurs étaient distinctes de celles qui avaient cours en Occident. Il recourut à une dichotomie tranchée (l'un des chapitres du texte de son intervention s'intitule « Orient-Occident : deux traditions ») pour décrire une Asie harmonieuse, où les conflits seraient encadrés par un ensemble de relations collectives hiérarchiques, mais équilibrées (les enfants obéissent aux parents, mais sont l'objet de leur bienveillance, idem pour les aînés et les puînés, etc.) et où la contrainte est intériorisée, à l'inverse d'un Occident individualiste, obligé de se reposer sur la contrainte externe de la loi et dont les systèmes sociopolitiques seraient hautement conflictuels. Point n'est besoin de dire combien une telle vision entraine en congruence avec le crédo antidémocratique du PAP.

Faut-il pour autant en conclure que, après un premier essai infructueux, le pouvoir singapourien aurait réussi à convertir ses universitaires à son agenda différentialiste ? En réalité, il faut tout autant lire l'intervention de Chang pour ce qu'elle dit que pour ce qu'elle ne dit pas, en étant attentif aux tactiques d'euphémisation ou de silence que, particulièrement dans des contextes de rapports problématiques au politique, les intellectuels peuvent mettre en œuvre⁴⁰. Pour le comprendre, on peut partir d'une question simple : à quelles références ou traditions culturelles Chang fait-il précisément référence lorsqu'il parle ici de « valeurs » ? Les détails qu'il fournit dans son texte ne laissent guère de doutes : lorsqu'il évoque par exemple les « cinq relations basiques » (entre le gouvernant et le gouverné, le père et le fils, le mari et la femme, l'aîné et le puîné, l'ami le plus âgé et le plus jeune), lorsqu'il loue la nécessité de cultiver le soi, ou lorsqu'il affirme que la loi ne peut mener à l'harmonie collective sans développement d'une vertu interne, Chang fait très clairement référence au confucianisme. Or, il est remarquable que *jamais*, à aucun moment des trente pages de son intervention, il n'emploie explicitement ce même terme de confucianisme.

39. CHANG, 1979.

40. MATONTI, 2005.

Pourquoi en est-il ainsi et que nous dit une telle absence des débats culturalistes à Singapour ? L'effacement du confucianisme fait en réalité partie de l'histoire de la modernité dans le monde chinois au *xx*^e siècle. C'est le confucianisme qu'une grande partie des élites a rendu responsable de l'affaiblissement de la Chine à l'époque moderne. Cette tradition, qui fut la colonne vertébrale de l'Empire chinois pendant près de deux millénaires, en vint à être considérée comme le principal obstacle à son progrès : le confucianisme aurait favorisé l'obéissance aveugle à l'autorité, découragé l'innovation, soumis les femmes, entravé le capitalisme, découragé la réflexion au profit de la répétition, etc. De telle sorte que le « destin » du confucianisme à l'époque moderne serait, précisément, d'être en dehors de la modernité⁴¹. De fait, c'est sur un rejet quasi total de ce dernier que les systèmes sociopolitiques du monde sinisé se sont construits depuis 1945 : en Chine, depuis la révolution de 1911 jusqu'à la prise du pouvoir par les communistes, mais également chez les « dragons », dont la prospérité s'est largement basée sur une rupture avec les structures de la société traditionnelle.

De telle sorte que, lorsque Chang prit la parole à Singapour en 1979, c'était aussi cet arrière-plan historique qui pesait de tout son poids sur ses mots et ses silences. En dépit de la pression de Lee et d'une partie du PAP, les valeurs traditionnelles – au premier chef desquelles le confucianisme – continuaient de s'opposer frontalement à la modernité et à ce qui en était l'une des incarnations les plus positives, en Asie comme ailleurs : l'esprit scientifique. Derrière ses apparentes bonnes dispositions à l'égard des valeurs culturelles, le texte est donc traversé par un trouble plus profond qui fait que l'éthos scientifique, les pratiques de recherche concrètes qu'il définit et la vision du monde qu'il implique continuent d'être vus comme profondément antagoniques avec ceux du confucianisme.

C'est d'ailleurs cette difficulté à ménager une place, même symbolique, au confucianisme, dans un pays pourtant composé aux trois-quarts de Chinois, qui explique que, trois ans plus tard, le gouvernement singapourien se lança dans un projet confucéen de plus grande ampleur, en s'appuyant cette fois sur l'expertise de chercheurs étrangers. Nouvel avatar de sa politique différentialiste, il mit sur pied un institut universitaire dédié à ces questions, finança publications et colloques internationaux, noua des partenariats avec les plus grandes universités anglo-saxonnes. Il parvint ainsi à attirer les plus grands noms des études confucéennes (lesquels, fait notable, étaient pour une large part, sino-américains) et à placer Singapour sur la carte globale d'une discussion académique sur le sujet. Mais le fait même qu'il lui fallut s'appuyer sur des chercheurs étrangers est à nouveau révélateur de la faible capacité de l'État singapou-

41. LEVENSON, 2008.

rien à mobiliser les sciences sociales locales au service d'un agenda différentialiste vis-à-vis duquel les réticences restaient nombreuses. On notera d'ailleurs que Lee Kwan Yew ne fut pas beaucoup plus chanceux en invitant les confucéens américains : passé le premier moment d'euphorie, ces derniers comprirent les implications politiques et étroitement culturalistes du projet tel que le gouvernement singapourien le concevait. Profitant des ressources et de l'autonomie que leur donnait leur rattachement aux universités américaines, ils prirent leur distance vis-à-vis de Lee, précipitant l'échec de cette nouvelle tentative de culturalisation des sciences sociales singapouriennes⁴².

Weber à Singapour : ambiguïtés et filiations paradoxales entre universalisme et différentialisme

Compte tenu du cadre restreint de cet article, il n'a été possible d'évoquer qu'un nombre limité d'interventions et de textes. La discussion différentialiste a cependant été bien plus large que les quelques aperçus qu'on en a donné. Elle se caractérisait en effet par sa grande souplesse transdisciplinaire et sa capacité à se mouvoir, par capillarité, dans des configurations épistémologiques différentes : c'est ainsi qu'un auteur comme Syed Hussein Alatas, sociologue de formation et enseignant au département d'études malaises de l'université de Singapour, joua un rôle majeur dans ces débats, tout en partant de prémisses différentes⁴³ et en évoluant dans d'autres espaces que ceux que l'on a analysés. De même, la réflexion autour des aires culturelles qui débuta après la guerre froide et qui interrogea les biais des concepts occidentaux pour penser des contextes non occidentaux, trouva-t-elle à Singapour un terrain fertile⁴⁴, tout en associant à l'occasion des chercheurs à l'intersection des études aréales et de la sociologie⁴⁵. À chaque fois, ce sont donc des espaces d'intervention différents, des formes d'autonomie plus ou moins fortes ou, au contraire, des rapports au politique plus ou moins contraints, qui façonnèrent les textes et les prises de position.

Plutôt que de tenter de donner une vue exhaustive des réflexions autour (ou à la suite) des *Asian values*, il nous semble préférable de repartir des débats que l'on a évoqués jusqu'ici pour tenter d'en complexifier l'approche. En effet, nous avons signalé précédemment combien les polémiques culturalistes avaient été traversées

42. BRISSON, 2018b.

43. ALATAS, 1977.

44. Pour une synthèse, voir GOH, 2011.

45. ALATAS, 1993.

d'ambiguïtés, de non-dits et de contraintes multiples. Pour en rendre compte, nous avons adopté une posture classique en sociologie des intellectuels qui consiste à rendre compte des écrits ou des positions de ces derniers en les réinscrivant dans un contexte sociopolitique plus large. L'idée sous-jacente est bien que la logique de production des idées se trouve hors du domaine idéal, c'est-à-dire dans des déterminations matérielles. Or cette approche a récemment été remise en cause, en tous cas dans sa version maximaliste. La structuration d'une nouvelle histoire des idées en France, inspirée par les travaux de Skinner, a souligné l'importance de prendre en compte la logique interne des textes et l'épaisseur propre des argumentations, en bref, tout ce qui fait qu'un texte ou une idée ne sont jamais le décalque pur du contexte dans lequel ils émergent⁴⁶.

Pour les questions abordées ici, ce rappel est important pour deux raisons. Tout d'abord, il amène à aborder la question des agendas différentialistes non pas uniquement comme des transactions entre acteurs politiques et scientifiques, mais aussi comme des argumentaires à part entière, structurés par une dynamique et des contraintes démonstratives propres. Il faut, autrement dit, regarder ce que disent ces textes, et pourquoi/comment ils le disent, indépendamment de la situation sociale et politique de la Singapour dans laquelle ils ont émergé. Mais également, et plus décisivement, cette attention aux contenus textuels permet d'observer plus en détail la complexité des argumentations différentialistes et de faire apparaître des tensions et des formes de continuité avec une pratique plus universaliste des sciences sociales qui resteraient sinon inaperçues.

C'est ce que montre la référence, qui traverse la plupart des contributions au débat sur les valeurs asiatiques, au sociologue allemand Max Weber, à l'examen de laquelle on consacra les dernières analyses de cet article. Si cette dernière sera plus précisément évoquée comme un exemple, parmi d'autres, de certaines des dynamiques qui traversent les arguments différentialistes, il faut néanmoins dire combien ce choix est loin d'être arbitraire. Père fondateur de la sociologie européenne, Weber est, en même temps, l'une des rares références quasi incontournables de l'appareil théorique des textes qui entendent construire des sociologies alternatives à celles de l'Occident. Cette position ambivalente le situe ainsi à l'intersection des optiques universaliste et différentialiste. À ce titre, elle offre un moyen de comprendre l'articulation, mais aussi les liens paradoxaux, entre ces différents ordres épistémiques.

Il s'agit probablement de l'un des résultats les plus contre-intuitifs du dépouillement des textes des débats sur les *Asian values* : la contestation de la centralité

46. HAUCHECORNE & MATONTI, 2017.

occidentale – qu'il s'agisse de ses modèles sociopolitiques ou de ses configurations épistémologiques – s'est faite en grande partie via une discussion avec les thèses de l'un des sociologues les plus associés à la sociologie occidentale. Weber est en effet au cœur de plusieurs textes publiés à Singapour dans le cadre des interrogations sur le confucianisme et les valeurs asiatiques⁴⁷, durant les années 1980 et 1990 (voire au-delà). Dans tous les cas, les prémisses des raisonnements sont sensiblement les mêmes et entendent « se confronter au type de questionnement hérité de l'étude classique de Max Weber sur l'interaction entre valeurs éthico-religieuses et comportements économiques⁴⁸ ». Pour comprendre ce qui est ici en jeu, un rapide rappel historique s'impose. Lorsque Weber entendit fonder son idée d'une affinité élective entre l'esprit du capitalisme moderne et l'éthique protestante, dans les premières années du xx^e siècle, il ne se contenta pas de mettre en lumière les liens entre les deux, mais il se lança dans une imposante entreprise comparatiste et contrefactuelle qui allait l'occuper jusqu'à la fin de sa vie. Démontrer la connexion entre capitalisme et protestantisme, autrement dit, impliquait de montrer que les autres religions n'avaient pu susciter une modernité similaire. Cela amena Weber à s'intéresser, avec la rigueur et l'érudition qui le caractérisent, au judaïsme antique, à l'islam, mais aussi au taoïsme et au confucianisme⁴⁹. À chaque fois, l'idée était la même : démontrer que le protestantisme, *et seulement lui*, avait pu mener au développement du capitalisme, impliquait de démontrer, parallèlement, que le confucianisme (l'islam, le taoïsme, etc.) n'avait pu aboutir à un résultat similaire.

Ses considérations sur l'éthique économique des religions mondiales ont longtemps servi à fonder l'idée que la modernité était intrinsèquement liée à l'Occident. En particulier car, comme on l'a vu, Parsons adossa les théories de la modernisation aux écrits de Weber (ou plus précisément à une relecture/traduction de Weber qui en modifiait singulièrement les analyses pour les adapter à son propre cadre théorique⁵⁰). Or on se souvient que c'est sur l'importation de ces théories que se sont construites les sciences sociales à Singapour et plus largement en Asie (et au-delà). La modernité occidentale était posée comme un modèle à répliquer et les sciences sociales apparaissaient à la fois comme une composante essentielle de cette modernité et l'un des outils pour en assurer la diffusion. De telle sorte que l'on pourrait redéfinir le différentialisme en sciences sociales comme le moment où s'est fissuré ce cadre politique

47. LU, 1983 ; TU, 1984.

48. TU, 1996, p. XI.

49. WEBER, 2006

50. TRIBE, 2007.

et scientifique d'une modernité pensée à l'aune de sa seule référence euro-américaine. Le développement des dragons asiatiques (et avant eux, celui du Japon, aujourd'hui celui de la Chine, etc.) montrait que l'on pouvait être moderne sans nécessairement s'occidentaliser, rouvrant la question des conséquences épistémologiques de cette transformation de l'idée même de modernité.

Reste cependant à préciser ce que veut dire « ne pas être occidental ». La discussion sur les thèses wébériennes s'établit précisément sur ce point. Tout d'abord, car elle permet de penser *par équivalence* : en Asie, le confucianisme (voir le zen, le taoïsme, l'islam) aurait produit une modernité propre, comme l'avait fait le protestantisme en Occident. Cela donna lieu à un grand nombre de travaux portant sur la situation des pays asiatiques et tentant d'expliquer « le miracle économique du Japon, de Singapour, de la Corée du Sud et de Taiwan comme résultant, au moins en partie, d'un équivalent de l'éthique protestante au sein de la tradition confucéenne⁵¹ ». Mais elle permit également de penser *par différence* : la modernité asiatique n'étant plus nécessairement celle de l'Occident, il convenait désormais de souligner le caractère alternatif ou pluriel des modernités⁵². Rien n'empêche effectivement de penser que des sociétés puissent arriver à un haut niveau de développement sans passer par les étapes par lesquelles est passé l'Occident, ni sans aboutir à un type de société identique à celui de ce même Occident.

C'est à ce niveau que se pose une question proprement épistémologique, que la récurrence de la référence à Weber permet d'éclairer : comment rendre compte scientifiquement, désormais, d'une modernité qu'il faut envisager de manière plurielle, dans un monde où l'Occident n'a aucune place privilégiée ? Cette question a mis les chercheurs face à une alternative, dont on peut montrer que chacune des branches a été explorée à sa manière. La première branche de l'alternative considère que les théories sociologiques actuelles sont suffisantes pour penser d'autres modernités, pourvu que des déplacements, plus ou moins significatifs, soient effectués (par exemple le fait que des sociologues non occidentaux prennent la parole pour analyser les mondes dont ils sont originaires ; ou encore qu'émergent de nouveaux objets de recherche, propre à ces mondes, et qui n'existaient pas, ou très secondairement, dans le discours scientifique produit sur les sociétés de l'Occident). Dans ce premier scénario, en dépit des changements présentés précédemment, on reste dans un cadre globalement universaliste : bien que nées en Occident, les sciences sociales sont considérées comme n'étant pas

51. YANG & TAMNEY, 2012, P. 109.

52. GAONKAR, 2001 ; EISENSTADT, 2002. On notera que, dans ce dernier ouvrage, c'est Tu Weiming, l'un des confucéens invités par le gouvernement de Singapour, qui est en charge de la partie sur la modernité confucéenne.

spécifiquement occidentales, elles sont capables de se déplacer à d'autres contextes et sont suffisamment flexibles pour s'appliquer à des cas divers. C'est l'utilisation qui est généralement faite des textes de Weber : en disant, par exemple, que le confucianisme a joué un rôle similaire à celui du protestantisme, on réfute d'une certaine manière les conclusions de sa *Sociologie des Religions*, mais on reconduit le type d'explication sur lesquelles elle repose (puisque l'on explique toujours la modernité à l'aune de la religion). Les conclusions substantielles des travaux wébériens sont donc certes réfutées, mais la forme des corrélations mises en œuvre reste inchangée. On peut d'ailleurs ajouter que c'est dans ce même cadre que se déroule une très grande partie de la pratique des sciences sociales aujourd'hui : la majorité des sociologues iraniens, chinois, indiens, etc., pour peu qu'on leur en laisse la liberté politique, travaillent sans grande difficulté dans les paradigmes scientifiques qui ont émergé avec la modernité européenne – des paradigmes qu'ils ont traduits, critiqués, travaillés, mais qu'ils peuvent pleinement dire être les leurs.

Il existe cependant une deuxième branche à l'alternative que l'on a évoquée. On peut en effet aussi imaginer que les formes de disjonctions qui fondent les modernités alternatives amènent à créer d'autres épistémologies. Si les sciences sociales telles que nous les connaissons sont effectivement associées à l'émergence de la modernité européenne aux XVIII^e-XIX^e siècles, alors il est logique de considérer que d'autres formes de scientificité pourraient justement accompagner d'autres formes de modernité. Dipesh Chakrabarty avait clairement vu le problème : « provincialiser l'Europe » c'est avant tout remettre en cause une vision téléologique de la modernité européenne globalisée⁵³. Dans cette vision, les sciences sociales ne sont pas incidemment, mais consubstantiellement liées à l'Europe moderne. Elles ne sauraient donc avoir de validité propre au-delà : faire des sciences sociales, pourrait-on dire, c'est toujours répéter l'Europe, même lorsque l'on pense s'en être détaché au plus loin. Si l'on suit cette ligne, analyser différentiellement d'autres modernités est une forme de passage à la limite, où les termes mêmes de « science », de « modernité », de « société » doivent être mis en question. Weber devient ici un point de butée : aller au-delà des sciences sociales occidentales, ce n'est pas seulement remettre en cause les hypothèses ou les conclusions substantielles de leurs travaux, mais, plus fondamentalement, leur prétention même à découper cette strate du réel que ces mêmes sciences nomment « social ».

À Singapour (mais cela est probablement le cas ailleurs) on peut penser que les débats sont restés à la croisée des chemins telle qu'on l'a décrite ici : s'est-il essentiellement agi de faire la science en adaptant les cadres épistémiques de l'occident sans

53. CHAKRABARTY, 2009.

nécessairement les remettre en cause fondamentalement ou bien de promouvoir des manières inédites de faire science ? Si la réponse à cette question est loin d'être claire vue du débat singapourien, la discussion avec Weber dont elle procède est néanmoins instructive pour comprendre comment se structure la logique différentialiste en sciences sociales. Elle montre en effet qu'il existe des continuités fortes entre les sciences sociales européennes et les tentatives de désoccidentalisation de ces mêmes sciences sociales. Plutôt que d'une opposition tranchée entre les deux, mieux vaut sûrement s'attacher aux processus par lesquels des idées, en circulant, produisent *en même temps* de l'universalisation et de la contestation. Weber (mais d'autres auteurs jouaient un rôle similaire dans ces débats⁵⁴) incarnait précisément cette tension qui structure les savoirs de sciences sociales nées en Occident, mais aujourd'hui émancipées de leur contexte d'émergence : la diffusion de certaines idées induit la remise en cause des ordres épistémiques dont elles procèdent, de même que les ruptures épistémologiques tendent à la reconduction paradoxale des cadres et des références qu'elles entendent dépasser.

Conclusion

À l'issue de ces analyses, que peut-on conclure des tentatives pour inventer une science sociale alternative à Singapour dans les dernières décennies du xx^e siècle ? En variant les angles d'analyse, notre article dégage trois ensembles de résultats complémentaires. Le premier concerne les liens entre scientifiques et politiques. À l'évidence, les débats singapouriens n'ont eu lieu que parce qu'ils se sont inscrits dans une configuration politique plus large, c'est-à-dire à un moment de raidissement autoritaire. Cette situation peut d'ailleurs vraisemblablement être généralisée à d'autres contextes, puisqu'il serait aisé de montrer comment la question de l'universalité des sciences sociales est liée à des agendas politiques autoritaires et nationalistes. C'est cependant vers d'autres conclusions que nous nous sommes orientés. Signaler les liens qui apparaissent entre scientifiques et politiques lors de la remise en cause des paradigmes universalistes, ne saurait faire oublier que des liens tout aussi forts existaient préalablement : les États (particulièrement dans les pays postcoloniaux) se sont construits sur l'expertise des sciences sociales et continuent de dépendre de ces dernières. C'est ce que montre

54. On notera en effet que la plupart des textes ayant cherché à penser le décentrement des sciences sociales occidentales engagent une longue discussion avec des auteurs occidentaux : Edward Said avec Michel Foucault, Gayatri Spivak avec Derrida et Deleuze, Chakrabarti avec Marx et Heidegger, etc. En plus de CHAKRABARTI, *ibid.*, voir SAID, 1978 et SPIVAK, 2020.

ici l'importance qu'ont eue les théories de la modernisation à Singapour, lesquelles forment l'arrière-plan sur lequel se sont inscrits les débats sur les valeurs asiatiques. De ce fait, les tournants scientifiques culturalistes témoignent sûrement moins d'une irruption du politique dans la vie scientifique que d'une modification des règles qui régissaient les transactions entre ces deux univers. Il s'agit plutôt de la métamorphose de liens anciens, qui gagne à être appréciée dans l'historicité longue de trajectoires de construction de l'État.

C'est aussi pourqu岸, et tel est le deuxième ensemble de conclusions auquel notre article permet d'arriver, la réalité de la rupture épistémique des débats qui nous intéressent ici doit être appréhendée avec circonscription. Le cas singapourien rappelle en effet qu'il n'y a aucun lien mécanique entre un agenda scientifique défini par le politique et sa traduction dans les pratiques de recherche concrètes. C'est d'ailleurs un point qui gagnerait à être mieux pris en compte : en dépit des discours emphatiques, le différentialisme scientifique tourne souvent rapidement court – apories, résistances, accommodations et changements purement cosmétiques étant le lot de nombre des programmes de recherche qu'il a inspirés. Reste qu'il faut pouvoir comprendre pourquoi cela est le cas et c'est à ce niveau que Singapour offre des éléments de réponse. Notre approche montre qu'il existe une forme d'autonomie des sciences sociales, même dans un environnement autoritaire. La structuration du milieu sociologique à l'aune des théories de la modernisation a façonné un habitus propre aux scientifiques singapouriens : leurs recherches, leurs manières de comprendre le social, leurs références théoriques se sont construites dans un dialogue avec les paradigmes occidentaux, dont il n'est pas possible de sortir soudainement en vertu d'une simple décision politique. D'autant plus que l'État singapourien, comme on l'a vu, était en réalité clivée sur cette question : parmi les politiques, nombreux étaient celles et ceux pour qui la modernisation restait le gage de la puissance et de la survie de la cité-État, ces derniers étant prêts à soutenir un milieu scientifique réticent aux injonctions culturalistes.

Faut-il cependant conclure que le différentialisme appliqué aux sciences sociales n'est rien d'autre qu'un débat de nature idéologique, explicable par les relations conflictuelles qui opposent élites scientifiques et politiques, en particulier dans certains États postcoloniaux ? En se contentant d'une analyse par le seul contexte sociopolitique, le risque est en effet de ne jamais vraiment entrer dans le détail des argumentaires des débats scientifiques et, par-là, de se priver d'une compréhension plus fine de ce qui s'y joue. C'est ce que suggère le troisième et dernier moment de cet article qui, en adoptant un point de vue plus internaliste (via la circulation de, et le rôle joué par, la référence à Weber), dégage finalement une piste de réflexion plus générale. Nous y montrons en effet qu'universalisme et différentialisme sont en réalité liés par

une dialectique plus profonde, qui structure des savoirs qui sont nés en Occident, mais qui se sont aujourd'hui globalisés à la majeure partie du globe : nombre de critiques des épistémologies occidentales sont adossées à une discussion critique de textes ou d'auteurs occidentaux, reprises et réfutations allant ici de pair. En terminant sur ces questions, nous offrons ainsi autant un contrepoint aux analyses contextuelles de nos premières parties qui suggéraient que la question du différentialisme scientifique, en dépit de ses liens évidents avec des acteurs autoritaires et nationalistes, ne saurait s'y réduire complètement. Aucune vision de l'histoire ne condamne l'humanité à être à jamais tributaire des sciences élaborées à l'origine en Europe, et l'on peut tout à fait imaginer que les manières dont d'autres cultures ont pensé le réel soient un jour réinvesties pour faire sens d'un monde dans lequel leur place aura été redéfinie. Sûrement est-ce là, aussi, l'une des conditions pour un dialogue plus juste avec les épistémologies de l'Occident et, *in fine*, une possibilité de sauver le différentialisme scientifique des tentations les plus étroites et les plus autoritaires qui le traversent assurément en profondeur.

Bibliographie

- ALATAS Syed Farid, 1993, "On the Indigenization of Academic Discourse" in *Alternatives: Global, Local, Political*, n° 18 (3), p. 307-38.
- ALATAS Syed Hussein, 1977, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*, Routledge, London, 280 p.
- BARR Michael, 2020, *Singapore: A Modern History*, Bloomsbury Academic, London, 296 p.
- BRISSEON Thomas, 2018a, *Décentrer l'Occident. Les intellectuels chinois, indiens et arabes et la critique de la modernité occidentale*, La Découverte, Paris, 288 p.
- BRISSEON Thomas, 2018b, « Les intellectuels néo-confucéens et le débat sur les droits humains, années 1990. Trois études de cas sur les formes de l'autonomie intellectuelle en situation transnationale » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 224 (4), p. 34-45.
- CHAKRABARTY Dipesh, 2009, *Provincialiser l'Europe : La pensée postcoloniale et la différence historique*, Éditions Amsterdam, Paris, 381 p.
- CHAN Heng Chee, 1971, *Singapore: The Politics of Survival, 1965-1967*, Oxford University Press, Oxford, 80 p.

- CHANG Pao-Min, 1979, "Traditional Values and Modern Singapore: Random Thoughts on the Relevance of the Eastern Heritage" in *Occasional Paper Series* n° 115, Institute of Humanities and Social Sciences, College of Graduate Studies, Nanyang University, 30 p.
- CHONG Terence, 2005, "From global to local – Singapore's cultural policy and its consequences" in *Critical Asian Studies*, n° 37, p. 553-568.
- CHUA Beng-Huat, 2002, *Communitarian Ideology and Democracy in Singapore*, Routledge, London, 252 p.
- CUTLER Claire, 2000, "Private Power and Global Authority: Transnational Merchant Law in the Global Political Economy" in *Cambridge Studies in International Relations tome 90*, Cambridge University Press, Cambridge, 328 p.
- DATTA Surja, 2017, *A History of the Indian University System: Emerging from the Shadows of the Past*, Palgrave Macmillan, London, 170 p.
- DEYO Frederic C, 1987, "Sociology in Singapore: A Western Social Science in a Non-Western Environment" in *International Review of Modern Sociology*, n° 17 (1), p. 21-34.
- DIRLIK Arif, 1995, "Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism" in *Boundary 2*, n° 22 (3), p. 229-73.
- DOBRY Michel, 2009, « Valeurs, croyances et transactions collusives. Notes pour une réorientation de l'analyse de la légitimation des systèmes démocratiques » in SANTISO Javier, *À la recherche de la démocratie*, Karthala, Paris, p. 103-20.
- EISENSTADT Shmuel, 2002, *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, New Brunswick, N.J, 284 p.
- GAONKAR Dilip Parameshwar, 2001, *Alternative Modernities*, Duke University Press, Durham NC, 376 p.
- GILMAN Nils, HAEFELE Mark, ENGERMAN David & IRIYE Akira, 2003, *Staging Growth: Modernization, Development, and the Global Cold War*, University of Massachusetts Press, Amherst, 272 p.
- GILMAN Nils, 2007, *Mandarins of the Future*, John Hopkins University Press, Baltimore, 344 p.
- GOH Beng Lan, 2011, *Decentring and diversifying South East Asian perspectives*, Singapore Institute of South East Asia Studies, Singapore, 304 p.

- GRAFMEYER Yves, 2007, *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Flammarion, Paris, 377 p.
- HAUCHECORNE Mathieu & MATONTI Frédérique, 2017, « Actualité de l'histoire sociale des idées politiques » in *Raisons politiques*, n° 67 (3), p. 5-10.
- HO Wing Meng, 1977, "Asian Values and Modernization: a Critical Interpretation" in CHEE-MEOW Seah, *Asian Values and Modernization*, Singapore University Press, Singapore, p. 1-21.
- HUNTINGTON Samuel, 1993, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Norman, 384 p.
- IBRAHIM Nur Amali, 2018, "Everyday authoritarianism: a political anthropology of Singapore" in *Critical Asian Studies*, n° 50 (2), p. 219-31.
- KHONDKER Habibul Haque, 2000, "Sociology in Singapore: Global Discourse in Local Context" in *Southeast Asian Journal of Social Science*, n° 28 (1), p. 105-22.
- LEE Kuan Yew, 2000, *From Third World to First: Singapore and the Asian Economic Boom*, Harper Business, New York, 768 p.
- LEVENSON Joseph, 2008, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, ACLS Humanities, New-York, 638 p.
- LIU Cunren 1984, *Confucianism in Modern Times*, Singapore University Press, Singapore.
- LU Martin, 1983, *Confucianism, its Relevance for Modern Society*, Singapore University Press, Singapore, 138 p.
- MATONTI Frédérique, 2005, *Les intellectuels communistes*, La Découverte, Paris, 420 p.
- MAZLISH Bruce, 1989, *A New Science: The Breakdown of Connections and the Birth of Sociology*, OUP USA, New York, 352 p.
- MEYER John W., 2010, "World Society, Institutional Theories, and the Actor" in *Annual Review of Sociology*, n° 36, p. 1-20.
- QUAH Stella, 1995, "Beyond the Known Terrain: Sociology in Singapore" in *The American Sociologist*, n° 26 (4), p. 88-106.
- ROBERTSON Roland & WHITE Kathleen, 2007, "What Is Globalization?" in *The Blackwell Companion to Globalization*, John Wiley & Sons, Hoboken, p. 54-66.
- ROUDOMETOF Victor & RAILLARD Sarah-Louise, 2021, « Qu'est-ce que la glocalisation ? » in *Reseaux*, n° 226-227 (2), p. 45-70.

- SAID Edward, 1978, *Orientalism*, Pantheon, New York, 368 p.
- SCOTT James, 2021, *L'œil de l'État*, La Découverte, Paris, 546 p.
- SEAH Chee-Meow, 1977, *Asian Values and Modernization*, Singapore University Press, Singapore, 100 p.
- SIM Soek-Fang, 2006, "Hegemonic authoritarianism and singapore: Economics, ideology and the asian economic crisis" in *Journal of Contemporary Asia*, n° 36 (2), p. 143-59.
- SOUYRI Pierre-François, 2016, *Moderne sans être occidental : Aux origines du Japon aujourd'hui*, Gallimard, Paris, 496 p.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, 2020, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Éditions Amsterdam/Multitudes, Paris, 137 p.
- THOMAS George & BOLI John, 1999, *Constructing World Culture: International Nongovernmental Organizations Since 1875*, Stanford University Press, Stanford, 380 p.
- TRIBE Keith, 2007, "Talcott Parsons as Translator of Max Weber's Basic Sociological Categories" in *History of European Ideas*, n° 33 (2), p. 212-33.
- TU Weiming, 1984, *The Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*, Singapore Curriculum Development Institute, Singapore, 247 p.
- TU Weiming, 1996, *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 432 p.
- VOGEL Ezra, 1993, *The Four Little Dragons – The Spread of Industrialization in East Asia*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 150 p.
- WEBER Max, 2006, *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 523 p.
- WEISS Meredith, 2009, "Intellectual Containment" in *Critical Asian Studies*, n° 41 (4), p. 499-522.
- YANG Fenggang & TAMNEY Joseph, 2012, *Confucianism and spiritual traditions in modern China and beyond*, Brill, Leiden, 355 p.
- YAO Souchou, 2006, *Singapore: The State and the Culture of Excess*, Routledge, London & New York, 224 p.
- ZAKARIA Fareed & LEE Kuan Yew, 1994, "Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew" in *Foreign Affairs*, n° 73 (2), p. 109-26.

Résumé : Singapour offre une énigme intéressante à l'étude des politiques scientifiques différentialistes. Comment comprendre, en effet, que la Cité-État, qui a longtemps adopté une position scientifique modernisatrice et universaliste, en soit venu à renverser cet agenda dans les années 1970, afin de promouvoir une conception endogène et particulariste des sciences sociales ? Ce renversement, qui vit Singapour s'opposer à l'appareil scientifique euro-américain, est d'autant plus contre-intuitif qu'il intervint précisément au moment où l'île achevait son insertion aux circuits de l'économie capitaliste occidentale. Pour le comprendre, l'article propose d'analyser en détails les relations entre les milieux politiques et scientifiques singapouriens, afin de dégager les configurations dans lesquelles l'hypothèse différentialiste a gagné en crédibilité. Ce faisant, il montre à la fois la multiplicité des acteurs et des échelles impliqués dans cette transformation, mais aussi le caractère toujours contesté et inachevé des politiques scientifiques différentielles.

Mots clés : Singapour, différentialisme scientifique, relations savoir-pouvoir, valeurs asiatiques, globalisation des savoirs.

*From the Modernization theory to the debate
on Asian values: trajectory of alternative social
sciences in Singapore (1970s-1990s)*

Summary: Singapore offers an interesting puzzle for the study of differentialist science policies. How can we understand that the city-state, which had long adopted a modernising and universalist scientific stance, came to reverse this agenda in the 1970s, in order to promote an endogenous and particularist conception of the social sciences? This reversal, which saw Singapore oppose the Euro-American scientific establishment, is particularly counterintuitive as it occurred precisely when the island was completing its integration into the circuits of the Western capitalist economy. To understand this, the article proposes to analyse in detail the relations between Singaporean political and scientific circles, in order to identify the configurations in which the differentialist hypothesis gained credibility. In doing so, it shows both the multiplicity of actors and scales involved in this transformation, as well as the still contested and unfinished nature of differential science policies.

Keywords: Singapore, scientific differentialism, knowledge-power relations, Asian values, globalisation of knowledge.