



## Perspectives chinoises

81 | janvier-fevrier 2004  
Varia

---

### Quelles possibilités pour les intellectuels engagés ?

Spécialisation des connaissances, commercialisation de la culture et  
apparition du post-modernisme caractérisent la Chine des années 1990

Xu Jilin

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/1182>  
ISSN : 1996-4609

#### Éditeur

Centre d'étude français sur la Chine contemporaine

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 février 2004  
ISSN : 1021-9013

#### Référence électronique

Xu Jilin, « Quelles possibilités pour les intellectuels engagés ? », *Perspectives chinoises* [En ligne],  
81 | janvier-fevrier 2004, mis en ligne le 01 mars 2007, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/1182>

---

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

© Tous droits réservés

---

# Quelles possibilités pour les intellectuels engagés ?

Spécialisation des connaissances, commercialisation de la culture et apparition du post-modernisme caractérisent la Chine des années 1990

Xu Jilin

---

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Traduit du chinois par Aurore Merle

L'encart inséré par l'auteur dans le corps de l'article papier, *Développement économique et transformation du capital humain* par Emilie Tran, est reproduit en chronique.

- 1 Si la question de l'intellectuel engagé (*gonggong zhishi fenzi*, en anglais *public intellectual*) est vivement débattue au sein de la communauté intellectuelle internationale depuis plus de dix ans, elle n'est apparue en Chine que récemment. Qu'est-ce qu'un intellectuel engagé ? Et pourquoi cette question soulève-telle des débats ? On considère en général que c'est Russell Jacoby dans son livre publié en 1987, *The Last Intellectuals*, qui a évoqué la disparition de l'intellectuel engagé. Selon lui, les intellectuels d'autrefois, qui écrivaient à l'attention de lecteurs cultivés, avaient souvent un engagement public (*gonggongxing*). Aux Etats-Unis, la génération née dans les années 1920 est considérée comme la dernière génération d'« intellectuels publics ». En effet, avec la démocratisation de l'enseignement universitaire, les « intellectuels publics » ont été remplacés par les experts scientifiques et les professeurs des universités, ceux-ci produisant exclusivement à l'attention de lecteurs spécialisés. Avec la disparition des intellectuels engagés, la culture et la vie publiques ont également connu un déclin<sup>1</sup>. En France, c'est la disparition de Jean-Paul Sartre et de Michel Foucault, qui est généralement considérée comme marquant la fin de l'ère des « intellectuels publics »<sup>2</sup>.
- 2 Définissons d'abord ce que désigne le terme « public » dans l'expression « intellectuels publics ». J'estime qu'il comporte trois niveaux de signification. Tout d'abord, il désigne

une prise de parole *en direction* du public. En second lieu, il s'agit d'une réflexion menée *pour le public*, dont le point de départ est l'intérêt général, et non une position personnelle ou des intérêts individuels. Enfin, il caractérise *l'inclination pour* les affaires publiques ou les questions majeures de la société. Ces trois niveaux de signification contenus dans la notion d'engagement public sont étroitement liés à la conception qu'ont d'eux-mêmes les intellectuels. Or, l'engagement public, qui était initialement l'une des caractéristiques des intellectuels, est ébranlé aujourd'hui du fait de la spécialisation et du courant post-moderniste. Dans une société spécialisée et post-moderne, comment reconstruire cet engagement ?

- 3 La question de l'intellectuel engagé n'est pas seulement un problème occidental, mais concerne également la Chine. Dans les années 1990, la Chine a connu comme l'Europe et les Etats-Unis après les années 1970, une spécialisation du système des connaissances et l'apparition du courant culturel post-moderniste. Dans cet article, j'analyserai d'abord l'avènement des intellectuels spécialisés (*zhuanye zhishi fenzi*) et des intellectuels médiatiques (*meiti zhishi fenzi*), deux phénomènes caractéristiques de la Chine des années 1990. Ensuite, m'appuyant sur plusieurs débats consacrés à la reconstruction de l'engagement qui ont eu lieu dans le monde intellectuel chinois, je mettrai en avant trois idéaux-types : l'intellectuel traditionnel, l'intellectuel organique, et l'intellectuel spécifique. Enfin, m'inspirant de Pierre Bourdieu, j'analyserai la possibilité, à l'ère de la spécialisation, de construire un idéal-type d'intellectuel engagé qui, du spécifique, s'oriente vers l'universel.
- 4 En Chine, la décennie 1980 a été très animée sur le plan de la culture et de la vie publique<sup>3</sup>. Le mouvement de libération de la pensée au tournant des années 1980, puis la « fièvre culturelle » (*wenhua re*) du milieu des années 1980 (appelée plus tard « les Nouvelles Lumières » d'après le mouvement du 4-Mai 1919) ont vu l'apparition d'un groupe d'intellectuels publics, très réputés, touchant un important lectorat. Ces intellectuels étaient des écrivains, des scientifiques, des philosophes, des spécialistes de littérature, des chercheurs en sciences humaines, et même des hauts fonctionnaires, idéologues du système. Les sujets qu'ils abordaient avaient tous une dimension publique et dépassaient leurs sphères de spécialité, que ce soit la vie politique, la comparaison des cultures chinoise et occidentale, ou les Lumières scientifiques. Ces « intellectuels publics » donnaient des conférences dans les universités, publiaient des articles dans les journaux et revues, leurs livres se vendaient dans l'ensemble du pays et atteignaient facilement des tirages de dizaines ou centaines de milliers d'exemplaires. Ils étaient devenus des personnages publics influents.
- 5 La Chine des années 1980 a vu émerger un espace culturel public, structuré autour de ce noyau d'intellectuels. Il était doté de plusieurs revues célèbres, qui constituaient un véritable espace d'opinion : *Dushu* (Lire), *Zouxiang weilai* (Vers le futur), et *Wenhua : Zhongguo yu shijie* (La Culture : la Chine et le Monde) à Pékin ; *Wenhui yuekan* (Recueil culturel mensuel) et *Shulin* (Forêt littéraire) à Shanghai, mais aussi *Qingnian luntan* (La Tribune de la jeunesse) à Wuhan, etc. Ce réseau s'articulait autour de plusieurs groupes d'intellectuels célèbres : les « scientifiques », représentés par la revue *Vers le futur*, des chercheurs en sciences humaines dont la revue *La Culture : la Chine et le Monde* était l'élément-phare, et les partisans de la fusion des cultures, représentés par l'Académie de la culture chinoise. S'appuyant sur un public de plusieurs millions de lecteurs, cet espace a favorisé le développement, dans les années 1980, d'une vie culturelle sans précédent, et a formé un champ culturel unifié par une origine intellectuelle commune, caractérisé par

des débats et un étroit réseau d'échanges. Doté de la propriété de critique publique, cet espace s'apparentait à l'espace public décrit par Jürgen Habermas.

- 6 Après les événements de 1989, la situation s'est fortement modifiée. Au début des années 1990, un nombre important d'intellectuels, parmi les plus actifs, ne s'est pas exilé, mais a été contraint au silence en Chine. Les revues les plus influentes ont été interdites, à l'exception de la revue *Dushu*, dernier vestige d'une époque révolue. Plusieurs groupes d'intellectuels très actifs, comme celui de *Vers le futur* animé par Jin Guantao et celui de *La Culture : la Chine et le Monde*, dirigé par Gan Yang, ont été obligés de se disperser. Même si, après le milieu des années 1990, la réforme de l'économie de marché a permis l'ouverture des sphères économique et sociale, et si les citoyens ont acquis plus de liberté dans la sphère privée en comparaison avec la décennie précédente, les espaces de liberté dans la sphère publique se sont réduits. En résumé, dans les années 1990, les « intellectuels publics » chinois ont perdu les conditions politiques et sociales qui leur permettaient d'exister : une sphère publique politique avec une véritable atmosphère de liberté.
- 7 La disparition des intellectuels engagés dans la Chine des années 1990, est également liée aux divergences profondes apparues en leur sein. Dans le camp des « Lumières » des années 1980, malgré des sensibilités différentes (par exemple *Vers le futur* représentait le courant scientifique et *La Culture : la Chine et le Monde* regroupait les tenants du courant humaniste), les tendances culturelles et politiques étaient identiques : lorsqu'ils critiquaient la culture traditionnelle chinoise, lorsqu'ils étudiaient la culture occidentale, ou lorsqu'ils s'opposaient au système totalitaire du socialisme maoïste en introduisant l'idée de liberté démocratique empruntée à l'Europe et aux Etats-Unis, leur position et leur attitude étaient les mêmes. Mais à partir du milieu des années 1990, avec l'apparition de la société de marché, apparaît un clivage profond dans le monde intellectuel sur la caractérisation de la société chinoise et l'orientation de la réforme. La vive polémique entre les libéraux et la nouvelle gauche ne fait que cristalliser ces divergences. Celles-ci ne se manifestent pas seulement dans le domaine des idées, mais aussi sur le plan des connaissances et des relations personnelles. A la fin des années 1990, revues publiques et groupes intellectuels connaissent tous une situation nouvelle d'inféodation<sup>4</sup>.
- 8 Mais au-delà de ces facteurs, la disparition du débat public est plus fondamentalement liée à la spécialisation du système des connaissances et à la commercialisation de sa production intellectuelle. Avec l'augmentation des investissements de l'Etat dans l'éducation, les universités ont, ces dernières années, connu un développement important non seulement par le nombre d'étudiants et la variété des enseignements, mais aussi sur le plan des méthodes de gestion. La production et la diffusion des connaissances se font à partir d'un système rigide de division des disciplines, et les résultats des professeurs sont désormais évalués selon des normes sévères. Le développement des ressources du système étatique et la course aux bénéfices ont incité un grand nombre d'intellectuels, autrefois actifs dans l'espace public, à réintégrer le système universitaire et à louer leurs services. Or, reclus dans l'université, ils ne peuvent plus continuer leur réflexion, ni écrire et publier à partir de leurs propres centres d'intérêts et passions. Soumis à la spécialisation de leur discipline, ils sont les auteurs de produits intellectuels très pointus, dont l'objectif est l'accumulation progressive d'un capital scientifique et la reconnaissance d'une autorité spécialisée.
- 9 Cette tendance à la spécialisation universitaire a produit une double fracture. D'une part, ce qui formait autrefois un champ de connaissances unifié s'est divisé en de multiples domaines spécialisés, telles les alvéoles d'un nid d'abeilles : entre les détenteurs de

connaissances de disciplines différentes, il n'y a plus de langage, d'espace de débat et d'objectifs de connaissance communs. D'autre part, les intellectuels spécialisés s'adressant désormais à leurs pairs de l'université et tournant le dos au public, les relations organiques qui les liaient autrefois au public se sont rompues : ils sont redevenus un groupe fermé, centré sur lui-même.

- 10 Mais qu'en est-il des intellectuels restés en dehors du système de connaissances ? Avec l'essor du marché à partir du milieu des années 1990, la production culturelle a rejoint celle des autres objets de consommation. Répondant autrefois à une mission sacrée ou au désir de s'exprimer, les intellectuels sont de nos jours sommés par le marché de produire en fonction des désirs des consommateurs culturels, la diffusion et la distribution des biens culturels suivant les règles du marché. L'atrophie de l'espace culturel, l'essor de la culture de masse, mais aussi l'augmentation du temps de loisirs et des capacités de consommation du public, ont contraint l'édition, les journaux et les revues de loisirs à fournir davantage de produits de consommation culturelle. C'est sur ce terreau fertile que sont apparus les intellectuels médiatiques, aux identités diverses : écrivains, experts, professeurs en sciences humaines, etc. En apparence, ils ne se distinguent guère des intellectuels publics d'autrefois : tournés vers le grand public, ils interviennent parfois, au milieu de leurs nombreuses bouffonneries lassantes, sur des sujets très sérieux. Pourtant, la différence entre intellectuels médiatiques et « intellectuels publics » est nette : lors des débats publics, les premiers se conforment non pas à ce qu'ils pensent personnellement être une position publique, mais à la logique cachée du marché. Lorsqu'ils ont recours à la critique, ils agissent en réalité sous l'impulsion d'intérêts commerciaux, anticipant les désirs du marché.
- 11 Au premier abord, ces deux tendances semblent aboutir à une situation de polarisation : la spécialisation des connaissances est en effet éloignée du marché, à l'opposé de la commercialisation de la culture. Mais en regardant de plus près, ces évolutions sont toutes les deux dominées par les lois de la rationalité instrumentale. Dans le domaine de la production des connaissances, la capacité de dépassement qu'avaient les connaissances a été rompue : elles ne produisent plus de sens pour l'ensemble du monde et de la société, et ont été morcelées en de nombreux domaines. Sans aucune relation entre elles, le sens produit se révèle seulement dans une chaîne d'objectifs ou de relations instrumentales concrètes. Cette compréhension technicienne des connaissances a produit un grand nombre d'experts. Enfermés dans la vie universitaire, une partie d'entre eux, répondant aux sollicitations, se montrent souvent dans les médias, pour débattre de prétendues affaires publiques. Or, à la différence des intellectuels d'autrefois, les experts ont renoncé aux valeurs transcendantales et utopiques. Leur engagement public ne possède plus de réflexion critique. Habités à intervenir à partir d'un niveau technique, leurs capacités à examiner leurs erreurs ou à débattre des affaires publiques sont insuffisantes. Ils traitent des questions politiques et publiques à partir d'un point de vue gestionnaire, et tous les sujets semblent pouvoir être résolus à l'aide d'une rationalité instrumentale technocratique.
- 12 Pour résumer, après 1989 et les événements du 4 juin, le groupe des intellectuels publics, qui exerçait une influence considérable et avait une capacité critique, a été remplacé par deux autres catégories d'individus actifs dans les médias : les experts techniques et les stars du monde universitaire. Sous l'union curieuse du système d'Etat et de la logique de marché, la Chine des années 1990 se caractérise d'une part par la disparition d'un espace public sérieux et critique, et de l'autre, par l'éclosion sans précédent d'une vie publique

artificielle. Pour les médias dominants, les intellectuels médiatiques au service de la logique du marché, et les intellectuels spécialisés qui mobilisent leur expertise technique, constituent une véritable aubaine. C'est dans ce duo des experts techniques et des stars médiatiques que se forme l'idéologie officielle, dont les principaux ingrédients sont la spécialisation et la commercialisation.

- 13 La disparition de l'intellectuel engagé dans la Chine des années 1990 est également liée, jusqu'à un certain point, au jugement porté *a posteriori* par les intellectuels sur les années 1980, et à leur choix conscient et rationnel au sein de leur nouvel environnement. Si les changements sociaux que nous avons évoqués apparaissent seulement à la fin des années 1990, les différents débats intellectuels qui se succèdent au début de la décennie témoignent déjà d'un retrait des intellectuels de l'espace public, et d'un repli sur leur sphère de spécialité. Or, ce repli n'est pas dicté par un calcul tactique à court terme, mais témoigne plutôt d'une retraite stratégique, guidée par une introspection rationnelle.
- 14 Le premier débat au sein du monde intellectuel de la décennie 1990 porte sur l'histoire de la science (*xueshu lishi*) et ses normes (*xueshu guifan*). En janvier 1991, un groupe d'intellectuels de Pékin organise une conférence sur le thème des « recherches sur l'histoire de la science ». Un résumé de la conférence est ensuite publié dans une revue non officielle de l'époque, *Xueren* (L'Intellectuel). Ce débat se situe dans le contexte et l'état d'esprit post-1989 : les intellectuels sont saisis par le doute, et tout le monde s'interroge amèrement sur ce qu'il faudrait faire et sur ce qu'il est possible de faire. Une partie des intellectuels, engagée dans une réflexion sur la vie culturelle des années 1980, lance alors un appel à revenir à la science, à en reconstruire les normes. Chen Pingyuan, l'un des principaux rédacteurs de la revue *Xueren*, est représentatif de cette position : si les années 1980 ont été « une époque emplies d'enthousiasme et d'imagination », les questions des intellectuels baignaient dans une atmosphère scientifique « légère » et « dispersée ». Ils « introduisaient beaucoup [de nouvelles idées] mais faisaient peu de recherches, leur créativité était grande mais leur lien au réel était faible ». Pour lui : « La décennie 90 a peut-être davantage besoin de normes scientifiques contraignantes qui, par une série d'opérations procédurales guère poétiques, tenteront de transformer "l'étincelle de la pensée" produite antérieurement en des résultats scientifiques. Cette tendance à la spécialisation croissante sera une rude épreuve pour les universitaires qui manquent de l'entraînement académique nécessaire, s'appuient seulement sur le sens commun, et posent les questions au gré de leur inspiration. »<sup>5</sup>
- 15 L'article de la revue *Xueren*, repris en écho par la revue non officielle *Zhongguo shuping*, (Les Recensions chinoises) dont les rédacteurs sont originaires de Chine continentale et les éditeurs hongkongais, ouvrira la voie à un grand débat sur les normes académiques. Ce débat a contribué à un changement important dans la conception que les intellectuels ont de leur rôle. L'espace des intellectuels n'est plus la place publique, mais plutôt un espace spécialisé et un champ de compétences. C'est ce que Chen Sihe et d'autres ont qualifié de « sens de la profession » (*zhigang yishi*)<sup>6</sup>.

L'essor de la culture de masse a poussé l'édition et la presse à fournir davantage de produits de consommation culturelle



© Imaginechina

- 16 Pour ce groupe d'intellectuels très actifs dans les années 1980, la profession n'est pas seulement un gagne-pain, mais plutôt un moyen de renouer avec les valeurs de la vie et des orientations spécialisées. Dans les années 1980, les intellectuels chinois étaient remplis de ce que Max Weber a qualifié de « grâce » ou d'un sens de la mission : conscients de l'adversité, et inquiets du sort de la nation et du peuple, ils étaient prêts à tout moment à suivre l'appel d'une mission sacrée, à se sacrifier pour éveiller le peuple et secourir la nation. Dans les années 1990, cette « grâce » est remplacé par ce que Max Weber qualifiait de « vocation »<sup>7</sup>. Ce passage de la grâce à la vocation, du monde enchanté à son désenchantement, traduit un changement important dans l'esprit des intellectuels. Avec l'effondrement du sacré, la vision téléologique du cosmos, autrefois remplie de sens, s'est complètement désagrégée, le monde s'est brisé en d'infimes fragments mécaniques.
- 17 Les intellectuels veulent retrouver un sens à la vie : ne disposant plus d'un objectif unique, ils le trouvent au sein de leur domaine de compétences. Une partie des intellectuels des années 1980, après s'être interrogés de nouveau sur leur mission, ont aspiré à cette vocation, à retourner à l'université, et à se plonger dans leur spécialité. Cette retraite stratégique s'est produite au début des années 1990 : éprouvant un sentiment de solitude et de perte engendré par la commercialisation de l'université, ils s'appuient sur leur esprit de vocation pour résister à la marginalisation et à la paupérisation.
- 18 Un débat de plus grande envergure, portant sur l'esprit humaniste, a lieu à partir de 1993. Ce débat est lié à l'irruption soudaine de la société de marché et à la marginalisation des intellectuels. En 1992, après le voyage dans le sud de Deng Xiaoping, l'économie de marché s'est abattue comme une tempête sur la Chine : la culture consumériste de masse remplace la culture élitiste des intellectuels sur le devant de la scène publique. Dans les années 1980, la transformation de la société se concentrant dans le domaine de l'idéologie, les intellectuels publics étaient au centre de l'attention du public. Or, après 1992, sous la pression de l'économie de marché, la société rapidement désenchantée, s'est éloignée de l'idéologie, marginalisant les intellectuels.



- 19 Chen Pingyuan à Pékin et Wang Xiaoming à Shanghai ont été les premiers à pressentir ce problème. Les articles qu'ils publient en 1993 l'abordent à partir d'une réflexion sur le déclin de la culture d'élite et la disparition dans la littérature du souci humaniste. Mais ils ont chacun une attitude différente. Chen Pingyuan a conscience que le déclin de la culture d'élite est une tendance historique difficile à inverser, les intellectuels pouvant seulement retourner aux sciences, et s'enfoncer dans la marginalisation<sup>8</sup>. Wang Xiaoming tente quant à lui de porter le fardeau de la crise en invoquant de nouveau l'esprit humaniste et en utilisant une nouvelle attitude pour revenir au public<sup>9</sup>. Il réunit cette année-là d'autres intellectuels de Shanghai pour publier dans la revue *Dushu* un grand débat consacré à l'esprit humaniste. Parmi les nombreux points discutés, l'un des plus importants pose la question des relations entre les intellectuels et la société, après la marginalisation de ces derniers par la société marchande. Cai Xiang a particulièrement porté son attention sur la séparation après les années 1990 entre les intellectuels porteurs des Lumières et le grand public, objet des Lumières : « Le public est maître de son intérêt pour l'économie, cherche à satisfaire les besoins de ses cinq sens, et refuse "l'enseignement inlassable" des intellectuels. La cloche a sonné la fin du cours, le rôle de "directeur" (des consciences) des intellectuels a déjà disparu. »<sup>10</sup>
- 20 Pour ces intellectuels, la sécularisation très rapide de la Chine a déformé et tourné en dérision, sans émotion, le but de l'existence et les idéaux qu'ils avaient peiné à établir. Le sens du destin sacré, de la conscience tragique et des idéaux ultimes qu'ils se reconnaissaient, s'est évaporé en un instant. « Seule l'interrogation sur la vanité de leur élitisme d'intellectuels peut leur permettre de se définir de nouveau »<sup>11</sup>. Pourtant, l'introspection, ou la recherche, traduisaient bien chez les partisans de l'esprit humaniste la tentative de reconstruire l'engagement public des intellectuels, de porter à nouveau la responsabilité de guider la société. Or si à cette époque l'esprit humaniste conservait une aura sacrée, une forte opposition s'était toutefois élevée, remettant en cause sa capacité à définir le rôle et les valeurs de l'intellectuel. Plus fondamentalement, au sein même des défenseurs de l'esprit humaniste, aucun consensus n'était atteint sur la définition concrète de cet esprit. Ces divisions témoignent de l'impossibilité dans les années 1990 de recréer un objectif concret et la croyance en un engagement commun : non seulement le fossé entre les intellectuels et le peuple s'était élargi, mais la communauté intellectuelle avait perdu la « posture commune » (*taidu de tongyixing*) qui la caractérisait dans les années 1980. Pour éviter un débat sans fin sur la question de l'interprétation de l'esprit humaniste, l'auteur en a proposé à cette époque une définition négative : il est seulement possible d'affirmer en commun ce qu'il n'est pas. Quant à son sens certain, il ne peut être qu'un principe moral formel, à la façon de Kant qui posait « l'homme comme fin ». Son sens et son interprétation concrètes dépendent par conséquent des valeurs culturelles et des situations historiques d'énonciation dans lequel il s'inscrit<sup>12</sup>. Dans la situation de division croissante des valeurs au sein de la communauté intellectuelle, seule une formalisation des normes pouvait permettre de reconstruire un consensus parmi les intellectuels engagés.
- 21 Zhang Yiwu et Chen Xiaoming ont attiré l'attention sur le fait que l'esprit humaniste n'est pas seulement un mode de narration intellectuelle, une sorte de « grand récit » comme le disait Jean-François Lyotard, mais aussi, pour reprendre leurs mots, la « dernière parole sacrée de la nouvelle période du post (modernisme et colonialisme) »<sup>13</sup>. Il semble que ce soit pour rivaliser avec le débat sur l'esprit humaniste que ces deux intellectuels, plus tard surnommés « Maître Zhang du post- » et « Maître Chen du post- », ont lancé en 1994



un débat sur la culture post-moderne et post-coloniale. Leur objectif est à l'opposé des intellectuels de l'esprit humaniste : il ne s'agit pas de reconstruire un ensemble de mots et de valeurs communes aux intellectuels engagés, mais bien, en s'appuyant sur la théorie critique post-moderne et post-coloniale, de démolir le dernier bastion des intellectuels publics : la vanité des discours publics. Pour eux, depuis le Mouvement du 4-Mai 1919, les intellectuels chinois ont construit un ensemble de « grands récits », qui avaient pour cœur la modernité. Ce mode narratif utilisait le discours occidental comme seule référence, était teintée de colonialisme. S'appuyant sur cet ensemble de discours importés de l'étranger, les intellectuels chinois se posaient en éveilleurs et porte-parole des Lumières, seuls maîtres d'œuvre du savoir/pouvoir de la modernité.

- 22 A partir des années 1990, la Chine, entrée dans « la nouvelle ère post », est marquée par trois évolutions : l'extension de la sphère marchande à l'ensemble de la société, la vulgarisation du jugement esthétique et la pluralisation des valeurs culturelles. Cette nouvelle phase marque la faillite de la modernité construite sur la référence de l'Occident et annonce la mort des intellectuels qui se fondent sur les « grands récits »<sup>14</sup>. L'influence du courant d'études post-modernes est de loin inférieure aux exigences de l'esprit humaniste. Ses tenants veulent à tout prix construire un autre « grand récit » qui remplacerait celui de la modernité : « la sinité »<sup>15</sup>. Mais ils ont été des précurseurs dans l'introduction de la post-modernité en Chine. Les travaux de Jean-François Lyotard, Michel Foucault et Jacques Derrida, représentants de la théorie post-moderne française, sont traduits et commentés. Dans la deuxième moitié des années 1990, la critique de l'idéalisme issu du mouvement des Lumières conduit à la déconstruction des fondements de l'intellectuel engagé traditionnel.
- 23 Au cours des années 1990, le langage post-moderne et la spécialisation scientifique deviennent progressivement les phénomènes intellectuels dominants. A la fin de la décennie, la disparition de l'engagement public des intellectuels est un fait objectif indiscutable. La communauté intellectuelle connaît une profonde différenciation interne. Une partie des intellectuels s'est retirée de l'espace public, tandis qu'une autre partie tente de restaurer les relations organiques entre savoir et vie publique. Or, au sein même des intellectuels publics apparaissent des divergences quant à la façon de reconstruire une forme d'engagement<sup>16</sup>. Elles portent principalement sur la compréhension que les intellectuels ont d'eux-mêmes et le contexte dans lequel ils se situent. Il est possible d'en distinguer trois types.
- 24 Les intellectuels du courant de l'esprit humaniste sont convaincus d'incarner la vérité universelle, la connaissance intuitive et la justice, valeurs sacrées au nom desquelles ils doivent lutter et intervenir dans la société. Ils soulignent en particulier que si la pratique de l'esprit humaniste demeure individuelle, ses fondements reposent de manière immuable sur des « principes universels qui transcendent l'individu ». Nihilisme et cynisme ne sont pas tolérés dans ce modèle. L'esprit humaniste est une attention, inséparable de la pratique, qui témoigne en elle-même de la conscience de la pratique humaine<sup>17</sup>.
- 25 Dans l'opposition à la commercialisation de la société, le courant humaniste, principalement composé de chercheurs, apparaît relativement modéré, comparé au courant de l'idéalisme moral. Représenté par des écrivains tels que Zhang Chengzhi et Zhang Wei, ce groupe manifeste à l'inverse une attitude de révolte radicale. Face à la sécularisation de la société, les deux Zhang lancent le mot d'ordre pompeux de « résister à la capitulation ». Se qualifiant de « Saints spirituels », ils déclarent qu'il faut lever haut

le drapeau de la résistance et du refus du compromis, lancé par Monsieur Lu Xun. Il s'agit de représenter les masses populaires ou les opprimés, les défavorisés ou les marginaux, de « lancer un défi au monde intellectuel chinois séparé depuis très longtemps des masses, et qui tourne en permanence le dos au peuple », de « briser ou résister à la littérature et aux sciences qui sont transformées en systèmes ». Pour résister, ils n'hésitent pas à faire l'apologie de la violence<sup>18</sup>.

- 26 Les « intellectuels critiques » sont apparus plus tardivement, à partir du milieu des années 1990. S'inspirant également des courants post-moderne et post-colonial, Wang Hui met en doute la modernité universalisatrice des Lumières. Il s'inquiète de la perte de liens organiques entre les intellectuels et la vie publique, sous l'effet du système universitaire, et porte son attention sur le contrôle exercé par la logique du marché sur l'espace public. Pour lui, la responsabilité principale qui incombe aux intellectuels réside dans la révélation des relations de pouvoir cachées. Refusant l'étiquette de « nouvelle gauche », Wang Hui utilise l'appellation d'« intellectuels critiques » pour désigner les caractéristiques des intellectuels qu'il représente : « Le trait commun au groupe de pensée critique est de s'employer à révéler les relations entre le politique et l'économique, à révéler les liens internes entre les modes de pensée auxquels sont habitués les intellectuels et le processus inégalitaire de développement. »<sup>19</sup>
- 27 Ces trois types d'intellectuels ne sont pas un phénomène spécifique, l'expérience chinoise, mais représentent respectivement trois idéaux-types classiques d'intellectuels : l'intellectuel traditionnel, l'intellectuel organique, et l'intellectuel spécifique. L'intellectuel traditionnel et l'intellectuel spécifique correspondent à la distinction classique établie par Antonio Gramsci entre les intellectuels. L'intellectuel traditionnel se conçoit comme indépendant, et autonome. Transcendant les intérêts de la société et les groupes, il représente la vérité, la justice et l'idéal communs à la société. Les intellectuels organiques sont rattachés à des classes sociales : il existe des relations organiques entre eux, le système social, un groupe d'intérêt, ou une classe dont ils se font les porte-parole<sup>20</sup>. L'intellectuel spécifique, concept développé par Michel Foucault, s'oppose à l'intellectuel universel. Pour Foucault, l'intellectuel traditionnel et l'intellectuel organique appartiennent tous deux à la catégorie de l'intellectuel universel, notamment en raison de leur croyance en l'existence d'une vérité et d'un savoir universels, mais aussi parce que, jouant avec conviction le rôle de prophètes, ils prétendent guider le peuple. Or l'intellectuel spécifique est précisément l'antithèse de l'intellectuel universel : il ne fait pas de prophéties et ne s'engage dans aucun objectif social. C'est seulement à partir de la position spécifique qu'il occupe, et par un mode d'analyse spécialisé, qu'il révèle tout ce qui est inséparable entre la vérité et le pouvoir, et détruit les relations de pouvoir masquées par la société. Il se définit donc par la critique, mais une critique concrète, et non par une construction totale<sup>21</sup>. Dans la Chine des années 1990, les intellectuels de l'esprit humaniste ont surtout manifesté des caractéristiques de l'intellectuel traditionnel, les partisans de l'idéalisme moral relevant de la catégorie des intellectuels organiques, tandis que les intellectuels critiques se rapprochaient davantage des intellectuels spécifiques de type foucauldien<sup>22</sup>.
- 28 Qu'est-ce qu'un intellectuel universel ? Jean-François Lyotard dans un article célèbre, « Tombeau de l'intellectuel », en dresse ainsi le portrait : « Les "intellectuels" sont plutôt, me semble-t-il, des esprits qui, se situant à la place de l'homme, de l'humanité, de la nation, du peuple, du prolétariat, de la créature ou de quelque entité de cette sorte, c'est-à-dire s'identifiant à un sujet doté d'une valeur universelle, décrivent, analysent de ce

point de vue une situation ou une condition et prescrivent ce qui doit être fait pour que ce sujet se réalise ou du moins pour que sa réalisation progresse. Les “intellectuels” s’adressent à chacun pour autant qu’il est le dépositaire, l’embryon, de cette entité, leurs déclarations se réfèrent à lui dans la même mesure, et elles procèdent de lui pareillement. La responsabilité des “intellectuels” est indissociable de l’idée (partagée) d’un sujet universel. Elle seule peut donner à Voltaire, à Zola, à Péguy, à Sartre (pour rester en France) l’autorité qu’on leur a reconnue. »<sup>23</sup>

- 29 L’intellectuel universel est composé historiquement de deux types : l’intellectuel traditionnel et l’intellectuel organique. Souvent travailleurs indépendants, les intellectuels traditionnels ne dépendent d’aucun système, ni commercial, ni cognitif ou étatique, et sont, du point de vue de leur identité, comme des électrons libres à l’esprit bohème. Les intellectuels traditionnels croient incarner la raison universelle, la justice et l’idéal. L’écrivain français Emile Zola en est le modèle même. Dans l’affaire Dreyfus, par son « J’accuse », il s’est dressé d’indignation et a marqué la naissance de l’intellectuel moderne. Dans leur pétition collective, les intellectuels ne protestaient pas seulement au nom de l’innocence de Dreyfus, mais luttaient également pour protéger la vérité et la justice de l’ensemble de la société<sup>24</sup>.
- 30 L’intellectuel traditionnel est la forme originelle de l’intellectuel moderne : de même que l’enfance d’un homme décide de son destin, de même l’intellectuel traditionnel a légué aux intellectuels, comme emblèmes communs, la soif de la liberté, la sensibilité, un sens de la justice très développé, et le courage de la critique sociale. Pourtant, les intellectuels peuvent-ils continuer à utiliser le mode traditionnel pour exister, dans un contexte de spécialisation intensive des connaissances, de commercialisation de la culture et de destruction du langage originel par la société post-moderne ?
- 31 Karl Mannheim distinguait deux formes de connaissances détenues par les intellectuels : les connaissances issues de l’expérience quotidienne et les connaissances ésotériques<sup>25</sup>. Prenant pour cadre les connaissances quotidiennes et ésotériques, les intellectuels modernes ont façonné les deux modèles de l’intellectuel universitaire et de l’intellectuel médiatique. L’intellectuel universitaire est sous l’emprise des règles des connaissances spécialisées, tandis que l’intellectuel médiatique subit le contrôle de la logique marchande des médias et des maisons d’édition. Dans la Chine contemporaine, ces deux types d’intellectuels sont qualifiés d’intellectuels à l’intérieur du système (des connaissances) et d’intellectuels en dehors du système (des connaissances). Cette distinction, à l’initiative des intellectuels à l’extérieur du système, est rejetée par ceux de l’intérieur, en raison du jugement normatif implicite qu’elle comporte. Pour les intellectuels à l’extérieur du système, leurs collègues de l’intérieur ont déjà perdu leur esprit de critique et sont contrôlés par la logique spécialisée de l’université. Les intellectuels à l’extérieur du système ressembleraient aux Zola et Hugo d’autrefois : ils sont indépendants, sans attache, et ont une forte capacité de résistance. Toutefois, si les intellectuels universitaires ont perdu la possibilité d’un engagement et d’un esprit critique, doit-on conclure que toutes les ressources non officielles sont synonymes de liberté, de réflexion et de critique ? Les intellectuels traditionnels peuvent-ils continuer à exister à l’extérieur du système ?
- 32 Comme nous l’avons déjà fait remarquer, la société contemporaine, en particulier à l’extérieur du système d’Etat, n’est plus un refuge de liberté depuis longtemps. Les lois du marché contrôlent les médias et éditeurs qui produisent et diffusent la culture. Même les revues et éditeurs non officiels ne font pas exception. Après le retrait de nombre

d'intellectuels au sein de l'université, l'espace public a été investi par les intellectuels médiatiques qui sont soit des membres des médias, soit des individus indépendants vivant de la vente de leurs talents. Ils ne possèdent ni le statut ni la sagesse de Zola, ni les compétences spécialisées en philosophie de Sartre : « Ils demandent à la télévision de leur donner une notoriété que seule, autrefois, une vie, souvent obscure, de recherche et de travail pouvait donner. Ils ne gardent du rôle de l'intellectuel que les signes extérieurs [...]. Comme ils prennent position sur tous les problèmes du moment sans conscience critique, sans compétence technique et sans conviction éthique, ils vont à peu près toujours dans le sens de l'ordre établi. »<sup>26</sup>

- 33 Plus menaçants encore sont les encouragements des médias et des entreprises culturelles à la critique. Sous un régime politique autoritaire comme en Chine, les voix hétérodoxes constituent des denrées rares qui peuvent être très lucratives. A risque élevé, bénéfices élevés, et les détenteurs de capital, à la recherche de bénéfices, sont prêts à prendre ce risque. Sous la domination des lois du marché, les voix hétérodoxes sont sans cesse incitées à se libérer : plus elles se font radicales et extrêmes, plus elles sont encouragées, gagnent de l'audience, des visiteurs sur Internet, et augmentent les tirages. Passées ainsi par le système *input-output* du capitalisme, elles se transforment en de véritables bénéfices commerciaux. Sous le contrôle invisible du marché, les intellectuels non officiels perdent alors, sans s'en apercevoir, leur position critique.
- 34 Si les intellectuels traditionnels osaient affronter la raison d'Etat, c'est parce qu'ils étaient intimement convaincus de détenir et de représenter une raison supérieure. Dans la société moderne, de plus en plus différenciée, aux connaissances de plus en plus spécifiques, existe-il encore ou même, doit-il exister une connaissance métaphysique totale ? Ce point a été mis en doute<sup>27</sup>.
- 35 Le regretté écrivain Wang Xiaobo, connu pour son amour des connaissances et de la raison, excrait les intellectuels chinois qui pensaient représenter la vérité omnisciente, se complaisaient en paroles creuses, et portaient préjudice à l'Etat et au peuple. Dans la préface de son recueil d'essais, il raconte, en guise d'introduction, cette histoire. Quand il était jeune, le scénario de Bernard Shaw, « Major Barbara », lui fit une forte impression : un magnat de l'industrie, retrouvant son fils après plusieurs années, lui demande ce qui l'intéresse dans la vie. Le fils, qui n'a absolument aucune compétence en science, en art ou en droit, affirme qu'il possède le talent de distinguer le vrai du faux. A ces propos, le père éclate de rire et se moque de son fils : « ce genre de choses, même les scientifiques, les hommes politiques, les philosophes trouvent que c'est difficile ; toi qui ne sait rien faire, tu peux distinguer le vrai du faux ? ». Wang Xiaobo explique qu'après avoir lu ce passage, il s'est dit dans la douleur : « tu peux tout faire dans cette vie, mais tu ne dois pas devenir un incapable qui ne sait que distinguer le vrai du faux »<sup>28</sup>. Quand il a écrit ce passage, au milieu des années 1990, Wang Xiaobo était déjà sensible aux dangers qui guettaient les intellectuels. Il avait vu trop d'intellectuels, complètement dépourvus d'analyse et de réflexion, occupés à se répandre en paroles creuses dans les médias. Ils excellaient à donner leur avis sur n'importe quel sujet. Ces stars de la culture académique se trouvent aussi bien en Chine qu'en Occident<sup>29</sup>.
- 36 A l'époque d'Emile Zola, la société n'était pas encore si complexe, et les connaissances si différenciées. Nombreux étaient les intellectuels traditionnels aux talents multiples qui pouvaient dépasser leurs différents domaines pour s'exprimer dans la société. Or, aujourd'hui une critique fondée non sur des connaissances spécialisées, mais uniquement sur des connaissances générales, aurait grand mal à concurrencer les experts. Ces

derniers peuvent en effet recouvrir faits et jugements de toutes sortes d'arguments techniques. Face aux experts, les intellectuels traditionnels dénués de toute compétence spécifique, n'ont aucun moyen de convaincre le public de la crédibilité de leurs propos.

- 37 Certains intellectuels traditionnels renversent cet argument : pour de nombreux problèmes sociaux, il faut s'appuyer sur les connaissances communes issues de la vie quotidienne, et sur sa connaissance intuitive, pour pouvoir distinguer le vrai du faux ! C'est pourquoi Wang Xiaobo disait de manière mordante : « Une personne qui sait seulement distinguer le vrai du faux s'appuie toujours sur l'extrême probité de son cerveau, et rajoute même un "comment cela n'irait-il pas de soi ?". Or n'importe quelle personne qui a une formation minimum en sciences sait que, dans ce monde, il n'y a simplement rien qui aille de soi »<sup>30</sup>.
- 38 Les connaissances communes n'existent pas objectivement, mais sont le fruit d'une longue accumulation historique. Le sens commun peut seulement jouer un rôle légitime dans les sociétés au développement lent, telles les sociétés traditionnelles d'autrefois. A l'heure où le monde connaît des changements rapides, nombreux sont les problèmes qui sortent de ce champ. Quant à la connaissance intuitive, c'est un jugement qui relève du domaine de la morale. De même que le sens commun, la morale ne va pas de soi. Affirmer que seuls les intellectuels possèdent une sensibilité morale et politique, et que le citoyen ordinaire manque d'intuition morale, n'a aucun fondement et n'est qu'arrogance ridicule. Au cours de nombreux événements historiques majeurs, les masses populaires ont non seulement égalé l'élite intellectuelle dans la pratique morale de la justice, mais l'ont même dépassée par leur courage et leur intrépidité. Ce qu'attend la société de l'intellectuel, ce n'est pas seulement la pratique morale du citoyen, mais c'est surtout une réflexivité fondée sur la raison, la capacité d'interroger l'ensemble des relations injustes entre ordre et pouvoir, et d'émettre une critique légitime. Cette critique ne peut se construire sur des connaissances ordinaires et générales, ou sur la base d'une connaissance intuitive : elle doit partir d'une réflexion personnelle sur des connaissances spécialisées certaines.
- 39 Parmi les intellectuels universels, à côté des intellectuels traditionnels, prennent place les intellectuels organiques. Leurs points communs avec les premiers sont nombreux. Ils partagent la croyance en l'existence d'une vérité ou d'une justice universelle. Mais si les intellectuels traditionnels croient fermement être libres et détachés de la réalité, et pouvoir s'élever au-dessus des classes pour représenter l'intérêt général, à l'inverse, les intellectuels organiques considèrent que dans une société divisée en classes, les intellectuels ne peuvent jamais se séparer des divers groupes d'intérêt. Représentant toujours la voix d'une classe ou d'une autre, les intellectuels organiques doivent discerner quelle classe incarne le futur de l'histoire. Et assumant le destin de sauveurs du monde, ils doivent remplir le rôle de porte-parole de cette classe avancée. Le Jean-Paul Sartre de l'après-guerre appartient en un sens à ce groupe<sup>31</sup>.
- 40 Or, cette conscience des intellectuels organiques d'être les porte-parole des masses opprimées est précisément ce que Bourdieu désigne de mythe illusoire. Ce mythe fait des intellectuels les compagnons de route des « classes universelles ». Mais, pour Bourdieu, ce ne sont pas les « classes universelles » qui déterminent les intellectuels, mais bien les intellectuels qui déterminent celles-ci, se considérant toujours comme les juges suprêmes de l'universalité<sup>32</sup>. Lyotard a également exprimé cette idée, dans sa critique de Sartre<sup>33</sup>.
- 41 Les intellectuels organiques sont souvent enclins au populisme, embellissant de manière abstraite les sentiments moraux et justes du peuple. Pourtant, à l'évocation du peuple

réel, ils manifestent mépris et manque de confiance, considérant que ce dernier ne peut pas s'exprimer seul et être son propre représentant. Pour Michel Foucault, les intellectuels organiques participent en secret aux mécanismes de pouvoir qui empêchent le peuple de s'exprimer. Foucault considère que le rôle réel des intellectuels n'est pas de se faire le porte-parole des masses, mais de livrer un combat contre les formes de pouvoir en place, et révéler les relations cachées entre le langage du savoir et la domination du pouvoir<sup>34</sup>.

- 42 Dans l'Occident contemporain, les intellectuels organiques qui, à la manière de Sartre, placent leur espoir dans des mouvements de grande ampleur et des objectifs totaux sont en déclin. Les intellectuels ont commencé à s'associer à des mouvements d'opposition partiels, et marginaux, comme le mouvement féministe, le mouvement homosexuel, le mouvement écologiste, etc. Ces mouvements d'un genre nouveau sont polyformes dans leur manifestation. Ils sont incapables de créer des formes d'organisation durables, et manquent d'une idéologie unifiée qui puisse réunir autour d'elle tous les groupes et mouvements<sup>35</sup>. Ces intellectuels sont devenus les lettrés de mouvements marginaux, en lutte pour des intérêts et objectifs concrets et partiels.
- 43 Intellectuels traditionnels et intellectuels organiques, en leur qualité d'intellectuels universels au sens de Foucault, ont tous un sens impérieux de la mission : il s'agit de suivre l'appel de la raison, de la vérité, de la justice, de la connaissance intuitive ou des classes, et de se battre au nom de la mission sacrée de sauver l'humanité. Mais quand la domination spécialisée chasse l'enchantement de la mission, où se situent les intellectuels ? Et comment vont-ils intervenir dans la sphère publique ?
- 44 Michel Foucault introduit le concept d'intellectuels spécifiques, par opposition aux intellectuels universels. Si les intellectuels universels sont des gens de lettres, les intellectuels spécifiques sont des experts, des chercheurs, occupés à déconstruire le pouvoir total dans leur domaine concret. Foucault peut être lui-même considéré comme le modèle de l'intellectuel spécifique. Tout d'abord, il refusait de se définir comme un intellectuel – « Le mot d'intellectuel me paraît étrange. D'intellectuels, je n'en ai jamais rencontré. [...] En revanche, j'ai rencontré beaucoup de gens qui parlent de l'intellectuel ». L'intellectuel n'existe pas dans la vie réelle, il n'y a que des intellectuels concrets, par exemple des écrivains qui écrivent des romans, des musiciens qui composent, des professeurs qui enseignent, ou des experts en économie. C'est eux que Foucault qualifie d'intellectuels spécifiques<sup>36</sup>.
- 45 Les intellectuels spécifiques mettent en doute l'universalité. Ils ne vivent pas pour le futur, mais pour le temps présent<sup>37</sup>. S'ils ont hérité de la tradition historique des intellectuels universels, c'est dans leur faculté critique. Pourtant, si intellectuels universels et intellectuels spécifiques ont en commun la critique à l'égard du pouvoir, la critique des intellectuels spécifiques se distingue fortement de celle des premiers. Pour les intellectuels spécifiques, vérité et pouvoir sont inséparables. Derrière n'importe quel pouvoir, se trouve un système de langage qui le soutient, qui le légitime. Les intellectuels, en tant que producteurs de connaissances et de vérités, se situent au sein du pouvoir<sup>38</sup>.
- 46 La révolte des intellectuels spécifiques à l'égard du pouvoir ne vise pas à atteindre un objectif global ; la révolte tend seulement à détruire tous les interdits à l'égard du désir et du développement individuel, afin de permettre à chacun de pouvoir créer librement sa vie selon ses désirs. Pourtant, ce que réalise la liberté individuelle ne peut transcender une situation concrète. Elle a toujours besoin de correspondre à un système libre, équitable et juste. Les hommes qui désirent la liberté, et s'engagent dans la voie de la



liberté doivent répondre à cette question : comment la liberté individuelle est-elle possible ? Quelles conditions sociales devons-nous remplir pour réaliser la liberté individuelle ? Comme le disait justement Albert Camus, les révoltés ne doivent pas seulement savoir dire non, ils doivent aussi savoir dire oui, à l'existence certaine de la justice universelle. Seule cette forme de révolte a une valeur. Mais Foucault est seulement prêt à dire non, et rejette l'existence d'une valeur universelle de la justice publique. De cette manière, il tombe dans le même piège que le nihilisme : niant la certitude de la liberté individuelle, il se nie lui-même.

- 47 Jürgen Habermas a ainsi critiqué Foucault : « Foucault n'a pas pleinement réfléchi à la difficulté, d'un point de vue méthodologique, de sa position. Il n'a pas vu que sa théorie du pouvoir connaîtrait un destin similaire aux sciences humaines, enracinées dans la philosophie du sujet. Sa théorie s'est évertuée à dépasser ces fausses sciences et à atteindre une objectivité plus sévère. Mais c'est précisément pour ces raisons, et avec encore moins de recours qu'elle est tombée dans le piège d'une histoire du temps présent. Les yeux grands ouverts, il s'est vu être poussé vers une auto-négation relativiste, et n'a pu fournir la moindre explication à l'égard des fondements normatifs de son langage. »<sup>39</sup>
- 48 Les intellectuels spécifiques, incarnés par Foucault, s'appuient sur la force des spécialités. Ils constituent un potentiel subversif dans l'opposition au pouvoir et la déconstruction des ordres sociaux injustes. Mais ces critiques n'ont en soi aucun moyen de construire une société juste à la place, et risquent même de désintégrer la vie publique. De plus, en refusant tout objectif de valeur, les intellectuels spécifiques conduisent au morcellement des résistances individuelles ; résistances qui s'annulent mutuellement et n'ont aucun moyen de rivaliser avec le système de pouvoir total, perdant ainsi l'efficacité de la critique.
- 49 L'engagement des intellectuels universels apparaît de plus en plus vain, et les intellectuels spécifiques n'ont aucun moyen de construire une nouvelle forme d'engagement. Comment sortir de cette impasse ? Nous soutenons que, dans une société post-moderne, dans la mesure où nous avons besoin d'une vie publique, les valeurs universelles demeurent indispensables. L'opposition à partir de domaines spécifiques ne peut ni constituer une force globale, ni reconstruire l'engagement public. Avec la spécialisation intensive des connaissances, les intellectuels dont la critique ne se fonde que sur des valeurs universelles ne représentent qu'une force creuse, manquant d'efficacité. Est-il impossible de sortir de l'impasse entre l'universel et le spécifique, et de construire un idéal-type de l'intellectuel engagé qui du spécifique atteint l'universel ? M'appuyant sur la théorie de Pierre Bourdieu, j'essaierai d'esquisser un idéal-type de l'intellectuel engagé, qui du spécifique rejoint l'universel. Dans son article publié en 1989, « Le corporatisme de l'universel : le rôle des intellectuels dans le monde moderne », Bourdieu traite de manière détaillée des possibilités pour les intellectuels du monde entier d'atteindre l'universel à partir du spécifique, et d'intervenir sur les problèmes de la société tout en protégeant l'autonomie de leurs connaissances. Telle est précisément la question centrale<sup>40</sup>.
- 50 Bourdieu affirme que l'intellectuel existe de manière contradictoire ou selon deux dimensions : il est à la fois pureté et engagement. Un producteur culturel qui veut devenir un intellectuel doit alors satisfaire deux conditions : « L'intellectuel est un personnage bidimensionnel qui n'existe et ne subsiste comme tel que si (et seulement si) il est investi d'une autorité spécifique, conférée par un monde intellectuel autonome (c'est-à-dire indépendant des pouvoirs religieux, politiques, économiques) dont il respecte les lois



spécifiques, et si (et seulement si) il engage cette autorité spécifique dans des luttes politiques. Loin qu'il existe, comme on le croit d'ordinaire, une antinomie entre la recherche de l'autonomie (qui caractérise l'art, la science ou la littérature que l'on dit "purs") et la recherche de l'efficacité politique, c'est en accroissant leur autonomie (et, par là, entre autres choses, leur liberté de critique à l'égard des pouvoirs) que les intellectuels peuvent accroître l'efficacité d'une action politique dont les fins et moyens trouvent leur principe dans la logique spécifique des champs de production culturelle. »<sup>41</sup>

« J'Accuse...! » d'Emile Zola. Gravure de Félix Vallotton (1865-1925)



© Roger-Viollet

- 51 En tant qu'intellectuel engagé, il faut d'abord protéger l'autonomie des connaissances, condition première pour intervenir dans la vie publique et réaliser une critique politique. Pourquoi l'autonomie est-elle capitale ? Bourdieu attire l'attention sur le fait suivant : dans l'université d'aujourd'hui, la production des connaissances, leur diffusion et leur répartition sont hautement contrôlées par le pouvoir et l'argent. La bureaucratie capitaliste, pour qui l'école n'est qu'une entreprise à gérer, exige de la part des producteurs culturels qu'ils acceptent et intègrent les normes d'efficacité, et fait de ces normes les critères généraux d'évaluation des productions intellectuelles. D'un autre côté, l'appartenance de l'université au système étatique, si elle permet aux producteurs culturels d'être sous la protection de l'Etat, et d'éviter ainsi la pression directe du marché, accroît les exigences de normalisation, notamment à travers les nombreux conseils qui détiennent et distribuent les financements. Ainsi s'opère « la loi de Jdanov », « selon laquelle les plus démunis de capital spécifique, c'est-à-dire les moins éminents selon les critères proprement scientifiques, ont tendance à en appeler aux pouvoirs externes pour se renforcer, et éventuellement triompher, dans leurs luttes scientifiques. »<sup>42</sup> C'est pourquoi, la lutte des intellectuels pour l'autonomie est d'abord une lutte contre certaines institutions et leurs représentants, pour s'opposer à la pénétration des principes idéologiques d'enseignement du marché, du pouvoir et de la religion au sein des disciplines. En particulier à l'intérieur de l'Université, les intellectuels doivent savoir utiliser l'Etat pour se libérer de l'Etat, doivent savoir obtenir la protection de l'Etat, pour continuer à affirmer leur indépendance face à ce dernier. Cela nécessite la mise en place au sein de la communauté des connaissances de principes d'un dialogue standardisé, de principes d'une concurrence pure et radicale entre les pairs qui bénéficient de chances

identiques. Ces principes sont autonomes, et régis par les intellectuels eux-mêmes. Ils ne sont soumis à aucun principe externe du marché ou du pouvoir, ou à des facteurs non scientifiques.

- 52 C'est seulement en protégeant l'autonomie des connaissances que les intellectuels peuvent, sur la base de cette autonomie, intervenir dans la vie publique. Mais réciproquement, seule la participation à la vie politique peut permettre en dernier lieu de protéger l'autonomie des connaissances.
- 53 L'espace public est un champ hautement concurrentiel. Si les intellectuels ne s'engagent pas, s'ils sont écartés des débats publics, ils seront remplacés par une multitude de journalistes, de bureaucrates techniques, de sondeurs d'opinion et de consultants en marketing qui se conféreront l'autorité d'« intellectuels », et s'activeront au sein de l'espace public. La théorie de la guérison de l'Etat par les experts techniques a déjà, de cette manière, usurpé l'autorité des intellectuels. L'époque actuelle est caractérisée d'une part par le manque de participation des intellectuels et, d'autre part, par le surplus d'intervention des experts techniques. Or, si experts techniques et intellectuels participent tous à la vie publique, il existe entre eux une différence très nette. Si tous ont un profil de spécialiste, la participation des experts techniques manque d'une perspective transcendante. Leur évaluation des politiques publiques est fondée uniquement sur un point de vue technique, qui mesure les avantages et inconvénients des politiques. Dénués de conscience éthique, les experts réduisent toutes les questions de choix éthique à un problème technique, et considèrent les questions politiques sous un angle purement gestionnaire. Or l'intervention des intellectuels dans l'espace public nécessite de manière évidente un positionnement éthique, qui leur permette de dépasser les niveaux de la réalité ou de la technique, et d'utiliser une posture de réflexion rationnelle pour construire une opinion critique.
- 54 Si les intellectuels inscrivent leurs connaissances spécialisées dans un contexte social plus large, ils peuvent alors en expliquer le sens interne et les valeurs. Et de là, ouvrir à une réflexion sur les problèmes de la société. L'autorité du domaine de spécialité se transforme en autorité du domaine public. Au sein de l'espace public, bien que chacun soit doué de raison, détienne un pouvoir et une chance égales de débattre, la complexité des connaissances auxquels touchent les problèmes nécessitent le recours à l'autorité de spécialité – l'avis de l'autorité n'est pas déterminant, mais il rend possible une compréhension plus profonde de la nature des problèmes et des informations spécialisées pour le public ordinaire, permettant à celui-ci de faire en dernier lieu un choix rationnel. Si l'autorité du spécialiste est loin d'être unique dans les débats, elle demeure d'une grande importance. Utiliser les recherches spécialisées ou d'un niveau relativement spécialisé comme des ressources cognitives, et utiliser ces ressources comme des arguments pour participer aux débats publics, est précisément le mode spécifique d'intervention politique qui distingue les intellectuels du public ordinaire.
- 55 Les intellectuels dont parle Bourdieu sont des intellectuels qui, en partant de leur spécialité, s'orientent vers l'espace public, formant entre eux un ensemble universel. Cet ensemble peut être qualifié de manière plus précise de communauté relâchée, ou de corporation intellectuelle. Selon Bourdieu, cette communauté ou corporation, reliée par un réseau mutuel international, peut prendre la forme d'un cercle dont le centre est partout. A l'intérieur, tout est centre, et rien n'est centre. Ainsi, grâce à ce réseau international, tous les intellectuels engagés peuvent débattre des affaires publiques

intérieures et internationales, et apporter un soutien symbolique envers toute forme d'intervention publique dirigée vers le bien.

- 56 Pourquoi est-il impératif pour les intellectuels de former ce type de communauté, et pourquoi ne pourraient-ils pas mener un combat solitaire ? Car ils sont confrontés et s'opposent à un pouvoir total et à un marché total qui, enchevêtrés, forment un réseau systémique. L'individu est complètement incapable de rivaliser avec ce pouvoir et ce capital qui forment une totalité. Les intellectuels, malgré leurs divisions idéologiques internes, sont tous confrontés à la mission de sauvegarder l'autonomie et la dignité des connaissances. Parce qu'ils partagent ces intérêts spécifiques, ils doivent former une communauté, et utiliser un mode corporatiste pour participer à la politique, et intervenir dans la vie publique. Cette forme de corporatisme « est un corporatisme adapté à la sauvegarde des intérêts communs pleinement entendus », qui doit mener la lutte collective des intellectuels dans l'espace public, et se battre pour les intérêts communs de cette communauté<sup>43</sup>.
- 57 A l'ère de la spécialisation des connaissances et de la post-modernité, pour construire leur engagement public, les intellectuels doivent partir du spécifique et s'orienter vers l'universel. Les fondements de cette nouvelle forme d'engagement ne résident plus dans le langage universel de Zola ou de Sartre, et ne se limitent pas au domaine spécifique de Foucault. C'est en partant de son domaine de spécialité, que l'intellectuel peut atteindre une compréhension universelle à l'égard des intérêts de la société et du sens global. Selon cette vision, le monde n'est pas construit par une idéologie illusoire, et n'est pas morcelé par la post-modernité et les experts techniques. Partant de différentes positions critiques spécifiques, il converge vers la formation d'une communauté et constitue un réseau de paroles sans centre. C'est précisément ce réseau global de connaissances qui peut construire un sens complet à ce monde, et représenter une troisième force en dehors du pouvoir et du capital, c'est-à-dire un champ culturel autonome et en expansion. Il est le fondement de l'engagement public des intellectuels.
- 58 Dans la Chine contemporaine, ces intellectuels engagés qui, du spécifique, se dirigent vers l'universel, ne sont pas seulement un idéal-type conceptuel. Ils sont en train d'émerger. Ce sont les intellectuels engagés à l'ère de la spécialisation qui, reliant vie universitaire et espace public, confèrent à leur critique un sens transcendant. Ils sont un nouvel espoir, après la mort des intellectuels traditionnels. Une nouvelle génération d'intellectuels qui, sur les ruines du langage de la totalité, s'oriente vers une nouvelle vie, tel le phénix renaissant de ses cendres.

---

## NOTES

1. Russell Jacoby, *The Last Intellectuals : American Culture in the Age of Academe*, traduit par Hong Jie, Jiangsu renmin chubanshe, 2002.
2. Voir Jean-Philippe Béja, « Gonggong zhishi fenzi de shehui juese. Faguo de lishi yu xianshi » (Le rôle social des intellectuels publics. Histoire et réalité en France), *Kaifang shidai*, n° 1, 2004.

3. Voir Chen Yan, *L'Eveil de la Chine*, Paris, éditions de l'Aube, 2002, 318 p.
4. Sur la différenciation des intellectuels chinois dans les années 1990 et la querelle théorique entre le libéralisme et la nouvelle gauche, voir de l'auteur : « Qimeng de mingyun : ershi nian lai de Zhongguo sixiang jie » (Le destin des Lumières : l'intelligentsia chinoise ces vingt dernières années), *Ershiyi shiji*, n° 50, Hong Kong, décembre 1998. « Lun liang zhong ziyou he minzhu : dui "ziyou zhuyi" yu "xin zuopai" lunzhan de fansi » (Commentaires sur deux formes de liberté et de démocratie : réflexion sur la querelle théorique entre le « libéralisme » et la « nouvelle gauche »), *Dongya lunwen*, n° 31, 2001.
5. Chen Pingyuan, « Xueshu shi yanjiu suixiang » (Au fil des recherches sur l'histoire de la vie académique), *Xueren*, tome 1, Jiangsu wenyi chubanshe, 1991, p. 3
6. Voir Chen Sihe, « Zhishi fenzi zai xiandai shehui zhuanxing qi de san zhong jiazhi quxiang » (Trois orientations des intellectuels dans la période de transformation de la société moderne), *Shanghai wenhua*, numéro de lancement, 1993.
7. A propos de la vocation, voir Max Weber, « Le métier et la vocation de savant », in *Le Savant et le Politique*, traduit par Feng Keli, Beijing sanlian shudian, 1998. Qian Yongxiang a fait une analyse approfondie du sens de la vocation chez Weber, voir son article : « Zai zongyu yu xuwu zhishang » (Au dessus des plaisirs et du néant), dans l'ouvrage du même nom, Beijing sanlian shudian, 2002.
8. Chen Pingyuan, « Jin bai nian Zhongguo jingying wenhua de shiluo » (Le déclin de la culture de l'élite en Chine ces cent dernières années), *Ershiyi shiji*, juin 1993.
9. Wang Xiaoming et alii, « Kuangye shang de feixu : wenxue he renwen jingshen de weiji » (Les ruines sur le désert : la crise de la culture et de l'esprit humaniste), *Shanghai wenxue*, n° 6, 1993.
10. Cai Xiang, Xu Jilin et alii, « Daotong, xuetong, yu zhengtong » (Orthodoxie taoïste, orthodoxie savante et orthodoxie), *Dushu*, n° 5, 1994.
11. *Ibid.*
12. Xu Jilin, « Renwen jingshen de duo yuan yiyi » (La pluralité de sens de l'esprit humaniste), *Wenhui bao*, Shanghai, 17 décembre 1995.
13. Voir Chen Xiaoming, « Renwen guanhuai : yi zhong zhishi yu xushi » (Le souci humaniste : une forme de connaissance et de narration), *Shanghai wenhua*, n° 5, 1994. Zhang Yiwu, « Renwen jingshen : zui hou de shenhua » (L'esprit humaniste : la dernière parole sacrée), *Hebei zuojia bao*, 6 mai 1995.
14. Zhang Yiwu, « Xiandaixing de zhongjie : yige wufa huibi de keti » (La fin de la modernité : un sujet sur lequel on ne peut revenir), *Zhanglüe yu guanli*, Pékin, n° 4, 1994. Chen Xiaoming, « Houxiandai : wenhua de kuozhang yu cuowei » (Le post-moderne : expansion et position fautive de la culture), *Shanghai wenxue*, n° 3, 1994. Zhang Fa, Zhang Yiwu, Wang Yichuan, « Cong "xiandaixing" dao "zhonghuaxing" » (De la « modernité » à la « sinité »), *Wenyi zhengming*, Changchun, n° 2, 1994.
15. Zhang Fa et alii, « Cong "xiandaixing" dao "zhonghuaxing" », *ibid.*
16. Voir de l'auteur : « Qimeng de mingyun », *op. cit.*
17. Voir Zhang Rulun, Wang Xiaoming, « Renwen jingshen : shifou keneng he ruhe keneng » (L'esprit humaniste est-il possible et comment ?), *Dushu*, Pékin, n° 3, 1994.
18. Voir Zhang Chengzhi, *Wuyuan de sixiang* (Les pensées sans secours), Pékin, Huayi chubanshe, 1995. Zhang Wei, *Youfen de guitu* (Le chemin de retour indigné), Pékin, Huayi chubanshe, 1995.
19. Voir Wang Hui, *Sihuo chongwen*, Pékin, Renmin wenxue chubanshe, 2000, préface, pp. 343-345, pp. 430-432.

20. Voir Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks*, traduit par Cao Leiyu, Zhongguo shehui kexue chubanshe, pp. 1-4.
21. Voir Michel Foucault, *L'Œil du pouvoir*, traduit par Yan Feng, Shanghai, Renmin chubanshe, p. 48, p. 72, et p. 147.
22. Lorsque je qualifie les intellectuels critiques, incarnés par Wang Hui, d'intellectuels spécifiques de type foucauldien, c'est uniquement sur la base de la ressemblance de leur critique, qui vise à révéler les relations de pouvoir inégalitaires. Je néglige par là une différence fondamentale entre eux : les intellectuels spécifiques mis en lumière par Foucault rejettent tout objectif global social, alors que les intellectuels critiques chinois font de la liberté politique, de la justice sociale, et du pouvoir égalitaire leurs objectifs, et le fondement de leur critique. Voir Wang Hui, *Sihuo chongwen*, op. cit., préface, p. 8.
23. Jean-François Lyotard, « Tombeau de l'intellectuel », in *Houxiandaixing yu gongzhong youxi* (Post-modernité et jeu public), traduit par Tan Yinzhou, Shanghai renmin chubanshe, pp. 116-117.
24. Voir Jean-François Sirinelli, *Intellectuels et Passion française*, traduit par Liu Yunhong, Jiangsu renmin chubanshe, 2001, p. 8 ; Pierre Bourdieu, « Le corporatisme de l'universel : le rôle des intellectuels dans le monde moderne », traduit par Zhao Xiaoli, in *Xueshu sixiang pinglun*, n° 5, Liaoning daxue chubanshe, 1999, p. 174.
25. Karl Mannheim, « The problem of the Intelligentsia : An Enquiry into Its Past and Present Role » (in *Essays on the Sociology of Culture*), in *Kaer Manhaimu jingcui*, traduit par Xu Bin, Nanjing daxue chubanshe, 2002, p.183.
26. Pierre Bourdieu, *Libre-échange*, traduit par Gui Yufang, Beijing sanlian shudian, 1996, p. 51.
27. Notamment par Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, traduit par Che Jinshan, Beijing sanlian shudian, 1997.
28. Wang Xiaobo, *Wo de jingshen jiayuan* (Le Pays natal de mon esprit), Beijing wenhua yishu chubanshe, 1997, préface, p. 1
29. Voir notamment Richard Posner, *Public Intellectuals : A Study of Decline*, traduit par Xu Xin, Zhongguo zhengfa daxue chubanshe, 2002.
30. Wang Xiaobo, op. cit., préface, p. 3.
31. Voir Chen Xuanliang, « Sate : you'an yu tongming zhijian » (Sartre : ombres et lumières), in *Shiren zhexuejia*, Zhong Guopin éd., Shanghai renmin chubanshe, 1987, pp. 399-402.
32. Pierre Bourdieu, « Le corporatisme de l'universel », op. cit.
33. Jean-François Lyotard, « Tombeau de l'intellectuel », op. cit.
34. Voir Michel Foucault, « Intellectuels et pouvoir », dialogue avec Gilles Deleuze, in *Fuke ji* (Recueil de Foucault), Du Xiaozhen éd., Shanghai yuandong chubanshe, 1998.
35. Voir Carl Boggs, *Intellectuals and the Crisis of Modernity*, traduit par Li Jun et Cai Hairong, Jiangsu renmin chubanshe, 2002, pp. 208-217.
36. Michel Foucault, « Zhexue de shengming » (La vie de la philosophie), in *L'Œil du pouvoir*, traduit par Yan Feng, Shanghai renmin chubanshe, 1997, p. 102.
37. Voir Michel Foucault, « Quanli yu xing » (Pouvoir et sexualité), in *L'Œil du pouvoir*, op. cit., p. 48.
38. Voir Michel Foucault, « Quanli de chanshi » (Commentaires sur le pouvoir), in *L'Œil du pouvoir*, op. cit., pp. 22-34.
39. Jürgen Habermas, *Xiandaixing de zhexue huayu* (Le langage philosophique de la modernité), Wang Minan, Chen Yongyuan et Ma Hailiang éd., Zhejiang renmin chubanshe, 2000, p. 366.

40. Pierre Bourdieu n'a jamais directement évoqué un idéal-type de l'intellectuel qui du spécifique s'oriente vers l'universel. Ce qu'il invoquait était seulement l'intellectuel scientifique dont l'idéal-type était le sociologue. Pourtant, sur la question de l'intellectuel engagé qui nous intéresse ici, la théorie de Bourdieu offre en réalité un idéal-type de l'intellectuel engagé qui permet de dépasser les deux modèles opposés du spécifique et de l'universel.

41. Pierre Bourdieu, « Le corporatisme de l'universel », *op. cit.*

42. Pierre Bourdieu, *Libre-échange*, *op. cit.*, p. 72.

43. Pierre Bourdieu, « Le corporatisme de l'universel », *op. cit.*