« Intellectuels librement attachés » : jalons pour une réévaluation de la sociologie de l'intelligentsia de Karl Mannheim

*« Freely Attached Intellectuals »: Milestones for a reevaluation of Karl
Mannheim's Sociology of Intellectuals*

Gábor Tverdota

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/grm/517>

DOI : 10.4000/grm.517

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Référence électronique

Gábor Tverdota, « « Intellectuels librement attachés » : jalons pour une réévaluation de la sociologie de l'intelligentsia de Karl Mannheim », *Cahiers du GRM* [En ligne], 6 | 2014, mis en ligne le 26 décembre 2014, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/grm/517> ; DOI : 10.4000/grm.517

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

© GRM - Association

« Intellectuels librement attachés » : jalons pour une réévaluation de la sociologie de l'intelligentsia de Karl Mannheim

« Freely Attached Intellectuals »: Milestones for a reevaluation of Karl Mannheim's Sociology of Intellectuals

Gábor Tverdota

Considérations préliminaires : la sociologie de la connaissance de Mannheim comme paradigme pour la sociologie des intellectuels

- 1 Le canon de l'histoire de la sociologie attribue la fondation du champ disciplinaire de la *sociologie des intellectuels* à trois auteurs ayant œuvré au cours la décennie qui suivit la Première guerre mondiale¹. Ces trois auteurs sont le français Julien Benda, l'italien Antonio Gramsci et l'émigré hongrois Karl Mannheim. Si les deux premiers penseurs sont connus du public francophone, le nom du dernier est sans doute moins familier. Pourtant, Karl Mannheim est non seulement une figure emblématique de la vie de l'esprit de la République de Weimar², mais – aux côtés de Max Scheler – il est également crédité d'être le fondateur de la discipline nommée *sociologie de la connaissance* (« *Wissenssoziologie* »). Ces deux gestes fondateurs convergent dans la publication en 1929 de l'ouvrage qui valut à Mannheim une renommée internationale, *Idéologie et utopie*³. Selon nous, la controverse suscitée par la parution de cet ouvrage – dépassant largement les cadres habituels des débats académiques⁴ – est éminemment liée au destin des « travailleurs de l'esprit » dans la « guerre civile européenne ». Cet article propose un retour sur ce moment fondateur de la réflexion sociologique sur l'intellectualité, dans le but d'apporter une contribution à la compréhension de cette étape cruciale de l'histoire de l'esprit européen.

- 2 À la lumière de l'histoire des réceptions allemande et française⁵ des thèses d'*Idéologie et utopie*, et en particulier du concept d'intelligentsia librement attachée, il pourrait cependant paraître imprudent d'introduire le lecteur à la pensée de Mannheim par le biais de sa théorie des intellectuels. L'un des éléments les plus discutés dans la controverse qui suivit la publication d'*Idéologie et utopie* fut le concept de « *freischwebende Intelligenz* », que nous choisissons de traduire en français par l'oxymore d'« *intelligentsia librement attachée* ». Sans prétendre à une recension exhaustive des objections qui ont été adressées à ce sujet au sociologue hongrois, nous mentionnerons trois catégories entre lesquelles la plupart des critiques peuvent se distribuer. Certains, comme Max Horkheimer, Theodor Adorno, Raymond Aron ou Pierre Bourdieu, ont supposé que le terme « *freischwebende* » renvoyait au fantasme d'une liberté totale des intellectuels vis-à-vis de leurs attaches sociales. Cette interprétation erronée du concept de Mannheim est l'une des raisons pour lesquelles nous préférons éviter la traduction de « *freischwebende* » par « *flottant librement* ». D'autres critiques, dont Georges Gurvitch, ont visé le caractère prétendument spéculatif et normatif (donc non descriptif et non scientifique) du concept, qui ne se fonderait pas dans l'expérience sociologique, mais plutôt dans les *desiderata* personnels de Mannheim lui-même. Un troisième type d'objection accuse Mannheim d'hypostasier le mandarinat allemand de son époque sous la figure improbable des « intellectuels flottant librement » en unique détenteur de la vérité sur la société : c'est notamment le cas de Lucien Goldmann et, à nouveau, de Raymond Aron⁶. En somme, l'histoire de la réception pourrait suggérer que cette idée d'une intelligentsia librement attachée constitue précisément le *maillon faible* de tout l'édifice de Mannheim.
- 3 Ces dernières décennies pourtant, un consensus s'est établi dans la recherche concernant le caractère infondé de ces objections⁷. Mais il n'en demeure pas moins que, à ce jour, la théorie des intellectuels de Mannheim n'a pas fait l'objet d'une étude systématique qui aurait clarifié tous les points qui pouvaient sembler problématiques. Le présent article n'a évidemment pas l'ambition de satisfaire à cette exigence. Néanmoins, il aimerait donner une première impulsion au projet d'une relecture circonscrite de l'œuvre du fondateur de la sociologie de la connaissance à partir de ses réflexions sur la question intellectuelle. Pour cela, il convient tout d'abord d'esquisser la stratégie que nous estimons apte à saisir cette question dans toute sa complexité.
- 4 La première chose à prendre en considération est que le développement des réflexions de Mannheim sur la sociologie des intellectuels est inséparable de l'élaboration de la sociologie de la connaissance. D'après nous, la meilleure manière de définir cette dernière serait de dire qu'elle est avant tout une *pratique*, se fondant sur une *attitude* (« *Einstellung* ») ainsi que sur une certaine forme d'*habitus* que l'on peut adopter face aux manifestations les plus diverses de l'esprit humain, de la vie sociale et des rapports existentiels⁸. La sociologie de la connaissance n'existe que pour autant qu'elle est mise en œuvre en tant que *pratique*. Sa réduction à une simple doctrine, à un ensemble de thèses scientifiques ou philosophiques, à une sous-discipline de la sociologie, ou encore à un épisode de l'histoire des idées, occulte une dimension qui lui est essentielle, et en laquelle réside précisément le gage de sa possible *actualité*.
- 5 En quoi consiste la méthode de la sociologie de la connaissance ? Son mot d'ordre est la « pensée solidaire de l'être-social » (« *Seinsverbundenheit des Denkens* »). Cette expression signifie que, contrairement à ce qui a lieu dans les domaines de l'être où une connaissance entièrement rationnelle est possible (telles les « sphères » des idéalités mathématiques, de la physique mécanique, etc.), dans les régions ontiques où l'élément « irrationnel » est

inéliminable, comme celles que les sciences humaines se proposent d'explorer, constituées d'objets tels que la « situation », la « conjoncture » ou la « praxis », les concepts en tant que résultats du processus de connaissance contiennent inévitablement des « traces » du contexte existentiel contingent dans lequel et en vue duquel les processus de conceptualisation ont été mis en œuvre. Pour le dire plus simplement, il existe une classe de concepts pour le sens desquels les déterminants situationnels, contingents et non-universalisables, sont *constitutifs*. La pratique de la sociologie de la connaissance consiste à étudier de manière méthodique l'enchaînement des médiations qui constituent les relations entre cette classe spécifique de concepts et l'être-social dont ces concepts sont issus. Comme l'a écrit Mannheim dans un texte écrit vers 1924 et publié posthume :

cette discipline a pour vocation de ramener chaque connaissance sociale et d'histoire culturelle au point du processus social où elle est née ; de comprendre la perspective spécifique de l'investigation à partir du processus d'ensemble en vue duquel cette pensée œuvrait ; et d'établir un lien entre le mouvement partiel que cette pensée soutenait directement et le mouvement d'ensemble⁹.

- 6 Ce texte de 1924, dans lequel Mannheim esquisse pour la première fois son projet de sociologie de la connaissance, contient aussi la première exposition systématique de sa théorie des intellectuels. À cette époque, Mannheim conçoit son projet comme une tentative de synthèse du néokantisme (Rickert, Lask), de l'historicisme diltheyien, du marxisme lukácsien et de la sociologie allemande (Tönnies, Weber, Simmel), en vue d'une *fondation sociologique des sciences humaines* dépassant les apories (qui pourraient se résumer par les mots d'ordre du *relativisme* et de l'*idéologie*) dans lesquelles la philosophie allemande des sciences humaines s'était embourbée¹⁰. Sous sa forme initiale, le sens du projet de sociologie de la connaissance de Mannheim était de fonder la possibilité de l'histoire comme science, c'est-à-dire de fonder la capacité de l'homme à entrer en dialogue avec sa propre histoire et, plus important encore, de lui donner les instruments nécessaires pour cultiver cette capacité dont la possibilité est loin d'aller de soi. Or, si la sociologie de la connaissance doit être appréhendée en tant que pratique, si son actualité dépend moins de la pertinence de ses thèses et de son contenu que de la possibilité de la mettre à l'épreuve aujourd'hui en tant que *méthode*, alors la meilleure façon de tester sa pertinence n'est-elle pas de l'appliquer à la vie et l'œuvre de son inventeur, c'est-à-dire d'étudier l'œuvre du sociologue, et en particulier sa formulation du problème de l'intelligentsia, en observant et en s'inspirant de la démarche de la sociologie de la connaissance telle que nous l'avons esquissée plus haut ?
- 7 Du point de vue du projet d'une étude systématique de la sociologie de l'intelligentsia de Mannheim, cela implique d'appréhender le concept de l'intelligentsia librement attachée non pas comme un concept abstrait, censé valoir n'importe où et à n'importe quelle époque, mais comme le *résultat d'un processus de conceptualisation* essentiellement lié à une séquence importante de l'histoire des intellectuels dans la « guerre civile européenne ». Sans la saisie adéquate des connexions qui existent entre cette histoire et le concept en question, le sens plénier de celui-ci ne pourra pas se dévoiler. À l'inverse, sans un travail généalogique visant à retracer l'édification du concept d'intelligentsia librement attachée

dans la pensée de Mannheim, la compréhension de l'histoire des intellectuels entre les deux guerres serait appauvrie d'un épisode très significatif.

8 Ce travail de reconstruction historique devrait comporter trois moments complémentaires :

1. *Le moment comparatif.* L'un des phénomènes caractéristiques de l'époque de la « guerre civile européenne » est que la réflexion sur soi des intellectuels coïncidait avec une réflexion sur l'époque *dans sa totalité*. Il n'est dès lors pas possible de saisir la signification des diverses théories de l'intelligentsia sans les rapporter les unes aux autres et sans considérer l'*intention de totalité* présente au fond de chacune d'elles. D'un autre côté, la visée de ces théories n'était pas « théorique », mais bien « pratique » : elle impliquait d'emblée l'intention d'*influencer les autres positions possibles* quant à la question du statut, du rôle et de la fonction des intellectuels dans la société. Or, dans la perspective *généalogique* qui est la nôtre ici, il s'agit bien en premier lieu de comprendre le sens du concept d'intelligentsia librement attachée en tant que *produit fini*, c'est-à-dire tel qu'il se trouve élaboré dans *Idéologie et utopie*, à partir duquel nous pourrions ensuite remonter vers sa genèse dans l'être-social. À la lumière des considérations qui précèdent concernant le caractère *relationnel* et *fonctionnel* des théories de l'intellectualité, la meilleure méthode pour saisir ce sens nous semble être la *méthode comparative*. En confrontant l'approche de Mannheim à deux théories paradigmatiques contemporaines de l'intelligentsia (notamment celles de Benda et de Gramsci), bon nombre des malentendus indiqués plus haut à propos de la conception du sociologue hongrois pourront déjà être écartés. Positivement, le principal acquis de cette première investigation sera la clarification d'un *concept opératoire* de la « culture », que Mannheim mobilise dans *Idéologie et utopie*, et qui est tout à fait central pour la compréhension de sa théorie des intellectuels.
2. *Le moment d'histoire des idées.* Dans *Idéologie et utopie*, on peut constater ce que nous appellerons une « sous-détermination » du concept opératoire de culture, ce qui était d'après nous l'une des causes majeures de la mécompréhension massive frappant la théorie du sociologue. Par contre, le texte posthume posant les bases de la sociologie de la connaissance cité plus haut, écrit en 1924, soit cinq années avant la parution d'*Idéologie et utopie*, contient une discussion riche en détails du concept de culture. Dès lors, afin de rendre tout leur sens aux développements du maître-ouvrage concernant la condition des intellectuels librement attachés, il devient nécessaire d'étudier la façon dont les textes posthumes des *Structures de la pensée* construisent le concept de la culture qui sera repris ultérieurement, de manière implicite, dans *Idéologie et utopie*. Dans la mesure où, en 1924, le cadre d'analyse de Mannheim était encore largement celui de la philosophie allemande des sciences humaines d'inspiration néokantienne et diltheyienne, il s'agirait, dans ce second moment, d'étudier la façon dont le penseur hongrois tente de se positionner vis-à-vis des catégories héritées de cette tradition philosophique qu'il essaye de subvertir, autant qu'il s'efforce d'en intégrer les acquis dans le cadre de son nouveau projet de sociologie de la connaissance.
3. *Le moment proprement dit de sociologie de la connaissance.* Le sens de concepts comme celui d'« intelligentsia librement attachée » ou de « culture » ne peut en définitive être donné que par une démarche qui saisit non seulement la couche de sens universellement partageable – que tout sujet humain rationnel, adulte et sain d'esprit est en mesure de comprendre – mais également les réseaux de signification indissolublement liés à la *matrice contextuelle* de ces concepts, auxquels n'accèdent que ceux qui partagent un certain nombre de déterminations existentiellement liées à la matrice en question. Cette perspective méthodologique propre à la sociologie de la connaissance signifie ici la chose suivante : reconstruire la genèse des concepts d'« intelligentsia librement attachée » et de « culture » à partir des contextes, conjonctures et unités sociologiques au sein et en vue desquels ils ont été forgés. Une telle démarche n'implique pas simplement de *compléter* les méthodes déjà existantes par une

méthode nouvelle, mais bien de *réorganiser* la hiérarchie de ces dernières. Ce projet entraîne deux remarques.

- 9 Premièrement, il s'agit de donner plein droit de cité au sein des sciences humaines, et en particulier au sein de la sociologie historique, à ce que nous pourrions appeler l'« analyse de la conjoncture », ou l'étude de situations et de contextes *singuliers*¹¹. Il faut donc accepter de traiter, dans le cadre de cette démarche, les productions « mineures », que l'on appelle à juste titre « conjoncturelles » – qu'il s'agisse de transcriptions de communications orales, de lettres privées ou publiques, d'interventions à des occasions précises pour des buts précis, de brouillons de travaux qui ne paraîtront jamais, etc. –, comme des *productions de valeur égale* aux grandes œuvres canonisées. Ceci non par passion stérile du détail, de l'anecdotique, ou en vertu d'un pur esprit d'érudition, mais, dans le cadre d'une démarche *rigoureuse* : dans le but de redonner *tout* leur sens à des concepts, des complexes conceptuels, des problématiques qui, sans une telle recherche, ne sauraient nullement exhiber leur richesse et leur portée réelles, et se verraient tronqués de la possibilité de leur réactualisation pour nous, aujourd'hui. Si, dans le cadre de *cette* démarche, ces productions « mineures » doivent être traitées sur un pied d'égalité avec les ouvrages classiques, ce n'est pas au sens où il s'agirait de niveler sans plus leur valeur culturelle objective, mais au sens où, ici, toute production de l'esprit doit être appréhendée en sa qualité de *document*¹², concentrant en lui ce que le chercheur intuitionne comme étant essentiel dans la conjoncture qu'il essaye de saisir.
- 10 Deuxièmement, il ne suffit pas de souscrire à ces changements d'attitude devant les documents historiques, mais aussi d'accepter la *préséance* de la méthode ici préconisée sur les démarches systématiques et historiques tant internes qu'externes, y compris les investigations comparatives et d'histoire des idées. Celles-ci demeurent bien entendu tout à fait indispensables, mais leur direction devra s'inspirer des indications fournies par l'étude diachronique des conjonctures. À ne pas suivre ce précepte, on court le risque de retomber dans des schématismes qui balaient les couches de sens contenant l'histoire de l'évolution du sens du concept, qui est toujours fonction de la situation et des nécessités actuelles dans et devant lesquelles se trouve le théoricien tentant de saisir quelque chose d'essentiel à même le flux, toujours en devenir, de l'histoire socio-culturelle.
- 11 Une hypothèse plus générale qui peut être formulée à partir de ces réflexions méthodologiques est que l'étude des intellectuels, qu'elle se veuille expressément sociologique ou pas, doit toujours donner une préséance à l'analyse des situations et contextes singuliers. C'est à partir d'une telle analyse que des opérations de *généralisation* – qui, bien entendu, affichent des différences essentielles par rapport aux opérations logiques qui président à la généralisation dans les sciences de la nature et les sciences mathématiques –, de comparaison et de systématisation, peuvent s'amorcer.
- 12 De cette étude en trois temps du concept d'intelligentsia librement attachée, le présent article n'offre que le premier moment comparatif. Il nous faut donc accepter le fait de l'incomplétude de ce travail tant au niveau du contenu que de la méthode. L'adéquation de cette dernière à son objet ne saura en effet être confirmée ou infirmée qu'au terme du parcours en trois temps que nous venons d'esquisser. Néanmoins, nous pouvons espérer que, d'ores et déjà, l'étude comparative du concept d'« intelligentsia librement attachée » apportera suffisamment de résultats pour rendre plausible la pertinence de la démarche dont cet article offre une illustration partielle.

Le sens du concept d'« intelligentsia librement attachée » du point de vue comparatif

- 13 Notre étude comparative prendra pour point de départ le cadre d'analyse esquissé par Charles Kurzman et Lynn Owens dans un article qui retrace le développement de la sociologie des intellectuels depuis les origines de la discipline jusqu'à nos jours. Kurzman et Owens construisent trois idéaux-types de base entre lesquels il est possible, selon eux, de distribuer les diverses tentatives historiques d'identification de l'essence sociologique du phénomène de l'intelligentsia¹³. Les critères d'après lesquels les théories sont catégorisées sont, d'une part, le type de rapport des intellectuels aux classes sociales, c'est-à-dire à la façon dont ils se situent au sein des rapports de production et à la manière dont ils évaluent le degré et la qualité de leur inféodation à ces rapports, et, d'autre part, le type de rapport des intellectuels à la « culture », dont la définition varie en fonction du rapport présumé aux classes, et *vice-versa*. Les auteurs distinguent ainsi les approches considérant les intellectuels en tant que « *class-in-themselves* » (« classe-en-eux-mêmes »), « *class-bound* » (« inféodés-aux-classes »), et « *class-less* » (« sans-classe »). Chacune de ces approches est corrélée à un auteur et à une œuvre à la fois fondatrice et paradigmatique pour l'idéal-type en question, ainsi que pour les « tendances » que l'on peut en dériver. Le représentant paradigmatique de la première approche est le français Julien Benda, avec son ouvrage célèbre, *La trahison des clercs*, datant de 1927¹⁴. Le fondateur de la seconde approche est Antonio Gramsci, avec les pages devenues classiques de ses *Cahiers de prison* rédigées au début des années 1930 (probablement en 1932) sur les « intellectuels organiques du prolétariat »¹⁵. Enfin, pour ce qui concerne la troisième approche de la question intellectuelle, à mi-chemin entre la première et la deuxième, c'est Mannheim qui est crédité d'en être le fondateur, avec la publication en 1929 d'*Idéologie et utopie* et l'introduction de la notion de « *freischwebende Intelligenz* »¹⁶.
- 14 La première des deux conceptions, que l'on peut appeler *idéaliste*, postule que la sphère de la culture, et ses porteurs sociologiques, les intellectuels, constituent un univers absolument détaché et autonome par rapport aux autres sphères de l'être, dont l'économie et la politique¹⁷. Pour les partisans de cette conception, l'influence éventuelle de l'économie et de la politique sur les productions de l'esprit est une aberration qui se paie de la déchéance de l'intellectuel et de sa fonction universaliste, visant toujours le *générique* en l'homme. L'intellectuel, qui est naturellement *solitaire*, voire isolé, se reconnaît à son impopularité, et doit rester pur de tout engagement auprès des particularismes mondains – que ce soit des particularismes nationaux, raciaux ou de classe. La figure la plus facilement identifiable de cet idéal d'intellectuel est sans doute le savant humaniste, représentant les valeurs universelles de la culture.
- 15 L'intellectuel de Benda se définit donc positivement par son *rapport privilégié à la culture*, dont il est le *seul et unique producteur*. La culture est ici synonyme d'*universalité* et d'*autonomie* ; elle est non seulement opposée aux *intérêts particuliers*, mais elle est aussi séparée de ces derniers par un *abîme ontologique*. Si l'intellectuel est l'unique producteur de la culture, il est en revanche totalement coupé de la production des biens matériels : en tant que membre de la « classe de l'universel », en sa qualité d'intellectuel, il n'a aucun lien avec les classes sociales, ni, *a fortiori*, avec la lutte des classes, ou d'autres instances sociologiques génératrices de conflictualité et de concurrence, à la recherche de biens temporels. La sentence biblique dont Benda fait la devise du clerc conforme à sa vocation,

« Mon royaume n'est pas de ce monde »¹⁸, décrit de manière concise l'attitude générale de cette figure de l'intelligence face au *saeculum* de la réalité sociale et politique. Malgré cette coupure ontologique entre l'intellectuel en tant que dépositaire de l'esprit (ou de l'universel) et les intérêts particuliers en tant que manifestations de la « matérialité », il y a, pour Benda, un rapport de cause à effet unilatéral d'un ordre à l'autre : la culture, *analogon* de la *Civitas Dei*, a pour vocation de freiner les effets socialement destructeurs de la poursuite des intérêts temporels, *analogon* de la *Civitas terrena* ; ceux-ci n'ont, en revanche, aucune incidence sur celle-là.

- 16 Il semble plausible que ce soit en connaissance de l'ouvrage retentissant de Benda que Gramsci a élaboré sa théorie matérialiste de l'intelligentsia au tournant des années 1920-1930. Sa conception, qui se construit expressément à l'encontre des théories idéalistes de l'intellectualité comme celles de Benda ou de Benedetto Croce, se situe naturellement à l'antipode de l'idée selon laquelle les intellectuels formeraient une classe en eux-mêmes qui s'élèverait par le fait de son universalité au-dessus de tous les autres groupements sociaux ou, pour reprendre le mot de Romain Rolland, « au-dessus de la mêlée ». Gramsci renverse complètement le schéma de Benda, tout d'abord en refusant le présupposé d'une distinction *a priori* entre les deux genres de l'humain que sont les clercs et les laïcs, et en affirmant que la définition de l'humanité comprend toujours-déjà l'intellectualité. Comme il le dit, « tous les hommes sont intellectuels », même si « tous les hommes ne remplissent pas dans la société une fonction d'intellectuels »¹⁹. Par conséquent, « il n'existe pas de non intellectuels »²⁰. Tandis que dans l'ontologie dualiste de Benda la fonction de l'intellectualité coïncide avec l'esprit comme *substance* spécifique, chez Gramsci, la substance de l'homme inclut l'intellectualité (« on ne peut pas séparer l'*Homo sapiens* de l'*Homo faber* »²¹), mais, celle-ci n'atteint son activation plénière que sous la figure des « intellectuels », qui dès lors incarnent l'intellectualité en tant que *fonction sociale spécifique*.
- 17 Toutefois, la différence postulée par Benda entre clercs et laïcs se rejoue chez Gramsci à un niveau supérieur et d'une manière différente, dans la distinction entre « intellectuels organiques » et « intellectuels traditionnels »²². Cette distinction garde en effet des traces du geste de Benda : les intellectuels organiques sont les types d'intellectuels « produits » par le capitalisme, qu'ils soient bourgeois ou prolétaires ; on peut les faire correspondre aux clercs « déchus » fustigés par Benda qui, d'une manière ou d'une autre, sont descendus dans l'arène de la lutte politique, économique et sociale. La seconde catégorie, celle des intellectuels traditionnels, correspondrait aux types d'intellectuels liés aux classes et aux états « précapitalistes », se gardant de se salir les mains dans des luttes partisans de quelque espèce que ce soit²³. Cette façon de reprendre la discrimination de Benda tout en la posant à un autre niveau permet à Gramsci de *démontrer les bases, au sein de l'être-social, de la conceptualité de son adversaire idéaliste*, ainsi que son caractère historique. Alors que l'écrivain français postule l'existence et l'autonomie quasi-intemporelle ou naturelle de la classe des intellectuels vis-à-vis du tout social, Gramsci en montre la dépendance et la genèse à partir des structures de domination du monde féodal (dans le cas des intellectuels traditionnels), d'une part, et des structures de domination en régime capitaliste (dans le cas des intellectuels organiques, de la bourgeoisie et du prolétariat), d'autre part. C'est en vertu de cette méthode « historiste » que le type de position assumé par Gramsci est rapporté dans la littérature de la sociologie historique à une conception *génétique* de l'intellectualité, par opposition à la conception *générique* de la position idéaliste²⁴.

- 18 Cela implique que, pour le penseur italien, les intellectuels ne jouissent d'aucune autonomie vis-à-vis de leurs classes respectives, et qu'ils n'ont pas d'accès privilégié à l'universel en vertu de leur seul être-intellectuel. C'est en ce sens que Gramsci dira de l'intellectuel organique du prolétariat qu'il est une « excroissance » de sa classe, son « organe », l'une de ses « spécialisations »²⁵ – ce qui signifie également qu'il ne possède pas de traits distinctifs « de caste », qui le rapprocheraient au moins partiellement des éléments analogues des autres classes sociales, et qui le différencieraient des éléments de sa propre classe n'assumant pas de fonction intellectuelle spécifique. La fonction essentielle de l'intellectuel est ainsi de donner une conscience claire à sa *propre* classe de sa position dans le monde de la production. Cependant, le philosophe marxiste ne doit aucunement nier le rapport privilégié de l'intellectuel à la culture : il doit soutenir que ce lien n'est pas pertinent pour la définition de l'*essence* du phénomène intellectuel, qui se situe ailleurs, à savoir dans sa genèse et sa fonction sociales. En simplifiant quelque peu les idées subtiles de Gramsci, c'est-à-dire en le tirant exprès en direction de l'idéal-type dont il est censé être le représentant, on peut résumer cette position en disant que, d'après le concept radicalement génétique de l'intellectuel, ce dernier est un fonctionnaire, un satellite, ou un commis de sa classe, dont il ne peut aucunement se détacher.
- 19 Kurzman et Owens introduisent la théorie mannheimienne de l'intelligentsia en la présentant comme formant une sorte de « juste milieu » entre les approches « classe-en-eux-mêmes » (Benda) et « inféodés-aux-classes » (Gramsci)²⁶. Cette approche comparative est très judicieuse dans la mesure où elle permet une interprétation de l'idée d'intelligentsia librement attachée qui fait ressortir l'*essentiel* de la doctrine de Mannheim, contribuant ainsi à éviter d'entrée de jeu un certain nombre de malentendus qui ont empêché pour des décennies la compréhension adéquate de cette conception de l'intellectualité.
- 20 Il nous faut cependant modifier et compléter l'hypothèse heureuse de Kurzman et Owens sur trois points importants. Premièrement, loin d'être un simple apport de Kurzman et Owens, par projection rétrospective perspicace, l'entreprise qui consiste à faire jouer l'approche « générique » contre l'approche « génétique » de l'intelligentsia, de sorte à opérer leur *synthèse dialectique* avec pour résultat une toute nouvelle conception de l'intellectualité, est déjà présente chez Mannheim dans la construction de l'argument du sous-chapitre d'*Idéologie et utopie*²⁷ qui introduit l'idée des intellectuels librement attachés. En d'autres termes, la lecture intelligente de Kurzman et Owens fonctionne précisément parce que le texte du sociologue hongrois contient déjà en filigrane l'hypothèse avec laquelle les auteurs l'approchent. Deuxièmement, contrairement à ce que déduisent Kurzman et Owens, l'approche « sans-classes » dont Mannheim serait le héraut n'est précisément *pas* un « juste milieu » entre les deux autres approches, mais bien leur *conservation-dépassement dialectique* (« *Aufhebung* »). Troisièmement, il découle de ces considérations qu'en ce qui concerne la conception mannheimienne des intellectuels, la dénomination « sans-classes » (« *class-less* ») n'est pas adéquate. Ce n'est pas un non-rapport aux classes qui caractérise cette figure de l'intellectuel – c'est là plutôt le cas de Benda – mais bien un rapport spécifique aux classes, qui passe précisément *par la médiation de la culture*, d'où la conclusion qu'en toute rigueur – et quitte à assumer la charge paradoxale d'une telle expression – il faudrait parler dans ce cas d'intellectuels « *freely-bound-to-classes* », « librement attachés aux classes ». Il nous reste à voir si le texte de Mannheim confirme cette hypothèse.

- 21 Commençons par la question suivante : de quelle manière Mannheim opère-t-il la synthèse des approches générique et génétique de l'intellectualité ? Dans un premier temps, nous voyons le sociologue identifier – bien entendu, sans utiliser nos dénominations – les deux approches en question, lorsqu'il écrit que, « [du] difficile problème sociologique de l'intelligentsia (...), une sociologie qui ne se règle que sur la question des classes ne pourra jamais se saisir tout à fait adéquatement. Elle s'efforcera d'appréhender l'intelligentsia même *comme une classe*, ou en tout cas *comme l'appendice d'une classe* »²⁸. La critique de Mannheim se dirige alors contre la première approche, idéaliste-générique, qui traite l'intelligentsia « comme une classe » tout à fait à part à côté des autres instances sociologiques. Dans une communication donnée en 1932 en Hollande, Mannheim reprendra cette critique et la dirigera directement contre Julien Benda :

Julien Benda a mis en garde contre le danger de la "trahison des clercs", qui est une conséquence de leur politisation. Il se lamente que le penseur détaché est sur la voie de l'extinction et que tout devient politique. Cependant, Benda a tort. La politisation comporte un avantage important. Le culte traditionnel de l'intelligentsia égocentrique et autosuffisante est en passe de disparaître ; et qu'il nous soit permis de dire clairement que nous ne pouvons plus supporter ce type esthétisant ; nous devons en finir avec cette pensée sans objectifs sociaux et socialement inutile. Il est absolument crucial que l'intelligence devienne socialement combative (...)²⁹.

- 22 Si l'idée de l'intelligentsia comme classe autonome est sévèrement critiquée par Mannheim, il ne s'en prend pas moins aux conceptions qui font des intellectuels de simples « appendices » de l'une ou l'autre classes. Sont visées ici aussi bien les approches vulgare-marxistes que les théories fascisantes inspirées de Nietzsche et mettant un signe d'égalité entre vouloir et savoir³⁰, ayant toutes pour point commun une tendance plus ou moins grande au *réductionisme* qui déduit directement les caractéristiques de la vie de l'esprit des « lois » de la lutte politique³¹.
- 23 Mais comment est-il possible de rejeter *ensemble* ces deux positions, l'une postulant l'autonomie et la séparation, l'autre l'hétéronomie et l'identité de la sphère culturelle vis-à-vis de la sphère sociale, et d'affirmer *en même temps* quelque chose de *positif* sur le rapport de l'intelligentsia au cycle de la production des biens matériels et immatériels ? Pour y arriver, Mannheim a recours à un double geste.
- 24 Premièrement, il récuse l'idée de « déterminisme de classe univoque » dans le cas des travailleurs de l'esprit. Dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács avait repris le motif du 18 Brumaire de Marx selon lequel, en raison de son caractère transitionnel et impur, la (quasi) classe petite-bourgeoise ne peut posséder qu'une conscience de classe floue, brouillée³². Mannheim reprend l'argument, pour le déplacer : si, d'une part, il est juste d'affirmer que la petite-bourgeoisie, transitionnelle, n'est pas une « classe » au sens propre du terme, et si, d'autre part, on peut attester statistiquement que la plupart des intellectuels se recrutent à partir des couches petites-bourgeoises, alors une caractérisation des intellectuels qui voudrait partir de leur « organicité », c'est-à-dire de leur détermination par l'appartenance de classe, n'aboutira à aucune information fiable et substantielle³³.
- 25 Deuxièmement, par une sorte de palinodie, Mannheim réaffirme la pertinence du critère *culturel* dans la définition de l'essence de l'intellectualité, et semble ainsi revenir de manière inopinée au type de conception idéaliste défendu par Benda qu'il avait pourtant si sévèrement critiqué :

[e]ntre les groupes d'intellectuels, qui sont d'un point de vue de classe bien trop complexes pour que l'on puisse y déceler une entité une, il y a néanmoins un lien sociologique fédérateur : la culture, justement, qui les coalise sur un mode tout à fait original. De manière croissante, la participation à un même bagage de connaissances comprime en tendance les différences induites par la naissance, l'état, le métier, la fortune, et, sous le signe de cette culture précisément, fait contact entre chacun de ses porteurs³⁴.

- 26 Bien entendu, la rétractation de Mannheim n'est qu'une apparence dialectique, car entre le concept de « culture » de Benda et celui du sociologue hongrois, la différence est en réalité de taille. En effet, si pour l'écrivain français la culture universelle se définit par son opposition essentielle aux particularismes socio-politiques et à leur *conflit* permanent (« entre l'universel et le particulier, il faut choisir », dirait le clerc de Benda), pour le sociologue hongrois de tels particularismes sont tout au contraire *constitutifs* de la culture. L'opposition de la culture et du social est ici *relative* et *dialectique* et se rejoue sous la forme de l'opposition entre *dispersion* et *synthèse*, la *fonction de la culture* étant de *synthétiser en unité la pluralité divergente des aspirations politiques présentes dans l'espace social* : « pas d'universalité possible sans synthèse des particularismes », dirait l'intellectuel librement attaché³⁵. Mannheim veille à la fois à maintenir la *pluralité* des particularismes sociaux *constitutifs* du domaine de l'esprit et à se prémunir contre le danger du réductionnisme, en insistant sur le caractère *unitaire* et *autonome* de la sphère de la culture, réalisant la synthèse conceptuelle entre la position de Benda et celle de Gramsci. Ainsi, l'appartenance à l'intelligentsia

n'invalide pas tout à fait les allégeances d'état et de classe de chaque individu, mais c'est bien là la singularité de ce nouveau substrat [la culture, G.T.] : il maintient la pluralité des déterminations dans leur polyphonie en ce qu'il crée un médium homogène au sein duquel ces forces en conflit peuvent se mesurer. Ainsi, dès son commencement, la *culture moderne* est controverse vivante, image en miniature des volitions et des tendances aux prises dans l'espace social³⁶.

- 27 L'idée de la culture comme image en miniature des volitions sociales rappelle évidemment le philosophème prégnant dans la philosophie de la Renaissance, notamment chez Marsile Ficin ou chez Pic de la Mirandole, selon lequel l'homme serait un *microcosme* dans l'ordre ontologique général de l'univers. Aussi éloigné du contexte d'écriture de Mannheim que soit ce philosophème, sa convocation s'avère fructueuse pour mettre en relief certains aspects de la théorie du sociologue. Ce qu'il y a de similaire dans la philosophie de la Renaissance et dans la sociologie de la connaissance de Mannheim, c'est la *situation* du sujet face à la totalité qu'il est censé refléter en la reproduisant : pour la pensée de la Renaissance, la place de l'homme – aussi libre soit-il – dans le *cosmos* n'est pas le fruit de la liberté humaine, mais le fait de la Providence divine ; pour la sociologie de la connaissance, l'intellectuel en tant qu'agent de la synthèse n'est que le *produit* d'un lent processus historico-social. La différence entre ces deux pensées est la suivante : dans la philosophie de la Renaissance, l'assomption par l'homme de la *fonction* qui lui est assignée au sein du cosmos – que cette assomption se borne à l'imitation de l'ordre cosmique ou qu'elle englobe l'idée radicale de créativité humaine – détermine uniquement le destin *individuel* des uns et des autres, mais ne peut avoir d'incidence sur le plan divin en tant que tel, c'est-à-dire sur le destin de la « totalité » du monde. En revanche chez Mannheim, l'intelligentsia, en sa qualité de porteur sociologique de la culture, endosse la responsabilité du destin de la société en tant que totalité. Ici, la fonction synthétique de la culture a un effet en retour sur la vie de la société : le « concept » de société ne serait pas du tout le même si l'intelligentsia librement attachée

en venait à disparaître, plus précisément si la fonction synthétique de l'intelligentsia était mise hors circuit. L'intellectuel, synthétisant par sa pratique les volitions particulières présentes dans le corps social, a une responsabilité essentielle non seulement à l'égard des particularismes auxquels il a directement affaire et dont il procède par voie génétique, mais – par la médiation de ces derniers – aussi bien à l'égard de l'universel. La valeur et la portée de la prise de conscience de soi – équivalant, chez le sociologue, à la prise de conscience de sa fonction dans l'ordre social³⁷ – ne sont donc pas identiques : chez un Marsile Ficin ou un Pic de la Mirandole, l'exercice de la philosophie, signifiant la prise de conscience de la situation de l'homme dans l'ordre du monde, permet à l'individu de vivre en conformité à son essence et selon le plan de la Providence divine ; chez Mannheim, la pratique de la sociologie de la connaissance rend possible la synthèse des tendances conflictuelles du monde social, au sein de l'intelligentsia en tant qu'*instance collective, en vue*, précisément, *de rendre possible* le relancement incessant du processus social en tant que totalité dynamique. La raison de cette différence essentielle est que le principe de la *contingence* s'est substitué à la Providence divine. Celle-ci ne soutient plus, comme de l'extérieur, le processus de la totalisation dont l'homme est le « fonctionnaire ». Le processus de totalisation doit donc être assuré de l'intérieur, de manière immanente, et c'est en cela que réside la tâche à laquelle l'intelligentsia librement attachée doit s'atteler.

- 28 C'est pourquoi la prise de conscience de soi de l'intelligentsia a toujours lieu dans le cadre d'un rapport à la contingence, en tant que conscience d'être déterminé par celle-ci. Le rapport en question est un rapport de connaissance, qui n'est pas théorique-contemplative, mais dialectique, incluant en soi la dimension de la pratique et de l'action tant auto-qu'alloplastique. Par là s'explique l'intrication essentielle de la question intellectuelle et du projet de la sociologie de la connaissance : la reconduction des connaissances à leur base dans l'être-social, par une démarche génétique-interprétative, coïncide pour l'intelligentsia avec l'acquisition de sa conscience de soi, laquelle est, dès lors, aussi bien une conscience de la totalité sociale, au double sens du génitif. La sociologie de la connaissance est l'organon de ce devenir-conscient, dont la sociologie de l'intelligentsia est l'une des manifestations sur le plan théorique. Il est donc crucial pour Mannheim d'assurer de manière systématique à l'intelligentsia librement attachée la possibilité d'une connaissance adéquate du corps social. C'est pourquoi le sociologue a de nouveau recours à une variante de l'argument de Lukács concernant la conscience de classe de la petite-bourgeoisie, qu'il « subvertit » afin d'assoir l'idée de la connaissabilité de la société par les intellectuels. Ainsi, loin que la distance du centre gravitationnel du cycle économique les empêche d'accéder à une connaissance adéquate de la totalité, la position mitoyenne ou « microcosmique » des intellectuels leur garantit précisément que, contrairement aux acteurs directement engagés dans les luttes socio-politiques partisans et en quelque sorte « aveuglés » par elles, ils soient capables de concevoir dans une image relativement unitaire les positions divergentes qui semblent impossibles partout ailleurs que dans la sphère de la culture. Comme l'écrit Mannheim,

l'horizon intellectuel de l'homme cultivé est déterminé de façon multiple. Son bagage de connaissances le rapproche des polarisations de la réalité sociale, alors que l'individu que la culture ne relie pas au tout mais qui plonge dans le procès social de production n'assimile en tendance que la vision du monde de milieux de vie déterminés et n'agit exclusivement que sous l'empire de son insertion sociale³⁸.

- 29 Toutefois, la situation favorable de l'intelligentsia du point de vue de la connaissance de la société en soi ne garantit l'effectivité ni de cette connaissance ni de la prise de

conscience : à cette étape de l'argument, la seule chose que l'on peut affirmer est que la « possibilité objective »³⁹ de la conjonction de ces deux éléments est donnée dans le cas de l'intelligentsia. Le critère concret de la mise en œuvre effective de cette possibilité est formellement le même que chez le Lukács d'*Histoire et conscience de classe* – dont Mannheim s'inspire de toute évidence copieusement –, à savoir la capacité de surmonter « la contradiction dialectique entre l'intérêt immédiat et le but final, entre le moment isolé et la totalité »⁴⁰. Cependant, comme nous l'avons déjà remarqué, la correspondance entre les idées du maître et du disciple est sur ce point purement formelle, Mannheim tentant à nouveau de tourner l'argument du philosophe marxiste en un sens inédit, et différent.

- 30 Au niveau du « contenu », Mannheim conteste non pas tellement le caractère *insigne* du rôle du prolétariat, qui n'est jamais remis en cause par le sociologue, mais plutôt l'*exclusivité* que Lukács lui attribue dans la connaissance de la société (capitaliste) en tant que totalité, connaissance qui se confond chez Lukács avec l'intention de l'abolition de cette société⁴¹. En raison du postulat, essentiel pour Mannheim, du caractère indépassablement *perspectiviste* et *dynamique* de toute connaissance historico-sociale⁴², une coïncidence dialectique entre la conscience d'une classe concrète et la totalité du réel n'est envisageable qu'en tant qu'exception unique, et là encore seulement pour un moment passager. La connaissance de la totalité, nécessairement relative et transitoire, est toujours à refaire. En ce sens, elle n'est constructible, selon Mannheim, que dans un milieu relativement « à part » qui n'est pas entièrement soumis aux règles du conflit socio-politique, où président des règles spécifiques qui rendent possible de se libérer partiellement et temporairement de l'absolutisme des perspectives particulières. Le milieu dont il s'agit, c'est la culture, qui n'est cependant

pas un milieu-de-classe (klassenmäßige Mitte). Ce n'est pas comme si elle flottait en quelque sorte au-dessus des classes, dans une sorte d'espace vide ; tout au contraire, elle synthétise toutes les énergies qui transpénètrent l'espace social. La sphère de la culture qui les relie sera d'autant plus variée et contrastée que les sous-groupes de l'intelligentsia se recrutent à partir des classes et de couches de plus en plus nombreuses. (...) [L]intellectuel (...), outre ses affinités de classe spécifiques, sera aussi toujours conditionné par ce médium de toutes les polarités qu'est l'intellectualité⁴³.

- 31 Dès lors, la contradiction dialectique entre intérêts médiats et immédiats, entre particularismes et totalité, apparaît, dans le cas de l'intelligentsia, sous la forme d'une contradiction entre, d'une part, les diverses perspectives et aspirations socio-politiques particulières, et d'autre part, leur synthèse en une totalité toujours à réaliser dans le milieu de la culture, sachant que *celle-ci ne flotte pas librement au-dessus du social*, mais est constituée par elle et immergée en elle. C'est précisément la raison pour laquelle l'engagement de l'intellectuel auprès des intérêts particuliers est en un sens *inévitable* : tout intellectuel, de par sa provenance de classe, qu'il en soit conscient ou pas, est toujours-déjà « engagé » auprès de l'une ou l'autre vision du monde politico-sociale. Cependant, cet engagement peut se faire de *diverses façons*, et sa modalité concrète est cruciale du point de vue de la possibilité de l'acquisition effective d'une conscience intellectuelle propre. D'après Mannheim, deux voies principales s'offrent ici aux travailleurs de l'esprit :

d'un côté, fruit d'une large liberté de choix, *le ralliement à telle ou telle des classes les plus diverses aux prises les unes avec les autres* ; de l'autre, la prise de conscience de ses racines propres, la recherche d'une mission qui lui soit propre – devenir l'avocat prédestiné des intérêts intellectuels du tout. (...) Sur ce premier parcours, celui du

ralliement immédiat à des classes et à des partis, on se rangeait déjà, même si inconsciemment, sous l'égide d'une synthèse dynamique. Car on épousait tout de même toujours la cause du parti qui réclamait le secours de l'intelligence. C'était le plus souvent les intellectuels qui donnaient signification spirituelle au conflit cru des intérêts. (...) Quant à la *seconde voie*, c'est purement et simplement travailler à se rendre concrètement conscient de sa propre position sociale et de la mission qu'elle impartit. Dès lors, les options du ralliement ou de l'opposition résulteront d'une orientation consciente et en adéquation avec les besoins propres de l'esprit⁴⁴.

- 32 On le voit, le raisonnement de Mannheim se construit en deux directions qui courent en sens inverse. D'un côté, le sociologue suggère que l'intellectuel est en quelque sorte « condamné » à servir la totalité (d'où l'usage du terme « prédestination ») : *même* au cas où il se rallie à une classe, où il s'y identifie entièrement, sans prendre en considération l'écart entre son identité d'intellectuel et l'identité déterminée par l'appartenance à une classe, de par le simple fait de sa participation à la sphère de la culture, il ne peut pas ne pas injecter des points de vue pluriels et élargis dans la perspective particulière et close des membres de sa classe d'origine (ou d'accueil), l'ouvrant nécessairement vers les perspectives adverses et, ce faisant, vers l'idée de totalité. D'un autre côté, si l'intellectuel choisit la seconde voie, celle du devenir-conscient de lui-même *en tant qu'intellectuel* – processus coïncidant avec une intention tendancielle consciente axée sur la totalité du devenir social, et supposant la conscience de l'écart entre ses deux identités, *il n'en devra pas moins s'engager auprès des particularismes constituant le champ de forces socio-politiques* : ceci est tout aussi inévitable que ne l'est le « service » de la totalité.
- 33 Cependant, dans ce deuxième cas, son engagement se fera à *partir et en vue de* la totalité incarnée par la culture ; il sera *médiatisé* par la culture. Selon sa destination ultime, ce type d'engagement – qui assure la coïncidence entre le particulier et l'universel d'une façon inverse que la construction de Lukács – vise à garantir la continuité du « processus intellectuel »⁴⁵ et à assurer la fonction de synthèse des aspirations sociales conflictuelles, par le biais de l'*organisation concrète et consciente d'une culture intellectuelle socialement engagée*, passant nécessairement par l'étude collective de la totalité sociale. Suivant une suggestion remarquable de Kurzman et Owens⁴⁶, on peut dès lors définir l'objectif de Mannheim en renversant la formule gramscienne d'une création organique par les groupes sociaux de leurs propres intellectuels, en disant que, pour le sociologue hongrois, l'enjeu est au fond d'élaborer une « politique intellectuelle » en intervenant dans la culture et ses « moyens de production » afin que les intellectuels parviennent à *créer leur propres groupes organiques*, capables d'assurer la défense des intérêts du tout à laquelle ils sont voués comme par prédestination⁴⁷.

Conclusion transitoire

- 34 Si cette analyse nous a permis de clarifier quelques aspects importants de la théorie de l'intelligentsia librement attachée, un certain nombre de questions demeurent toutefois en suspens au bout de ce parcours. Tout d'abord, de quelle source procède le potentiel d'affranchissement de la culture vis-à-vis des déterminations de classe ? La question peut être posée aussi bien du point de vue des porteurs sociologiques de la culture : en vertu de quoi les intellectuels sont-ils capables de créer leurs propres groupes organiques, expressions effectives de leur conscience de soi et de leur engagement socio-politique proprement intellectuel ? Quelles sont plus précisément les opérations synthétiques qui font fonctionner le processus intellectuel ? Exprimé plus simplement : de quelle matière

la sphère de la culture est-elle faite ? Ou encore, la même question sous une forme plus critique : l'argument de la distance vis-à-vis du centre de gravité de la production économique en tant qu'avantage situationnel présumé pour la connaissance adéquate de la totalité sociale par l'intelligentsia est-il davantage qu'un habile sophisme, et recèle-t-il des intuitions substantielles qui permettent d'en faire un argument phénoménologiquement probant ?

- 35 Une réponse adéquate à ces questions, outre le fait de donner une consistance toute nouvelle à la théorie mannheimienne de l'intelligentsia, permettrait également de dire de manière plus précise en quoi cette théorie *n'est pas* une simple reprise du concept lukácsien de conscience de classe du prolétariat substituant le concept d'« intellectuels librement attachés » à celui de « prolétariat ». En effet, à partir de notre lecture d'*Idéologie et utopie*, la seule chose qu'il est possible d'affirmer est qu'il existe une différence entre le prolétariat et l'intelligentsia quant à leurs voies respectives pour accéder à une conscience de groupe qui leur soit propre et pour acquérir une connaissance adéquate de la société comme totalité concrète : tandis que le prolétariat y arrive *uniquement* en vertu de sa position de classe dans le procès de production – ce qui signifie aussi qu'il n'y arrive *que si* aucun autre facteur ne vient brouiller sa conscience –, l'intellectuel, lui, y parvient précisément par l'affaiblissement *relatif* de l'incidence de ses origines de classe, affaiblissement attribuable à sa participation au processus culturel, ainsi que par le cotoiement des autres perspectives en présence dans le champ socio-politique. Chez Lukács ou chez Gramsci, l'intellectuel, en tant qu'avant-garde ou comme « spécialisation » de sa classe, ne possède pas de déterminations sociologiques décisives par rapport aux membres de sa classe d'origine ou de sa classe d'accueil qui n'assument pas de fonction intellectuelle spécifique, et c'est même cette « homogénéité » qui est le gage que *c'est bien* la position de sa classe dans le procès de production qui fournit l'orientation de ses élaborations théoriques. Pour les deux intellectuels marxistes, c'est donc entièrement la position de classe qui détermine la conscience.
- 36 Chez Mannheim en revanche, on voit émerger le critère de la participation à la culture qui seule peut garantir une vision synthétique de la totalité. Mais pour donner toute sa force et sa singularité à l'idée mannheimienne de culture, et éviter de la réduire à un simple opérateur rhétorique d'appropriation de l'argument d'*Histoire et conscience de classe*, il s'avère nécessaire de préciser le *contenu* de ce concept. Comme nous l'avons suggéré dans la première partie de cet article, un tel projet n'est possible que par le détour d'un double travail théorique : d'une part, l'analyse de la façon dont Mannheim intègre en les dépassant les avancées de la philosophie des sciences humaines allemandes ; d'autre part, la reconstruction de la genèse de la notion d'intelligentsia librement attachée à partir de la suite de conjonctures dans et en vue desquelles elle fût élaborée.

NOTES

1. Charles Kurzman et Lynn Owens, « The Sociology of Intellectuals », *Annual Review of Sociology*, vol. 28, août 2002, pp. 63-90.

2. David Kettler, Colin Loader, « Weimar Sociology », in: Peter E. Gordon, John P. McCormick (eds.), *Weimar Thought. A Contested Legacy*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2013, pp. 15-34.
3. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929 (première édition).
4. Parmi les recenseurs de l'ouvrage se trouvaient les plus éminentes figures de la vie intellectuelle allemande de l'époque (ainsi que des temps à venir), notamment Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Hannah Arendt, Ernst Robert Curtius, Hans Speier, Helmuth Plessner, Paul Tillich, aux noms desquels s'ajoute un peu plus tard ceux de Theodor W. Adorno, Harold Laski, Thomas Stearns Eliot et Karl Popper. Pour l'histoire de la « controverse de la sociologie de la connaissance », déclenchée par la publication d'*Idéologie et utopie*, voir Volker Meja et Nico Stehr, *Der Streit um die Wissenssoziologie*, vol. 1-2, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1982 ; en édition anglaise : *The Sociology of Knowledge Dispute*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984. Sur la même question en langue française, voir Wolf Lepenies, *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, tr. fr. Henri Plard, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990, pp. 311-346 ; Id., *Qu'est-ce qu'un intellectuel européen ? Les intellectuels et la politique de l'esprit dans l'histoire européenne. Chaire européenne du Collège de France 1991-1992*, éd. établie par Dominique Séglaard, Paris, Seuil, 2007, pp. 356-369 ; Gérard Raulet, « La "querelle de la sociologie du savoir". Introduction au texte de Mannheim », In : *L'Homme et la société*, L'Harmattan, N° 140-141, 2001/2-3, pp. 9-25 ; Jean-Luc Évard, « L'éclipse double », In : *Ibid.*, pp. 27-54.
5. Le lecteur francophone se rapportera avec profit à l'introduction de Gérard Mauger à la traduction française de l'étude de Mannheim sur le problème des générations où il trouvera un résumé concis et équilibré de la réception française de l'œuvre du sociologue hongrois. Gérard Mauger, « Introduction », in : Karl Mannheim, *Le problème des générations*, traduit de l'allemand par Gérard Mauger et Nia Perivolaropoulou, Paris, Nathan, 1990, pp. 7-18.
6. Voir respectivement Max Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique », in : Id., *Théorie traditionnelle et théorie critique*, tr. Claude Meillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 1974, pp. 56-58 ; Theodor Wiesengrund Adorno, « La sociologie de la connaissance, forme de conscience », in : Id., *Prismes. Critique de la culture et société*, tr. Geneviève et Rainer Rochlitz, Paris, Payot, 2003, p. 41 ; Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, P. U. F., 1981, p. 88 ; Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue*, Paris/La Haye, Mouton-Bordas, 1986, p. 109 ; Georges Gurwitsch, « Problèmes de sociologie de la connaissance », in : Id. (dir.), *Traité de sociologie*, tome 2, Paris, P. U. F., 1960, p. 117 ; Lucien Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, P. U. F., 1952, p. 38.
7. Richard Kilminster, *Praxis and method. A sociological dialogue with Lukács, Gramsci and the Frankfurt School*, London/Boston/Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979, pp. 195-201 ; Martin Jay, *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, New York, Columbia University Press, 1985, chapitre 4 : « The Frankfurt School's Critique of Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge », pp. 62-78 ; Henk. E. S. Woldring, *Karl Mannheim. The Development of his Thought: Philosophy, Sociology and Social Ethics. With a Detailed Biography*, Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1986, chapitre XII : « The Cultural Mission of the Intelligentsia », pp. 213-235 ; Brian Longhurst, *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge*, London, The Macmillan Press, 1989, pp. 81-83 ; Colin Loader, *The intellectual development of Karl Mannheim. Culture, politics and planning*, Cambridge/London, Cambridge University Press, 1985, pp. 84-91 et 114-121 ; A. P. Simonds, *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 115 et 126-132.
8. Cf. David Kettler, Volker Meja et Nico Stehr, « Introduction : Karl Mannheim's early writings on cultural sociology » (« Introduction : les écrits précoces de Karl Mannheim sur la sociologie de la culture »), in : Karl Mannheim, *Structures of Thinking*, op. cit., p. 11.
9. Karl Mannheim, *Structures of Thinking*, Karl Mannheim, *Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit* [« Une théorie sociologique de la culture et de sa connaissabilité (pensée conjonctive et pensée communicative) »], in Id., *Strukturen des Denkens* [« Les structures de la pensée »], eds. David

Kettler, Volker Meja, Nico Stehr, Frankfurt am-Main, Suhrkamp Verlag, 1980. Nous nous référons à la traduction anglaise, *A sociological theory of culture and its knowability (Conjunctive and communicative thinking)*, in : *Structures of Thinking*, traduit de l'allemand par Jeremy J. Shapiro et Shierry Weber Nicholsen, London/Boston/Henley, Routledge & Kegan Paul, 1982., p. 238 (notre traduction).

10. *Ibid.*, p. 177.

11. Pour des considérations similaires, voir Jean-Paul Sartre, « Questions de méthode », in : Id., *Critique de la raison dialectique. Tome 1 : Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 26-28.

12. Pour la question de l'analyse documentaire (« Dokumentenanalyse »), nous renvoyons à Karl Mannheim, « Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation », in : Id., *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. Eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolf, Neuwied am Rhein und Berlin, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, 1964, pp. 91-154, ainsi qu'à notre article « La légitimité de la Daseinsanalyse. Réflexions méthodologiques sur le “tournant” phénoménologique de la pensée de L. Binswanger », in : Délia Popa, Fabio Bruschi, Benoît Kanabus (eds.), *La portée pratique de la phénoménologie. Normativité, critique sociale et psychopathologie*, Bruxelles, Peter Lang, 2014.

13. Charles Kurzman et Lynn Owens, « The Sociology of Intellectuals », *op. cit.*, pp. 63-64.

14. Julien Benda, *La trahison des clercs* [1927], Paris, Grasset, 2003.

15. Antonio Gramsci, « Cahier 12 » [1932], tr. fr. Paolo Fulchignoni et a., in : Id., *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, 1978-1996, vol. 3, Cahiers 10-13.

16. Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, *op. cit.*

17. Julien Benda, *La trahison des clercs*, *op. cit.*, pp. 126-136.

18. *Ibid.*, p. 127.

19. Antonio Gramsci, « Cahier 12 », in : Id., *Cahiers de prison*, *op. cit.*, p. 312.

20. *Ibid.*, p. 346.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, pp. 309-315.

23. L'anachronisme de la position de Benda peut être mesuré sur le fait que, dans la plupart des pays européens, ce type, relativement rare en soi, était au bord de l'extinction dès le tournant des XVIII^e et XIX^e siècles.

24. György Konrád et Iván Szelényi, *La marche au pouvoir des intellectuels. Le cas des pays de l'est*, tr. du hongrois vers le français par Georges Kassai et Pierre Kende, Paris, Seuil, 1979, p. 17.

25. Antonio Gramsci, « Cahier 12 », in : Id., *Cahiers de prison*, *op. cit.*, p. 309.

26. Charles Kurzman et Lynn Owens, « The Sociology of Intellectuals », *op. cit.*, pp. 67-68.

27. Il s'agit du sous-chapitre « Le problème du vecteur de la synthèse » du chapitre intitulé « La politique comme science est-elle possible ? »

28. Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, p. 128 (nous soulignons).

29. Karl Mannheim, « The Sociology of Intellectuals » [1932], présenté, annoté et traduit du hollandais vers l'anglais par Dick Pels, in : *Theory, Culture & Society*, SAGE, London/ Newbury Park/ New Delhi, vol. 10, 1993, p. 79 (notre traduction).

30. Conviction exprimée par la formule célèbre du sociologue fasciste Hans Freyer, « *Wahres Wollen fundiert wahre Erkenntnis* », « La vérité du savoir est fondée dans la volonté véritable ». Voir Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* [« La sociologie comme science de la réalité »], [1930], Stuttgart, Teubner, 1964.

31. Bien entendu, il ne s'agit pas d'imputer une telle position à Gramsci. La théorie de ce dernier est bien plus subtile et nuancée que celles qui sont ici visées par Mannheim – et à vrai dire, elle est extrêmement proche des positions du sociologue hongrois lui-même. Ce rapport de proximité entre ces deux auteurs que tout semble séparer mériterait d'ailleurs une étude à part. En outre, il ne s'agit pas non plus d'affirmer que Mannheim construit sa position en ayant en vue les

réflexions gramsciennes sur les intellectuels dans les *Cahiers de prison*, qui n'étaient même pas rédigés au moment où *Idéologie et utopie* était publié. Il s'agit simplement ici de poursuivre la méthode de construction d'idéaux-types afin de mieux faire ressortir l'essentiel de la doctrine mannheimienne de l'intelligentsia librement attachée.

32. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, tr. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960, pp. 83-84.

33. Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, op. cit., pp. 128-129 : « À coup sûr, notre intelligentsia est pour une part considérable une intelligentsia de rentiers, vivant des intérêts du capital industriel. Mais de larges couches d'employés et la masse des professions libérales relèvent exactement du même cas. Si on les scrute sous l'angle de leur base sociale, l'imputation ne sera pas aussi précise, tant s'en faut, que dans le cas des couches placées au cœur du cycle économique. »

34. *Ibid.*, p. 129.

35. Cette idée est vraisemblablement une reprise et une application au domaine du sociopolitique de la thèse de Georg Simmel selon laquelle « le développement de la personne dans le sens de la culture, exclusivement inhérent au sujet, ne peut cependant être obtenu autrement que par l'accueil et l'exploitation de contenus objectifs (...). La culture (...) est toujours synthèse. » Georg Simmel, « La tragédie de la culture », in : Id., *La tragédie de la culture et autres essais*, tr. Sabine Cornille et al., Paris, Rivages, 1988, p. 187 et 192.

36. *Ibid.* (Souligné dans le texte.)

37. Karl Mannheim, « The Problem of the Intelligentsia. An Inquiry into its past and present rôle », in : Id., *Essays on the Sociology of Culture*, op. cit., p. 96.

38. Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 129, traduction légèrement modifiée (nous soulignons).

39. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 73.

40. *Ibid.*, p. 96.

41. *Ibid.*, p. 95.

42. Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 241.

43. *Ibid.*, p. 130, traduction modifiée (souligné dans le texte.)

44. *Ibid.*, pp. 131-132 (souligné dans le texte).

45. Karl Mannheim, « The Problem of the Intelligentsia. An Inquiry into its past and present rôle », in : Id., *Essays on the Sociology of Culture*, op. cit., p. 170.

46. Charles Kurzman et Lynn Owens, « The Sociology of Intellectuals », art. cit., p. 76.

47. Cela étant dit, il n'a pas échappé à Mannheim que, comme le veut Gramsci, les diverses classes, notamment par le biais de leurs partis politiques, créent en effet leurs propres intellectuels organiques. Voir ses remarques au sujet des écoles de parti dans *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 123.

RÉSUMÉS

L'article vise deux objectifs. Premièrement, dans le cadre d'une démarche comparative confrontant la conception de Karl Mannheim de la « *freischwebende Intelligenz* » aux doctrines sociologiques contemporaines de l'intelligentsia élaborées par J. Benda et A. Gramsci, ce texte propose une nouvelle interprétation de cette notion mannheimienne en tant que synthèse

dialectique des positions de Benda et de Gramsci. Conformément à ces résultats, une nouvelle traduction du concept de la « *freischwebende Intelligenz* » est ici proposée par « intelligentsia librement attachée ». Deuxièmement, toujours dans une perspective comparative, l'article procède à un premier moment de clarification conceptuelle de la notion de « culture », centrale pour la théorie de l'intelligentsia de Mannheim, en confrontant la démarche suivie par le sociologue dans *Idéologie et utopie* avec les arguments du György Lukács d'*Histoire et conscience de classe*, dont Mannheim s'inspire pour élaborer sa sociologie des intellectuels.

The article has two aims. First, by confronting Mannheim's doctrine of the "*freischwebende Intelligenz*" with the sociological theories of intellectuals of J. Benda and A. Gramsci, we try to offer a new interpretation of Mannheim's notion as the dialectical synthesis of Benda's and Gramsci's position on the question of intelligence. As a result of this analysis, we offer a new translation for the concept of "*freischwebende Intelligenz*", that we suggest to name « freely attached intelligentsia ». Second, we try to give elements that help to clarify the meaning of Mannheim's concept of "culture", which is an essential part of his conception of the intellectuals. We do this by the way of a second confrontation of Mannheim's doctrine, this time with György Lukács' *History and Class-Consciousness*, from which the sociologist draws inspiration.

INDEX

Index chronologique : XXe siècle

Thèmes : marxisme, sociologie de la connaissance

Keywords : sociology of intellectuals, freischwebende Intelligenz, freely attached intelligentsia, class, culture, totality, synthesis, Benda, Gramsci, Mannheim, Lukács

Index géographique : Europe

Mots-clés : sociologie des intellectuels, freischwebende Intelligenz, intelligentsia librement attachée, classes, culture, totalité, synthèse, Benda, Gramsci, Mannheim, Lukács

AUTEUR

GÁBOR TVERDOTA

Gábor Tverdota est doctorant en philosophie à l'Université catholique de Louvain (SSH/ISP/CPDR) et aspirant au Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS). Sa thèse de doctorat porte sur la sociologie de la connaissance de Karl Mannheim. Il est membre du Groupe de Recherches Matérialistes. Adresse e-mail : gabor.tverdota@uclouvain.be