

KAVIN HÉBERT

**Karl Mannheim et la question des intellectuels sous
la République de Weimar**

© Kavin Hébert, 2007

RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat se penche sur la contribution de la pensée sociologique de Karl Mannheim (1893-1947) à la question des intellectuels sous la République de Weimar. L'objectif de notre recherche est de montrer que la sensibilité de Mannheim à l'égard de la détresse spirituelle et de la précarité matérielle des intellectuels allemands constitue le fil conducteur de sa pensée sociologique de 1921 à 1933. À cet effet, le concept d'intelligentsia sans attaches occupe une place centrale dans notre analyse, car il permet à Mannheim d'expliquer cette détresse sur le plan sociologique *et* de repenser les fondements de l'autonomie politique des intellectuels.

Notre démarche méthodologique privilégie une histoire intellectuelle qui fait ressortir dans notre analyse une tension heuristique entre d'une part, la signification du concept d'intelligentsia sans attaches dans le cadre de l'histoire de la crise d'autonomie des intellectuels allemands dans le premier tiers du XX^e siècle et d'autre part, les implications théoriques de ce concept dans le développement de la pensée sociologique de Mannheim.

La tension entre l'étude du contexte historique et celle de l'évolution de l'œuvre de Mannheim se reflète dans la structure de la thèse qui se divise en deux grandes parties :

1- Les deux premiers chapitres délimitent le contexte historique qui a présidé l'émergence du concept d'intelligentsia sans attaches. Dans le premier chapitre, nous situons le concept en question dans le contexte du déclin de l'hégémonie culturelle de la bourgeoisie éduquée allemande (*Bildungsbürgertum*) et de l'émergence d'une nouvelle génération d'intellectuels gravement affectée par la crise économique des années 1920. Le deuxième chapitre fait état des premiers débats théoriques et des controverses politiques qui sont à l'origine de la sociologie des intellectuels au début du XX^e siècle. Une attention particulière est portée à deux sociologues importants, Max et Alfred Weber, parce qu'ils contribuent à problématiser la question du statut politique des

intellectuels weimariens et inspirent à Mannheim le concept d'intelligentsia sans attaches.

2- Les trois autres chapitres font état de l'évolution du concept d'intelligentsia sans attaches dans les écrits sociologiques de Mannheim. Le troisième chapitre met en lumière la première ébauche de la théorie *sociologique* des intellectuels dans sa thèse d'habilitation (1925). En imputant les origines historiques des intellectuels sans attaches aux penseurs conservateurs du début du XIX^e siècle, Mannheim s'intéresse à la première crise existentielle qui déchira l'intelligentsia allemande, partagée entre la nécessité de s'engager en politique ou de s'enfermer dans un idéal culturel apolitique. Dans le quatrième chapitre, nous voyons que le concept d'intelligentsia sans attaches devient le nerf du programme politique que Mannheim élabore dans son célèbre ouvrage *Ideologie und Utopie* (1929) dans le but de consolider l'autonomie de l'intelligentsia allemande. Dans le cinquième chapitre, nous analysons comment un tel projet est aux prises avec des contradictions que le sociologue est incapable de résoudre dans les dernières années de la République de Weimar. Ces contradictions concrétisent l'échec du concept d'intelligentsia sans attaches dans sa tentative de devenir un modèle d'autonomie pour les intellectuels allemands.

Mots-clés : intelligentsia sans attaches, sociologie des intellectuels, sociologie de la connaissance, idéologies, *Bildung*, République de Weimar.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES SIGLES	vi
REMERCIEMENTS	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 : LES INTELLECTUELS DANS L'HISTOIRE ALLEMANDE	17
La « Bildungsbürgertum » : ascension et déclin d'une classe moyenne	19
La culture et l'éducation (Bildung) : vers la crise culturelle	28
La naissance des intellectuels en Allemagne	36
Karl Mannheim, témoin de la scène intellectuelle allemande	42
<i>Heidelberg comme laboratoire intellectuel</i>	42
<i>George et sa communauté charismatique</i>	50
Conclusion	54
CHAPITRE 2 : SOCIOLOGIE ET CRITIQUE DES INTELLECTUELS	55
La sociologie et la critique des intellectuels dans les années 1920	57
<i>La sociologie weimarienne de la culture</i>	57
<i>L'éclatement terminologique</i>	62
<i>Sociologie des intellectuels ou sociologie de l'intelligentsia</i>	65
La question des intellectuels chez Max Weber et Alfred Weber	71
Max Weber : Entre prophètes et spécialistes	72
<i>La professionnalisation de la science : l'avènement du spécialiste</i>	73
<i>Kulturmenschen et le paradoxe de la culture</i>	77
<i>Le problème des intellectuels modernes</i>	80
<i>Max Weber et les intellectuels weimariens</i>	83
Alfred Weber : Entre aristocratie de l'esprit et travailleurs intellectuels	88
<i>Les intellectuels comme aristocratie de l'esprit</i>	88
<i>Les travailleurs intellectuels : le conflit des intellectuels contre l'économie</i>	93
Conclusion	99
CHAPITRE 3 : KARL MANNHEIM ET LA QUESTION DU CONSERVATISME ALLEMAND	100
Science de la culture et historisme chez Mannheim	101
« Styles de pensée » et « couches porteuses » : la sociologie de la connaissance dans le prolongement de la pensée wébérienne	104
<i>Les sources wébériennes de la sociologie de la connaissance</i>	105
<i>Esquisse d'une sociologie de la pensée conservatrice</i>	109
Adam Müller et la question du conservatisme dans les années 1920	117

« Freischwebende Intelligenz » : le conservatisme à la recherche de la réalité	125
<i>Phénomène historique et explication sociologique</i>	126
<i>Adam Müller : le noble-bourgeois parvenu</i>	131
<i>Carl von Savigny : un contre-exemple</i>	135
<i>Gustav Hugo : un cas paradoxal</i>	139
Remarques et conséquences : trois vies parallèles	140
Conclusion	143
CHAPITRE 4 : LES INTELLECTUELS À LA RECHERCHE D'UNE NOUVELLE RATIONALITÉ POLITIQUE	145
La politisation des intellectuels : pluralisme, concurrence et synthèse	146
<i>Carl Schmitt, penseur critique du pluralisme</i>	148
<i>La conférence de Zurich de 1928</i>	150
Les fondements d'une politique scientifique : entre science et propagande	158
<i>Le concept de politique chez Mannheim</i>	161
<i>La sociologie de la connaissance : entre faits et valeurs</i>	164
<i>La sociologie politique : science de la praxis politique</i>	168
Les intellectuels sans attaches et le problème de la responsabilité politique	172
<i>L'intelligentsia sans attaches et les professions libres</i>	175
<i>Le dilemme de l'intelligentsia sans attaches : engagement et objectivité</i>	178
Les intellectuels face au déclin des énergies utopiques	184
Conclusion	191
CHAPITRE 5 : L'ÉPREUVE DE LA SOCIOLOGIE DES INTELLECTUELS	194
Distanzierung : une sociologie auto-réflexive des intellectuels	196
<i>De l'exil à l'objectivation de l'exil</i>	196
<i>L'expérimentation sociologique : le séminaire du printemps 1930</i>	198
La critique du radicalisme idéologique des intellectuels	203
<i>L'approche idéaltypique</i>	204
<i>Les intellectuels entre régression hystérique et orthodoxie</i>	206
<i>Les intellectuels et le fascisme</i>	207
<i>Le marxisme orthodoxe</i>	210
La sociologie des intellectuels contre l'intelligentsia sans attaches	212
<i>Ernst Robert Curtius : humanisme contre sociologisme</i>	214
<i>La revue Die Tat : sociologie et propagande</i>	217
<i>Hans Freyer : sociologie et idéologie</i>	219
<i>Critiques et inquiétudes à gauche : le danger de l'impuissance de l'esprit</i>	222
Les paradoxes de l'autonomie : l'échec de l'intelligentsia sans attaches	226
Conclusion	232
CONCLUSION	233
BIBLIOGRAPHIE	240

LISTE DES SIGLES

Écrits de Karl Mannheim (1893-1947).

- AS « Allgemeine Soziologie. Mitschrift der Vorlesung von Sommersemester 1930 », dans M. Endress & I. Srubar (1996) *Karl Mannheims Analyse der Moderne. Mannheims erste Frankfurter Vorlesung, Jahrbuch für Soziologiegeschichte*, Opladen : Leske & Budrich.
- BK « Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen », dans V. Meja & N. Stehr (1982) *Der Streit um die Wissenssoziologie*, tome 1, Frankfurt (Main) : Suhrkamp.
- HB « Heidelberger Briefe », dans E. Karádi & E. Vezér (1985) *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt (Main) : Sessler, p. 73-91.
- I&U *Ideologie und Utopie*, Bonn : Cohen, 1929.
- K *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Suhrkamp, 1985.
- PSW « Problem einer Soziologie des Wissens », dans *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Neuwied : Luchterhand, 1964.
- SD *Strukturen des Denkens*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, 1980.
- SI « The Sociology of Intellectuals », dans *Theory, Culture & Society*, 10, 1993, p. 69-80.
- ZW « Über die Eingliederung der Erforschung des Zeitungswesens in die Universitätswissenschaft », dans R. Laube (2004) *Karl Mannheim und die Krisis des Historismus*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, p. 594-597

Écrits d'Alfred Weber (1868-1958)

- BGF « Die Bedeutung der geistigen Führung in Deutschland », dans *Politische Theorie und Tagespolitik*, Marburg : Metropolis Verlag, 1999, p. 347-367.
- G&P « Geist und Politik », dans *Politische Theorie und Tagespolitik*, Marburg, Metropolis Verlag, 1999, p. 377-388.
- NGA « Die Not der geistigen Arbeiter », dans *Politische Theorie und Tagespolitik (1903-1933)*, Marburg : Metropolis Verlag, 1999, p. 601-628.

Écrits de Max Weber (1864-1920)

- E&S *Économie et société*, 2 tomes, Paris : Plon, 1995.
- SP *Le savant et le politique* (trad. C. Colliot-Thélène), Paris : La
Découverte, 2001.
- SR *Sociologie des religions* (trad. J. P Grossein), Paris : Flammarion,
1995.

REMERCIEMENTS

Ce livre est à l'origine d'une thèse de doctorat soutenue en octobre 2006 au département de sociologie de l'Université de Montréal. Tout au long de la rédaction de cette thèse, j'ai bénéficié de l'aide et du soutien de plusieurs personnes que j'aimerais remercier.

Je remercie d'abord ma directrice de recherche Barbara Thériault car, sans elle, cette thèse n'aurait jamais abouti à sa forme définitive. Je n'aurais jamais assez de mots pour exprimer toute ma reconnaissance pour son intérêt sans cesse renouvelé pour mon projet, son amitié, ses encouragements dans les moments les plus difficiles, ses commentaires et ses suggestions qui m'ont permis de clarifier ma pensée et mes idées et de persévérer. Je ne peux que souligner son extrême générosité pour avoir mis à ma disposition de nombreuses ressources, me permettant entre autres de réaliser des voyages d'étude en Allemagne en 2003-2004. Je remercie également mon codirecteur Jean-Guy Vaillancourt qui a été le premier à m'accueillir au sein du département de sociologie en 2001. Bien qu'il soit resté un peu plus à l'arrière-plan après mon changement de sujet, j'ai toujours pu compter sur sa présence et sur la justesse de ses conseils. Je lui en serai toujours reconnaissant.

J'aimerais remercier les trois organismes qui m'ont assuré une sécurité financière pendant toutes ces années. D'abord, j'ai bénéficié de l'appui du Centre canadien d'études allemandes et européennes (CCEAE) sous la direction successive de Laurent McFalls et de Philippe Despoix. Cette institution ne fut pas seulement pour moi une importante source de financement, mais surtout un milieu de recherche dynamique et stimulant. Je garderai toujours un bon souvenir du groupe de recherche sur Max Weber qui a été un lieu d'échange intellectuel prolifique et une source d'inspiration pour ma thèse de doctorat. En deuxième lieu, je remercie la Faculté des études supérieures et la Direction des affaires internationales de l'Université de Montréal qui m'ont octroyé de nombreuses bourses de recherches, notamment la bourse de fondation J. A. De Sève et la bourse d'échange avec l'Université Libre de Berlin. Finalement, je remercie le département de sociologie de l'Université de Montréal qui m'a également attribué de nombreuses bourses et m'a constamment appuyé dans mes démarches.

Je n'aurais jamais passé à travers cette dure épreuve qu'est la rédaction d'une thèse sans le soutien indéfectible de mes parents — Carmen et Gilles — qui ont toujours cru en moi. Je les remercie pour tout. J'ai l'honneur d'avoir d'excellents amis — Augustin, Pascal, Jean-Philippe et Jean-Sébastien — qui, à leur manière, m'ont accompagné pendant toutes ces années. Je vous remercie de votre présence et de votre soutien.

Un gros merci à Rosalie Dion, Olivier Riopel et Martine Béland pour avoir révisé et corrigé le manuscrit de ma thèse.

Ich habe das Rätsel gefunden, die Frage gestellt: Der Mensch ist seiner selbst nur eine Möglichkeit, die übrigen liegen verschüttet in uns. Den Abgrund unsere Seele brauchen wir nicht die unselig-machende Ordnung, den Pfahl, der zwischen Draußen und Innen eine straffe Grenze steckt. Abbauen will ich nun alles in mir: Schicksal, Liebe, Kunst sollten nur ein Sprungbrett sein. Nicht Festhalten, vernichten muss man den verflossenen Tag. Weit hinter uns jenseits der starren Gebilde führet der Weg.

Je suis tombé sur l'énigme et ai posé la question qu'elle soulève : l'homme, tel qu'il est, est seulement une de ses possibilités, les autres possibilités demeurent ensevelies en nous. Des profondeurs de notre âme, nous n'avons pas besoin de l'ordre funeste, du pieu, qui trace une mince ligne entre l'extériorité et l'intériorité. À partir de maintenant, je veux tout déconstruire en moi : le destin, l'amour et l'art ne devraient être qu'un tremplin. Sans conviction, le jour qui s'écoule doit être anéanti. Le chemin nous conduit, loin derrière nous, au-delà des formes figées.

- *Karl Mannheim. Die Dame aus Biarritz, Ein Spiel in vier Szenen.*

INTRODUCTION

*Il faudra un jour relire l'histoire
du XX^e siècle à travers le prisme
de l'exil.*

- Enzo Traverso. « La pensée dispersée »

I.

À l'aube du XXI^e siècle, l'intellectuel semble être une figure allant de soi. Consacré par plus d'un siècle d'existence, il est reconnu comme acteur légitime de la société. Il se présente sous les habits du journaliste, du politicien, de l'universitaire, de l'artiste, de l'écrivain, du dramaturge, ou, plus rarement aujourd'hui, du prêtre. Pour le public cultivé, qui s'est considérablement élargi avec la démocratisation de l'enseignement, l'intellectuel est devenu un personnage du quotidien, qu'il peut lire dans les journaux et les revues, ou regarder à la télévision. Il est un personnage prestigieux, celui qui monte sur l'estrade pour recevoir le plus récent prix accordé à son œuvre, prix Nobel, Goncourt, Medecis, Pulitzer... Il est présent et sollicité dans tous les espaces publics de débat. On accepte aisément le fait qu'il soit un fabricant légitime d'opinions, l'initiateur de polémiques que plusieurs considèrent essentielles à la bonne santé d'une société démocratique. La figure de l'intellectuel est souvent le symbole de la victoire du pluralisme sur l'intolérance, de la liberté sur l'oppression, de la civilisation sur la barbarie.

Il est certain que le lecteur avisé ne se laissera pas berné par un tableau si simpliste et réducteur, qui cache une histoire infiniment plus complexe. Pourtant, les nombreuses études sur les intellectuels parues à ce jour pâtissent souvent de complaisance, peut-être justement parce qu'elles sont écrites par ceux-là même dont elles traitent. Dans le portrait qu'ils dressent de leurs prédécesseurs, les auteurs cherchent souvent à assurer leurs propres présence et autorité au sein de l'espace public. À cette fin, ils ne ratent jamais l'occasion de faire « l'éloge » (Bernard-Henri Lévy) ou le « plaidoyer » (Sartre)

des intellectuels, bien que, parfois, certains peuvent critiquer leur aveuglement idéologique (Aron, Schelsky) ou les accuser de manquer à leur responsabilité envers la société (Said, Chomsky).¹

Au-delà de ce type de récit apologétique ou critique, les études historiques sont nombreuses. Riches en détails, elles cherchent à nous renseigner de façon sérieuse sur la vie des intellectuels. Elles nous permettent de comprendre la trajectoire très complexe d'intellectuels qui ont traversé les périodes les plus sombres du XX^e siècle.² À travers le récit de leur vie — une vie pour plusieurs très difficile et parfois tragique — ces études cherchent à mettre en valeur la longue ascension de ces personnages vers le succès, la renommée et la postérité, malgré la prétention scientifique ou objective qu'elles peuvent afficher. L'histoire des intellectuels d'avant 1945 a contribué à la construction d'un « mythe des intellectuels » ; on se plaît par exemple à évoquer les « pionniers » que furent Émile Zola, Jean-Paul Sartre, Thomas Mann, Walter Benjamin ou Karl Kraus, en les immortalisant dans le panthéon de la *République des lettres*. On crée de toute pièce de grandes figures qui nous font oublier celles qui ont vécu le plus souvent dans l'ombre de l'histoire. En les étudiant, on en tire souvent des modèles de pensée et d'engagement que les plus nostalgiques idéalisent, et qui leur permettent de poser un regard critique ou résigné sur leur époque pour témoigner d'une dérive postmoderne de l'activité intellectuelle. Cette déliquescence s'illustre grâce à des formes d'oppositions conceptuelles à la mode, qui nous présentent l'intellectuel versus l'expert, l'intellectuel total versus l'intellectuel spécifique, le législateur versus l'interprète, etc.³ Nous vivrions

¹ B.-H. Lévy (1991) *Les aventuriers de la liberté. Une histoire subjective des intellectuels*, Paris : Grasset ; J. P. Sartre (1972) *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris : Gallimard ; R. Aron (1986, 1955) *L'opium des intellectuels*, Paris : Calmann-Lévy ; H. Schelsky (1975) *Die Arbeit tun die Anderen*, Opladen : Westdeutscher Verlag ; E. W. Said (1996) *Les intellectuels et le pouvoir*, Paris : Seuil ; N. Chomsky (1998) *Responsabilité des intellectuels*, Marseille : Agone. Ce sont quelques auteurs parmi les plus cités.

² François Dosse nous donne un excellent aperçu de ce champ historiographique dans une perspective transnationale (bien que trop centrée sur la France), et des multiples approches méthodologiques qui se sont développées depuis une cinquantaine d'années. F. Dosse (2003) *La marche des idées : histoire des intellectuels et histoire intellectuelle*, Paris : Seuil. Pour l'Allemagne, cf. G. Hübingen & T. Hertfelder (dir.) (2005) *Kritik und Mandat. Intellektuelle in der deutschen Politik*, Stuttgart : Deutsche Verlags-Anstalt.

³ Cf. A. Gouldner (1979) *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, New-York : Seabury Press ; M. Foucault (2001[1976]) « La fonction politique des intellectuels », dans *Dits*

désormais à l'époque des « experts », des « intellectuels spécifiques » dont la spécialisation excessive empêche le développement d'un esprit critique, et qui sont soumis à des logiques de pouvoir dont la seule voie de sortie consiste en une opposition ouverte, une nécessité pressante de contester et de s'engager contre les institutions politiques en place. L'histoire des intellectuels consiste souvent en une construction de récits héroïques de la désarticulation des couples savoir/pouvoir, vérité/mensonge, qui débute à l'époque de l'*Aufklärung* et qui structure notre façon de nous les représenter dans le cadre du développement d'une pensée critique. Une critique qui constitue ainsi un élément par lequel se forge l'identité des intellectuels en tant que penseurs autonomes qui luttent contre toutes formes de pouvoir.

L'histoire des intellectuels n'est pas seulement pour eux l'histoire d'une conquête de l'autonomie, c'est également celle d'une revendication de la légitimité de cette autonomie. Et cette conquête consiste, pour le dire comme Pierre Bourdieu, en une volonté de la part de l'intellectuel de s'affranchir des structures du pouvoir politique et économique, et d'user de son autorité spécifique à la fois pour affirmer son indépendance intellectuelle, et pour légitimer sa participation aux luttes qui se déroulent dans le champ de pouvoir.⁴ Mais cette histoire de conquête ne doit pas nous faire voir seulement ses succès ; elle présente aussi une importante part d'ombre. Elle implique nécessairement une lutte acharnée entre intellectuels (proclamés ou non) qui cherchent à s'approprier le monopole de la définition de l'autonomie, une lutte dont on sait d'avance qu'aucun n'en sortira vainqueur ; elle mène à la stabilisation des forces en présence et à la perpétuation d'un état de conflit permanent, qui rendent impossible l'accession à une autonomie absolue. C'est cette impossibilité qui fait en sorte que l'histoire de la conquête d'autonomie n'est pas vécue par les intellectuels comme une victoire, mais bien davantage comme une crise existentielle. Cette crise ne constitue pas seulement le cadre formel dans lequel s'organisent les luttes et se polarisent les différentes positions au sein du champ intellectuel, elle en devient l'enjeu central. Dans ce contexte, les

et écrits, tome 2, Paris : Gallimard, coll. Quarto ; Z. Bauman (1987) *Legislators and Interpreters*, Cambridge : Polity Press.

⁴ P. Bourdieu (1987) « Le champ intellectuel : un monde à part », dans *Choses dites*, Paris : Minit, p. 171.

intellectuels qui prennent conscience de cette crise se trouvent face à deux options : certains peuvent accepter cet état de fait et participer aux luttes sur la base d'une revendication d'autonomie relative ; d'autres peuvent lui opposer un refus complet, refus qui prend des accents dramatiques du moment qu'il contribue à accentuer l'intensité des luttes au sein du champ intellectuel, au risque de remettre en question son existence même, et de contribuer à sa décomposition. Autrement dit, la crise d'autonomie en est une qui se déroule au sein même du champ intellectuel, et dont l'enjeu porte sur le refus des paramètres pluralistes qui condamnent en pratique toute stratégie de conquête d'autonomie à ne pas remplir ses promesses de transcendance ou d'universalisation.

Cette double histoire de conquête et de crise d'autonomie est très bien illustrée par l'affaire Dreyfus, qui fut un moment paradigmatique et un modèle à suivre pour tous les intellectuels en quête d'autonomie.⁵ Son fantastique dénouement — tout particulièrement la révision du procès en faveur du capitaine injustement condamné — a donné un crédit extraordinaire à ces intellectuels (dont Zola était sans nul doute la figure de proue) qui ont publiquement appelé à cette révision. En ce sens, l'historiographie des intellectuels nous a surtout habitué à concevoir leur évolution dans ses aspects positifs, comme une continuité, la lente consolidation d'une tradition intellectuelle ou l'ascension vers une promesse de transcendance constituant l'éternelle trame de fond de leur histoire.

Cette victoire que représente l'affaire Dreyfus tend à occulter une expérience beaucoup plus fondamentale qui fut sans doute la première manifestation visible d'une crise existentielle particulièrement ressentie dans l'intelligentsia des pays d'Europe centrale et orientale, y compris l'Allemagne. L'entrée de ces pays dans la « modernité » a sérieusement ébranlé les esprits habitués à une certaine conception de la culture et de l'ordre social que la Première Guerre mondiale a définitivement mise en échec. L'industrialisation, l'urbanisation accélérée et les crises économiques successives eurent pour conséquence de priver progressivement une frange de l'intelligentsia est-

⁵ Cf. C. Charle (1990) *Naissance des intellectuels : 1880-1900*, Paris : Minuit ; R. Debray (1979) *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris : Flammarion ; M. Winok (1997) *Le siècle des intellectuels*, Paris : Seuil.

européenne de ses anciens repères sociaux. Pour toute une génération d'intellectuels, cette situation est à l'origine de cette crise existentielle qui culmine dans l'expérience de l'exil. Pris de court par une modernité à laquelle ils ont du mal à s'adapter, ces intellectuels vivent l'exil comme une détresse spirituelle liée à un sentiment d'être incompris et rejetés à la marge de la société. Une détresse d'autant plus palpable qu'ils commencent à être victimes de véritables persécutions, notamment dans le contexte de l'émigration massive qui débute avec la révolution russe ; répression issue des guerres et de la montée de régimes autoritaires et dictatoriaux, et qui culmine avec l'accession d'Hitler au pouvoir.⁶ Cette situation de détresse jouera un rôle important dans la formation d'une conscience de crise chez les intellectuels, qui n'est plus seulement un problème existentiel mais devient un enjeu politique.

II.

Dans cette thèse, nous tenterons d'apporter une contribution à la compréhension de la crise de l'autonomie qui affligea l'intelligentsia allemande sous la République de Weimar, de 1918 à 1933. Cette crise s'est essentiellement jouée sur un dilemme insoluble entre un idéal d'engagement politique et un idéal apolitique de culture, qui témoigne de la situation difficile dans laquelle se retrouvaient les intellectuels. Il s'agit, plus précisément, de comprendre comment la situation socio-économique défavorable de l'intelligentsia allemande au sortir de la Première Guerre mondiale a été un obstacle important à l'instauration d'un nouveau consensus culturel sur lequel elle aurait pu repenser sa place au sein des luttes politiques. De façon générale, la fragmentation de l'unité culturelle que représentait la bourgeoisie éduquée (*Bildungsbürgertum*) avant la guerre nous oblige à prendre en compte les dissensions entre les multiples traditions intellectuelles locales dans les années 1920.⁷ La crise d'autonomie qui en a résulté portait précisément sur le problème de la participation et de la soumission de

⁶ Le thème de l'émigration allemande est très bien documenté. Cf. G. Lauer & D. Kettler (2005) *Exil, Science and Bildung*, New York : Palgrave Macmillan ; E. Traverso (2004) *La pensée dispersée. Figures de l'exil judéo-allemand*, Paris : Lignes ; J. M. Palmier (1988) *Weimar en exil. Le destin de l'émigration allemande antinazie en Europe et aux Etats-Unis*, Paris : Payot, 2 vol.

⁷ H. M. Bock (1998) « Histoire et historiographie des intellectuels en Allemagne », dans M. Trebitsch et M. C. Granjon (dir.) *Pour une histoire comparée des intellectuels*, Bruxelles : Complexe, p. 79-109.

l'intelligentsia allemande au cadre pluraliste et légaliste imposé par le régime parlementaire de la République de Weimar.⁸ Ce désaccord sur le rôle politique de l'intelligentsia allemande entraîna une grave crise au sein de l'élite culturelle, incapable d'imposer aux masses son autorité politique à l'intérieur du cadre pluraliste imposé par la jeune démocratie weimarienne.

Face à cette crise, quelques intellectuels cherchèrent à redéfinir un modèle d'autonomie pour donner à l'intelligentsia allemande une véritable autorité dans le champ politique allemand. La première initiative apparaît au cours de la Première Guerre mondiale, notamment avec Theodor Heuss qui a tenté d'imposer un modèle d'autonomie avec la figure de Heinrich Heine, dans son effort pour institutionnaliser le rôle des intellectuels dans la sphère politique.⁹ Pensons également à Heinrich Mann et à l'avant-garde artistique (expressionniste) qui tentèrent, dans les années 1920, d'importer et de diffuser le modèle français d'intellectuels comme alternative au modèle déclinant de la *Bildungsbürgertum*.¹⁰ Une troisième initiative, souvent oubliée, est celle de Karl Mannheim qui tenta de réformer de l'intérieur la culture universitaire, en proposant son fameux concept d'intelligentsia sans attaches (*freischwebende Intelligenz*). C'est ce dont il sera question dans cette thèse de doctorat.

III.

Karl Mannheim, dont l'œuvre est aujourd'hui reconnue comme un classique de la sociologie allemande, demeure malgré tout une figure à laquelle on s'intéresse peu dans

⁸ Cf. Jenö Kurucz (1968) *Struktur und Funktion der Intelligenz während der Weimarer Republik*, Köln : Grote.

⁹ Pour une critique de cette tentative, cf. J. Habermas (2001) « Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland », dans *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p. 52 ; W. J. Mommsen (2002) « Heinrich Heine und die Deutschen », dans *Bürgerliche Kultur und politische Ordnung. Künstler, Schriftsteller und Intellektuelle in der deutschen Geschichte 1830-1933*, Frankfurt (Main) : Fischer. Pour une perspective comparative, cf. C. Charle (1996) *Les intellectuels en Europe au XIX^e siècle. Essai d'histoire comparée*, Paris : Seuil, p. 283 et suiv.

¹⁰ La publication de son essai intitulé *Geist und Tat* contient des essais sur des figures intellectuelles françaises comme Émile Zola et Anatole France. Cf. H. Mann (1997 [1931]) *Geist und Tat. Franzosen von 1780 bis 1930*, Frankfurt (Main) : Fischer. Cf. C. Charle, op. cit., p. 284.

la sociologie contemporaine, si ce n'est pour le citer sans prendre la peine de le lire.¹¹ Rappelons brièvement quelques jalons de sa biographie.

Né en 1893 en Hongrie (alors l'Empire austro-hongrois), à Budapest, Karl Mannheim grandit au sein d'une famille bourgeoise juive relativement aisée.¹² Manifestant des qualités intellectuelles hors du commun, Mannheim compléta son *Gymnasium* en 1911 et étudia à la faculté de philosophie de l'Université catholique de Budapest de 1912 à 1918. Il fit des voyages d'études à Berlin et à Paris, où il assista respectivement aux cours de Georg Simmel et de Henri Bergson. Dès ses années d'études, il manifesta des prédispositions à l'écriture ; il rédigea plusieurs recensions, et produira même des traductions des textes de Hegel en hongrois. Il obtint en 1918 son doctorat en philosophie, avec la mention *summa cum laude*, avec une thèse intitulée : « Une analyse structurale de la théorie de la connaissance » (*Az Ismeretelmét Szerkezetá Elemzése*) qu'il publiera en hongrois dans la revue *Athenaeum* (1918) et, plus tard, en allemand (1922). À cette époque, le parcours intellectuel de Mannheim est marqué par deux penseurs hongrois influents : Oscar Jazsi, reconnu comme le premier sociologue hongrois d'orientation libérale et réformiste, et Georg Lukács, qui le remarqua très jeune et l'intégra au célèbre « cercle du dimanche » où participaient, de 1915 à 1918, d'éminents penseurs comme Arnold Hauser et Belá Balázs.¹³ Le jeune Mannheim fut un des plus grands admirateurs du célèbre ouvrage de Lukács sur la théorie du roman, dont il écrira d'ailleurs une recension. Si Lukács initia Mannheim à la théorie marxiste, ce dernier ne s'y identifiera jamais réellement. Il finit par rompre avec le maître, après avoir refusé d'adhérer au parti communiste hongrois, et critiqué la politisation du cercle du dimanche. Malgré leurs différends, c'est grâce à l'intervention de Lukács, alors ministre de la culture dans le gouvernement révolutionnaire de Belá Kuns, que Mannheim obtient en 1919 un poste de professeur. Il enseigna quelques mois avant que

¹¹ Par exemple, voir Pierre Bourdieu (2001) *Méditations pascalienues*, Paris : Seuil, p. 192.

¹² Voir la biographie de Henk Woldring (1986) *Karl Mannheim. The Development of his Thought*, New-York : St-Martin Press.

¹³ Pour les détails de la période hongroise de Mannheim, cf. D. Kettler (1969) *Marxismus und Kultur*, Neuwied : Luchterhand ; J. Gabel (1987) *Karl Mannheim et le marxisme hongrois*, Paris : Mériden-Klinsieck ; L. Congdon (1991) *Exile and Social Thought. Hungarian Intellectuals in Germany and Austria, 1919-1933*, Princeton : Princeton University Press.

le régime ne soit renversé par l'amiral Von Horthy. Comme plusieurs de ses compatriotes, Mannheim dut fuir la répression avec son épouse. Il s'enfuit d'abord à Vienne où il habita dans un camp de réfugiés, puis en Allemagne, à Fribourg et finalement à Heidelberg, où il arriva à l'été 1921, accueilli en tant qu'étudiant étranger en vue de l'obtention de l'habilitation.

Dès son arrivée, Mannheim se rend compte du peu d'ouvertures que lui offre sa formation de philosophie. Il tenta d'abord de faire sa thèse d'habilitation auprès de Heinrich Rickert (à l'Université de Fribourg) mais, ce dernier étant peu sympathique à son égard, il se tourna très vite vers le sociologue Alfred Weber de l'Université de Heidelberg qui l'encouragea fortement à entreprendre une habilitation en sociologie. Il fréquenta le cercle de Marianne Weber et commença à s'intéresser de plus près à la sociologie de la culture, puis à la sociologie de la connaissance. Malgré son statut d'étranger, Mannheim jouissait d'une excellente réputation à l'Université Karl-Ruprecht de Heidelberg. Il compléta une thèse de sociologie de la connaissance sur le thème du conservatisme, puis obtint la *venia legendi* en janvier 1926, ce qui lui permit d'accéder au rang de *Privatdozent* et facilita sa naturalisation comme citoyen allemand. Karl Mannheim se révéla être un enseignant talentueux et admiré pour ses qualités pédagogiques.¹⁴ Il donna de nombreux séminaires et écrivit quantité de textes dans les domaines de l'épistémologie, la sociologie de la culture et de la connaissance.¹⁵

La réputation de Mannheim augmenta considérablement en 1928 lorsqu'il présenta, au congrès de sociologie de Zurich, une conférence intitulée *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen* (De la signification de la concurrence dans le domaine intellectuel). En 1929, parut l'ouvrage qui fera sa renommée, *Ideologie und Utopie*, et qui fut un véritable best-seller. Au printemps 1930, il est nommé professeur de sociologie à l'Université de Francfort-sur-le-Main en remplacement de l'économiste et sociologue Franz Oppenheimer. Sa carrière prometteuse fut cependant ternie par

¹⁴ Comme en témoigne Norbert Elias dans son autobiographie. Cf. N. Elias (1991) *Norbert Elias par lui-même*, Paris : Seuil.

¹⁵ Voir la bibliographie de ses ouvrages et articles en annexe. Pour consulter la liste des séminaires qu'il donna entre 1926 et 1929 à Heidelberg, cf. D. Frisby (1982) *The Alienated Mind*, London : Humanities Press, p. 251.

l'instabilité politique de la République de Weimar et la montée du national-socialisme et de l'antisémitisme. Après la prise de pouvoir des Nazis, Mannheim s'enfuit à nouveau avec son épouse à Amsterdam puis à Londres. Étant un des premiers à quitter l'Allemagne, sa fuite symbolisa d'une certaine façon le début officiel de l'émigration des juifs et des intellectuels antinazis qui se poursuivra tout au long des années 1930.

Karl Mannheim s'installa à Londres en 1934 et y restera jusqu'à sa mort ; il enseigna comme professeur invité à la *London School of Economics*. Les deux principaux ouvrages qu'il y écrira sont *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, publié en 1935 et réédité en anglais en 1940 sous le titre *Men and Society in the Age of Reconstruction*, puis *Diagnosis of our Time. A War Essay* publié en 1943. Il fit d'ailleurs traduire et publier *Ideologie und Utopie* en anglais en 1936, ce qui lui assura sa postérité américaine.¹⁶ À la fin de la Deuxième Guerre mondiale, il déclina l'offre de retourner enseigner à l'Université de Budapest en Hongrie pour accepter un poste de professeur régulier à la faculté des sciences de l'éducation de l'Université de Londres. Aux prises depuis quelques années avec des problèmes de santé et de surmenage, il mourut d'une attaque cardiaque en janvier 1947.

IV.

Depuis plus d'une cinquantaine d'années, de nombreuses études ont été réalisées sur la sociologie de Mannheim. L'ensemble de ces travaux se concentrent sur la dimension épistémologique de sa pensée sociologique dans la foulée du débat sur le relativisme scientifique initié avec la publication d'*Ideologie und Utopie* en 1929. Son concept d'idéologie a souvent été repris et commenté par de nombreux théoriciens marxistes et par plusieurs philosophes depuis les années 1960. Pour l'essentiel, Mannheim a fait l'objet d'une lecture philosophique qui s'est surtout attardée à relever les apories et les

¹⁶ Pour les détails de cet épisode, cf. D. Kettler & V. Meja (1995) *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism*, New-York : Transaction, chapitre 7.

contradictions de sa pensée, en faisant abstraction du contexte historique dans lequel elle s'était développée.¹⁷

Depuis les vingt dernières années, la découverte de nombreux manuscrits et documents inédits dans les archives de Mannheim et les travaux de David Kettler, Volker Meja, Nico Stehr et Colin Loader nous permettent de développer une toute autre appréciation, plus contextuelle, de l'œuvre du sociologue sous la République de Weimar.¹⁸ Ces chercheurs ont été les premiers à se distancer de la réception négative entretenue par l'approche marxiste, en assouplissant la dichotomie entre la dimension scientifique et la dimension littéraire de la production intellectuelle de Mannheim et en analysant ses textes à la lumière d'éléments biographiques.¹⁹ Notre thèse de doctorat se situe précisément dans la foulée de tels travaux. Si nous n'avons pas la prétention de proposer — à l'instar des auteurs mentionnés ci-dessus — la « biographie intellectuelle » de Karl Mannheim, notre objectif est de retracer dans sa pensée un questionnement qui n'est pas seulement en lien avec sa propre expérience personnelle, mais qui se pose déjà comme un problème social qui touche l'ensemble d'une collectivité. Autrement dit, si l'œuvre théorique de Mannheim, dans ses aspects philosophiques, sociologiques et littéraires, nous permet de tracer l'itinéraire biographique d'une pensée, elle laisse également de nombreuses « marques d'historicité »²⁰ qui nous permettent de comprendre la situation spirituelle et matérielle de l'intelligentsia allemande des années 1920.

V.

Nous nous attarderons à la période de Weimar qui est la plus décisive dans le développement de la pensée sociologique de Mannheim. Sa contribution au développement de la sociologie de la connaissance n'a pas seulement fait de lui un des fondateurs de cette nouvelle sous-discipline de la sociologie, elle a aussi profondément

¹⁷ Cf. A. Neussuss (1968) *Utopische Bewusstsein und freischwebende Intelligenz*, Mesenheim : Hain ; K. Lenk (1972) *Marx in der Wissenssoziologie*, Neuwied : Luchterhand ; M. Löwy (1985) *Paysages de la vérité*, Paris : Anthropos ; P. Ricoeur (1976) *Idéologie et utopie*, Paris : Seuil.

¹⁸ Voir D. Kettler et V. Meja (1995) Op. cit. ; C. Loader et D. Kettler (2001) *Karl Mannheim's Sociology as Political Education*, New York : Transaction.

¹⁹ D. Kettler & V. Meja (1995) op.cit., p. 315.

²⁰ K. Pomian (1999) *Sur l'histoire*, Paris : Gallimard.

influencé sa façon d’aborder le problème des intellectuels de son époque. Elle lui a notamment permis d’ébaucher les fondements théoriques du concept de *freischwebende Intelligenz* qui relevait avant tout d’une expérimentation méthodologique exemplaire, mais qui a été également un instrument de revendication d’autonomie au nom des intellectuels. *Le but de cette thèse est de montrer que la sensibilité de Mannheim à l’égard de l’incertitude ou de la détresse spirituelle et de la précarité matérielle des intellectuels allemands constitue le fil conducteur de sa pensée sociologique tout au long de la République de Weimar. Et c’est précisément parce qu’il était sensible au problème des intellectuels que son concept « d’intelligentsia sans attaches » se voulait à la fois une tentative d’expliquer et d’interpréter cette situation, et un instrument de revendication pour améliorer leur sort.*

Le raisonnement sociologique de Mannheim qui a donné naissance à sa théorie de l’intelligentsia sans attaches n’est pas que pure théorie, repliée sur elle-même ou coupée du monde réel. Nous verrons que cette théorie est bel et bien ancrée dans sa réalité spécifique et que l’armature théorique qui la supporte permet à notre sociologue de donner une véritable intelligibilité scientifique à un problème qui était perçu avant tout comme un enjeu politique très controversé. Autant la notion d’intelligentsia sans attaches renvoie au champ sémantique de la théorie sociologique de l’époque, autant elle est directement liée à une préoccupation toute concrète qui consiste précisément à reformuler la difficile question de l’autonomie des intellectuels dans un contexte de crise socio-politique majeure. Loin de n’être qu’un simple concept qui n’aurait qu’un sens purement rhétorique, métaphorique ou analogique, le concept de *freischwebende Intelligenz* est, pour employer les termes de Reinhart Koselleck, inextricablement lié au « champ d’expérience » dans lequel il se situe, et renvoie à l’horizon d’attentes qui définit son sens.²¹ On entend ici par champ d’expérience, l’ensemble des événements (historiques, économiques, politiques, sociaux) passés et présents qui, sur le plan discursif, participent à la formation et à la pérennité des concepts à une époque donnée. L’horizon d’attente revient à dire que les concepts sont porteurs de sens, d’espoirs et

²¹ R. Koselleck (1979) *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris : éditions de l’EHESS, p. 311-313. Cf. également F. Dosse, op. cit., p. 287.

d'idéaux qui s'accomplissent dans le présent en tant que futur actualisé. Les concepts feraient donc référence à une réalité historique tout en s'ouvrant sur une réalité qui n'existe pas encore à leur époque. Nous aurons l'occasion de resituer ce concept dans le vaste champ d'expérience que fut pour les intellectuels la République de Weimar, et dans lequel ils ont désespérément cherché la place qui leur revenait.

Le concept d'intelligentsia sans attaches ne flotte donc pas dans un vacuum au-dessus du monde social, mais se situe dans une réalité sociale complexe qui ne nous permet pas d'établir une démarcation précise entre, d'une part, sa dimension strictement conceptuelle et fictive limitée à l'espace d'une oeuvre et, d'autre part, la place qu'elle occupe dans l'histoire des intellectuels allemands. Une telle démarche laissera paraître — et c'est là que réside son originalité — une tension délibérée entre l'analyse théorique et épistémologique du concept d'intelligentsia sans attaches, qui occupe une place spécifique dans la pensée sociologique de Mannheim, et l'analyse proprement historique de ce concept sur une base chronologique. En ce sens, la discussion des implications théoriques du concept d'intelligentsia sans attaches doit toujours être située non seulement dans le cadre des débats théoriques de la tradition sociologique de l'époque, mais aussi dans le cadre de la controverse plus large portant sur le rôle politique des intellectuels. En étudiant chronologiquement la formation du concept d'intelligentsia sans attaches, il nous sera possible de retracer le développement de la pensée de Mannheim en fonction de l'évolution de la situation socio-politique des intellectuels dans les années 1920.

Une telle tension entre l'analyse discursive du concept d'intelligentsia sans attaches et l'analyse historique en révèle une autre, celle entre le regard que pose la sociologie weimarienne sur les intellectuels et le discours politique que ceux-ci tiennent. Bien avant que les historiens ne commencent à s'intéresser aux intellectuels, la sociologie allemande s'était déjà penchée sur cet « objet obscur » et ce, dès le premier tiers du XX^e siècle. Mais si la sociologie s'y intéressait en tant qu'objet d'étude, elle demeurait liée à la production et à la promotion des intellectuels ; il était moins question à cette époque, hormis quelques exceptions, de réaliser des études sociologiques dans un intérêt

strictement scientifique. Comme nous aurons l'occasion de voir dans cette thèse, la sociologie constituait un instrument pour la revendication de l'autonomie des intellectuels.²² De plus, la promotion d'une sociologie comme discipline scientifique depuis Tönnies, Simmel et Weber doit être comprise comme une revendication spécifique d'autonomie au sein des universités allemandes, qui n'était pas différente de celle qui prévalait chez les intellectuels en général à cette même époque. À cet effet, l'histoire de la pratique de la sociologie sous la République de Weimar ne doit plus être abordée dans l'optique d'une exégèse des œuvres sociologiques, mais doit faire en sorte de resituer le processus d'institutionnalisation de la discipline dans l'horizon d'une controverse idéologique qui oppose des discours intellectuels antagonistes.²³ La sociologie est donc un dispositif discursif qui ne nous donne pas seulement à penser la constitution d'une discipline scientifique du point de vue de ses méthodes, mais aussi comme un lieu de débats et de controverses. La sociologie des intellectuels est le produit de l'indétermination épistémologique d'une pratique sociologique encore toute jeune qui n'a pas hésité à laisser de côté sa respectabilité académique pour s'investir dans les luttes politiques et idéologiques.

VI.

Notre méthode d'analyse s'inscrit à l'intérieur d'une démarche herméneutique prise dans son sens large, qui consiste à faire une relecture critique, conceptuelle et historique de l'œuvre de Karl Mannheim sous la République de Weimar, plus particulièrement de 1921 à 1933. Nous suivons la démarche méthodologique de l'histoire des concepts telle qu'élaboré par Reinhart Koselleck, mais plus largement celle de l'histoire intellectuelle

²² Il faudra attendre avec Theodor Geiger et Joseph A. Schumpeter pour que l'on soit en droit de faire de la sociologie des intellectuels une spécialité reconnue, bien qu'elle ne soit pas exempte de polémique. Cf. J. A. Schumpeter (1942) *Capitalism, Socialism and Democracy*, New-York, : Harper ; T. Geiger (1949) *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stuttgart : Ferdinand Enke.

²³ Cf. R. Lepsius (1981) « Die Soziologie der Zwischenkriegszeit : Entwicklungstendenzen und Beurteilungskriterien », dans *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Opladen : Westdeutscher Verlag ; E. Stolting (1986) *Akademische Soziologie in der Weimarer Republik*, Berlin : Duncker & Humblot ; V. Kruse (1990) *Soziologie und Gegenwarts Krise*, Wiesbaden : Deutscher Universität Verlag ; J. Habermas (1994) « La sociologie sous la République de Weimar », dans *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique*, Paris : Cerf, p. 135-153.

dans le sillage des travaux de Dominic LaCapra.²⁴ Une telle approche consiste à interpréter la formation des idées et de la pensée d'une époque, à la fois sur le plan d'une analyse herméneutique des oeuvres littéraires, philosophiques et scientifiques et sur le plan d'une analyse du contexte historique dans lequel ces œuvres ont vu le jour. Nous nous intéressons aux textes proprement sociologiques de Mannheim, mais plus spécifiquement à l'ensemble des écrits qui traitent des intellectuels (ouvrages, articles scientifiques, articles de journaux, notes de cours, correspondance). Conséquemment, nous ne nous occupons pas (ou très peu) de ses textes philosophiques et épistémologiques d'avant 1925, si ce n'est pour nous aider à mettre en contexte les écrits sociologiques dont il est question. Notre analyse s'appuie presque exclusivement sur les originaux allemands, étant donné que les traductions anglaises et françaises contiennent souvent des erreurs de sens. De plus, une grande partie des textes que nous analysons sont inachevés, et ils contiennent souvent des imprécisions et des incohérences qui nous empêchent de les considérer comme des œuvres finies. À cet égard, nous prenons soin également de respecter la chronologie des textes afin de mieux saisir l'évolution de la pensée sociologique de Mannheim et d'être attentif aux nombreuses « zones d'ombre » d'une argumentation souvent hésitante.

Le concept de *freischwebende Intelligenz* ne peut être appréhendé comme un concept statique et homogène. Il ne doit pas non plus être approché comme s'il participait uniquement à un processus cognitif interne ne sortant pas des limites étroites de l'oeuvre. Il s'agit d'un concept ouvert sur le monde social dans lequel il se situe, et qui est en constant dialogue ou conflit avec des concepts provenant d'autres textes dont Mannheim a pu s'inspirer, concepts similaires ou qui présentent des affinités implicites mais tout de même évidentes avec le sien.²⁵ Nous mobilisons à cet effet des auteurs qui lui sont contemporains comme Max Weber, Alfred Weber, Carl Schmitt, Ernst Robert Curtius, Max Scheler et Ernst Troeltsch, qui ont influencé la construction du concept et qui nous permettent de mieux le situer dans son contexte de production. Ce qui prouve

²⁴ Cf. D. LaCapra (1982) « Intellectual History and Reading Texts », dans D. LaCapra & S. Kaplan (dir.) *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca : Cornell University Press.

²⁵ Sur ce point, cf. F. Ringer (1990) « The Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge », dans *Theory and Society*, n°19, p. 285 et suiv.

que Mannheim n'a pas inventé ce concept sur un coup de tête, mais que son sens préexistait déjà ailleurs sous d'autres formes ou d'autres figures de pensée, ce qui nous montre que « l'outillage mental » qu'il emploie pour penser le concept de *freischwebende Intelligenz* est le produit de l'économie discursive de son époque. Bref, notre approche obéit aux prémisses d'une histoire sociale de la pensée et des concepts, mais ne perd jamais de vue l'œuvre qui leur a donné un sens.

VII.

Nous établissons la division de l'ouvrage en cinq chapitres. Le premier dressera un aperçu de l'histoire des intellectuels en Allemagne de la fin du XIX^e siècle jusqu'à la République de Weimar, et prendra comme point de départ le déclin de la bourgeoisie universitaire (*Bildungsbürgertum*) qui voit son monopole sur le patrimoine culturel remis en question par une nouvelle génération d'intellectuels. Le second chapitre traitera quant à lui du contexte de la naissance d'une sociologie des intellectuels en Allemagne. Si cette sociologie revendiquait alors un statut de spécialisation disciplinaire en faisant des intellectuels un véritable objet d'étude, elle servit avant tout d'instrument de revendication pour leur autonomie. Nous verrons que cette sociologie des intellectuels est également responsable de l'émergence du concept de *freischwebende Intelligenz* chez Mannheim, grâce à l'apport de deux éminents sociologues de l'époque à la question des intellectuels, soit Max et Alfred Weber.

Dans le troisième chapitre, nous aborderons comment Mannheim employa pour la première fois son concept d'intelligentsia sans attaches dans sa thèse d'habilitation sur la pensée conservatrice. Beaucoup plus qu'une contribution méthodologique à la sociologie de la connaissance, cette étude a permis à Mannheim de découvrir les origines historiques d'une intelligentsia sans attaches au début du XIX^e siècle en Allemagne, à une époque de crise politique et culturelle qui n'est pas si différente du contexte de la République de Weimar. Le quatrième chapitre abordera comment Mannheim fait du concept d'intelligentsia sans attaches une solution politique au problème de la radicalisation idéologique des intellectuels allemands dans un contexte de pluralisme politique. Dans son célèbre ouvrage *Ideologie und Utopie*, il élabore tout

un programme qui consiste à leur proposer une politique scientifique qui serait non seulement un moyen pour les intellectuels d'acquérir un sens des responsabilités politiques, mais aussi un puissant instrument de revendication de leur autonomie qui leur permettrait également de se réunir autour d'une mission commune. Enfin, dans le cinquième chapitre, nous évaluerons la portée et les limites du projet mannheimien qui, dans un contexte de crise politique, résiste difficilement à l'épreuve des critiques qui fusent de toute part et ne survit pas à la chute de la République de Weimar.

CHAPITRE 1 : LES INTELLECTUELS DANS L'HISTOIRE ALLEMANDE

Partout, dans la mesure où il n'avait pas de qualification dans le milieu scientifique officiel grâce à des travaux dit positifs, ou s'il ne venait pas au moins de la hiérarchie universitaire, l'intellectuel se sentait de trop.

- Theodor W. Adorno.

Lorsqu'on jette un coup d'œil sur la masse de documents existant sur l'histoire et la sociologie des intellectuels, on constate que les différents récits nous présentent leurs origines comme s'inscrivant non seulement par rapport à une particularité nationale, mais aussi dans le contexte d'une tension politique au sein d'une classe sociale spécifique, la bourgeoisie. L'émergence soudaine d'une catégorie sociale qui se donne pour nom les « intellectuels » à la fin du XIX^e siècle est la conséquence d'une mobilité sociale ascendante de la bourgeoisie, notamment grâce à l'arrivée d'une jeune élite culturelle, qui finit par remettre en cause l'hégémonie des élites déjà en place. Le cas allemand est symptomatique à cet égard parce que l'apparition des « intellectuels » bouleverse non seulement une élite culturelle bien en place depuis la fin du XVIII^e siècle, mais aussi les institutions sur lesquelles ils consolideront leur hégémonie culturelle, c'est-à-dire l'université. Contrairement à ce qu'on a pu observer en France, la place grandissante des nouveaux intellectuels en Allemagne, au sein d'une société traversée par des clivages sociaux importants, ébranle considérablement les habitudes d'une bourgeoisie éduquée vivant comme une petite caste pratiquement fermée sur elle-même. C'est justement parce que cette bourgeoisie culturelle a une conscience exacerbée de son rôle d'élite dans une société hiérarchisée par le principe des « ordres » de l'Ancien régime, que les nouveaux intellectuels se présentent comme étant des éléments indésirables. Les intellectuels, de par leur vocation de gens de lettre et de culture, sont en quelque sorte une menace pour l'institution très hiérarchisée que sont les universités allemandes, puisqu'ils remettent en cause son contrôle exclusif sur le patrimoine culturel. Il n'est donc pas étonnant que l'existence d'une classe

d'intellectuels relativement peu attachée et intégrée à la culture universitaire, puisse déranger les apologistes de la vieille culture allemande.

Pourtant, ce n'est pas en soi l'apparition d'un groupe d'intellectuels qui précipite directement, au début du XX^e siècle, le déclin de cette bourgeoisie universitaire, mais une série de causes structurelles qui affectent simultanément toutes les couches de la société allemande de l'époque. Les bourgeois universitaires sont avant tout les victimes de la modernisation tardive et accélérée qui afflige l'Allemagne de cette époque. Les intellectuels sont un groupe qui est demeuré marginal et à la périphérie de la bourgeoisie universitaire culturellement dominante jusqu'en 1933. D'une part, la modernisation accélérée a fini par faire éclater non seulement les privilèges socio-économiques sur lesquels s'appuyait la bourgeoisie universitaire, mais également les fondements idéologiques du savoir universitaire qu'est la *Bildung* ; d'autre part, les intellectuels ont été les boucs émissaires par excellence de cette crise à la fois économique et culturelle qui plongea l'Allemagne dans la voie totalitaire. Il s'agit dans ce chapitre de faire état de ces deux facteurs du déclin de la bourgeoisie culturelle, afin de montrer comment les nouveaux intellectuels ont eu beaucoup de difficultés à se faire accepter comme un groupe légitime dans la société — ce qui expliquera par ailleurs l'impopularité d'un concept tel que *freischwebende Intelligenz* à la fin des années 1920. Pour étayer notre démonstration, nous nous appuyons entre autres sur la célèbre analyse de Fritz Ringer du système universitaire allemand.¹

De façon plus pragmatique, notre démarche nécessite tout d'abord de dresser un tableau historique des conditions d'émergence des intellectuels en Allemagne au début du XX^e siècle. Nous démontrerons que le concept spécifiquement allemand « d'intellectuel » est le résultat d'une différenciation sociale au sein d'une élite universitaire bourgeoise qui existait déjà depuis la fin du XVIII^e siècle. Nous développerons ici quatre points. Tout d'abord, il nous faut situer l'évolution générale de cette classe sociale que l'on nomme *Bildungsbürgertum* de laquelle émergent les intellectuels. Une évolution qui nous oblige à revenir sur le XIX^e siècle et à faire ressortir les principales caractéristiques

¹ F. Ringer (1969) *The Decline of German Mandarin*, Cambridge : Cambridge University Press.

sociologiques de ce groupe, pour être en mesure d'expliquer l'importance du déclin qu'il a connu du début du XX^e siècle jusqu'à son effondrement sous la République de Weimar. Ensuite, nous nous pencherons sur l'université allemande de l'époque, qui était le lieu institutionnel par excellence du *Bildungsideal* assurant à la bourgeoisie culturelle une position d'élite. Nous expliquerons pourquoi le concept de *Bildung* a été si fondamental dans l'évolution des mentalités des intellectuels-universitaires, et comment elle a contribué à l'émergence d'une « conscience de crise ». En troisième lieu, nous aborderons comment les « intellectuels » ont surgi sur la scène culturelle allemande dans le contexte d'une radicalisation de cette conscience de crise. Finalement, nous rendrons compte de la façon dont Karl Mannheim relate ce contexte, et comment son témoignage de cette « conscience de crise » qui polarise la scène intellectuelle de Heidelberg sera le point de départ de la réflexion sociologique qui le mènera au concept de *freischwebende Intelligenz*.

La « Bildungsbürgertum » : ascension et déclin d'une classe moyenne

Pour comprendre la pertinence du concept de *freischwebende Intelligenz* de Karl Mannheim, nous devons commencer par expliquer en quoi le concept « d'intellectuel » est lié au destin de cette classe moyenne éduquée qui prend son essor dans la société allemande du XIX^e siècle et qui décline sous la République de Weimar. En effet, c'est au moment où l'unité idéologique de la bourgeoisie éduquée éclate que l'on commence, au début du XX^e siècle, à parler d'un groupe d'intellectuels qui se détachent de cette classe sociale. Deux facteurs ont favorisé cette différenciation sociale : d'abord, la fragmentation progressive de l'élite culturelle allemande en une multitude de groupes professionnels, puis son appauvrissement financier après la Première Guerre mondiale. Nous donnerons ici un aperçu sociologique large de cette classe éduquée et ensuite nous réduirons notre perspective à la seule catégorie professionnelle qui représente la mentalité et les aspirations idéologiques de la bourgeoisie éduquée (*Bildungsbürgertum*), c'est-à-dire les universitaires.

La bourgeoisie éduquée est une couche bourgeoise qui s'est développée en Allemagne vers la fin du XVIII^e siècle. C'est une classe qui, à l'origine, était essentiellement non-noble mais qui a pu survivre grâce au concours de l'État prussien. Même si on désigne ce groupe sous l'appellation de « bourgeoisie », il faut considérer qu'elle ne partage pas les critères de la bourgeoisie traditionnelle telle qu'on la rencontre dans d'autres pays d'Europe. En effet, elle n'entretenait pas — au contraire de la bourgeoisie anglaise — de liens étroits avec une classe aisée d'entrepreneurs, ni ne présentait — au contraire de la bourgeoisie française — un caractère cosmopolite de proximité avec la culture aristocratique. Historiquement, la faiblesse du libéralisme économique et l'isolement démographique n'ont pas permis à la bourgeoisie allemande d'acquérir une puissance économique enviable à l'instar de la bourgeoisie française et anglaise. La bourgeoisie marchande est demeurée longtemps traditionaliste, enfermée dans la logique féodale du corporatisme.² En Allemagne, le développement d'une domination bourgeoise ne fut possible que grâce à un compromis avec la noblesse qui contrôlait l'État prussien. Le facteur déterminant qui a d'abord permis à la bourgeoisie éduquée d'acquérir une position sociale dominante au XIX^e siècle fut la culture et l'éducation. Autrement dit, l'importance que cette bourgeoisie éduquée donna à la culture et non pas à l'économie a profondément affecté la structure de sa mentalité et ses habitus psychologiques. Fritz Ringer analyse l'émergence de cette couche éduquée à travers trois catégories professionnelles que sont les pasteurs protestants, les administrateurs prussiens et les érudits humanistes.³ Au cours du XIX^e siècle, elle parvient à inclure aussi toutes les professions libérales qui nécessitent une instruction universitaire — par exemple, les fonctionnaires, les juristes, les journalistes, les enseignants, et bien sûr les universitaires ayant une formation humaniste. Hans-Ulrich Wehler recense entre 540 000 et 680 000 membres de la bourgeoisie avant 1914, représentant entre 0,8% et 1% de toute la population allemande de l'époque.⁴

² Il faudra attendre la seconde révolution industrielle des années 1850-60 pour que la puissance économique de l'Allemagne se développe, et pour parler d'une réelle influence de la bourgeoisie économique dans la politique économique allemande — bien que cette influence soit issue de l'alliance de la bourgeoisie économique avec un État prussien toujours conservateur et absolutiste.

³ F. Ringer, *ibid.*, p. 21.

⁴ H.-U. Wehler (1995) *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, tome 3, München : C.H. Beck, p. 732.

D'abord, énumérons en vrac les caractéristiques de la bourgeoisie éduquée qui en fondent la spécificité. 1) La formation académique est le principal critère d'appartenance, c'est-à-dire que les membres ont tous complété le *Gymnasium* qui est une formation secondaire dite « classique ». 2) Elle se recrute parmi ses membres, c'est-à-dire qu'elle valorise les mariages des membres de la même provenance sociale. 3) La situation économique de ses membres est relativement homogène, et leurs revenus proviennent principalement de l'État. 4) Le prestige social leur est plus important que le succès économique. 5) La bourgeoisie éduquée est majoritairement protestante, ce qui n'exclut pas nécessairement les catholiques qui sont minoritaires, mais exclut catégoriquement les juifs. 6) Elle se représente elle-même comme étant une élite culturelle qui possède le monopole du savoir et de la culture et, 7) comme nous l'avons mentionné plus haut, elle se structure économiquement sur une base professionnelle.⁵

À la lumière de ces caractéristiques, cette bourgeoisie éduquée est atypique pour deux raisons. Du point de vue économique, la bourgeoisie éduquée inclut autant les détenteurs des moyens de production que des salariés, ce qui nous indique que la fortune n'est pas un élément de cohésion de leur conscience de classe.⁶ Cependant, la valorisation extrêmement poussée du prestige social au détriment du succès économique faisait en sorte que la bourgeoisie éduquée avait adopté une mentalité de *Stand* (nous y reviendrons) qui la distinguait de la bourgeoisie économique. On observe qu'à partir du milieu du XIX^e siècle, alors que la bourgeoisie s'opposait à la noblesse, une ligne de démarcation s'était créée entre la bourgeoisie économique et la bourgeoisie éduquée.⁷ Ce moment coïncidait avec l'échec de la révolution bourgeoise de 1848 qui avait sonné le glas des prétentions de la bourgeoisie de fonder sa domination politique au détriment de la monarchie. Par après, l'alliance tacite entre l'État prussien et la *Bildungsbürgertum* a permis à ses membres de renforcer leur position d'élite sur le plan culturel — à défaut

⁵ K. Vondung (1975), « Zur Lage der Gebildeten in der wilhelminischen Zeit », dans *Das wilhelminische Bildungsbürgertum*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, p. 25-26.

⁶ Cf. J. Kocka (1988) « Modèle européen et cas allemand », dans *Les bourgeoisies européennes au XIX^e siècle*, Paris : Belin, p. 10-11.

⁷ W. J. Mommsen (2001), « Kultur als Instrumente der Legitimierung bürgerlicher Hegemonie », dans *Bürgerliche Kultur und politische Ordnung*, Frankfurt (Main) : Fischer, p. 62.

d'occuper une position dominante aux niveaux politique⁸ et économique, sphères monopolisées respectivement par la noblesse et la bourgeoisie économique.

Globalement, deux logiques sont à l'œuvre dans l'évolution de la bourgeoisie éduquée : une logique de *Stand* et une logique de stratification professionnelle. Voyons d'abord en quoi consistait sa spécificité de *Stand*. La bourgeoisie éduquée demeure un groupe relativement peu nombreux par rapport aux autres, du fait de son caractère relativement endogamique. Certes, le mariage entre ses membres n'était pas rare au XIX^e siècle et assura la postérité de grandes familles (la famille Mommsen par exemple) qui ont occupé de père en fils des chaires universitaires. Ce qui ne veut pas dire que l'endogamie est devenue pour autant la norme de reproduction du groupe, bien qu'elle soit constitutive de l'imaginaire aristocratique qui structurait son mode de vie. Or, la reproduction ne peut être ici le critère qui explique sa structuration en *Stand* contrairement à l'aristocratie terrienne, qui était une véritable noblesse de sang. La particularité de la bourgeoisie éduquée réside dans l'importance accordée à l'éducation supérieure comme critère de prestige social, considéré comme un privilège relativement peu accessible. L'accès à l'éducation supérieure au XIX^e siècle permettait à de jeunes individus de monter dans les échelons supérieurs de la société en complétant le *Gymnasium*. Toutefois, très peu d'entre eux réussissaient à obtenir le baccalauréat (*Abitur*) garantissant un emploi dans l'administration publique ou dans les universités. En retour, la nature corporatiste et hiérarchique des universités allemandes contribuait à forger un véritable sentiment d'appartenance à l'ordre d'une aristocratie culturelle. Friedrich Paulsen, un de membres de cette aristocratie au début du XX^e siècle exprime bien cette idée :

Les individus éduqués constituent une sorte d'aristocratie intellectuelle et spirituelle en Allemagne. Ils forment un groupe semblable à la noblesse

⁸ D'ailleurs, l'importance qu'elle accordait à la politique parlementaire de l'ère wilhelminienne était moindre. De 1887 à 1914, la représentation des universitaires et enseignants du gymnasium au parlement oscillait entre 3% et 6%, et les professions libérales — incluant les entrepreneurs — n'avait jamais dépassé le seuil des 19%. Mentionnons toutefois que leur présence dans l'administration publique dépassait celle de la noblesse, bien que les postes les plus importants étaient réservés à cette dernière. Cf. F. Ringer, op. cit., p. 45-46.

officielle en ce sens qu'ils participent tous au gouvernement et à l'administration publique. Ils forment un segment homogène de la société où ils sont reconnaissables de par leur éducation universitaire. Inversement, tous ceux qui n'ont pas d'éducation universitaire manquent quelque chose que la richesse et une origine aristocratique ne peuvent remplacer.(...) Par conséquent, l'acquisition d'une éducation universitaire, du moins l'acquisition d'un baccalauréat (*Abitur*), est devenu une exigence sociale qui donne le droit de faire partie d'une "citoyenneté académique".⁹

Cette attitude renforçait considérablement l'image d'un monde universitaire fermé, typique du caractère exclusif de la classe éduquée allemande.¹⁰ Par conséquent, la nature de l'enseignement supérieur faisait en sorte que la bourgeoisie économique ou la noblesse, par exemple, envoyaient très peu leurs enfants au *Gymnasium* et dans les universités. Pour la bourgeoisie économique, la formation dispensée était jugée trop réactionnaire et peu adaptée aux exigences de l'activité économique.¹¹ L'éducation supérieure servait ainsi davantage à former l'habitus spécifique d'une élite centrée sur la culture qu'à former l'ensemble de la population allemande. Avant la Première Guerre mondiale, toutes les tentatives pour moderniser le curriculum universitaire vers les professions techniques se sont butées à l'intransigeance des universitaires conservateurs, soucieux de préserver la vocation « culturaliste » de l'éducation en misant sur le diplôme universitaire, mais témoignant de ce fait même d'une volonté de préserver intacte la vocation d'une élite.

Par contre, cette tendance au sein de la bourgeoisie éduquée à se considérer comme un *Stand* n'a pu dissimuler le fait que sa structure sociologique était principalement basée sur une logique de stratification professionnelle. Pour reprendre l'argument de Max Weber, « l'appartenance à un *Stand* influence par elle-même une situation de classe, dans la mesure où la conduite de vie conforme à un *Stand* privilégie certains types de

⁹ Citation de l'historien Friedrich Paulsen, *ibid.*, p. 35.

¹⁰ H. U. Wehler, *op. cit.*, p. 722-23.

¹¹ K. Vondung, *op. cit.*, p. 29.

possession ou d'activité professionnelle et en récusé d'autres ». ¹² C'est en ce sens qu'on peut avancer que l'appartenance à un *Stand*, pour la bourgeoisie éduquée, accentue l'importance de la propriété et de la gestion de biens culturels reliées à l'éducation et au savoir universitaire. Pourtant, il ne faut pas oublier qu'elle-même était une « classe bourgeoise » avant d'être une aristocratie, et que la création et la perpétuation d'un patrimoine culturel était moins le fait d'un privilège ou d'une prébende que d'un idéal de vie fondé sur l'idée de profession (*Berufsidee*). ¹³ Après 1848, les contraintes institutionnelles du système capitaliste moderne obligeaient la bourgeoisie éduquée à se soumettre à une conduite de vie professionnelle éloignée à plusieurs égards de l'idéal de vie aristocratique. ¹⁴ En retour, la persistance d'une idéologie de *Stand* a conditionné d'une manière spécifique l'évolution professionnelle de la bourgeoisie éduquée ; à cet effet, nous suivons l'idée de K. Jarausch de caractériser la structure professionnelle sous l'Empire comme étant fondamentalement « non-libre » ou sans concurrence ; on parle essentiellement ici de professions nécessitant un diplôme universitaire (*akademische Berufe*) au moyen duquel elle maintenait son autonomie professionnelle à l'aide de la couverture juridique et financière de l'État qui l'aidait à se protéger des effets d'une concurrence ouverte. ¹⁵ La menace reliée à cette concurrence pourrait expliquer pourquoi la bourgeoisie éduquée a camouflé, du moins en apparence, son *éthos* bourgeois dans un mode de vie aristocratique.

Cette situation s'appliquait au cas des professeurs d'université, qui furent le véritable noyau de la bourgeoisie éduquée. En plus de participer directement à l'activité académique, ils ont contribué à développer les fondements idéologiques qui la prédestinaient à une appartenance de *Stand*. La structure professionnelle du professorat universitaire (on comptait 4300 professeurs et *Privatdozenten* avant 1914) mettait les

¹² M. Weber (2003) *Hindouisme et Bouddhisme*, Paris : Flammarion, p. 123

¹³ W.J. Mommsen, op. cit., p. 40. Comme l'affirmait Wolfgang Mommsen, le style de vie bourgeoise s'est maintenu en partie grâce aux contraintes institutionnelles du système économique.

¹⁴ Ibid., p. 40.

¹⁵ K. Jarausch (1988) « Des professions non-libre », dans J. Kocka, *Les bourgeoisies européennes au XIX^e siècle*, Paris : Belin, p. 80. Aussi K. Jarausch (1990) *The Unfree Professions*, New-York : Oxford University Press.

Ordinarius Professoren (professeurs ordinaires) au sommet de la pyramide hiérarchique, leur conférant le privilège de contrôler à la fois l'administration des universités et la définition du cursus scolaire. En général, très peu d'universitaires étaient en mesure d'atteindre cette position, du moins jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale. Par exemple, l'âge moyen des professeurs ordinaires en 1907 était de 65 ans, tandis que l'âge moyen des *nichtordinarius Professoren* et des *Privatdozenten* était respectivement de 42 ans et de 30 ans.¹⁶ En dépit de leur nombre restreint, les professeurs ordinaires définissaient, de par leur position sociale élevée au sein de l'université, les critères sociaux qui caractérisaient la bourgeoisie éduquée dans son sens large. Ils symbolisaient en fin de compte l'homogénéité de la bourgeoisie éduquée sur le plan des mentalités et du style de vie. Mais du point de vue sociologique, cette homogénéité s'inscrivait davantage à l'intérieur d'une conscience professionnelle structurée par la réussite et le prestige académique. Si on suit la thèse de K. Jarausch, on serait tenté de dire que les professeurs ont développé les bases théoriques d'une éthique professionnelle qui n'était pas en contradiction avec la structure corporatiste et hiérarchique des universités.

L'importance accordée à l'éducation comme facteur de prestige social légitime à première vue le fait de parler d'une certaine unité sur le plan des mentalités, du moins jusqu'au dernier tiers du XIX^e siècle. La prétendue « coalition discursive » qui unissait la noblesse prussienne et les universitaires dans la promotion d'un État national fort n'avait pas dans les faits contribué à propager chez ces derniers une véritable appartenance de *Stand*.¹⁷ Or, l'unité de cette conscience culturelle sera remise en cause par des causes d'ordre sociologique et historique. D'abord, le développement d'un éthos professionnel bourgeois a des répercussions importantes sur les pratiques professionnelles. La systématisation de ces pratiques avait une incidence directe sur la division et la spécialisation de la gestion du patrimoine culturel (*Kultursinhalte*) en

¹⁶ F. Ringer, op. cit. , p. 54.

¹⁷ C. Loader & D. Kettler (2001) *Karl Mannheim's Sociology as Political Education*, New York : Transaction. Nous partageons les réticences de Kettler et Loader à l'égard du terme de Peter Wagner. « We are revising this concept because we think that the dynamics of coalition cannot be sufficiently understood if it is seen as an interaction between political and scientific discourses alone, especially if the scientists are understood as simply identifying their interests with whoever happened to be in control of the state apparatus ». p. 38.

plusieurs sphères pratiques de valeurs (art, littérature, science, technique, etc.).¹⁸ Comme le témoignait à l'époque l'historien et pédagogue Eduard Spranger, la cohésion sociale de la bourgeoisie éduquée s'était relâchée au début du XX^e siècle pour faire place à la diversité des multiples branches professionnelles.¹⁹ Les pratiques professionnelles, de plus en plus variées au sein de la bourgeoisie éduquée, rentraient en contradiction avec la fonction unificatrice et légitimante d'un système d'éducation fondée sur un savoir humaniste. Cette réalité, qui était une véritable menace à la cohésion professionnelle de la corporation universitaire, fut dès lors ressentie comme une crise et fit l'objet d'une controverse intense dans le milieu universitaire. En effet, c'est à partir de 1890 que s'est amorcé un débat autour de la « crise de la culture » qui signifiait, sur le plan sociologique, l'impossibilité de maintenir les prérogatives élitistes de la bourgeoisie éduquée face à l'évolution des pratiques professionnelles et, conséquemment, face à la réforme du système d'enseignement supérieur que cette nouvelle réalité professionnelle entraînera. Cette controverse atteindra son paroxysme sous la République de Weimar et se traduira par une forte résistance des universités face aux nouvelles politiques culturelles du ministre Conrad Heinrich Becker.²⁰ Somme toute, cette évolution témoignait du glissement d'une conception corporative (*ständisch*) de l'université vers une conception moderniste plus bureaucratique qui mettait de l'avant la spécialisation et la formation professionnelle.²¹

Le déclin de la structure de classe de la bourgeoisie éduquée était déjà amorcé depuis la fin du XIX^e siècle. Pourtant, et malgré quelques divergences d'opinion, la croyance en sa vocation culturelle et élitiste continuait généralement à se renforcer. La Première Guerre mondiale et l'inflation de 1918-1923 ont été des événements d'importance qui contribuèrent à alimenter cette orthodoxie idéologique. Du point de vue économique, l'affaiblissement de la monnaie allemande a eu comme conséquence de dévaluer

¹⁸ W.J. Mommsen, op. cit., p. 40.

¹⁹ K. Jarausch, op. cit., p. 78.

²⁰ Spécialiste de l'Islam, Becker fut ministre de la culture et de l'éducation de 1919 à 1921, puis de 1929 à 1931.

²¹ O. Beaud. (2001) « Un autre regard sur l'université : l'université allemande selon Savigny et Weber », dans J.F. Kervégan et C. Colliot-Thélène, *De la société à la sociologie*, Paris : ENS, p. 33.

considérablement les salaires des universitaires et les subventions allouées aux universités²² ce qui, concrètement, entraînait le déclin économique du professorat universitaire qui partageait en cela le sort de la nouvelle classe moyenne.²³ Pourtant, l'université ne perdait pas pour autant sa position dominante et son influence culturelle, et ce malgré le fait qu'elle fut particulièrement touchée par les compressions budgétaires. C'est sous la République de Weimar que les effectifs ont atteint leur nombre record, créant, dans le contexte de l'inflation, une masse de « prolétaires intellectuels » dont l'avenir dans la profession universitaire était extrêmement limité.²⁴ Simultanément, les compressions des dépenses publiques de l'État weimarien ont sérieusement diminué leur chance d'accès à la fonction publique et finirent par affecter l'autonomie des professions « non-libres » ou sans concurrence. Dans ce contexte, la bourgeoisie éduquée avait perdu le seul support financier qui assurait son existence de classe, condamnant une masse d'universitaires à être sans emploi et sans possibilité de faire carrière ni à l'université ni dans la fonction publique. En rétrospective, la crise économique a accéléré la décomposition socio-économique de la bourgeoisie éduquée, en fractionnant le *Stand* qu'elle prétendait être en plusieurs groupes aux intérêts et aux valeurs hautement différenciés.²⁵ Face à ce constat, ce qui restait de la vieille bourgeoisie éduquée ne pouvait que se réfugier dans le langage de l'idéalisme et du romantisme, exprimant un refus des changements sociaux et institutionnels de leur époque.²⁶

C'est dans ce contexte de déclin qu'une catégorie autonome d'intellectuel commence à se préciser et à se différencier de cette bourgeoisie éduquée. Le nombre croissant des effectifs qui ont le statut de *Kulturträger*²⁷ et le contexte d'une précarisation de leur

²² Cf. B. Widdig (2001) *Culture and Inflation in Weimar Germany*, Berkeley : University of California Press.

²³ D.J. Peukert (1987) *The Weimar Republic*, New-York : Berghahn Press, p. 64-65.

²⁴ F. Ringer, op. cit., p. 64-65.

²⁵ W. J. Mommsen, op. cit., p. 40.

²⁶ F. Ringer, op. cit., p. 80.

²⁷ Lors d'un débat à propos de la réforme électorale en 1908, des membres du Reichstag ont voulu permettre à la *Bildungsbürgertum* d'être mieux représentée. On désigna alors les représentants sous l'appellation de *Kulturträger*, exigeant au minimum d'avoir passé les examens du baccalauréat ou d'avoir déjà servi dans l'administration ou l'armée. Cette réforme a été rejetée mais le qualificatif fut dès lors couramment utilisé. Ringer, *ibid.*, p.46.

niveau de vie laissait prévoir que l'université ne pouvait leur assurer à tous un avenir. La Première Guerre mondiale a déplacé le lieu des débats idéologiques hors des enceintes de l'université au profit d'un espace public plus élargi où les journaux et les partis politiques avaient droit de parole. Il n'en demeurait pas moins que les intellectuels non-affiliés ou non-universitaires pouvaient survivre au côté de cette élite culturelle bourgeoise. Ils étaient tantôt acceptés au sein de cette élite, tantôt contraints à un statut de « bohème » libre de toutes attaches. Ils restaient profondément influencés par le contexte universitaire et leur survie intellectuelle dépendait des ressources idéelles et matérielles que les universités leur fournissaient.²⁸ On ne peut donc pas traiter de la question des intellectuels en Allemagne sans faire référence à l'histoire des universités allemandes et à leur rôle dans la définition de la *Bildung*.

La culture et l'éducation (Bildung) : vers la crise culturelle

La définition allemande de la culture constituait le noyau idéologique qui donnait à la bourgeoisie éduquée sa cohésion sociale, et ce même après que l'inflation des années 1920 ait définitivement réduit à néant son existence en tant que groupe social homogène. La notion de culture (*Kultur*) est en lien étroit avec la notion d'éducation (*Bildung*) qui fait état d'un idéal pédagogique partagé par les universitaires de l'époque. La quinzième édition du *Grosse Brockhaus*, la célèbre encyclopédie allemande, définit la *Bildung* ainsi :

Un concept fondamental depuis Pestalozzi, *Bildung* signifie la formation des esprits (*Seele*) dans le cadre d'un environnement culturel. La *Bildung* requiert : a) une individualité qui, au point de départ, doit devenir une personnalité formée et accomplie ; b) une universalité, signifiant richesse d'esprit, qui est atteinte à travers une compréhension et une expérience-vécue emphatique (*Verstehen und Erleben*) des valeurs culturelles

²⁸ F. Ringer (1995) *Fields of knowledge. French Academic Culture in Comparative Perspective 1890-1920*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 26

objectives; c) une totalité, signifiant une unité intérieure et une fermeté de caractère.²⁹

Mentionnons immédiatement que cette définition de la culture, qui est spécifiquement allemande, s'oppose à une autre définition de la culture comprise comme *Zivilisation*. Cette dernière renvoie davantage à une conception superficielle ou à une forme plus générale de la culture, limitée à ses manifestations extérieures, c'est-à-dire comme processus historique en cours de développement. La *Kultur* et la *Bildung* par contre sont perçues comme relevant d'une disposition intérieure à l'individu et faisant référence à son accomplissement personnel et spirituel.³⁰ Ce terme doit donc être analysé de concert avec la notion de *Bildung*, qui signifie « éducation » ou « pédagogie », et qui réfère directement à la formation éducative qui contribuera au développement de la « personnalité ».

Cette définition de la culture est attribuée à Wilhelm von Humbolt qui fut ministre de la culture dans la Prusse de Frédéric III et l'inventeur de l'université allemande moderne au début du XIX^e siècle.³¹ Selon sa conception pédagogique, l'université est le lieu par excellence où une telle culture peut véritablement s'épanouir. L'idée de la culture s'inscrit dans une démarche philosophique dans laquelle la médiation universitaire est indispensable pour faire accéder l'individu non seulement au savoir académique, mais à cet idéal de personnalité. La définition de la culture allemande est indissociable de l'université en ce sens qu'elle est associée à un idéal pédagogique dans lequel le développement de la « personnalité » est la finalité de la culture en soi. Parmi les disciples de Humbolt, on retrouve le célèbre juriste Savigny qui, dès le début du XIX^e siècle, théorise non seulement cette définition de la culture, mais précise aussi le principal porteur apte à remplir cette mission de former les personnalités, c'est-à-dire le professeur d'université.³²

²⁹ Cité dans F. Ringer, *Decline...*, op. cit., p. 86.

³⁰ *Ibid.*, p. 90.

³¹ C. Loader, D. Kettler (2001) *Karl Mannheims's Sociology as Political Education*, New-York : Transaction p. 24-25.

³² O. Beaud, op. cit., p. 49 et suivantes.

Comme nous l'avons vu plus haut, les professeurs d'université constituaient le principal groupe professionnel qui, au XIX^e siècle, véhiculait une conception « élitiste » de l'éducation qui limitait les frontières de la classe bourgeoise éduquée ainsi que de son prestige social. Cette vocation élitiste est renforcée par l'intime conviction du professeur d'université qu'il possède une disposition (*Gesinnung*) d'esprit et une « personnalité » qui le légitime dans la transmission du savoir aux jeunes étudiants. Savigny décrit cette disposition ainsi :

Le professeur, ou plus exactement sa « personnalité », est l'élément fondamental de sa théorie pédagogique. Pour ses élèves, le professeur va personnifier la science. Ses connaissances acquises longuement et avec effort, il doit les transmettre d'une manière aussi vivante que si la science se révélait soudainement à lui. En faisant assister à ses élèves à l'enfantement de sa pensée, il éveille en eux la même puissance créatrice. Alors ce n'est pas seulement un enseignement qu'ils reçoivent, mais un travail qui s'accomplit sous leurs yeux et qu'ils reproduisent eux-mêmes.³³

Dans cette optique, le professeur est la personnification vivante de la culture telle que définie par *Der grosse Brockhaus*. Il est à la fois le représentant et l'enseignant d'une philosophie pédagogique et un modèle de réussite professionnelle dont la vocation première est de diffuser la culture au sein de la Nation allemande. Du moment que l'étudiant sortait de l'université pour intégrer la bourgeoisie éduquée, on pouvait considérer qu'il était lui aussi en mesure de développer la « personnalité » nécessaire pour promouvoir de son propre gré la culture. Mais, dans les faits, seul un statut professionnel de professeur ordinaire pouvait véritablement le légitimer dans cette disposition d'esprit. De la sorte, il était en mesure d'acquérir le « charisme » indispensable qui le légitimait dans la transmission du savoir académique. Si cette conception de l'universitaire comme « porteur » (*Träger*) privilégié de la culture s'est

³³ F. von Savigny, *Wesen und Werth der deutsche Universität* (1832), p. 276. Cité dans *Ibid.*, p. 52.

perpétuée jusque dans les années 1930, on ne pouvait plus limiter ce statut privilégié qu'aux seuls professeurs d'université. D'ailleurs, cela posa problème du moment où il fallait aussi élargir cette vocation de « porteurs de la culture » (*Kulturträger*) à la nouvelle classe montante des intellectuels, comme nous allons bientôt le constater.

Cette définition de la culture dans l'horizon du développement de la « personnalité » allait nécessairement influencer la conception de la philosophie dans les universités. C'est aux sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) — et plus spécifiquement à la philosophie — qu'est revenue la tâche de développer et de diffuser cette conception de la culture. Selon la tradition pédagogique humboldtienne, la philosophie était la discipline la plus importante dans le curriculum universitaire car elle avait comme fonction non seulement d'intégrer toutes les sciences spécialisées mais aussi d'être une discipline dont la *Kultur* et la *Bildung* étaient le principal centre d'intérêt. Parmi ses principaux promoteurs, on retient notamment Goethe et Schiller comme étant les premiers philosophes à en développer les fondements théoriques, mais on retient aussi des noms comme Schleiermacher et Dilthey qui ont été très influents au cours du XIX^e siècle.³⁴ À ce titre, la fondation des *Geisteswissenschaften* en Allemagne n'était pas du tout étrangère à la démarche pédagogique humboldtienne étant donné que la *Bildung* constituait pour l'un comme pour l'autre l'objet privilégié de la philosophie en général.³⁵ Or, cette symbiose apparente entre la philosophie et la pédagogie humboldtienne légitimait la première à s'approprier des notions *Kultur* et de *Bildung* et de dicter à la seconde sa manière de les définir.

Tout au long du XIX^e siècle, la philosophie perdit progressivement son monopole d'interprétation de la culture. Tout d'abord, la scissure de la pensée philosophique du XIX^e siècle en trois différents courants de pensée antagonistes (romantisme, historicisme et positivisme) fut le premier symptôme d'une différenciation idéologique à l'intérieur

³⁴ C. Loader, (1983) *The Intellectual Development of Karl Mannheim*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 17-19, et C. Loader & D. Kettler, op. cit., chapitre 2.

³⁵ Il ne fait pas de doute que le concept de *Bildung* est central dans l'œuvre de Dilthey. On retrouve également ses vues sur la question de la possibilité d'une « science pédagogique » et son rôle dans le développement de la culture allemande dans un article de 1888. Cf. W. Dilthey (1958) *Gesammelte Schriften*, tome 6, Stuttgart : B. G. Teubner.

de la bourgeoisie éduquée. Cette différenciation recoupait plus spécifiquement une querelle de méthodes qui a eu lieu au XIX^e siècle au sein des *Geisteswissenschaften*, mais témoignait davantage de l'émergence de positions méthodologiques qui participaient plus spécifiquement à l'élaboration de visions du monde (*Weltanschauungen*) antagonistes.³⁶ Ces différentes visions du monde impliquaient également différentes lectures du sort que connaissait la culture moderne au XIX^e siècle. Elles se sont renforcées du moment où, au sein des *Geisteswissenschaften*, émergeait un courant disciplinaire plus spécifique aux phénomènes socio-culturels : les *Kulturwissenschaften*. C'est particulièrement dans cette nouvelle discipline que le débat sur le destin de la culture marquera des clivages profonds entre les trois visions du monde mentionnées ci-dessus. Ferdinand Tönnies, un des pères fondateurs de la sociologie allemande, nous livra en 1888 un des premiers ouvrages sur cette question intitulé *Gemeinschaft und Gesellschaft*, dont la réception a créé des clivages idéologiques et engendré un débat autour de ce que Simmel désignait comme la « tragédie de la culture ». Nous laisserons de côté les aspects philosophiques et épistémologiques de ce débat pour nous centrer sur ses conséquences idéologiques.³⁷

Globalement, la crise de la culture fut le résultat d'une polarisation idéologique entre une position conservatrice et une position moderniste sur la question de la réforme de l'enseignement supérieur. Cette controverse était intimement liée au débat sur le destin de la culture moderne initié par Tönnies. L'enjeu théorique de la thèse tönnesienne postulait le caractère irréversible de l'objectivation et de la dépersonnalisation de la culture moderne, qui rendait impossible la perennité d'une conception « organiciste » et

³⁶ Karl Mannheim fait brillamment état de ce conflit d'un point de vue sociologique dans ses manuscrits inédits, et reprendra ces idées plus succinctement dans sa thèse d'habilitation. Cf. K. Mannheim (1980) *Struktur des Denkens*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp (Référence : SD). Il n'est pas question ici d'élaborer sur l'aspect épistémologique de ce conflit, amplement étudié dans la littérature philosophique depuis Dilthey mais aussi en sciences sociales autour de la « querelle des méthodes » en économie politique.

³⁷ Klaus Lichtblau dresse un impressionnant portrait de la formation d'une conscience de crise dans les sciences sociales de l'époque, et plus particulièrement chez les sociologues. Il développe un intéressant point de vue sur les origines nietzschéennes de la pensée tönnesienne et de son influence chez des sociologues comme Simmel, Weber et Scheler. K. Lichtblau (1996) *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp. Voir le chapitre 2 pour la discussion autour de Nietzsche.

communautaire de la culture telle que définie par exemple dans le *Brockhaus*.³⁸ Si le pronostique de la « sociétisation » (*Vergesellschaftung*) de la vie moderne faisait consensus chez les universitaires, les désaccords se manifestèrent sur le remède à appliquer. D'une part, une position orthodoxe majoritaire allait réagir négativement aux conséquences de la spécialisation professionnelle et de la technicisation du savoir, en refusant tout changement lié à la hiérarchie des disciplines. Ce refus de la spécialisation se concrétise officiellement à travers le caractère restreint que l'on attribuait à la définition de la culture comme formation de la « personnalité ». À travers cette définition, les orthodoxes pouvaient préserver la vocation élitiste et nationaliste de la *Bildung* et s'opposer à toutes réformes prônant la démocratisation de la culture et l'adaptation du cursus universitaire à la nouvelle réalité professionnelle.³⁹ Cette orthodoxie refusait ainsi les conséquences de la sociétisation de la culture et du savoir, restant fidèle au pronostique de Tönnies. Mais cette position orthodoxe n'était pas homogène ; elle oscillait entre un conservatisme modéré et humaniste — représenté par des universitaires comme Curtius, Spranger et von Below — et un refus radical qui se traduisait par « une fuite délibérée dans l'intériorité ». Hans-Ulrich Wehler dépeint cet engouement nostalgique de la *Bildung* comme faisant l'objet d'une véritable religion séculière.⁴⁰ Nous aborderons plus amplement cette question dans la prochaine section.

Cependant, une petite minorité se démarquait de cette orthodoxie en acceptant et se résignant aux conséquences reliées à la thèse tönnesienne.⁴¹ La position moderniste, quoique minoritaire, acquit une influence certaine à l'époque de la Première Guerre mondiale et sous la République de Weimar. Ses principaux représentants étaient entre autres Max Weber, Georg Simmel, Max Scheler et Friedrich Meinecke. Sur le plan culturel, ce sont les ministres de la Culture Konrad Haenisch et C. H. Becker dans les

³⁸F. Ringer, op. cit., p. 89.

³⁹K. Jarausch, « Des professions non-libres », op. cit., p. 89.

⁴⁰H-U. Wehler, op. cit., p. 744.

⁴¹ On ne doit pas ici conclure hâtivement que Tönnies fut lui-même un de ces orthodoxes. Sa principale crainte se fondait moins sur les conséquences néfastes de l'industrialisation que sur la reprise, justement, de sa thèse par ses confrères orthodoxes pour en tirer des conclusions réactionnaires, une attitude témoignant d'un refus de s'adapter aux nouvelles réalités de la société allemande, et de l'illusion de la restauration d'une ancienne réalité communautaire. F. Ringer (2004) *Max Weber : An Intellectual Biography*, University of Chicago Press, p. 33.

années 1920 qui ont proposé des réformes pédagogiques visant à démocratiser la structure d'enseignement postsecondaire. Du même coup, ces réformes allaient partiellement remettre en question la définition orthodoxe de la culture (*Bildung*), mais sans pour autant la dévier de la tradition humboltienne.

Carl Heinrich Becker est un représentant du courant universitaire moderniste qui chercha à reformuler la définition de la culture en fonction de la nouvelle réalité démocratique de la République de Weimar. Ses réflexions sur le système d'enseignement universitaire s'inscrivant dans la foulée de la thèse de Tönnies furent transposées et adaptées au sein d'une politique culturelle et scientifique très controversée. Le politicien soutenait en effet que la science et la culture allemandes avaient perdu sa capacité de créer une « synthèse » avec le peuple allemand.⁴² Il s'objectait, à l'instar de ses collègues conservateurs, aux ravages que produisirent la spécialisation, la technicisation du savoir universitaire et la progression des professions techniques. Cependant, les origines de cette situation se retrouvaient essentiellement dans la rigidité d'un système universitaire qui concevait la science comme relevant d'un intellectualisme philosophique trop poussé (*reinen intellektualismus*), se distançant ainsi de sa mission première qui était de former et d'éduquer les individus. Becker demeurait à ce titre conservateur car il croyait, tout comme Savigny, que le rôle de la *Bildung* était de former la « personnalité » des jeunes étudiants. Toutefois, il cherchait à adapter cette exigence à la nouvelle réalité démocratique en préservant une tension « créatrice » entre la vocation aristocratique de l'éducation et la démocratisation de masse.⁴³ Pour ce faire, Becker devait réformer le système universitaire pour qu'il puisse répondre à cette réalité, exigeant des facultés qu'elles abandonnent la structure aristocratique et corporatiste qui les liait étroitement à l'État, et qu'elles distinguent nettement le rôle du professeur comme pédagogue de sa fonction de bureaucrate.⁴⁴ Nous ne voulons pas nous étendre davantage sur cette question pour l'instant. Becker proposait donc un expédient à la crise culturelle de son temps qui demeurait somme toute élitiste. « Ce dont nous avons besoin, dit-il, est un

⁴² C.H. Becker (1997 [1919]) « Gedanke zur Hochschulreform », dans *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, Köln : Böhlau Verlag, p. 184. Écrit en 1918-1919.

⁴³ C.H. Becker (1997 [1930]) « Das problem der Bildung in der Kulturkrise der Gegenwart », *ibid.*, p. 422.

⁴⁴ C. H. Becker, *op. cit.*, p. 207.

nouveau sens de l'éducation humaniste (...). Le processus de sélection devra être démocratique, mais la finalité, comme pour toute véritable éducation, doit demeurer aristocratique ».⁴⁵ En fin de compte, en tant que démocrate, Becker demeurait sensible au pronostique de Tönnies mais proposait des solutions qui étaient loin de résoudre la crise culturelle de son temps. Au contraire, il allait contribuer à l'enliser.

David Kettler et Gehard Lauer dressent un portrait de la controverse sur la *Bildung* — attisée par les réformes de Becker sous la République de Weimar — qui se résume en quatre positions concurrentes.⁴⁶ Je les mentionne brièvement. D'abord, les partisans (directs ou indirects) de la réforme de Becker dont Karl Mannheim, qui cherche à réconcilier la spécialisation scientifique et l'idéal de la *Bildung* par la sociologie.⁴⁷ Le sociologue d'extrême-droite Hans Freyer, de son côté, rejetait la vieille conception humaniste de la *Bildung* au profit d'une nouvelle pédagogie politique qui enracinerait l'individu à la nation et l'assujettirait à la volonté de l'État. Les universitaires Eduard Spranger et Ernst Robert Curtius croyaient quant à eux à la vocation traditionnelle, humaniste et apolitique de la *Bildung* au sein des universités allemandes, et s'élevaient contre la spécialisation scientifique. Finalement, les membres du cercle du poète Stefan George prônaient une conception particulière de la *Bildung* qui accentue et radicalise la primauté du « maître charismatique » (voir plus loin dans ce chapitre). Par ces quatre positions, nous observons que la dualité entre orthodoxes et modernistes persistait toujours sous la République de Weimar.

Nous comprenons ainsi que ce qui est en jeu dans la redéfinition de la *Bildung* au début du XX^e siècle, c'est l'émergence d'une conscience de crise de la culture qui est une crise spécifique à la fois à l'évolution du savoir vers la spécialisation, et à la structure corporatiste du professorat universitaire qui refuse une éducation de masse. D'un point de vue sociologique, la thèse d'une « sociétisation » de la vie culturelle moderne et le débat sur une « crise de la culture » ont été le point de départ d'un conflit dont la

⁴⁵ C.H. Becker, « Das Problem der Bildung... », op. cit., p, 422.

⁴⁶ David Kettler et Gehard Lauer (2004) *Exile, Science and Bildung*, New-York : Palgrave-Macmillan, p. 7-13.

⁴⁷ Cf. K. Mannheim (1932) *Die Gegenwartsansagen der Soziologie*, Tübingen : Mohr-Siebeck.

politisation accrue sous la République de Weimar allait structurer un « champ intellectuel », ou encore un espace public, extrêmement polarisé. Autrement dit, l'enjeu d'une « crise de la culture » a eu comme conséquence, comme nous allons le voir, de définir plus spécifiquement le rôle et la fonction des intellectuels comme nouvelle catégorie sociale.

La naissance des intellectuels en Allemagne

Le concept « d'intellectuel », comme nous le savons, est une notion française qui a été importée en Allemagne dès la fin du XIX^e siècle.⁴⁸ Son usage par les Allemands était devenu, au début du XX^e siècle, un objet de controverse qui déchirait universitaires et *Literaten*. Sociologiquement parlant, ces derniers constituaient déjà, à partir de la fin du XIX^e siècle, une avant-garde « intellectuelle et littéraire » — dans le sens français du terme — dont le comportement politique se rapprochait, selon Christophe Charles,⁴⁹ de celui des intellectuels français. Cependant, ils ne sont pas pour autant éloignés de la bourgeoisie éduquée, même si le monde de la littérature demeurait à la périphérie du monde universitaire. La notion de *Literaten*, utilisé au cours du XX^e siècle, est une catégorie littéraire trop amorphe pour définir les nouveaux intellectuels. Pour notre exposé, ce sera plutôt le terme d'*Intellektuelle* qui nous permettra de mieux saisir la réalité professionnelle de ce nouveau groupe. Le processus de différenciation professionnelle, qui débuta avec la fragmentation de la bourgeoisie éduquée, permit à une nouvelle classe « d'intellectuels » d'affirmer son autonomie.

La naissance des intellectuels en Allemagne commence à s'observer au moment où de nouvelles professions font leur apparition, comprenant surtout des employés, cadres et ingénieurs, mais englobant aussi les professions dites « littéraires ».⁵⁰ D'un point de vue

⁴⁸ D. Bering (1978) *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*. Stuttgart : Klett-Cotta.

⁴⁹ C. Charle (1998) « L'histoire comparée des intellectuels en Europe. Quelques points de méthode et de propositions de recherche », dans M. Trebisch et M. C. Granjon, *Pour une histoire comparée des intellectuels*, Bruxelles : Complexes, p. 52-53. Ce qui était vrai pour un groupe minoritaire d'intellectuels qui se réclamait de la mouvance de l'expressionnisme avant la PGM.

⁵⁰ D.J. Peukert (1989) *The Weimar Republic*, New-York : Hill & Wang, p. 65.

sociologique, la légitimité de ces nouvelles professions (écrivains, journalistes, publicistes) au sein de la bourgeoisie éduquée sera problématique du fait que cette dernière était représentée par des professions dites « non-libres » (avocats, fonctionnaires, professeurs).⁵¹ Le système d'enseignement universitaire favorisait en quelque sorte une structure professionnelle corporatiste qui, par contre, n'était pas du tout adaptée pour reconnaître et intégrer ces nouvelles professions. Pourtant, à cette époque, les membres des nouvelles professions « littéraires » étaient déjà en nombre suffisant pour produire une scissure de la bourgeoisie éduquée entre une « ancienne classe moyenne » et une « nouvelle classe moyenne ».⁵² Le plus important est que ce moment de différenciation concrétisait l'avènement d'une couche d'intellectuels que l'on peut réellement qualifier de « sans attaches », situés quelque part entre l'ancienne et la nouvelle classe moyenne.

Ce nouveau phénomène nous permet de clarifier ce qui distingue ceux que nous appellerons les « bohèmes » du XIX^e siècle des nouveaux intellectuels du XX^e siècle. Les bohèmes représentaient une minorité marginale de la bourgeoisie éduquée mais n'étaient pas reconnus comme tel par leurs semblables.⁵³ Ils étaient en général des « rentiers » qui, même si leur revenu variait énormément, étaient indépendants et à l'abri du besoin. Leur nombre très restreint, si on le compare à celui de la bourgeoisie éduquée, limitait sérieusement leur influence culturelle au sein de la société wilhelminienne. Enfin, la Première Guerre mondiale et l'inflation rampante du début des années 20 ébranlèrent sérieusement leur autonomie financière et les bohèmes s'effacèrent graduellement en se fusionnant avec les nouveaux intellectuels. Cette transition entre les bohèmes et les intellectuels évoque aussi un écart de génération aggravée par une croissance démographique qui creusa un fossé entre la génération de

⁵¹ K. Jarausch, *op. cit.*, p. 84 et suiv.

⁵² En 1907, on comptait 8753 écrivains, journalistes et publicistes indépendants, contre 3807 enseignants dans l'enseignement supérieur. Cf. C. Charles, *op. cit.*, p. 53. Les chiffres qu'avance C. Charles sont en fait faussés du fait qu'il oublie de compter les avocats, les médecins et les fonctionnaires qui représentent plus de 100 000 individus au début du XX^e siècle.

⁵³ Cf. Klaus Vondung, *op. cit.*, p. 28.

l'Empire et la génération weimarienne que l'on nommait « génération superflue ».⁵⁴ Le contexte économique inflationniste dans lequel ils vivaient contraignait les nouveaux intellectuels à un style de vie moins enviable que celui des bohèmes d'avant la guerre et contribuait à alimenter l'écart entre les vieilles et les nouvelles professions.⁵⁵

Dans la mesure où ils étaient associés à ces nouvelles professions « littéraires », les « intellectuels » se sont vu classés sous la désignation de travailleurs intellectuels (*geistigen Arbeiter*) pauvrement salariés et à la merci de leurs patrons, ou encore de « free-lancers » (*freien Berufe*).⁵⁶ C'est sous cette dernière désignation que l'on associera le plus souvent les « intellectuels » sous la République de Weimar. Une telle situation était risquée, car si elle leur permettait une plus grande flexibilité face aux dépressions économiques, leur vulnérabilité financière ne les mettait pas à l'abri d'une misère fréquente.⁵⁷ Ce cas s'appliquait plus particulièrement dans les universités, aux étudiants et aux *Privatdozenten*. Depuis la fin de la guerre, leur chance de faire carrière était sérieusement compromise par un système universitaire étroitement corporatiste ; situation envenimée par la dévaluation du mark qui affecta sérieusement le revenu des *Privatdozenten*. Leur fortune dépendait entre autres de la dîme que les étudiants remettaient aux enseignants à la fin de chaque cours et séminaire, un revenu qui n'était pas indexé au coût de la vie.⁵⁸ C'est dans ce contexte que les « publicistes » ont émergé, une profession intellectuelle à cheval entre la catégorie de journaliste et de « libre penseur », contraints de travailler gratuitement ou à faible rémunération pour des revues ou journaux, pamphlets ou manifestes. La prolétarianisation des intellectuels était devenue un enjeu bel et bien réel.

⁵⁴ D. J. Peukert, op.cit., p. 89-95.

⁵⁵ Ibid., p. 167.

⁵⁶ M. Chabrol (1985), « Intellektuellendämmerung », dans M. Stark (dir.) *Deutsche Intellektuelle 1910-1933*, Heidelberg : Lambert Schneider. Nous reviendrons plus en détails dans le prochain chapitre sur les différentes terminologies associées au terme « intellectuel ».

⁵⁷ B. Widdig, op.cit., p. 179.

⁵⁸ Cf. G. Schreiber (1923) *Die Not der deutschen Wissenschaft und der geistigen Arbeiter*, Leipzig :Quelle & Mayer. Extraits dans F. Ringer (1969) *The German Inflation of 1923*, New York : Oxford University Press.

La différenciation sociologique que nous avons évoquée ci-dessus portait plus spécifiquement sur l'évolution socio-économique et professionnelle d'une bourgeoisie éduquée. Elle ne se fait pas immédiatement sentir en terme d'écart de richesse entre l'ancienne et la nouvelle classe moyenne, mais s'observe plutôt sur le mode d'un brouillage des frontières entre les classes et les groupes. À l'aube de la Première Guerre mondiale, le terme « intellectuel » désigne un faisceau de groupes aux revenus contrastés, qui va de la vieille bourgeoisie éduquée jusqu'à la classe ouvrière, en passant par la nouvelle classe moyenne. D'abord, ce flottement des positions de classe affecte directement la distinction entre universitaires, bohèmes et intellectuels. Les bohèmes de l'Empire wilhelminien seront dans la plupart des cas convertis et assimilés aux nouvelles professions littéraires. Il est tentant de citer, comme exemple de cette assimilation, le cas de Heinrich Mann.⁵⁹ Bien que ce dernier soit né dans une riche famille bourgeoise et ait vécu sa jeunesse dans la société wilhelminienne, il n'était pas seulement une « figure intellectuelle » de son époque, mais un « intellectuel » dans le sens proprement sociologique. Sa situation financière était celle d'un rentier, mais il dépendait principalement de son métier d'écrivain. En plus d'être un des premiers littéraires à introduire le terme « intellectuel » en question en Allemagne et à faire connaître la figure exemplaire d'Émile Zola⁶⁰, son style littéraire et son action politique étaient d'un nouveau genre qui n'avait rien à voir avec la lourdeur du style polémique des vieux professeurs engagés dans la promotion de « la politique de la puissance » (*Machtpolitik*) de l'Allemagne. La publication de son essai *Geist und Tat* en 1911 marquera les débuts d'une rupture « paradigmatique » entre l'époque de l'Empire et la République de Weimar, témoignant de l'impact grandissant du développement des nouvelles professions libres sur la dynamique idéologique de l'époque.⁶¹

Pourtant, Heinrich Mann n'était pas un intellectuel « typique », même si son portrait sociologique semble le confirmer. Il fut l'une des rares figures représentatives de la gauche weimarienne, porteur d'un idéal humaniste et pacifiste contrastant avec l'attitude

⁵⁹ K. Lenke (1970) *Heinrich Mann*, Berlin : Colloquium Verlag.

⁶⁰ Cf. H. Mann (1997) « Émile Zola », dans *Geist und Tat*, Frankfurt (Main) : Fischer. Publié initialement dans les *Weissen Blätter* en 1915.

⁶¹ T. Mann (1911) « Geist und Tat », dans M. Stark, op. cit, p. 34-40.

vindicative de ses confrères socialistes.⁶² Pourtant, le type d'intellectuel que représentait Heinrich Mann dans l'espace public allemand restait un phénomène relativement isolé, confiné dans un monde littéraire caractérisé par l'influence toujours prépondérante de la scène universitaire dans sa promotion de l'idéal de la *Bildung*. Du point de vue des universitaires, majoritairement conservateurs et nostalgiques, le transfert culturel qu'effectuait Mann entre la France et l'Allemagne contredisait sérieusement la vocation élitiste de la bourgeoisie éduquée, les « intellectuels » étant considérés par eux comme un corps étranger à la nation allemande.⁶³ À cet effet, il était commun d'opposer au phénomène de la « politisation de l'esprit » (*Politisierung des Geistes*), thème controversé durant la Première Guerre mondiale, l'argument classique de la stricte séparation entre l'idéal de la *Kultur* allemande et la *Zivilisation*, qui marquait la spécificité du caractère allemand de la définition de *Bildung*. Mais la nouveauté était que cet argument n'était plus le propre des universitaires orthodoxes, mais se propageait dans le milieu intellectuel-littéraire.⁶⁴ C'est là une des conséquences de l'effet de « brouillage » des positions de classe et de groupes que nous avons évoqué ci-dessus. Pendant la Première Guerre mondiale, il était commun de voir des intellectuels de gauche reprendre cet argument.⁶⁵ Toutefois, sous la République de Weimar, il deviendra rapidement l'apanage des intellectuels de droite dont les tendances idéologiques allaient d'un conservatisme humaniste jusqu'à une forme d'anti-intellectualisme virulent. C'est la revue *Die Tat* qui a le mieux incarné, de 1909 à 1934, cette dernière tendance faisant des « intellectuels » les ennemis à vaincre.⁶⁶

C'est surtout à partir de la Première Guerre mondiale que la conscience d'une crise de la culture prit de l'ampleur, aidée par cette nouvelle « masse critique » d'intellectuels déclassés qui se réfugiaient dans la nostalgie du passé. À ce titre, la persistance du

⁶² Cf. W. Laqueur (1978) *Weimar 1918-1933*, Paris : Laffont, p. 182.

⁶³ Sur ce point, voir J. Habermas (1985) « Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland », dans *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p.55-56.

⁶⁴ Thomas Mann est, avec Oswald Spengler, et du moins vers la fin des années 1910, le type d'intellectuel conservateur qui s'opposait à la conception francophile des intellectuels, accusant son frère d'être un *Zivilisationsliterat*. Cf. T. Mann (1983) *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt (Main) : Fischer, p. 55.

⁶⁵ Cf. T. Heuss (1985 [1916]) « Politisierung des Literaten », dans M. Stark, op. cit., p. 98.

⁶⁶ Se reporter aux chapitres 2 et 5.

Bildungsideal chez les universitaires et les intellectuels professionnels se traduisit, dans la plupart des cas, par un refus quasi-complet des changements produits par la modernisation de l'Allemagne, et par une nouvelle vénération quasi-religieuse de la sphère de la *Kultur* de l'ordre d'une « fuite vers l'intériorité ».⁶⁷ Divers courants de pensée, comme l'idéalisme vulgaire, le pessimisme culturel ou encore le darwinisme social, avaient contribué depuis la fin du XIX^e siècle à promouvoir le *Bildungsideal* comme le lieu d'une intériorité quasi-religieuse, visant à vaincre les « tares » de la modernisation qu'étaient pour eux l'industrialisation et l'urbanisation.⁶⁸ L'impact de ces courants de pensée fut très important avant la Première Guerre mondiale, comme en témoigne par exemple le nombre d'associations culturelles souvent lié au mouvement des *Wandervögel*, comme par exemple la *Dürerbund* de Eugen Diedrich, le *Wagner-Verein* et le *Deutscher Verein* qui se consacraient à promouvoir le renouvellement de la culture, propageant de surcroît un nationalisme et un antisémitisme souvent agressif.⁶⁹ Il n'était pas surprenant que la guerre des années 1914-1918 ait pu servir d'exutoire à tous ces mouvements *völkisch*, voyant dans la guerre l'occasion d'accomplir cet idéal de renouveau culturel. La Première Guerre mondiale devint ainsi un « laboratoire d'intellectuels » qui exacerba la conscience de crise de la culture en dehors des universités et la transforma en crise généralisée, structurant et conditionnant l'espace intellectuel des prises de position de la République de Weimar.⁷⁰

La défaite allemande et la clause de responsabilité du le traité de Versailles de 1919 imputant la guerre à l'Allemagne — et ces événements coïncidant avec la fragmentation de la bourgeoisie éduquée par l'inflation — ont eu un impact psychologique très profond sur les intellectuels.⁷¹ Cette époque marquait aussi l'émergence d'une force intellectuelle et politique dont nous n'avons encore pas parlé, qui est le mouvement ouvrier. À la suite

⁶⁷ Cf. H.-U. Wehler, op. cit., p. 744 et suiv.

⁶⁸ Pour une étude approfondie de ses courants de pensée, se référer par exemple à Fritz Stern (1971) *Kulturpessimismus als politische Gefahr*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp.

⁶⁹ H.-U. Wehler, op. cit., p. 746.

⁷⁰ Une véritable littérature de guerre s'est développée à cette époque, témoignant d'un engouement pour l'idéal d'une communauté culturelle purifiée qui se poursuivra sous les auspices de la révolution conservatrice sous la République de Weimar. Cf. Stefan Breuer (1996) *Anatomie de la révolution conservatrice*, Paris : M.S.H.

⁷¹ D. J. Peukert, op. cit., p. 166.

de la révolution berlinoise et munichoise de 1918-1919, les intellectuels sociodémocrates et révolutionnaires font officiellement leur entrée dans le concert des forces politiques de Weimar. Ils provenaient pour la majorité de ces professions libres que nous avons évoqué plus haut, mais on en retrouvait également quelques-uns dans les universités.⁷² La position idéologique et les principes d'action de ces intellectuels découlaient directement d'une prise de conscience des effets dévastateurs de l'économie. Les termes *Arbeitsintellektuellen* ou *geistigen Arbeiter* étaient devenus des mots d'ordre et des slogans visant à unir les nouvelles professions libres sous la bannière du marxisme et dans une lutte contre le capitalisme.⁷³ Il est vrai que le marxisme était à l'époque le refuge intellectuel pour une certaine portion du nouveau *Mittelstand* prolétarisé. Cependant, l'attrait qu'exerçait le national-socialisme sur le prolétariat intellectuel vers la fin des années 1920 entraîna une importante désaffection du camp marxiste, qui devint une force politique de plus en plus marginalisée au profit d'une extrême-droite mieux organisée. La révolution conservatrice comme mouvement d'intellectuels avait littéralement coupé l'herbe sous le pied du socialisme en attirant dans ses rangs plusieurs de ces intellectuels précaires et sans attaches, et s'arrogeant du même coup le titre d'avant-garde intellectuelle du nouveau *Mittelstand*.

Karl Mannheim, témoin de la scène intellectuelle allemande

Heidelberg comme laboratoire intellectuel

En 1921, Karl Mannheim arrive à Heidelberg. Ses célèbres *Heidelberger Briefe* qu'il publia dans une revue hongroise d'exilés est un excellent témoignage de son intérêt pour la question des intellectuels en Allemagne.⁷⁴ À cette époque, Heidelberg est un microcosme intellectuel qui n'est pas encore tout à fait sorti de l'Empire. Elle se situe à la charnière d'une époque révolue depuis la récente défaite allemande de 1918, et d'une nouvelle époque, celle d'une société démocratique, à laquelle elle s'adapte difficilement.

⁷² Cf. W. Laqueur, op. cit.

⁷³ D. Bering, op. cit., chapitre 5.

⁷⁴ K. Mannheim (1985 [1921]) « Heidelberg Briefe I », in E. Karádi, *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt am Main, Sandler, p. 73. (Référence : HB).

La dynamique intellectuelle de la petite ville ne semble pas déroger à la forme de sociabilité déjà existante dans l'ère wilhelminienne, habituée à la vieille ambiance universitaire et dominée par une bourgeoisie éduquée (*Bildungsbürgertum*) qui, malgré les signes de son déclin, est encore bien à sa place à l'Université de Heidelberg. Cette forme de sociabilité bourgeoise, loin d'être unilatéralement traditionaliste, tolère une certaine forme de cosmopolitisme marquée par la présence d'une population étudiante étrangère, et par l'existence de cercles et de salons littéraires, philosophiques et politiques. N'est-ce pas le signe que, à l'aube des années 1920, la modernité classique est plus que jamais implantée à Heidelberg et qu'elle ne semble pas être dérangée, du moins en apparence, par cette crise évoquée par l'historien Deltev Peukert ? Pourtant, la crise de la modernité classique se fait déjà sentir à cette époque, mais ses manifestations demeurent encore souterraines, difficiles à percevoir. À Heidelberg, la crise de la modernité classique n'a rien à voir avec cette « chape d'acier » dont Weber parlait, mais s'apparentait plutôt une « cage dorée » confirmée par l'aspect enchanteur des lieux.⁷⁵ Certes, Heidelberg n'est pas totalement à l'abri des misères de l'après-guerre, la menace de l'inflation se fait sentir, du moins dans l'imaginaire de ses intellectuels. Avant que la crise inflationniste n'enflamme définitivement les esprits bercés par le confort de la tradition, l'inquiétude était palpable. Les deux lettres que Mannheim a écrites reflètent bien ce sentiment.

En arrivant dans cette petite ville de province, sa position de *visiting scholar*, en tant qu'étudiant à l'habilitation, lui permettait de prendre ses aises et de se sentir relativement intégré au milieu universitaire allemand. Issu d'une famille bourgeoise d'origine allemande et juive de Budapest, il maîtrisa très tôt l'allemand et pu sans peine se plonger dans l'étude de la philosophie allemande. Dans les faits, il était un réfugié politique malgré lui, étant indirectement impliqué dans le régime communiste de Belá

⁷⁵ Dans cette même veine, l'impact de l'environnement naturel de la ville sur l'imaginaire des intellectuels est très bien mis en évidence par Mannheim lorsqu'il écrit : « Heidelberg est la ville de l'automne et du printemps. En hiver, l'homme se couvre et réfléchit ou bien observe, debout sur la berge du Neckar, ce vieux pont magnifique et arquée avec ses voûtes naturelles ». HB, p. 73.

Kuns de par ses liens avec Lukács et le *Sonntagskreis*.⁷⁶ Son statut d'étranger aurait été pour lui un sérieux obstacle à son intégration allemande s'il n'avait pas profité de l'esprit d'ouverture et de la tolérance de l'intelligentsia libérale de Heidelberg. D'un autre côté, son statut d'*outsider* fut pour lui un avantage lui permettant de poser un regard à la fois distant et intéressé sur la société allemande, qui n'est pas sans rappeler la figure simmélienne de l'étranger :

J'ai le sentiment du dehors d'être un étranger, comme un éclaireur envoyé de l'avant, comme un observateur isolé (*vorgeschobener*) d'un petit groupe d'hommes qui surveillent si à quelque part quelque chose se manifeste, s'il y a des hommes hors de leur demeure. Lorsque les hommes sont ensemble, je suis là aussi ; lorsqu'ils apprennent, j'apprends avec eux ; et je souhaiterais vivre et m'installer parmi eux mais pourtant je ne trouve pas ma place.⁷⁷

Les lettres de Mannheim sont écrites sous la forme d'une « sociologie autobiographique », une forme d'interactionnisme symbolique avant la lettre, de sa propre situation d'intellectuel en exil, mais aussi de celle de la communauté intellectuelle de Heidelberg. Ce que ses lettres laissent entrevoir, c'est la façon dont les réflexions de Mannheim sur sa situation d'étranger deviennent l'occasion d'ébaucher une analyse sociologique de son propre milieu. Il se retrouve donc à « sociologiser son existence », c'est-à-dire à extérioriser son point de vue de *réfugié* et d'en faire une méthode intuitive pour étudier les conditions d'émergence des intellectuels en Allemagne au début du XX^e siècle.⁷⁸

⁷⁶ E. Karádi (1993) « Macht Und Ohnmacht des Geistes. Mitteleuropäische Intellektuelle im Budapest "Sonntagskreis" », dans G. Hübingen et W.J. Mommsen, *Intellektuelle im Deutsche Kaiserreich*, Frankfurt (Main) : Fischer. Mannheim fut un des seuls membres du *Sonntagskreise*, avec Arnold Hauser, à ne pas avoir joué de rôle actif dans le régime des soviets.

⁷⁷ HB, p. 73.

⁷⁸ Cf. aussi C. Loader (1983) *The Intellectual Development of Karl Mannheim*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 7-8. Loader parle de Mannheim non pas en tant qu'étranger, mais en tant que réfugié. Selon lui, l'étranger est celui qui est incapable de s'engager dans une autre culture que la sienne, incapable d'objectiver ses propres contenus culturels au niveau de la culture dominante. Il ne peut qu'intégrer la culture dominante au détriment de sa propre culture d'origine. Par contre, le réfugié vit encore dans sa propre tradition culturelle et ne fait pas encore partie de l'autre : il vit entre deux cultures. Son lien avec sa nouvelle culture n'est pas aussi fort

Dans ses lettres, Mannheim se trouve à exposer la formule génératrice de ce qui deviendra plus tard sa sociologie des intellectuels. Il en expose déjà les principes théoriques :

De par ses signes nous pourrions apercevoir les caractéristiques de cette petite et mince couche d'hommes que sont les intellectuels progressistes allemands d'aujourd'hui. Il en a toujours été ainsi que nous, écrivains, nous en faisons partie d'une quelconque façon ; et que lorsque nous écrivons, nous examinons sans toujours le savoir les opinions et les préjugés de notre caste particulière et lorsque nous prétendons écrire l'histoire des intellectuels, nous racontons non seulement l'aventure de quelques « pionniers » (*Voraneilender*), mais nous y participons en même temps que nous formons avec ces quelques hommes le centre du monde.⁷⁹

Malgré son statut d'*outsider*, Mannheim a le sentiment d'appartenir à cette petite élite universitaire qui croît fermement à sa capacité de s'élever au-dessus de la société ou de se mettre légèrement en retrait d'elle, en la jugeant comme si le « centre du monde » était un lieu secret accessible seulement aux hommes de lettres. Mais ce sentiment de supériorité s'estompe immédiatement lorsqu'il interroge l'existence de cette « caste » au regard des récents bouleversements. Mannheim nous fait part ainsi des transformations profondes qui s'opèrent, à cette époque, dans le monde universitaire allemand, et plus particulièrement de l'impact du déclin de la philosophie et de l'émergence de la spécialisation de la connaissance sur l'existence de la bourgeoisie éduquée:

que celui de l'étranger en ce sens qu'il continue d'entretenir des liens avec sa culture d'origine. À cet égard, Mannheim croyait que sa position de réfugié était stratégiquement profitable dans la mesure où sa culture d'origine avait une fonction médiatrice. Si l'étranger était seulement en mesure d'objectiver et de formaliser les éléments de sa propre culture sans l'intégrer dans la culture dominante, le réfugié pouvait aller au-delà de ce stade et créer une synthèse des deux cultures. Alors que l'étranger se caractérise par la tragédie d'une réification, le réfugié se caractérise quant à lui par la possibilité comique d'une synthèse et d'une reconstruction culturelle. À notre avis, la distinction que fait Loader entre l'étranger et le réfugié n'est pas très convaincante et ne permet pas d'expliquer la façon dont Mannheim s'objective lui-même dans ses lettres. Nous y reviendrons au chapitre 5.

⁷⁹ HB, p. 74.

L'éducation et les humanités (sciences de la culture) ont produit une nouvelle catégorie socio-économique d'individus qui les organisaient selon un mode de vie spontané et qui déplaçaient ces hommes dans un monde isolé et inintelligible ; tandis qu'au sein des cultures chinoises et indiennes tout homme se situait dans une caste particulière et bien visible, cette « visibilité » s'estompe temporairement chez nous parce que ces hommes n'ont pas de caractéristiques bien définies.⁸⁰

Mannheim était au fait que l'émergence des intellectuels allemands au XX^e siècle s'inscrivait dans un processus de différenciation sociologique qui tendait à obscurcir les frontières d'une classe d'individus cultivés autrefois plus homogène. Tout le problème pour Mannheim était de cerner la façon dont se dessinait cette différenciation qui disloquait le milieu de vie traditionnel des intellectuels à Heidelberg. Même s'il ne possédait pas encore l'appareillage théorique de la sociologie de la connaissance, il avait le regard assez aiguisé pour voir comment, au sein de cette « petite et mince couche d'hommes cultivés », se positionnaient les clivages sociaux et idéologiques dans une petite ville qui ne semblait pas, en apparence, avoir été ébranlée ni par la guerre ni par la révolution.

Sur un plan plus existentiel, Mannheim était confronté à une dynamique intellectuelle qu'il n'avait jamais connue auparavant à Budapest.

Comment est-il possible que l'on puisse voir dans une petite ville de province l'âme de la grande Allemagne ? Le fondement [de cette question] repose communément sur une décentralisation culturelle de l'Allemagne. Les différents courants de pensée ne sont pas du même groupe d'individus cultivés d'un seul lieu ou d'une grande ville ; les nouvelles pensées, sensations ou expériences trouvent plutôt leurs points d'entrée dans de nombreuses petites villes dispersées dans les provinces. Le tout provient de

⁸⁰ HB, p. 75.

traditions multiples, de plusieurs origines locales. La province et la petite ville ne sont pas le dernier lieu de rayonnement ou du déclin de la vie d'un centre culturel dans la périphérie mais son point d'origine.⁸¹

Mannheim voit dans cette décentralisation une force que le milieu intellectuel hongrois n'avait pas. Si cela avait été le cas à Budapest, ce milieu aurait pu éviter la fin tragique qu'il a connue avec la dictature de Horthy, qui détruisit d'un seul coup et dispersa dans l'exil une culture intellectuelle qui s'était centralisée dans la capitale. Mais du même coup, Mannheim nous parle aussi de la réalité spécifiquement allemande, c'est-à-dire celle d'un pays qui n'avait jamais connu, de par sa morphologie géopolitique, de centre culturel urbain comme Budapest, et où, à la fin du XIX^e siècle, 60 % de la population se concentrait dans les petites villes de moins de 2000 habitants.⁸² À Heidelberg, les hommes cultivés ne sont pas des acteurs anonymes dans une grande ville impersonnelle. Ils incarnent et personnifient d'eux-mêmes la spécificité culturelle de la petite ville qu'ils habitent. Leur esprit s'édifie dans des petits cercles d'individus engagés qui finissent par manifester des prédispositions de prophète.⁸³

Sur ce point, l'intensité de la dynamique culturelle des petites villes de province que Mannheim esquisse dans ses lettres nous révèle du même coup le caractère profondément antagoniste des pensées et des expériences qui en émergeait. Mannheim s'émerveille, en faisant référence à Max Weber, du fait qu'il puisse coexister à Heidelberg des formes de pensée à la fois cosmopolites et provinciales. La décentralisation culturelle ne produisait pas selon lui d'unité culturelle, mais dissolvait son contenu dans une multiplicité de directions, dessinant une constellation de divinités locales qui se comptaient selon la récurrence des « ismes » et de ses sectateurs. Cette prolifération de petits prophètes locaux était le paradoxe fondamental de cette culture intellectuelle décentralisée. Le fondement de leur pensée était conçu comme un « programme » et leur vécu s'accomplissait au gré des possibilités qui s'offraient à eux, révélant en réalité l'absence de contenu que ce programme prétendait remplir. Cette

⁸¹ HB, p. 77.

⁸² F. Ringer, op. cit., p.15

⁸³ HB, p. 78.

situation prouvait, aux yeux de Mannheim, que les véritables fondements de la pensée des intellectuels allemands étaient l'indécision et l'absence de liens, et ce malgré leur attachement à leur localité. Le paradoxe résidait dans leur propension à raisonner sur les choses irrationnelles et à les organiser selon un mode de développement organiciste.⁸⁴ Telle est la direction conservatrice que prenait à Heidelberg ce polythéisme idéologique en proie à d'inévitables confrontations. Le danger qui guette la petite communauté d'esprits libres est que cette rivalité crée, selon les termes de notre auteur, un « blocage des énergies spirituelles ». Dans nos propres termes, ce blocage constituerait le premier symptôme souterrain de la crise de la modernité classique.

Ce blocage a comme conséquence importante de rendre visible les effets paradoxaux d'une différenciation sociologique entre les universitaires et les littéraires. Le *Bildungsideal* n'incarne désormais plus l'unité d'une caste d'universitaires, mais un champ de bataille où s'affrontent les visions du monde les plus opposées. Dans ses lettres, Mannheim démontre que cette différenciation sociale a complètement bouleversé les attaches institutionnelles de l'idéologie de la *Bildung*.

La vie intellectuelle de Heidelberg se concentre à deux pôles opposés : à un pôle sont les sociologues et les « georgiens » sont à l'autre ; le représentant idéaltypique du premier est le défunt Max Weber et de l'autre le poète Stefan George. D'un côté l'université, de l'autre un monde littéraire extra universitaire et sans attaches ; l'un représente la tradition protestante et l'autre s'oriente sur le catholicisme.⁸⁵

Chaque pôle réfère à un lieu d'ancrage institutionnel précis : Max Weber est vu comme le représentant d'une sociologie positiviste « universitaire » qui évacue entièrement l'idéologie de la *Bildung* ; George est le représentant du *Bildungsideal* qui ne trouve plus

⁸⁴ HB, p. 80-81. À Budapest, cette pensée organiciste avait pour Mannheim une signification idéologique différente, car elle était davantage associée à une forme de projet révolutionnaire que le jeune Lukács incarnait dans le début des années 1910. Mannheim reprend cette conception monadique de la *Bildung* dans ses conférences de l'École Libre de Budapest en 1918-1919.

⁸⁵ HB, p. 84.

son lieu d'expression à l'université comme à l'époque de Savigny, mais plutôt dans sa périphérie ou plus exactement dans des cercles littéraires.⁸⁶ Mais cette division n'était aucunement définitive selon Mannheim, et l'adhésion à une de ces deux visions du monde ne signifiait pas que les individus appartiennent exclusivement à la profession universitaire ou à la profession littéraire, ni, d'ailleurs, au protestantisme ou au catholicisme.⁸⁷

Explicitement, la teneur idéaltypique de cette division entre l'univers littéraire et le monde universitaire tenait lieu de « topographie sociologique » d'une communauté de gens de lettres et d'universitaires qui s'adaptait tant bien que mal aux effets d'une différenciation sociale qui avait définitivement brouillé ses anciens repères institutionnels. À cet égard, l'Université ne représente plus pour eux une attache fiable et, à l'intérieur de ses murs et de ses salles de cours, le *Bildungsideal* n'est plus garante de certitude intellectuelle. Weber et George confirment cette évolution : alors que le premier s'inscrit ouvertement dans l'institution universitaire, bien qu'il en refuse les finalités pédagogiques traditionnelles de la *Bildung* en n'y voyant que le lieu des « spécialistes sans esprit », le second s'en détourne complètement et fuit dans les « communautés charismatiques » que sont les cercles extra-universitaires d'intellectuels. Dans ses lettres, Mannheim porte un intérêt tout particulier à ce dernier type de communauté. Il en fait, sans jamais y avoir participé, une critique qu'il appuie à la fois sur une observation de type sociologique et sur sa propre expérience personnelle du *Sonntagkreis* de Lukács à Budapest.

⁸⁶ Nous discuterons plus amplement de la position de Weber dans le prochain chapitre.

⁸⁷ HB, p. 86. Le plus grand disciple de George fut incontestablement Friedrich Gundolf qui était professeur de poésie à la faculté de philosophie de Heidelberg. Même s'il avait occupé plusieurs chaires universitaires, Weber était davantage un chercheur privé resté longtemps à l'écart du monde universitaire. Cf. K. Sauerland (1995) « Heidelberg als intellektuelles Zentrum », dans H. Treiber et K. Sauerland, *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise*, Opladen : Westdeutscher Verlag.

George et sa communauté charismatique

La communauté charismatique est définie par Mannheim comme un lieu de sociabilité intellectuelle qui se fonde sur la capacité d'attraction de son instigateur et dont la cohésion repose sur une union spirituelle sans faille. Il réfère bien sûr au cercle littéraire de Stefan George, *Der Ring*, qu'il caractérise comme « la forme la plus profonde de solidarité humaine et ne pouvant se réaliser seulement que dans les contenus les plus purs, dont la forme d'existence est conforme à la croyance religieuse ». ⁸⁸ Ce qui intéressait Mannheim était l'examen du « cénacle » comme forme de sociabilité aristocratique, permettant à ses membres de se renfermer en eux-mêmes et de ne laisser sortir du cercle que l'expérimentation radicale d'une esthétique abstraite, tout en croyant redonner des fondements mythiques à la vie quotidienne. D'un côté, l'expérience communautaire georgienne se trouvait à refléter ce que la plupart des universitaires conservateurs recherchaient par le *Bildungsideal* : une théorie pédagogique qui conçoit l'enseignement de la *Bildung* dans le cadre d'une relation privilégiée entre le professeur et ses étudiants, et dont la personnalité et le vécu sont les deux composantes essentielles. D'un autre côté, cette théorie était réinterprétée par les georgiens sous une forme radicalisée, comme se réalisant dans une relation exclusivement « charismatique ».

On comprend ici que cette voie est à l'opposé de la position de Max Weber qui se sentait obligé de travailler *dans le monde pour le monde*, et ne pouvait donc pas tolérer cette forme d'aristocratie spirituelle et ésotérique qui ne faisait selon lui que dissimuler un « culte de l'autorité ». ⁸⁹ Dans le même esprit, Mannheim critiquait « l'inadéquation » fondamentale entre, d'une part, une forme de sociabilité caractérisée par une fusion spirituelle des membres du cercle, fusion se fondant sur la parole de son leader charismatique, et, d'autre part, une conception radicalement métaphysique de la

⁸⁸ HB, p. 87.

⁸⁹ P. Honigsheim (2002) *The Unknown Max Weber*, New York : Transaction, p. 205.

culture.⁹⁰ Autrement dit, il présentait ces cercles comme étant un lieu de sociabilité à caractère religieux, mais dont la religion elle-même restait à être dictée par un prophète ; un lieu où les croyants se tenaient en attente d'une croyance *qui ne fait que reproduire une sensibilité esthétique vide de sens*. Mannheim s'exprime ainsi : « Cette inclination inouïe des hommes, de nature intellectuelle et non pas spirituelle, pour toute forme de Salut confirme l'existence d'un sentiment conscient d'un vide et d'un manque qu'ils ne parviennent pas à combler ».⁹¹

Pour Mannheim, les conséquences pratiques d'une telle sociabilité intellectuelle étaient à redouter, car elle exprimait la tendance des intellectuels à souscrire à l'apolitisme quasi-religieux ambiant de l'idéologie conservatrice et nationaliste de l'époque. La secte georgienne scellait ainsi le destin que des intellectuels de son époque :

La communauté georgienne, est vue de l'intérieur comme un laboratoire pour les intellectuels en devenir de la société d'aujourd'hui, en tant que solution à un problème « d'exil intellectuel et spirituel ». Sa finalité réside dans la fermeture d'esprit, pensant avoir trouvé par ses sentiments un fondement avec lequel elle peut s'endormir. Elle s'est renfermée et s'est enveloppée dans le contenu de la culture et — en excluant les choses de ce monde — elle s'est aliénée elle-même.⁹²

Ce type de communauté est en fait en éternel conflit contre la « parole du progrès », le matérialisme ambiant, les masses et le socialisme; bref, contre tout ce qui provient de sa propre époque. Mannheim ne nie pas que cette attitude critique face à la situation contemporaine lève le voile sur les tares de la vie allemande mais, d'un autre côté, il reproche aux georgiens de ne revêtir que les habits des réformistes. Leur passivité

⁹⁰ HB, p. 89-90. Cette inadéquation renvoie étrangement aux critères que Simmel proposait pour définir la *Bildung* dans le contexte du renouveau idéaliste des *Geisteswissenschaften*, c'est-à-dire comme l'absorption des contenus culturels individualisés dans un monde supra-personnel de valeurs objectivées. On peut supposer que Mannheim lui reprochait le caractère trop formaliste d'une telle définition qui menait à la dissolution de l'écart nécessaire entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif.

⁹¹ HB, p. 81.

⁹² HB, p. 91.

politique se manifeste dans un programme culturel hautement esthétique et abstrait qui ne vise aucunement à trouver des solutions sur le plan politique concret. Il ne fait pas de doute pour Mannheim que « [aussi] longtemps que ce noyau charismatique vivra, il produira un contenu culturel fondamentalement contradictoire ».⁹³ En ce sens, le programme georgien ne peut plus prétendre être le porteur authentique de la *Bildung* parce qu'il évacue, au bout du compte, l'idéal pédagogique qui lui est traditionnellement associé pour n'en faire qu'un objet de contemplation. En fuyant délibérément dans leur propre « intériorité », les georgiens pensaient avoir emporté avec eux la *Bildung* ; ils n'ont finalement reproduit que sa forme métaphysique, tout en croyant avoir renoué avec les « contenus culturels » anéantis par la modernité. En choisissant de vivre intensément dans leur propre intériorité, ils n'ont fait qu'entretenir des semblants de mythologies, croyant y voir la réalité de la vie allemande alors que ce n'était en fait que les ombres dansantes de la caverne de Platon.

Autrement dit, la fuite vers l'intériorité constituait selon Mannheim le revers de la médaille du processus de différenciation de la bourgeoisie éduquée au début des années 1920. À première vue, la décentralisation culturelle de l'Allemagne contribuait positivement à la dynamique intellectuelle de la petite ville de Heidelberg. En fait, Mannheim considérait la radicalisation de l'idéologie de la *Bildung* au sein du cercle georgien comme étant l'aboutissement fatal de la crise culturelle allemande. Cette idéologie ne pouvait que contraindre les intellectuels allemands à se réfugier dans un « exil intérieur », résultat à la fois de leur incompréhension des transformations socio-économiques auxquelles étaient confrontées les professions éduquées, et des nouvelles exigences imposées par l'évolution erratique de la culture politique weimarienne. Pour Mannheim, la présence de cercles intellectuels et littéraires en Allemagne ne pouvait être que le symbole d'un temps révolu.

La critique que fait Mannheim des conséquences négatives d'une telle sociabilité intellectuelle le confirme dans ses craintes de voir ce « blocage des énergies spirituelles » se généraliser à l'ensemble de la communauté des intellectuels allemands.

⁹³ HB, p. 90.

Du même coup, cette analyse critique se retourne, d'une certaine façon, contre Mannheim lui-même. Ses lettres deviennent un prétexte pour réfléchir sur son propre échec au *Sonntagskreis* de Lukács à Budapest, lorsqu'il refusa de suivre son ancien maître sur les traces de la révolution prolétarienne, préférant s'en tenir à une forme d'apolitisme culturel. Par contre, l'apolitisme qu'il professait à l'égard du régime des Soviétiques de Budapest n'était pas comparable avec celui d'un Stefan George et adhérait à la croyance que seule la révolution socialiste pouvait remédier à cette crise de la modernité classique en renouvelant son contenu culturel. Les lettres de Heidelberg ont plutôt été l'occasion pour Mannheim de s'affranchir de la relation charismatique qui l'unissait à Lukács quelques années auparavant, doutant du bien-fondé de son engagement dans le parti communiste hongrois. Pour notre auteur, la « politisation » excessive du milieu intellectuel hongrois incarné par Lukács ne se distinguait pas véritablement de « l'apolitisme » radical des communautés charismatiques incarnés par George. Ces deux positions représentaient les effets pervers de ce « blocage des énergies spirituelles ». À Heidelberg, ses espoirs se fondèrent, du moins pour un certain temps, sur le type de sociabilité intellectuelle anti-charismatique propre au cercle de Max Weber. Mannheim ne refusait pas en elle-même l'idée du renouvellement culturel tant espéré par George et ses disciples, mais il récusait la nécessité de croire à la parole du premier prophète venu sans regard au contenu de sa parole, dans le seul espoir de voir surgir une nouvelle communauté d'âmes nobles. En conséquence, sans adhérer pleinement au scepticisme de Max Weber — qu'il qualifiait de pessimisme désillusionné — Mannheim choisit de conserver son rôle d'étranger, entre les « demeures » qu'il évoquait au début de ses lettres, ne parvenant pas à trouver sa place entre Weber et George. Autrement dit, Mannheim est un intellectuel qui, son statut d'*outsider* l'obligeant, préfère attendre que les forces en présence se déchaînent les unes contre les autres avant de s'engager formellement pour l'un ou pour l'autre.

Cette ébauche microsociologique des intellectuels constitue le point de départ du fil conducteur de la pensée de Mannheim sous la République de Weimar. Il réfléchit comme un intellectuel progressiste préoccupé non seulement par sa propre situation de réfugié politique, mais également par le problème des conséquences de l'éclatement

irréversible de la sphère de la culture sur la situation des intellectuels allemands. Il faut dire que la position de Mannheim était, pour le contexte intellectuel de l'époque, extrêmement originale et rare. Il ne représentait pas la position générale des intellectuels de gauche de la République de Weimar, caractérisée par leur indécision et leur ambivalence profonde quant au rôle que devaient jouer les intellectuels dans cette crise généralisée de la culture.⁹⁴ Nous verrons dans le prochain chapitre que cette ambivalence s'inscrivait dans le cadre d'un débat terminologique qui faisait état d'une « crise identitaire » profonde parmi les intellectuels weimariens.

Conclusion

Le tableau que nous avons dressé n'est qu'une vue d'ensemble qui a pour but de mettre en lumière le contexte sociohistorique duquel émergent les intellectuels. Il nous révèle du même coup les conditions paradoxales de l'existence des intellectuels allemands issus d'une bourgeoisie en déclin, et contraints à vivre une incertitude professionnelle sans précédent. Cela nous permet également de constater que la situation de crise dans laquelle ils vivaient s'inscrit dans le prolongement d'un débat sur la *Bildung* et devient, à proprement parler, la principale cause qui divise idéologiquement non seulement une communauté universitaire face à son déclin professionnel, mais aussi toute la jeune génération d'intellectuels des années 1920. Ainsi, le concept *freischwebenden Intelligenz* de Mannheim n'est en rien étranger au contexte de l'époque et, loin d'être l'objet d'une pensée métaphysique, constitue déjà chez lui un problème sociologique très concret. Il s'agissait pour Mannheim de repenser un concept d'intellectuel qui serait en mesure de rendre compte des transformations sociales liées au déclin de la bourgeoisie éduquée et à l'émergence d'une classe moyenne précaire. Nous verrons dans le prochain chapitre que cette problématique a été l'un des principaux enjeux de la sociologie weimarienne.

⁹⁴ Il aurait été intéressant d'étudier en quoi la position de Mannheim sur les intellectuels au début des années 1920 trouvait des échos principalement parmi certains intellectuels juifs. On pense ici à Siegfried Kracauer qui, dans un article du *Frankfurter Zeitung* en 1922, établit une classification critique des intellectuels très proche de celle de Mannheim. Cf. Siegfried Kracauer (1991[1922] « Die Wartenden », dans *Aufsätze 1915-1926*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp. Se référer au chapitre 4.

CHAPITRE 2 : SOCIOLOGIE ET CRITIQUE DES INTELLECTUELS

Die Politik wartet auf den Geistigen.

- Theodor Heuss.

C'est en 1929 que le concept de *freischwebende Intelligenz* fait officiellement son entrée dans la sociologie weimarienne. Dans *Ideologie und Utopie*, Mannheim fait de cette catégorie le point central de sa réflexion sur la crise existentielle que vivaient les intellectuels allemands. Loin d'être un objet de spéculation métaphysique, ce concept n'aurait pu voir le jour sans l'apport de toute une littérature « sociologique » déjà existante sur la question des intellectuels. Dans ce chapitre, nous examinerons « les lieux de production et des milieux de pensée qui constituaient l'*a priori* culturel » de la sociologie weimarienne des intellectuels¹ dans le but de reconstituer la topographie discursive qui a rendu possible le développement du concept de *freischwebende Intelligenz*. On pourrait dire que ce concept prend place parmi d'autres concepts similaires et concurrents qui nous incitent à considérer sérieusement les origines de cette discipline qu'est « la sociologie des intellectuels ».

Dès le milieu des années 1910, une sociologie des intellectuels (ou une sociologie de l'intelligentsia) commence déjà à laisser ses marques dans les revues et journaux de l'époque et ce, à un moment où « l'intellectuel » était encore étroitement associé à la gauche révolutionnaire. Il faut encore insister sur le fait que l'apparition des intellectuels était un phénomène relativement nouveau et qu'ils faisaient l'objet, dans le contexte allemand, de divers préjugés qui rendaient difficile leur intégration dans la société allemande de l'époque. C'est seulement à la fin de la guerre que de véritables « études sociologiques » sur les intellectuels (avec Max Weber comme précurseur) commencent à faire timidement leur entrée parmi les nombreux pamphlets et manifestes d'intellectuels.

¹ P. Despoix (1995) *Éthiques du désenchantement : essais sur la modernité allemande au début du siècle*, Paris : L'Harmattan, p. 12.

On doit comprendre que la sociologie des intellectuels n'assurait pas à ses auteurs une quelconque position d'autorité scientifique qui aurait fait d'eux les porte parole privilégiés de l'intelligentsia. Ces premières études étaient fondamentalement liées à des controverses politiques et des débats d'actualité, et on ne leur concédait pas facilement le privilège de l'exactitude des faits. Cette sociologie a permis, tout au plus, la constitution d'un nouveau type de discours des intellectuels et l'expérimentation d'un nouveau mode d'écriture qui est devenu à terme une arme idéologique efficace aux mains d'intellectuels en quête de reconnaissance et d'autonomie. En ce sens, le développement d'un nouvel objet sociologique se laisse entrevoir par le biais de la multiplication des discours sur les intellectuels et de leurs représentations, ce qui nous permettra de mieux comprendre l'univers dans lequel le concept « d'intelligentsia sans attaches » a vu le jour.

Dans un premier temps, nous examinerons comment la sociologie sous la République de Weimar est parvenue à s'intéresser aux intellectuels. Nous verrons que l'institutionnalisation de la sociologie, à cette même époque, mettait en valeur une pratique « scientifique » de la sociologie comme science empirique, mais jetait les bases d'une culture de débats et de controverses où la sociologie servait des fins partisans. Cette ambivalence structurelle influençait aussi la façon de définir les intellectuels en tant que groupe socialement constitué, comme en témoigne la controverse terminologique sur le concept « d'intellectuel » que nous analyserons brièvement. Ainsi, lorsque nous parlons d'une sociologie des intellectuels dans les années 1920, il faut être conscient du fait que l'enjeu proprement sociologique des intellectuels, à travers les questions d'actualité qu'elle aborde, concerne plus spécifiquement le problème de leur intégration sociale. Dans un deuxième temps, nous étudierons plus spécifiquement deux sociologues de l'époque qui ont nourri la réflexion de Karl Mannheim sur le concept de *freischwebende Intelligenz*, c'est-à-dire Max Weber et Alfred Weber. Leurs positions diamétralement opposées sur la question des intellectuels sous la République de Weimar ont eu, à leur manière, une influence décisive sur la formation du concept de Mannheim, à la fois sur son statut sociologique et sur sa signification politique.

La sociologie et la critique des intellectuels dans les années 1920

La sociologie weimarienne de la culture

Le début de la République de Weimar représente un tournant majeur pour la sociologie allemande. C'est l'époque où les pères fondateurs du temps de l'Empire wilhelminien — Tönnies, Simmel et Weber — laissent la relève à une nouvelle génération de « sociologues » qui ont institutionnalisé cette discipline dans les universités. Avant la Première Guerre mondiale, l'influence de la sociologie était limitée à un petit groupe d'universitaires « modernistes » réunis pour la plupart dans la *Deutscher Verein für Soziologie*, une association réunissant des économistes et dont la première vie n'a pas été concluante.² Les premiers articles de sociologie furent publiés dans des revues d'économie politique comme les *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*. Il faut attendre l'arrivée des ministres de la culture Haenisch et Becker dans les années 1918-1920 pour voir apparaître les premières chaires de sociologie en Allemagne. La sociologie a été promue au rang de « nouvelle science » qui serait en mesure de créer une synthèse entre le peuple et les universités. Becker croyait que la sociologie allait engendrer une nouvelle façon de penser capable de créer des habitudes d'esprit, transposables dans une sphère éthique et aptes à encourager une culture (*Gesinnung*) politique nécessaire à la formation de la citoyenneté.³ Ce programme contraste pourtant avec le caractère massivement conservateur des autorités universitaires qui acceptèrent contre leur gré l'institutionnalisation de cette discipline dans les facultés de philosophie. Même si les chaires furent occupées par certains éléments conservateurs comme Hans Freyer, la sociologie ne s'est jamais départie de son statut de « science d'opposition » (*Oppositionswissenschaft*). À cet égard, on retient comme principal critique de la sociologie l'historien Georg von Below, représentant de l'orthodoxie universitaire, qui

² La société fut prise dans des querelles internes résultant du départ de Max Weber qui était en désaccord avec le maintien de l'indistinction entre science et politique, ainsi que des controverses entourant l'orientation darwinienne de la sociologie. En 1914, la société se saborda avec le déclenchement des hostilités de la Première Guerre mondiale. Voir Erhard Stölting (1986) *Akademische Soziologie in der Weimarer Republik*, Berlin : Duncker & Humblot.

³ C.H. Becker (1997 [1918]) « Gedanke zur Hochschule Reform », dans *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, Köln : Böhlau Verlag, p. 190.

est une référence incontournable pour qui refuse à la sociologie sa place dans les universités.

À cette époque, le statut scientifique de la sociologie n'avait rien à voir avec celui d'aujourd'hui. La sociologie était une science controversée qui se situait à la fois sur le plan d'une activité scientifique et sur le plan d'une activité politique et intellectuelle prise dans son sens large.⁴ Le principe de la « non imposition des valeurs » (*Wertfreiheit*)⁵ dans les sciences de la culture initié par Max Weber était loin de faire l'unanimité durant la République de Weimar. Tout comme à la fin de l'Empire, l'activité politique demeurait à cette époque une composante essentielle de la sociologie. Très peu de sociologues étaient prêts à suivre Weber à la lettre, comme en témoigne la polémique qui suivit la publication de sa grande conférence *Wissenschaft als Beruf* et à laquelle nous reviendrons plus loin. Il n'est pas faux de dire que Max Weber s'était fait plus d'ennemis que d'alliés et que son héritage était lourd à porter. Sans avoir eu de véritables disciples, la sociologie wébérienne eut quand même quelques partisans pour le défendre avec certaines réserves, comme par exemple Arthur Salz, Siegfried Landshut, Alexander von Schelting et Karl Mannheim furent de ceux là. Ce qui n'a pas été le cas de Hans Freyer qui, dans un ouvrage de 1931 intitulé *Soziologie als Wirklichkeitwissenschaft*, discrédita sévèrement le principe de la *Wertfreiheit* pour réhabiliter une sociologie partisane dans le sillage de l'hégélianisme.⁶ Cette interprétation, bien que très radicale, traduit un refus assez généralisé de prendre au sérieux une telle position considérée comme inadaptée à l'époque. On peut expliquer cette réticence du fait que l'activité sociologique, confinée pendant longtemps à l'intérieur de cercles universitaires informels, était de l'ordre des débats et des discussions sur l'actualité politique, comme ce fut le cas pour le cercle de Marianne

⁴ E. Shils (1981) « Tradition, sociology and ecology », dans *The Constitution of Society*, Chicago : Chicago University Press.

⁵ Nous reprenons la traduction de Isabelle Kalinowski. Cf. I. Kalinowski (2005) « Leçons wébériennes sur la science et la propagande », dans Max Weber, *La science, profession et vocation*, Marseilles : Agone, p. 199.

⁶ J. Z. Müller (1987) *The Other God that Failed*, Princeton : Princeton University Press, p. 173. Freyer réinterprète la sociologie wébérienne comme étant une philosophie de l'histoire. Nous y reviendrons dans le chapitre 5.

Weber à Heidelberg.⁷ À l'époque, prétendre que la sociologie constitue une véritable activité scientifique pouvait paraître suspect et présomptueux pour plusieurs membres de la communauté universitaire.

Dans les années 1920, la sociologie est quand même investie par un noyau de « sociologues positivistes » représentés par Leopold von Wiese, qui poursuivaient les travaux de Simmel sur l'élaboration d'une sociologie scientifique et qui s'intéressaient à l'étude des relations et des formes sociales (*Beziehungslehre*). Dans cette même veine, les sciences « empiriques » de la culture font leur chemin dans le milieu universitaire avec Alfred Weber, Franz Oppenheimer et Alfred Vierkandt dans le sillage de l'école historique de l'économie politique.⁸ La République de Weimar engendra toute une nouvelle génération de jeunes sociologues au sein de ces deux tendances, bien que leur avenir était dès le départ compromis par le peu de débouchés que leur offrait la nouvelle science dans les universités. Un cas comme celui de Karl Mannheim, qui s'était vu attribuer une chaire de l'Université de Francfort dès 1930 et malgré son origine juive, était assez exceptionnel. Pour la plupart de ces jeunes sociologues, la carrière universitaire était inaccessible. Ils occuperont ces nouvelles professions que nous avons nommé les *freien Berufe* et deviendront journalistes, publicistes ou fonctionnaires de partis politiques. Dans un tel contexte, ces nouveaux sociologues n'avaient pas la possibilité de contribuer à la scientificité de la discipline et utilisaient nécessairement la sociologie à des fins davantage journalistiques et partisans. Pensons ici à la contribution de Siegfried Kracauer qui a pratiqué sa « sociologie » à bâton rompu dans les pages culturelles du *Frankfurter Zeitung*, créant une véritable ethnométhodologie sur le mode feuilletonesque.⁹

L'ambivalence de la sociologie weimarienne, qui oscille entre activité scientifique et engagement politique — que cela soit à l'intérieur ou à l'extérieur des universités —, n'est pas un obstacle à son développement, bien au contraire. La crise que les sciences

⁷ E. Stöltzing, op. cit., p. 201-204.

⁸ V. Kruse (1988) *Soziologie und "Gegenwartskrise". Die Zeitdiagnosen Franz Oppenheimers und Alfred Webers*, Wiesbaden : Deutscher Universitätsverlag , p. 30.

⁹ E. Traverso (1995) *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris : La Découverte.

sociales traversaient à cette époque était due au fait qu'elles étaient très impliquées dans la controverse politique sur la légitimité de la République de Weimar. Cette sociologie intervenait principalement sur le thème central de la « crise », conditionnée par les multiples événements qui déstabilisaient la jeune démocratie : l'hyperinflation, la rationalisation économique de type monopolistique, les crises politiques internes entourant la guerre de 1914-1918, la révolution socialiste de 1918-1919, le putsch de Kapp-Hitler en 1923, etc. L'activité sociologique se présentait à la lumière de ces événements en tant que « diagnostiqueur de crise » (*Zeitdiagnostiker*, selon le terme de Volker Kruse), en proposant des solutions à la crise du temps par la voie de l'explication « scientifique ».¹⁰ Cette façon de faire rendait perméable la frontière qui séparait une sociologie proprement scientifique d'une sociologie « publique » telle que pratiquée dans les journaux. Les solutions que l'on proposait à cette crise, si elles possédaient une certaine valeur scientifique qui se vérifiait par ses présupposés méthodologiques, avaient des conséquences purement idéologiques. On peut ainsi résumer la situation de la sociologie weimarienne, à la suite de Dirk Käsler, comme étant particulièrement marquée et influencée par la culture politique allemande de l'époque.¹¹

De tous les courants sociologiques de cette époque, la sociologie de la connaissance (*Wissenssoziologie*) a été la principale branche à avoir cultivé cette ambivalence entre une sociologie scientifique et une volonté d'engagement politique. Elle s'intéressa de très près à cette crise à la fois culturelle et scientifique, et a été encline à proposer une solution qui cherchait à dépasser les points de vue partisans. Max Scheler, Max Adler et Karl Mannheim furent les principaux représentants de ce courant qu'ils ont mis à profit pour tenter de mieux comprendre la crise de leur époque. Pour Scheler par exemple, la sociologie de la connaissance avait comme ambition d'être d'une part une science historique (*Geschichtswissenschaft*) qui tentait d'expliquer la permanence d'une unité culturelle propre à toutes les sociétés du passé, et d'autre part une « science de l'actualité » (*Gegenwartswissenschaft*) qui prétendait avoir une fonction thérapeutique dans la société contemporaine en faisant la promotion d'un idéal de synthèse culturelle

¹⁰ V. Kruse, op. cit., p. 32-33.

¹¹ D. Käsler (1984) *Die frühe deutsche Soziologie 1909-1934 und ihre Entstehungsmilieus. Eine wissenschaftliche Untersuchung*, Opladen : Westdeutscher Verlag.

par laquelle un nouvel âge métaphysique devenait possible.¹² Un souhait typique du « mandarin universitaire » qui cherche à justifier la primauté d'une science de la culture intégrale contre l'éclatement inévitable du *Bildungsideal* et qui est, à cet égard, représentatif de la réaction d'un intellectuel qui espère le rétablissement prochain des valeurs fondamentales que le positivisme et le relativisme ont mises à mal.¹³

Karl Mannheim fondait également beaucoup d'espoir sur cette idée de synthèse, bien que son programme de sociologie de la connaissance, à la différence de celui Scheler, avait une facture beaucoup plus « progressiste » et marxisante. Lorsque que Mannheim se mit, dès 1924, à pratiquer la sociologie de la connaissance, celle-ci faisait déjà l'objet d'une controverse méthodologique qui opposait l'approche idéaliste de Scheler à l'approche marxiste de l'autrichien Max Adler lors du quatrième congrès de sociologie en 1924.¹⁴ À la théorie schelérienne de la connaissance qui réitère sa foi dans le dualisme fondamental entre la connaissance et la société, Adler reprochait de négliger les facteurs matériels (économiques) à l'œuvre dans la production des idées et des idéologies. Sans nous étendre davantage, précisons dès maintenant que la position méthodologique de Mannheim était plus proche de celle d'Adler, bien qu'il chercha un compromis entre elle et la position de Scheler. Par la suite, Mannheim développera sa propre sociologie de la connaissance dans les pages de *Ideologie und Utopie*, qu'il définit à la fois comme une science particulière qui étudie les idéologies, et comme un instrument politique à l'usage des intellectuels qui leur permettrait de trouver des solutions à la crise culturelle weimarienne. Nous verrons d'ailleurs dans le chapitre 4, que la *Wissenssoziologie*, au-delà des problèmes épistémologiques qu'elle soulève chez Mannheim, se veut une « science politique » qui non seulement invite les intellectuels à s'intéresser à la politique, mais qui est également une forme de connaissance en continuité avec les sciences de la culture de son époque, promouvant l'idéal d'une synthèse.

¹² M. Scheler (1993) *Problèmes de sociologie de la connaissance*, Paris : PUF. Voir également K. Lichtblau (1995) *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertswende*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p. 484.

¹³ F. Ringer (1969) *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge : Cambridge University Press.

¹⁴ D. Frisby (1982) *The Alienated Mind*, London : Humanity Press, p. 178-185.

Avant même que l'intellectuel ne constitue un « objet sociologique » à proprement parler, il est bien présent dans les sciences de la culture depuis Dilthey et Tönnies. Il n'est pas faux d'affirmer que la thèse tönnesienne du processus de « sociétisation » (*Vergesellschaftung*) des groupes sociaux permet, dès la fin du XIX^e siècle, de le considérer comme un paradoxe de la crise de la culture bourgeoise moderne. Dans ses écrits sur la sociologie de la culture (1922-1923), Mannheim reformule à son compte cette thèse de façon très classique. Il y affirme que la culture moderne (*Bildungskultur*) tend inéluctablement vers une dépersonnalisation et une sociétisation de la connaissance, en ce sens que son contenu se détache (*Loslösbarkeit*) définitivement du Sujet communautaire.¹⁵ Cette inadéquation irréversible entre le Sujet communautaire et le développement de la connaissance rend possible la co-existence de plusieurs espaces culturels qui émergent surtout à partir du XIX^e siècle. Autrement dit, la *Bildungskultur* engendre plusieurs directions de pensée qui sont chacune soutenue par des groupes particuliers qui produisent des « lieux de pensée et de mémoire entièrement autonomes ». Le plus décisif chez Mannheim est que cette mutation génère des types de connaissance qui sont en perpétuel détachement (Mannheim utilise le mot allemand *freischwebende*), correspondant au détachement social que vivent les groupes sociaux eux-mêmes. Sans parler des intellectuels, il impute cette conséquence à la situation de la *gentry* anglaise appauvrie et des juifs, des groupes parias qui sont en somme des « intellectuels avant la lettre ».¹⁶

L'éclatement terminologique

Nous avons vu que la thèse de la « sociétisation » de la connaissance évoquée par Mannheim implique l'apparition de certains groupes d'individus cultivés qui se détachent progressivement de leur communauté d'origine. Une telle thèse n'était pas de nature à valoriser socialement les premiers intellectuels allemands qui faisaient leur apparition à la périphérie de la bourgeoisie éduquée (*Bildungsbürgertum*). À cet égard,

¹⁵ SD, p. 170.

¹⁶ SD, p. 300-301.

Dietz Bering fait remarquer que le terme « intellectuel » avait une connotation fortement négative et ce, de la Première Guerre mondiale jusqu'à la fin de la République de Weimar.¹⁷ Cette connotation négative était le résultat d'une lutte au sein de la classe éduquée allemande de l'époque et dont l'enjeu a porté, entre autres, sur le monopole de la définition de « l'homme cultivé ». À cet effet, on ne manque pas de voir de profondes dissensions sur la façon de définir le terme « intellectuel », qui a davantage engendré un flou sémantique qu'une véritable volonté de clarifier conceptuellement le terme. Cette polysémie est le produit historique d'un travail délibéré de classification et de catégorisation sociale initié par ce groupe éduqué, composé d'universitaires et de lettrés, qui recherchait une identité de groupe cohérente à une époque où leur survie était en jeu.¹⁸ Les premières définitions de l'intellectuel font apparaître au sein de l'élite culturelle de l'époque des tensions qui se laissent observer d'abord sur le plan terminologique et ont générés les premiers conflits à l'origine de la délimitation d'un « champ intellectuel et scientifique » en Allemagne.¹⁹ Sans offrir un portrait systématique de ce travail, nous pouvons néanmoins présenter trois termes qui se faisaient concurrence : *Intellektueller*, *Intelligenz* et *Geistiger*.²⁰

D'abord, le terme *Intellektueller* fut importé de la France et employé pour la première fois en Allemagne en 1903 dans le cadre d'un congrès du SPD, mais son utilisation ne commence à se généraliser qu'à partir de 1910. Heinrich Mann fut probablement le premier à utiliser ce terme comme un instrument politique qui confère une sorte d'autorité symbolique à l'écrivain, le *Literate*, dans sa lutte contre le pouvoir politique, comme ce fut le cas en France dans le cadre de l'affaire Dreyfus.²¹ Pourtant, les *Intellektuellen* ont suscité beaucoup plus de méfiance que d'approbation, et le symbole politique auquel Mann les avait associés était perçu comme une menace pour l'élite

¹⁷ D. Bering (1978) *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*. Stuttgart : Klett-Cotta, p. 95.

¹⁸ F. Ringer (1990) «The intellectual field, intellectual history and the sociology of knowledge », dans *Theory and Society*, vol. 19, p. 290.

¹⁹ Cf. P. Bourdieu (1998) *Les règles de l'art*, Paris : Seuil, p. 366-367.

²⁰ Bien d'autres termes similaires auraient pu être mentionnés ici, comme celui d'*Intellektualismus*, souvent apparenté et confondu avec le terme *Intellektuelle*.

²¹ H. Mann (1984 [1911]) « Geist und Tat », dans M. Stark. *Deutsche Intellektuelle, 1910-1933*, Heidelberg : Lambert Schneider, p. 40.

culturelle déjà en place. Cette représentation négative se développe surtout pendant la Première Guerre mondiale, lorsque les hommes de lettres commencent à s'opposer à la participation à l'effort de guerre. Se limitant à quelques individus isolés au début de la guerre en 1914, le nombre de pacifistes augmente surtout après 1916, avec l'apparition de revues d'intellectuels comme *Die Weissen Blätter* ou *Die Aktion*. C'est dans l'affrontement entre les partisans de la guerre et les pacifistes qu'émerge le premier conflit sémantique autour de la définition de « l'intellectuel ».²² Hans Blüher, un publiciste en faveur de la guerre, s'oppose aux intellectuels qu'il définit comme étant à la périphérie de la vie, reprochant à leurs idées de se distancer à la fois des intérêts sociaux et d'une forme de « pensée pure ». Ils sont dépeints comme des faux idéalistes ou encore comme des « industriels de l'esprit ».²³ Au terme *Intellektueller*, Blüher oppose celui de *Geistiger* qui a un sens plus positif dans le contexte allemand, et qu'il définit comme un esprit original, une autorité intellectuelle ou encore un radical anti-bourgeois. Mais cette première distinction ne reflète pas nécessairement la rivalité idéologique entre les partisans de la guerre et ses opposants ; le terme *Geistiger* est également valorisé dans les milieux pacifistes, qui sentent le besoin de se distancer des aspects négatifs associés à l'*Intellektueller*. Kurt Hiller, un des chefs de file du mouvement expressionniste, définit le *Geistiger* comme un individu non-théorique et profondément mondain, dont « l'intellect en lui trouve son véritable sens dans l'action ».²⁴ Dans ce cas précis, le *Geistiger* n'est pas si éloigné de l'*Intellektueller* dans la mesure où l'action demeure la composante essentielle de sa définition.

La véritable opposition entre les deux termes prend tout son sens dans le milieu universitaire. Le mot *Geistiger* est représentatif de l'aspiration d'une élite universitaire massivement conservatrice. Il ne définit pas un intellectuel préoccupé par l'action, mais un « homme culturel » (*Kulturmenschentum*) ou un « porteur » de la culture allemande (*Kulturträger*). Le *Geistiger* se rapproche également d'autres appellations couramment

²² Cf. W. Mommsen (2001) « Die kulturellen Eliten im ersten Weltkrieg », dans *Bürgerliche Kultur und politische Ordnung*, Frankfurt (Main) : Fischer, p. 188.

²³ H. Blüher (1916) *Die Intellektuellen und die Geistigen*, Berlin : Tempelhof-Berlin, p. 21 et suiv.

²⁴ K. Hiller (1916) « Philosophie des Ziels », dans K. Hiller (ed.) *Das Ziel. Aufrufe zum Tätigen Geiste*, Georg Müller, München, p. 210.

employées par les universitaires comme *Gebildeten* ou *Gelehrten*, qui réfèrent plus précisément à l'activité d'enseignement.²⁵ Mais c'est le terme *Intelligenz* qui semble exprimer le mieux l'idéal culturel de l'élite universitaire et qui finira par supplanter tous les autres sous la République de Weimar. Ce terme de provenance russe est connoté positivement dans la société allemande parce qu'elle met l'emphase sur une appartenance de groupe défini par sa spécificité culturelle au même titre que le terme *Geistiger*.²⁶ Alors que, dans un premier temps, il s'établit une distinction claire entre une « intelligentsia » associée à l'avant-garde artistique, et des « intellectuels » évoluant davantage dans le milieu universitaire, les critères formels de leur différenciation finiront par s'estomper et les deux termes deviendront complémentaires : l'un désignant un groupe, et l'autre les individus qui le composent. La confusion entre ces termes est bien illustrée dans cet extrait d'un texte de 1924 de Rudolf Leonhard, un publiciste de l'époque : « Les *Geistigen* ne sont pas identiques aux *Intellektuellen*. Cette appellation désigne plutôt, bien que sociologiquement parlant son nom provienne des russes du XIX^e siècle [sic], la classe bourgeoise qui fait reposer ses intérêts économiques sur la monopolisation de la culture ». ²⁷ Dans cette seule phrase, trois termes (dont celui d'*Intelligenz*, explicité par la référence aux russes) coexistent sans que l'auteur nous précise davantage la distinction qu'il cherche à établir.

En bref, l'éclatement terminologique s'explique par le fait que plusieurs des intellectuels de l'époque refusaient de se voir attribuer une étiquette qui les dévalorisait socialement et, par conséquent, recherchaient une terminologie alternative susceptible de mieux représenter leur position sociale et leur aspiration dans la société.

Sociologie des intellectuels ou sociologie de l'intelligentsia

Ce conflit d'ordre terminologique précède de très peu l'apparition d'une sociologie de l'intelligentsia, vers l'année 1920. Déjà à cette époque, on peut observer une disparité

²⁵ C. Charle (1994) *Les intellectuels en Europe au XIXe siècle*, Paris : Seuil, p. 91 et suiv.

²⁶ D. Bering, op.cit., p.78 et suiv.

²⁷ R. Leonhard (1924) *Die Ewigkeit dieser Zeit. Eine Rhapsodie gegen Europa*, Berlin : Schmiede, p. 146.

entre les expressions « sociologie des intellectuels » et « sociologie de l'intelligentsia ». Pourtant, cette nouvelle discipline faisait peu de cas de cette différence terminologique, trop minime et trop floue pour avoir un impact précis. Les termes *Intelligenz* et *Intellektuelle* — intégrés parfois dans la seule expression *Intellektualismus* (chez Max Weber, par exemple) — sont souvent utilisés sans discernement pour désigner le même objet sociologique. Quoiqu'il en soit, au sortir de la Première Guerre mondiale, quelques individus ont déjà l'audace de se pencher sur cette discipline encore très mal définie.²⁸ Loin d'être la première à faire des études sur la composition socio-historique des lettrés, la « sociologie des intellectuels » sert plus spécifiquement à combler une demande de revendication politique. Elle permet en effet de clarifier le statut des intellectuels en tant que producteurs ou créateurs d'idées et d'idéologies (principalement le socialisme et le marxisme), de préciser leur rôle au sein des partis ou, plus généralement, de mieux définir leurs attentes et leur mission à l'intérieur d'une nouvelle société démocratique qu'ils acceptent tant bien que mal ;²⁹ en somme, la sociologie des intellectuels vise avant tout à mettre en forme leur discours politique. À travers les problèmes terminologiques et les questions d'actualité politique auxquels cette discipline est inévitablement confrontée, se précise peu à peu une problématique sociologique : en quoi l'existence d'une intelligentsia (ou des intellectuels) pose-t-elle le problème de son intégration sociale et de son autonomie? Les intellectuels peuvent-ils être intégrés à la société ou sont-ils condamnés à rester des flottants entre les classes sociales?

Dans cette optique, la question du caractère « détaché » ou « sans attaches » des intellectuels se posait dès le début de la République de Weimar, à la même époque où Mannheim témoignait dans ses lettres de sa vision personnelle du bouleversement qui guettait la petite intelligentsia de Heidelberg. Carl Brinkmann, professeur d'économie à Heidelberg, est le premier à proposer une véritable théorie sociologique pour expliquer la position ambivalente des intellectuels dans la société contemporaine. Dans un texte de 1921 intitulé *Zur Soziologie der Intelligenz*, il suggère que l'intelligentsia, de par ses

²⁸ Dès 1919, on peut déjà voir des écrivains avantgardistes comme Hugo Ball se pencher sur la question. Cf. H. Ball (1991 [1919]) *Kritik des deutsche Intelligenz*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp.

²⁹ Cf. V. Kruse (1990) *Soziologie und Gegenwartskrise. Die Zeitdiagnosen Franz Oppenheimers und Alfred Webers*, Wiesbaden : Deutscher Universitätsverlag.

valeurs et sa logique de groupe, se détache de la logique d'intégration de classe pour flotter librement (*frei schweben*) dans l'espace social.³⁰ Brinckmann s'oppose à la thèse classique selon laquelle l'intelligentsia est un corps social construit sur un modèle de caste, ou conforme à l'idéal communautaire de la bourgeoisie éduquée. En fait, l'intelligentsia serait assujettie — comme tous les autres groupes sociaux — au processus de différenciation et de sociétisation (*Vergesellschaftung*), hypothèse qui réfute l'idée selon laquelle son idéal de communauté puisse réellement être un facteur de cohésion sociale. Si la pensée et la connaissance sont des critères qui permettent à l'intelligentsia de créer un lien de solidarité entre les intellectuels qui, fondamentalement, sont des individus en marges des autres groupes sociaux, cela ne veut pas dire pour autant qu'ils agissent en fonction de normes sociales déterminées. Brinckmann avance, au contraire, que l'individualité et la volonté d'autonomie des intellectuels les affranchissent de ces normes de groupes:

Seul l'intellectuel peut surmonter la naïveté des lieux et du temps, délivré des normes et des habitudes propres à tout groupe dont la nature est donnée dans le cours du développement en un cercle absolu ; il est le penseur de la relativité de la sociologie (*Relativitätstheoretiker der Soziologie*) qui, comme en physique, renonce en tant que tel aux normes générales [de la société] que pour mettre en valeur [ou reconstituer] une image du monde [qui ne peut être] libéré de ses contradictions.³¹

En ce sens, Brinckmann fournit déjà à Mannheim l'armature théorique qui guidera l'élaboration du concept de *freischwebende Intelligenz* quelques années plus tard. Mais on aurait tort de n'attribuer qu'à lui le crédit de cette position ; il faut noter que la question de savoir si les intellectuels sont libres de toute attaches ou s'ils sont enracinés dans des normes de groupes faisait déjà l'objet de discussions dans les journaux des années 1920. Par exemple, le publiciste berlinois Rudolf Kayser prétendait que

³⁰ C. Brinckmann (1984 [1921]) « Zur Soziologie der Intelligenz », dans M. Stark, *ibid.*, p. 224. Carl Brinckmann (1885-1954) fut professeur d'économie politique à Heidelberg et un des directeurs de la thèse d'habilitation de Mannheim, avec Emil Lederer et Alfred Weber.

³¹ *Ibid.*, p. 225.

l'intellectuel ne peut se libérer facilement des liens qui le maintiennent dans le système social existant. Selon lui, les intellectuels sont avant tout des individus non-libres, asservis, mus par un sentiment d'impuissance face à la société et ne pouvant réaliser leur unité qu'en opposition à elle ; parce qu'ils s'opposent précisément au système de légalité qui les gouverne, ils ne peuvent être que des asociaux. Politiquement, les intellectuels seraient des anarchistes, à la fois créateurs libres et desperados, libérés des contraintes de leur groupe d'origine.³²

Malgré une volonté d'expliquer l'apparition des intellectuels dans le contexte d'un processus de « sociétisation », ce travail d'analyse sociologique ne se fait pourtant pas dans l'intention explicite de donner naissance à cette discipline spécifique que serait « la sociologie des intellectuels ». Les positions de Brinkmann et de Kayser au début des années 1920 demeurent très embryonnaires et restent essentiellement liées à des enjeux d'actualités politiques et économiques, qui touchent particulièrement leur propre condition de vie et, incidemment, l'ensemble des universitaires allemands.³³

À cet égard, cette sociologie « engagée » des intellectuels peut être considérée comme un instrument d'analyse utilisé autant par les sympathisants de l'intelligentsia que par ses ennemis. Ernst Robert Curtius, professeur de littérature à Heidelberg et grand spécialiste de la littérature française, dénonce avec véhémence ce nouveau groupe de lettrés rassemblés depuis l'affaire Dreyfus sous la bannière des « intellectuels ». Sa critique littéraire laisse souvent paraître un intérêt pour la sociologie qu'on ne peut que mettre en lien avec ses fréquentes apparitions au sein du cercle de Max et Marianne Weber. En s'intéressant aux initiatives des intellectuels français de se regrouper autour d'un syndicat des travailleurs intellectuels, Curtius s'inquiète des conséquences qu'une telle organisation pourrait avoir sur la vie intellectuelle en Allemagne. Dans un texte publié en 1921 sur la situation française, il veut réaffirmer la mission culturelle de l'intelligentsia allemande par opposition au modèle qu'incarnent les intellectuels

³² R. Kayser (1984 [1922]) « Zur Soziologie der modernen Kultur », *ibid.*, p. 232-233.

³³ Nous référons également à la typologie des intellectuels de Siegfried Kracauer dans *Die Wartende*, un article publié dans les pages du *Frankfurter Zeitung* en 1922, et qui avait une intention plus existentielle que scientifique. Voir chapitre 4, section 3.

français.³⁴ Selon lui, la tentative de syndicalisation des intellectuels est l'expression d'une crise dont les fondements sociologiques reposent sur des enjeux politiques et économiques. À la différence des Français, ce qui caractérise la situation intellectuelle en Allemagne est une conscience de crise qui affecte profondément son orientation intellectuelle.

Nous avons l'habitude de nous étonner du caractère conservateur de la culture intellectuelle et du goût des Français pour leur tendance à l'action politique révolutionnaire. Les Français s'émerveillent de notre absence de dynamique politique et de notre radicalisme intellectuel. Ils nous reprochent de ne pas connaître le goût de la liberté et l'enthousiasme révolutionnaire. (...) Nous avons un intérêt immédiat pour les formes de considération théorique qui permettent de découvrir un maximum de possibilité de changement de la situation présente. (...) Le concept de crise européenne n'a pas seulement pour nous une valeur théorique, mais aussi une valeur vitale.³⁵

Cette affirmation témoigne de l'habitus de l'universitaire orthodoxe à interpréter la présence des intellectuels comme étant l'expression d'une crise culturelle à laquelle il confère une valeur positive. Il justifie cette crise comme étant une composante vitale de l'existence des intellectuels allemands et qui les différencie de leurs homologues français. Selon Curtius, les intellectuels français n'ont pas conscience d'une telle crise parce que leur conception de « l'intellectuel » n'a pas de dimension culturelle ou spirituelle ; la crise que vivent les intellectuels français est d'ordre strictement politique et économique.³⁶ Cette situation s'explique par le fait que les Français ne partagent pas la conception allemande d'une « autonomie intellectuelle et spirituelle ». Toujours selon

³⁴ E. R. Curtius (1921) *Der Syndikalismus der Geistesarbeiter in Frankreich*, Bonn : Cohen. La position de Curtius est très proche de celle que Charles Maurras formule dans le cadre de l'affaire Dreyfus à l'aube du XX^e siècle. Cf. C. Maurras (1909) *L'avenir de l'intelligence*, Paris : Nouvelle Librairie Nationale.

³⁵ Ibid., p. 9-10.

³⁶ Ibid., p. 7. Autre citation : « C'est cette problématique dans laquelle se comprend la crise culturelle de l'esprit français aujourd'hui : une crise de l'intelligentsia comme crise économique », p. 17.

Curtius, la conscience qu'ont les intellectuels allemands de la crise européenne est pour eux un moyen de réaliser l'autonomie de la sphère culturelle, un moyen que les Français n'ont pas et dont l'absence explique la nécessité où ils sont de se réunir en syndicat et d'ainsi s'assujettir à la sphère économique.

La conception « curtiusienne » des intellectuels témoigne ainsi de l'extrême méfiance que suscitait, dans les milieux universitaires allemands de l'époque, le terme « intellectuel » en tant que catégorie sociologique autonome. Mais cette conception témoigne également d'une inquiétude à l'égard d'un nouveau groupe qui ne parvient pas, en Allemagne, à s'intégrer au sein des institutions culturelles déjà existantes.³⁷ Pour Curtius, le fait que l'intellectuel soit d'origine française explique qu'il soit représenté comme un élément étranger menaçant la vie culturelle allemande et ne coïncidant pas avec l'idéal culturel de ses universitaires. C'est dans cette tentative d'explication, sur une base comparative, du problème de la crise de l'autonomie de l'intelligentsia allemande, que réside la contribution de Curtius à une nouvelle sociologie des intellectuels. Cependant, il persiste à distinguer crise politique et crise culturelle dans un contexte où la distinction entre « l'esprit » et le « politique » n'était plus suffisante pour défendre la conception de l'autonomie vieillissante et déclinante du *Gelehrter* universitaire contre celle de l'intellectuel pamphlétaire. L'apparition de la sociologie des intellectuels coïncidait le plus souvent avec une volonté, chez les intellectuels progressistes, de promouvoir une « politisation de l'esprit » empruntée à Theodor Heuss qui, en 1916, les enjoignait à prendre la politique au sérieux.³⁸

La question d'une politisation des intellectuels n'est donc pas étrangère à l'apparition d'une sociologie des intellectuels par laquelle on cherchait à redéfinir non seulement la place de l'intellectuel dans la structure sociale existante, mais plus spécifiquement son rapport à la politique. Mais la réaction de Curtius doit également être comprise dans le cadre d'une activité critique qui participe pleinement à cette politisation. Dans cette optique, la sociologie des intellectuels sert directement les fins d'une pratique

³⁷ Cf. P. Bourdieu, op. cit., p. 366.

³⁸ T. Heuss (1984 [1916]), « Die Politisierung des Literaten », dans M. Stark, op. cit., p. 96.

sociologique qui cherche justement à utiliser cette politisation pour se mettre au service de la politique, mais également pour assurer par cette voie le succès de son institutionnalisation ; elle permettra aux universitaires de prendre position en politique sans en perdre pour autant leur autorité scientifique. Cette forme d'intervention théorique dans le politique n'aurait pas été possible dans les années 1920 sans les contributions de Max Weber et d'Alfred Weber sur la question des intellectuels, contributions sur lesquelles Mannheim s'est appuyé pour penser son concept d'intelligentsia sans attaches.

La question des intellectuels chez Max Weber et Alfred Weber

Jusqu'à maintenant, nous avons esquissé la dimension sociologique externe de notre topographie théorique du concept de *freischwebende Intelligenz*, c'est-à-dire le contexte discursif dans lequel il se situe et qui nous éclaire sur la position ambivalente d'une sociologie des intellectuels oscillant entre objectivité et engagement politique. Nous en arrivons aux aspects internes, plus précisément aux deux influences théoriques fondamentales qui ont rendu possible l'élaboration de ce concept dans son ouvrage classique *Ideologie und Utopie*. Max Weber et Alfred Weber sont, selon nous, les deux sources principales qui ont alimenté la réflexion de Mannheim sur la question des intellectuels dans son sens large, ainsi que sur le questionnement à la fois sociologique, historique et politique impliqué dans la formation du concept de *freischwebende Intelligenz*.

Les pensées de Max Weber et de Alfred Weber sur la question des intellectuels s'appuient sur trois problèmes sociaux importants déjà abordés dans le dernier chapitre, à savoir 1) le déclin de l'Université allemande comme milieu intellectuel privilégié de la bourgeoisie éduquée, 2) l'émergence d'une nouvelle réalité professionnelle qui accentue la spécialisation de la connaissance, et 3) le rôle et l'impact économique de l'hyperinflation du début des années 1920 sur les revenus des professions reliée à la bourgeoisie éduquée. Les positions respectives des deux frères Weber nous permettent de juger de la nouvelle sensibilité de la communauté universitaire à l'importance

grandissante des intellectuels. D'un côté, la célèbre conférence de Max Weber de 1917 (publiée seulement en 1919), *Wissenschaft als Beruf*, fait état non seulement d'une exigence de liberté plus grande dans la pratique scientifique à l'Université, mais aussi d'un écart générationnel grandissant entre de la vieille bourgeoisie éduquée et les jeunes intellectuels weimariens tentés par le sacrifice de leur intellect. De l'autre, la conférence d'Alfred Weber intitulée *Die Not der geistigen Arbeiter* cherchera à assurer l'avenir des jeunes intellectuels confrontés à l'hyperinflation de 1923 et leur rôle d'élite dans la société. L'importance de ces textes est que non seulement ils se réfèrent à des enjeux sociaux fondamentaux pour l'époque, mais ils précisent les contours sociologiques, politiques et même religieux de ce nouveau groupe d'intellectuels en émergence dont Mannheim fera état dans *Ideologie und Utopie*.

Max Weber : Entre prophètes et spécialistes

Max Weber s'est très bien approprié la formule de Theodor Heuss que nous avons cité plus haut : « die Politik wartet auf den Geistigen ». Ses écrits politiques sont nombreux, et aussi importants que ses écrits scientifiques.³⁹ Il s'est impliqué à plusieurs occasions dans des débats politiques. En 1918, avec Friedrich Naumann, il fonde un parti libéral de gauche : le Deutsche Demokratische Partei. Il participera à la délégation allemande lors de la signature du traité de Versailles ainsi qu'à la rédaction de la constitution de la nouvelle République. Considérant Weber comme un chef charismatique, ses contemporains auraient souhaité le voir prendre ce rôle plus au sérieux. Pourtant, il s'est toujours abstenu d'emprunter cette voie, à la fois parce qu'il niait être détenteur d'un charisme qu'il critiquait sévèrement, et parce qu'il se considérait avant tout comme un spécialiste passionné par son travail.⁴⁰ Cette hésitation entre la science et la politique trouve son explication dans la position de Weber en faveur d'une stricte séparation de ces deux sphères d'activités. Le principe de la *Wertfreiheit* dans les sciences, principe qu'il clamait haut et fort et qui était vertement critiqué par ses pairs, influençait

³⁹ Parmi ses écrits politiques, entre autres : Max Weber (1996) *Zur russischen Revolution von 1905*, MWG-Studienausgabe I/10, Tübingen : Mohr-Siebeck et *Zur Politik im Weltkrieg*, MWG-Studienausgabe I/15, Tübingen : Mohr-Siebeck.

⁴⁰ I. Kalinowski, op. cit., 191.

nécessairement sa conception des intellectuels. À cet égard, l'originalité de Max Weber est d'avoir amené la sociologie des intellectuels contemporains sur un terrain strictement politique, prenant soin de sortir l'activité des intellectuels des universités. Le point décisif pour Weber est que l'intellectuel moderne ne peut plus prétendre remplacer la science ou les dogmes des vieilles religions par ses propres élucubrations, et que son champ d'intervention ne se limitait qu'au politique. Sa conférence de 1917 exprime très bien cette opinion.

La professionnalisation de la science : l'avènement du spécialiste

La conférence *Wissenschaft als Beruf* de 1917 s'inscrit directement dans le contexte de la polarisation entre orthodoxes et modernistes sur la question des universités dont nous avons traité dans le chapitre précédent. L'intention première de Max Weber concernait la controverse sur la liberté d'enseignement en Allemagne. Dès 1908, Weber se compromettait publiquement dans la défense de son collègue, le social-démocrate Robert Michels, en s'insurgeant de la discrimination politique dont il faisait l'objet.⁴¹ Son parti pris pour la neutralité axiologique dans les sciences se voulait une réplique au phénomène de la « politisation des universités ». Comme nous l'avons vu précédemment, la spécialisation professionnelle croissante des universités allemandes avait provoqué l'ire des universitaires conservateurs qui défendirent sur la tribune publique une conception humaniste de l'éducation. En 1917, Max Weber a été amené à prendre position contre les attaques conservatrices à l'occasion d'une conférence à Munich.⁴² Son plaidoyer en faveur du spécialiste peut être vu sur le coup comme une critique radicale des intellectuels de l'époque.

⁴¹ P. Josephson (2004) « *Lehrfreiheit, Lernfreiheit, Wertfreiheit : Max Weber and the University Teacher's Congress in Jena 1908* », dans *Max Weber Studies*, 4, 2, p. 201-219. Robert Michels était à cet époque un social-démocrate impliqué dans le SPD et opposé à la politique impériale de Guillaume II.

⁴² Le contexte de la conférence est fidèlement rapporté par Wolfgang Schluchter dans « *Zur Entstehung und Überlieferung von Wissenschaft als Beruf* », dans *MWG (Studienausgabe) Band I\17*, Tübingen : Mohr-Siebeck p. 119-124.

Dans *Wissenschaft als Beruf*,⁴³ la question de l'autonomie de l'Université est abordée par Weber en fonction du rôle qu'il assigne au « spécialiste » universitaire. Si on s'attarde aux conditions externes de la situation des universitaires, il prend pour acquis que faire carrière en tant que professeur devient de moins en moins envisageable sur le plan matériel. D'abord, la forte croissance d'étudiants dans les universités allemandes depuis le début du XXe siècle a très vite diminué les chances d'accès à la *venia legendi*.⁴⁴ L'universitaire devait d'abord vivre très longtemps en tant que *Privatdozent*, une fonction qui ne lui garantissait pas nécessairement un poste de professeur⁴⁵ et où il n'avait comme seul salaire que les contributions particulières des étudiants.⁴⁶ En conséquence, il devait enseigner devant auditoire assez large pour assurer sa survie dans la profession universitaire. L'accès à un poste de professeur était devenu l'œuvre du hasard plus que du mérite ; telle est du moins la situation pessimiste que Weber dépeint à son époque. Mais la plus grande difficulté soulignée dans sa conférence était que la carrière d'universitaire exige à la fois d'être qualifié comme enseignant et d'avoir une vocation de « savant », facultés qui coïncident rarement dans une seule et même personne.⁴⁷

Cette situation concrète que Weber esquisse brièvement peut-être considérée comme une « contre-image » à l'idéal classique de la formation universitaire. Du point de vue matériel, Weber nous montre comment la précarité économique attachée à la carrière du jeune universitaire était susceptible de nuire à l'idéal d'autonomie culturelle que l'université allemande véhiculait à cette époque. Le plus grand danger survient lorsque la faculté d'enseigner n'assure plus par elle-même l'autonomie de la connaissance et ce,

⁴³ Nous utilisons la traduction française de Max Weber (2003) *Le savant et le politique*, trad. C. Colliot-Thélène, Paris : La découverte. (Référence : SP).

⁴⁴ SP, p. 68. La *Venia Legendi* donnait le droit au *Privatdozent* d'enseigner aux étudiants en retour d'une dîme sur une base volontaire après chaque cours et séminaires.

⁴⁵ En 1907, l'âge moyen du *Privatdozent* était de 32 ans, celui d'un *Extraordinaire professor* de 46 ans, et celui d'un *Ordentliche professor* de 54 ans et plus. Cf. F. Ringer (1969) *The Decline of German Mandarin*, Cambridge University Press, p. 54. Cela donne une idée approximative du nombre d'années qu'un *Privatdozent* pouvait attendre.

⁴⁶ Une situation qui n'est pas seulement un phénomène allemand, à en juger par Weber lorsqu'il décrit « l'assistant » des universités américaines comme étant à la merci de son employeur et voué à une existence « prolétaroïde ».

⁴⁷ SP, p. 73.

dans un contexte où la formation universitaire demeure encore une affaire d'*aristocratie de l'esprit*.⁴⁸ À cet égard, les seules qualités charismatiques du *Privatdozent*, si elles sont déterminantes du nombre d'étudiants que celui-ci attirera à ses cours, ne constituent pas pour Weber une véritable vertu pédagogique permettant de former chez eux une pensée scientifique autonome.⁴⁹ L'expression « aristocratie de l'esprit » est une des rares références, même indirectes, que fait Weber à l'idéal communautaire que représentait à l'époque l'université allemande. Mais devant la situation nouvelle à laquelle les universités sont confrontées, à savoir la spécialisation croissante de la connaissance, l'enseignement n'assure plus la perpétuation de l'autonomie de la connaissance. L'image que Weber nous offre du *Privatdozent* est négative dans la mesure où il n'est pas certain qu'il puisse véritablement perpétuer cette « aristocratie de l'esprit », étant donné qu'il ne possède pas nécessairement les qualités de savant susceptibles d'assurer l'autonomie de la sphère de la connaissance. Cela insinue que « l'aristocratie de l'esprit » à laquelle Weber fait référence ne caractérise plus vraiment la situation sociologique du spécialiste, qui se constituait en « profession ». On voit ici comment Weber a tendance à s'éloigner de la position traditionnelle sur le problème de la formation universitaire porteuse d'un idéal pédagogique classique.

Il est vrai que Weber ne s'attarde pas explicitement à étudier le cadre « institutionnel » de la profession de savant-spécialiste, c'est-à-dire le lieu concret que serait pour lui « l'université moderne ».⁵⁰ Pour Weber, ce n'est pas là que réside le problème. En circonscrivant les limites de l'activité scientifique dans un cadre professionnel, Weber se donne les moyens de distinguer les qualités démagogiques de l'enseignant de ses qualités véritablement pédagogiques, et de discréditer l'illusion que la science serait préoccupée par un vaste « intérêt religieux ». Voici comment s'articule chez Weber la définition du spécialiste :

⁴⁸ SP, p. 74.

⁴⁹ SP, p. 74.

⁵⁰ W. Schluchter. (1979) « Wertfreiheit und Verantwortungsethik », dans *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p. 67-68.

La science est aujourd'hui une profession pratiquée par des spécialistes, au service de la connaissance de soi et de la connaissance des conditions objectives, elle n'est pas un don de la grâce que posséderaient des voyants ou des prophètes, et en vertu de laquelle ils dispenseraient des biens de salut et des révélations, elle n'est pas non plus une partie de la réflexion des sages et des philosophes sur le sens du monde [...].⁵¹

Cette cinglante définition, dans le contexte d'une conférence, a de quoi offenser sérieusement l'étudiant qui verrait justement dans les sciences le lieu d'un renouvellement spirituel. Mais circonscrite à l'intérieur de l'université, cette définition vise précisément à départager l'activité scientifique de l'activité démagogique et politique. Weber s'oppose ainsi à la conception classique de l'enseignement telle que véhiculée par Savigny qui soutient que la *personnalité* et le *vécu* sont des éléments fondamentaux dans la transmission du savoir.

Dans le contexte de la politisation des universités, la conception wébérienne de la science paraissait bien terne et passait même pour un « positivisme » froid, inspiré de l'idéal ascétique du protestantisme. Cette position avait justement pour but de démontrer que l'on ne devait pas trop s'attendre à des promesses de renouveau spirituel de la science dans un contexte de désenchantement du monde. Pour Weber, le savant-spécialiste ne pouvait « s'assurer de réaliser quelque chose de véritablement et de pleinement achevé dans le domaine scientifique que dans le cas de la plus rigoureuse spécialisation ».⁵² À ce niveau, la condition interne du savant a quelque chose de très angoissant dans la mesure où son travail demeure nécessairement inachevé et qu'à ce titre, l'inspiration ou la passion qui incite le savant à prétendre à la perfection de son travail n'est en rien significative pour le progrès scientifique. Le progrès s'extériorise de l'activité du savant pour devenir quelque chose d'infini, et ses réalisations sont « condamnées à vieillir, en se laissant atteler à cette entreprise, divisée en spécialités, qui

⁵¹ SP, p.104.

⁵² SP, p.76.

se poursuit à l'infini ». ⁵³ L'activité scientifique a ici un caractère extrêmement routinier et « l'intérêt religieux » qu'on lui impute à cette époque exposait le savant au danger de ne plus être « à la hauteur d'un tel quotidien » et de se laisser influencer par ces « idoles que sont la personnalité et le vécu ». ⁵⁴ Au bout du compte, cette confusion entre l'activité pédagogique du spécialiste et l'activité politique de ces prophètes et démagogues rendait nécessaire pour Weber le postulat d'une hétérogénéité entre la sphère des faits et celle des évaluations pratique, reléguant les prophètes et les intellectuels hors des salles de cours. ⁵⁵

Kulturmenschen et le paradoxe de la culture

Jusqu'à maintenant, la question des intellectuels chez Max Weber est ciblée au niveau d'une opposition entre les savants et les intellectuels-prophètes. Il faut avoir à l'esprit que cette dichotomie a d'abord vu le jour dans ses écrits de sociologie de la religion, avant qu'il ne la reprenne dans sa conférence en synthétisant sa réflexion à partir de références littéraires et bibliques. À cet effet, l'évocation des écrits de Tolstoï et de l'éthique du Sermon de la montagne sont des figures de pensée qui expriment l'impossibilité pour la science d'apporter une quelconque réponse au sens de la vie. ⁵⁶ Il relève du destin de « l'homme civilisé » d'être confronté à cette impossibilité et d'en affronter les « exigences au quotidien ». Max Weber la fonde sur l'hypothèse d'une hétérogénéité croissante des ordres de vie qui, au fil des siècles, a introduit des tensions insurmontables entre eux et, plus spécifiquement, entre eux et la science. Par conséquent, la séparation qu'il opère entre la science et la « vie » est l'ultime conséquence de cette hétérogénéité dont nous aborderons brièvement les fondements sociologiques.

⁵³ SP, p. 82.

⁵⁴ SP, p.80.

⁵⁵ SP, p. 94

⁵⁶ Ce dialogue avec la littérature russe à propos de l'homme civilisé (*Kulturmensch*), qui peut paraître obscur dans la conférence de Weber, s'éclaircit davantage lorsque l'on prend en compte la « considération intermédiaire » (*Zwischenbetrachtung*), un chapitre fondamental de sa *Religionssoziologie*. Sur le rapport de Weber avec la littérature russe du XIX^e siècle, cf. P. Despoix, op. cit., p.32 et suiv.

Chez Weber, à l'origine, le problème de l'hétérogénéité des ordres de vie est traité par rapport aux groupes religieux. Du moment où une communauté religieuse entretient un rapport avec l'intellectualisme, c'est-à-dire une attitude qui exige la « rationalisation » de la recherche du salut — notamment au moyen d'une théodicée —, les contenus intellectualisés qu'elle génère finissent toujours par échapper à la logique intrinsèque de la sphère religieuse. Si le rapport entre la religion révélée (avec un Dieu transcendant) et l'intellectualisme varie selon les différents groupes religieux, il prend toujours la forme d'une tension exigeant soit une volonté de maîtrise de l'irrationalité intra-mondaine, soit le refus de cette tension qui nécessite alors « le sacrifice de l'intellect ». ⁵⁷ Plus concrètement, cette tension concerne principalement le problème que posent les « biens culturels » (*Kulturgüter*) pour la recherche du salut-délivrance, c'est-à-dire des biens qui sont autant d'ordre matériel qu'idéal. ⁵⁸ Pour Weber, toute religion qui recherche la systématisation d'un sens propre aux biens de salut (*Heilsgüter*) a une forte tendance à la dévalorisation du monde du fait qu'elle est tributaire de souffrances injustes et d'une inégalité dans la redistribution des biens de ce monde (*innerweltliche Güter*). Par conséquent, cela n'a pas eu seulement comme effet de rendre éphémère les biens de ce monde, mais a encouragé un rejet éthique du monde qui jeta le discrédit sur « les biens de la culture » les plus prisés, c'est-à-dire tout ce qui a rapport avec la « culture » et le goût. ⁵⁹

L'homme civilisé (*Kulturmensch*) émerge précisément de ce paradoxe : c'est la sphère de la connaissance rationnelle qui produit le patrimoine culturel que l'éthique religieuse rationnelle dévalorise a priori. Plus précisément, il émerge au moment où la connaissance rationnelle, en tant que « cosmos de vérité qui n'avait plus rien à voir avec les postulats systématiques de l'éthique religieuse rationnelle », s'oppose irrémédiablement à cette éthique en avançant, au nom de l'honnêteté intellectuelle, qu'elle est « la seule forme possible d'appréhension intellectuelle du monde ». ⁶⁰ Et c'est

⁵⁷ Max Weber (1995) *Sociologie des religions*, Paris : Gallimard, p. 450 (Référence : SR).

⁵⁸ SR, p. 453.

⁵⁹ SR, p. 453.

⁶⁰ SR, p. 454.

justement par cette autonomisation que « l'intellect a lui aussi créé une aristocratie définie en termes de patrimoine culturel rationnel (*Aristokratie des rationalen Kulturbesitzes*) indépendante de toutes qualités éthiques personnelles : une aristocratie non-fraternelle ». ⁶¹ Nous sommes alors en mesure de comprendre la portée des propos de Weber, dans *Wissenschaft als Beruf*, lorsqu'il avance que la science ne saurait avoir de sens : il est à comprendre que la science symbolise précisément le non-sens que l'éthique religieuse rationnelle rejette. En d'autres termes, la connaissance rationnelle est « laïque » parce qu'elle est dépourvue de sens et qu'à ce titre, l'appréhension intellectuelle des biens de ce monde par l'homme culturel ne saurait, pour lui, faire sens dans sa quelconque « totalité ».

La spécialisation que Weber exige pour la science permet de limiter négativement la marge de manœuvre de l'homme culturel dans sa sélection des biens culturels, et de la dépeindre comme quelque chose n'allant pas de soi. Ainsi, commente Weber :

Toute culture apparaissait, de ce point de vue, comme une évasion de l'homme hors du cycle organique prescrit de la vie naturelle et, précisément pour cette raison, elle apparaissait comme condamnée, au fur et à mesure de sa progression, à une absence de sens de plus en plus destructrice ; de même, plus l'activité au service des biens culturels était érigée en tâche sacrée, en « vocation » (*Beruf*), plus elle apparaissait comme condamnée à développer une agitation d'autant plus dépourvue de sens au service des buts sans valeur et, qui plus est, partout contradictoires en eux-mêmes et mutuellement antagonistes. ⁶²

Le concept de « culture » peut évidemment revêtir une signification plus large, comme on peut le constater par exemple dans *Der grosse Brockhaus*. L'idéal de la culture est alors davantage associé à l'idéal de la perfectibilité de l'homme, de l'ordre d'une finalité

⁶¹ SR, p. 455.

⁶² SR, p. 456.

éthique ou encore de la réalisation d'une communauté organique.⁶³ Mais pour Weber, la culture est définie comme un espace non-fraternel de biens culturels et, à cet égard, ce qui caractérise l'homme culturel est la tension fondamentale qu'il vit face à cette non-fraternité. C'est précisément cette tension qui est susceptible de le détourner de sa tâche routinière, du moment où il prend pour acquis que la connaissance est en mesure de sortir le savant de son quotidien et de lui faire découvrir « la voie qui mène à Dieu ». On comprend mieux ici pourquoi il est contradictoire, du point de vue contemporain développé par Weber dans *Wissenschaft als Beruf*, que la connaissance rationnelle puisse être le lieu d'un « intérêt religieux » comme le prétendait certains intellectuels de l'époque de Weber. « L'homme culturel » est un produit paradoxal de l'intellectualisme, sujet d'une interrogation tragique à propos du non-sens des biens culturels et qui le mène plus vers la « prophétie » que vers la véritable recherche de connaissance. Dans cette optique, rien ne rapproche les intellectuels de son époque d'une compréhension de la science ou de la culture, et la persistance de l'illusion qu'ils en font témoigne de leur incapacité de se détacher d'un « goût romantique de l'excitation intellectuelle » fonctionnant à vide.⁶⁴

Le problème des intellectuels modernes

Les intellectuels modernes sont pour Weber les résidus du processus de désenchantement des images religieuses du monde. Sa critique des intellectuels de son époque confirme sa méfiance envers ces romantiques et révolutionnaires qui cherchent à réinvestir constamment le domaine de la culture et de la religion:

Seul le disciple accomplit légitimement le « sacrifice de l'intellect » en faveur du prophète, ou le croyant pour l'Église. Mais jamais on a vu naître une nouvelle prophétie du fait que de nombreux intellectuels modernes éprouvent le besoin de meubler en quelque sorte leur âme avec

⁶³ Voir la définition de *Kultur* dans *Der grosse Brockhaus* de l'époque. Citée dans F. Ringer, op.cit., p. 89.

⁶⁴ SP, p. 183.

des choses anciennes, garanties authentiques, et se souviennent encore que la religion en fait partie, religion qu'ils ne possèdent décidément plus, mais pour laquelle ils aménagent maintenant, à titre de substitut, une sorte de chapelle privée dans laquelle ils installent par jeu des images sacrées venant du monde entier, ou bien qu'ils se cherchent de quoi la remplacer dans toutes sortes de vécus auxquelles ils attribuent la dignité de biens de salut mystiques et avec lesquels ils peuvent faire du colportage sur le marché des livres.⁶⁵

Ici, Weber vise directement la position des « nouveaux pédagogues » comme Gustav Wyneken et son mouvement autour de la *freie Schulgemeinde*, ou encore celle d'éditeurs comme Eugen Friedrich, éditeur de la revue *Die Tat* dans les années 1910, mais davantage celle du cercle de Stefan George. Pour eux, le « sacrifice de l'intellect » signifie de prendre pour objet de vénération toute forme de contenu culturel qui donne l'illusion de se détacher des exigences du quotidien pour se réfugier dans un arrière-monde mystique. Autrement dit, la « fuite dans l'intériorité » constitue pour Weber la principale forme d'anti-intellectualisme qui guette la communauté des intellectuels, cette illusion de penser que l'on peut aisément s'approprier les biens culturels en pensant les sauvegarder des effets pervers de la modernisation allemande.

La position webérienne à ce sujet est très bien explicitée dans le chapitre 5 de *Wirtschaft und Gesellschaft*, bien que son développement demeure fragmentaire.⁶⁶ Weber démontre que les intellectuels modernes en Allemagne apparaissent précisément dans un contexte où l'éducation allemande, fortement orientée vers la métaphysique mais peu vers les besoins religieux, laisse subsister des intellectualismes de types paria et plébéiens qui prennent une tournure radicalement anti-intellectualiste.⁶⁷ Il critique avant tout les courants socialistes du XIX^e siècle pour avoir glorifié la science comme « génératrice possible, ou du moins, comme prophétesse de la révolution, violente ou pacifique, au

⁶⁵ SP, p. 107.

⁶⁶ Max Weber (1995) *Économie et société*, tome 2, Paris : Plon (Référence : E&S).

⁶⁷ E&S, t.2, p. 278.

sens d'une rédemption de la domination de classe ». ⁶⁸ Même s'il les décrit comme des sectes anti-religieuses, c'est uniquement sur la base d'une eschatologie que cette idéalisation de la science peut se réaliser chez ses membres. De plus, Weber ne croit pas davantage que des communautés religieuses de type « virtuoses » puissent encore exister à son époque. Historiquement, seules les couches privilégiées ont réellement déterminé le succès de nouvelles confessions religieuses ; leur indifférence grandissante à l'égard des problèmes religieux ainsi que leur distance face aux exigences des masses ne pouvaient que diminuer les chances d'émergence d'une nouvelle communauté religieuse sérieuse qui aurait eu des intellectuels comme « couche porteuse » (*Trägerschichte*). ⁶⁹ Par cette hypothèse, Weber critique tout particulièrement des personnalités intellectuelles comme celles que nous avons déjà évoqué (George), qui cherchaient justement à reproduire ce type de communauté. Pour Weber il n'y a pas de doute :

Les besoins des intellectuels, que ceux-ci soient littéraires, universitaires-aristocratiques ou intellectuels de café, de ne pas négliger les sentiments religieux dans leur inventaire des sources de sensations et de sujets de discussion, le besoin des écrivains de composer des livres sur ces problèmes intéressants et le besoin encore plus efficace d'éditeurs astucieux de vendre de pareils livres, tous ces éléments conjugués peuvent donner l'illusion d'un vaste intérêt religieux. Cela ne change rien au fait que jamais une nouvelle religion n'est née de ce genre affiché par des intellectuels, pas plus que des bavardages de ces derniers. Le reflux de la mode emportera de nouveau ce sujet de convention et de journalisme, de même que son flux l'a mis en vogue. ⁷⁰

Ainsi, les intellectuels modernes chez Weber se caractérisent le plus souvent par leurs prises de position anti-intellectualistes, fondées sur une détresse intérieure (*innere Not*) qui tend à dévaloriser le monde, et sont plus enclins à s'appuyer sur des principes

⁶⁸ E&S, t.2, p. 279.

⁶⁹ E&S, t.2, p. 279.

⁷⁰ E&S, t.2, p. 279.

systematiques qui les font concevoir le monde sous l'angle d'un *problème de sens*.⁷¹ À cet égard, Max Weber s'exaspère de voir les intellectuels de ne pas prendre au sérieux la seule sphère d'activité susceptible de les concerner : la politique. Là où, précisément, leur action pourrait acquérir un sens ; là où ils pourraient s'éloigner de l'attitude dilettante qui se contente de cette « excitation stérile » pour la science et la religion.

Max Weber et les intellectuels weimariens

Comme nous l'avons vu, le pessimisme de Max Weber à l'égard des intellectuels, prend appui pour une grande part sur sa sociologie de la religion, où il associe le rôle des intellectuels au développement des grandes religions du monde. Mais revenons à la célèbre conférence de 1917, puisque c'est elle qui, au début de la République de Weimar, consacra le statut de Weber en tant qu'intellectuel. Sa conception controversée de la science sera son principal legs à la jeune génération d'intellectuels. Un héritage que très peu d'entre eux voudront assumer.

Le problème que Weber a soulevé concernant l'impossibilité de concilier la science avec l'expérience et le vécu prophétique ne doit pas être considéré sous l'angle de ses conséquences épistémologiques. Weber n'avait nullement l'intention, dans sa conférence du *Wissenschaft als Beruf*, de se positionner explicitement sur une question épistémologique comme il l'avait fait dans ses écrits antérieurs, mais plutôt de se prêter à une défense politique de l'activité scientifique. Autrement dit, de défendre la liberté des savants, dont l'activité est définie comme étant rationnelle, face à l'irrationalité de l'activité politique. Comme nous l'avons mentionné, Weber se souciait énormément de la « politisation » excessive des universités depuis le déclenchement de la Première Guerre mondiale, et l'implication des universitaires dans l'effort de guerre n'a fait à ses yeux qu'amplifier le danger. Il ne faut pas conclure de sa défense d'une science axiologiquement neutre qu'il se cantonnait dans une prise de position tenant d'une forme « d'apolitisme ».⁷² Bien au contraire, Max Weber était un universitaire qui définissait

⁷¹ E&S, t.2, p. 268.

⁷² F. Ringer, op. cit., p. 356.

son engagement intellectuel uniquement en fonction de la sphère politique et ce, tout en refusant que la science puisse se mettre à son service. Il pouvait aisément faire sienne la célèbre réplique à laquelle il fait lui-même référence : « Sors, va dans les rues et parle en public »⁷³, sachant très bien que l'ère des prophètes était bel et bien révolue. Arthur Salz résume bien cette tension chez Weber :

Sa liberté envers tout jugement de valeur se compare à l'objectivité du juge devant la loi. Ce n'est pas parce qu'il était insuffisamment engagé en faveur d'une cause, mais plutôt du fait de son engagement naturel (envers sa cause) qu'il recherchait l'impartialité avec une discipline de fer et qu'à tout moment, il percevait sa responsabilité avec dureté et sévérité pour lui-même comme pour le bon soldat.⁷⁴

Pour lui, l'individu se devait d'assumer cette tension entre l'activité scientifique et l'activité politique parce qu'il en allait de la sauvegarde de l'autonomie « politique » des universités, c'est-à-dire de leur capacité d'exercer leur fonction scientifique sans être dérangé par des influences idéologiques externes. Autrement dit, Weber postule une hétérogénéité fondamentale entre la science et la politique, qu'il considère comme totalement irréversible.

Le dualisme weberien entre la science et la politique était une position qui, comme nous le savons, demeurait très marginale dans le champ universitaire de l'époque. Pourtant, avec la publication de sa conférence en 1919, Weber avait jeté un pavé dans la mare que personne ne pouvait plus ignorer. Ce va-et-vient incessant entre les deux sphères d'activité sans qu'aucune synthèse soit possible allait à contre-courant du point de vue de ces « prophètes » qu'il critiquait si durement. La contre-attaque des intellectuels ne se fit pas sur la base d'un raisonnement épistémologique, mais se dirigea plutôt contre les fondements soi-disant « idéologique » (*weltanschauunglich*) du discours de Weber. Il fut

⁷³ SP, p. 95.

⁷⁴ Arthur Salz (1921) *Für die Wissenschaft. Gegen die Gebildeten und ihren Verächtern*, München : Drei Masken. Traduction anglaise dans P. Lassman et al. (1989) *Max Weber's "Science as Vocation"*, London : Unwin Hyman, p. 56.

à l'origine d'une controverse qui se déclencha seulement un an après sa mort. La polémique sur *Wissenschaft als Beruf* a d'abord surgi à l'extérieur de l'université, ce qui était la preuve que sa position excédait largement le petit cercle des universitaires. En posant le problème d'une science dénuée de toutes présuppositions, c'est à toute la communauté intellectuelle allemande que Weber s'adressait. Une première réaction fut celle d'un certain Ernst Krieck, professeur de l'école élémentaire et nationaliste conservateur qui, dans un pamphlet intitulé *Die Revolution der Wissenschaft*, répliqua à Weber par une diatribe contre les universités, allant jusqu'à prôner leur abolition. Krieck souhaitait une révolution intellectuelle qui allait remplacer la vieille science universitaire par un renouveau religieux.⁷⁵ Cette réplique ne faisait que justifier le pessimisme de Weber face à ces prophètes, et il est possible de penser qu'il n'aurait pas été étonné d'une telle attitude s'il avait été encore en vie. La nouvelle génération montante d'intellectuels s'annonçait sous le signe du « sacrifice de l'intellect ».

La critique de Ernst Krieck ne fut que le prélude de la controverse, car elle est demeurée largement ignorée. Il est surtout revenu à Erich von Kahler, un philosophe chercheur privé et disciple de Stefan George,⁷⁶ de lancer véritablement la polémique et de déclencher les hostilités contre *Wissenschaft als Beruf* en rejetant le dualisme de Weber entre science et politique, le qualifiant de représentant de la « vieille science positiviste » et l'opposant à l'idéal d'une « jeune science ». Comme il l'affirme :

La vieille façon de croire, la contemplation du fondement de toutes choses comme des démiurges est autant chose du passé qu'une façon vétuse de penser la dissolution de cette foi dans des opérations logiques. Ni la science rationnelle ni les vieilles Églises ossifiées ne peuvent nous aider à atteindre pour le monde de demain ce qui est nécessaire pour notre pain quotidien, c'est-à-dire, la définition et la conduite de nos vies. (...) Ce qui est nécessaire pour nous est un renouveau de la vie, dans le sens

⁷⁵ Ibid., p. 357-358.

⁷⁶ Erich von Kahler (1921) *Der Beruf der Wissenschaft*, Berlin : Bondi. Nous utilisons la traduction anglaise dans P. Lassman et al., op. cit.

de sa spiritualisation certes, mais jamais dans le sens de son intellectualisation.⁷⁷

Si le propos de von Kahler est délibérément polémique, il représente bien le refus qu'opposait la jeune génération d'intellectuels à une telle conception de la science. On voit bien que tout le problème soulevé par Weber est ramené à celui de la foi, sans distinction entre les sciences spécialisées, la philosophie et le regard personnel sur la pratique du savant. Pour Kahler, la connaissance relevait d'une croyance ésotérique et non pas de la science, une position s'inscrivant en faux contre la vieille génération.

N'en déplaise à Weber, science et politique faisaient bon ménage chez ces jeunes intellectuels, au point que cette affinité était devenue le principe formateur d'une nouvelle identité d'intellectuels la démarquant de la vieille génération universitaire. Troeltsch rapporte bien ce conflit générationnel dans sa réplique à von Kahler :

Pour comprendre le livre de Erich von Kahler *Der Beruf der Wissenschaft*, il est nécessaire d'avoir à l'esprit les facteurs contextuels qui s'ajoutent à la critique amère de notre jeunesse, soit le militarisme wilhelminien et la démocratie parlementaire. C'est un manifeste de guerre d'une nouvelle science contre la vieille science dans sa totalité, une nouvelle idée d'une vie créatrice contre les universités amèrement méprisées et les disciplines spécialisées, une nouvelle loi contre le relativisme cultivé par la vieille science qui retrouve ses conséquences non intentionnelles, si elles ne sont pas naturelles, dans la démocratie et l'éducation populaire.⁷⁸

À cet égard, Troeltsch donne bien le ton : les jeunes intellectuels livraient une guerre, non seulement à la conception wébérienne des science, mais à l'Université comme institution scientifique. Ce qui nous indique bien à quel point la conception wébérienne

⁷⁷ Ibid., p. 44.

⁷⁸ Ernst Troeltsch (1921) « Der Revolution der Wissenschaft », dans *Schmollers Jahrbuch*, vol. 45, p. 1001-1030 ; dans Lassman, P. et I. Velody, op. cit., p. 58.

de la science est une question essentiellement intellectuelle, et qui, du même coup décrit l'état d'âme de cette nouvelle génération d'intellectuels. Le refus de Weber de voir en la science le lieu d'un renouvellement culturel ne pouvait que rencontrer la résistance de la plupart des intellectuels weimariens. Qualifier ainsi Weber de représentant de la « vieille science » montrait à quel point l'enjeu de la science sous la République de Weimar était un facteur essentiel à la constitution de l'identité des intellectuels.

Erich von Kahler fut le premier mais non le dernier à donner le ton à cette polémique que l'on nomme officiellement à cette époque la « crise de la science ».⁷⁹ La controverse Weber-Kahler domina la scène intellectuelle des débuts de la République de Weimar en 1921-22. Il reviendra à Mannheim quelques années plus tard de reprendre le bâton du pèlerin, en inversant complètement le problème dans son fameux ouvrage *Ideologie und Utopie* qu'il publia en 1929. Si Weber a fait la « défense politique de la science », Mannheim fera quant à lui une « défense scientifique du politique ». Autrement dit, l'enjeu de la question des intellectuels sera de découvrir une rationalité propre à la politique, et le concept de *freischwebende Intelligenz* de Mannheim aura un rôle central à jouer dans cette tentative. Nous aborderons davantage ce problème dans le chapitre 4, mais pour l'instant nous pouvons dire ceci : Max Weber, en défendant la science, attaquait les intellectuels en leur refusant toute légitimité d'ordre scientifique à leurs prises de position en politique ; Mannheim, quant à lui, non seulement défendra les intellectuels, mais cherchera à leur donner la science comme moyen pour parvenir à leurs fins. Mais il diverge fondamentalement de l'opinion de Kahler ; alors que ce dernier cherche à faire de la science une nouvelle religion, Mannheim croit malgré tout à la neutralité axiologique des sciences, à son caractère essentiellement *wertneutral*. Aussi bien le dire, la science, par sa prétention d'objectivité, peut servir l'intérêt de tous les partis et il reviendra à la *freischwebende Intelligenz* la tâche de médiateur dans une sphère politique irrationnelle. À première vue, tout semble opposer l'entreprise de Weber de défendre la science contre sa politisation et celle de Mannheim de l'utiliser pour stabiliser le champ politique weimarien. Pourtant, Mannheim se devait de défendre

⁷⁹ Cf. S. Kracauer (1990 [1922]) « Krisis der Wissenschaft », dans *Aufsätze 1915-1926*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p. 212.

à sa façon l'héritage de Max Weber, et c'est en redéfinissant le rôle et la mission des intellectuels qu'il s'y emploiera.

Alfred Weber : Entre aristocratie de l'esprit et travailleurs intellectuels

La position d'Alfred Weber quant au problème des intellectuels est ancrée dans une interrogation sur la destinée de la nation allemande d'après-guerre (1914-1918). Sa conception des intellectuels est moins pessimiste que celle de son frère ; on voit clairement chez lui une tentative de repenser et de renouveler la classe éduquée allemande, en regard des conséquences de la guerre et surtout de l'impact de l'inflation de 1923. Tout comme son frère, il fut un représentant de l'aile « moderniste » des mandarins, bien qu'il ait été plus conservateur sur la question de la culture allemande, fidèle à l'idéal d'une communauté nationale allemande renouvelée. Toutefois, la position d'Alfred Weber diverge de l'orthodoxie universitaire car, comme nous le verrons, il s'interdit de subordonner entièrement la connaissance à la finalité éthique du cosmos de la *Kultur*.⁸⁰ C'est tout le problème de l'autonomie de la culture qui est directement posé lorsqu'il aborde l'avenir des intellectuels sous la République de Weimar, et c'est ce que nous aborderons ici, d'abord sous l'angle du destin politique de l'intelligentsia allemande, puis sous celui de sa précarité économique.

Les intellectuels comme aristocratie de l'esprit

Comme son frère, Alfred Weber était engagé dans la politique active. Ses interventions politiques ont été très nombreuses sous la République de Weimar ; sa position sur les intellectuels est elle-même d'abord une prise de position politique sur l'évolution de la situation intérieure de l'Allemagne, et il a eu de nombreuses occasions de se prononcer à ce sujet.⁸¹

⁸⁰ Ebehard Demm (1999) « Entfremdung durch Mechanisierung und Bürokratisierung », dans *Geist und Politik im 20. Jahrhundert*, Marburg : Metropolis, p. 107.

⁸¹ Le corpus de textes que nous utilisons se compose de deux articles. Le premier, intitulé *Die Bedeutung der geistigen Führer in Deutschland*, est paru en 1918 dans *Neue Rundschau*, puis

Bien que les conséquences de la guerre y soient pour quelque chose, Alfred Weber pose le problème des intellectuels en termes de perte « d'autorité intellectuelle et spirituelle » (*geistigen Führung*) au XIX^e siècle.⁸² Ils auraient perdu leur rôle de « décideurs » pour s'être intéressés à des questions trop spécifiques, portant essentiellement sur « des fragments de notre vie et non plus sur sa totalité ».⁸³ Alfred Weber constate que c'est la vie moderne en elle-même, dans sa tendance à la mécanisation, à la technicisation, à la massification de l'existence et à la transformation de la culture (*Daseinsgebilde*) en finalité économique, qui est à l'origine du vide intellectuel que la nation allemande vivait au sortir de la Première Guerre mondiale. Comparativement aux intellectuels des nations victorieuses, les intellectuels allemands ne détenaient plus les compétences pour assumer cette autorité, c'est-à-dire l'art de convaincre et de séduire par les idées.⁸⁴ Dans ce contexte, toutes nouvelles idées avancées par eux paraissaient suspectes et dilettantes. Les propos d'Alfred Weber n'étaient pas tendres envers les intellectuels de son époque, et tout indique qu'il visait principalement les mandarins, dont il faisait d'ailleurs partie. Si sa critique des intellectuels semble se rapprocher de la position orthodoxe, elle ne doit toutefois pas être comprise comme étant « réactionnaire » ; elle ne fait qu'exprimer son désarroi devant le fait que l'activité intellectuelle « pratique » de son époque est extrêmement limitée et qu'elle est devenue, en quelque sorte, trop contemplative et étrangère à la pratique. Ce qui l'amène à s'interroger sur les problèmes de cette limite pour la sphère intellectuelle :

Vaut-il la peine de se demander, concernant l'influence déclinante de la sphère intellectuelle dans la vie pratique, si elle n'a pas produite par elle-

dans *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie* en 1927, et le second, *Geist und Politik*, est paru en 1926. Ces deux articles résument pour l'essentiel les propos qu'il a tenus dans son traité politique *Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa*, paru un an auparavant. Nous nous en tiendrons ici à sa position spécifique sur l'avenir des intellectuels dans son rapport avec l'autonomie de la sphère intellectuelle. À cet effet, le premier problème qui est soulevé ici concerne principalement l'autorité intellectuelle et spirituelle exercée dans le cadre d'une démocratie de masse.

⁸² A. Weber (1999 [1918]) « Die Bedeutung der geistigen Führer in Deutschland », dans *Politische Theorie und Tagespolitik*, Margburg : Metropolis Verlag, p. 348. (Référence : BGF).

⁸³ BGF, p. 348.

⁸⁴ BGF, p. 351-352.

même l'autonomie spécifique sur laquelle elle repose *a priori* et qui « flotte comme un brouillard au fondement de notre existence » (*wie ein Nebel um den Kern unserer deutschen Existenz herumschwebt ist*) ?⁸⁵

À cet égard, Alfred Weber se situe à contre-pied de la position de son frère, qui lui voit la réduction de la sphère de la culture à la pratique scientifique comme une nécessité, en dehors de toutes considérations éthiques. Alfred Weber considérait la question sous un tout autre angle, c'est-à-dire par rapport à la politique ; il ne semble pas approuver cette réduction, en raison du fait qu'elle condamne la sphère intellectuelle à ne plus agir sur la pratique.⁸⁶ L'alternative qu'il proposait à ce problème ne consistait pas à circonscrire l'activité intellectuelle dans le seul domaine de la *Kultur*. À ce titre, il était très critique quant à l'importance que l'époque wilhelminienne avait accordé à la culture face à cette forme d'existence mécanique et impersonnelle qu'est la *Zivilisation*. C'est justement cette opposition délibérée entre *Kultur* et *Zivilisation* qui était responsable, selon Alfred Weber, du schisme opéré entre l'esprit (*Geist*) et la politique.⁸⁷ Ce n'est pas en hypostasiant la *Kultur* en une sphère fermée et exclusive que pouvait se régler le problème de l'autorité intellectuelle et spirituelle, mais bien en insistant sur le caractère complémentaire des sphères intellectuelle et politique, de façon à repenser la relation entre gouvernants et gouvernés dans la civilisation moderne (*Zivilisationskosmos*).⁸⁸ Alfred Weber s'affirme nettement en tant que mandarin « moderniste », car il cherche à tirer profit des changements occasionnés par l'industrialisation et la rationalisation, par lesquels il serait possible de repenser une nouvelle unité culturelle de la vie moderne.

L'alternative qu'Alfred Weber propose ici se situe dans le cadre d'une théorie des élites intellectuelles au sein des démocraties modernes. Elle favorise l'émergence d'une intelligentsia dirigeante qui serait compatible avec les idéaux démocratiques, en ce sens qu'elle intégrerait aussi des individus créatifs et talentueux provenant « d'en-bas »,

⁸⁵ BGF, p. 353.

⁸⁶ BGF, p. 354.

⁸⁷ A. Weber (1999 [1926]) « Geist und Politik », dans *Politische Theorie und Tagespolitik*, Margburg : Metropolis Verlag, p. 601-629 (Référence : G&P).

⁸⁸ BGF, p. 359.

c'est-à-dire de la masse populaire.⁸⁹ On comprend ici qu'il ne partage pas la position orthodoxe qui fait de la vieille élite culturelle allemande le seul groupe pouvant assumer l'autorité intellectuelle. La nouvelle élite intellectuelle qu'il propose se présente comme une synthèse ou un compromis entre les idéaux démocratiques et la nécessité de renouveler et de redéfinir la place de l'autorité du chef.⁹⁰ Cette synthèse n'est possible que dans la mesure où la conception de la démocratie de masse d'Alfred Weber demeure fortement teintée d'une tendance oligarchique au sein de la sphère politique, ce qui explique pourquoi il soutient, dans ce nouveau contexte démocratique, le principe d'une « aristocratie de l'esprit » autonome et séparée de la politique. Cela ne signifie pas qu'Alfred Weber souhaite par cette distinction réhabiliter l'autorité, comme chez son frère, sur une base charismatique. Elle s'imposerait à l'aide d'une norme méritocratique qui permettrait de distinguer les qualités des individus de l'influence des groupes et des partis politiques.⁹¹ Cette norme se fonderait principalement sur l'expérience intellectuelle des individus par lesquels une oligarchie intellectuelle (*geistesaristokratische Oligarchie*) serait possible. Par oligarchie, il entend ici un groupe qui serait sélectionné sur une base individuelle, au sein des facultés des universités, et sur une base politique, par l'élection des partis politiques. Alfred Weber mise sur un leadership dont la sélection est établie sur la base des qualités intellectuelles des dirigeants qui non seulement assureraient chez eux un esprit de tolérance et d'objectivité, mais qui, de plus, favoriserait leur intégration dans l'espace politique. Weber explique sa position ainsi :

Ce n'est pas avec une révolution politique ni avec la suppression violente des dirigeants de la vieille génération que l'on parviendrait à renouveler les idées, mais plutôt par l'éducation (*Fortbildung*) des intellectuels, par le contrôle de la sélection des élites et de leurs idées (*geistesaristokratische Kontrolle*) ; comme je vous le laisse entendre, nous devrions promouvoir la domination des intellectuels en politique.⁹²

⁸⁹ BGF, p. 362.

⁹⁰ BGF, p. 360.

⁹¹ G&P, p. 386.

⁹² G&P, p. 388

Les intellectuels sont, pour Alfred Weber, un groupe dont la seule fonction est de s'assumer comme une élite qui, tout en étant structurellement séparée de la sphère politique, serait en mesure d'influencer les décisions politiques.

Cette volonté de recréer une élite intellectuelle politiquement engagée est une attitude très courante chez les universitaires de la génération wilhelminienne.⁹³ Mais il faut noter que cette conception élitiste des intellectuels n'est pas considérée comme réactionnaire et apolitique ; elle est représentative d'une pensée politique libérale qui s'oppose résolument à l'apolitisme d'universitaires conservateurs comme Curtius, qui réduit le rôle de l'intellectuel à la promotion de la culture allemande. Si Alfred Weber croit lui aussi à cet idéal culturel, la sauvegarde de la culture allemande n'est possible selon lui que si les intellectuels se portent à la défense de la nation allemande sur le plan de l'action politique. En ce sens, la question des intellectuels ne peut se poser que dans les termes de leur devoir de réaffirmer leur autorité intellectuelle et spirituelle sur la nation allemande, et de recréer ainsi l'unité nationale perdue depuis la Première Guerre mondiale :

Avec la guerre, la nation s'est métamorphosée en un espace intellectuel unifié. Elle s'intéresse aux idées, aux pensées et aux discours qui seraient en mesure de combler cet espace et où le peuple se situerait en lui comme une unité en mouvement. Elle rassemblerait les forces intellectuelles et spirituelles en remédiant aux différences sociales qui empêchaient l'appartenance à la généralité (*allgemeines Gehörtswerden*). On peut espérer qu'elle pourrait ainsi trouver les hommes (...) qui deviendraient ses dirigeants.⁹⁴

⁹³ Pour une étude détaillée sur le développement de la théorie des élites en Allemagne, cf. W. Struve (1973) *Elites against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany 1890-1933*, Princeton : Princeton University Press.

⁹⁴ BGF, p. 367.

La nation allemande, selon Alfred Weber, s'affirme comme un espace public « organique » placé au-dessus de l'État, auquel les intellectuels seraient en mesure de donner une nouvelle perspective « totalisante » sur les forces vivantes (*lebendiger Kräfte*) et dont ils assureraient, par le fait même, l'unité. Cette solution trouve selon lui son aboutissement dans l'imposition d'une *Führerdemokratie*, une démocratie guidée par une élite dirigeante et dans laquelle les intellectuels auraient un rôle politique à jouer.⁹⁵ On voit bien que, si on compare sa position avec celle de son frère, Alfred Weber demeure un libéral optimiste qui cherche à colmater les brèches laissées, selon lui, par le schisme entre l'esprit et la politique.

Les travailleurs intellectuels : le conflit des intellectuels contre l'économie

Dans un article intitulé *Die Not der geistigen Arbeiter* paru en 1923,⁹⁶ Alfred Weber s'intéresse à la dimension sociologique du problème des intellectuels de son temps. Cette fois-ci, ce n'est pas la sphère politique qui est en cause mais la sphère économique. Comme on le sait, le début des années 1920 est pour l'Allemagne une période d'inflation économique qui affecte durement la classe moyenne, notamment la classe éduquée dans son sens large, des universitaires jusqu'aux employés ; en somme, tous ceux qui vivent d'un travail intellectuel. Alfred Weber constate que ce n'est pas depuis peu que cette catastrophe économique affecte l'existence des travailleurs intellectuels, mais qu'elle prend source dans la mutation de la structure sociale et professionnelle du travail intellectuel amorcée vers la fin du XIX^e siècle. En ce sens, les travailleurs intellectuels doivent repenser leur façon de s'intégrer dans la nouvelle structure sociale. Alfred Weber formule le problème ainsi :

⁹⁵ Pour une discussion plus détaillée de la question de la *Führerdemokratie*, cf. Herbert Döring, op.cit., plus précisément le chapitre 8 où il analyse les différentes positions au sein du professorat universitaire allemand.

⁹⁶ A. Weber (1999 [1923]) « Die Not der geistigen Arbeiter », dans *Politische Theorie und Tagespolitik (1903-1933)*, Marburg : Metropolis Verlag (Référence : NGA). Il existe deux versions de ce texte, l'une qui fut l'article d'une conférence prononcée à Eisenach en octobre 1922, et la version parue d'abord dans *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, 163, 1922, puis en brochure à part en 1923.

Nous avons un sentiment vague, de l'ordre d'une impression, que le destin de la sphère intellectuelle nous concerne. Une sphère intellectuelle qui est en apparence intégrée d'une façon ou d'une autre à la société (*gesellschaftliches Ganze*), représentant une catégorie sociale qui nous paraît floue, dont les contours gagneraient à être définis en tant que groupe social éduqué. Cela ne signifie pas que la question de la détresse des travailleurs intellectuels n'est spécifique qu'aux journalistes, aux écrivains, aux enseignants, etc., mais bien qu'elle concerne plutôt le problème de l'intégration sociale de ce groupe social éduqué.⁹⁷

Le problème pour lui est donc d'analyser comment et de quelle façon ce groupe éduqué s'intègre à la société, en quoi sa survie dépend de sa visibilité sociale, et en quoi la crise économique des années 1920 est susceptible de menacer leur existence.

Alfred Weber annonce ici une question dont la réponse réside avant tout dans l'adoption d'une perspective historique. Il était plus facile de définir cette classe éduquée lorsqu'elle constituait, comme par exemple en Chine ou en Inde, un groupe qui occupait un rôle social visible ; l'émergence de la société capitaliste occidentale en a brouillé les contours.⁹⁸ La régulation mécanique de la société capitaliste a fait éclater le rôle de ce groupe tel qu'il était défini par exemple dans les Salons et les cours royales de l'Ancien Régime. Le capitalisme moderne a ainsi produit une nouvelle forme d'intégration sociale qui a fait en sorte que ce groupe s'est rallié à la classe bourgeoise. L'activité intellectuelle s'est subordonnée à l'activité économique des entreprises, réduisant la classe éduquée à ses seules fonctions administratives. Weber parlait d'une « éviction des intellectuels » (*Entleerung vom geistigen*) dans des fonctions purement bureaucratiques ;⁹⁹ autrement dit, ils deviennent des « accessoires de l'économie » (*Anhängsel der Wirtschaft*) au service de la classe bourgeoise.¹⁰⁰ Il n'était plus possible, à une certaine époque, de distinguer la bourgeoisie de son intelligentsia.

⁹⁷ NGA, p. 604.

⁹⁸ NGA, p. 606.

⁹⁹ NGA, p. 607.

¹⁰⁰ NGA, p. 615.

Cette tendance a été quelque peu freinée par l'apparition de ce que Weber nomme « l'intelligentsia-rentière » (*Rentenintellektuellentum*) au XIX^e siècle.¹⁰¹ Provenant principalement de la bourgeoisie, elle a réussi à accumuler une petite ou moyenne fortune sur laquelle elle a pu subsister et qui lui a assuré une certaine liberté contre ce que Weber nomme « la tyrannie du rôle ou de la fonction sociale » (*Tyrannei der Stellung und Aufgabe*).¹⁰² Cette nouvelle situation financière faisait en sorte qu'une strate d'intellectuels pouvait s'élever au-dessus des intérêts économiques de classe, constituer un groupe plus ou moins visible par leurs idées et leurs styles de vie et vivre détaché ou en retrait de la société (*Lebensunverbundenheit*).¹⁰³ Cette collectivité est surtout présente dans les cercles littéraires et se compose d'écrivains, d'artistes, de bohèmes. Pour Alfred Weber, leur situation financière était le principal facteur qui garantissait leur intégration sociale ; sans un tel moyen de subsistance, l'intelligentsia-rentière n'aurait pas eu la liberté d'adopter un mode de vie purement intellectuel — mode de vie dont Heinrich Mann, que nous avons mentionné dans le chapitre précédent, est le parfait représentant. Au bout du compte, l'existence des intellectuels-rentiers en tant que groupe relativement détaché et libre par rapport à leur milieu d'origine n'était possible que parce qu'elle s'appuyait d'abord sur des conditions économiques stables et bourgeoises. Ce qui faisait en sorte que ces intellectuels n'étaient pas complètement autonomes, parce que nécessairement liés par une alliance avec la bourgeoisie. L'intelligentsia-rentière était bel et bien rattachée à la bourgeoisie éduquée (*Bildungsbürgertum*) par sa situation sociale privilégiée, et acceptait sa marginalité comme étant le fondement de leur pensée et de leur mode de vie.

Une des principales conséquences de la guerre fut d'avoir provoqué une inflation économique qui a sérieusement affecté la condition économique des classes moyennes

¹⁰¹ Si on en croit D. Bering (op. cit., p. 207), le mot *Intellektuellentum* renvoie à une personne qui peut être détachée de son statut socio-économique. Il est alors couramment employé comme un « injure » (*Schimpfwort*), surtout dans les milieux marxistes, désignant une personne « typique » dans un sens négatif. Mais il ne semble pas que cette connotation négative soit significative chez Alfred Weber.

¹⁰² NGA, p. 608.

¹⁰³ NGA, p. 609.

non seulement en Allemagne mais dans toute l'Europe. Le problème que soulevait Alfred Weber concernait le danger que représentait le déclin de la bourgeoisie éduquée pour l'autonomie de la sphère intellectuelle. Il doutait surtout que les transformations du capitalisme moderne puissent réellement assurer à la nouvelle catégorie montante d'intellectuels une intégration sociale qui sauvegarderait leur autonomie de pensée.¹⁰⁴ Mais il est certain qu'un retour en arrière lui semble impossible, et qu'il prévoit que les générations à venir devraient composer avec cette nouvelle réalité. La catastrophe économique d'après-guerre marque une situation transitoire qui fait apparaître un nouveau groupe d'intellectuels qui entretient avec l'économie une relation extrêmement tendue.¹⁰⁵ L'appauvrissement de la classe éduquée et son asservissement à la logique du marché ont engendré chez elle une critique acerbe de l'économie de marché. Tout le problème pour Alfred Weber consistait donc à réconcilier les intellectuels avec les forces économiques. À ce titre, il prend comme exemple le point de vue d'une revue syndicale française, le « Producteur », qui proposait comme alternative de réintégrer l'intelligentsia sur une base économique. Elle serait ainsi assimilée à une nouvelle catégorie professionnelle alliée aux forces productives qui s'organiserait sur une base syndicale.¹⁰⁶ Pour Alfred Weber, une alliance des intellectuels avec les forces productives ne peut garantir à long terme leur autonomie en tant que groupe comme ce fut le cas pour les intellectuels-rentiers. Le type d'intégration spécifique au groupe des intellectuels-rentiers, en tant qu'élément sociologique intégré à la société bourgeoise et de libres penseurs, n'est plus possible dans le cas de l'Allemagne.¹⁰⁷ Ce qui signifie que les conséquences de la guerre avaient irrémédiablement séparé la sphère économique de la sphère intellectuelle.

C'est dans ce contexte qu'Alfred Weber constate l'émergence, depuis le début des années 1920, d'un nouveau groupe d'intellectuels : les travailleurs intellectuels (*geistigen Arbeiter*). Il analyse ce nouveau type non pas sur une base politique et normative, comme nous l'évoquions ci-dessus, mais sur une base « sociologique », en

¹⁰⁴ NGA, p. 616.

¹⁰⁵ NGA, p. 618-19.

¹⁰⁶ Cf. E. R. Curtius, op. cit., p. 23-27.

¹⁰⁷ NGA, p. 620.

s'intéressant plus spécifiquement à la nouvelle forme d'intégration qui assurait leur autonomie. Il discute du problème de cette nouvelle possibilité d'intégration en fonction de trois enjeux susceptibles d'améliorer les conditions économiques des intellectuels. D'abord, la syndicalisation du travail intellectuel semble être, selon lui, une bonne voie pour leur assurer une existence économique viable, mais demeure une solution limitée à cause de la nature même du travail intellectuel.¹⁰⁸ Dans le cas des universitaires, des artistes, des écrivains et des journalistes, la valeur de leur travail peut-être difficilement rémunérée à sa juste valeur parce qu'elle n'est pas quantifiable. Selon lui, « la nature extra-économique du travail intellectuel ralentit considérablement la syndicalisation des travailleurs intellectuels, si elle ne lui fait pas totalement obstacle ».¹⁰⁹ Ce paradoxe explique aussi le combat quotidien que les travailleurs intellectuels doivent mener contre l'économie pour éviter d'être absorbés par la logique du marché. Le deuxième enjeu concerne le manque d'organismes et d'institutions qui assureraient aux travailleurs intellectuels un lieu de travail stable et une existence économique viable. Dans le cas des universités, l'inflation et les coupures des subventions étatiques ont sérieusement réduits le nombre d'institutions d'enseignement et de recherche dans lesquelles les travailleurs intellectuels pourraient s'épanouir. Ce deuxième enjeu est lié à un troisième enjeu qui concerne la liberté des travailleurs intellectuels. Pour Alfred Weber, c'est l'existence même de l'espace public qui est mise en danger par une assimilation trop brutale du travail intellectuel par le marché. À cet effet, ce n'est qu'en constituant un espace institutionnel autonome plus élargi qu'il deviendrait possible, pour les futures générations d'intellectuels, de se distancer de la logique du marché et de garantir leur autonomie de pensée, assurant en cela le pluralisme des finalités intellectuelles et favorisant le développement d'une connaissance pratique.¹¹⁰ D'ailleurs, la possibilité de faire le lien entre le travail intellectuel et la pratique devrait permettre d'affirmer la liberté et l'indépendance des travailleurs intellectuels par rapport aux forces économiques dominantes, de manière à ce que leur intégration à la sphère économique ne soit que de l'ordre d'un soutien financier et non pas d'une assimilation complète.

¹⁰⁸ NGA, p. 621.

¹⁰⁹ NGA, p. 623.

¹¹⁰ NGA, p. 625-626.

Si les travailleurs intellectuels réussissent à maîtriser ces trois problèmes, ils parviendront à assurer, du moins pour les générations à venir, la sécurité économique des intellectuels et pourront se présenter comme les nouveaux porteurs de la culture (*Bildungsträger*).¹¹¹ Ils seront ainsi capables de surmonter les difficultés auxquelles les intellectuels-rentiers ont dû faire face jusqu'au déclenchement de la Première Guerre mondiale. Pour Alfred Weber, la formation d'une nouvelle catégorie d'intellectuels n'est possible que si elle engage une lutte pour la primauté de la culture sur l'économie, combat qui leur permettra de sortir de leur situation de détresse.¹¹² Les travailleurs intellectuels sont un groupe qui doit parvenir à une existence concrète et s'assurer d'une reconnaissance et d'une légitimité dans la société. Chez Alfred Weber, le terme « intellectuel » prend donc ici un sens positif qui contraste nettement avec le point de vue de son frère et des autres auteurs que nous avons évoqués auparavant. Les intellectuels devront en définitive être réincorporés à la société, et non plus demeurer une catégorie sociale amorphe et détachée.

Pour conclure cette section, rappelons que la position d'Alfred Weber sur la question des intellectuels est double : d'une part, il les considère comme une aristocratie de l'esprit qui doit renouer avec son autorité intellectuelle et d'autre part, il les considère plus globalement comme un groupe qui aurait intérêt à repenser son intégration économique. Il est certain que l'influence d'Alfred Weber sur le concept de *freischwebende Intelligenz* de Mannheim est perceptible au niveau des caractéristiques structurelles de la catégorie de *Rentenintellektuellentum*, c'est-à-dire par rapport à son détachement du milieu socio-économique. De plus, Mannheim rejoint aussi le problème que soulève Alfred Weber par rapport aux *geistigen Arbeiter*, en ce sens que cette catégorie interroge le problème de la cohésion et de l'identité d'un groupe qui reste à définir à cette époque. Par contre, le concept de *freischwebende Intelligenz* (dans *Ideologie und Utopie*) ne prétendait pas incarner une « aristocratie de l'esprit » représentante d'une « totalité organique » ou d'une sphère intellectuelle omnipotente comme son superviseur l'entendait. Nous verrons dans les prochains chapitres que Mannheim repensera le lien

¹¹¹ NGA, p. 628.

¹¹² NGA, p. 628.

entre les intellectuels et la totalité (ou encore de la synthèse) sur une base moins élitiste et davantage « pluraliste ».

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons fait état des circonstances particulières qui ont rendu possible l'émergence de la sociologie des intellectuels en Allemagne. Loin d'être une discipline véritablement formalisée, elle se présente d'abord comme une occasion pour ses auteurs de prendre position dans l'espace public en faveur ou contre la légitimité des intellectuels. Cette discipline constituait à cette époque une méthode de confrontation intellectuelle qui encourageait la controverse et la polémique dans les revues et les journaux. Mais elle permit de soulever pour la première fois un véritable questionnement sociologique sur le problème de l'intégration sociale des intellectuels. L'ambivalence de la sociologie entre l'objectivité scientifique et la pratique politique, la disparité terminologique liée aux mots *Intellektueller*, *Geistiger*, *Intelligenz*, et les préjugés négatifs dont les intellectuels étaient victimes nous permettent de comprendre l'arrière-fond discursif, théorique et idéologique qui a précédé l'apparition du concept de *freischwebende Intelligenz*. Nous avons montré également que les contributions de Max Weber et d'Alfred Weber sur la question des intellectuels ont été directement à l'origine de la réflexion de Mannheim sur son concept d'intelligentsia. Ces deux contributions, sans prétendre qu'elles ont été les seules influences théoriques de Mannheim, constituaient deux sources d'inspiration importantes pour la rédaction du programme à la fois politique et scientifique d'*Ideologie und Utopie*, comme nous le verrons au chapitre 4. Mais avant d'en arriver là, il nous faudra considérer comment le concept de *freischwebende Intelligenz* a vu concrètement le jour dans la thèse d'habilitation de Mannheim.

CHAPITRE 3 : KARL MANNHEIM ET LA QUESTION DU CONSERVATISME ALLEMAND

Toute connaissance de l'histoire est connaissance du présent, sa clarté et son intensité lui viennent de ce présent et c'est lui qu'elle sert en dernière analyse, car tout esprit est esprit du présent.

- Carl Schmitt

L'intérêt que Karl Mannheim portait aux intellectuels allemands depuis son arrivée à Heidelberg, au-delà des impressions qu'il évoque dans ses lettres, se retrouve développé plus systématiquement dans sa thèse d'habilitation sur la sociologie de la pensée conservatrice allemande.¹ Ce sera également l'occasion pour lui d'appliquer pour la première fois son concept d'intelligentsia sans attaches. Il peut sembler étrange que Mannheim, en tant qu'intellectuel d'orientation progressiste et socialiste, puisse s'intéresser à un tel problème. Il faut dire que le conservatisme allemand ne passait pas pour un objet de pure érudition historique. Bien au contraire, la redécouverte des figures historiques du conservatisme dérivait de l'importante réaction nationaliste au traité de Versailles qui imposait aux Allemands la responsabilité morale de la guerre. Une telle réaction s'est fait particulièrement sentir chez les universitaires, et elle a été une occasion pour eux de manifester leur indignation face à ce qu'ils considéraient comme une injustice infligée au peuple allemand. D'un autre côté, le conservatisme comme forme de pensée était au cœur de la tradition philosophique allemande depuis le XIX^e siècle. Il n'est pas anormal que Mannheim ait pu s'y intéresser étant donné sa formation de philosophe de la culture, bien que sa contribution aille bien au-delà d'un questionnement philosophique. À cet égard, l'objectif de ce chapitre est de montrer comment Mannheim explore le problème du conservatisme dans une perspective sociologique totalement inédite, perspective qui lui permet du même coup d'esquisser une première interprétation des origines historiques des intellectuels allemands à partir

¹ K. Mannheim (1983 [1926]) *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt (Main), : Suhrkamp. (Référence : K)

du concept d'intelligentsia sans attaches, et qui apporte un éclairage nouveau sur la nature de la crise existentielle qui les affecte au sortir de la Première Guerre mondiale.

La thèse d'habilitation de Mannheim intitulée *Konservatismus : Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, soutenue en janvier 1926 et publiée sous une forme abrégée dans les *Archiv* en 1927, constitue le cœur de notre analyse. Nous précisons dans un premier temps le contexte de production de ce texte. Ensuite, nous montrerons que la première clé nécessaire à la compréhension de la question des intellectuels chez Mannheim réside dans une approche méthodologique originale dominée par l'approche idéaltypique de Max Weber, qui lui permet de jeter les bases d'une première théorie sociologique des intellectuels. Dans un deuxième temps, nous situons la contribution de Mannheim dans le cadre d'une controverse historiographique sur le statut du conservatisme allemand dans laquelle il ne prenait pas explicitement position, mais qui nous montre que les enjeux soulevés dans sa thèse d'habilitation dépassent considérablement des problèmes de méthode. Nous comparerons la position de Mannheim avec les points de vue du juriste Carl Schmitt et du professeur de littérature Ernst Robert Curtius. En troisième lieu, nous aborderons son analyse empirique des premiers conservateurs sur lesquels il tente d'appliquer son modèle idéaltypique d'intellectuels sans attaches. À partir de l'examen de trois figures (Müller, Savigny et Hugo), nous démontrerons comment Mannheim décèle une ressemblance frappante entre le débat qui animait les premiers conservateurs du début du XIX^e siècle et celui des intellectuels de la République de Weimar.

Science de la culture et historisme chez Mannheim

La thèse d'habilitation de Mannheim sur la pensée conservatrice a été pour lui l'occasion non seulement d'explorer les possibilités de la toute récente sociologie de la connaissance, mais aussi de démontrer à la communauté universitaire de Heidelberg, dans le cadre de l'obtention de la *venia legendi*, sa capacité de réfléchir et de se positionner en tant que sociologue ; pourtant, il n'a jamais pu l'achever de son vivant. Les idées et les intuitions qui y sont contenues sont traitées dans le cadre d'une étude

sociologique qui se voulait avant tout de nature méthodologique et empirique. L'ampleur du projet et la complexité de ses démonstrations nous révèlent toutes la difficulté qu'il a eu à mener une telle entreprise d'écriture à bout. Néanmoins, cette thèse d'habilitation fut déterminante dans l'évolution intellectuelle de Mannheim. Sur le plan biographique, il faut noter qu'elle était pour lui l'occasion d'obtenir sa citoyenneté allemande² — il n'est donc pas étonnant que Mannheim ait tenté d'en minimiser la teneur polémique.³ Mais davantage, le choix d'un tel sujet témoigne de sa volonté de « baliser » le champ d'étude en question, c'est-à-dire d'en acquérir une connaissance suffisante pour être en mesure de s'intégrer plus aisément dans l'espace des débats intellectuels de l'époque. Mais plus fondamentalement, l'intérêt pour le conservatisme marque clairement une transition, dans la pensée de Mannheim, entre des préoccupations philosophiques liées à la crise de l'historisme⁴ et une réflexion sociologique consacrée au problème de la « détermination sociale de la connaissance » (*Seinsverbundenheit des Wissens*). Situons d'abord les fondements philosophiques de cette thèse.

L'intérêt de Mannheim pour le conservatisme remonte à ses écrits inédits sur la sociologie de la culture. Un des aspects qu'il traite porte plus précisément sur le lien entre le développement de divers courants méthodologiques dans les sciences de la culture au XIX^e siècle.⁵ À cette époque, l'influence grandissante du positivisme historique et de l'historisme (dans le sillage de Ranke) a généré des dissensions entre historiens, philosophes et économistes dont le cas le plus célèbre fut la « querelle des méthodes » au milieu des années 1880.⁶ Mannheim postule dans ses écrits sur la sociologie de la culture que ces dissensions méthodologiques recoupaient alors des

² Cf. D. Kettler et V. Meja, *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism*, New York : Transaction, p. 90-91.

³ Ibid., p. 50.

⁴ Cet aspect a été développé par Colin Loader (1983) *The Intellectual Development of Karl Mannheim*, Cambridge : Cambridge University Press.

⁵ SD, p. 164-200.

⁶ La querelle des méthodes provenait d'une polémique entre Gustav Schmoller et Carl Menger sur la légitimité de la méthode historique dans le champ de l'économie politique. Menger attaquait les fondements historicistes de la discipline au profit d'une nouvelle approche plus formalisante que l'on connaît aujourd'hui comme la méthode marginaliste. Pour plus de détails, cf. J.A. Schumpeter (1982), *Histoire de l'analyse économique*, tome 3, Paris : Gallimard.

tensions politiques plus profondes entre le conservatisme, le libéralisme et le socialisme. Dans ce contexte, notre auteur s'intéresse plus spécifiquement à l'alliance entre les *Geisteswissenschaften* et l'idéologie conservatrice (le romantisme), alliance qui fut à la source de l'historisme comme courant de pensée philosophique au XIX^e siècle.⁷ Une telle alliance a été possible parce que ces deux courants s'accordaient à concevoir la réalité historique comme étant fondamentalement « irrationnelle », en mettant l'accent sur le vivant et le concret par opposition à la conception rationaliste et abstraite de la pensée bourgeoise des Lumières. Avec l'idée d'une « synthèse », l'historisme, à la suite du romantisme, prétendait qu'il était possible de sauver les éléments irrationnels évacués par le rationalisme calculateur des Lumières,⁸ et ainsi réconcilier, sur le plan méthodologique, ce rationalisme avec le concept de « vie » compris comme une instance éthique, culturelle et organique absolue qui justifierait l'unité des sciences de la culture.

La querelle méthodologique qui opposa l'historisme au positivisme traversa le XIX^e siècle sans qu'aucune de ces conceptions ne réussisse à supplanter l'autre. Dans ce contexte, le problème de Mannheim était de voir en quoi cette prolifération de méthodes coexistantes dans les sciences de la culture du XIX^e siècle s'inscrivait dans le cadre d'un

⁷ O. G. Oexle définit l'historisme ainsi : « L'historisme postule l'historicisation de la pensée de l'homme, de la culture et de ses valeurs. C'est une forme de réflexion sur le présent et le passé de notre propre culture et de toutes les autres cultures qui n'est apparue qu'avec les débuts de la modernité occidentale et nul part ailleurs. Elle s'enracine dans une expérience historiquement nouvelle : celle de la transformation permanente, rapide et irréversible du monde social et politique, qui se manifesta pour la première fois avec la Révolution française et ses conséquences ». Cf. O.G. Oexle (1996) *L'historisme en débat*, Paris : Aubin, p. 151. À cet égard, Mannheim écrivit quelques articles sur la question avant sa thèse d'habilitation, dont l'un intitulé « Historismus » paru dans les *Archiv* en 1923-1924, dans lequel il cherche à résoudre les apories de l'historisme que Troeltsch relevait dans *Historismus und seine Probleme* publié en 1922. Je ne peux malheureusement entrer dans les détails des problèmes de l'historisme, qui sont beaucoup trop complexes pour être abordés ici. L'exposé qui suit n'a pour objectif de mettre en contexte comment Mannheim est parvenu à reformuler ce problème dans le cadre d'une étude sociologique sur le conservatisme. Je réfère à la contribution exemplaire de Reinhard Laube (2004) *Karl Mannheim und die Krisis des Historismus*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

⁸ La notion de synthèse est évoquée d'abord par Troeltsch dans son ouvrage *Historismus und seine Probleme* publié en 1922 qui se veut une tentative de dépasser les apories de l'historisme, notamment son relativisme. La synthèse culturelle est définie comme une « philosophie de l'histoire matérielle » qui occupe une position intermédiaire entre les études historiques empiriques et l'éthique, résultant d'une alliance entre la théorie de la connaissance et la métaphysique classique. Cf. Otto Gehard Oexle (1996) op. cit., p. 119-123.

conflit idéologique entre groupes et classes sociales qui invalidait toutes possibilités de synthèse entre les positions antagonistes.⁹ D'un côté, Mannheim se faisait le défenseur de l'historisme et n'abandonnait pas l'idée d'une synthèse des méthodes ; l'historisme lui apparaît comme la voie privilégiée pour comprendre *a posteriori* la « totalité historique » dans laquelle ces visions du monde s'inscrivaient, et pour réunir ainsi ces perspectives divergentes dans une seule totalité synthétique en les intégrant comme des parties ou des fonctions de cette totalité.¹⁰ D'un autre côté, Mannheim était tout à fait conscient qu'il se butait à une contradiction fondamentale entre le constat d'une différenciation idéologique des méthodes et l'exigence d'une synthèse puisque, paradoxalement, l'historisme avançait l'argument relativiste selon lequel l'histoire ne se réduit pas qu'à un seul point de vue, et qu'aucune classe sociale ne peut prétendre détenir la vérité pour elle-même.¹¹ Autrement dit, la synthèse des méthodes promise demeurait un argument davantage idéologique que méthodologique. À défaut de pouvoir résoudre les contradictions de l'historisme sur le plan philosophique, Mannheim cherchera à en expliquer les causes sociologiques et idéologiques.

« Styles de pensée » et « couches porteuses » : la sociologie de la connaissance dans le prolongement de la pensée wébérienne

Le premier essai que Mannheim publie sur la sociologie de la connaissance paraît en 1925, soit peu de temps avant son habilitation, dans les *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, quelques années après la fondation officielle par Max Scheler de cette nouvelle discipline à cheval entre la sociologie et la philosophie.¹² Dès 1924, la discipline fait l'objet d'un débat entre l'approche idéaliste de Max Scheler et l'approche matérialiste de du marxiste autrichien Max Adler, débat auquel Mannheim prendra indirectement part. Sans revenir sur tous les aspects de ce débat, cette section sera

⁹ *ibid.*, p. 187.

¹⁰ K. Mannheim (1964) « Historismus », dans *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Neuwied : Luchterhand, p. 250.

¹¹ O. G. Oexle, *op. cit.*, p. 196-197.

¹² Le premier article de Scheler apparaît en 1921, mais la sociologie de la connaissance se concrétise comme discipline universitaire surtout en 1924, lorsqu'il publie un recueil collectif réunissant plusieurs contributions sur la sociologie de la connaissance. Cf. D. Frisby (1981) *The Alienated Mind*, London : Humanity Press, p. 26.

consacrée à la contribution spécifique de Mannheim au développement de la sociologie de la connaissance, et plus spécifiquement à la façon dont il conçoit les idées comme étant déterminées socialement par les couches porteuses intellectuelles. L'originalité de sa contribution repose principalement sur son utilisation méthodologique et critique de la sociologie de Max Weber. Deux principaux points illustrent la pertinence de la méthodologie wébérienne dans le cadre d'une étude sur le conservatisme. D'abord, il s'agit de comprendre les enjeux méthodologiques qu'implique la définition de Mannheim de l'idéal-type sociologique qu'est l'intellectuel. Ensuite, de démontrer que son emprunt à la démarche wébérienne dissimule, au-delà du simple choix méthodologique, une interrogation fondamentale sur le rôle de la tradition nominaliste — d'où sont issus les fondements philosophiques de l'approche idéaltypique — dans les origines des *Geisteswissenschaften*.

Les sources wébériennes de la sociologie de la connaissance

Dès 1921, la sociologie de la culture et de la connaissance, parallèlement à ses travaux en philosophie, intéresse Mannheim surtout dans ses dimensions épistémologiques et conceptuels¹³. C'est d'abord dans ses écrits inédits sur les sciences de la culture qu'il formule la thèse fondamentale sur l'inévitable « sociétisation » (*Vergesellschaftung*) de la connaissance qui postule l'autonomisation des contenus culturels par rapport au sujet communautaire. Il s'attache notamment à démontrer le processus de différenciation de la connaissance en plusieurs courants marqués par la tension des trois *Weltanschauungen* que sont le conservatisme, le libéralisme et le socialisme, théorie qu'il reprend pour l'essentiel dans sa thèse d'habilitation.¹⁴ Mais c'est surtout à l'aide de la sociologie de la connaissance qu'il parvient à peaufiner cette thèse et à l'expérimenter systématiquement. Dans son article de 1924 intitulé *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, il s'attarde principalement à analyser les fondements épistémologiques et méthodologiques de la sociologie de la connaissance à partir du problème marxiste de la

¹³ Par exemple dans sa thèse de doctorat. Cf. K. Mannheim (1964 [1922]) « Zum Problem einer Klassifikation der Wissenschaften », dans *Wissenssoziologie : Auswahl aus dem Werk*, Neuwied : Luchterhand.

¹⁴ SD, p. 169-170.

fausse conscience analysé par Max Adler et de la conception schélérienne de la connaissance.¹⁵ Jugeant ces deux approches incomplètes, Mannheim propose une conception de la sociologie de la connaissance davantage « empirique », en s'intéressant moins aux contenus de la connaissance et des idéologies qu'aux conséquences qu'ils peuvent avoir sur la formation de la stratification sociale et intellectuelle des groupes sociaux.¹⁶ Il définit en ce sens la sociologie de la connaissance comme une discipline qui étudie, sur le plan formel, la formation et la diversification des prises de position intellectuelles dans le cadre du processus de différenciation des groupes sociaux.¹⁷ C'est donc afin d'étudier cette relation formelle, et pour se distancer de Scheler et d'Adler, que Mannheim se tournera vers la sociologie de Max Weber.

L'attitude critique de Mannheim face au courant historiciste en histoire des idées (Scheler) et au courant matérialiste (Adler) fait foi des affinités que son approche pouvait avoir avec la méthodologie wébérienne. Pour Mannheim, l'histoire traditionnelle des idées se limite à rendre compte de l'évolution historique des différents courants de pensées, à travers la transformation de leurs prémisses idéologiques et de l'évolution de leurs contenus.¹⁸ Ce courant considère les « idées » comme des entités qui sont analysées en terme « d'époque » et de particularités nationales. La tâche de la sociologie de la connaissance, telle que Mannheim la propose, est de dépasser cette analyse préliminaire en examinant comment les différents points de vue intellectuels — ce qu'il nomme aussi les « styles de pensée » — sont

¹⁵ K. Mannheim (1965 [1924]) « Das Problem einer Soziologie des Wissens », dans *Wissenssoziologie*, Neuwied : Luchterhand. (Référence : PSW). Le concept de fausse conscience prend une importance capitale dans *Ideologie und Utopie*. Nous en reportons la discussion au prochain chapitre. Dans son article de 1924, l'utilisation du concept demeure dans des limites strictement méthodologiques, mais il prendra un tout autre sens en 1929 lorsqu'il le rattachera au concept de *freischwebende Intelligenz*.

¹⁶ Pour une discussion plus approfondie sur le rapport entre Mannheim et Scheler, cf. Henk Woldring (1986) *The Intellectual Development of Karl Mannheim*, New-York : St-Martin Press, p. 163-164 ; C. Loader (1983), op. cit., p. 74-75 ; D. Frisby, op. cit., chapitre 4 ; A. P. Simons (1981) *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, London : Routledge. Le principal reproche de Mannheim concerne le caractère trop statique de la connaissance qui postule l'existence d'une loi de la conscience et de la raison humaine qui transcenderait toutes sociétés de toutes époques. Cf. PSW, p. 333 et suiv.

¹⁷ PSW, p. 386-387.

¹⁸ PSW, p. 373-374.

enracinés dans une réalité historique qui leur est sous-jacente. Pour Mannheim, c'est la théorie de la stratification sociale qui permet de rendre compte de cette relation entre les styles de pensée et les groupes sociaux. « Nous étudions d'abord, du point de vue de l'histoire des idées, les différents styles de pensée, pour ensuite se rendre compte qu'ils ne flottent pas dans les airs et sont rattachés historiquement à des groupes porteurs », explique-t-il à ce sujet.¹⁹

Mannheim fait toutefois attention de ne pas tomber dans le cadre d'une analyse qui serait unilatéralement marxiste. Il affirme que la corrélation entre les styles de pensée et les groupes sociaux ne s'explique pas uniquement sur le plan des « intérêts matériels », en ce sens que la promotion d'un style de pensée ne serait que le reflet des intérêts économiques d'une classe. Pour dépasser cette dualité entre une superstructure et une infrastructure économique, Mannheim suggère que l'engagement intellectuel des couches porteuses soit analysé dans un horizon idéologique beaucoup plus complexe, au cœur duquel l'aspect économique ne serait qu'une de ses manifestations indirectes.²⁰ En ce sens, la sociologie de la connaissance de Mannheim peut être ramenée à la position que Weber formule dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, lorsque ce dernier refuse d'appréhender les faits culturels dans le cadre d'une interprétation causale, et qu'il privilégie une approche qui serait « ni unilatéralement idéaliste, ni unilatéralement matérialiste ».²¹ Autrement dit, Mannheim se prête à une forme de raisonnement « multi-causal » qui prend en compte l'influence simultanée des intérêts internes (psychologiques, philosophiques) et des intérêts externes (socio-historiques) dans la formation des styles de pensée.²²

Ce type de raisonnement s'applique à la relative opposition que notre auteur établit entre la notion d'« être engagé » (*engagiertsein*) et celle d'« intérêt », une conception se rapprochant de l'« habitus » wébérien dans la mesure où elle réfère à une disposition de

¹⁹ PSW, p. 375.

²⁰ PSW, p. 378-379.

²¹ Cf. M. Weber (2001) *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. I. Kalinowski, Paris : Flammarion, p. 303.

²² SR, p. 351.

croissance ou à un éthos qui structure les modalités de l'activité pratique. Mannheim explique cette notion ainsi :

Nous désignons par « intéressé » la relation spontanée de l'être à ses intérêts, et nous désignons par « être engagé » le lien existentiel conscient et indirect des sujets individuels et sociaux avec toutes valeurs intellectuelles. Il est en effet recensé dans l'histoire que cet être engagé s'inscrit dans un système économique particulier et qui, de par ses origines, s'intègre à la fois et simultanément dans un univers intellectuel et dans un monde économique.²³

Dans cette optique, la notion d'engagement permet à Mannheim de mieux préciser ce qu'il entend par « styles de pensée », c'est-à-dire un cadre formel de pensée qui tient ses caractéristiques de la structure d'expérience de son groupe social d'origine.²⁴ Par structure d'expérience, Mannheim inclut autant les intérêts économiques qui régissent le mode de vie du groupe que les prédispositions spirituelles qui structurent la mentalité du groupe et sa façon de se représenter collectivement en tant que groupe. Et c'est précisément parce que les styles de pensée sont reliés à une expérience socio-historique complexe qu'ils doivent faire l'objet d'une sociologie des couches porteuses qui permettrait de mieux préciser les conditions d'émergence des strates d'intellectuels.

Une telle sociologie des strates d'intellectuels repose sur un double processus de différenciation, à la fois issue d'une logique de stratification de classe et d'une logique de stratification des « styles de pensée ». Mannheim s'explique ainsi :

Nous devons faire intervenir, entre un concept de classe orienté sur la production et les positions intellectuelles, un concept intermédiaire que sont les strates intellectuelles. Par strate intellectuelle, nous entendons tous les groupements humains liés par leurs visées axiologiques (en partie des intérêts économiques, intellectuels, artistiques, etc.), qui sont engagés dans

²³ PSW, p. 378.

²⁴ Je reprends la définition de SD, p. 97, dans laquelle le terme *Denkstils* est plus clairement défini que dans sa thèse d'habilitation, cf. K, p. 27.

une activité économique spécifique et un style de pensée particulier à l'intérieur d'une société à une époque donnée.²⁵

Cela dit, le statut sociologique intermédiaire qu'il confère à ces groupes d'intellectuels nous permet de comprendre toute la portée de l'analyse multi-causale à laquelle Mannheim se prête. Les intellectuels ne forment pas un groupe qui s'identifie d'abord à des intérêts économiques de classe, mais ils sont « engagés » dans des styles de pensées et forment des groupes unis par leurs « visées axiologiques » (*Weltwollen*)²⁶ communes. Cette dernière notion éclaire le sens que Mannheim donne à la notion « d'engagement », dans la mesure où les « visées axiologiques » font référence à un ensemble de valeurs qui proviennent à la fois des mentalités économiques propres à une classe sociale et du courant de pensée dans lequel les intellectuels sont engagés. En fait, on pourrait dire que l'engagement des intellectuels a une nature plurivoque, puisqu'il peut se situer simultanément au niveau des intérêts matériels et des intérêts proprement intellectuels ou idéologiques. Le statut que Mannheim confère aux couches porteuses intellectuelles dans son article de 1925 anticipe déjà le sens qu'il donnera à son concept de *freischwebende Intelligenz*. Considérés d'un point de vue théorique, les intellectuels deviennent une catégorie sociologique intermédiaire parce qu'ils sont issus de deux logiques de différenciations sur lesquelles se construisent leurs « visions du monde ».

Esquisse d'une sociologie de la pensée conservatrice : thèse et concepts

C'est dans sa thèse d'habilitation sur le conservatisme que Mannheim a l'occasion d'appliquer l'hypothèse qu'il formulait dans son article de 1925 :

Notre thèse tient, dans sa première version conceptuelle, au fait que dans l'Allemagne du XIXe siècle se produit une différenciation des styles de

²⁵ PSW, p. 381.

²⁶ Le terme *Weltwollen* est un jeu de mot dérivé du terme *Kunstwollen* proposé par l'historien de l'art Alois Riegl. Littéralement, on devrait le traduire par « vouloir mondain ». C. Loader le traduit par « art aspiration », « will » ou « world project ». Le terme « visée axiologique » pourrait, selon nous, bien rendre compte en français du sens qu'un tel terme revêt pour Mannheim. Cf. C. Loader, op. cit., p. 73.

pensée parallèlement à une différenciation sociale et politique, qui se produit dans de multiples variantes et sur laquelle, d'un point de vue méthodologique, se laisse génétiquement comprendre la distinction entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit.²⁷

Autrement dit, en quoi la distinction entre *Naturwissenschaften* et *Geisteswissenschaften* s'inscrit-elle dans un double processus de différenciation, d'une part sur un plan politique et économique, et d'autre part sur un plan proprement intellectuel? En posant le problème en ces termes, Mannheim est en mesure de se distancer de la dimension philosophique de ce débat entre nature et histoire, en démontrant que la sociologie de la connaissance ne doit chercher ni à établir la validité formelle et substantielle de la structure des idées, ni à les décrire sur une trame temporelle détachée des événements concrets. Il est possible d'étudier cette différenciation entre nature et histoire en se basant sur des faits sociologiquement repérables. À ce titre, la sociologie de la connaissance se veut une science empirique spécialisée qui voit dans le développement de la pensée et de la connaissance une question de faits ; autrement dit, elle se doit de démontrer que le développement des idéologies est en contact permanent avec son contexte sociologique matériel.²⁸ Mais, loin d'évacuer les aspects purement structurels de la différenciation entre nature et histoire, il cherche plutôt à étudier leurs racines sociologiques à travers une tension plus fondamentale : « L'opposition entre nature et histoire se révèle être un avant-poste d'une opposition encore plus radicale entre deux styles de pensée qui s'arriment à deux visions du monde fondamentalement différentes ».²⁹ En faisant ressortir cette opposition, Mannheim cherche à reformuler le problème de la crise de l'historisme que Troeltsch avait posé, en le ramenant sur le seul plan sociologique. Le choix qu'il fait d'adopter l'approche idéaltypique de Max Weber ne relève pas du hasard dans la mesure où, étant elle-même l'aboutissement de la crise de l'historisme, cette méthode donne à Mannheim les outils nécessaires pour la démonstration des causes et des effets de cette crise sur le plan sociologique. Quatre éléments de l'argumentation de Mannheim vont

²⁷ K, p. 52.

²⁸ K, p. 33-35.

²⁹ K, p. 51.

en ce sens : 1) l'imputation causale, 2) les idéal-types, 3) la rationalisation et 4) la technique.

1) S'il faut résumer, l'imputation causale (*Zurechnung*) signifie qu'à l'intérieur d'une constellation d'éléments, il est possible d'établir hypothétiquement des « connexions causales concrètes » qui sont « significativement adéquates » pour expliquer un phénomène culturel.³⁰ C'est à partir d'une telle logique que l'on peut rendre compte de la relation entre un style de pensée et ses porteurs. Mannheim postule qu'une fois que l'on impute une relation entre certains concepts ou formes de pensée à une réalité sociopolitique particulière, il devient possible d'étudier leur évolution et leur transformation en fonction de celles de leur « couches porteuses ». Dans cette perspective, on peut examiner comment les strates se positionnent idéologiquement à l'intérieur de cette vaste constellation idéologique qu'est le conservatisme. Mannheim précise :

Le conservatisme s'organise différemment selon la composition des couches porteuses. Le conservatisme des nobles, celui du tiers-état, celui de la bureaucratie et de la royauté se différencient en soi et pour soi .³¹

2) Le deuxième élément concerne le rôle des idéal-types. L'imputation causale entre les transformations idéologiques du conservatisme et l'attitude de leurs couches porteuses revêt une dimension idéaltypique en ce sens que cette dernière fait référence à une constellation de pensée qui n'a pas d'unité en elle-même, et qui ne possède qu'une valeur purement formelle. Aborder cette « constellation idéologique » nécessite également de considérer les liens qu'elle entretient avec les autres constellations idéologiques, soit le libéralisme et le socialisme. Ces trois *Weltanschauungen* n'ont de consistance que si elles sont analysées dans leurs relations conceptuelles avec les couches porteuses appropriées. À cet effet, Mannheim prend bien soin de souligner l'originalité de l'approche sociologique par rapport à la littérature historique déjà existante sur le conservatisme, puisqu'elle privilégie l'analyse des caractéristiques

³⁰ K, p. 59. Cf. aussi E&S, t. 1, p. 37.

³¹ K, p. 60.

formelles des styles de pensées au détriment de leur contenu.³² Il définit trois schémas idéologiques dont la teneur idéaltypique lui permet de spécifier la singularité des styles de pensée qui s'y rapportent. D'abord, la pensée conservatrice tend à privilégier une conception théologico-mystique du monde, tandis que la pensée libérale se définit davantage sur le plan juridique, prônant une légitimité par les lois, alors que la pensée socialiste se situe sur le plan économique et privilégie une conception « idéologique » du monde.³³ Mannheim décrit ces schémas de façon à ce qu'ils soient compris comme des « tableaux de pensée homogènes » en vue de nous donner une « idée » générale ou encore « utopique » du contenu de ces idéologies.³⁴ Autrement dit, ces idéal-types sont une tentative pour saisir les individualités historiques que représentent les styles de pensée à l'aide de « concepts génétiques » (ou des constructions conceptuelles). Dans cet ordre d'idées, ces visions du monde ne sont utiles que pour démontrer qu'un style de pensée conservateur entretient des rapports très variables avec les autres idéologies. Cette nuance permet à Mannheim de mieux rendre compte de l'évolution de l'attitude des couches porteuses et de leurs formes de pensée.

3) Le troisième élément qui relie Mannheim à la pensée wébérienne concerne le concept de rationalisation avec lequel il ébauche sa théorie de la double différenciation évoquée plus haut. Mannheim démontre ici que cette différenciation des styles de pensées et des couches porteuses ne s'inscrit pas seulement sur le plan d'une réorganisation de la structure de la connaissance, mais aussi sur la base de l'émergence d'une forme d'expérience qui se prétend « rationnelle ». Dans cette optique, la rationalisation de la structure de la connaissance devient possible parce qu'il se développe d'abord une mentalité économique liée au développement du capitalisme et qui privilégie le calcul (*Rechbarkeit*). Cette propension à fonder le raisonnement sur la base du calcul a comme conséquence non seulement le développement d'une pensée abstraite basée sur les mathématiques, mais aussi — et conséquemment — la

³² K, p. 60. Nous reviendrons plus en détail sur cette littérature existante dans la prochaine section.

³³ K, p. 74-75.

³⁴ Cf. M. Weber (1965) « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », dans *Essais sur la théorie des sciences*, Paris : Plon, p. 173.

disqualification des modes de connaissance qui encouragent les formes de « magie ».³⁵ À ce titre, l'avènement des Lumières a accéléré et concrétisé cette rationalisation en bouleversant les fondements de la connaissance depuis Aristote. La thèse de la « sociétisation » (*Vergesellschaftung*) de la connaissance prend ici tout son sens parce qu'elle est le point de départ pour expliquer l'émergence des idéologies modernes au XIX^e siècle. C'est sur ce point que Mannheim nous fournit les fondements de sa réflexion sur le conservatisme : que s'est-il passé avec toutes ces formes d'expérience et les formes de pensée correspondantes qui ont ainsi été évincées par la pensée abstraite des Lumières?³⁶ À cet effet, cette « rationalisation » de la connaissance rend possible son contraire : l'émergence d'un mode de pensée réactionnaire et concurrent qui fait de « l'irrationnel » son noyau de réflexion théorique du moment que s'opère, par la logique rationaliste des Lumières, son déplacement dans la périphérie de la vie moderne.

Pour Mannheim, le courant du romantisme en tant que style de pensée conservateur était une réelle tentative de sauver « l'irrationnel », mais il a paradoxalement atteint lui-même un niveau d'abstraction dépassant le rationalisme des Lumières. La formule « rationaliser l'irrationnel » trouve dans ce courant son expression théorique la plus achevée, en ce sens qu'il a été capable de condenser, de théoriser et de synthétiser des éléments de pensée et d'expérience qui sont fondamentalement contradictoires avec le rationalisme des Lumières.³⁷ Tel est le « paradoxe wébérien des conséquences » : la structure et le mode de connaissance propre aux Lumières, tout comme pour la pensée religieuse chez Weber, a fini par échapper à cette rationalité pour produire des « contenus » de pensée et d'expérience ouvert sur l'irrationalisme.³⁸ Ce qui présuppose que le conservatisme comme *Weltanschauung* est à l'origine d'une forme « d'anti-intellectualisme » en négation relative de la pensée des Lumières, et dont l'expression théorique est extrêmement variable selon les styles de pensée.

³⁵ K, p.80-81.

³⁶ K, p. 83. *Was geschah mit all jenen lebendigen Beziehungen und ihnen entsprechender Denkformen, die durch diese konsequent werdende Abstraktion verdrängt worden sind?*

³⁷ K, p. 85-86.

³⁸ Cf. M. Weber (1995) « Considération intermédiaire », dans *Sociologie des religions*, trad. J.P. Grossein, Paris : Gallimard.

4) Un quatrième élément méthodologique — pouvant être vu comme la continuité de la réflexion de Mannheim sur la « rationalisation » — concerne le concept de « technique ». Mannheim utilise de nombreux termes, *Denkintention*, *Denkwollen*, mais aussi *Denktechnik*, qui réfèrent aux types de moyens (rhétorique, discursif, etc.) utilisés par les couches porteuses et au moyen desquelles elles systématisent et théorisent les contenus de la pensée. Lorsqu'il est question de la façon dont les romantiques interprètent la réalité, Mannheim parle d'une technique qu'il nomme « romantisation » (*Romantisierung*).³⁹ Il la définit ainsi :

Nous pouvons caractériser cette technique de pensée en disant qu'elle élève un état donné de choses à un niveau d'explication plus haut que celui qui lui est normalement associé. Cela nous indique aussi que l'état de choses ou le complexe d'événements en question n'est pas produit ou créé à l'origine par le penseur romantique lui-même, mais qu'il a été repris et inspiré d'une autre source.⁴⁰

En d'autres mots, la romantisation se veut une « technique d'interprétation » plus ou moins rationnelle qui vise à comprendre significativement un état de choses ou un ensemble d'événements. La référence à la définition que Weber donne de la technique est tout à fait pertinente pour comprendre l'utilité de ce concept chez Mannheim, en ce sens qu'il désigne une action sensée qui est située dans un contexte global d'activité. Pour Weber, la technique est la « mise en œuvre de moyens orientés intentionnellement et méthodiquement en fonction d'expériences et de réflexions et — en poussant la rationalité à son plus haut degré — de considération scientifique ».⁴¹ C'est dans cet esprit que l'on doit comprendre le terme de *Denktechnik* — dans la mesure où,

³⁹ En fait, Mannheim puise sa référence sur cette question dans un ouvrage de Carl Schmitt, qui analyse et décortique cette technique de pensée. Cf. C. Schmitt (1925) *Politische Romantik*, Berlin, Duncker & Humblot.

⁴⁰ K, p. 148.

⁴¹ E&S, t.1, p. 104. Weber évoque de nombreux exemples : technique de la prière, technique de l'ascèse, mnémotechnique, technique pédagogique, technique de réflexion et de recherche, technique musicale, etc.

justement, il est toujours possible d'émettre « des doutes sur les moyens les plus rationnels »⁴² — qui permet à Mannheim d'analyser comment font les romantiques pour systématiser et rationaliser les éléments les plus irrationnels de leur pensée. Nous verrons plus loin dans ce chapitre des exemples élaborés de technique de pensée à l'œuvre chez les premiers penseurs conservateurs du XIX^e siècle.

L'imputation causale, les constructions idéales-typiques, la rationalisation et les moyens techniques sont quatre aspects fondamentaux sur lesquels s'appuie la théorie d'une double différenciation chez Mannheim, démontrant la proximité de sa méthodologie avec celle de Weber. Toutefois, ce serait trop s'avancer que de faire de Mannheim un « wébérien » de stricte obédience, lui qui qualifiait la position méthodologique de Weber de « pessimisme désillusionné ».⁴³ Ses préoccupations méthodologiques concernant la « détermination sociale de la connaissance » peuvent très bien être comprises comme une tentative de dépasser le paradigme marxiste qui fait reposer la théorie de la stratification sur la seule dichotomie entre superstructure et infrastructure.⁴⁴ Mais le seul lien entre idéologie et réalité socioéconomique n'est plus suffisant pour comprendre la relation spécifique entre les styles de pensée et les couches porteuses. De la sorte, Mannheim est en mesure de montrer que les variations empiriques des idéologies ou des visions du monde, en tant que constructions idéaltypiques, dépendent plus précisément de la « destinée » ou de la trajectoire historique des couches porteuses au XIX^e siècle. Tout laisse à croire que la sociologie mannheimienne de la connaissance, à la différence de celles de Scheler et d'Adler, ne fait rien d'autre que de poursuivre l'analyse wébérienne des formes d'intellectualisme religieux qui continuent à subsister au XIX^e siècle dans les couches sociales

⁴² E&S, t.1, p. 104.

⁴³ Cette critique de Weber n'était pas si éloignée de celles que les philosophes Karl Jaspers et Karl Löwith ont formulées dans les années 1920, bien que Mannheim n'ait jamais abordé les thèses wébériennes sous l'angle de l'exégèse philosophique. Cf. Karl Jaspers (1987 [1932]) *Max Weber*, München : Piper ; Karl Löwith (1982 [1932]) *Max Weber and Karl Marx*, London : Allen & Unwin.

⁴⁴ Une approche qui a été largement abordée par plusieurs auteurs. Cf. W. Hofman (1996) *Karl Mannheim zur Einführung*, Frankfurt (Main), Junius ; W. Stark (1960) *The Sociology of Knowledge : an Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, London : Routledge.

défavorisées sous le nom « d'idéologies ».⁴⁵ Au milieu de toutes les implications méthodologiques de la sociologie de la connaissance dans l'étude des idéologies, seules les couches porteuses constituent un critère empirique valable pour observer et étudier l'émergence des styles de pensée au lendemain de la Révolution française.

On constate, grâce à ce détour méthodologique sur les fondements wébériens de la thèse d'habilitation de Mannheim, que sa façon de traiter la question du conservatisme était très originale pour l'époque. Pourtant, Mannheim ne s'éloignait pas fondamentalement de la perspective historiciste qui était d'usage chez les philosophes néo-kantiens, mais tentait seulement de répondre à la crise qu'elle traversait au début des années 1920, en empruntant une méthode sociologique. L'échec annoncé du projet historiciste et la difficulté grandissante à retrouver l'unité philosophique qu'incarnait cette « totalité historique » si chère aux philosophes, incitaient Mannheim à prendre le risque de relativiser ce point de vue holiste et à reconsidérer la question du point de vue d'une stratification sociale et intellectuelle. Mais Mannheim ne faisait qu'aborder la naissance du projet historiciste dans le contexte d'une expérience politique fondamentale qui remonte à la Révolution française; expérience qui consacre la rupture entre « nature » et « histoire » dans la pensée philosophique. La crise de l'historisme trouve ses racines dans l'expérience d'un ébranlement existentiel et d'un sentiment de déclin culturel largement partagés par les intellectuels conservateurs et romantiques du début du XIX^e siècle en Allemagne, à une époque de guerre, d'occupation étrangère et de réformes politiques controversées. Dans nos propres termes, il s'agit en fait de la première crise d'autonomie que l'intelligentsia allemande a dû affronter, et c'est précisément cette crise que doit mettre en lumière la sociologie de la connaissance.

Pour Mannheim, la recherche des premiers conservateurs d'une synthèse ou d'une unité de la vie culturelle avait comme but premier de surmonter cette crise d'autonomie. Il revient donc à la sociologie de la connaissance d'en illustrer les variantes et les contrastes par le biais de l'analyse des différents styles de pensée au sein du conservatisme. L'objectif de notre auteur est d'expliquer pourquoi il faut commencer par

⁴⁵ E&S, t. 2, p. 269 et suiv.

faire l'analyse sociologique de la pensée de ces « intellectuels » qui sont à l'origine de cette synthèse culturelle d'où naîtra le conservatisme moderne. Sur ce point, le concept de *freischwebende Intelligenz* permet de situer sociologiquement les caractéristiques formelles d'une forme de pensée originale, la « pensée liée à l'être » (*seinsverbundenes Denken*), qui émerge d'une situation sociopolitique bien précise de l'histoire de l'Allemagne. Du point de vue de la sociologie de la connaissance, l'existence sociale de ces intellectuels ainsi que leurs styles de pensée s'inscrivent au sein d'une tension politique à l'origine de cette crise d'autonomie qui a été réactualisée sous la République de Weimar.⁴⁶ L'approche résolument wébérienne qu'il empruntait dans sa thèse d'habilitation lui permettait de mieux cerner la tension, chez les intellectuels romantiques du XIX^e siècle, issue du problème d'une telle synthèse culturelle et s'inscrivant dans le processus de double différenciation qui constitue son hypothèse de travail.

Adam Müller et la question du conservatisme dans les années 1920

Pour mieux éclairer les choix et stratégies méthodologiques abordés ci-dessus, nous nous pencherons sur le contexte de production de la thèse d'habilitation de Mannheim, ce qui nous permettra de démontrer l'actualité de la pensée conservatrice comme objet d'étude et de controverse dans les années 1920. Peu après la défaite allemande en 1918, les études sur le conservatisme allemand connurent un renouveau dans les sciences de l'État (*Staatswissenschaften*), renouveau qui n'était pas sans lien avec les conséquences du traité de Versailles et l'émergence d'une force politique conservatrice très influente dans les universités allemandes ;⁴⁷ on n'hésitait pas à faire des liens entre les événements politiques du temps de la conquête napoléonienne et le début de la République de Weimar. Deux époques durant lesquelles les Allemands essuyèrent un échec militaire, durent se plier à des traités de paix humiliants, furent contraints à céder du territoire, à payer une indemnité de guerre écrasante et à voir les monarchies

⁴⁶ K. Lichtblau, op. cit., p. 518-519.

⁴⁷ Pour les détails de cette histoire, cf. R. von dem Bussche (1998) *Konservatismus in der Weimarer Republik*, Heidelberg : Carl Winter Universitätsverlag, p. 54-101.

substituées par des régimes républicains ;⁴⁸ deux époques qui voient en fait disparaître, de façon abrupte, un ordre politique et social que l'on croyait alors immuable et qui provoqua un véritable traumatisme au sein de la population, se traduisant souvent par une hostilité envers le nouvel ordre à venir. Dans le cas des réformes napoléoniennes, la noblesse allemande constituait un véritable groupe d'opposition aux bureaucrates réformistes, et devint le noyau d'une activité politique et intellectuelle intense — comme en témoigne d'ailleurs les cercles d'intellectuels et les journaux d'opposition qui virent le jour à cette période. Les débuts de la République de Weimar obéissent au même scénario. On assiste en effet à la recrudescence d'un sentiment nationaliste revanchard au sein de la population allemande dans le contexte de la signature du traité de Versailles, sentiment qui s'est cristallisé autour de la formation du parti nationaliste conservateur, le DNVP, dirigé par le politicien Thomas Erzberger. On voit également apparaître un noyau d'intellectuels actifs obnubilés par l'expérience du front et nostalgiques d'une Allemagne glorieuse, que l'on désignera sous le nom de « révolution conservatrice » et dont le chef de file est Arthur Möller van den Bruck.⁴⁹ Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, les intellectuels weimariens allèrent jusqu'à reprendre, sous une forme beaucoup plus radicale, la doctrine romantique qui avait été l'apanage des intellectuels du XIX^e siècle.

Le renouveau de la pensée conservatrice sous la République de Weimar a mis de l'avant un avatar quasi-oublié du romantisme de l'époque du *Vormärz* Adam Müller (1779-1829), qui fut le précurseur des romantiques du XIX^e siècle en Allemagne. Décrivons brièvement ce personnage.⁵⁰ Écrivain issu d'une famille de bureaucrates non-nobles de Göttingen, Müller a pourtant été l'un des plus grands défenseurs de la noblesse

⁴⁸ H. U. Wehler (1987) *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, 1. Band 1700-1815*, München : C. H. Beck, p. 398-399.

⁴⁹ Une vaste littérature existe à ce sujet. Par exemple, cf. K. Sontheimer (1978) *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, Munich : DTV. Pour Möller van den Bruck, cf. S. Breuer (2001) « Arthur Möller van den Bruck : politische Publizist und Organisator des Neuen Nationalismus », dans T. Hertfelder & G. Hübingen, *Kritik und Mandat*, Stuttgart : Deutsch Verlags-Anstalt, p. 138-150.

⁵⁰ Rares sont les biographies qui ont été récemment écrites sur ce personnage qui demeure, malgré tout, méconnu. Cf. Benedikt Köhler (1980) *Ästhetik der Politik. Adam Müller und die politische Romantik*, Stuttgart : Klett-Cotta.

allemande sous l'occupation napoléonienne. Il fonda à Dresden avec Heinrich von Kleist, en 1808, le journal *Phoebus* dans lequel il exposa sa doctrine de l'État et de l'économie. En 1809, il réunit tous les articles du journal dans un ouvrage intitulé *Die Element der Staatskunst* qui devint le premier ouvrage doctrinaire du conservatisme allemand.⁵¹ Lors de son séjour à Berlin, il fut membre en règle d'un cercle d'intellectuels aristocrates, le *Christlich-Deutsche Tischgesellschaft*, qui comptait d'éminents penseurs comme les littéraires Achim von Arnim et Heinrich Kleist, le juriste Savigny, le philosophe Fichte, etc. C'est à cette époque qu'il bâtit sa réputation au sein de l'opposition nobiliaire (*ständische Opposition*), bien qu'il fut sanctionné par la censure et dût fuir Berlin en 1815 pour aller se réfugier à Vienne. La pensée de Müller est ambiguë car on ne le reconnaît pas nécessairement comme appartenant au courant romantique. Pourtant, une bonne partie de son œuvre a porté sur la philosophie, la littérature et l'esthétique, bien que sa contribution dans ce domaine n'atteigne pas la qualité des œuvres de Friedrich Schlegel ou de Kleist ; son traité politique et économique, sévèrement critiqué par Friedrich von Gentz, fut d'ailleurs relégué aux oubliettes après la Restauration. Peu avant la révolution de 1848, le théologien David Friedrich Strauss, un des jeunes hégéliens figurant aux côtés de Marx, attribua à Adam Müller l'étiquette de « romantique politique », illustrant ainsi l'hostilité de l'époque envers une forme de pensée politique considérée alors comme réactionnaire et anti-capitaliste.⁵² Les critiques de l'époque ont dépeint Müller comme étant un intellectuel intrigant, un mercenaire et même un traître qui s'était vite rallié au despotisme absolu de la monarchie autrichienne.

Dans le contexte de la République de Weimar, la renaissance du romantisme politique allemand, et plus particulièrement la redécouverte de la pensée d'Adam Müller, se limitait au départ à un débat académique sur les contradictions de l'historicisme dans les *Geisteswissenschaften* allemandes. C'est d'abord dans un ouvrage de Friedrich Meinecke, intitulé *Weltbürgertum und Nationalstaat* (1907), que le nom d'Adam Müller réapparaît après plus d'un demi-siècle d'oubli. Pour Meinecke, Adam Müller est

⁵¹ A. Müller (1967 [1807]) *Die Elemente der Staatskunst. Sechsenddreissig Vorlesungen*, Leipzig : F. B. Hendel Verlag.

présenté non seulement comme le premier penseur antirévolutionnaire de l'Allemagne moderne, mais aussi comme le précurseur de l'historisme.⁵³ Dans cette même veine, le théologien Ernst Troeltsch s'est également intéressé à Müller dans son grand ouvrage intitulé *Der Historismus und seine Probleme* (1922) dans lequel il y voit un des principaux précurseurs de la méthodologie de l'école historique allemande.⁵⁴ À cet égard, on peut considérer que l'intérêt que Mannheim portait à Adam Müller fut à l'origine de l'ouvrage de Troeltsch qui, comme lui, cherchait à résoudre les contradictions méthodologiques de la « synthèse culturelle ».⁵⁵

Comme nous le savons, Mannheim n'avait pas intérêt à faire de sa thèse d'habilitation le centre d'une polémique qui aurait nui à sa carrière universitaire en Allemagne.⁵⁶ On gagnerait tout de même à inscrire cette thèse au sein de la controverse politique que la redécouverte de Adam Müller a suscitée de 1919 à 1933.⁵⁷ Notons toutefois que, si controverse il y a effectivement eu, elle était essentiellement de nature académique et n'a pas véritablement mené à un affrontement dans l'espace public ; il serait en fait plus juste de parler d'un dialogue qui se déroulait par l'entremise d'une correspondance privée entre Ernst Robert Curtius et Carl Schmitt. Même si le rôle de Mannheim fut négligeable dans cette polémique, il observait le débat comme un spectateur lointain mais intéressé.⁵⁸ La figure d'Adam Müller demeure fondamentale pour les intellectuels conservateurs des années 1920 qui se penchent sur l'héritage politique du romantisme comme initiateur du mouvement de la révolution conservatrice sous la République de Weimar.

⁵³ B. Köhler, op. cit., p. 21.

⁵⁴ E. Troeltsch (1961 [1922]) *Historismus und seine Probleme*, Tübingen : J.C.B. Mohr (Siebeck), p. 295-298.

⁵⁵ Se reporter également à l'excellente contribution de C. Loader, op. cit., chapitre 2, sur les affinités entre l'historisme de Troeltsch et celui de Mannheim.

⁵⁶ Cf. H. Woldring, op. cit. ; D. Kettler et al., op. cit.

⁵⁷ Dirk Hoeges (1995) *Kontroverse am Abgrund. Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, Frankfurt (Main) : Fisher ; R. Blömert (1999) *Intellektuelle im Aufbruch*, Frankfurt (Main) : Carl Hanser Verlag. Ils sont les premiers commentateurs de Mannheim à s'intéresser au lien qui unirait sa position sur Adam Müller à celle de Carl Schmitt.

⁵⁸ R. Blömert, op. cit., p. 152. Blömert rapporte que le seul échange entre Schmitt et Mannheim concernait un problème de citation.

C'est d'abord le juriste Carl Schmitt, que l'on associe aux conservateurs révolutionnaires, qui initie le débat en rejetant catégoriquement l'image d'Adam Müller comme fondateur d'une doctrine politique conservatrice. Dans *Politische Romantik* publié en 1919, il en dresse un portrait extrêmement négatif, dénonçant chez lui la prégnance de la structure « occasionnaliste » de sa pensée politique. Il entend par là une pensée romantique sans substance, purement formelle et très esthétisante, qui a une relation occasionnelle avec le monde ou encore qui s'appuie sur un idéal métaphysique qui n'établit de lien avec la réalité (*causa*) qu'en certaines occasions ou circonstances et qui, finalement, rend impossible toutes formes de décisionisme.⁵⁹ Autrement dit, Schmitt perçoit la pensée romantique comme un discours éternel et circulaire (*ewiges Gespräch*) qui joue sur les contradictions stylistiques et qui éloigne les idées politiques du fondement sur lequel ils devraient reposer : la réalité. Cette critique a le mérite de faire comprendre que les contradictions de la pensée d'Adam Müller sont liées à sa situation sociologique ; il était un intellectuel qui n'appartenait à aucune classe sociale particulière, qui défendait la cause du plus offrant et qui était reconnu pour l'inconsistance et l'incohérence « irrationnelle » de sa doctrine politique. Schmitt dépeint les romantiques ainsi : « Le caractère déraciné des romantiques, leur incapacité à conserver par libre décision une idée politique significative, leur manque de résistance relatif à toutes formes d'impression, qu'elles soient appréhendées ou fortes, ont leurs raisons particulières ».⁶⁰

En fait, la critique schmittienne du romantisme consistait principalement à bien différencier les doctrines du romantisme des véritables théories contre-révolutionnaires formulés au XIX^e siècle par Donoso Cortès, Louis de Bonald et Joseph de Maistre. Schmitt se dissociait d'un type de traditionalisme comme celui de Müller qui rejetait toutes formes de conviction « rationaliste » ou de position politique concrète au profit

⁵⁹ C. Schmitt (1991 [1925]) *Politische Romantik*, Berlin : Duncker & Humblot (première édition 1919), p. 22-25. Pour une analyse détaillée du décisionisme chez Schmitt, cf. Augustin Simard (2005) *Légalité et légitimité dans la pensée constitutionnelle sous la République de Weimar. Carl Schmitt, Otto Kirchheimer et l'héritage de Max Weber*, thèse de doctorat, Paris : EHESS, p. 117 et suiv.

⁶⁰ « *Die Würzellosigkeit des Romantikers, seine Unfähigkeit, aus freiem Entschluss eine bedeutende politische Idee festzuhalten, seine innere Widerstandlosigkeit gegen den jeweilig nächsten und stärksten Eindruck haben ihre individuellen Gründe* ». C. Schmitt, op. cit., p. 77.

d'une croyance métaphysique ou panthéiste sans substance et sans cohérence qui perdait de vue les visées pratiques d'une théorie de l'État.⁶¹ La position de Schmitt sur les romantiques était somme toute marginale, bien que la théorie politique qui en a émergé ait eu une influence significative sous la République de Weimar. À cet égard, la thèse de Schmitt allait à l'encontre de la plupart des intellectuels de la révolution conservatrice — notamment Arthur Möller van den Bruck, — qui voyaient plutôt en Adam Müller leur prédécesseur idéologique.⁶² Dans cette lignée, les Autrichiens Othmar Spann et Jakob Baxa, qui furent des spécialistes de l'œuvre de Müller, considéraient ce dernier comme le précurseur d'une « science politique romantique » (*romantische Staatswissenschaft*) et le grand idéologue du romantisme allemand. Une affirmation que rejetait catégoriquement Schmitt. Pour Spann et Baxa, comme pour Möller van den Bruck, le romantisme politique de Müller et le modèle intellectuel qu'il représentait alors demeuraient la base idéologique fondamentale de la révolution conservatrice.⁶³ Pour Schmitt, au contraire, la pensée romantique de Müller ne représentait aucunement l'idéologie conservatrice, mais était devenu un avatar du libéralisme de la République de Weimar et de son régime parlementaire.

Toute autre est la position du romaniste Ernst Robert Curtius qui, comme nous le savons, fait partie de la vieille garde universitaire humaniste. Il a été le premier à critiquer la position de Schmitt en démontrant que le point de vue à partir duquel le juriste analysait Müller était faussé par un préjugé marqué pour l'action politique. Autrement dit, Curtius minimise la portée de la dimension politique de l'œuvre de Müller pour s'intéresser davantage à son aspect littéraire.⁶⁴ Curtius reproche à Schmitt d'être essentiellement préoccupé à rechercher une théorie pratique de l'État et de négliger l'importance de la dimension poétique et symbolique de l'œuvre de Müller pour n'y voir que la marque d'un intellectuel parvenu et sans attaches. Il n'est pas faux

⁶¹ Ibid., p. 198 et C. Schmitt (1979) *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin : Duncker & Humblot, p. 70.

⁶² Cf. G. Balankrishnan (2000) *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, London : Verso, p. 26.

⁶³ Ibid., p. 26. Cf. B. Köhler, op. cit., p. 26. Cf. également J. Baxa (1931) *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, Jena : G. Fischer.

⁶⁴ Voir l'analyse de D. Hoeges, op. cit., p. 174-175.

de dire que la critique de Curtius à l'endroit de Schmitt rejoint d'une certaine façon celle qu'il a adressée à Mannheim ; Schmitt et Mannheim s'accordent en effet pour dire qu'Adam Müller était un romantique socialement sans attaches, un étranger et un vagabond au service de causes toutes plus contradictoires les unes que les autres. Pour Curtius, cette interprétation attaque les fondements même de l'esprit allemand, c'est-à-dire l'héritage d'une tradition humaniste qu'il cherchait à défendre à la fois contre la crise de l'historisme allemand et ses excès irrationnels. À cet égard, il était tout à fait conscient de ce qui unissait Schmitt et Mannheim. D'une part, il décelait chez Schmitt une volonté nette de restreindre le conservatisme à sa seule dimension politique afin de donner naissance d'une théorie décisionniste du politique, ce en quoi il faisait éclater l'unité entre le romantisme politique et le conservatisme contre-révolutionnaire. D'autre part, Curtius considérait que Mannheim contribuait lui aussi à cet éclatement d'un point de vue sociologique, dans la mesure où il mettait en opposition la vision du monde du conservatisme imputée à la noblesse allemande, et les origines sociales de ses porteurs qui, comme Müller, étaient d'origines non-nobles. L'élément irrationnel du romantisme ne se situait pas seulement dans le contenu de sa pensée, mais à un niveau beaucoup plus existentiel, c'est-à-dire sur le plan de la « structure de l'expérience ». ⁶⁵ Pour Mannheim, l'irrationalisme du romantisme s'expliquait d'abord par les contradictions entre le discours idéologique et les origines sociales de ses porteurs. Les interprétations de Schmitt et de Mannheim traitaient essentiellement des conséquences politiques du romantisme, alors que Curtius cherchait à défendre l'héritage culturel du romantisme, et celui du conservatisme en général.

Malgré la critique qu'en fait Curtius, le portrait que Mannheim dresse du conservatisme allemand au XIX^e siècle n'est pas nécessairement en contradiction avec sa propre vision d'un conservatisme qui se veut le porteur et le médiateur de la tradition allemande. ⁶⁶ Pour Mannheim, le conservatisme se définit comme un mode d'expérience du traditionalisme, accessible aux romantiques au moyen du contrôle méthodique et réflexif d'un ensemble d'habitudes et de coutumes « traditionnelles » dont l'authenticité

⁶⁵ K, p. 83 et suiv.

⁶⁶ D. Hoeges, op. cit., p. 174.

a été perdue avec le temps.⁶⁷ Dans cette optique, c'est justement parce que le conservatisme est « orienté significativement » sur l'expérience et la pratique qu'il se présente comme le « médiateur dynamique » de la tradition. Cependant, l'écart entre le discours romantique qui croit retrouver une forme d'expérience traditionnelle par la pensée et la situation sociale et politique des romantiques au début du XIX^e siècle devient, pour Mannheim, significatif. En dépit du désaccord de Curtius sur ce point, Mannheim démontre que c'est dans la première moitié du XIX^e siècle que l'action politique est devenue la matrice par laquelle s'est cristallisés les styles de pensée conservateurs.⁶⁸ C'est à ce stade qu'apparaît une tension historique entre l'aspiration idéologique du conservatisme et son action politique, tension qui émerge précisément pour Mannheim d'une inadéquation fondamentale entre la pensée et l'existence, et qui explique l'ambivalence des romantiques dans l'édification de leur pensée politique. Si, pour Curtius, le conservatisme est entièrement voué « à retrouver la tradition par les mots » alors que, pour Schmitt, il l'est surtout à la « recherche de la réalité par l'action », Mannheim cherche quant à lui à démontrer que l'inadéquation entre les mots et l'action constitue le moment fondateur du conservatisme qui se concrétise par l'expérience d'un déracinement que les romantiques furent les premiers à vivre. Curtius refuse catégoriquement cette conclusion et tente de montrer que le romantisme témoigne au contraire de l'enracinement de « l'esprit allemand » dans l'histoire. De son côté, Schmitt rejette ce traditionalisme apolitique en cherchant dans l'histoire une tradition antirévolutionnaire différente. Mais pour Mannheim, le romantisme témoigne de l'émergence d'un nouveau groupe dont le déracinement et l'isolement constituent *l'éthos* même de l'intellectuel contemporain. Autrement dit, Adam Müller devient le médium historique par lequel Mannheim interprète sa propre existence en tant qu'intellectuel ainsi que celle de ses collègues.⁶⁹ On aura compris que le « l'intelligentsia sans attaches » coïncide avec l'apparition du conservatisme moderne.

⁶⁷ K, p.126.

⁶⁸ K. Mannheim (1964), « Konservatismus », dans *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Neuwied : Luchterhand, p. 422.

⁶⁹ « Müller ist historisches Medium zur Selbstausslegung. "Die Distanz zur eigenen gewesenen Existenz, die das Schicksal aufzwingt, macht auch historisch soziologisch hell-sichtig", so Mannheim über Müller und- sich Selbst ». D. Hoeges, *ibid.*, p. 101.

Dans l'ensemble, retenons pour l'instant qu'à travers la polémique des années 1920 sur Adam Müller se dessine le conflit entre diverses tendances intellectuelles qui réagissent principalement à la crise politique, sociale, et culturelle de la société weimarienne. À ce titre, Curtius, Schmitt et Mannheim représentaient trois différentes disciplines qui ont touché l'œuvre de Müller à savoir, la littérature, le droit (le courant anti-positiviste duquel Schmitt faisait partie) et la sociologie. Et de ces trois disciplines ressortiront des interprétations antagonistes qui reflètent, d'une certaine façon, le pluralisme idéologique du « champ intellectuel » sous la République de Weimar de la première moitié des années 1920 ; d'abord, un humanisme emphatique représenté par les professeurs de la vieille génération comme Curtius, ensuite un nihilisme actif incarné par les intellectuels de la révolution conservatrice représenté par Schmitt, puis un progressisme utopique de parias que Mannheim personnifiait avec quelques autres, se situant entre le désillusion et la recherche d'une utopie.

« Freischwebende Intelligenz » : le conservatisme à la recherche de la réalité

La démarche méthodologique wébérienne que Mannheim met en oeuvre dans sa thèse d'habilitation trouve enfin sa systématisation dans une analyse empirique des styles de pensée du conservatisme et de ses couches porteuses du début du XIX^e siècle. Il précise dès le départ le plan qu'il entend développer : 1) le romantisme dans son alliance avec l'opposition nobiliaire (Müller), 2) les débuts de l'école historique (Savigny), 3) la philosophie de Hegel, 4) le groupe conservateur (Gerlach et Haller) autour du *politisches Wochenblatt*, 5) la doctrine de la restauration monarchique de Metternich, 6) la pensée politique de Stahl, 7) l'école historique tardive (Ranke) et 8) le romantisme tardif.⁷⁰ De cet ambitieux programme, seules les deux premières parties ont en fait été écrites, nous laissant nécessairement avec une analyse partielle et parfois incohérente ; il s'y intéresse à quatre figures intellectuelles du conservatisme : Justus Möser, Adam

⁷⁰ K, p. 138.

Müller, Friedrich Carl von Savigny et Gustav Hugo.⁷¹ Le caractère inachevé de l'analyse nous montre les ambiguïtés de son approche idéaltypique, en faisant ressortir deux applications distinctes du concept d'intelligentsia sans attaches : d'un côté, il est traité comme pouvant être historiquement personnifié, notamment lorsqu'il s'attarde à la figure d'Adam Müller ; de l'autre, l'approche idéaltypique trouve son véritable potentiel heuristique lorsqu'il analyse plus spécifiquement les styles de pensées de Müller, de Savigny et de Hugo dans leur tentative de réconcilier la théorie avec la pratique.

Phénomène historique et explication sociologique

Dans sa thèse d'habilitation, Mannheim évoque d'abord la notion de *freischwebende Intellektuelle* pour désigner un groupe de lettrés, pour la plupart d'origine bourgeoise, qui font une alliance avec l'opposition nobiliaire au moment de l'occupation française de Prusse entre 1808 et 1815. Rappelons que le romantisme est un courant de pensée littéraire et philosophique de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle, qui prônait la supériorité de la nature, des émotions et des sentiments sur la raison, faisant écho en Allemagne au mouvement esthétique du *Sturm und Drang* dont les principaux représentants furent Schiller et Goethe ; il fut un mouvement d'envergure européenne qui s'opposait à l'influence grandissante de la bourgeoisie dans tous les domaines de la vie, s'insurgeant contre sa pensée matérialiste et calculatrice pour valoriser plutôt l'individualité créatrice, l'authenticité et la passion.⁷² Les plus grands représentants du romantisme en Allemagne sont Novalis, Achim von Arnim et les frères Schlegel.

Selon Mannheim, l'hégémonie de la pensée bourgeoise de l'*Aufklärung* et les répercussions de la Révolution française sur l'Allemagne ont mis les romantiques allemands dans une situation précaire. D'un côté, en tentant de s'identifier à la noblesse,

⁷¹ Möser, qui a vécu au XVIII^e siècle, est traité comme un conservateur pré-révolutionnaire. Il est mentionné surtout à des fins de comparaisons avec les cas de Müller et de Savigny qui sont les deux principales figures.

⁷² Cf. R. Ayrault (1976) *La genèse du romantisme allemand : situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle*, Paris : Aubier, 4 volumes.

ils se sont sentis de plus en plus isolés de leur classe d'origine et, de l'autre, cet isolement n'a fait que renforcer le caractère hautement esthétique et métaphysique de leur pensée. Pour Mannheim :

Il est manifeste que, nulle part ailleurs, l'intelligentsia ne constituait alors un phénomène sociologique spécifique dont l'extrême instabilité de sa situation externe (politique) et le peu d'attachement à l'activité économique compliqua, sur le plan méthodologique, leur « imputabilité sociologique » (*real-soziologische Zurechenbarkeit*). L'intelligentsia allemande, dans la mesure où elle était sociologiquement sans attaches, était très mal en point à cette époque et ses membres étaient littéralement « affamés ». ⁷³

Ajoutons que cette particularité sociologique était justifiée par le fait que l'occupation napoléonienne avait rendu la vie très difficile aux écrivains romantiques comme Heinrich von Kleist ou Friedrich Schlegel, qui vivaient à une époque où leur production littéraire était leur seul moyen de subsistance. Sur le plan psychologique, les romantiques ont développé une sensibilité esthétique extraordinaire combinée à une incertitude d'ordre moral qui les incitaient à se lancer à l'aventure et dans des entreprises politiques « obscures ». Ils engageaient leur plume au service des gouvernements successifs entre 1805 et 1815, soit en tant que propagandistes ou dans le cadre de postes administratifs. D'ailleurs, la plupart d'entre eux, à l'instar d'Adam Müller, ont fini leurs jours au service du ministre et chancelier Metternich, en Autriche. L'engagement politique devenait pour eux un gagne-pain. Par contre, leur inclination pour la métaphysique ne faisait pas d'eux des politiciens chevronnés et pragmatiques, mais plutôt des philosophes de l'histoire qui voyaient dans les « signes du temps » (*Signatur der Zeitalters*) leur propre idéal politique. ⁷⁴ Mannheim précise la raison de cette ambivalence :

⁷³ K, p. 144.

⁷⁴ K, p. 145.

Comme nous l'avons évoqué, leur existence sans attaches (des romantiques) était causée par le fait que leur but ultime et leur contenu ne leur était pas immédiatement accessibles, c'est-à-dire qu'ils pensaient en se rapprochant des choses plutôt qu'en partant d'elles, ou autrement dit qu'ils les utilisaient pour les justifier de « l'extérieur », à partir des fondements même de la vie.⁷⁵

En bref, ils réfléchissaient la politique sur une base irrationnelle et utopique, plutôt que de la réfléchir à partir de la réalité.

Dans son sens strict, la notion de *freischwebende Intelligenz* s'applique uniquement aux porteurs du courant romantique ; jusqu'à maintenant, Mannheim utilisait ce concept pour désigner un groupe ayant une existence historique bien concrète. Toutefois, il était très conscient que les faits historiques ne peuvent jamais véritablement concorder avec la signification sociologique du concept d'intelligentsia sans attaches. « Depuis le XVIII^e siècle, dit Mannheim, le destin de l'intelligentsia du monde moderne est clair : en étant presque déracinée (ou peu enracinée) de sa position de classe ou d'ordre d'origine, elle ne s'identifiait pas en tant que groupe et ne possédait pas une structure sociale qui lui était propre ».⁷⁶ Dans ces conditions, il serait inconséquent d'imputer à l'intelligentsia sans attaches une réalité historique concrète, étant donné qu'elle caractérise des individus qui ne s'identifient à aucune classe sociale existante et ont encore moins la conscience d'appartenir à une « intelligentsia ». À ce stade-ci, l'intelligentsia sans attaches demeure avant tout un idéal-type qui ne fait qu'attendre l'examen de son imputabilité sociologique.

Dans cette optique, l'intelligentsia sans attaches doit être appréhendée comme un concept relatif dont l'imputation s'effectue en regard de deux facteurs. D'abord, le facteur sociologique externe s'attarde au problème de stratification sociale permettant de mesurer l'attachement des conservateurs à la principale couche sociale porteuse du

⁷⁵ K, p. 147.

⁷⁶ K, p. 147.

conservatisme : la noblesse.⁷⁷ La pensée conservatrice aurait dû être à cette époque le privilège des aristocrates. En Allemagne, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, la noblesse terrienne a pu maintenir sa prérogative dans les affaires politiques et les barrières sociales l'empêchait de s'investir davantage dans le domaine de la culture, des arts et des lettres.⁷⁸ Par conséquent, cette classe a produit peu de doctrinaires conservateurs comparativement à la bourgeoisie éduquée urbaine davantage ouverte sur le domaine de la culture.⁷⁹ Mais il faut savoir que cette classe urbaine maintenait en Allemagne des liens historiques avec la noblesse terrienne ; ce fut le cas de Justus Möser qui a occupé une fonction officielle à la chevalerie (*Ritterschaft*) d'Osnabrück, et celui d'Adam Müller et de Gustav Hugo qui provenaient aussi de famille de fonctionnaires au service des princes. Seul Savigny était un aristocrate fortement attaché à sa tradition. Comme nous le savons, le pouvoir économique de la bourgeoisie allemande dépendait en grande partie des États princiers, et elle occupait une grande place dans la bureaucratie. Cette proximité avec la noblesse expliquait en partie l'attitude ou la réaction de ces non-nobles envers l'idéal bourgeois de *l'Aufklärung* et du droit naturel. Cette opposition témoignait non pas de l'absence d'une telle pensée à cette époque, mais bien du fait que son influence grandissante depuis l'Ancien régime était perçue comme une mode étrangère ou non-allemande.⁸⁰ Mais le critère de stratification sociale ne nous révèle pas tout de cette « situation socialement flottante » qui caractérise les styles de pensée conservateurs ; encore faut-il considérer l'époque dans laquelle les conservateurs vivaient, à savoir s'ils ont vécu avant ou pendant la Révolution française et l'occupation napoléonienne. Mais l'analyse idéaltypique à laquelle se livre Mannheim ne saurait se réduire à l'étude des facteurs sociologiques concrets. Elle doit prendre en compte la façon dont les styles de pensée conceptualisent leur attachement ou leur distance par rapport à cette réalité sociale complexe.

⁷⁷ K, p. 140.

⁷⁸ N. Elias (1989) *Studien über die Deutschen*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p. 161 et suiv.

⁷⁹ K, p. 61-64. Mannheim démontre comment la structure sociale fermée de la noblesse allemande, comparativement à celle de l'Angleterre, a freiné et retardé son ouverture d'esprit sur les « arts libéraux ». Il n'y a pas eu en Allemagne de « gentrification » de la bourgeoisie qui lui aurait permis d'acquérir un rôle politique plus important, et qui a donné à Edmund Burke la possibilité d'acquérir un titre de noblesse.

⁸⁰ Klaus Epstein (1966) *The Genesis of Modern Conservatism*, Princeton : Princeton University Press.

La faculté des penseurs conservateurs de se détacher de leur position de classe originelle pour se rapprocher de l'idéologie de la noblesse relève du fait qu'ils ont développé des techniques de pensée qui leur ont permis de s'affranchir du cadre de pensée de leur ancienne classe. La spécificité de la pensée conservatrice est qu'elle met en œuvre une forme de pensée particulière que Mannheim nomme « pensée liée à l'être » (*Seinsverbundenheit des Denkens*).⁸¹ Par opposition à une pensée bourgeoise qui repose, selon notre auteur, sur une structure « quantitative » privilégiant un type de raisonnement logique et mécanique fondé sur la précision et le calcul rationnel, la pensée liée à l'être est « qualitative » en ce sens qu'elle est « organique », « vivante », et qu'elle s'appuie sur une réalité concrète. Elle se présente comme le lien qui ramène le penseur vers ses origines communautaires et un mode de vie traditionnel qui se sont perdus après la Révolution française. Elle peut être vue comme une pensée qui recherche un Absolu, un idéal métaphysique par lequel la vie aurait un sens. Cette technique de pensée est le principal élément à partir duquel Mannheim étudie les styles de pensée conservateurs dans sa consistance interne. Autrement dit, ce concept lui permet de voir comment les penseurs conservateurs réfléchissent le degré d'attachement ou de détachement relatif de leur style de pensée par rapport à leur position sociale d'origine. Il ne s'agit donc pas d'analyser le contenu de leur pensée, mais bien de montrer, sur un plan formel, que la production littéraire de ces auteurs est commandée par une intention primordiale de surmonter l'angoisse liée à l'incertitude spirituelle et matérielle de leur position sociale. En nos propres mots, on peut définir la pensée liée à l'être comme une sorte de technique de salut séculière par laquelle les penseurs espèrent renouer avec une réalité du passé en se rapprochant du mode de vie de la noblesse. Ce qui ne veut pas dire qu'elle réussisse pour autant à se « lier » avec succès à la réalité passée. La pensée liée à l'être permet de mieux représenter l'écart grandissant entre la

⁸¹ K., p. 192. Le terme « pensée liée à l'être » est la traduction littérale du terme *seinsverbundes Denken* que Mannheim emploiera seulement dans son article de 1928 sur la concurrence (cf. chapitre 4) La traduction anglaise de *Seinsverbundenheit des Denkens* a souvent été rendue par « détermination sociale ou existentielle de la pensée » ou encore par « pensée existentiellement connectée ». Afin d'alléger notre analyse, nous n'aborderons pas les nombreuses difficultés que soulèvent la traduction de ce terme. À ce sujet, cf. D. Kettler et al. (1983) « Mannheim und der Konservatismus. Über der Ursprung des Historismus », dans K., p. 23.

dimension utopique de la pensée conservatrice et la réalité (le présent) à laquelle elle ne peut véritablement se rattacher. Dans cette optique, cette technique de pensée qui apparaît au début du XIX^e siècle n'a de sens que si Mannheim la met en relation avec la situation sociologique de « déracinement » et « d'isolement social » qu'ont vécue les premiers penseurs conservateurs allemands.

Nous examinerons trois cas de figure que Mannheim analyse dans cette tension entre la pensée liée à l'être et la situation de déracinement ou de détachement social, à savoir ceux d'Adam Müller, de Carl Savigny et de Gustav Hugo. Étant donné le caractère inachevé de sa thèse d'habilitation, ses analyses idéaltypiques manquent souvent de finition et elles ont été laissées à un état d'ébauche qui en rend la compréhension difficile. Au-delà de l'aspect très expérimental de cette exercice, on décèle tout de même un questionnement sur le dilemme qui déchire l'intellectuel entre la fuite ou une transcendance vers l'Absolu ou l'acceptation du monde.

Adam Müller : le noble-bourgeois parvenu

Adam Müller (1773-1829) est l'exemple le plus révélateur d'une pensée qui recherche dans le conservatisme une façon de fuir la réalité dans laquelle il vivait. Fils d'un fonctionnaire de Göttingen, Müller devint un écrivain prolifique et un éditeur de journaux et de périodiques, mais il passa sa vie à servir les princes.⁸² Sur le plan politique, il fut le premier représentant de la jonction qui s'établit alors entre l'idéal esthétique et philosophique du romantisme littéraire, et une révolte politique qui l'unissait à l'opposition nobiliaire contre les réformes des deux premiers ministres de la Prusse, Stein et Hardenberg, sous l'occupation napoléonienne entre 1808 et 1812. Adam Müller collabora étroitement avec le chef de l'opposition nobiliaire à la chambre des représentants de la Prusse, Friedrich von Marwitz. Ce ne sont pas les qualités littéraires

⁸² Entre 1805 et 1809, il a été tuteur de la famille du prince de Saxe-Weimar. En 1813, il devint commissaire impérial et major dans l'infanterie au Tyrol (Autriche) au compte du prince de Metternich. Il a été nommé plusieurs fois conseiller impérial pour diverses missions diplomatiques, et fut également consul pour le royaume de Saxe à Leipzig. Les fonctions qu'il occupa étaient surtout des fonctions subalternes et d'administrateurs.

de son œuvre qui intéressent ici Mannheim — il la juge peu intéressante sur le plan esthétique — mais bien la figure clé qu'il a incarné dans la formation de la pensée conservatrice. « Il est né idéologue et romantique, affirme Mannheim, essentiellement dépendant de sources et d'influences extérieures, mais aussi connaisseur doué d'un flair développé pour s'approprier pêle-mêle des idées et des pensées de son époque ». ⁸³ À cet égard, la pensée de Müller était très influencée par le panthéisme, ⁸⁴ mais aussi par deux autres penseurs qui ont joué un rôle très important dans la rédaction de son ouvrage politique *Die Elemente der Staatskunst*, c'est-à-dire Edmund Burke et Justus Möser.

L'Anglais Edmund Burke est reconnu comme le premier théoricien contre-révolutionnaire, et il exerça une grande influence sur le développement du conservatisme allemand. Müller reprend sa conception de l'histoire qui présente le présent dans la continuité du passé et développe une conception spécifique d'un « Devenir » (*Werden*) historique lié à la tradition. ⁸⁵ Pour Mannheim, « ce qui rend ce lien communautaire si important pour comprendre l'histoire est que le Sujet connaissant, engagé au sein de ce processus (le devenir) qu'il essaye de comprendre, enracine sa position dans ce processus et crée les liens vitaux qui produisent le médium dans lequel la pensée émerge d'abord ». ⁸⁶ Autrement dit, le Devenir permet au Sujet de s'enraciner dans une position sociale autre que celle de sa classe d'origine. Ce processus se retrouve à l'œuvre également dans la pensée de Justus Möser, un défenseur de l'idéologie de l'État féodal (*Ständestaat*) de l'Ancien régime opposée à une centralisation bureaucratique de la monarchie absolue. Müller prétend qu'il est possible de reproduire une telle pensée comme une forme d'expérience accessible. ⁸⁷ En se situant au niveau de cette forme d'expérience, Müller cherche précisément à retrouver

⁸³ K, p. 149. Traduction personnalisée, car très complexe.

⁸⁴ Doctrine de la religion catholique qui apparaît au XVIII^e siècle, qui postule que Dieu était en toutes choses.

⁸⁵ Les *Considérations sur la Révolution française* (1791) de Burke furent traduites en allemand pour la première fois par Friedrich von Gentz en 1793, alors qu'il était un opposant farouche de la Révolution française. Ce fut August Rehberg, professeur de l'université de Göttingen, reconnu comme un des premiers doctrinaires conservateurs (dont Mannheim ne fait nulle mention) qui, vers la fin des années 1790, a popularisé Burke en Allemagne.

⁸⁶ K, p. 156.

⁸⁷ K, p. 164-165.

une conception pratique de la vie qui n'aurait pas été touchée préalablement par les idéaux rationalistes de l'*Aufklärung*. Müller retient du conservatisme de Möser une pensée qualitative qui veut comprendre le monde du point de vue de la « vie », en opposition à une pensée bourgeoise quantitative qui met plutôt l'emphase sur les « concepts » et sur « l'abstrait ».

La lutte de la noblesse allemande contre le nouveau régime instauré par l'envahisseur français se faisait au nom d'un mode de vie mis en danger par les réformes bureaucratiques, notamment avec l'édit d'émancipation de 1806 abolissant le servage qui a complètement supprimé la structure sociale des Ordres (*Standstätte*). À cet égard, la réalisation de Müller a été d'élaborer une doctrine idéologique capable à la fois de satisfaire les aspirations esthétiques du romantisme et d'exprimer les revendications politiques « terre à terre » de l'opposition nobiliaire.⁸⁸ Mannheim veut démontrer que cette façon de penser la politique était loin d'être abstraite et cherchait en fait à concilier une conception irrationnelle de la vie avec une conception rationnelle de la politique. Sur le plan de la formation interne de sa pensée, la conception müllerienne de la politique ne repose pas que sur un fondement « irrationnel », c'est-à-dire sur une réalité toujours en devenir, jamais fixe, insaisissable par toute forme de pensée, ou encore qui ne saurait être objectivable par des concepts.⁸⁹ Bien qu'il soit présent dans le romantisme, un tel irrationalisme n'est pas théorisé jusque dans ses ultimes conséquences. La pensée de Müller ne détruit pas pour autant les fondements rationnels de la pensée des Lumières. « La solution romantique, dit Mannheim, ne détruit pas la foi en la Raison propre aux Lumières mais la modifie ; la foi dans le pouvoir de la raison, dans sa capacité de réfléchir, n'est pas abandonnée ».⁹⁰ Autrement dit, Müller recherche un certain équilibre entre deux façons de penser apparemment inconciliables.

Sans nous étendre davantage, mentionnons que Mannheim tire les conséquences sociologiques d'une telle façon de penser ; il affirme que l'alliance entre le romantisme et l'idéologie nobiliaire des Ordres fut possible sur le plan politique parce que la pensée

⁸⁸ K, p. 167.

⁸⁹ K, p. 170.

⁹⁰ K, p. 172.

de Müller était accessible tant aux romantiques qu'aux nobles. Autrement dit, elle rendait possible, sur le plan théorique, une médiation ou une « synthèse » entre un petit cercle de théoriciens en quête de reconnaissance sociale et une noblesse qui recherchait des porte-parole pour se défendre contre les réformistes. Fondamentalement, Müller développait une pensée politique qui permettait aux romantiques de conseiller les nobles dans les décisions politiques de tous les jours, en même temps qu'elle valorisait une compréhension abstraite de la politique ouverte sur une conception radicalement esthétique.⁹¹ En ce sens, Mannheim croyait que deux conceptions de la pratique étaient en œuvre dans la pensée dynamique de Müller. D'un côté, elle prétendait être une pensée pratique qui reposerait sur la « certitude de ses instincts », c'est-à-dire que seul l'instinct, ajouté à une solide expérience, guiderait l'individu dans les choix, les décisions et les actions sur une base quotidienne. D'un autre côté, la pratique demeurait soumise à l'activité contemplative qui caractérise le romantisme, conçue non pas comme « une activité de tous les jours, mais comme un pur devenir qui peut être expérimenté seulement de l'intérieur ».⁹² Par la pratique, il ne s'agit pas seulement d'interagir avec la réalité présente, mais de réactualiser une réalité qui a cessé d'exister.

D'un point de vue historique, cette double conception de la pratique pourrait expliquer, selon Mannheim, la difficulté des romantiques de s'identifier pleinement au réalisme politique de l'opposition nobiliaire. La popularité qu'ont connu auprès de la noblesse les idées de Müller synthétisées dans *Elemente der Staatskunst*, confirme l'existence d'une certaine affinité de pensée sur le plan théorique. Mais Mannheim devait admettre que la pensée de Müller, dans son effort de comprendre la réalité, n'avait aucune commune mesure avec le pragmatisme politique du chef de l'opposition nobiliaire von Marwitz, qui planifiait sa lutte politique en fonction d'objectifs à courts termes.⁹³ Par conséquent, la synthèse qu'espérait Müller entre le romantisme et la noblesse allemande sera un échec du moment où, à partir de 1815, les romantiques perdront le soutien politique que la noblesse leur avait donné dans leur lutte contre les réformistes, les privant ainsi d'une situation économique enviable. En dépit des efforts que Müller a déployés avec sa

⁹¹ K, p. 176.

⁹² K, p. 176-177.

⁹³ K, p. 181.

notion de « synthèse dynamique », il n'est jamais parvenu au réalisme dans le sens propre du terme.⁹⁴ Mais ce jugement n'invalide pas pour autant les préoccupations politiques pratiques des penseurs romantiques, en ce sens que la dimension contemplative de leur pensée ne les a finalement pas éloigné ou déconnecté de l'actualité politique. Ils ont davantage été les victimes d'une époque où le rationalisme dominant jetait le discrédit sur la surenchère esthétique de leur pensée.

La leçon que Mannheim retient de Müller est la suivante : les romantiques furent les premiers à tenter une réconciliation entre la théorie et la pratique politique, en tentant toutefois d'emprunter des moyens théoriques qui ne leur étaient pas pleinement intelligible et accessible. La notion de « synthèse dynamique » par laquelle Müller cherchait en vain à créer un lien entre irrationalisme et rationalisme allait être reprise et développée par d'autres penseurs du XIX^e siècle, de Hegel à Dilthey en passant par Marx, qui ont tenté, avec plus ou moins de succès, de créer une forme de connaissance qui puisse tenir compte d'une dimension pratique ouverte sur la « vie ». Mais selon Mannheim, le danger d'une telle tentative de médiation entre la théorie et la pratique était qu'elle avait plutôt tendance à sombrer dans une forme de praxis non-médiatisée qu'il voyait à l'œuvre dans la *Lebensphilosophie* depuis la fin du XIX^e siècle, puis plus spécifiquement chez les conservateurs révolutionnaires des années 1920 comme Carl Schmitt ou Möller van den Bruck.

Carl von Savigny : un contre-exemple

Savigny (1779-1861), avec le courant de l'école historique allemande dans lequel il s'inscrivait, apporte un nouveau développement théorique au problème de l'irrationnel et des liens qu'il entretient avec la réalité. À la différence d'Adam Müller, Friedrich Carl von Savigny est un juriste d'ascendance noble. Sur le plan sociologique, il appartient à une classe spécifique contrairement aux romantiques. Le concept de *freischwebende Intellektuelle* est significatif pour Savigny que sur le plan des idées. Sa contribution à la théorie du droit positif et sa promotion du « droit du peuple »

⁹⁴ K, p. 181.

(*Volksrecht*) le rapproche beaucoup plus du style de pensée de la bourgeoisie éduquée (*Bildungsbürgertum*) que celui de la noblesse.⁹⁵ Mentionnons que Mannheim n'aborde aucunement la dimension juridique de l'œuvre de Savigny. Il cherche seulement à réfléchir sur la façon dont la pensée exprime ou non un lien d'attachement avec la réalité dont elle fait partie. C'est en tant que contre-exemple qu'il intéresse Mannheim.

Selon Mannheim, le rapport de Savigny à la noblesse n'est pas le même que celui d'Adam Müller. Ce dernier en fait ouvertement l'apologie et est perçu comme le noyau idéologique du conservatisme, alors que l'ascendance noble de Savigny constitue le cadre naturel de sa pensée. « Savigny, nous dit Mannheim, n'était pas politicien. Mais en dépit de son quiétisme apparent, il était instinctivement à l'aise, dans sa façon de penser, au sein de ses origines et de sa tradition ; c'est là la source de sa réponse inconsciente et spontanée aux événements, c'est là la source du caractère universel et intemporel de son conservatisme ».⁹⁶ Bien que Müller et Savigny aient fréquenté en 1811-1812 le même cercle conservateur, la *Christlich-Deutsche Gesellschaft*, la différence de leurs origines a fait en sorte que leur style de pensée ont été divergents sur bien des aspects. Müller, malgré ses origines bourgeoises, a été le représentant typique d'une opposition nobiliaire, celle des *Junkers* propriétaires terriens, politiquement engagés et hostiles face aux réformistes conservateurs (Stein et Hardenberg). Quant à Savigny, il était rattaché à la « noblesse de robe », à la fois aristocrate et bourgeoise, qui occupait les hautes fonctions de la bureaucratie et les universités allemandes.⁹⁷ Ce qui ne faisait pas de lui un libéral « réformiste » pour autant ; il défend par exemple un idéal conservateur, communautariste et apolitique du rôle de l'université allemande au sein de la société.⁹⁸

Sur le plan sociologique, Savigny n'a donc rien d'un intellectuel sans attaches. Plutôt que d'arrêter là l'analyse, Mannheim poursuit sa démonstration en s'intéressant à la

⁹⁵ Cf. O. Beaud (2001) « Un autre regard sur l'Université : l'université allemande selon Savigny et Weber », dans J.F. Kervégan et C. Colliot-Thélène, *De la société à la sociologie*, Paris : ENS, p. 31-70.

⁹⁶ K., p. 218.

⁹⁷ K., p. 221.

⁹⁸ Cf. O. Beaud, *op. cit.*, p. 45.

dimension interne de sa pensée. Notre auteur cherche à mesurer le degré de rattachement de la pensée de Savigny à sa classe d'origine par le biais de sa conception de « l'irrationnel ». Au contraire du romantisme, l'irrationnel n'est pas, chez Savigny, une expérience intérieure qui permet d'avoir accès à la réalité passée mais plutôt ce qui existe depuis toujours.⁹⁹ Pour Savigny, l'irrationnel est l'horizon indépassable dans laquelle la pensée se situe et, en ce sens, sa position n'a rien à voir avec une pensée rationaliste qui conçoit la connaissance de façon purement conceptuelle. Autrement dit, ce qui est réel n'a rien de rationnel comme Hegel le prétendait. L'irrationnel est quelque chose d'inconscient qui précède la pensée que Savigny qualifie de « supra-rationnelle ». Ce n'est pas à l'aide de concepts, du calcul ou encore d'une « synthèse dynamique » que la réalité se laisse concevoir par la pensée, mais par « l'élucidation » (*Klärung*). Ce terme est très important chez Savigny, parce qu'il lui permet de montrer que l'existence d'une forme de pensée « organique » ou immanente, est ancrée dans une réalité historique qu'elle ne cherche pas à transformer ou à maîtriser rationnellement comme pour la pensée bourgeoise. La pensée s'enracine dans la « totalité historique et organique » qui permet aux individus d'acquérir une « conscience claire des circonstances et des conditions » dans lesquelles ils vivent. Dans le droit, par exemple, l'élucidation n'est pas un processus de formalisation des lois, mais un moyen de compréhension immanente de la situation concrète dans laquelle le droit et les lois évoluent.¹⁰⁰ Elle permet de distinguer ce qui existe concrètement dans le droit des implications directes qu'il peut avoir dans l'époque dans laquelle il s'applique.

Toutefois, Mannheim est en droit de se demander ici comment, si vraiment l'irrationnel est « inconscient », une telle technique d'élucidation peut réellement distinguer ce qui existe de ce qui n'existe pas.¹⁰¹ Selon Mannheim, la notion d'élucidation de Savigny semble être une manière « pré-scientifique » de réfléchir la réalité, conçue comme :

une immersion pacifique dans la substance vivante autour de nous, une manière d'écarter les problèmes étrangers et les figures de pensée étrangères.

⁹⁹ K, p. 186.

¹⁰⁰ K, p. 189.

¹⁰¹ K, p. 201.

Et cette façon de penser n'est en aucun cas contemplatif puisqu'elle ne se conçoit pas comme une spéculation, mais comme quelque chose qui peut être accomplie au sein d'une communauté vivante en regard de situations concrètes et individuelles.¹⁰²

La réalité historique à laquelle Savigny cherche à parvenir est, contrairement à ce qu'on constate chez Müller, déjà existante. En ce sens, l'élucidation comme technique d'interprétation de la réalité permet à des individus de trouver leur place au sein d'une communauté existante, de façon pacifique et sans avoir à traduire leurs aspirations en revendication politique. Autrement dit, le réalisme de Savigny est fondamentalement apolitique.

En postulant que l'irrationnel est quelque chose d'inconscient, Savigny prétend en fait s'attacher à une conception métaphysique qui, plutôt que d'être ouverte sur la contemplation d'une réalité passée, conçoit celle-ci comme étant déjà existante et effective dans le présent. À la lumière de cette lecture idéaltypique de la pensée de Savigny, Mannheim lui reproche d'avoir radicalisé la primauté de l'irrationnel dans la compréhension de la réalité, c'est-à-dire de réduire la réalité à une instance non-médiatisée, dans la mesure où l'élucidation n'intervient aucunement comme une médiation entre la pensée et la réalité. L'élucidation permet aux individus de se raccrocher, de façon consciente, à une réalité dont le postulat irrationnel est inconscient parce que Savigny croit qu'elle agit comme une force silencieuse ou « un sentiment collectif de nécessité intérieure » qui ne résulte pas d'un acte arbitraire.¹⁰³ Comme dans le cas de Müller, Mannheim souligne l'insuffisance d'une pensée qui manque de cohérence philosophique, et qui mène Savigny à une forme de relativisme historique qui baigne complètement dans la métaphysique.

¹⁰² K, p. 218.

¹⁰³ K, p. 195.

Gustav Hugo : un cas paradoxal

Une dernière figure attire l'attention de Mannheim dans son expérimentation idéaltypique de l'intellectuel sans attaches. Gustav Hugo (1764-1844) est un juriste peu connu de son temps (et complètement oublié aujourd'hui) que Mannheim associe au style de pensée de l'école historique allemande, aux côtés de Savigny. Professeur de droit à l'Université de Göttingen à partir de 1798, il est traditionnellement associé au courant du droit positif. On le reconnaît le plus souvent comme un penseur plus libéral que conservateur, qui a été associé de près aux réformes bureaucratiques de Stein et de Hardenberg.¹⁰⁴ Mannheim mobilise cette figure surtout à des fins de comparaison avec celle de Savigny, bien que l'analyse demeure incomplète.

Mannheim cherche à démontrer que les divergences de pensée entre Savigny et Hugo, deux membres fondateurs de l'école historique allemande, s'expliquent d'abord sur le plan générationnel. Savigny élaborait sa pensée immédiatement après la Restauration monarchique de 1815-1816 en Allemagne, tandis que Hugo ébauchait la sienne dans le contexte des guerres napoléoniennes, c'est-à-dire entre 1799 et 1806, une époque où le réformisme bureaucratique était très influent en Allemagne. Contrairement à Savigny, Hugo a été marqué par la défaite de Jena, l'occupation étrangère, les guerres de libération qui, dans ce contexte, transformaient tout débat théorique en une vaste discussion politique associée au soulèvement nationaliste. Cette expérience ne l'a pas pour autant rapproché du camp conservateur dirigé par les romantiques et les nobles, et sa réserve par rapport aux événements de l'époque a fait de lui une figure intellectuelle peu connue.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Cf. K. Epstein, op. cit.

¹⁰⁵ K, p. 214-215. Par souci d'exactitude historique, Savigny élabore les fondements de l'école historique seulement à partir de 1815. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'a pas vécu l'époque l'occupation napoléonienne comme Gustav Hugo. L'argument de Mannheim consiste à dire que la pensée juridique de Hugo a particulièrement été marquée par la défaite de la Prusse lors de la bataille de Jena en 1807.

Sur le plan épistémologique, son style de pensée intéresse Mannheim à plusieurs égards. Ses écrits juridiques révèlent une forme de relativisme historique qui donne une toute autre appréciation du statut de l'irrationnel dans la pensée juridique. Dans la mesure où sa façon de penser la réalité est — contrairement à celle de Savigny — libre de tout postulat métaphysique, elle parvient à réconcilier le réel avec l'irrationnel. Pour Hugo, la réalité historique est un ramassis d'événements sans réelle direction dans lequel les valeurs sont des points de vue antithétiques qui se font mutuellement contrepoids. Mannheim explique la perception de Hugo : « La réalité est à la fois la négation et le dépassement de tendances qui, dans le monde empirique, travaillent les unes contre les autres et qui sont en fait constamment en négation et en dépassement dans ce même monde ». ¹⁰⁶ Autrement dit, cette vision de la réalité implique l'existence de points de vue sans liens entre eux et qui véhiculent des systèmes de valeurs tout aussi variés. ¹⁰⁷ Cela implique également que la réalité n'est pas quelque chose de préconstruit ou de pré-donné, mais qu'elle se laisse seulement découvrir en posant la question « comment cela s'est-il passé ? ». Cette façon de penser, qui précède la philosophie néo-kantienne, n'a rien de conservateur si on la compare à celle de Savigny ; elle se rapproche davantage d'une pensée libérale, puisqu'elle adopte les fondements relativistes du pluralisme axiologique. Avec Hugo, nous sommes aussi loin de Savigny — qui voit dans l'irrationnel une force silencieuse active qui habite tout individu de toutes époques — que de Müller — qui saisit la réalité comme une expérience tournée à la fois sur une esthétique abstraite et sur la politique.

Remarques et conséquences : trois vies parallèles

À la lumière des trois cas de figure que Mannheim a présenté dans sa thèse d'habilitation (Müller, Savigny et Hugo) pour tester empiriquement son concept de *freischwebende Intellektuellen*, on entrevoit une typologie incomplète de styles de pensée à partir de laquelle il tente d'expliquer l'état des divisions internes au sein de la pensée conservatrice du XIX^e siècle. Pourtant, bien au-delà de l'entreprise d'érudition

¹⁰⁶ K, p. 210.

¹⁰⁷ K, p. 209.

historique, cette classification idéaltypique peut servir à établir des comparaisons avec la situation des intellectuels sous la République de Weimar. Adam Müller peut être perçu comme l'idéal-type de l'intellectuel des années 1920, tant de droite que de gauche. Il représente l'intellectuel précaire, comme Mannheim en voyait beaucoup à son époque, prêt à vendre sa plume aux mouvements et aux partis susceptibles de lui offrir une sécurité idéologique et économique. Un intellectuel qui, tout en se découvrant des talents de pamphlétaire et de publiciste, demeure fondamentalement un esthète ouvert sur la recherche de l'Absolu, comme Möller van den Bruck.¹⁰⁸ La pensée extrêmement ambivalente d'Adam Müller est représentative du conflit existentiel de l'intellectuel weimarien de l'époque de Mannheim, déchiré entre la tentation de fuir hors du monde et l'engagement politique aveugle. Savigny représente quant à lui l'universitaire orthodoxe, typique de cette bourgeoisie éduquée déclinante depuis la fin du XIX^e siècle, promoteur d'une vision personnaliste et irrationnelle de la *Bildung*, isolé par ses accents élitistes et incapable de s'adapter aux bouleversements du temps présent — qui rappelle notamment des figures universitaires comme celle d'Ernst Robert Curtius et d'Eduard Spranger, représentants typiques des *Gelehrter*, à la fois apolitiques et inactifs qui, malgré leur engouement pour cette « totalité irrationnelle », sont incapables de l'actualiser pour répondre aux nécessités de leur époque. Cette surenchère de l'irrationnel se retrouve également, d'une manière tout aussi radicale, chez des littéraires comme Stefan George qui, sans appartenir directement à cette caste de professeurs, se sont appropriés leur point de vue privilégié sur la vie. Tout porte à croire que le nerf de la « guerre des intellectuels » des années 1920 fut principalement cette recherche de l'irrationnel, dont l'issue était pourtant déterminée depuis le début du XIX^e siècle.

La figure de Gustav Hugo est celle qui pose le plus de problème. Il est évident que Mannheim voyait en lui une sorte d'incarnation de Max Weber. Il le définit comme un « conservateur désillusionné », davantage à cause de sa façon de concevoir la réalité que de ses positions idéologiques, puisqu'il le reconnaît comme un représentant de la pensée bourgeoise. Comme l'affirme Mannheim :

¹⁰⁸ Fritz Stern (1971) *Kulturpessimismus als Politische Gefahr*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp.

La technique de découverte des faits (*Zwielichtsbeleuchtung*) qui caractérise l'approche de Hugo se retrouve chez Weber d'une part lorsqu'il utilise la critique socialiste (marxiste) pour étudier les mécanismes de l'histoire du monde et, d'autre part, lorsqu'il discrédite l'utopie socialiste du point de vue de la critique bourgeoise ; de la même façon que Hugo qui, sur le plan structurel, relativise le caractère révolutionnaire du droit naturel. Également, sa conception de la réalité qui consiste en une négation mutuelle de points de vue en conflit constant, est aussi celle qu'exprime Weber dans sa définition du monde comme un conflit insoluble entre des dieux antagonistes. La méthode de Weber implique un refus délibéré d'abandonner le positivisme et un dégoût pour les constructions théoriques de la totalité, que l'on retrouve chez Hugo comme dans ce que nous avons étudié précédemment.¹⁰⁹

La conclusion de Mannheim sur la figure de Hugo mérite qu'on s'y attarde. Il peut paraître étonnant que Mannheim utilise délibérément dans le cadre de sa thèse d'habilitation une approche idéaltypique dont il décèle les fondements chez Gustav Hugo. En effet, le fait qu'il traite de Hugo et de Weber comme étant des « conservateurs désillusionnés » implique un certain désaccord de Mannheim sur le fait que la réalité soit hors de portée d'une expérience chiliastique ou utopique. Pourtant, une telle conception désillusionnée de la réalité constitue la base méthodologique sur laquelle Mannheim fait reposer la sociologie de la connaissance et qui revient également dans ses ouvrages et articles ultérieurs. Autrement dit, le fait que tous les points de vue ou perspectives sur la réalité doivent être relativisés en fonction de l'intentionnalité de ses « porteurs » (*Träger*) suggère que la réalité soit un champ idéologique dans laquelle les forces en présences (les styles de pensée) ne parviennent pas à proposer une forme de rationalité qui transcenderait toutes les positions de classes.¹¹⁰ Mais, loin de prêter allégeance au pessimisme wébérien, Mannheim n'est vraiment pas prêt à abandonner l'idée selon laquelle les utopies, dans leur irrationalité propre, puissent guider les intellectuels dans leur conviction et agir comme une force créatrice et positive dans la

¹⁰⁹ K, p. 211. Vu la complexité et la lourdeur de la citation allemande, nous avons modifié par endroit la traduction pour la rendre plus compréhensible.

¹¹⁰ Cf. David Kettler, op cit. p., 72.

constitution des groupes sociaux. Mannheim retrouve donc chez Gustav Hugo non seulement les fondements épistémologiques qui guident l'approche idéaltypique wébérienne et qu'il expérimente dans sa thèse d'habilitation, mais aussi le précurseur de l'intellectuel libéral qui, sous la République de Weimar, croit que le pluralisme axiologique finira par trouver ses propres mécanismes de régulation et corriger ainsi ses défaillances. Malgré ses réticences, c'est pourtant la voie que va suivre Mannheim quelques années plus tard dans *Ideologie und Utopie*.

Ce n'est peut-être pas un hasard si la thèse d'habilitation de Mannheim s'arrête à Gustav Hugo. Dès le début du XIX^e siècle, les impasses théoriques à l'œuvre dans la pensée des premiers conservateurs préfiguraient déjà celles de leurs successeurs, de Hegel jusqu'à Dilthey et Troeltsch. En ce sens, la notion de « synthèse culturelle » que Troeltsch proposait pour pallier l'irrationalité croissante du monde moderne était mise en échec par Mannheim sur le plan historique. Le fait que ni Müller ni Savigny ni Hugo ne soient parvenus à proposer une approche méthodologique achevée et cohérente pour comprendre et saisir la réalité comme étant irrationnelle (que ce soit la « synthèse dynamique », l'élucidation ou le nominalisme) démontre en fait que la différenciation ou la sociétisation (*Vergesellschaftung*) de la connaissance était un processus irréversible au sein même de la constellation conservatrice. Autrement dit, Mannheim était tout à fait conscient que cette impasse marquait un point de non retour, c'est-à-dire l'impossibilité de prétendre que toutes promesses eschatologiques puissent se concrétiser dans le monde d'ici-bas. C'est précisément ce point de non retour qui constitue la crise de l'autonomie de l'intellectuel, comme nous le verrons dans le prochain chapitre.

Conclusion

Nous avons voulu démontrer dans ce chapitre que la thèse d'habilitation de Mannheim ne fut pas une simple monographie uniquement intéressé à expérimenter un instrument méthodologique. Bien au contraire, l'approche idéaltypique qu'il exploite dans le cadre de la sociologie de la connaissance lui permet de comprendre comment se forme le

groupe des intellectuels dans leur relation avec le développement des idéologies. Du même coup, même si son analyse est par endroit ambiguë et incomplète, elle nous montre l'intérêt de Mannheim pour la question des intellectuels de son époque. Nous avons ensuite rappelé que, loin d'être un problème méconnu, la question du conservatisme faisait déjà l'objet d'un débat au cours des années 1920 parmi les intellectuels conservateurs en quête d'une figure représentative ou d'un modèle de pensée dans leur lutte contre le libéralisme weimarien. En ce sens, l'intérêt pour le conservatisme du XIX^e siècle n'est pas le fruit d'une passion d'antiquaire, mais consiste chez Mannheim en une première tentative de réponse ou de diagnostique, bien que timide, au problème relatif à ce sentiment de « déracinement social » que les intellectuels weimariens de tout horizon idéologique vivaient à cette époque. Enfin, l'approche idéaltypique de Mannheim lui permet pour la première fois d'expérimenter le concept de *freischwebende Intelligenz* sur les premiers conservateurs allemands, tout en mettant en évidence les impasses théoriques auxquelles ils sont confrontés dès le début du XIX^e siècle. Dans les prochains chapitres, nous verrons que la position de Mannheim sur la question des intellectuels sortira du terrain de l'histoire pour s'intéresser davantage à la « situation contemporaine ».

CHAPITRE 4 : LES INTELLECTUELS À LA RECHERCHE D'UNE NOUVELLE RATIONALITÉ POLITIQUE

L'intellectuel est un être 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 et économiques) dont il respecte les lois spécifiques, et si (et seulement si), il engage cette autorité spécifique dans des luttes politiques.

- Pierre Bourdieu

En soulevant la question du conservatisme allemand, Karl Mannheim posait les jalons qui allaient lui permettre d'aborder la problématique des intellectuels sous la République de Weimar. Ce que les penseurs conservateurs du XIX^e siècle ont vécu sur le plan existentiel, les intellectuels weimariens le vivaient également. Notre auteur tentait de démontrer que les dissensions entre les conservateurs qui ont pris la forme d'un conflit méthodologique à la source des sciences de la culture contenaient déjà les symptômes avant-coureurs de la crise politique qui allait secouer la communauté universitaire au début du XX^e siècle. Le principal message que Mannheim cherchait à transmettre à ses contemporains était le suivant : cette crise, qui semblait confinée à première vue dans une sphère culturelle et philosophique supérieure, dissimulait dès le départ un conflit politique très profond qui éclate au grand jour sous la République de Weimar. À partir de l'année 1928, Karl Mannheim, maintenant une étoile montante de la sociologie, prend officiellement position sur ce sujet devant le public universitaire et intellectuel allemand. Il entend maintenant mettre ses contemporains devant une évidence : la crise qui secoue le savoir universitaire et qui bouleverse les fondements traditionnels de la *Bildung* est le signe d'une politisation irréversible de la sphère de l'esprit qui oblige les universitaires et les intellectuels à prendre clairement position dans le champ politique allemand. L'objectif de ce chapitre est de montrer comment Mannheim cherchera à sensibiliser ses contemporains à cette crise idéologique du savoir devenue incontournable et que, par conséquent, les intellectuels doivent s'éduquer à la pratique politique pour y remédier.

Ce chapitre se penchera sur les deux principaux textes de Mannheim qui font état de cette situation de crise. D'abord, la conférence que Mannheim prononça à Zurich en 1928 intitulé *Die Bedeutung des Konkurrenz im Gebiete des Geistigen* et ensuite, *Ideologie und Utopie* publiée en 1929. Nous divisons notre démonstration en quatre parties. 1) Tout d'abord, nous verrons que la conférence que Mannheim prononça à Zurich en 1928 fut déterminante pour la pensée de ce dernier, visiblement soucieux de tenter d'expliquer la politisation et la polarisation accrue de la vie politique sous la République de Weimar. 2) Dans le prolongement de cette réflexion, *Ideologie und Utopie* est une tentative beaucoup plus élaborée de théoriser cette relation entre activité théorique et pratique politique qui constitue le principal enjeu de la crise politique de son époque. Il faudra éclaircir ce que Mannheim entend par cette science spéciale qu'est la « politique comme science » ou sociologie politique, conçue comme une façon d'impliquer les intellectuels en politique. 3) Il s'agira en troisième lieu de spécifier comment Mannheim conçoit ce groupe d'intellectuel particulier — l'intelligentsia sans attaches — qui, sur le plan sociologique, est plus proche d'un corps professionnel autonome que d'une classe et comment il peut contribuer idéalement à inculquer aux divers acteurs du champ politique un sens de la responsabilité politique. 4) En dernier lieu, le problème de la disparition des utopies que Mannheim développe dans la dernière section de *Ideologie und Utopie* démontre en fait que les intellectuels doivent être conscients des conséquences que cela entraîne sur leur existence et aussi des choix difficiles qu'ils doivent faire dans ce contexte.

La politisation des intellectuels : pluralisme, concurrence et synthèse

La République de Weimar a connu une période de stabilité politique entre 1924 et 1929. Une période que l'on nomme « l'ère Stresemann » en référence à l'unique ministre des affaires étrangères qui siégea dans les différents cabinets ministériels de cette période. Pourtant, cette période de stabilité politique ne fut, somme toute, que bien relative. En effet, elle dissimulait des difficultés et des tensions héritées des premières années de la

République.¹ Si la République de Weimar tentait d'introduire le pluralisme comme pierre angulaire de sa culture politique, ce pluralisme correspondait dans les faits à une polarisation et une radicalisation des forces politiques et sociales en présence.

Sur le plan politique, cette stabilisation précaire se trouvait contredite par la fragmentation progressive des forces politiques au sein du Reichstag. Ainsi, aucun parti n'a été en mesure de former une majorité suffisante pour régulariser et consolider le parlementarisme qui reposait sur une logique précaire de coalition. La remontée en force de la popularité des sociaux-démocrates lors des élections de 1928 et la nomination d'un cabinet largement dominé par les sociaux-démocrates a eu beau conforter cette stabilité, elle fut à nouveau contredite par la crise économique de 1929-30. Une telle fragmentation témoignait de l'effritement de plus en plus marqué de la légitimité du régime et de l'enracinement difficile d'une véritable culture « républicaine » et pluraliste.²

Sur le plan sociologique, peu de groupes sociaux étaient en mesure d'apporter un soutien non équivoque à la légalité républicaine. Les classes moyennes, qui subissaient encore les séquelles de l'hyperinflation, lui tournaient le dos pour se laisser récupérer par l'extrême-droite, tandis que la classe ouvrière était fortement tentée de délaisser le SPD — le seul parti en faveur de la République — au profit des communistes. Une autre faiblesse résidait surtout dans l'incapacité de la République à trouver des appuis au sein des élites traditionnelles et éduquées, notamment dans l'armée, la fonction publique, les professions libérales et les universités. En effet, l'élite culturelle issue de la bourgeoisie éduquée (*Bildungsbürgertum*), massivement conservatrice et antirépublicaine, voyait d'un très mauvais œil les conséquences de ce pluralisme démocratique. Ce sentiment était largement partagé par l'intelligentsia des années 1920 qui comptait très peu de républicains dans ses rangs.³ Pour bien des intellectuels, de droite comme de gauche, le pluralisme politique, en tant qu'avatar du libéralisme, était le nouvel ennemi à vaincre et

¹ D.J. Peukert (1987) *The Weimar Republic*, New-York : Hill & Wang, p. 207.

² Ibid., p. 213.

³ Cf. J.Kürucz (1967) *Struktur und Funktion der Intelligenz während die Weimarer Republik*, Köln : Grote, p. 157 et suiv.

seule une petite minorité d'entre eux acceptait que ce pluralisme pouvait être indispensable pour assurer les fondements de la vie intellectuelle et culturelle.⁴

C'est dans ce contexte précis que nous situons le propos de la conférence que Mannheim prononça lors du congrès de sociologie à Zurich en 1928 intitulé *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*. En s'appuyant sur une argumentation philosophique complexe, Mannheim cherche à montrer comment le pluralisme politique n'a pas seulement investi le domaine intellectuel, mais qu'il était déjà à l'œuvre dans le mouvement de la pensée philosophique depuis la fin du XVIII^e siècle. Mais avant de rentrer dans l'analyse de ce texte, il serait intéressant de mettre en perspective les arguments d'un contemporain de Mannheim pour témoigner de l'état d'esprit dans lequel la question du pluralisme était posée, c'est-à-dire ceux de Carl Schmitt.

Carl Schmitt, penseur critique du pluralisme

Carl Schmitt fut un éminent penseur de la question du pluralisme politique sous la République de Weimar, bien qu'il soit surtout reconnu justement pour sa position critique face à elle. Sa critique nous aidera à comprendre comment Mannheim a campé sa propre position sur cette question. On retrouve d'abord la position schmittienne dans un texte de 1927 intitulé « La notion du politique », et plus spécifiquement dans une conférence intitulée « L'ère de la neutralisation et la dépolitisation », prononcée à Barcelone en 1929.⁵ Dans le cadre d'une histoire conceptuelle de la crise de l'État moderne, Schmitt démontre comment le pluralisme est à la source de cette crise. Pour lui, l'influence grandissante des théories politiques libérales depuis le XIX^e siècle avait comme effet de neutraliser l'unité de la politique entendue dans le sens de la souveraineté absolue de l'État. Le libéralisme, en faisant du principe de l'individualisme un de ses éléments-clés, a engendré une série de méthodes qui a fait obstacle à la puissance de l'État au profit de la liberté individuelle et de la propriété privée.

⁴ G. Balakrishnan. *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, New-York : Verso, p. 136. Cf. également Jeno Kürucz, op. cit., p. 10.

⁵ Les deux textes se retrouvent dans C. Schmitt (1987) *La notion du politique*, Paris : Flammarion.

L'intrusion grandissante de la sphère économique dans la sphère politique a transformé le monde en un *pluriversum* politique, dans lequel la pensée libérale « élude ou ignore l'État et la politique pour se mouvoir dans la polarité caractéristique et toujours renouvelée de deux sphères hétérogènes : la morale et l'économie, l'esprit et les affaires, la culture et la richesse ». ⁶ Schmitt s'oppose à une façon de penser que l'on retrouvait beaucoup chez les sociologues libéraux — à commencer par Alfred Weber, Leopold von Wiese et Franz Oppenheimer — qui proclamaient tout haut la victoire du pluralisme sur l'État et qu'il finirait par disparaître. Si la présence grandissante de l'individualisme dans la vie politique encourage l'émergence du pluralisme, la technique est l'autre élément-clé qui explique comment elle a non seulement parasité la sphère politique, mais aussi l'ensemble de la vie culturelle. Selon Schmitt, « le processus de neutralisation progressive des divers domaines de la vie culturelle touche à sa fin parce qu'il a atteint la technique ». ⁷ Une opinion qui était largement partagée au sein de l'intelligentsia allemande, si on pense notamment à des politiciens comme Walter Rathenau et ou à des philosophes comme Martin Heidegger, qui imputaient à la technique la responsabilité de la crise culturelle et politique depuis la Première Guerre mondiale. Il ne fait pas de doute que Schmitt était conscient que la neutralisation du politique opérée par la théorie libérale existe « dans le cadre d'une tendance générale au neutralisme de l'esprit, caractéristique de l'histoire européenne des siècles derniers ». ⁸

Bien qu'il ait été un farouche adversaire du pluralisme, Schmitt ne condamne pas en tant que tel son existence qui découle de ce processus de neutralisation. Dans le domaine intellectuel, la critique schmittienne est en effet plus nuancée : « Nous tenons enfin une explication de l'état d'âme de cette génération pour qui l'âge de la technicité n'était rien d'autre que la mort de l'esprit ou qu'une mécanique sans âme » ⁹ affirme-t-il à l'encontre des *Kulturkritiker* (Spengler). « Nous reconnaissons le pluralisme de la vie de l'esprit et nous savons que le secteur dominant de notre existence spirituelle ne peut pas être un domaine neutre et que c'est une erreur de résoudre un problème politique en posant en

⁶ Ibid., p. 115.

⁷ Ibid., p. 150.

⁸ Ibid., p. 142.

⁹ Ibid., p. 151.

antithèses le mécanique et l'organique, la mort ou la vie ». ¹⁰ En ce sens, le processus de la neutralisation opéré par la technique n'est pas « neutre » du point de vue des concepts de notre « univers intellectuel ». Aussitôt que la technique tend à imposer sa neutralité dans un domaine spécifique (la religion, la science ou l'économie), ce domaine apparemment neutre se transforme en un lieu de conflits. Autrement dit, la dynamique de neutralisation et de dépolitisation, qui prétend désamorcer les conflits fondamentaux dans les différentes sphères de la vie, demeure fondamentalement liée à une croyance — de l'ordre d'une conviction fondée sur la domination de l'homme sur la nature — qui ramène la technique au centre d'une controverse politique. Selon Schmitt, si cette dynamique de neutralisation semble parvenir à sa phase finale sous la République de Weimar, c'est justement parce que ce processus atteint à un point où tout redevient politique. ¹¹ Le processus de dépolitisation qui semble affecter tous les domaines de la vie ne parvient pas à toucher les concepts de la vie intellectuelle en soi, puisqu'ils n'ont de sens que par rapport « à l'univers politique concret tel qu'il existe ». ¹² Il ne fait pas de doute pour Schmitt que la sphère de l'activité intellectuelle n'a jamais été neutre et constitue de par son caractère pluraliste un contrepoids relativement efficace à la neutralisation et à la dépolitisation de la vie politique. Somme toute, l'activité intellectuelle est, à proprement parler, une activité essentiellement politique.

La conférence de Zurich de 1928

La position de Carl Schmitt concernant la reconnaissance du pluralisme de la vie intellectuelle rejoint, rétrospectivement, celle que Karl Mannheim formule au congrès annuel de sociologie à Zurich en 1928. ¹³ Les propos qu'il tient dans cette conférence préfigurent ceux qui apparaîtront dans son œuvre maîtresse *Ideologie und Utopie*, publiée quelques mois plus tard. À Zurich, Mannheim tentait d'expliquer la question du pluralisme de la vie intellectuelle à partir du phénomène de la concurrence dans

¹⁰ Ibid.

¹¹ G. Balakrishnan, op. cit., p. 126.

¹² Op. cit., p. 138.

¹³ K. Mannheim (1982) « Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen », dans *Die Streit um die Wissenssoziologie*, tome 1, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p. 325-370 (Référence : BK)

l'optique d'une sociologie historique appliquée. Mannheim est proche de Schmitt dans la façon dont il pose le problème du pluralisme, bien que leur démarche respective diffère profondément. Tandis que l'un s'intéresse au pluralisme sous l'angle de la théorie de l'État, l'autre propose plutôt une théorie sociologique de l'esprit (*soziologische Theorie des Geistes*) qui fait du concept de concurrence le point de départ de son analyse pour expliquer le pluralisme idéologique dans le champ intellectuel. Plus précisément, il ne s'agit pas de faire la sociologie de l'espace public, en analysant par exemple la position idéologique des intellectuels concrètement sur le terrain politique. Son objectif est plutôt d'étudier les conditions structurelles et historiques du pluralisme idéologique. Comme le dit Mannheim :

Notre théorie doit être comprise comme quelque chose de plus radical que celle de la naissance et de l'expansion de l'espace public, qui, comme telle, ne porte son regard que sur la surface du problème de la vie de l'esprit (...). Il s'agit dans notre cas de développer un appareil conceptuel qui expliquerait en profondeur l'évolution respective des groupements humains à partir des processus typiques de concurrence.¹⁴

Mentionnons que Mannheim formule cette hypothèse de travail sans pouvoir véritablement la réaliser dans le cadre de sa conférence. Il s'intéresse davantage aux processus mentaux et aux modes de pensée qui rendent le phénomène de concurrence observable dans la sphère intellectuelle au seuil de sa politisation et de sa polarisation idéologique. Sans faire le résumé systématique de la conférence de Mannheim, je relèverai les points importants pour mieux comprendre comment le pluralisme est la conséquence normale de la formation d'idéologies concurrentes depuis le XIX^e siècle.

D'abord, en quoi consiste le concept de concurrence ? À l'origine, la concurrence est un phénomène économique, mais Mannheim lui donne volontiers une signification sociologique plus large, en ce sens qu'il la considère comme étant *sui generis* à la réalité sociale générale (*Allgemeine Soziale*). Autrement dit, Mannheim adopte partiellement le

¹⁴ BK, p. 350.

postulat marxiste d'une coïncidence structurelle entre le phénomène économique et l'activité intellectuelle, mais définissant la concurrence dans le cadre d'une logique de conflit social beaucoup plus large.¹⁵ Si dans la sphère économique, la concurrence s'applique à une volonté de conquérir des nouveaux marchés, l'objectif de la concurrence dans le domaine intellectuel consiste à conquérir le monopole de l'interprétation de l'être dans l'espace public (*öffentliche Auslegung des Seins*).¹⁶ De la sorte, le lien avec le phénomène économique n'est significatif que dans la mesure où la concurrence entre les interprétations se situe plus directement dans le cadre d'un conflit de pouvoir entre des groupes d'individus. À cet égard, Mannheim identifie quatre phases historiques par lesquelles il explique l'apparition du phénomène de concurrence dans le domaine intellectuel. D'abord, une situation de *consensus* fondée sur une coopération spontanée entre les individus et les groupes, ensuite une situation de *monopole* d'un groupe interprétant, troisièmement une situation de *concurrence atomisée* où les groupes s'isolent entre eux et se confrontent ouvertement, quatrièmement une phase de *concentration* des groupes interprétant atomisés dans des courants idéologiques élargis.¹⁷ Les deux dernières phases nous intéressent particulièrement ici, car elles correspondent au moment où la situation de concurrence entre les interprétations est la plus manifeste. D'un point de vue historique, la phase de concentration correspond à la situation post-révolutionnaire du XIX^e siècle qui se caractérise à la fois par une interdépendance accrue entre les groupes interprétants et de ce fait, par une polarisation de ces derniers entre des courants de pensée opposés.

Avant d'en arriver à expliquer comment se forme les courants de pensée concurrents dans le domaine intellectuel, Mannheim prend pour acquis qu'il existe dans l'histoire

¹⁵ Mannheim se réfère à la conférence de Leopold von Wiese qui le précédait lors du congrès de Zurich. Mais la définition qu'il donne de la concurrence est très proche de celle que proposait Max Weber dans *Économie et société*. Cf. E&S, t. 1, p. 74-78.

¹⁶ BK, p. 334. Il faut noter ici que ce concept n'est pas sans lien avec la question de l'ontologie du « On » dans *Sein und Zeit* de Heidegger publiée un an avant la conférence de Mannheim. Nous évitons de rentrer dans ce débat qui nous obligerait à se pencher sur l'extrême complexité du détail de l'argumentation de Heidegger. Pour un commentaire raisonné de la critique manheimienne de Heidegger, cf. J.-L. Évard (2001) « L'éclipse double », dans *L'Homme et la société*, no. 140-141, p. 27-53.

¹⁷ BK, p. 336.

des idées l'émergence d'une figure de pensée que nous avons brièvement abordée dans le chapitre 3 qui est la « pensée liée à l'être » (*seinsverbundenes Denken*).¹⁸ Cette forme de pensée désigne selon Mannheim une multitude de formes de pensée, comme par exemple la pensée politique, la pensée quotidienne, la pensée historique et celle liée aux sciences de la culture en général. La pensée liée à l'être émerge dans la troisième phase, plus précisément au XVIII^e siècle, lorsque la pensée des Lumières brise le monopole de la connaissance de l'Église et accède de cette façon à ce que Mannheim nomme sa « dignité ontologique ».¹⁹ Par conséquent, l'accès à cette dignité ontologique entraîne une différenciation des positions intellectuelles qui aspirent toutes à l'autonomie dans leur « région de l'être » respective (*Seinsregion*). Par ce terme, Mannheim désigne un domaine d'objets que la pensée cherche à comprendre, à maîtriser et à contrôler, et en retire ainsi son schéma d'expérience. Dans cette optique, l'accès à la dignité ontologique se fait, selon Mannheim, sous le signe d'une « démocratisation » de la pensée liée à l'être qu'il explique de deux façons. En premier lieu, la pensée liée à l'être est polyvalente dans sa structure logique. Ce qui fait en sorte qu'elle peut intervenir non seulement dans sa propre région ontologique, mais aussi dans plusieurs régions ontologiques à la fois. En ce sens, l'intention fondamentale de la pensée liée à l'être est de parvenir au monopole de l'interprétation de l'être dans l'espace public en se rendant maître d'une variété de régions ontologiques ou encore, comme le dit Mannheim, de devenir le « schéma d'interprétation universel ».²⁰ On doit comprendre que cette volonté de s'imposer comme le seul maître de l'espace public s'inscrit précisément dans la logique du conflit entre des groupements sociaux et politiques concurrents initiée par ce processus de démocratisation. Cette situation démontre en deuxième lieu que la démocratisation tend nécessairement à la politisation de la pensée liée à l'être.

¹⁸ Mannheim utilisait déjà ce terme dans sa thèse d'habilitation (chapitre 3). Il faut noter que nous ne traduisons plus ce terme dans le sens sociologique d'une pensée « socialement ou existentiellement liée », mais dans un sens beaucoup plus philosophique. Se référer pour cette traduction à l'ouvrage de J. Gabel (1988) *Karl Mannheim et le marxisme hongrois*, Paris : Klincksieck. Autrement dit, la notion de « pensée liée à l'être » que Mannheim développe dans sa conférence démontre l'intérêt qu'il porte à l'existentialisme à partir de 1928 et comment il cherchera à situer sa *Wissenssoziologie* comme une interprétation concurrente. Nous en parlerons davantage dans la prochaine section.

¹⁹ BK, p. 343.

²⁰ BK, p. 344.

Mannheim affirme en ce sens que la pensée liée à l'être n'est pas une entité contemplative. Sans prétendre que la formation de la pensée liée à l'être et sa position concrète dépendraient exclusivement d'intérêts économiques ou d'opportunités politiques, Mannheim cherche plutôt à comprendre qu'une telle pensée comporte des « éléments volontaristes et dynamiques » qui se retrouvent dans la sphère politique.²¹ Cette ouverture vers la politique expliquerait selon lui comment la pensée philosophique, en faisant alliance avec les groupements politiques, dégénère en idéologie en ce sens qu'elle cherche à justifier et à légitimer une prise de position politique avec l'aide de concepts philosophiques. Autrement dit, Mannheim y verrait là un signe évident de la politisation de la sphère intellectuelle.

Pour résumer, la « pensée liée à l'être » est non seulement l'élément qui nous permet de comprendre le phénomène de la concurrence dans la sphère intellectuelle, mais aussi la dynamique de politisation et de polarisation des positions intellectuelles qui est à l'origine des grands courants idéologiques au XIX^e siècle. Des quatre phases que Mannheim a identifiées, la dernière phase de la *concentration* correspond à la situation contemporaine que Mannheim réduit essentiellement, sur le plan des idées, à un conflit entre rationalisme et irrationalisme. Comme on le sait, ce conflit entraîne la formation de trois grands courants de pensées : le libéralisme, le conservatisme et le socialisme, qui constituent ce que Mannheim appelle des « plateformes » autour desquelles se concentrent les positions intellectuelles qui vivaient auparavant de façon isolée et atomisée les unes par rapport aux autres. Ces plateformes sont conçues par Mannheim comme étant des entités dynamiques qui ont la capacité de s'organiser et de s'adapter en fonction des situations de conflit qui émergent dans l'histoire. Elles permettent de faire la jonction entre le domaine intellectuel et l'espace des conflits politiques. Sur le plan de l'analyse sociologique, elles offrent à Mannheim un point de vue d'ensemble d'où il peut observer comment les différentes positions et attitudes intellectuelles réussissent ou non à survivre au cours du temps dans un contexte de concurrence et comment leurs conditions de survie dépendent surtout de leur récupération par les plateformes

²¹ BK, p. 350-351.

idéologiques.²² Dans cet ordre d'idée, notre auteur suggère que le processus de concentration autour des plateformes s'effectue au moyen d'une « sélection » dans le champ des idées et des opinions véhiculées par les positions et les attitudes intellectuelles qui se concurrencent entre eux. C'est ici que Mannheim avance sa thèse célèbre selon laquelle les plateformes ou les courants idéologiques sont le produit d'une synthèse des positions concurrentes dans la sphère intellectuelle.²³ Il ne faut pas entendre ici la synthèse dans le sens d'une accumulation quantitative ou dans le sens de la synthèse hégélienne, mais comme un processus de sélection que chaque plateforme opère pour accomplir leur propre synthèse. De cette façon, il existe autant de synthèses que de plateformes parce qu'elles résultent tous des tensions et des conflits qui se produisent entre les groupes concurrents dans l'espace social. Mannheim nomme ce type de synthèses, des *synthèses sociologiques*.

Comme on peut s'en douter, la façon de Mannheim d'utiliser le concept de synthèse va à l'encontre de l'interprétation hégélienne de la synthèse comme *Aufhebung*.²⁴ Elle est également en rupture avec la tradition historiciste qui la considère comme l'idéal métaphysique des sciences de la culture. Ce n'est pas que Mannheim ne croit pas en la vertu méthodologique du concept de synthèse, mais il cherche plus précisément à se distancer de sa dimension métaphysique pour la rendre opérationnelle d'un point de vue sociologique. De cette façon, la synthèse n'est pas considérée comme l'ultime aboutissement du conflit entre les idéologies et les courants de pensée d'où on pourrait croire à l'abolition de ce conflit. La synthèse est d'abord conçue comme ce qui motive les différents courants de pensée dans leur prétention de parvenir au monopole de l'interprétation de l'être dans l'espace public. Ce qui nous laisse avec le paradoxe suivant : tous aspirent à la synthèse, mais nul ne parviendra à la réaliser. Autrement dit, la synthèse totalisante constitue uniquement l'idéal programmatique auquel aspirent les courants idéologiques dans un contexte de concurrence, bien qu'il ne soit pas impossible pour eux d'atteindre un degré de synthèse au moyen de la sélection. Loin d'être une

²² BK, p. 351.

²³ BK, p. 352. Se référer également à nos remarques du chapitre 3 sur la question de l'utilisation de la synthèse dans *Konservatismus*.

²⁴ BK, p. 365.

contradiction méthodologique, la synthèse comme sélection partielle témoigne du paradoxe fondamental auquel font face les idéologies dans la modernité allemande depuis le XIX^e siècle. Les idéologies mènent entre elles une bataille qui ne peut être remportée ni sur le plan des idées, ni sur le plan politique. Il est logique de dire que si Hegel a voulu croire en la possibilité que les contradictions de la modernité puissent se résorber par leur dépassement au moyen d'une synthèse, ce fut à une époque où il était encore possible de croire en la victoire de la modernité sur la tradition. Mais à l'époque de Mannheim, cette bataille était loin d'être rendue à son stade décisif, du moins le croyait-il. Désormais, la modernité s'affirme plus que jamais dans le pluralisme idéologique et la synthèse ne représente plus l'aboutissement vers un idéal culturel apolitique. La synthèse comme sélection n'échappe plus à la logique du politique, même si elle voulait s'en dégager ultimement. Elle est pour ainsi dire un consensus *ex post*, c'est-à-dire un consensus obtenu à l'arraché ou toujours en devenir.²⁵

Mais comment les intellectuels réagissent-ils devant ce point de non-retour ? Mannheim ne répond pas clairement à cette question dans sa conférence, mais il nous laisse tout de même quelques pistes de réflexion. Le double phénomène de polarisation et de concentration des positions intellectuelles autour des plateformes idéologiques amène les intellectuels à prendre conscience que l'ordre du monde ne se représente plus comme une image unifiée, mais se retrouve inexorablement fragmentée en de multiples « schémas d'ordre » (*Ordnungsschema*) spécifiques. Selon Mannheim, « pour qui accepte la relativité ontologique de la connaissance sans toutefois s'engager de façon exclusive dans une position particulière, retrouve aujourd'hui un état d'esprit où de multiples groupes conçoivent ces schémas d'ordre comme des expérimentations existentielles, mais sans qu'ils ne parviennent à représenter adéquatement la réalité ».²⁶ Autrement dit, notre auteur pose comme hypothèse que les intellectuels doivent constater qu'en dépit de leur certitude de détenir la vérité du monde, d'autres pourront aisément contester la validité d'une telle prétention puisqu'il n'y a plus une seule façon légitime de se représenter la réalité. En ce sens, la tâche des intellectuels serait

²⁵ BK, p. 366. Dans le même sens, cf. C. Loader (1985) *The Intellectual Development of Karl Mannheim*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 90-91.

²⁶ BK, p. 354.

ultimement de vivre l'expérience de cette multitude, « comme si la vie demandait à être clarifiée par elle-même afin de rendre justice à la complexité croissante de l'histoire en élargissant constamment ses bases de connaissance ».²⁷ Ils doivent considérer le pluralisme de la vie intellectuelle comme le *fait social massif* de la situation contemporaine. Si Mannheim se fait le défenseur d'un certain relativisme intellectuel, ce n'est pas par pur acte de nihilisme comme beaucoup ont pensé, mais par exigence de clarté. Ce n'est pas tout de constater que la concurrence entre les idéologies est le symptôme d'une crise de la pensée, mais qu'elle est la condition *sine qua non* pour que la vérité ait un sens véritable pour l'intellectuel. Autrement dit, la recherche de la vérité serait une contradiction en soi si elle ne se situait pas dans un contexte de pluralisme idéologique et la possibilité d'aboutir à une synthèse des idées concurrentes, même si elle est partielle, n'est probable que dans un contexte de concurrence. Une fois encore, l'intellectuel en tant que porteur de l'idéal de la synthèse, doit faire face à la réalité du *pluriversum* politique. Il ne lui reste plus qu'à être à la hauteur de la situation à une époque où cette réalité est à son plus haut degré de transparence et d'être conscient qu'à tout moment, cette transparence pourrait disparaître pour le laisser avec une image figée du monde. Cet aspect du problème sera développé et documenté dans *Ideologie und Utopie* qu'il publiera l'année suivant sa conférence.

La façon dont Mannheim traite du pluralisme et de la politisation des intellectuels peut paraître pour nous d'une évidence si l'on regarde comment évoluait la scène intellectuelle et politique sous la République de Weimar. Sa position rejoint, d'une certaine façon, la position d'un publiciste comme Theodor Heuss qui affirmait que la politique était devenue une réalité inévitable pour l'existence des intellectuels. Mais elle n'allait pas de soi pour ses contemporains qui, pour la plupart, avaient beaucoup de mal à accepter une telle situation.²⁸ De plus, l'assurance et la clairvoyance que Mannheim témoignait dans ces circonstances étaient déconcertantes pour des universitaires habitués à la tranquillité de leur petit milieu loin des misères de la politique. Au cours de la discussion qui fait suite à la conférence de Mannheim, on dénote deux types de réactions

²⁷ BK, p. 354.

²⁸ T.Heuss (1916) « Die Politisierung des Literaten », dans M. Stark (1984) *Deutsche Intellektuelle 1910-1933*, Heidelberg : Lambert Schneider, p. 96.

dans l'assistance. Alfred Weber, qui était présent à la conférence, s'est senti concerné et n'a pas hésité à qualifier, dans un moment d'errements, la thèse de la pensée liée à l'être d'un « intellectualisme grossier que l'on rencontre dans la vieille conception du matérialisme historique ». ²⁹ D'autres, en revanche, ont compris cette thèse comme une véritable révolution intellectuelle, parce qu'elle permet de concevoir les connaissances comme le résultat « d'un conflit politique et social qui a lieu au sein de la sphère de la théorie ». ³⁰ Ces divergences prouvent que le problème soulevé par Mannheim était très épineux et ne pouvait pas être discuté à la légère. Quoiqu'il en soit sur le plan de l'actualité, Mannheim portait malgré lui un sérieux coup au libéralisme en lui donnant un penchant beaucoup trop relativiste et trop intellectualisé. ³¹ En ce sens, le cadre théorique dans lequel Mannheim analysait la formation des plateformes libérale, conservatrice et socialiste considérait le pluralisme non plus comme partie prenante d'un système de valeur libéral, mais comme un lieu dans lequel les conflits idéologiques ne trouveront jamais leur résolution. Un argument qui rejoint à plusieurs égards celui de Max Weber dans ses célèbres conférences. ³² Pourtant, Mannheim n'en restera pas là.

Les fondements d'une politique scientifique : entre science et propagande

Dans *Ideologie und Utopie*, ³³ Mannheim prendra véritablement au mot l'appel lancé par Theodor Heuss en 1916, en cherchant à dégager l'activité intellectuelle de cette sphère neutre et apolitique de la *Bildung* universitaire. Pour Mannheim, il était grand temps que les intellectuels s'investissent de façon catégorique en politique, mais tout en préservant son intérêt pour les choses de l'esprit. Pour bien comprendre le projet politico-intellectuel de Mannheim dans le contexte de la République de Weimar — du moins la lecture que nous en faisons — il faut insister sur deux points. D'abord, on doit se défaire de l'impression que Mannheim fut le dernier des mandarins, comme le prétend Fritz Ringer, en enchâssant la sociologie de la connaissance comme une discipline à l'usage

²⁹ « Diskussion über „Die Konkurrenz“ », BK, p. 376.

³⁰ C'est notamment l'avis d'Adolf Löwe, *ibid.*, p. 386.

³¹ Cf. le commentaire de N. Elias (1991) *Norbert Elias par lui-même*, Paris : Fayard, p.136 et suiv.

³² Cf. M. Weber (2002) *Le savant et le politique*, trad. C. Colliot-Thélène, Paris : Découverte.

³³ K. Mannheim (1929) *Ideologie und Utopie*, Bonn : Cohen (Référence : I&U)

strict des universitaires, liée à la tradition étroite de la *Bildung* universitaire.³⁴ Mannheim était bien conscient de la rupture que la sociologie de la connaissance opérait avec la vieille *Bildung*, dont la maîtrise n'est pas réservée à l'exclusivité d'une petite élite universitaire. Ensuite, il faut se garder de juger *Ideologie und Utopie* comme s'il était un ouvrage mal raisonné sur le plan épistémologique.³⁵ Nous mettons de côté les discussions philosophiques sur la question du relativisme pour nous intéresser seulement à la dimension politique de l'ouvrage. En ce sens, Mannheim ne cherche pas directement à résoudre le problème du relativisme du point de vue de sa validité scientifique, mais le considère comme un fait incontournable de la crise de la vie intellectuelle (*Denkkrisis*) sous la République de Weimar. Pour dire autrement, Mannheim ne cherche pas, plus qu'il n'en faut, à situer le débat dans le contexte des débats épistémologiques d'une jeune discipline qui a encore à faire ses preuves, mais plutôt sur la base d'un diagnostic du champ politique weimarien.³⁶ C'est justement sur ce terrain qu'il cherchera à conscientiser les intellectuels de son époque de leur avantage sur les politiciens professionnels, en ayant des facultés de connaissance du champ politique beaucoup plus élargies que ces derniers. Les intellectuels ont la possibilité, de par leur caractère relativement détaché des positions de classe, de rendre la politique beaucoup plus rationnelle qu'elle ne l'est sous la République de Weimar. En ce sens, Mannheim souhaiterait qu'ils deviennent les artisans potentiels d'une « sociologie politique » (Mannheim utilise aussi l'expression *Politik als Wissenschaft* « politique comme science ») qui se conçoit, non pas comme une science contemplative de la réalité politique, mais plutôt comme une science pratique axée sur l'orientation des actions et des décisions politiques.

³⁴ F. Ringer (1969) *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge : Cambridge University Press et aussi K. Lichtblau (1996) *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp.

³⁵ Cf. M. Horkheimer (1930) « Ein Neuer Ideologiebegriff », dans *Der Streit um die Wissenssoziologie*, tome 2, Frankfurt (Main) : Suhrkamp p. 474-496. Aussi la critique classique de Karl Popper (1945) *The Open Society and his Enemy*, Princeton : Princeton University Press; puis plus récemment P. Ricoeur (1976) *Ideologie et Utopie*, Paris : Seuil. Pour la notion de sociologisme, cf. chapitre 5.

³⁶ Ce qui ne l'empêchera pas, après 1932, de mettre l'accent sur la dimension strictement épistémologique de la sociologie de la connaissance, dans le but de se faire connaître en tant que sociologue dans le monde anglo-saxon. Pour les détails de la réception de *Ideologie and Utopia* aux États-Unis, cf. D. Kettler et al., op. cit. chapitre 7.

On remarquera ici que le rapport de Mannheim à la sociologie wébérienne n'est plus seulement d'ordre méthodologique, mais devient beaucoup plus profond. Il faut savoir que le projet de départ de Mannheim concernant *Ideologie und Utopie* était, en fait, de publier un ouvrage qui se serait intitulé *Analysen zur gegenwärtigen Denklage* (Analyses de la pensée contemporaine) et qui aurait initialement regroupé des analyses de trois auteurs, soit Max Weber, Max Scheler et Ernst Troeltsch.³⁷ Ainsi projeté, cet ouvrage n'aurait probablement pas été un succès de librairie comme le fut son ouvrage controversé de 1929 et aurait été perçu comme un ouvrage de sociologie somme toute bien classique. Pourtant, Mannheim envoie à l'éditeur Siebeck à la fin de 1928 un manuscrit avec un contenu différent. Le fait d'avoir publié un ouvrage intitulé *Ideologie und Utopie*, qui avait comme ambition de trouver une solution à la crise politique et idéologique de son époque, n'était pas sans lien avec une réflexion sociologique complexe qui mobilisait principalement l'œuvre de Max Weber.

L'intervention de Mannheim sur les thèses de Max Weber n'est pas de nature à mieux éclairer les implications méthodologiques de sa sociologie, comme le fera par exemple Alexander von Schelting,³⁸ mais de se situer dans l'horizon de la polémique suscitée par ses deux célèbres conférences sur le savant et le politique. Comme nous l'avons vu au chapitre 2, Weber développait une conception de la science qui déclencha une véritable controverse dans les débuts de la République de Weimar, une controverse soulevée par la jeune génération d'intellectuels qui critiquait le positivisme de leurs aînés. C'est dans cet espace polémique de l'œuvre wébérienne que l'on doit situer le propos d'*Ideologie und Utopie*. Sans sous-estimer son caractère théorique, cet ouvrage est la preuve d'un engagement politique original que l'on doit situer à la fois dans le champ politique et

³⁷ Lettre de Mannheim à Siebeck, 23-03-1929, dans E. Gabor (ed.) *Selected Correspondance of Karl Mannheim (1911-1946)*, Tempelton : Edwin Meller Press, p. 34. Dans cette lettre, Mannheim parle plus précisément d'un manuscrit sur Max Weber de 300 à 350 pages qu'il projetait d'écrire dans les mois qui ont suivi la publication d'*Ideologie & Utopie*. On pourrait croire que ce qu'il avait déjà écrit à ce sujet avait été intégré préalablement dans *I&U*, en se promettant de revenir plus tard sur Weber de façon plus systématique. On ne sait pas ce qui est advenu de ce manuscrit en préparation. Cf. H. Woldring (1986) *Karl Mannheim. The Development of his Thought*, New York : St-Martin Press.

³⁸ A. von Schelting (1934) *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübingen : J.C.B. Mohr.

dans le champ scientifique. L'intérêt de ce livre ne consiste pas à analyser le jeu des forces idéologiques et des tendances partisans dans l'arène parlementaire, mais de se pencher sur la façon dont les idéologies et les partis politiques comprennent la théorie et la pratique. Plus précisément, c'est en intervenant sur la déficience de la relation entre la théorie et la pratique que Mannheim cherche à remédier à la crise politique et idéologique de son époque et c'est dans ce contexte qu'il fait intervenir son concept de *freischwebende Intelligenz*.

Le concept de politique chez Mannheim

Avant de se pencher sur le problème sociologique de l'intelligentsia sans attaches, Mannheim prend bien soin de clarifier ce qu'il entend précisément par « politique comme science ». Nous tenterons dans cette section de suivre le raisonnement de Mannheim sur la nature de cette « sociologie politique ». Avant tout, il faut comprendre comment il définit la politique. Conséquemment au propos qu'il développait dans sa conférence de 1928 sur la concurrence, il faut garder en tête que le pluralisme idéologique dans la sphère intellectuelle est une réalité qui est devenue incontournable du moment où les conflits pour le monopole d'interprétation de la réalité sont les corrélats des tensions et des luttes à l'intérieur de la sphère politique. En ce sens, Mannheim prend le soin de distinguer deux domaines de la politique : le premier renvoie à la vie politique courante, celles des affaires de l'État, le processus de routinisation et de stéréotypisation par la bureaucratie qu'il désigne comme la « structure rationalisée de la politique ». Le second domaine fait référence aux conflits, aux luttes, aux actions individuelles et aux décisions politiques que Mannheim désigne comme le « champ irrationnel ».³⁹ Selon lui, la tendance de la modernité à tout rationaliser et à structurer à l'aide de la bureaucratie rend ce champ irrationnel de plus en plus limité et serait même en voie de disparition. Une affirmation qui n'est pas sans rappeler le concept wébérien de rationalisation dont la donne fondamentale n'est pas le rationnel, mais l'irrationnel. Pourtant, cette position diffère sensiblement de celle de Weber, affirmant au contraire que l'intrusion grandissante de la rationalité dans toutes les sphères d'activité, loin de faire disparaître l'irrationalité du monde, a plutôt tendance à renforcer cette sphère

³⁹ I&U, p. 72-74.

irrationnelle qui est la conséquence du désenchantement du monde que Weber expose dans ses deux conférences⁴⁰. Mais un lecteur attentif d'*Ideologie und Utopie* remarquera que Mannheim était conscient que le champ politique demeurerait sous l'influence de cette irrationalité irréductible. Par conséquent, notre auteur s'arrête à une définition restreinte de la politique, dans le sens d'une « activité » qui n'a pas été préalablement rationalisée par les institutions politiques. En ce sens, « l'action commence là où la structure rationnelle n'a pas encore d'emprise, où les décisions ne sont pas contraintes à des situations régulées ». ⁴¹ Bref, le champ irrationnel est le lieu des actions et des décisions dans leur pureté.

C'est dans ce contexte bien précis que Mannheim pose une question audacieuse pour son époque : « est-ce qu'une science de la politique est possible ? », qui est l'intitulé du second chapitre de *Ideologie und Utopie*. De façon plus spécifique, il se demande « pourquoi la politique n'est-elle pas encore venue à la science » ? De telles questions trouvent leur sens parce qu'il y a justement un domaine de la politique qui semble inaccessible à une véritable compréhension « rationnelle ». Parvenir à une connaissance « rationnelle » de l'irrationalité politique est une tâche qui n'est pas aisée. Notre auteur est non seulement conscient de l'irréductibilité entre la rationalité bureaucratique et le champ irrationnel, mais aussi qu'il existe un fossé apparemment infranchissable entre la connaissance et l'action. À ce stade-ci, on est en droit de se demander en quoi ces questions soulevées par Mannheim sur l'irrationalité politique ont quelque chose à voir avec la crise de la vie intellectuelle. Il tente précisément de conscientiser les intellectuels de son époque — eux, qui sont habitués à vivre loin de la politique et se consacrant essentiellement à un type d'activité plus contemplatif — que le champ politique n'est justement pas inaccessible. Il rejoint à cet égard toute une tradition intellectuelle progressiste qui, depuis Heinrich Mann et Theodor Heuss dans les années 1910, cherche à conscientiser les intellectuels de l'importance d'occuper la sphère politique de façon éclairée et constructive. Toutefois, la démarche de Mannheim diffère des intellectuels de gauche qui, comme Mann, croyait que la tâche de l'intellectuel était essentiellement de

⁴⁰ Comme nous le fait remarquer M. Coutu (1995), *Max Weber et les rationalités du droit*, Paris : LGDJ/PUL, p. 25-27. Cf. SP, p. 108, p. 185 et suiv.

⁴¹ I&U, p. 74.

s'engager dans un parti politique et de s'opposer aux institutions politiques dominantes. Il s'agit précisément pour notre auteur de préserver, au sein du champ politique, la distance qui sépare l'intellectuel du politicien.

Pour notre sociologue, il s'agit pour les intellectuels, avant de s'y engager, de mieux connaître le champ irrationnel du politique. Pourtant, il n'est pas aisé pour eux de développer une telle connaissance. En effet, ce champ n'a rien de stable et d'objectif et selon Mannheim, « il doit être compris comme relevant du domaine du fuyant, de tendances incertaines, du devenir et dans lequel se forment les intérêts, les aspirations et les utopies des partis politiques ». ⁴² La vie politique est un lieu de conflits perpétuels, de jugements de valeur et d'instincts que la science ne peut normalement étudier dans son exactitude. Il s'agit pour Mannheim de définir une forme de connaissance par laquelle les universitaires, les politiciens et les intellectuels pourraient comprendre le champ politique irrationnel. « En considérant la situation contemporaine, dit-il, la politique ne devrait pas être seulement un savoir accessible aux partis politiques, mais devrait rendre une science du tout possible. La sociologie politique comme science du devenir du champ politique général est maintenant sur le point de se réaliser ». ⁴³

Comment Mannheim définit-il cette sociologie politique? La sociologie politique, ou encore la politique comme science, possède un statut particulier dans *Ideologie und Utopie*. Une lecture peu attentive de l'ouvrage pourrait mener à formuler la conclusion hâtive que la sociologie politique est une variante de la sociologie de la connaissance. Ce n'est pas parce que Mannheim prétend faire de la sociologie de la connaissance un instrument de démythification idéologique qu'on peut en faire un usage équivalent autant à des fins gnoséologiques que politiques. ⁴⁴ Il faut s'habituer à voir que la sociologie de la connaissance et la sociologie politique sont, dans l'ouvrage de Mannheim, deux disciplines distinctes, non pas en raison de leur structure épistémologique qui s'avère semblable, mais en fonction de la place que les deux disciplines occupent dans le champ scientifique et dans le champ politique. Autrement dit, on fait de la sociologie de la

⁴² I&U, p. 76.

⁴³ I&U, p. 116, 132, 143.

⁴⁴ I&U, p. 32.

connaissance lorsque le sociologue recherche une conception « non-évaluative » (*wertfrei*) des idéologies afin de montrer comment elles s'inscrivent, d'un point de vue théorique, dans une totalité historique en devenir. On fait de la sociologie politique selon Mannheim lorsqu'on étudie les différentes positions idéologiques au sein du champ politique dans une intention délibérée d'éduquer les politiciens à prendre des décisions politiques responsables.⁴⁵ Nous avons ici deux disciplines séparées puisque « l'effet de connaissance » qu'elles produisent est circonscrit au sein de leur ordre de réalité respectif. L'une prétend demeurer dans les limites étroites de la science, tandis que l'autre se prétend impliquée elle-même dans la praxis politique. Pourtant, les deux disciplines s'observent mutuellement à partir de leur ordre de réalité respective. Elles ont besoin l'une de l'autre pour mieux comprendre le fonctionnement des idéologies et la façon dont évolue le champ politique irrationnel. Nous devons donc examiner comment les deux disciplines assurent chacune de leur côté, la condition d'autonomie de leur propre champ, pour être en mesure de mieux comprendre la relation complexe et ambivalente de la théorie et de la praxis politique chez les intellectuels sans attaches.

La sociologie de la connaissance : entre faits et valeurs

Ce qui fait à la fois l'identité et la différence de la sociologie de la connaissance et de la sociologie politique s'explique par la manière dont Mannheim mobilise le principe de la *Wertfreiheit*. On sait que Max Weber employait ce principe par lequel il dénonçait à son époque les intrusions des démagogues dans l'enseignement universitaire.⁴⁶ Dans le cas de la sociologie de la connaissance, la *Wertfreiheit* sert précisément à départager la critique des idéologies de sa logique de propagande. En effet, l'exigence de transiter d'une conception « évaluative » (*wertend*) vers une conception totalisante non-évaluative (*wertfrei*) a comme objectif de dépasser le stade de la critique marxiste qui consiste à accuser un ennemi de « fausse conscience ». Par fausse conscience, on entend ici qu'une pensée devient idéologique et déformée lorsqu'elle ne rend pas compte de son écart avec une nouvelle réalité et qui tente de la dissimuler avec des concepts

⁴⁵ I&U, p. 143.

⁴⁶ SP, p. 63-110.

inadéquats.⁴⁷ Mannheim veut délibérément se distancer d'un concept d'idéologie qui sert les fins de la propagande et de l'agitation politique des marxistes pour se rapprocher d'un usage plus « sociologique ». En ce sens, « la tâche de l'étude des idéologies (la sociologie de la connaissance) qui cherchent à se libérer des valeurs consisterait à analyser les positions idéologiques dans leur spécificité étroite et l'interrelation de ces attitudes dans le cours de l'évolution sociale générale ».⁴⁸ La sociologie de la connaissance doit conséquemment adopter une perspective « relationniste » des idéologies qui, par opposition au relativisme, ne considère pas ces derniers comme étant des fictions ou comme un instrument de dissimulation et de fausse conscience, mais en tant que formes de connaissance « partielles » qui s'intègrent dans un champ de signification plus large à une époque donnée.⁴⁹ De la sorte, les idéologies ne sont plus utilisées dans un but unique de dénonciation et de dénégation, mais comme des formes stabilisées de connaissance qui s'intègrent dans une réalité sociale et historique où elles coexistent réciproquement et se concurrencent entre elles. Une conception « relationniste » des idéologies permet justement d'observer comment elles prennent des formes permanentes qui survivent et évoluent au cours du temps.

Pourtant, l'adoption telle conception « non-évaluative » des idéologies ne signifie pas pour autant qu'elle est à l'abri d'une utilisation partisane de la part du sociologue. Sur le plan de l'analyse sociologique, l'instabilité du concept d'idéologie est constamment soumise à l'épreuve de la subjectivité du chercheur. C'est en ce sens que Mannheim prend le soin de préciser dans une note de bas de page :

Le lecteur attentif remarquera peut-être à partir d'ici que le concept évaluatif (*wertend*) d'idéologie glisse à nouveau vers une conception non-évaluative (*wertfreiend*), avec l'intention de trouver une solution évaluative. Ce glissement conceptuel est le propre de la technique du chercheur, qui se trouve

⁴⁷ I&U, p. 52-53.

⁴⁸ I&U, p. 36.

⁴⁹ I&U, p. 40.

au point de maturité pour ne plus se restreindre et se confiner à un point de vue particulier.⁵⁰

Autrement dit, il revient au sociologue d'être assez habile pour se détacher de sa perspective évaluative et partisane afin de parvenir à un point de vue d'ensemble des idéologies et de comprendre leur position respective dans la totalité historique. Mannheim cherche à invalider le fait que la sociologie de la connaissance ne servirait qu'à des visées propagandistes, permettant toujours de savoir distinguer lorsqu'on analyse les idéologies : « d'un côté la partisanerie aveugle et l'irrationalisme qui émerge de l'indolence intellectuelle et de l'autre côté, la recherche rigoureuse de l'objectivité qui, après avoir éliminé toutes perspectives évaluatives, peut détecter les résidus de partialité et de jugements de valeurs dans la structure de la connaissance [du chercheur] ». ⁵¹ Ce raisonnement nous montre sur un tout nouveau jour l'usage que Mannheim fait du principe de la *Wertfreiheit* qui ne va pas dans le sens d'une « neutralité axiologique » comme on a souvent tendance à le voir chez lui. La *Wertfreiheit* doit être conçue comme un opérateur de différenciation entre science et propagande qui, comme le souligne Isabelle Kalinowski, participe d'une tension résultant de « l'investissement de la sociologie dans sa proximité ostentatoire avec le politique et dans la sociologie comme prise de distance ostentatoire avec le politique ». ⁵² La sociologie de la connaissance est prise dans ce mouvement réflexif dans lequel le chercheur doit réfléchir constamment sur les limites de l'objectivité.

En ce sens, la perspective synthétique totalisante sur les idéologies, rendue possible par cette approche relationniste, n'a plus rien à voir avec la synthèse métaphysique *a priori* de l'historisme (cf. chapitre 3). Elle se présente comme un postulat méthodologique motivé par le principe de la *Wertfreiheit* par lequel le chercheur peut mettre en suspend ses jugements de valeurs lorsqu'il étudie les idéologies. Dans cette optique, une telle synthèse contribuerait à prévenir le danger qui guette les sciences empiriques

⁵⁰ I&U, p. 54, n.

⁵¹ I&U, p. 56, n.

⁵² I. Kalinowski (2005) « Leçons webériennes sur la science et la propagande », dans M. Weber, *La science, profession et vocation*, Marseille : Agone, p. 218.

spécialisées de son époque, qui cultivent une vision jugée trop étroite de leur discipline et de leur objet de recherche, mettant en échec la perspective synthétique à laquelle la sociologie de la connaissance aspire.⁵³ Et c'est là que réside le danger de la politisation de la science et de l'intrusion de la propagande politique dans son champ. Le spécialiste aborde ses objets de recherche selon le point de vue de sa propre discipline et, par conséquent, il est rarement capable de repérer la présence des jugements de valeur dans son analyse. Mannheim affirme en ce sens que :

La dissimulation de la peur et de l'incertitude (du spécialiste) quant à ses erreurs et ses contradictions logiques ne nous feront pas sortir de cette crise de la pensée, pas plus que l'exploitation de la méthodologie à des fins de propagande par l'extrême-droite et l'extrême-gauche, dans le but de glorifier le passé ou le futur.⁵⁴

Selon notre auteur, la crise qui secoue les sciences spécialisées ne se réduit pas à une simple crise de la connaissance, mais se veut une crise de nature politique qui a lieu précisément au sein du champ de la science. La sociologie de la connaissance doit parvenir à se prémunir contre l'influence de la propagande afin d'assurer son autonomie au sein du champ scientifique. Pour contrer la propagande, le principe de la *Wertfreiheit* ne sert pas seulement à différencier les conceptions évaluative et non-évaluative des idéologies, mais à adopter un point de vue totalisant sur les objets. En adoptant un tel point de vue, il s'agit de prendre conscience des limites inhérentes des points de vue particuliers propres aux disciplines et de ses objets afin d'acquérir une meilleure compréhension de la totalité dans laquelle ils s'intègrent. On voit clairement que Mannheim veut que la sociologie de la connaissance puisse prendre ses distances face à l'intrusion de la politique qui résulterait de l'ignorance du chercheur de son rapport aux valeurs lorsqu'il étudie ses objets. Le principe de *Wertfreiheit* dans le champ des sciences cherche par tous les moyens de prévenir l'intrusion de la propagande dans les résultats de l'analyse non-évaluative des idéologies.

⁵³ I&U, p. 61.

⁵⁴ I&U., p. 61-62.

La sociologie politique : science de la praxis politique

Nous avons vu jusqu'à présent comment la sociologie de la connaissance doit assurer son autonomie par rapport à l'intrusion du politique par la propagande, lorsqu'elle cherche à parvenir à une conception non-évaluative des idéologies. La sociologie politique, quant à elle, est la science qui intervient dans le champ politique irrationnel. Il ne faut pas la comprendre comme une importation de la sociologie de la connaissance de la sphère de la science elle-même, mais comme un type de savoir qui émerge de façon immanente dans le champ politique. Il peut sembler étrange que Mannheim cherche à trouver des fondements « scientifiques » au politique, étant donné que le champ politique irrationnel cherche à repousser à l'extérieur de ses frontières d'un côté, les intrusions de la logique rationnelle de la bureaucratie et de l'autre, les systèmes de connaissances (philosophiques ou autres) qui tentent de parvenir à une compréhension rationnelle du politique. Autrement dit, la rationalisation formelle du politique se heurte inévitablement à une force irrationnelle irréductible qui empêche qu'une véritable connaissance rationnelle s'enracine dans le champ politique. Comment alors justifier le fait qu'une politique comme science puisse être possible, c'est-à-dire une forme de connaissance qui ne soit pas celle de la propagande? Pour Mannheim, la sociologie politique, sans se définir comme une science objectivante, doit penser son rapport à la propagande d'une façon beaucoup plus complexe que pour la sociologie de la connaissance. Elle doit faire en sorte de contenir l'intrusion de la propagande tout en se maintenant à l'intérieur de la logique conflictuelle du politique. En fait, la sociologie politique est une science spéciale au sein du champ politique qui se construit sur la double dénégation de la propagande et d'une compréhension contemplative ou théorique de la politique. Elle n'intervient pas sur un domaine d'objets qui est déjà fini, découpé et délimité d'avance par elle, mais sur des objets qui sont difficiles à cerner d'un point de vue strictement conceptuel et théorique. Ainsi, sa façon d'intervenir sur ce domaine d'objets ne se fait pas dans le but de faire une théorie du politique, mais d'en retirer une connaissance des modalités pratiques du politique. En ce sens confirme Mannheim, « on

veut extraire du devenir historique une connaissance de la pratique et pour la pratique et on peut trouver une forme adéquate à ce nouveau genre de connaissance ».⁵⁵

Une sociologie politique qui cherche à extraire du champ politique irrationnel une connaissance pratique doit se garder de rester aux prises avec une attitude contemplative, c'est-à-dire une attitude qui rendrait compte de la réalité politique, mais dont le seul résultat serait d'en retirer une connaissance théorique qui dissimulerait son lien avec pratique politique. En ce sens dit Mannheim, « le grand danger d'une représentation inadéquate qui entre en considération dans le contexte du champ politique actuel réside dans l'attitude faussement contemplative du chercheur qui a tendance précisément à être en rupture avec les enjeux concrets qui intéressent les politiciens ».⁵⁶ Autrement dit, le chercheur doit éviter de comprendre la réalité politique à partir de concepts ou de perspectives théoriques qui seraient inaccessibles à la compréhension des politiciens et des intellectuels. C'est pour dire que la fonction de la sociologie politique est de représenter les enjeux politiques de façon à attirer l'attention du politicien sur l'orientation active de ses besoins et de ses attentes et non plus à partir d'une attitude contemplative.⁵⁷ À ce stade-ci, une difficulté émerge dans la mesure où Mannheim semble opposer vigoureusement la connaissance théorique et l'expérience pratique. Si une connaissance théorique du politique n'est pas possible, comment légitimer la possibilité de parvenir à la connaissance de l'expérience du politicien ? En posant l'irréductibilité entre la théorie et l'expérience, on devrait normalement adhérer au postulat de l'historien Leopold von Ranke qui affirmait que « la politique n'est pas une science qui s'enseigne. Les politiciens peuvent étudier l'histoire pour son utilité, mais pas pour en extraire les règles de l'activité politique, puisqu'il ne s'agit pour eux que de raffiner leur instinct politique ».⁵⁸ Mannheim contredit Ranke en prétendant que l'instinct politique n'est pas inné au politicien et qu'un tel instinct doit nécessairement s'enseigner et se transmettre. Conscient du fossé qui sépare la science de la praxis politique, Mannheim ne peut plus justifier la sociologie politique sur le seul plan

⁵⁵ I&U, p. 143.

⁵⁶ I&U, p. 145.

⁵⁷ I&U, p. 150.

⁵⁸ I&U, p. 82. Mannheim cite les *politischen Gespräch* de Ranke (1836)

épistémologique, mais doit la faire reposer au plan organisationnel, sur une entreprise d'éducation politique (*Lehrbetrieb*). L'instinct politique agit, certes dans un premier temps, comme un repoussoir contre les formes de compréhension contemplatives du politique, mais devient connaissance du moment où on peut l'enseigner et la « transmettre ». Autrement dit, la condition de possibilité de l'autonomie de la sphère politique ne repose pas sur la reproduction constante d'un instinct politique « pur » ou une action entièrement versée dans une compréhension irrationnelle d'elle-même, sur la base d'une dichotomie essentiellement conflictuelle entre ami et ennemi ; elle s'appuie plutôt sur une forme de « pédagogie » (*Bildung*) immanente au politique, qui assure une compréhension pratique de l'activité politique.

Selon Mannheim, des formes de transmission et de pédagogie, immanentes au champ politique, sont possibles pour la simple raison qu'elles ont toujours existé dans l'histoire et qu'elles sont à la source de la formation et de la perpétuation des groupes sociaux sur un plan générationnel. Avant que l'éducation ne devienne le monopole des institutions d'enseignement telles qu'on les connaît, elle a engendré des formes antérieures de pédagogie, telles que les discours publics dans l'Antiquité ou les ateliers de compagnonnage au Moyen-Âge, qui ont assuré la transmission des connaissances pratique de la vie. Mannheim s'intéresse plus particulièrement au club politique qui, depuis le XVIII^e siècle, fut le lieu prédestiné de « l'éveil » de la conscience politique puis de la formation des partis politiques.⁵⁹ Comme on le sait, les clubs et les partis politiques transmettent, dans ce contexte, une forme de connaissance fondamentalement partisane et partielle qui fait office de « propagande ». En ce sens, Mannheim fera intervenir ici la sociologie politique en se demandant si on ne pourrait pas se servir de ce lieu d'enseignement et de transmission de connaissance pour inculquer des valeurs qui soient « relativement détachées » de la logique partisane. Ou encore, pour que le club ou les écoles de partis ne soient pas uniquement le lieu d'un endoctrinement ou « dressage » (*Züchtung*) politique, mais un lieu où on préparerait à éveiller chez les politiciens une conscience critique.⁶⁰ En s'interrogeant sur cette possibilité, la sociologie politique

⁵⁹ I&U, p. 156.

⁶⁰ I&U, p. 157.

consisterait à offrir aux politiciens une connaissance synthétique du champ politique qui serait essentiellement pratique sans qu'elle ne devienne un moyen de propagande. Elle doit créer « une plateforme d'où elle pourra enseigner une telle conscience critique autant que la technique objective de contrôle des masses et la formation et le contrôle de l'espace public, mais aussi tout autres domaines où les idées et les décisions sont étroitement associées et d'une façon qui présuppose une réflexion avant que les hommes ne prennent de décisions ».⁶¹ Autrement dit, la sociologie politique est une science qui sert à former et à éduquer les politiciens.

Une telle connaissance synthétique de la politique agit donc comme une forme de connaissance parallèle à la propagande, qui consisterait à faire naître un sens de la responsabilité chez les politiciens. De la même façon que la *Wertfreiheit* permet aux chercheurs de parvenir à une connaissance non-évaluative des idéologies à l'abris de la propagande, elle donnerait aux politiciens la possibilité de prendre leurs distances de la logique propagandiste propre à la politique. Dans ce contexte, la *Wertfreiheit* n'agit pas de façon à sécuriser l'objectivité scientifique de la connaissance politique, mais devient un moyen pour le politicien de perfectionner son jugement politique sur la base d'une exigence éthique personnelle. La possibilité d'un tel jugement s'appuie bien entendue sur l'éthique wébérienne de la responsabilité, « selon laquelle on doit assumer les conséquences prévisibles de son action ».⁶² Pour être plus juste, sans aspirer à une connaissance objective de la politique, cette éthique permettrait aux politiciens de se voir sous un tout autre jour, non plus comme s'ils ne faisaient qu'uniquement participer au déchaînement des instincts, des convictions et de la conflictualité, mais en leur donnant la possibilité de s'en détacher pendant un moment pour prendre du recul et réfléchir aux conséquences de leur décisions, avant d'y retourner.⁶³ Mannheim n'est vraiment pas très loin de la définition du politicien que Max Weber esquissait en fonction de trois qualités : la passion pour sa cause, le sentiment de responsabilité et le coup d'œil qui est « la capacité de laisser agir sur soi les réalités, dans le recueillement intérieur et la

⁶¹ I&U, p. 158.

⁶² SP, p. 192.

⁶³ I&U, p. 167-168.

tranquillité, bref la distance envers les hommes et les choses ».⁶⁴ En ce sens, la sociologie politique est utile aux politiciens parce qu'elle leur permet de distinguer l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité, comme Weber le concevait dans sa conférence.

La sociologie politique permet donc aux politiciens de raffiner leur jugement politique et d'être conscients des problèmes éthiques que pose l'irrationalité croissante du champ politique. De la sorte, ces derniers seraient en mesure d'assurer une véritable autonomie envers le champ politique. Par contre, si cette science spéciale peut éduquer les politiciens à concevoir la politique autrement que comme le domaine de l'instinct, Mannheim doute que les politiciens de son époque puissent développer ces qualités de façon à ce qu'ils acquièrent une véritable connaissance synthétique du champ politique. Autrement dit, ils n'auraient pas les facultés nécessaires pour manier par eux-mêmes cet instrument qu'est la sociologie politique. Ce ne sont donc pas les politiciens qui sont les maîtres d'œuvres de la sociologie politique, mais davantage les intellectuels. Le projet mannheimien d'une sociologie politique a besoin d'une base sociologique tangible pour assurer non seulement sa légitimité comme connaissance au sein du champ politique, mais aussi afin de permettre aux intellectuels d'acquérir leur autonomie professionnelle par rapport aux politiciens. En ce sens, la tâche d'une politique comme science est d'enseigner aux politiciens la capacité à se hisser pendant un moment au-dessus de la mêlée, d'être capable de se distancer de la propagande et d'acquérir un certain sens des responsabilités. Seuls les intellectuels sans attaches ont la possibilité d'inculquer un tel enseignement.

Les intellectuels sans attaches et le problème de la responsabilité politique

À travers cette réévaluation « idéaltypique » du rapport entre science et politique ou théorie et praxis politique que l'on vient de voir, la notion de *freischwebende Intelligenz* est non seulement centrale pour la compréhension du projet mannheimien dans *Ideologie und Utopie*, mais constitue le principal héritage que Mannheim a légué à la sociologie

⁶⁴ SP, p. 182-183.

des intellectuels au XX^e siècle. Lorsque l'on jette un coup d'œil sur la littérature récente à propos des intellectuels, on est pourtant étonné de voir que très peu de recherches sérieuses ont été accomplies faisant ressortir la complexité de ce concept dans *Ideologie und Utopie*.⁶⁵ Certes, on comprend assez bien le rôle et la fonction qu'il détient par rapport à la sociologie de la connaissance, mais la littérature a peu porté son attention sur les assises sociologiques d'un tel concept dans le contexte de la République de Weimar. Mannheim ne réfléchit pas dans l'abstrait. En faisant des intellectuels sans attaches les porteurs de la synthèse dynamique dans le champ politique, il s'inspire de la littérature sociologique des années 1920, comme nous l'avons déjà vu (chapitre 2) avec Carl Brinkmann, Max et Alfred Weber. Mais il faut préciser que Mannheim ne cherchait pas pour autant à faire coïncider parfaitement son concept sur un groupe spécifique d'intellectuels qui existait à cette époque. La notion de *freischwebende Intelligenz* demeure avant tout une catégorie formelle et idéaltypique plus que la représentation réelle des intellectuels weimariens.⁶⁶ Pour bien comprendre l'utilisation qu'il en fait dans *Ideologie und Utopie*, il faut toujours faire la distinction entre ce que Mannheim entend par « intellectuels sans attaches » d'un point de vue sociologique et sa tentative de trouver des alternatives au problème de la synthèse à l'aide de la sociologie politique. Il s'agit maintenant d'expliquer l'articulation entre les fondements sociologiques des intellectuels sans attaches sous la République de Weimar et la nécessité chez Mannheim de les conscientiser au fait qu'ils doivent acquérir une certaine autonomie professionnelle en s'imposant un devoir de responsabilité et de synthèse dans le contexte de la crise politique weimarienne.

⁶⁵ Du moins dans le cas de J.A. Schumpeter (1942) *Capitalism, Socialism and Democracy*, New-York : Harper ; R. J. Brym (1980) *Intellectuals and Politics*, London : Allen & Unwin ; Ron Eyerman (1994) *Between Culture and Politics. Intellectuals in the Modern Society*, London : Routledge qui récuse l'usage d'un tel concept dans le contexte d'après-guerre. Mais les études de Theodor Geiger (1949) *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stuttgart : Ferdinand Enke Verlag, de Dirk Hoeges (1995), *Kontroverse am Abgrund : Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, Frankfurt (Main) : Fisher, ainsi que C. Loader & D. Kettler (2001) *Karl Mannheim's Sociology as Political Education*, New-York : Transaction s'intéressent davantage aux origines historiques du concept.

⁶⁶ G. Remmling (1975) *The Sociology of Karl Mannheim*, London : Routledge, p. 72.

Selon notre reconstruction du raisonnement mannheimien qui établit la relation entre la science et la politique en fonction de deux disciplines distinctes que sont la sociologie de la connaissance et la sociologie politique, nous avons retrouvé deux types d'acteurs qui sont en rapport avec ces disciplines : le chercheur et le politicien. Le chercheur est celui qui pratique la sociologie de la connaissance et qui, comme nous l'avons vu, est le porteur d'une conception non-évaluative des idéologies à partir duquel il veut comprendre comment les points de vue particuliers s'inscrivent dans une totalité historique en devenir. Il participe à la synthèse dans la mesure où il est capable de mettre en suspend ses jugements de valeur afin de mieux distinguer la science de la propagande. Il est l'idéal-type du savant-universitaire soucieux d'objectivité. Le politicien, quant à lui, participe au champ politique irrationnel. C'est celui qui prend des décisions en vue de l'action, qui s'engage dans un parti politique, qui a la passion pour sa cause. Par politicien, Mannheim fait référence autant à l'homme parlementaire qu'à l'agitateur politique au sein des mouvements d'extrême-gauche et d'extrême-droite. Sa connaissance de la politique se limite principalement à la propagande de son propre parti et juge ses actions et ses décisions dans cette perspective étroite. Les intellectuels sans attaches constituent le troisième type d'acteur évoqué dans *Ideologie und Utopie*. Nous avons vu dans le précédent chapitre que cette notion désignait principalement les penseurs romantiques du début du XIX^e siècle en Allemagne et plus particulièrement la figure d'Adam Müller. On a bien vu que, au-delà de son étiquette de « romantique », Müller était un littéraire et un pamphlétaire d'origine bourgeoise qui prêtait ses services à la noblesse allemande. Il était le parfait représentant d'une génération d'intellectuels qui ont souffert de l'occupation napoléonienne et qui, tout en ayant un pied dans le champ politique, se sont réfugiés dans une sorte d'intériorité romantique d'où ils aspiraient à créer une synthèse entre la vie et la pensée. Pour Mannheim, cette situation paradoxale n'est pas si différente, d'un point de vue sociologique, sous la République de Weimar. Elle pourrait être corrigée si seulement les intellectuels pouvaient prendre conscience de leur identité commune et du fait qu'ils sont les porteurs d'une éthique politique entièrement nouvelle.

L'intelligentsia sans attaches et les professions libres

La principale caractéristique de cette « intelligentsia » chez Mannheim tient au fait qu'elle est relativement « détachée des classes sociales » (*relativ klassenlos*), non dans un sens négatif, mais dans la mesure où leur mode de reproduction n'est pas automatiquement calqué sur les classes sociales.⁶⁷ Selon Alfred Weber dans son article sur la misère des travailleurs intellectuels (chapitre 2), l'intelligentsia s'est développée en partie comme un groupe de rentier qui vivait du capital industriel au XIX^e siècle. Elle émerge au sein de la bourgeoisie allemande moderne, dont le prestige et la reconnaissance sociale repose sur le capital rentier et l'éducation (*Bildung*).⁶⁸ En ce sens, les critères de classes ne sont pas nécessairement utiles pour comprendre la structure de ce groupe. Rajoutons que même la logique de *Stand* ne permet pas non plus de saisir la complexité de ce groupe à l'époque de Mannheim. La *Bildung* n'est plus un critère assez significatif pour repérer la cohérence d'un groupe d'intellectuels tel qu'il évolue au cours des années 1920, considérant aussi que la bourgeoisie universitaire qui, en faisait son étendard, s'est pratiquement écroulée à la suite des conséquences de l'inflation de 1920-1923. Notre auteur définit donc son concept « d'intelligentsia sans attaches » dans un contexte de crise d'une classe moyenne (*Mittelstand*), dont l'unité qu'elle incarnait au XIX^e siècle fait place à une polarité entre la vieille bourgeoisie wilhelminienne déclinante et les nouvelles professions montantes, ces « professions libres » (*freie Berufe*) — journalistes, publicistes, employés, ingénieurs — qui sont économiquement faibles et incertaines.⁶⁹ L'intelligentsia se présente donc sous la forme d'un groupe intermédiaire (*Mitte*) qui n'a pas, en tant que tel, de logique de classe ni d'unité sociologique sur le plan de leur éducation. Comme le dit Mannheim :

Ce n'est pas qu'elle flotterait pour ainsi dire dans un espace vide au-dessus des classes. Bien au contraire, elle se conjugue à toutes impulsions qui traversent la société. Davantage, plus les groupes d'intellectuels sont recrutés dans un plus grand nombre de classes sociales, plus apparaissent sur

⁶⁷ I&U, p. 123.

⁶⁸ I&U, p. 125.

⁶⁹ I&U, p. 124.

le plan de la formation académique (*bildungsebene*) des tendances multiples et antagonistes. Les individus se trouvent donc à prendre parti pour une de ces tendances.⁷⁰

Autrement dit, l'apparition d'une intelligentsia dont la composition n'est plus identifiable à partir des critères traditionnels de classe exige que l'analyse sociologique se précise davantage à travers cette hétérogénéité grandissante des classes moyennes. Mannheim était bien conscient, depuis ses *Heidelberger Briefe* que l'intelligentsia allemande comme classe sociale privilégiée était parvenue à un point d'éclatement. L'intelligentsia sans attaches n'a, en fait, plus rien d'une intelligentsia en tant que tel et c'est justement ce qui préoccupe Mannheim lorsqu'il invite les intellectuels allemands à prendre conscience d'une mission commune qui les réunirait de nouveau malgré leur détachement par rapport aux classes.

Il est vrai que Mannheim ne prend pas plus la peine de mieux préciser la composition d'un tel groupe sur le plan de sa sociographie comme l'ont fait certains de ses contemporains, Siegbert Feuchtwanger et Theodor Geiger par exemple.⁷¹ Mais si on veut comprendre comment cette intelligentsia sans attaches s'articule avec le projet mannheimien d'une « politique comme science », il faut s'intéresser de plus près à la catégorie de « profession libre ». La référence métaphorique du concept de « intelligentsia sans attaches », que Mannheim a puisée chez Alfred Weber, n'est pas sans lien avec la fragmentation du *Mittelstand* en une multitude de regroupements professionnels. En ce sens, le concept d'intelligentsia sans attaches s'inscrit dans une nouvelle réalité professionnelle dans laquelle la nature de son travail intellectuel est à la fois soumise au cadre hiérarchique de la recherche universitaire et aux contraintes du marché du travail. Dans cette optique, Alfred Weber proposait déjà en 1923 que les secteurs prolétarisés des professions libres, notamment les publicistes et les journalistes, puissent s'affranchir de leur dépendance économique en réaffirmant leur indépendance

⁷⁰ I&U, p. 126.

⁷¹ Cette hétérogénéité des classes moyennes en Allemagne a été systématiquement analysée à l'époque par S. Feuchtwanger (1922) *Die freien Berufe*, München : Duncker & Humblot et T. Geiger, op. cit.

professionnelle.⁷² À l'extrême limite, on peut y intégrer les *Privatdozenten* dans la mesure où ils sont professionnellement déclassés et que leur conscience professionnelle d'universitaire est très faible, du moins pour la jeune génération weimarienne. Le lien entre l'intelligentsia sans attaches et les publicistes et journalistes s'explique aussi chez Mannheim par la figure emblématique d'Adam Müller, lui-même publiciste déclassé du monde universitaire de son époque et relégué dans le champ politique à servir le plus offrant sur le plan monétaire.

Selon nous, la figure du journaliste-publiciste constitue le représentant idéaltypique de l'intelligentsia sans attaches dans *Ideologie und Utopie*. Cette figure mériterait d'être approfondie, en ce sens que les fondements théoriques de la sociologie politique ne sont pas étrangers à la pratique journalistique. Mannheim avait déjà exprimé le souhait de voir le journalisme intégrer le cursus de la sociologie universitaire, nous y reviendrons un peu plus tard.⁷³ Mais ce qui est en jeu ici, c'est le fil qui unit l'intelligentsia sans attaches au destin politique de la profession journalistique. À ce titre, il est intéressant de voir que Max Weber, dans sa conférence sur la profession et la vocation de politique, s'est penché sur la position paradoxale du journalisme entre l'activité politique et l'activité scientifique. Il affirme :

Peu de gens ont conscience qu'une production journalistique réellement bonne exige au moins autant d'esprit que n'importe quelle production savante, surtout du fait de la nécessité d'être produite sans délai, à la demande, et de devoir avoir une efficacité immédiate, dans des conditions de création il est vrai totalement différentes. On ne prend presque jamais en considération le fait que la responsabilité est bien plus grande, et que même le sentiment de responsabilité de tout journaliste honorable n'est en moyenne pas moindre que celui du savant.⁷⁴

⁷² Cf. NGA, p. 601-628.

⁷³ K. Mannheim « Über die Eingliederung der Erforschung des Zeitungswesens in die Universitätswissenschaft », dans R. Laube (2004) *Karl Mannheim und die Krise des Historismus*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, p. 594-597. (Référence : ZW)

⁷⁴ SP, p. 152.

Max Weber invite ses lecteurs à ne pas déconsidérer trop vite la pratique journalistique sur le plan de la qualité de sa production littéraire, dont l'exigence se rapproche beaucoup de l'objectivité scientifique. Mais il est vrai que ce moyen ne garantit pas nécessairement un sentiment élevé de responsabilité, non seulement à cause des convictions politiques du journaliste, mais aussi surtout à cause des circonstances précaires dans lesquelles il doit travailler. Contrairement au savant qui bénéficie de conventions statutaires dans les universités qui lui permettent de travailler avec une assurance relative (si on exclut les *Privatdozenten*), la vie du journaliste est soumise aux aléas du marché du travail et peut affecter négativement la qualité de la production journalistique.⁷⁵ Dans ce contexte, il n'est pas certain que la pratique journalistique puisse impliquer un sentiment de responsabilité, surtout lorsque le journaliste recherche spécifiquement à se faire du capital politique. Autrement dit, Weber est conscient que le journalisme peut impliquer autant une utilisation partisane, susceptible de rabaisser ou de rehausser sur le plan moral la crédibilité du journaliste en politique, qu'un sens de la responsabilité, à la fois professionnelle et politique, par lequel il s'en tient à une sorte de code de « déontologie » ou encore, comme le dit Weber, en s'imposant « des exigences intérieures particulièrement lourdes ».⁷⁶

Le dilemme de l'intelligentsia sans attaches : engagement et objectivité

Ce dilemme qui participe au destin politique de la profession journalistique selon Weber s'appliquerait aussi à la façon dont Mannheim pose le problème des intellectuels sans attaches, dans la mesure où ils sont confrontés, de façon analogue, à la question de la responsabilité politique et professionnelle. Étant donné la nature sociologique de l'intelligentsia, désormais étrangère à la logique de classe, deux possibilités s'offrent à elle. Soit la voie de la propagande, soit celle d'une conscientisation professionnelle et de la responsabilité politique. La première voie consiste pour l'intelligentsia à se rattacher à une classe ou à une autre, comme ce fut le cas par exemple pour Adam Müller. Mannheim affirme en ce sens que :

⁷⁵ SP, p. 155.

⁷⁶ SP, p. 155.

Ce pouvoir de rattachement (*sichanschliessen-Können*) des intellectuels à une classe n'est possible que parce qu'ils peuvent s'identifier à n'importe laquelle position et que la possibilité de choisir existait pour eux, tandis que les individus clairement identifiés à leur classe étaient en mesure d'en sortir seulement que dans des cas exceptionnels.⁷⁷

En ce sens, un intellectuel peut s'identifier à une classe en défendant son idéologie, mais aux yeux de ses membres il demeurera toujours un étranger et ne sera jamais pleinement accepté et reconnu par ces derniers. Ce sentiment de suspicion tend, selon Mannheim, à accroître le degré de fanatisme et de radicalisme parmi les intellectuels rattachés au prix du sacrifice de leur propre intégrité intellectuelle, dans la mesure où ce sacrifice résulte d'un effort de compensation intellectuelle dans leur urgence d'être reconnus comme membres entiers de leur classe d'attache.⁷⁸ En dépit du radicalisme qu'il engendre, cet effort de rattachement répété des intellectuels aux classes ne doit pas nécessairement être compris comme une situation tragique de déracinement, mais comme une tentative salutaire de surmonter le sentiment d'angoisse de ne pas avoir de cause à défendre. En ce sens, cet effort de rattachement peut aller autant dans le sens d'une glorification vide et apologétique d'intérêts de classe par esprit de conformisme ou dans le sens d'une revendication positive de participer à la vie politique active.⁷⁹ Dans le premier cas, les intellectuels participent activement à l'effort de propagande politique d'une classe ou d'un parti politique, peu importe les retombées politiques sur le plan moral. Dans le deuxième cas, les intellectuels revendiquent pour eux la possibilité d'influencer positivement le champ politique dans la mesure où cet effort est le résultat des exigences qu'ils s'imposent à eux-mêmes sur le plan de la réussite professionnelle. En jetant un coup d'œil sur la République de Weimar, le premier type est celui que Mannheim rencontrait le plus fréquemment. Le deuxième type d'intellectuel serait celui qui correspondrait le plus à la figure du politicien responsable et à celle du journaliste politique chevronné tel que dépeint par Max Weber. Le pouvoir de rattachement de ce

⁷⁷ I&U, p. 127.

⁷⁸ I&U, p. 128.

⁷⁹ I&U, p. 129.

dernier type à une classe procède moins d'une volonté de s'identifier complètement à elle que d'une volonté de représenter ses intérêts de classe tout en développant une certaine autonomie professionnelle.

À l'inverse de la première alternative, la seconde alternative que Mannheim propose peut être interprétée comme un véritable appel à l'autonomie professionnelle des intellectuels et à une conscientisation au problème de la responsabilité politique, comme le proposait Alfred Weber dans son article de 1923. La prise de conscience des intellectuels dans ce qui les réunit sur le plan professionnel ne veut pas dire que Mannheim prétend résoudre la crise des intellectuels, mais qu'il souhaite au moins en finir avec cette « fuite dans l'intériorité » qui rend les intellectuels peu réceptifs à comprendre les enjeux politiques de leur époque. Il serait exagéré aussi d'y voir, chez Mannheim, une tentative de reconstituer une sorte de « polis imaginaire » ou encore une sorte d'association syndicale où l'intelligentsia se penserait comme une unité de corps puisqu'elle recherche avant tout à s'intégrer aux classes sociales.⁸⁰ Il s'agit pour Mannheim que les intellectuels acquièrent une connaissance plus approfondie de la politique, en dépassant celle inculquée par la propagande de parti. En ce sens, la « sociologie politique » devient l'instrument qui leur permet de prendre conscience de leur autonomie et des possibilités qui s'offrent à eux dans le champ politique.⁸¹ La tâche d'une sociologie politique, qui exige des intellectuels une certaine conscience professionnelle, permettrait la constitution d'une plateforme, au-dessus des tendances partisans (mais pas en retrait), qui prendrait la forme d'une « école » dans laquelle les classes et les partis prendraient part. C'est en ce sens que Mannheim parle d'eux comme des « médiateurs dynamiques » parce que leur rôle consiste à préparer les politiciens à prendre des décisions sur la base d'un jugement politique qui n'est pas contraint par la logique de propagande. Toutefois, il ne faut pas concevoir une telle plateforme comme un lieu d'une neutralité absolue qui ferait des intellectuels des acteurs apolitiques dans le champ politique.⁸² Leur rôle de médiateur n'est pas d'être des arbitres impartiaux qui apaiseraient les conflits et qui en arriveraient à des compromis ou encore, d'agir en tant

⁸⁰ Cf. Dirk Hoeges (1994) *Kontroverse am Abgrund*, Frankfurt (Main) : Fischer, p. 225.

⁸¹ I&U, p. 129-130.

⁸² I&U, p. 132.

que « conseillers du prince » ; mais parce qu'ils occupent sur la plateforme en question une position intermédiaire qui rend possible la conquête de leur autonomie professionnelle.

Dans *Ideologie und Utopie*, Mannheim arrive à mieux préciser le statut politique qu'occupent les intellectuels sans attaches, tout en respectant leur structure sociologique particulière qui ne les rattache ni aux classes ni aux partis politiques. Leur fonction de médiateur dynamique, rendue possible par la plateforme d'où ils se situent dans le champ politique, leur donne la possibilité d'occuper le double rôle de pédagogue et de journaliste. D'un côté, ils sont des pédagogues parce que la sociologie politique leur confère une connaissance étendue du champ politique qui peut aider les politiciens à orienter leurs décisions de façon responsable en regard de l'évolution du champ politique. Le fait qu'ils soient capables eux-mêmes d'accéder à une connaissance du politique « relativement détachée de la logique partisane »⁸³ peut influencer positivement les politiciens et ainsi développer une certaine éthique de la responsabilité. Autrement dit, ils donnent la possibilité aux politiciens de prendre du recul par rapport à leur propre action et les aident à mieux juger les conséquences de leurs décisions. La sociologie politique est, dans cette optique, une discipline avec un contenu pédagogique (*Lehrgehalte*). D'un autre côté, les intellectuels sans attaches s'appuient aussi sur la profession journalistique en ce sens qu'ils développent une expérience concrète et une approche de terrain qui contribuent à renforcer la dimension pratique et empirique de la sociologie politique. Elle se veut ainsi une connaissance de l'espace public. Ils ont, par conséquent, un net avantage sur les universitaires dans la mesure où leur position au sein du champ politique permet de consolider le caractère pratique de leur enseignement. C'est justement cette ouverture sur la pratique politique qui manque sérieusement, selon Mannheim, aux sciences de la culture enseignées dans les universités, étant donné leur caractère trop théorique et « contemplatif ».

Mais alors, qu'est-ce qui garantit que la sociologie politique, de par son ouverture sur la praxis politique, peut donner de meilleurs résultats que la sociologie de la connaissance

⁸³ I&U, p. 152.

lorsqu'il s'agit d'acquérir une connaissance synthétique et pratique du champ politique? Les intellectuels sans attaches ne sont peut-être pas en meilleure posture que les universitaires pour se prémunir contre les effets de la propagande. La sociologie politique est conçue par Mannheim comme un « éveilleur de conscience » pour les intellectuels, en vue de les sensibiliser à leur mission commune qui est de conquérir leur autonomie dans le champ politique. Elle est en effet un excellent instrument pédagogique pour conscientiser les intellectuels et les politiciens à la nécessité d'une éthique de la responsabilité. Mais une telle discipline pose tout de même des problèmes d'ordre épistémologique que Mannheim ne résout pas, même si elle prétend produire une connaissance synthétique du champ politique. Comment, en effet, concilier les visées gnoséologiques de la sociologie politique, c'est-à-dire la possibilité de parvenir à une synthèse des points de vue et opinions du champ politique, avec sa prétention de servir les intérêts pratiques des politiciens? Quel est le statut que l'on pourrait réellement donner à la sociologie politique si elle ne remplit pas d'abord une fonction véritablement scientifique au sein du champ politique?

Comprendre la sociologie politique par la pédagogie nous permet de mieux saisir sa fonction éthique assumée par l'intelligentsia sans attaches, dimension soulignée entre autres par David Kettler.⁸⁴ Mais le lien que la sociologie politique entretient avec le journalisme nous indique la façon dont Mannheim tente d'expliquer la possibilité d'une « scientificité » immanente au politique. Impliqué depuis 1927 dans l'institut de journalisme créé par Alfred Weber à Heidelberg, Mannheim croyait que le journalisme permettrait de repenser le problème de l'objectivité scientifique sous un nouveau jour.⁸⁵ En effet, Mannheim formule le souhait de voir la science journalistique (*Zeitungswesen*) intégrer le corpus des disciplines universitaires, répondant à une nécessité chez Mannheim, non seulement de réconcilier la science et la vie, mais de repenser la relation entre la théorie et la pratique. Comme il le dit dans son article du *Frankfurter Zeitung* :

⁸⁴ C. Loader & D. Kettler (2001) *Karl Mannheim's Sociology as Political Education*, New-York: Transaction.

⁸⁵ Sur cet aspect, cf. R. Blomert (1999) *Intellektuelle im Aufbruch*, München : Hansen, p. 38-48 ; E. Demm. (1999) *Von der Weimarer Republik zur Bundesrepublik. Der Politische Weg Alfred Webers 1920-1958*, Düsseldorf : Droste, p. 128-137 ; Reinhard Laube (2004) *Karl Mannheim und die Krise des Historismus*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, p. 527-530.

Une telle relation entre le journalisme et la science universitaire serait possible seulement si le journaliste est conscient que sa discipline ne peut prétendre au rang de science lorsque qu'il interroge les problèmes pratiques du métier, et inversement, si les sciences humaines se font à l'idée que leurs thèmes de recherche (histoire de la littérature, histoire de l'art, philosophie, etc.) sont simplement les parties d'un ensemble plus large extraites de la conjecture de la vie et qu'ils ne peuvent comprendre les objectivations supérieures de la vie s'ils ne recherchent pas leurs origines dans la vie de tous les jours.⁸⁶

Dans l'absolu, une telle tentative de réconciliation entre science et vie ne diffère pas de l'idéal scientifique formulé par le courant de l'historisme par exemple. Pourtant, Mannheim ne croit pas à la fusion entre la science et la vie à laquelle toutes philosophies de l'histoire voudraient adhérer. En ce sens, la sphère de la science et la sphère de la réalité quotidienne sont pensées par notre auteur comme étant rigoureusement autonomes. Ce qui ne veut pas dire que la science de la culture et le journalisme doivent s'ignorer pour autant. Mannheim insinue que cette nécessité pour la science d'être plus près de la vie quotidienne ne signifie pas qu'on doit absolument les élever en énoncés scientifiques, mais que d'un autre côté, cela ne veut pas dire que le journalisme doit se priver des questionnements théoriques au profit d'une analyse purement descriptive.⁸⁷ En pensant la science de la culture et le journalisme de cette façon, Mannheim est en mesure de mieux cerner, d'un point de vue épistémologique, le statut que la sociologie politique possède à l'intérieur du champ politique. En définissant la sociologie politique dans une position épistémologique intermédiaire et ambivalente entre la science de la culture universitaire et le journalisme politique, cette position renvoie simultanément à la spécificité sociologique de l'intelligentsia sans attaches qui, à la périphérie du monde universitaire, doit concentrer leur activité intellectuelle sur la vie politique. Il ne serait pas surprenant ainsi que le journaliste, de par sa formation universitaire et son statut

⁸⁶ ZW, p. 595.

⁸⁷ ZW, p. 596.

socioéconomique précaire, incarne chez Mannheim, avec celle du pédagogue, la figure emblématique de l'intellectuel sans attaches.

Pour conclure, il faut comprendre que l'articulation du concept de *freischwebende Intelligenz* avec le programme d'une sociologie politique (ou d'une politique comme science) ne prétend pas retrouver l'unité de la bourgeoisie éduquée (*Bildungsbürgertum*) qui a été perdue à la suite de l'inflation de 1923 comme on l'a souvent prétendu. Sa définition de l'intellectuel se détache volontairement de l'idéal universitaire qui ne cesse de croire en l'immutabilité de son esprit de corps au-dessus de la vie politique, pour prendre acte de l'impossibilité d'un retour en arrière. On pourrait dire que Mannheim cherche justement à faire descendre l'Université dans la politique, non pas dans le sens d'une instrumentalisation de la connaissance à des fins politiques, mais pour signifier qu'elle ne peut rester indifférente face à son propre politisation. En s'isolant dans sa tour d'ivoire en contemplant de haut et sous le couvert d'un langage philosophique la réalité politique, les universitaires ne sont plus en mesure de comprendre adéquatement cette réalité. Mannheim met donc tous ses espoirs sur les intellectuels rejetés en marge du monde universitaire de son époque qui sont les mieux placés sur le plan socioéconomique pour comprendre l'évolution du champ politique allemand. Dans ce contexte, il reprend à son compte l'impératif pour les intellectuels de s'engager en politique tout en étant conscient que son habileté à manipuler les choses de l'esprit lui permet de faire de la politique autrement que par la voie de la propagande. Autrement dit, la politisation des intellectuels que souhaite Mannheim ne signifie pas de foncer tête première dans l'arène politique dans l'unique but de sacrifier son intellect, mais qu'il est avant tout important d'acquérir une certaine intelligence du politique. À cet égard, il est certain que le concept mannheimien de *freischwebende Intelligenz* doit être compris comme une catégorie à la fois formelle et programmatique.

Les intellectuels face au déclin des énergies utopiques

En complément aux deux premières sections de *Ideologie und Utopie*, qui exposent toute la complexité de la position de Mannheim sur la question des intellectuels, s'ajoute un

dernier essai qui donne le ton philosophique de sa pensée. Dans cette section qui s'intitule *Das utopische Bewusstsein*, Mannheim prend soin de reformuler le problème de la relation entre la théorie et la praxis politique, en se tenant plus près du point de vue exprimé dans sa conférence zurichoise de 1928. Sans perdre de vue le raisonnement idéaltypique des deux premières sections de *Ideologie und Utopie*, Mannheim adopte un style résolument plus essayiste et beaucoup plus près de la sensibilité philosophique tel qu'on le retrouve par exemple chez Ernst Bloch sur la question de la conscience utopique.⁸⁸ Cet essai nous laisse voir comment Mannheim se positionne explicitement en tant qu'intellectuel qui tente de sensibiliser ses contemporains à l'impasse dans laquelle s'enlise l'intelligentsia révolutionnaire de gauche par la reformulation du problème de l'utopie.

Dans cette optique, si Mannheim se trouve à prolonger une réflexion déjà engagée par des philosophes comme Martin Buber, Ernst Bloch, Georg Lukács qui se sont interrogés depuis le milieu des années 1910 à l'eschatologie messianique ou socialiste ainsi qu'à la mystique, il s'est bien gardé de s'engager formellement dans cette voie. D'ailleurs, la rupture de Mannheim avec son ancien mentor Georg Lukács, impliqué depuis le début des années 1920 dans l'orthodoxie marxiste, explique sa position critique sur la question. S'il fut autrefois sensible à la position messianique partagée par les membres du *Sonntagskreis* de Budapest entre 1915 et 1918, il n'a jamais accepté sa déviation politique vers le communisme. Notre auteur ne s'en prend pas directement à son ancien mentor sur le problème de l'utopie, mais vise davantage la position de Gustav Landauer, une grande figure de l'anarchisme en Allemagne du début du XX^e siècle, qui est le représentant idéaltypique de la conscience utopique de son époque. Gustav Landauer est

⁸⁸ Cette sensibilité philosophique nous fait prendre conscience de l'approche résolument wébérienne qu'il emprunte pour traiter du concept d'utopie. Pourtant, en cherchant à se situer trop près du raisonnement idéaltypique, en cultivant notamment le souci de faire un lien entre une construction conceptuelle abstraite et l'évolution historique, il fait apparaître une tension méthodologique qui explique le caractère essayiste de sa thèse. « Par ailleurs, nous sommes d'avis que nos concepts définis comme des construits n'incarnent pas simplement des abstractions, mais trouve leurs origines dans l'empirie, qui influence la construction des concepts. Construction ne veut pas dire ici spéculation dans le sens d'une réflexion sur un concept, mais est une condition préalable à l'investigation empirique qui, si cette dernière satisfait les attentes par rapport au concept visé, constitue une preuve de la justesse de la reconstruction et lui concède une dignité de reconstruction ». Cf. I&U, p. 180 n.

surtout connu pour son livre intitulé *Die Revolution* qu'il publia en 1907 et dans lequel il expose sa conception utopique de la société. La thèse que formule Landauer concernant la différenciation qualitative du temps introduite par l'oscillation entre « utopie » et « topie » (l'ordre existant) incite Mannheim à voir dans sa pensée une continuité théorique avec l'eschatologie messianique tel qu'on la rencontrait chez les mystiques de la fin du Moyen-Âge et dans les sectes protestantes.⁸⁹ La position de Mannheim concernant Landauer n'était pas le fait d'une intention délibérée de provoquer la polémique, mais de mieux circonscrire l'utilité méthodologique du concept d'utopie. D'ailleurs, l'allusion de Mannheim à Landauer passa inaperçue dans les premières critiques d'*Ideologie und Utopie*.

L'objectif de Mannheim est de saisir le concept d'utopie dans le cadre d'une reconstitution historique du mouvement des idées depuis le protestantisme jusqu'à l'époque contemporaine, afin de voir comment la réalisation des utopies a été constamment mise à l'échec par la tendance des couches porteuses à les adapter pour l'organisation du monde ici-bas, dévaluant ainsi les attentes utopiques en justification idéologique de l'ordre existant (la topie). La conscience utopique, qui trouve son expression la plus pure dans le mouvement chiliastique des Anabaptistes qui prétendaient à l'avènement du royaume de Dieu sur terre, prend des directions différentes au gré des tensions politiques évoluant au sein des couches sociales dans l'histoire.⁹⁰ Il n'est pas question ici de suivre dans ses détails leur évolution historique, notamment lorsque Mannheim étudie la formation des utopies avec le protestantisme, le libéralisme, le conservatisme et le socialisme. Mais l'état qu'il dresse de la situation contemporaine permet de mieux comprendre comment les intellectuels se positionnent par rapport à cette évolution. De façon prosaïque, il s'interroge plus spécifiquement sur les conséquences de l'effacement progressif des utopies qui n'est pas sans rappeler la célèbre thèse wébérienne du désenchantement du monde dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Parallèlement au constat pessimiste que Weber énonçait au sujet

⁸⁹ I&U, p. 175-176 n. Pour une critique raisonnée de la position mannheimienne à ce sujet, se référer à Philippe Despoix (1995) *Éthiques du désenchantement. Essais sur la modernité allemande du début du siècle*, Paris : L'Harmattan, p. 97.

⁹⁰ I&U, p. 192.

de la « pétrification mécanique » qui pousserait les derniers hommes à n'être que des « spécialistes sans esprits, jouisseurs sans cœur », Mannheim parle de la disparition des utopies qui précéderait l'avènement d'une « objectivité statique » (*statische Sachlichkeit*), un stade où l'homme serait parvenu à la maîtrise rationnelle sur les choses, mais vivrait seulement avec ses propres impulsions en l'absence d'utopie.⁹¹ Au-delà de cette image apocalyptique, la menace réside pour notre auteur en ce que la fonction de l'utopie perd de sa substance au fur et à mesure qu'elle se lie à des besoins politiques concrets : « Plus un parti accroît son influence au sein d'une coalition parlementaire, plus il délaisse l'utopie qui constituait à l'origine sa force de rayonnement global et plus son pouvoir de transformation sociale se perd dans une multitude de situations concrètes ». ⁹² C'est par ses allées et venues constantes dans le monde politique que les utopies finissent par perdre leur capacité de transformation sociale. Pourtant, il ne faut pas conclure trop rapidement que Mannheim adopte pour autant le pathos de la fin tragique de l'histoire.

Plus concrètement, Mannheim pose deux constats concernant la disparition des tensions créées par les utopies dans leur rapport avec l'ordre existant dans la situation contemporaine ; constats qui ne sont pas sans rappeler les deux alternatives qui s'offraient aux intellectuels entre le rattachement aux classes ou la prise de conscience d'une mission commune. Premièrement, dans une perspective socio-historique large, Mannheim constate que, malgré la déliquescence des utopies, les couches opprimées ont souvent réussi à compenser cette dévalorisation en se joignant au mouvement socialiste révolutionnaire, en dépit du fait que ce mouvement utopique se trouve relégué à la marge du « processus de transformation sociale ». En ce sens, il faut comprendre pourquoi l'idéal de synthèse, comprise comme une unité ontique et métaphysique à atteindre, trouve toujours des adeptes dans les partis politiques extrémistes (chez Georg Lukács à gauche et chez Othmar Spann à droite). Comme on le sait, Mannheim ne croit pas à la possibilité d'une telle synthèse, bien que cette croyance continue à persister à des degrés divers chez certains intellectuels. C'est le cas, par exemple, des intellectuels

⁹¹ I&U, p. 250. Cf. aussi M. Weber (2001) *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. I. Kalinowski, Paris : Flammarion, p. 301.

⁹² I&U, p. 237.

de la couche bourgeoise éduquée qui cultivent cet idéal de synthèse mais à un degré moindre, en ce sens que sa substance métaphysique se retrouve dépréciée ou même relativisée en une hypothèse de recherche (dans le cas de Troeltsch).⁹³ Sur le plan sociologique, Mannheim semble suivre le raisonnement que Max Weber formulait dans *Économie et Société*, expliquant que les couches privilégiées se sont progressivement éloignées des intellectualismes des masses (plébéiens et parias) qui, quant à eux, ont résolument entretenu une attente eschatologique, bien que résolument antireligieuse.⁹⁴ Mais d'un autre côté, la persistance d'une telle promesse utopique explique pourquoi tant d'intellectuels allemands, malgré le fait que la plupart d'entre eux étaient d'origine bourgeoise, se sont ralliés aux mouvements de masse qui avaient cours dans les années 1920 (le communisme et le fascisme).

Dans cet ordre d'idées, la situation de ces intellectuels révolutionnaires ne représente aucun problème, aussi longtemps que leur besoin de sécurité spirituelle se trouve comblé par les courants eschatologiques provenant des classes opprimées. « Ils vivent, voient et connaissent le monde selon leur utopie respective en s'associant volontairement aux classes sociales. Cela vaut précisément pour un Thomas Münzer comme pour les combattants de la Révolution française, pour Hegel comme pour Marx ».⁹⁵ Cependant, le problème de la disparition des utopies devient problématique pour ces intellectuels qui vivent l'expérience d'un déracinement sur le plan social et sur le plan spirituel. C'est ici que Mannheim réintroduit à nouveau son concept de *freischwebende Intelligenz*. Dans la mesure où l'alliance des classes opprimées avec le pouvoir politique (qui a eu lieu surtout à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle) a eu comme résultat de rejeter progressivement ses intellectuels à la marge de la société — ne pouvant compter que sur leurs propres ressources — ils ont été beaucoup plus sensibles au phénomène de la disparition des utopies. Ces intellectuels, désormais sans attaches, ont réagi de trois manières selon Mannheim.⁹⁶ Un premier groupe d'intellectuels, que Mannheim désigne

⁹³ I&U, p. 238-239.

⁹⁴ E&S, t. 2. p. 278-281.

⁹⁵ I&U, p. 245.

⁹⁶ Mannheim énumère en tout quatre possibilités, que nous réduisons à trois puisqu'il ne compte pas le groupe d'intellectuels socialistes et communistes dans le groupe des « sans attaches ». I&U, p. 246.

comme étant les « sceptiques », comporte ceux qui se sont résignés face à la disparition des utopies et qui ont même participé à cette entreprise de destruction des utopies, enclins à utiliser la science au nom de la vérité et comme instrument de démystification idéologique. Mannheim fait référence à Max Weber, mais aussi à Vilfredo Pareto. Le deuxième groupe fuit dans le passé, dans l'espoir de renouer avec un monde imprégné par la transcendance divine, faisant référence aux courants néo-romantiques et spiritualistes qui cultivent la fuite dans l'intériorité (Rudolf Steiner, Stefan George). Le troisième groupe consiste en ceux qui, malgré leur détachement, s'associent aux utopies dans leur forme la plus radicale, sans pour autant les transformer en revendication politique.⁹⁷ Mannheim fait notamment référence au milieu expressionniste et à ces « intellectuels de gauche » des années 1920 dont l'allégeance politique oscille entre l'engagement politique et un apolitisme qui renoue avec une certaine forme d'eschatologie comme pour Kurt Tucholsky par exemple.⁹⁸

Cette typologie des intellectuels que nous propose Mannheim n'est pas nouvelle. On la retrouve aussi formulée de manière semblable par le journaliste et sociologue Siegfried Kracauer dans son article du *Frankfurter Zeitung* de 1922 intitulé *Die Wartenden* dans lequel il s'intéresse lui aussi à cette perte inquiétante du lien avec « l'Absolu ». En ce sens, il identifie trois types de réactions qui sont observables chez les intellectuels weimariens. D'abord, les « sceptiques de principe » (*prinzipielle Skeptiker*), ensuite les « hommes de petite conviction » (*Kurzschluss Menschen*) et ceux qui attendent (*Wartende*).⁹⁹ La dernière catégorie est peut-être celle qui exprime le mieux l'état d'esprit des intellectuels sans attaches et pourquoi elle est une figure existentielle qui colle bien à l'attitude de Mannheim et de Kracauer. Le sociologue et le journaliste sont très proches l'un de l'autre sur le plan spirituel car ils demeurent ouverts aux deux possibilités les plus courantes pour remédier à l'absence d'utopies. D'un côté, le scepticisme leur permet de mieux déceler les faux prophètes qui prétendent avoir réponse à tout et, d'un autre côté, ils sont sensibles à la nécessité urgente de croire, afin

⁹⁷ I&U, p. 246.

⁹⁸ Cet aspect a fait l'objet de nombreux ouvrages. Cf. P. Gay (1968) *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, New-York : Harper & Row.

⁹⁹ S. Kracauer (1991 [1922]) « Die Wartenden », dans *Aufsätze 1915-1926*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p. 165 et suiv.

de renouer au plus vite avec l'Absolu. Celui qui se décide à l'attente, « ne se détourne ni du chemin de la croyance, comme celui qui annonce l'ère du vide, ni ne poursuit cette croyance comme un impatient qui rendrait sa quête de foi sans fin. Il attend et cette attente est un état d'ouverture hésitant dans un sens qui serait assurément difficile à expliquer ».¹⁰⁰ L'intellectuel se situerait donc en attente à l'intersection entre la croyance et le scepticisme, cherchant désespérément à trouver une façon d'emprunter les deux voies à la fois. Il fera en sorte que « son scepticisme ne dégénère pas en scepticisme de principe, en faisant ressortir avant tout qu'il peut vouer son existence entière à rechercher la relation avec l'Absolu ».¹⁰¹ En définissant une telle posture, Kracauer le faisait avec une pointe d'ironie parce que l'Absolu le laissait quelque peu indifférent. Mais il savait bien que l'intellectuel aurait de toute façon à choisir entre ces deux voies parce qu'il ne lui semblait pas que l'attente était une solution vraiment viable pour compenser la perte du lien avec l'Absolu. Pourtant, cet attentisme a été la position que Kracauer a adoptée tout au long de sa vie, du fait de son parcours de vie de juif cosmopolite et extraterritorial.¹⁰²

Mannheim prend le problème soulevé par son contemporain très au sérieux. L'attentisme est le fait de quelques intellectuels qui, comme lui, ne font que prêcher dans le désert. Tandis que la plupart des intellectuels de son époque se sont engagés corps et âme dans une lutte contre la disparition des utopies, redoutant le vide que laisserait l'absence de tension qu'engendre l'utopie dans sa confrontation avec la réalité.¹⁰³ Les intellectuels doivent lutter sur le plan spirituel contre leur propre manque de conviction, parce que, sinon, il ne leur resterait qu'à se résigner à cette « objectivité statique » signifiant la mort des utopies. Pourtant, Mannheim semble souhaiter que l'avenir des intellectuels n'ait pas lieu sous le signe de cette tragédie.¹⁰⁴ En ce sens, lorsque Mannheim prétend qu'il y a une tendance à la disparition des utopies, une telle

¹⁰⁰ Ibid., p. 168.

¹⁰¹ Ibid., p.168.

¹⁰² Cf. Enzo Traverso (1994) *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris : La découverte.

¹⁰³ I&U, p. 248.

¹⁰⁴ Nous utilisons le terme dans son sens métaphorique en ce qu'elle réfère à une situation sans issue, comme un processus objectif dans l'histoire dans lequel les individus sont pris et ne peuvent s'en sortir.

affirmation n'est pas en contradiction avec le postulat de sa conférence de 1928 d'une politisation des intellectuels autour des grandes plateformes idéologiques au XIX^e siècle. Autrement dit, la disparition des utopies doit être comprise, chez Mannheim comme une tendance susceptible d'être renversée par la politisation du champ intellectuel, de la même façon que Carl Schmitt affirme que la neutralisation progressive de la sphère politique implique simultanément la résurgence d'un conflit. C'est ce possible dénouement qui rend une telle situation dramatique. Un engagement conscient des intellectuels en politique serait en mesure de remédier à cet état d'angoisse qui les porte à comprendre leur propre existence comme une déchéance irréversible de l'Absolu. C'est contre ce type d'interprétation eschatologique et tragique de l'histoire, très courante dans l'intelligentsia allemande que Mannheim cherche à situer le destin des intellectuels dans une tension dramatique qui pourrait ultimement parvenir à un dénouement optimiste. L'alternative qu'il propose aux intellectuels sans attaches, entre leur rattachement aux classes ou la prise de conscience d'une mission commune, est un choix lourd de conséquences dans l'un comme dans l'autre. Autrement dit, le choix des intellectuels entre la propagande ou la responsabilité politique ne résoudrait pas en soi la crise des intellectuels — d'où la présence d'une tension dramatique — mais ferait en sorte de calmer leur angoisse qui les incite soit à fuir cette tension en s'enfermant dans les fausses croyances, soit tendre vers un scepticisme glacial qui mènerait à cette « objectivité statique ».

Conclusion

Sans revenir en détails sur ce qui a été dit, les années 1928-29 furent déterminantes pour Mannheim puisque que c'est à ce moment où sa théorie des intellectuels a pris sa forme définitive. Nous avons tenté, dans ce chapitre, de cerner ce qui fait la génialité et l'originalité de son programme politico-intellectuel. Sa théorie des intellectuels sans attaches n'aurait pas eu de sens si elle ne faisait que produire un système de classification idéaltypique et purement descriptif des intellectuels. En ce sens, cette théorie trouve sa force heuristique dans sa tentative de trouver une solution à la crise politique que traverse la communauté des intellectuels allemands de l'époque. Plus

précisément, Mannheim voulait trouver une solution à cette impression d'un « mal de vivre » (*Lebensverlegenheit*) parmi les intellectuels, qui engendre chez eux un sentiment d'impuissance face à la politique. Sa tentative de fonder une nouvelle discipline, soit la « sociologie politique », est la solution la plus originale que Mannheim ait pu suggérer à ses contemporains pour surmonter ce sentiment d'impuissance. Lorsque l'on jette un coup d'œil sur les premiers commentaires critiques de *Ideologie und Utopie* entre 1929 et 1933, très peu d'entre eux se sont penchés sur le lien fondamental que Mannheim établit entre les intellectuels sans attaches et cette discipline qu'est la sociologie politique.¹⁰⁵ Les critiques de *Ideologie und Utopie* ont préféré plutôt s'attaquer à d'autres aspects problématiques de l'ouvrage et plus spécifiquement à la place centrale de la sociologie dans la tentative de résoudre la crise de la science à la fin des années 1920. Autrement dit, la réception critique a complètement ignoré le rôle que notre auteur imputait à la sociologie politique au sein du champ politique, pour ne s'intéresser qu'aux faiblesses imputées aux fondements philosophiques de la sociologie de la connaissance. Ce qui nous montre l'état d'esprit d'une frange de la communauté universitaire qui considérait l'entreprise mannheimienne comme une dilution de la connaissance philosophique dans le « sociologisme », alors que Mannheim se défendait d'une telle prétention.¹⁰⁶

Même si la controverse autour de *Ideologie und Utopie* semblait limitée à des problèmes philosophiques, l'enjeu central de cette controverse portait spécifiquement sur l'influence grandissante de la sociologie en tant que « science de la réalité » dans le monde universitaire qui, pourtant, était toujours limitée à son statut de « science de l'opposition » (*Oppositionswissenschaft*). Paradoxalement, en même temps que Mannheim voulait faire descendre la sociologie dans le champ politique, il devait livrer une bataille au sein du champ universitaire contre les assauts de la philosophie sur le terrain du relativisme philosophique pour que soit reconnue la légitimité scientifique de

¹⁰⁵ Seuls les recensions d'Ernst Robert Curtius et Hans Speier s'y sont attardés plus ou moins directement. Cf. E. R. Curtius (1981 [1929]) « Soziologie – und ihre Grenzen », dans *Der Streit um die Wissenssoziologie*, op cit., p. 417-426; Hans Speier (1930) « Soziologie oder Ideologie. Bemerkungen zur Soziologie der Intelligenz », *ibid.*, p. 532-550. Cf. Chapitre 5.

¹⁰⁶ K. Mannheim (1981 [1929]) « Zur Problematik der Soziologie in Deutschland », *ibid.*, p. 433-434.

la sociologie de la connaissance. Autrement dit, les intellectuels universitaires n'ont pas eu à descendre de leur tour d'ivoire pour que la politique vienne à eux et pour expérimenter ce dont ils redoutaient le plus, c'est-à-dire leur propre politisation. Nous aurons l'occasion d'approfondir cet aspect dans le prochain chapitre.

CHAPITRE 5 : L'ÉPREUVE DE LA SOCIOLOGIE DES INTELLECTUELS

En toute vie et pensée authentique se cache assurément un risque. Qui ne veut pas se risquer à adapter sa pensée à l'image du monde est inapte à une existence authentique.

- Karl Mannheim.

La publication d'*Ideologie und Utopie* en 1929 marque non seulement l'apogée de la pensée de Karl Mannheim, mais le moment où elle commence véritablement à faire « l'épreuve d'un risque ». ¹ Encouragé par sa nomination en tant que professeur de sociologie à l'Université de Francfort sur le Main, notre auteur poursuit son expérimentation sociologique en prenant conscience des risques qu'elle implique dans le contexte de la fin de la République de Weimar. La crise économique de 1929, qui plongea la démocratie weimarienne dans une instabilité politique profonde, n'avait rien pour rassurer et conforter Mannheim dans sa « mission sociologique » d'éducation politique. Pourtant, son idéal d'une sociologie comme gardienne de la culture politique pluraliste et démocratique s'est en quelque sorte retourné contre lui. L'objectif de ce chapitre est de montrer que si, d'une part, Mannheim tente de consolider et de développer davantage le programme sociologique et politique qu'il expose dans *Ideologie und Utopie*, d'autre part, il se montre incapable de surmonter ses propres contradictions et de répondre adéquatement aux objections que lui posent ses détracteurs de 1929 à 1933. Dans cette optique, *Ideologie und Utopie* est beaucoup plus qu'un ouvrage de sociologie. Il devient véritablement un des enjeux de la lutte idéologique des intellectuels weimariens qui s'exprime à travers les nombreuses critiques qu'il suscite. Autrement dit, la polémique que soulève cet ouvrage semble plutôt nous montrer que notre sociologue est parvenu à se mettre à dos l'ensemble de l'intelligentsia allemande alors qu'il cherchait avant tout à la sensibiliser à la fragilité de son autonomie qui, de toute façon, ne survivra pas à la chute de la République de Weimar. Par conséquent, nous verrons que la sociologie mannheimienne des intellectuels est en quelque sorte un

¹ C. Lefort (1992) *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris : Calmann-Levy, p. 11.

dispositif de connaissance qui organise l'espace de la crise idéologique des intellectuels en même temps qu'elle rend caduque la possibilité de fonder leur autonomie.

La difficulté de Mannheim de consolider son ambitieux programme sociologique est manifeste sur le plan de la documentation qu'il nous a laissée. Entre 1929 et 1933, Mannheim publie peu : seulement un court manuel de sociologie à l'origine d'une conférence et quelques articles polémiques dans les journaux. On a pourtant retrouvé quelques ébauches de livres et d'articles que Mannheim a laissées en plan et sur lesquels il n'est jamais revenu après son exil en 1933. Un témoignage important de son œuvre fut surtout celle de son enseignement prolifique, dont un de ses assistants de recherche, Hans Gerth, rédigea un compte-rendu détaillé de son premier séminaire à l'Université de Francfort. Mannheim se révéla être un professeur apprécié de ses étudiants et de ses collègues bien que ses idées furent abondamment critiquées par ces derniers.

Nous diviserons ce chapitre en quatre sections. Dans un premier temps, nous verrons comment Mannheim, dans le cadre de son premier séminaire à Francfort, cherche à faire de la sociologie de la connaissance une sorte d'expérimentation qui donnerait à l'intellectuel la faculté de s'objectiver au sein du champ intellectuel, de façon à le faire prendre conscience de son autonomie. En second lieu, nous montrerons que cette sociologie auto-réflexive permettait simultanément à Mannheim d'élaborer une critique du radicalisme idéologique des intellectuels fascistes et communistes de son époque. Troisièmement, nous donnerons un aperçu de la controverse qu'a suscité *Ideologie und Utopie* de 1929 à 1932 qui fait état des tensions et des luttes idéologiques qui faisaient rage au sein du champ intellectuel allemand. Ainsi, nous serons en mesure de mieux juger de l'impasse vers laquelle la sociologie des intellectuels de Mannheim s'est dirigée, peu de temps avant l'arrivée des Nazis au pouvoir, par sa tentative de sauver l'autonomie de l'intelligentsia allemande.

Distanzierung : une sociologie auto-réflexive des intellectuels

De l'exil à l'objectivation de l'exil

Dès le premier chapitre, nous avons vu que la question des intellectuels chez Karl Mannheim était d'abord liée à sa propre expérience de l'exil. Ses *Heidelberger Briefe* témoignent de son arrivée au sein d'une petite intelligentsia universitaire, à la fois cosmopolite et relativement fermée, ne sachant trop quelle était sa place véritable dans cet espace intellectuel et littéraire partagé entre le cercle de George et celui de Marianne Weber. Ces deux lettres font état des premières réflexions de nature sociologique à propos d'une communauté universitaire en perte d'autorité sur le plan culturel et fragmentée en de multiples traditions de pensée. Mannheim entrevoit dans l'intelligentsia heidelbergoise les premiers signes d'une détresse existentielle, très proche de la sienne, liée à la perte de leur centralité culturelle sous la République de Weimar.² Une détresse existentielle qui était observable, sur le plan sociologique, lorsque Mannheim expliquait comment les membres du cercle de Stefan George cherchaient à conjurer leur sentiment d'isolement social en proclamant leur attachement profond à la communauté organique allemande. Autrement dit, l'oscillation des intellectuels allemands entre l'isolement social et leur besoin de sécurité spirituel constituait déjà au moment où Mannheim arriva à Heidelberg les fondements d'une sorte « d'épistémologie de l'exil » que l'on retrouvait thématifiée dans la pensée philosophique et sociologique depuis la fin du XIX^e siècle. Toutefois, cette expérience de l'exil intérieur était vécue de façon négative par l'ensemble des intellectuels allemands, interprétée comme une véritable crise existentielle. À l'inverse, Mannheim développe une appréciation beaucoup plus positive et flexible de cette expérience. C'est justement parce que Mannheim s'est senti bien intégré à la communauté allemande qu'il a su maîtriser cette angoisse existentielle de l'exil intérieur en parvenant à « objectiver » sa propre expérience d'exilé en un instrument d'analyse sociologique très efficace.

² Cf. D. Hoeges (1994) *Kontroverse am Abgrund*, Frankfurt (Main) : Fisher, p. 30.

Loin d'être le seul fait de Mannheim, cette posture connaissait déjà un important précurseur en Georg Simmel, à travers sa figure de l'étranger.³ Dans son ouvrage intitulé *Soziologie*, Simmel s'intéresse plus spécifiquement à la forme d'objectivité qui émerge de la relation de l'étranger à un groupe territorialement fixe.⁴ L'objectivité de l'étranger se définit d'abord comme une forme positive de participation d'un individu au sens où son regard n'est pas passif face à un objet, mais lui permet au contraire de voir l'objet d'un point de vue qui ne s'arrête pas à ses particularités subjectives. En ce sens, le regard de l'étranger est « exempt d'attaches qui pourraient fausser d'avance sa perception, sa compréhension et son évaluation des données ».⁵ Autrement dit, du moment où l'étranger observe une situation de l'extérieur, « il la mesure à des idéaux plus généraux et plus objectifs », donc avec moins de préjugés. On devrait peut-être préciser : avec les préjugés qui ne sont pas habituellement associés à la situation observée, puisque l'étranger observe subjectivement et interprète à partir des préjugés de sa culture d'origine. Dans ce cas, l'objectivité est possible parce que l'étranger est à la fois proche et lointain de la situation qu'il observe. La condition d'objectivité n'est possible que dans la relation d'un regard lointain sur un objet (une culture) qui est à sa proximité mais qui lui est en même temps méconnu ou peu familier. Par exemple, la relation que Mannheim développe avec la petite intelligentsia de Heidelberg lui permet de participer de l'intérieur à sa culture intellectuelle, mais son appréciation et son jugement portent l'empreinte de sa culture d'origine. Mannheim est tout à fait conscient de ce paradoxe lorsqu'il s'interroge sur sa propre relation avec les intellectuels dans ses lettres de Heidelberg.⁶ Et il n'est pas faux d'affirmer que c'est véritablement son habitus

³ Georg Simmel (1992 [1908]) « Exkurs über den Fremden », in *Soziologie*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp. Voir également l'article de Alfred Schütz (1987 [1944]) « L'étranger. Essai de psychologie sociale », in *Le chercheur et le quotidien*, Paris : Méridien, p. 217-236 qui explique en détail le problème de l'objectivité de l'étranger.

⁴ G. Simmel, op. cit, p. 764.

⁵ Ibid., p. 767.

⁶ Pour reprendre la citation précise à la fin du premier chapitre : « Il en a toujours été ainsi que nous, écrivains, nous en faisons partie d'une quelconque façon ; et que lorsque nous écrivons, nous examinons sans toujours le savoir les opinions et les préjugés de notre caste particulière et lorsque nous prétendons écrire l'histoire des intellectuels, nous racontons non seulement l'aventure de quelques « pionniers » (*Voraneilender*), mais nous y participons en même temps que nous formons avec ces quelques hommes le centre du monde ». HB, p. 78.

d'étranger et d'exilé qui lui permettra de faire de la sociologie de la connaissance une science auto-réflexive des intellectuels. Ce qui revient à dire comme Bourdieu : objectiver le sujet objectivant.⁷

L'expérimentation sociologique : le séminaire du printemps 1930

Ces remarques liminaires sur Simmel expliquent bien l'état d'esprit dans lequel se retrouve Mannheim, stimulé par son nouveau milieu intellectuel au début des années 1920, qu'il emporte avec lui à Francfort sur le Main. En arrivant dans cette ville au printemps 1930, Karl Mannheim se retrouve à enseigner dans l'université la plus libérale de toute l'Allemagne. L'ambiance intellectuelle francfortoise était l'une des plus cosmopolites et des plus diversifiées, avec Berlin et Hamburg, renforcée aussi par la présence d'une des plus grosses communautés juives.⁸ On y retrouve également en arrière-plan la vieille scission entre les sociologues et les géorgiens que Mannheim avait observé auparavant à Heidelberg bien que cette fois-ci, Mannheim n'est plus un réfugié marginal. Il est bien intégré à l'*establishment* universitaire, au sein d'une faculté où se côtoient les éléments les plus progressistes de la bourgeoisie éduquée (*Bildungsbürgertum*) allemande.⁹ L'intelligentsia francfortoise bénéficie d'une indépendance financière et d'une autonomie intellectuelle exemplaire qui expliquent sa sensibilité et son intérêt pour la société et sa faculté à s'ouvrir à des expérimentations originales et inédites. On retrouve d'une certaine façon l'idéal de l'intelligentsia sans attaches tel que Mannheim le décrit dans *Ideologie und Utopie*, qui aurait pour mission d'explorer les ramifications de la totalité dynamique par laquelle elle médiatiserait le quotidien et l'Histoire. La notoriété de Mannheim tient justement au fait qu'il représente, sur un plan très formel, les aspirations et les intérêts d'une intelligentsia universitaire progressiste et libérale qui voit en lui une figure exemplaire de l'autonomie

⁷ Cf P. Bourdieu (2001) *Méditations pascaliennes*, Paris : Seuil.

⁸ W. Schivelbusch (1982) *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanzigern Jahren*, Frankfurt (Main) : Insel Verlag, p. 27.

⁹ Mannheim enseigne dans une faculté qui réunit notamment Paul Tillich, Adolf Löwe, mais aussi l'*Institut für Sozialforschung* dirigé à partir de 1931 par Max Horkheimer, et cela sous la bienveillance du recteur de l'époque, le philosophe Kurt Riezler.

intellectuelle. Mais d'un autre côté, cette notoriété n'est pas sans rappeler que Mannheim demeure malgré tout liée à la figure de l'intellectuel juif, le confinant, sur le plan intellectuel, à une figure d'avant-garde marginale.¹⁰ Quoiqu'il en soit, le premier séminaire que Mannheim donna au printemps 1930 exprime nettement cette volonté d'expérimentation, tentant d'accomplir une synthèse brillante entre la transparence sociologique et la philosophie de l'histoire.

Le manuscrit de son séminaire, qui a été dactylographié à partir de notes très complètes de Hans Gerth, nous permet d'apprécier le style professoral très particulier de Mannheim, dont le langage philosophique s'apparente parfois à Heidegger.¹¹ Très sûr de son charisme de savant et de professeur qu'il semble maîtriser de façon exemplaire, il délaisse sa démarche sociologique dans ses accents empiriques pour se prêter à une sorte d'exercice phénoménologique. Et il n'est pas anodin que cette expérimentation sociologique ait eu lieu dans le cadre d'un cours, dans la mesure où Mannheim fait de la sociologie une forme inédite de pratique pédagogique.¹² Elle se veut une forme d'auto-apprentissage dont le principe pédagogique est en rupture complète avec l'idéal traditionnel de la *Bildung*. La sociologie ne se veut pas une démarche pédagogique visant l'enracinement spirituelle des individus avec « l'esprit allemand » comme le pensaient par exemple Ernst Robert Curtius ou Eduard Spranger. À ce titre, Mannheim entend bien concurrencer ce vieil *Bildungsideal* en concevant justement la sociologie comme une forme sécularisée de philosophie qui va bien au-delà d'un idéal d'enracinement spirituel et culturel.¹³ Cette nouvelle forme de prise de conscience n'a pas comme objectif de s'enraciner dans une spiritualité pour recréer une sorte d'instance absolue isolée du monde, mais de prendre conscience de sa relation de proximité et de

¹⁰ Pour une étude approfondie sur la relation entre le projet sociologique de Mannheim et la question juive, cf. D. Kettler & V. Meja (2004) « Karl Mannheim's Jewish Question- History, Sociology and the Epistemics of Reflexivity », dans *Simon Dubnow Institute Yearsbook*, vol.3, p. 325-347.

¹¹ K. Mannheim (1930) *Allgemeine Soziologie. Mitschrift der Vorlesung von 1930*, dans M. Endress & I. Srubar (2001) *Karl Mannheims Analyse der Moderne*, Opladen : Leske & Budrich. (Référence : AS)

¹² Une position clairement exprimée dans K. Mannheim (1932) *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie. Ihre Lehrgestalt*, Tübingen : Mohr (Siebeck), p. 19.

¹³ AS, p. 49.

distance par rapport au monde. La sociologie lui offre la possibilité d'une ouverture sur l'expérience de la vie, non pas dans le but d'acquérir une nouvelle forme de spiritualité, mais pour lui permettre d'objectiver sa propre expérience de la vie.¹⁴ Autrement dit, la *Bildung* sociologique ne signifie plus pour Mannheim un enracinement dans la spiritualité, mais une distanciation vitale (*Lebensdistanzierung*) qui le porte à accepter la contingence du monde moderne et à devenir plus réflexif. Il s'agit de faire l'expérience existentielle d'une objectivité, de s'observer de l'extérieur comme un étranger sans pour autant retomber dans la contemplation. L'acte de distanciation est donc un acte de réflexion comme forme d'apprentissage de l'expérience de l'objectivité sociologique. Selon Mannheim, il revient surtout à l'intellectuel de s'ouvrir à une telle démarche afin d'acquérir une meilleure compréhension de sa relation avec les Autres.

La sociologie ne se justifie pas seulement sur le terrain d'une science ou d'une méthode, mais comme une disposition intellectuelle (*Bewusstseinshaltung*) ou un acte existentiel qui rend possible ce processus de « distanciation ». Mais ce phénomène est avant tout de nature sociologique, dans la mesure où Mannheim définit la distanciation comme le détachement de la pensée d'un individu de son lien d'origine avec les groupes sociaux. « Je peux seulement me distancer de ma vie », dit Mannheim, « lorsque je trouve que le lien existentiel qui me rattache au groupe n'est plus évident pour moi ».¹⁵ Cette remise en question constitue pour l'individu le point de départ du processus de « sociétisation » (*Vergesellschaftung*) en refusant la « direction homogène de sens » (*eindeutig Sinnausrichtung*) que lui impose le groupe social. Comme le dit Mannheim :

Une différenciation sociale ne peut se réaliser tant qu'elle ne dissout pas l'unité de la direction de pensée. Nous cherchons à établir que c'est seulement un certain type de différenciation sociale qui conduit à la dissolution de la direction homogène du sens et qu'une diversité de visions du monde peuvent exister à l'intérieur d'un seul espace social.¹⁶

¹⁴ AS, p. 52.

¹⁵ AS, p. 55.

¹⁶ AS, p. 61. Une thèse qui rappelle celle de sa conférence de Zurich de 1928.

C'est dans ce contexte sociologique bien précis que la distanciation comme acte de réflexion devient possible, ne s'agissant pas d'un acte s'effectuant dans n'importe quelle situation, mais dans la mesure où l'individu se trouve contraint à réfléchir au sens de son action. Sans rentrer dans un raisonnement complexe, Mannheim affirme qu'une telle réflexivité émerge d'une nécessité de la vie qui incite l'individu à remettre en question le sens de son action performative (*Vollzugsakt*) qui l'identifie à son groupe d'origine.¹⁷ Dans la mesure où il se distance de ce type d'activité et du domaine d'objets qui s'y rapporte, ce n'est plus seulement sa perception du monde extérieur qui s'en retrouve affectée, mais l'individu lui-même. C'est à partir de ce moment, selon Mannheim, qu'il peut s'objectiver et devenir le spectateur de lui-même (*sich selbst zuschauen*).¹⁸ Une telle posture n'a pas pour but de détacher l'individu de la sphère de la vie ou de le mettre en suspend au-dessus de la société, mais plutôt de l'inciter à « voir encore plus clair » (*Noch-Klarer-Sehen*) les possibilités que lui offre la vie. Il n'est pas faux de dire ici que Mannheim cherche à réconcilier la sociologie avec la philosophie de vie (*Lebensphilosophie*), dans la mesure où l'individu réflexif voit le processus de différenciation sociale non pas comme étant le fruit d'une crise existentielle mais comme une volonté d'expansion (*Selbsterweiterung*) plus grande sur la vie.¹⁹

La tentative chez Mannheim de concilier la *Lebensphilosophie*²⁰ à la démarche radicalement relativiste de la sociologie nous permet de croire que ce dernier se défend de sombrer dans une sorte de résignation nihiliste. D'un côté, il est certain qu'en cherchant à se réappropriier des thèmes classiques de la philosophie, son principal objectif est de convaincre son public de s'ouvrir à une forme de compréhension de Soi qui ne soit pas celle d'une intériorité spirituelle, mais qui serait le fruit d'une interaction libre et volontairement conflictuelle avec le monde social. D'autre part, une telle

¹⁷ AS, p. 62. Il utilise le terme *VollzugsAkt* qui signifie « action performative » qui signifie une action liée à un contexte de sens précis.

¹⁸ AS, p. 64.

¹⁹ AS, p. 114.

²⁰ L'influence de la philosophie de vie sur Mannheim remonterait selon Eva Karadi à sa lecture d'un des derniers livres de philosophie de Simmel intitulé *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel* publié en 1918 (posthume). Cf. E. Karadi (2000) « Mannheims Vorlesung im Zusammenhang der Diskussion um Ideologie und Utopie », dans M. Endress & I. Srubar. *Karl Mannheims Analyse der Moderne*, Opladen : Leske & Budrich, p. 157.

ouverture permettrait de sensibiliser l'intelligentsia allemande à une meilleure compréhension du « mal de vivre » (*Lebensverlegenheit*) qui les afflige et ainsi, à trouver des solutions pour surmonter cet état d'incertitude. À cet égard, l'intelligentsia doit comprendre que cette réflexivité radicale exigée par Mannheim comporte un risque. Si la sociologie peut contribuer à éduquer les intellectuels en adoptant une nouvelle attitude plus réflexive par rapport à la vie, elle peut tout aussi bien contribuer à détruire cette réflexivité. D'un côté, l'auto-réflexivité peut se révéler stable si l'individu accepte en lui cette part d'aliénation qui le rend étranger à lui-même. Mais d'un autre côté, l'individu peut être amené à refuser de vivre cette situation. Mannheim s'en réfère à Freud pour expliquer cette possibilité : « Toutes différenciations psychiques représentent une nouvelle complication de la fonction psychique qui accentue l'instabilité et peut devenir le point de départ d'un refus de cette fonction ». ²¹ Aux prises avec un tel paradoxe, notre auteur cherche à défendre son point de vue en affirmant que ce risque peut être corrigé si l'individu en est véritablement conscient, comme si la pensée pouvait corriger, sur une base volontaire, ses défaillances par elle-même. ²² À première vue, il peut sembler paradoxal que Mannheim place la sociologie sous le signe d'un certain irrationalisme qui le rapprocherait, à plusieurs égards, d'un sociologue d'extrême droite comme Hans Freyer (voir ci-dessous). Conscient de ce risque, il ne se fait pas d'illusion au fait qu'une telle sociologie auto-réflexive n'est pas accessible à tous. Dans cette perspective, très peu d'intellectuels renonceraient à leur sécurité spirituelle au profit d'une attitude réflexive trop angoissante. Dans les termes de Mannheim, ils devraient accepter de vivre avec le risque de voir leurs instincts vitaux (les sentiments) neutralisés par les exigences démesurées que l'objectivité leur impose. ²³ Il est à se demander comment l'intellectuel pourrait parvenir à se débarrasser de la crise existentielle liée à son mal de vivre si l'auto-réflexion le maintient dans cet état permanent de relativisme. À cet égard, ce type de sociologie expérimentale que Mannheim développe dans son séminaire a comme lacune fondamentale d'être à la fois trop formalisée, trop abstraite et trop personnalisée pour qu'elle soit véritablement accessible aux intellectuels qui voudraient

²¹ AS, p. 79. Mannheim se réfère à S. Freud (1921) « Massenpsychologie und Ich-Analyse », dans *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, Studienausgabe 9. Band, Frankfurt (Main) : Fischer, p. 63-134.

²² I&U, p. 62.

²³ AS, p. 78-79.

surmonter l'angoisse et qui recherchent simplement un sens à leur vie. La réflexivité qu'exige Mannheim face à cette angoisse est le résultat d'un ascétisme intellectuel difficile à comprendre pour ceux qui recherchent un accès vers l'Absolu.

La critique du radicalisme idéologique des intellectuels

Il faut rappeler que cette sociologie auto-réflexive est d'abord et avant tout présentée dans le cadre d'un séminaire. La démarche socio-phénoménologique de Mannheim, liée aux présupposés méthodologiques de la sociologie de la connaissance, doit être comprise sous l'angle d'une philosophie sociale expérimentale qui recherche un certain équilibre entre une dimension rationnelle et scientifique et le mouvement irrationnel de la vie.²⁴ Les idées qui y sont présentées restent avant tout circonscrites dans les limites d'un exposé magistral d'un professeur conscient du statut précaire que la sociologie occupe par rapport à la philosophie. La lecture du compte-rendu du séminaire nous laisse ainsi avec une impression d'incohérence et d'inconsistance qui n'est pas représentative de sa pensée, mais qui témoigne de la difficulté d'expliquer l'ampleur de la crise des intellectuels dans les dernières années de la République de Weimar. Pour rendre justice à la pensée de Mannheim, il faut s'interroger sur l'objectif véritable d'une telle expérimentation sociologique qui consiste à mieux cerner le phénomène de la radicalisation idéologique des intellectuels. En ce sens, sa sociologie auto-réflexive se veut une tentative d'explication sociologique la place grandissante des idéologies d'extrême-droite et d'extrême-gauche, ainsi que l'attrait qu'elles exercent sur les intellectuels. Il ne faut pourtant pas attendre à son séminaire pour voir Mannheim se pencher sur le cas du radicalisme idéologique. De 1929 à 1933, nous identifions deux approches de la critique mannheimienne du radicalisme des intellectuels : d'abord dans *Ideologie und Utopie* puis dans son séminaire de 1930.

²⁴ Cf. D. Kettler et al. (1990) « Rationalizing the Irrational : Karl Mannheim and the Besetting Sin of German Intellectuals », dans *American Journal of Sociology*, vol. 95, no. 6, p. 1441-1473.

L'approche idéaltypique

C'est d'abord dans *Ideologie und Utopie*, publié en 1929, que Karl Mannheim développe pour la première fois sa critique du radicalisme idéologique. Il faut se souvenir que Mannheim se préoccupe ici du problème que pose la rupture entre la théorie et la pratique qui s'est opérée au cours du développement des idéologies depuis le XIX^e siècle. Cette rupture se manifeste surtout avec l'apparition du socialisme et du communisme dont leurs fondements reposent d'une part, sur une pensée profondément rationaliste basée sur une logique dialectique et intellectualiste et d'autre part, sur une action révolutionnaire qui les situe dans une logique de lutte politique concrète.²⁵ La prise en charge du mouvement révolutionnaire par le marxisme-léninisme semble confirmer une telle rupture, qui se concrétise en Allemagne avec la création en 1919 d'un parti communiste incapable de se sortir des problèmes d'ordre tactique. Sur un plan plus théorique, Mannheim formule sa critique dans le cadre de la controverse qui l'oppose à son ancien mentor Georg Lukács depuis la publication de *Histoire et conscience de classe* (1923). Sans entrer dans la complexité de ce débat très connu, Mannheim démontre que l'intellectualisme extrême du néomarxisme de Lukács a échoué dans sa tentative de réconcilier la théorie marxiste avec la pratique politique.²⁶ Le principal reproche qu'il adresse à son mentor est de croire que le point de vue de la totalité d'où s'énoncerait la vérité de l'histoire reviendrait exclusivement au prolétariat dans sa lutte contre la bourgeoisie. À l'opposé, Mannheim cherche justement à montrer qu'un tel point de vue ne peut revenir qu'à une intelligentsia sans attaches, consciente du caractère partiel et limité des idéologies de classe.

Dans le sillage de sa critique de l'intellectualisme marxiste, Mannheim porte également attention à l'idéologie fasciste. Remarquons qu'il fait surtout référence à la situation

²⁵ I&U, p. 91 et suiv.

²⁶ La critique de Mannheim apparaît dans *Ideologie und Utopie*, mais plus spécifiquement dans le compte-rendu d'un séminaire qu'il anima avec Alfred Weber à Heidelberg en 1929. K. Mannheim (2001) « The Intellectualism Dispute », dans *Sociology as Political Education*, New York : Transaction, p. 109-130.

italienne puisque c'est dans ce pays qu'elle se développe d'abord en tant que « doctrine » et force politique concrète. On ne retrouve donc aucune référence au mouvement Nazi et aux intellectuels conservateurs révolutionnaires.²⁷ À l'époque où Mannheim rédigeait *Ideologie und Utopie* (1927-28), la République de Weimar semblait stable et cette impression fut confortée par la victoire du SPD aux élections législatives de 1928. Mannheim ne pouvait pas voir la menace que représentait le NSDAP qui avait alors moins de dix sièges au Reichstag et encore moins prévoir qu'une crise économique pouvait renverser cette tendance. Le nazisme était encore un phénomène isolé et méconnu en Allemagne et Mannheim n'y voyait qu'un phénomène épigonal sans danger réel. Si le fascisme est un cas de figure intéressant pour Mannheim, c'est parce qu'il incarne un idéal-type de pensée complètement nouveau. À cet égard, la première difficulté à laquelle se bute Mannheim est de définir une pensée fasciste qui n'a pas de consistance philosophique. Mannheim constate que le fascisme italien est une idéologie qui repose sur l'idéal d'une intervention immédiate, sur la croyance d'une action décisive qui reviendrait à une élite dirigeante et qui serait centrée sur la soumission à un chef.²⁸ Aucun effort de la part du fascisme n'est fait pour qu'une pensée cohérente en ressorte, si ce n'est qu'elle sert uniquement à produire une action.²⁹ Si le fascisme se caractérise par son attitude anti-intellectualiste face à toutes doctrines ou systèmes de pensée, c'est qu'il ne cherche pas à justifier son action sur le plan d'une production de connaissances. Il se conçoit entièrement comme étant de l'ordre d'une technique politique de contrôle et de soumission des masses où des formes de connaissance comme la psychologie ne servent qu'à en accroître l'efficacité.³⁰ Par exemple, l'histoire et la philosophie sont exploitées par les fascistes comme des fictions dans le but de créer et de perpétuer une croyance mythologique autour de la figure du chef. Ce qui permet à Mannheim de s'interroger sur le rôle que les intellectuels ont joué dans l'émergence du fascisme : « D'un point de vue sociologique, il s'agit de l'organisation de l'idéologie

²⁷ Notons qu'à cette époque il était pratiquement impossible pour Mannheim de cerner sociologiquement la composition idéologique de ce mouvement intellectuel qu'Armin Mohler appelait la « révolution conservatrice ». Il prend conscience de son importance seulement après la crise économique de 1929 (voir ci-dessous) Cf. A. Mohler (1972) *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918-1932*, Darmstad : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

²⁸ I&U, p. 97-98.

²⁹ I&U p. 102.

³⁰ I&U, p. 103.

d'un groupe de putschistes provenant de cercles d'intellectuels qui s'affichent en tant qu'*outsiders* par opposition aux élites traditionnelles et qui exploitent l'offensive armée ou le coup d'état dans des situations de crise et d'instabilité politique profonde ».³¹

Il faut bien préciser ici que le but de cette analyse n'a, pour l'instant, qu'une valeur idéaltypique qui consiste à comprendre la crise idéologique en vogue au sein de la pensée conservatrice et socialiste depuis la fin du XIX^e siècle. Le problème n'était pas directement de soulever les incidences proprement politiques d'une telle idéologie. Aux yeux de Mannheim, le fascisme constitue un danger politique dans la mesure où il renonce à se concevoir comme une véritable doctrine philosophique. En ce sens, Mannheim montre que ce danger résulterait avant tout d'un dérèglement interne de la pensée philosophique qui s'est substituée en une technique de coup d'État. On n'a qu'à penser aux écrits de Georges Sorel dans lesquels l'auteur fait l'apologie de la violence révolutionnaire et prône la dictature du prolétariat comme le seul moyen de renverser l'ordre bourgeois. Ce primat pour l'action constitue donc le moment le plus irrationnel de la pensée politique et c'est précisément cette irrationalité qui préoccupe Mannheim sur le plan de l'histoire des idées.

Les intellectuels entre régression hystérique et orthodoxie

Au printemps 1930, un an après la publication de *Ideologie und Utopie*, la critique du radicalisme idéologique que formule Mannheim dans son séminaire de sociologie est beaucoup plus près de l'actualité politique allemande. La crise économique et la montée de l'extrémisme politique a fait prendre conscience à notre auteur que le problème était bien plus grave qu'il ne le croyait au départ. Dans ce contexte, la sociologie auto-réflexive se donne pour tâche de mieux comprendre pourquoi les intellectuels se sont empressés de rejoindre les rangs des partis extrémistes de son époque. Elle permet à Mannheim de préciser les fondements méthodologiques de sa critique des intellectuels radicaux en introduisant le concept de *Reprimitivisierung* que l'on traduit (faute de

³¹ I&U, p. 106-107.

mieux) par « reprimition ». ³² Ce concept est l'envers du concept de *Distanzierung* dans la mesure où il signifie la négation complète de toutes formes de pensée réflexive. Historiquement, Mannheim identifie trois courants de pensée qui ont rendu possible la négation de cette réflexivité : 1) la pensée utopique en général (des chiliastes protestants du XVI^e siècle aux anarchistes pacifistes de la Première Guerre mondiale), 2) le mouvement romantique du XIX^e siècle et 3) la philosophie existentialiste de Bergson et de Heidegger. ³³ Cette dernière est, selon Mannheim, la forme la plus aboutie du rejet de la réflexivité parce qu'elle coïncide avec l'émergence d'un courant anti-intellectualiste de masse vers la fin de la Première Guerre mondiale, qui se manifeste surtout à partir de la réaction nationaliste qui fait suite à la signature du traité de Versailles. Notre auteur devient conscient que les conséquences politiques du traité de Versailles changent la façon de poser la question des intellectuels. Le problème n'est plus de comprendre la nature de cette réaction à l'égard de Versailles comme une fuite ou un isolement des intellectuels dans une intériorité spirituelle abstraite, mais de mieux définir cette forme d'anti-intellectualisme de masse que Mannheim n'avait jamais vraiment pu cerner dans ses écrits antérieurs. En ce sens, le processus de « reprimition » permet d'analyser l'influence des mentalités fasciste et communiste dans la pensée dans une toute nouvelle perspective.

Les intellectuels et le fascisme

Mannheim se penche d'abord sur le cas du fascisme. Encore là, il faut savoir que Mannheim ne parle jamais de Hitler et du mouvement nazi en tant que tel, malgré le fait qu'il est devenu une force politique importante après 1929. Ce qui l'intéresse est surtout de savoir pourquoi une telle mentalité émerge au sein d'une frange de l'intelligentsia allemande, qui a été profondément affectée par l'expérience de la guerre. En s'appuyant sur Freud, ³⁴ Mannheim suggère que l'expérience de la mort a façonné d'une façon singulière la structure psychique de l'homme cultivé, qui cherchait à surmonter sa propre

³² AS, p. 75-76.

³³ AS, p. 68-71.

³⁴ S. Freud (1982 [1916]) « Zeitgemässes über Krieg und Tod », dans *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, Studienausgabe 9. Band, Frankfurt (Main) : Fisher, p. 35-60.

angoisse de la mort en la projetant sur l'inéluctabilité de la mort de l'autre.³⁵ On peut affirmer que Mannheim aurait cherché à faire un lien entre cette théorie psychanalytique et la situation de la pensée des années 1920, bien que ce lien reste très fragmentaire. Sur le plan de l'histoire des idées, Mannheim se demande pourquoi d'éminents penseurs comme Martin Heidegger, Hans Freyer et Carl Schmitt³⁶ développent des théories philosophiques et politiques qui, malgré leur intellectualisme philosophique très poussé, en arrivent à les faire coïncider avec une volonté d'action propre aux militants fascistes. Conformément à sa thèse de la « reprimition », Mannheim cherche à cerner l'existence d'un mécanisme de refoulement ou de régression (*Zurückschraubung*) en prenant comme exemple la pensée de Schmitt.

En Allemagne, nous avons pour ces théories un représentant remarquable en Carl Schmitt. Il est le penseur le plus sublime que nous avons aujourd'hui dans le domaine des sciences de l'esprit. C'est un grand plaisir que de lire son analyse phénoménologique lorsqu'il analyse le parlementarisme dans ses multiples facettes. Mais sa théorie culmine dans une solution qui prend la forme d'un slogan : la décision. Ce qui signifie que nous n'avons plus rien à attendre du parlementarisme dans les conditions actuelles. (...) Cette structure intellectuelle qui existe chez Schmitt dans sa forme la plus sublime, est le fondement originel du fascisme dans le domaine des idées.³⁷

En parlant ainsi, Mannheim conclut qu'une telle façon de penser se rapproche dangereusement de la forme de conscience qui prévaut dans les masses populaires, retrouvant dans la réaction hystérique des masses une façon d'exorciser l'angoisse que suscite l'intellectualisme trop poussé de ses théories. Pour Mannheim, cette volonté de simplification répondrait d'un désir de s'identifier aux masses et refléterait ainsi cette

³⁵ AS, p. 85.

³⁶ Pour les détails de la relation entre Mannheim et ces trois penseurs, se référer à C. Loader et D. Kettler (2001) *Karl Mannheim's Sociology as Political Education*, New York : Transaction, p. 109 et suiv.

³⁷ AS, p. 81-82.

tension nerveuse typique de l'intelligentsia allemande de son époque, affectée par l'expérience de la guerre.³⁸

L'exemple de la pensée de Carl Schmitt comme processus de « refoulement » (*Zurückschraubung*) de la conscience théorique vers l'action n'est pas sans lien avec le nazisme. En effet, ce refoulement constitue une dérive anti-intellectualisme qui aboutit à une nécessité de faire primer l'importance de la « vitalité » et des « instincts » sur le domaine de l'intellect. Comme le démontre Mannheim :

Cette thèse vitaliste affirme qu'on ne peut tout réduire à l'intellect. Selon elle, nous sommes des hommes et peut-être avons-nous un esprit qui est devenu trop complexe pour nos vies ainsi que pour notre capacité d'effectuer des actions. C'est ainsi que le mouvement fasciste aurait procédé à une soi-disant révision, un refoulement, sur lequel il prétendrait restaurer l'équilibre. Il s'agit d'un phénomène vital qui s'observe aussi dans les autres sphères. L'engouement pour le sport par exemple, cette simplification de l'existence dans la redécouverte de la force physique, équivaut pour le fascisme à une correction d'une surtension de notre activité intellectuelle que nous avons selon lui tendance à exagérer.³⁹

Il est certain que le lien que Mannheim établit entre la pensée de Schmitt et le vitalisme des fascistes est exagéré sur le plan de l'histoire des idées et constitue une simplification à outrance d'une théorie politique très complexe.⁴⁰ Pourtant, le lien était tout à fait plausible, étant donné les circonstances et cela se confirme, d'une certaine façon, lorsque Schmitt adhère en 1933 au parti nazi. Sur le plan idéologique, la pensée schmittienne et la doctrine vitaliste des Nazis finiront par partager quelques affinités— peut-être moins sur le plan doctrinal que sur le plan purement tactique— que Mannheim a pu déceler trois ans avant la prise du pouvoir par les Nazis. Selon ce dernier, la dérive

³⁸ AS, p. 83.

³⁹ AS, p. 84.

⁴⁰ Cf. G. Balakrishnan (2000) *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, New-York : Verso.

« anti-intellectualiste » de la pensée de Carl Schmitt doit être comprise comme une des conséquences de la panique de la classe moyenne — celle de la petite bourgeoisie allemande — qui, au lendemain de la crise économique de 1929, s'est laissée séduire par la rhétorique nazie.

Le marxisme orthodoxe

Pour Mannheim, il ne fait pas de doute que le fascisme représente la forme de « reprimition » la « plus sévère » (*krassiert*) de son époque.⁴¹ Notre auteur se penche également sur une autre forme de reprimition, le marxisme orthodoxe, qu'il considère comme une régression beaucoup moins anti-intellectualiste que le fascisme mais tout aussi problématique. Si la crise économique de 1929 a précipité les intellectuels issus des classes moyennes dans les griffes du nazisme, plusieurs d'entre eux ont choisi d'adhérer aux organisations ouvrières révolutionnaires. Ces organisations génèrent des systèmes de pensée fermés qui offrent aux intellectuels une sécurité spirituelle, mais les obligent à abandonner leur autonomie de pensée. Selon Mannheim, du moment où l'intellectuel est insatisfait ou mécontent de sa situation, il a tendance à s'identifier à une idéologie de groupe capable de traduire son insatisfaction en revendication politique concrète.⁴² Par contre, en s'identifiant à l'insatisfaction du groupe dans lequel il est affilié, l'intellectuel se voit obligé de se conformer aux décisions de la direction du groupe. En adhérant à cette organisation, l'intellectuel n'est pas appelé à réfléchir sur ce qui pourrait améliorer son propre sort, mais à devenir l'instrument d'une action collective à grande échelle. Contraint à un statut de militant ou de bureaucrate de parti, l'intellectuel se retrouve à sacrifier sa liberté de pensée au profit de la cause de son organisation. Sa fonction est celle d'un propagandiste, obligé de justifier à la lettre un système de pensée qui se trouve souvent en contradiction avec des nouveaux faits ou événements. Bref, l'intellectuel orthodoxe se fait l'apologiste aveugle d'un système idéologique qui lui offre un réconfort spirituel qui n'est que bien relatif.

⁴¹ AS, p. 91.

⁴² AS, p. 93.

Il est manifeste que la critique mannheimienne du marxisme orthodoxe comme système de pensée fermé manque beaucoup de substance. Il ne faut pas s'attendre à ce que Mannheim nous fasse une critique convaincante du marxisme dans tous ses aspects étant donné la limite que lui impose son exposé magistral. La critique de l'orthodoxie marxiste est surtout l'occasion pour Mannheim d'expliquer comment fonctionne le mécanisme de défense et de justification idéologique. Il identifie en ce sens deux mécanismes de défense. Le premier consiste à discréditer les arguments de ses adversaires susceptibles de contredire le dogme comme quelque chose de banal ou de sans importance. La seconde forme consiste à imposer directement l'autorité du dogme en se posant comme une instance absolue dont on ne peut déroger.⁴³ Selon notre auteur, ces mécanismes peuvent assurer la possibilité pour l'intellectuel de s'engager consciemment pour une cause sans se laisser distraire par les contradictions susceptibles de lui faire douter de la doctrine qu'il défend. Par contre, l'intellectuel peut prendre conscience du danger de se lier à l'autorité des dogmes qui ne lui laisse aucune espace de liberté pour réfléchir aux conséquences de ses actions.⁴⁴ En ce sens, Mannheim en profite pour réaffirmer que le devoir d'un intellectuel est précisément de combattre ces mécanismes d'enfermement idéologique. Comme il le soulignait dans *Ideologie und Utopie*, la sociologie de la connaissance est le meilleur instrument pour contrer la logique propagandiste des organisations ouvrières. Elle permettrait aux intellectuels affiliés aux classes de faire émerger des formes de pensée hétérodoxes au sein du mouvement ouvrier.

Malgré ses imperfections, cette analyse du radicalisme des intellectuels nous montre que Mannheim était concerné par la situation de crise qui bouleversait la vie intellectuelle sous la République de Weimar. D'un côté, elle démontre que notre auteur fut préoccupé par l'engagement irraisonné des intellectuels dans le fascisme ou le communisme au début des années 1930. D'un autre côté, cela ne signifie pas que Mannheim fut pessimiste pour autant puisqu'il croyait qu'un renversement de la tendance était encore possible. Dans cette optique, le radicalisme ne signifiait pas seulement une régression de

⁴³ AS, p. 96-97.

⁴⁴ AS, p. 104-105.

la pensée, mais se voulait également une occasion de faire l'expérience d'une réflexivité plus grande et une occasion de s'émanciper du joug des idéologies extrémistes.⁴⁵ Au pire de la crise politique weimarienne, Mannheim réaffirmait sa confiance en cette possibilité. Trois semaines avant l'élection de Hitler à la chancellerie, il publie un article dans le *Hamburger Fremdenblatt* dans lequel il prétend que la crise culturelle ne devait pas être comprise uniquement comme un mal que l'on doit éliminer, mais comme un processus social à l'intérieur duquel l'intellectuel fait un effort d'adaptation et de réajustement pour accroître sa compréhension des comportements idéologiques de son époque. Mannheim écrit en ce sens que :

Dans le contexte général de la crise culturelle et spirituelle qui caractérise l'Allemagne d'aujourd'hui, les soldats inconnus de la vie luttent en vue d'une réorientation et d'une réadaptation (de leur existence) qui, grâce à une multitude de petits processus invisibles, les régénèreraient en hommes nouveaux.⁴⁶

Une position difficile à justifier à une époque où une frange considérable de l'intelligentsia allemande avait déjà sombré dans l'abîme du radicalisme.

La sociologie des intellectuels contre l'intelligentsia sans attaches

Il ne faut pas croire que les efforts déployés par Mannheim pour prévenir l'intelligentsia allemande du danger des idéologies extrémistes furent bien accueillis par celle-ci. La sociologie de Mannheim et son concept « d'intelligentsia sans attaches » se sont rapidement retournés contre lui, devenant une véritable arme à double tranchant. Comme l'affirme Bourdieu à cet égard :

Il n'est pas de conquête individuelle de la réflexivité qui ne soit vouée par la logique de la concurrence à devenir une arme dans la lutte scientifique et à

⁴⁵ C. Loader & D. Kettler, op. cit. p. 188. Cf. aussi A.S, p. 110.

⁴⁶ K. Mannheim (2004 [1932]) « Die geistige Krise im Licht der Soziologie », dans R. Laube, op. cit., p. 599-600.

s'imposer à tous ceux qui y sont engagés. Nul ne peut forger des armes susceptibles d'être utilisées contre ses adversaires sans s'exposer à ce que ces armes soient immédiatement retournés contre lui (...).⁴⁷

En publiant *Ideologie und Utopie*, Mannheim provoqua une véritable polémique. En effet, son ambitieux programme politique pour éduquer les intellectuels à la praxis politique fait apparaître au grand jour un conflit qui était demeuré jusqu'alors dans les limites étroites du monde universitaire. Il n'est pas étonnant que les écrits mannheimiens de 1929 à 1933, publiés ou non, consistaient principalement à répondre et à se défendre contre des adversaires acharnés qui cherchaient à discréditer son projet de sociologie des intellectuels.⁴⁸ Bien souvent, les critiques de Mannheim ne se contentent pas de dénigrer son projet, mais se trouvent à élaborer eux-mêmes des programmes concurrents qui expriment directement leur prise de position idéologique au sein du champ intellectuel et scientifique. En prétendant s'affranchir du déterminisme lié à la prise de position du champ au moyen de sa sociologie de la connaissance, Mannheim ne se place pas dans une position de neutralité. Si sa méthode sociologique auto-réflexive lui permet de comprendre la dynamique du champ intellectuel d'un point de vue non-partisan, sa prise de position reste politique puisqu'elle attaque ses adversaires, principalement les intellectuels extrémistes, en critiquant les fondements irrationalistes et anti-intellectualistes de leurs idéologies. Aux yeux des adversaires et des critiques de Mannheim, la sociologie de la connaissance devient l'enjeu même de la crise des intellectuels. Nous nous intéresserons à quelques-uns des concurrents contre lesquels Mannheim a dû se défendre et se justifier à commencer d'abord par Ernst Robert Curtius.

⁴⁷ P. Bourdieu (2003) *Méditations pascaliennes*, Paris : Seuil, p. 172.

⁴⁸ AS, p. 98. Sa critique de l'orthodoxie marxiste qu'il formule dans le cadre de son séminaire de 1930 s'adresse également à Curtius, qu'il accuse justement de s'enfermer dans la vieille mentalité de la *Bildungsbürgertum*.

Ernst Robert Curtius : humanisme contre sociologisme

Ernst Robert Curtius est reconnu comme étant l'adversaire intellectuel le plus acharné de Karl Mannheim sous la République de Weimar. Professeur de littérature à l'Université de Heidelberg au cours des années 1920, côtoyant les gens du cercle de Marianne Weber et du cercle du poète George, il fut un des rares à s'être opposé à l'intégration de Mannheim à la communauté universitaire.⁴⁹ Mentionnons d'abord qu'il n'a rien d'un extrémiste ni d'un antisémite malgré ses prises de positions très conservatrices. Outre son différend personnel avec Mannheim, il est le premier à avoir, non seulement fait la critique de *Ideologie und Utopie*, mais à se positionner concrètement contre la tentative de Mannheim de faire de la sociologie un instrument au service de l'intelligentsia allemande. Il publie à cet effet en 1932 un ouvrage intitulé *Deutscher Geist in Gefahr* (*L'esprit allemand en danger*), un ouvrage à la fois philosophique et sociologique qui s'inscrit dans la suite logique de *Syndicalismus der Geistesarbeiter im Frankreich* publié dix ans auparavant.⁵⁰ Sa position contre le concept d'intellectuel en Allemagne n'est pas sans lien avec ses réflexions sur l'évolution du conflit des intellectuels en France qui, au début des années 1920, se polarise entre la droite (Charles Maurras) et la gauche (Anatole France). Loin de rejeter la sociologie comme discipline spécialisée, il se permet de la distinguer du « sociologisme » — se définissant comme « la forme théorique des aspirations utopiques et de l'idéologie du sociologue » — qu'il attribue à la sociologie des intellectuels de Mannheim.⁵¹ Il ne faut pas croire qu'il développe uniquement une critique unilatéralement réactionnaire à l'endroit de Mannheim, mais il se bat

⁴⁹ D. Hoeges (1995) *Kontroverse im Abgrund*, Frankfurt (Main) : Fischer.

⁵⁰ E. R. Curtius (1981 [1932]) *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart-Berlin : Deutsche Verlags-Anstalt. Il reprend et élabore la recension qu'il écrivit de I&U en 1929 dans le troisième chapitre.

⁵¹ Ibid., p. 81. Selon Theodor Geiger, le sociologisme désigne la position théorique qui justifie la sociologie comme étant non seulement la science maîtresse qui réunirait toutes les sciences de la culture sous son joug, mais la science fondamentale de la société. Bien avant Mannheim, ce sociologisme est déjà présent chez des sociologues comme Comte, Spencer, Durkheim, Marx et Scheler. Cf. T. Geiger (1959/1932) *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart : Ferdinand Enke, p. 571.

précisément contre lui pour imposer sa propre conception de l'intellectuel qui est plus proche de l'idéal traditionaliste de la bourgeoisie éduquée.

Beaucoup plus qu'une simple recension critique, *Deutscher Geist in Gefahr* est une occasion pour Curtius d'expliquer sa propre position à propos de la sociologie. Curtius s'inspire de la sociologie aux accents philosophiques de Max Scheler, qui postule la prééminence d'une sphère spirituelle autonome au-dessus de la réalité sociale et qui cultive un certain sentimentalisme du chercheur dans sa recherche de la connaissance.⁵² En ce sens, le « sociologisme » n'est pas une étiquette que Curtius attribue à Mannheim par pur dénigrement, mais pour distinguer deux approches de la sociologie de la connaissance.⁵³ La sociologie de la connaissance de Mannheim est qualifiée de sociologisme lorsqu'elle prétend être, selon Curtius, la science qui s'élèverait au-dessus de toutes les sciences de la culture comme science de la synthèse totalisante. Curtius refuse au sociologisme la prétention de médiatiser le quotidien et l'histoire comme le souhaite Mannheim dans *Ideologie und Utopie* ou dans sa prétention de faire un diagnostic scientifique de la crise weimarienne. Il se moque de Mannheim lorsqu'il affirme que les adeptes du sociologisme, lorsqu'ils sont juifs, ont tendance à se prendre, eux et leurs collègues, comme objet de recherche.⁵⁴ Entre autres, il dénonce cette forme de sociologie qui s'intéresse de près à ce que Mannheim appelle le « mal de vivre » (*Lebensverlegenheit*) des intellectuels qui résulterait du « choc nerveux » produit par la Première Guerre mondiale. Une telle sociologie n'est, selon Curtius, « qu'une variante du nihilisme européen qui ne remonte pas seulement qu'à aujourd'hui, mais à celui que Nietzsche attribuait à l'état d'esprit du groupe déraciné des intellectuels modernes ».⁵⁵ C'est contre le scepticisme extrême et le relativisme généralisé de la sociologie mannheimienne que Curtius propose une autre approche « sociologique » pour étudier les intellectuels, en cherchant à resituer l'homme au centre d'un système de

⁵² E. R. Curtius, op. cit., p. 84. Il affirmait à cet égard : « Der Kosmos des Geistes ist für mich kein Museum, sondern ein Garten, in dem ich wandere und Früchte breche ». Lettre de Curtius à Max Rychner, cité dans D. Hoeges, op. cit., p. 23.

⁵³ Sur l'influence de Max Scheler, cf. K. Lichtblau (1995) *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertewende*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p. 437; W. Lepenies (1990) *Les trois cultures*, Paris : M.S.H., p. 324.

⁵⁴ E.R. Curtius, op. cit., p. 86, 88.

⁵⁵ Ibid., p.90.

connaissance philosophique qui réaffirme le primat de l'autonomie de l'esprit ; en tant qu'*organon* de la vie et de l'histoire en lien avec la communauté nationale allemande. Pourtant, Curtius est, malgré tout, conscient que la sociologie mannheimienne est plus proche de la philosophie qu'il n'en paraît. Il finit même par avouer que son approche obéit aux mêmes lois de la sociologie de la connaissance que celle de Mannheim.⁵⁶

Curtius prend un ton beaucoup plus acerbe contre la tendance de Mannheim à faire l'apologie du processus de sociétisation. Il lui reproche de faire d'une théorie sociologique l'objet d'une vocation ou d'une mission qui serait exclusive à une intelligentsia déracinée. Curtius se moque du sociologue lorsque celui-ci prétend que la mission des intellectuels est d'être « des gardiens dans une des nuits les plus sombres » et n'y voit que le pathos prophétique et eschatologique qu'il percevait déjà dans la sociologie de Max Weber.⁵⁷ Il ridiculise ce type d'intellectuel qui flotte au-dessus des classes comme dans une situation transitoire qui n'en finit pas et d'où émerge précisément ce « mal de vivre » (*Lebensverlegenheit*). Pour Curtius, cette façon de comprendre la nature des intellectuels n'est que le fruit du cynisme et d'une volonté de destruction.⁵⁸ En résumant le problème de l'intellectuel à un mal de vivre, Mannheim est bien loin d'offrir une véritable explication sociologique à ce phénomène et ne fait que généraliser sa propre situation existentielle à celle de l'intelligentsia allemande. Les nombreux sarcasmes à l'égard du concept de *freischwebende Intelligenz*, au-delà de l'intention purement provocatrice de Curtius, ne font qu'exprimer la position qu'il entend occuper dans le champ intellectuel allemand dans sa promotion de l'autonomie de l'intelligentsia allemande. Tout comme Mannheim, il est tout à fait conscient du danger qui guette les intellectuels et s'inquiète également de leur incapacité à préserver leur autonomie face aux idéologies extrémistes. Curtius cherche lui aussi à défendre les intellectuels : « la défense de l'esprit dans l'Allemagne d'aujourd'hui, dit-il, demeure

⁵⁶ Ibid., p. 92. Il est vrai qu'en 1932, Mannheim s'est beaucoup rapproché de la philosophie si on compare *Ideologie und Utopie* et un article qu'il publia dans le *Handwörterbuch der Soziologie* sur le sujet. Cf. K. Mannheim (1964 [1932]) « Wissenssoziologie », dans *Handwörterbuch des Soziologie*, op. cit.

⁵⁷ Ibid., p. 100. Curtius rédigea une recension de *Wissenschaft als Beruf* de Max Weber en 1920 où il exprime son désaccord profond envers la conception wébérienne des sciences. Cf. chapitre 2.

⁵⁸ Ibid., p. 101.

fragile parce qu'elle a tendance à se baser sur un concept de culture vide de signification ». ⁵⁹ Autrement dit, le salut de l'intellectuel passerait, selon lui, par la promotion d'un humanisme militant :

« Nous, les humanistes, nous retrouvons [toujours] ses ennemis qu'ils soient visibles ou cachés. Pour conclure sur nos observations, nous devons réfléchir sur notre situation [existentielle] et il s'agit de la situation politique de l'humanisme. Nous devons identifier tous les ennemis de l'humanisme qu'ils soient la rudesse ou le ressentiment, l'étroitesse d'esprit ou de caprice ». ⁶⁰

Il n'est donc étonnant de voir Curtius faire de l'humanisme un instrument de revendication d'autonomie au même titre que Mannheim le fait avec le concept d'intelligentsia sans attaches.

La revue Die Tat : sociologie et propagande

Dans *Deutscher Geist im Gefahr*, Curtius ne s'en prend pas seulement à Mannheim, mais vise aussi un autre adversaire de taille : le cercle d'intellectuels nationalistes réunis autour de la revue *Die Tat*. Il avoue, dans un premier temps, reconnaître dans l'intellectualisme à la fois académique et sociologique de la revue « un mélange éblouissant d'intelligence et de compétence qui sont les caractéristiques typiques d'une intellectualité de virtuoses ». ⁶¹ Il ne faut pas sous-estimer le rapport que les journalistes de *Die Tat* — Giselher Wirsing, Hans Zehrer et Horst Grüneberg — entretiennent avec la sociologie dans leurs articles au début des années 30. ⁶² La revue *Die Tat* a connu une évolution idéologique complexe depuis 1909. Elle est notamment reconnue pour avoir exprimé la réaction conservatrice qui suivit la signature du traité de Versailles en 1919. Toutefois, l'arrivée de Hans Zehrer à la rédaction de la revue entre 1930 et 1934

⁵⁹ Ibid., p. 119.

⁶⁰ Ibid., p. 128.

⁶¹ Ibid., p. 36.

⁶² D'ailleurs le premier fit une thèse de doctorat avec Alfred Weber, tandis que les deux autres ont étudié à Berlin avec Werner Sombart. Cf. D. Hoeges, op. cit. et D. Bering (1978) *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*, Stuttgart : Klett-Cotta, p. 100-101.

radicalise la ligne éditoriale en la rapprochant de l'idéologie nationale-socialiste.⁶³ *Die Tat* est une revue extrêmement combative sur le plan des idées, en faisant la promotion d'un mythe national en rupture complète avec le nationalisme culturel et plus traditionaliste et auquel Curtius se réclame dans *Deutscher Geistes in Gefahr*. À cet égard, il désapprouve leur tendance à instrumentaliser la sociologie à des fins de propagande politique, ne se résumant en fin de compte à n'être qu'une méthode de confrontation intellectuelle. Dans leur promotion d'un mythe national, l'utilisation partisane de la sociologie dissimule à peine leur nihilisme intellectuel de par la superficialité de leur propos.⁶⁴ Les intellectuels nationalistes, en évacuant toute possibilité de débat au profit de la confrontation ouverte, appauvrissent considérablement l'idéal culturel traditionnel allemand. C'est en ce sens qu'il accuse *Die Tat* de trahir l'idéal culturel allemand en la radicalisant jusque dans l'ultime logique de sa destruction.⁶⁵

La critique curtusienne du sociologisme de la revue *Die Tat* n'est pas sans lien avec la critique qu'il formule à l'endroit de la sociologie de Mannheim et plus spécifiquement, du concept de *freischwebende Intelligenz*. Il est très révélateur qu'*Ideologie und Utopie* ait pu trouver, dans les pages d'une revue d'extrême-droite, un accueil si favorable. Dans une recension intitulée *Die Revolution der Intelligenz*, Hans Zehrer, le rédacteur en chef de la revue depuis 1929, acclama Mannheim comme étant « un des penseurs les plus actuels de notre temps ». ⁶⁶ Il faut comprendre que Zehrer était à ce point ouvert à la sociologie qu'il n'hésitait pas à s'inspirer sans discernement de sociologues de divers horizons de pensée, qu'ils soient socialistes, sociaux-démocrates, conservateurs ou réactionnaires. Zehrer est tout à fait d'accord avec Mannheim sur sa conception d'une intelligentsia qui n'aurait pas d'attachement social fixe à cause de la situation particulière dans laquelle s'est retrouvée la nouvelle classe moyenne dans les années 1920. Pour lui, les conséquences de la Première Guerre mondiale auraient favorisé l'émergence d'une nouvelle classe moyenne qui se serait affranchie de l'ancienne

⁶³ Cf. S. Breuer (1996) *Anatomie de la révolution conservatrice*, Paris : M.S. H.

⁶⁴ E.R. Curtius, op. cit., p. 42.

⁶⁵ Ibid., p. 44.

⁶⁶ Cité dans D. Pels (1993) « Missionary Sociology between Left and Right : A Critical Introduction to Mannheim », dans *Theory, Culture & Society*, vol. 10, p. 56.

division de classes entre bourgeoisie et prolétariat. Pourtant, Zehrer est conscient de la précarité économique de la classe moyenne d'où provient, selon lui, la plupart des membres de l'intelligentsia allemande, malmenés à la fois par la logique du capital et l'inefficacité du filet de sécurité sociale de l'État weimarien.⁶⁷ Pour lui, une nouvelle intelligentsia devait émerger de cette nouvelle classe moyenne qui aurait pour mission de la libérer de sa détresse économique. En fait, il combine l'idée de Mannheim selon laquelle la *Bildung* serait le principe idéologique qui réunirait l'intelligentsia autour d'une mission commune, avec la théorie des élites de Vilfredo Pareto qui croit à la nécessité de créer une nouvelle élite qui dirigerait la nation. Zehrer radicalise la portée de la mission de cette intelligentsia sans attaches en affirmant qu'elle serait en quelque sorte l'initiatrice d'une révolution de la classe moyenne dans laquelle les professions techniques et managériales constitueraient son noyau dur. Il reprend également l'idée manheimienne de la synthèse qu'il interprète comme la faculté qui permettrait à l'intelligentsia de réaliser une sorte de transcendance politique vers les masses qui légitime son rôle de dirigeant.⁶⁸ Par conséquent, cette réappropriation du concept de *freischwebende Intelligenz* par Zehrer est un exemple d'une utilisation de la sociologie à des fins politiques. Pourtant, elle est loin d'être seulement le fait de quelques propagandistes.

Hans Freyer : sociologie et idéologie

Si le concept de sociologisme consiste en une dénonciation du caractère idéologique et non-scientifique de la sociologie manheimienne, il tend à occulter le fait que les sociologues weimariens se sont peu préoccupés de rendre complètement étanche la frontière entre l'objectivité scientifique et l'engagement politique. À cet égard, il est révélateur que Curtius oublie de mentionner le rôle décisif du sociologue de droite Hans Freyer, professeur à l'Université de Leipzig, dans le développement du sociologisme sous la République de Weimar. Hans Freyer est surtout renommé pour son virulent

⁶⁷ W. Struve (1973) *Elites against Democracy. Leadership Ideal in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*, Princeton : Princeton University Press, p. 358 et suiv. ; D. Hoeges, op. cit., p. 150.

⁶⁸ D. Pels, loc. cit., p. 58.

pamphlet pro-nazi de 1931 *Revolution von Recht*, mais aussi en tant que sociologue très réputé de son époque. Il n'a jamais dissimulé son désaccord face à la conception formaliste et spécialisée (*Einzelwissenschaft*) de la sociologie telle que formulée par un sociologue comme Leopold von Wiese. En étant très influencé par la philosophie de la culture, Freyer conçoit la sociologie comme une forme de philosophie de l'histoire de la société industrielle et n'hésite aucunement à proclamer du haut de sa chaire la nécessité qu'elle doit s'engager dans une pratique politique consciente.⁶⁹ C'est surtout dans son ouvrage intitulé *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* publié en 1931 — un des ouvrages de sociologie les plus vendus à cette époque — qu'il exposa sa vision de la sociologie. Comme le souligne Jerry Z. Muller, sa sociologie se veut : « historiciste dans sa conception du présent, holistique dans ses concepts, volontariste dans sa conception de la relation entre les normes et la structure sociale et, par dessus tout, engagée et décisionniste dans son épistémologie ».⁷⁰ Bien qu'il soit très conscient du lien qu'il fait entre la sociologie et l'engagement politique, il cherche tout de même à préserver une mince ligne entre elles, en distinguant d'une part, les objectifs théoriques et conceptuels de la sociologie et d'autre part, ses visées politiques et normatives. Pourtant, cette distinction est illusoire parce que le but de la sociologie n'est pas, pour Freyer, de comprendre la société de son époque, mais de découvrir une nouvelle forme de société qui dépasserait les apories et les contradictions de la société bourgeoise existante.⁷¹ La sociologie de Freyer est résolument tournée vers l'avenir, d'où la nécessité de sa politisation.

Il n'est pas faux d'affirmer que la sociologie de Mannheim partage bien des affinités avec celle de Freyer sur le plan méthodologique. Mais la façon dont les deux sociologues conçoivent la relation entre la sociologie et la politique est sensiblement différente. Si Mannheim croit à l'engagement de la sociologie dans la pratique politique, il maintient une stricte séparation entre d'une part, les visées de connaissance formelles et conceptuelles de la sociologie et d'autre part, les visées politiques, idéologiques et

⁶⁹ J. Z. Muller (1987) *The Other God that Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*, Princeton : Princeton University Press, p. 166.

⁷⁰ Ibid., p. 167.

⁷¹ Ibid., p. 168-169. Cf. H. Freyer (1964 [1931]) *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig : B.G. Teubner, p. 304.

normatives. À l'inverse de Mannheim, Freyer promulgue le caractère nécessairement idéologique de la sociologie et s'oppose à l'idée que son rôle soit celui d'un démystificateur ou de chasseur d'idéologies, affirmant qu'elle doit au contraire renforcer l'idéologie de l'ordre social existant.⁷² Il s'objecte également à ce qu'une intelligentsia sans attaches puisse utiliser la sociologie de la connaissance comme un moyen qui transcenderait toutes formes d'engagement partisan. Dans une conférence de 1931 qui porte sur la question de la crise de la *Bildung*,⁷³ Freyer minimise l'importance historique de l'intelligentsia sans attaches en tant que groupe qui se distinguerait de l'intelligentsia universitaire. En son sens, la *Bildung* ne consiste aucunement à enseigner, comme Mannheim le prétend, un savoir « relativement détaché » de la propagande. Il revient à tout pédagogue de s'engager et de s'investir pleinement dans les conflits d'actualité au sein des groupes et des partis qui se concurrencent entre eux.⁷⁴ Autrement dit, il refuse la prétention que l'enseignement universitaire n'aurait qu'une fonction non-évaluative (*wertfreiend*). Il radicalise, de fait même, l'idéal de la *Bildung* universitaire, non seulement en abolissant la distinction entre science et politique, mais en le subordonnant à l'idéal de l'État national et à la destinée du *Volk* allemand. Son jusqu'au-boutisme l'incite à croire en la nécessité de remplacer l'ancien idéal humaniste de la *Bildung* (incluant l'idéal pédagogique de la *freichwebende Intelligenz*) par une éducation entièrement politique étant donné que, pour lui, l'apprentissage de connaissance ne peut que se faire que sur la base d'un engagement authentique (*Wahres Wollen fundiert wahre Erkenntnis*).⁷⁵ Par conséquent, la sociologie, même aux mains des intellectuels, doit servir à la réalisation d'un programme politique qui les inciterait à s'engager pour un parti ou pour un autre. En somme, les positions respectives de Freyer et Mannheim sont similaires, bien qu'elles ne doivent nous faire perdre de vue les nombreuses nuances qui les éloignent l'un de l'autre sur le plan politique. Il n'en demeure pas moins que Mannheim fut extrêmement embarrassé par cette trop grande proximité, surtout après la publication de *Revolution von Recht*.

⁷² J.Z. Muller, op. cit., p. 177.

⁷³ H. Freyer (1931) « Zur Bildungskrise der Gegenwart », dans *Die Erziehung*, vol. 6. Cité dans J. Z. Muller, op. cit.

⁷⁴ Ibid., p. 190.

⁷⁵ H. Freyer, op. cit., p. 307. Cf. C. Loader & D. Kettler, op. cit., p. 121, 127.

Critiques et inquiétudes à gauche : le danger de l'impuissance de l'esprit

Dans notre portrait d'ensemble de la constellation des critiques d'*Ideologie und Utopie*, on ne peut passer sous silence le point de vue des acteurs de gauche (marxistes et sociaux-démocrates), acteurs qui connaissaient bien les enjeux théoriques et méthodologiques de la sociologie de la connaissance. Depuis le début des années 1920, cette sous-discipline de la sociologie était surtout pratiquée par les marxistes, notamment par Max Adler.⁷⁶ Pour eux, *Ideologie und Utopie* était une véritable remise en cause des fondements marxistes du concept d'idéologie ainsi qu'une critique en règle du statut du prolétariat en tant que porteur universel de la théorie marxiste. Chez des marxistes orthodoxes de l'époque comme Adalbert Fogarasi et Karl Wittvogel — auteurs de la revue *Unter dem Banner des Marxismus* — on n'hésitait pas à réfuter les fondements théoriques de la sociologie de la connaissance de Mannheim en l'accusant ouvertement de déviationnisme bourgeois.⁷⁷ Fogarasi reproche à Mannheim d'interpréter la crise de l'idéologie bourgeoise comme étant une crise purement intellectuelle. L'auteur d'*Ideologie und Utopie* ne verrait pas que le mal de vivre des intellectuels participe plus fondamentalement à une crise du système capitaliste ; une crise dissimulée par le parti pris bourgeois de la sociologie de la connaissance. Fogarasi dénonce également l'idée qu'une intelligentsia sans attaches issue de la classe moyenne, et non prolétariat, puisse être la porteuse d'une synthèse totalisante. Selon lui, Mannheim ne veut pas admettre que le « caractère politique et partisan du marxisme est au fondement même de son objectivité scientifique et que le point de vue révolutionnaire de la classe ouvrière assure un traitement des plus synthétiques et compréhensifs à toutes questions sociales et se veut, en outre, la seule objectivité authentique ».⁷⁸ Ainsi, il conclut que la théorie des intellectuels de Mannheim cache difficilement son lien avec l'idéologie bourgeoise et,

⁷⁶ Cf. C. Loader & D. Kettler, *ibid.*, p. 154. Également D. Frisby (1982) *The Alienated Mind*, London : Humanity Press et K. Lenk (1972) *Marx in der Wissenssoziologie : Studien zur Rezeption der marxischen Ideologiekritik*, Neuwied : Luchterhand.

⁷⁷ Cf. A. Fogarasi (1930) « Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz der Soziologie », dans *Unter dem Banner des Marxismus*, vol. 3, p. 359-375. Cf. les analyses de D. Frisby, *ibid.*, p. 213-215 et de C. Loader (1983) *The Intellectual Development of Karl Mannheim*, Cambridge University Press, p. 117.

⁷⁸ A. Fogarasi (1931) « Der reaktionäre Idealismus », dans *Unter dem Banner dem Marxismus*, vol. 4, cité dans C. Loader, *ibid.*, p. 117.

plus spécifiquement, avec l'idéologie « sociale-fasciste » des sociaux-démocrates. La réplique de Fogarasi est un refus délibéré de voir la sociologie de la connaissance s'approprier de l'instrument de la critique idéologique traditionnellement réservée à la théorie marxiste et consiste aussi en un rejet de la distinction entre connaissance objective et propagande politique.

Du côté des intellectuels « sociaux-démocrates », la réception critique d'*Ideologie und Utopie* s'est d'abord faite dans les pages de *Die Gesellschaft*, la revue officielle du SPD et dirigée par Rudolf Hilferding. Entre 1929 et 1933, on y compte pas moins de cinq recensions, rédigées entre autres par Hannah Arendt, Herbert Marcuse et Paul Tillich.⁷⁹ Bien que les réactions aux thèses de Mannheim y aient été dans l'ensemble négatives, elles furent beaucoup moins vindicatives et plus ouvertes au dialogue. En s'en prenant surtout aux fondements philosophiques de la position de Mannheim, notamment aux problèmes de la pensée liée à l'être et du relativisme épistémologique, c'est pour lui reprocher sa contribution à l'incapacité de l'intelligentsia allemande à préserver sa liberté et son autonomie de pensée. Hannah Arendt, alors étudiante de Heidegger et participante aux cours de Mannheim, écrivait dans sa recension :

La suspicion envers la pensée qui apparaît en sociologie dans toute son potentiel destructeur, fait naître la situation de paria [*Heimatlosigkeit*] à laquelle les intellectuels de notre société sont condamnés. Cette situation de paria et de déracinement (l'intelligentsia sans attaches) rend vraisemblablement toute la sphère intellectuelle suspecte ; une réalité est plus authentique que la pensée en soi et à partir de là, tous ses contenus intellectuels devraient être, soit interprétés ou annihilés [*destruiert*]. La destruction ne signifie pas simplement l'anéantissement, mais plutôt la réduction de l'existence des valeurs à la situation spécifique d'où elles proviennent.⁸⁰

⁷⁹ D. Frisby, op. cit., p. 198.

⁸⁰ H. Arendt (1981 [1930]) « Philosophie oder Soziologie », dans *Der Streit um die Wissenssoziologie*, tome 2, Frankfurt (Main) : Surhkamp, p. 519-520.

Ce type de réponse illustré par le propos d'Arendt n'est pas fondamentalement éloignée de la position de Curtius qui reproche à Mannheim de refuser de reconnaître la stricte distinction entre le domaine de la pensée et la réalité sociale. Pour Arendt, la position relativiste de la sociologie de la connaissance de Mannheim ne permet plus à la pensée d'assurer son autonomie par rapport à la réalité. La pensée devient entièrement dépendante et déterminée par sa réalité, faisant en sorte que la réalité détienne « le pouvoir sur l'esprit ». Arendt précise : « pouvoir, parce que l'esprit est originellement étranger à la réalité »⁸¹ et en ce sens, l'esprit n'appartient plus à aucune réalité. Autrement dit, la pensée perd sa souveraineté ou son autorité sur la réalité historique dans laquelle elle se situe. La philosophe redoute spécifiquement cette conséquence qui se concrétise dans le refus de Mannheim de reconnaître que l'autonomie de la pensée n'est possible que si elle se pose comme une instance absolue dans sa réalité. Bref, elle considère ce refus comme le résultat d'une méfiance qui pousse la pensée à s'expatrier de sa propre réalité.

Dans une perspective quelque peu différente, Hans Speier, jeune sociologue *Privatdozent* à Berlin et disciple récalcitrant de Mannheim, s'intéresse de près au problème sociologique de l'intelligentsia.⁸² Dans son article intitulé « Soziologie oder Ideologie? », il est convaincu, à l'opposé d'Arendt, de l'utilité de la sociologie de la connaissance. En revanche, il se permet de questionner la validité sociologique du concept d'intelligentsia sans attaches. En effet, il reproche à Mannheim de ne pas donner une véritable définition sociologique du concept. Il réfute par exemple la thèse selon laquelle la *Bildung* constituerait un des facteurs sociologiques qui permettrait à l'intelligentsia de définir son identité de groupe. Selon Speier, non seulement la *Bildung* est un idéal appartenant à une époque désormais révolue, elle est la principale cause de la différenciation de la bourgeoisie éduquée en groupes professionnels distincts vers la fin du XIX^e siècle. Dans cette optique, la *Bildung* ne constitue pas, non plus, une unité idéologique qui permettrait à l'intelligentsia de transcender les différentes positions de classes. Si elle n'a pas réduit les conflits entre les classes, elle a contribué à les

⁸¹ Ibid., p. 523.

⁸² H. Speier (1981[1930]) « Soziologie oder Ideologie ? Bemerkungen zur Soziologie der Intelligenz », ibid., p. 532-551.

envenimer.⁸³ En ce sens, Speier doute qu'une intelligentsia sans attaches puisse véritablement réaliser une synthèse politique. Cette synthèse ne serait pas en mesure d'inciter les intellectuels à s'engager en politique, elle les cantonnerait dans une position fondamentalement apolitique.

Speier reconnaît toutefois que le concept d'intelligentsia sans attaches fait prendre conscience d'une nouvelle situation de flexibilité idéologique qui confère aux intellectuels le choix de l'idéologie qu'ils entendent servir.⁸⁴ Cette faculté de choisir est, selon Speier, le problème auquel doit se confronter une sociologie de l'intelligentsia lorsqu'elle tente d'expliquer, par exemple, le ralliement de la classe moyenne à l'idéologie fasciste. Plus globalement, une telle sociologie l'amène à réfléchir sur la question des comportements idéologiques qui ne concerne pas seulement les partis politiques, mais qui touche aussi l'ensemble de la société.⁸⁵ Sur un plan plus politique, Speier tire finalement une leçon de la thèse que Mannheim formulait à la fin d'*Ideologie und Utopie* selon laquelle le parlementarisme serait une cause probable de la disparition des utopies.⁸⁶ Il en profite pour envoyer un message aux intellectuels socialistes. Il les enjoint à ne pas perdre de vue que la tâche des socialistes n'est pas seulement de s'engager en politique dans l'unique but d'améliorer les conditions de vie de la classe ouvrière ; il s'agit également de mener un combat visant à l'instauration d'une véritable culture socialiste. En ce sens, il est particulièrement sensible au message politique lancée par Mannheim dans *Ideologie und Utopie* lorsqu'il invite les intellectuels à être à la fois engagés et réflexifs par rapport à leur idéologie et au parti qu'ils servent. Speier termine son commentaire en affirmant que :

l'intelligentsia ne devrait pas devenir une « paria de l'esprit »
[*Heimatlosigkeit des Geistes*] si elle est consciente que sa collaboration avec
le parti [social-démocrate] est indispensable. De son côté, le parti n'oublie

⁸³ Ibid., p. 542.

⁸⁴ Ibid., p. 541.

⁸⁵ Ibid., p. 547.

⁸⁶ « Plus un parti accroît son influence au sein d'une coalition parlementaire, plus il délaisse l'utopie qui constituait à l'origine sa force d'influence et plus il laisse sa capacité de changement se dissoudre dans la résolution de situations (politiques) concrètes ». I&U, p. 237.

pas la volonté de l'histoire et ne dévalorise pas sa position dans l'histoire puisqu'il reconnaît l'appui de l'intelligentsia et l'utilise à son profit.⁸⁷

Cette affirmation nous laisse à penser que Speier fut l'un des rares à comprendre l'idéal politique de Karl Mannheim.

Pour résumer, la publication d'*Ideologie und Utopie* a fait l'objet d'une véritable controverse qui reflète l'état des tensions idéologiques au sein du champ intellectuel dans les années qui ont précédé la prise de pouvoir des Nazis. La sociologie de la connaissance de Mannheim et son concept de *freischwebende Intelligenz* ne furent pas seulement des armes idéologiques que l'on dénonçait comme tel, mais ils ont été récupérées par ses critiques pour défendre et justifier leur propre position dans le champ intellectuel, attestant à quel point le développement de la sociologie comme discipline était liée au destin de l'intelligentsia weimarienne dans les dernières années de la République de Weimar.

Les paradoxes de l'autonomie : l'échec de l'intelligentsia sans attaches

Les écrits de Mannheim qui succèdent *Ideologie und Utopie* et précèdent son exil en février 1933 témoignent d'une pensée sociologique qui se bat non seulement contre ses critiques, mais aussi contre le cours des événements. La crise économique a plongé la République de Weimar dans une instabilité politique profonde ; une instabilité aggravée par l'impuissance du parlement face à l'omnipotence des cabinets ministériels qui gouvernent à coup de décrets et par le poids des partis politiques radicaux qui se battent entre eux dans les rues de Berlin. Le chômage massif incite les chômeurs à renforcer les rangs des organisations combattantes (les S.A. ou le *front rouge*) dans l'espoir d'un changement révolutionnaire rapide.⁸⁸ À la lumière de la dégradation du climat politique weimarien, pourrait-on reprocher à Mannheim d'avoir été trop complaisant, sa sociologie n'ayant pas su prévenir et rendre compte d'une telle dégradation ? En fait, il

⁸⁷ H. Speier, op. cit., p. 548.

⁸⁸ D.J. Peukert, op. cit., p. 254-255.

faut noter que Mannheim faisait pourtant partie de ces gens très nombreux qui croyaient encore, au pire de l'année 1932, qu'une voie de sortie était encore possible. L'opposition des intellectuels, à gauche comme à droite, contre Hitler lors des élections présidentielles au mois d'avril de cette même année⁸⁹ prouvait encore aux yeux de Mannheim que la victoire de la dictature sur la légalité républicaine n'était qu'une vue de l'esprit. Il convient de ne pas juger la pensée sociologique de Mannheim comme si, à cette époque, tout était joué d'avance, et voir plutôt comment il interprète les événements qui se déroulent sous ses yeux. Il faut se rappeler que, par sa sociologie de la connaissance, Mannheim était lui-même engagé dans le champ intellectuel alors qu'il se dotait en même temps les outils conceptuels pour réfléchir sur la situation des intellectuels de son époque.

Dans une conférence prononcée à Amsterdam en octobre 1932 et publiée plus tard sous forme d'article,⁹⁰ Mannheim insiste à nouveau sur les avantages qu'offre la sociologie de la connaissance comme instrument politique pour les intellectuels et en profite, du même coup, pour répondre à ses détracteurs. La sociologie de la connaissance constitue, selon lui, l'aboutissement d'un processus historique de prise de conscience collective. Un tel processus trouve son aboutissement lorsque le prolétariat arrive à se doter de moyens intellectuels qui lui font prendre conscience de ses conditions sociales. Pourtant, une telle capacité de prise de conscience ne s'est pas limitée qu'au prolétariat, mais s'est aussi élargie depuis la fin du XIX^e siècle, à d'autres groupes sociaux qui se sont politisés, le mouvement des femmes ou le mouvement jeunesse par exemple. Mais le plus décisif pour Mannheim est que cette capacité de prise de conscience devient, aux mains des intellectuels, une méthode sociologique qui leur permet d'acquérir une nouvelle façon de comprendre la réalité. Idéalement, la sociologie de la connaissance

⁸⁹ Par exemple, lors de la campagne électorale présidentielle de 1932 qui opposait Hindenburg à Hitler, plusieurs intellectuels de divers horizons de pensée signèrent une pétition pour appuyer la réélection de Hindenburg. Arrivant en deuxième position, Hitler perdit ces élections.

⁹⁰ Karl Mannheim (1932) « Die soziale und politische Bedeutung der Intelligenz », dans *Propia Cures*, 49, 7. Ce texte fut d'abord retranscrit en néerlandais. Pour la version anglaise : K. Mannheim (1993) « Sociology of Intellectuals », dans *Theorie, Culture and Society*, vol. 10, p. 69-80. (Référence SI)

leur donnerait la possibilité d'accéder à une nouvelle forme de vie spirituelle. Comme l'écrit Mannheim :

Une forme de vie qui émerge de la multipolarité des perspectives exprimant un éventail de divers points de vue de différents groupes sociaux. Tous les individus qui participent à cette vie spirituelle ajoutent une nouvelle motivation essentielle à leur existence parce que de nouveaux points de vue et de nouvelles perspectives leurs sont disponibles alors qu'elles demeurent inaccessibles aux non-intellectuels.⁹¹

De cette façon, les intellectuels prennent conscience qu'ils forment un groupe à part qui se distingue des classes sociales et des partis politiques. À ce titre, Mannheim répond à ses critiques, et surtout à Hans Zehrer, que l'intelligentsia n'est pas en position de former son propre parti parce que cela ne constitue pas une base tangible sur laquelle elle pourrait prendre conscience d'elle-même. Il est à noter que le concept d'intelligentsia de Mannheim dans sa conférence de 1932 est encore plus idéaliste que dans *Ideologie und Utopie*. Il s'en sert explicitement comme un instrument de revendication d'autonomie pour les intellectuels, en faisant de la sociologie la position consciente (*Bewusstseinshaltung*) ou une idéologie qui réunirait tous les intellectuels autour d'une mission commune dans l'espoir de trouver une voie de sortie à la crise.

Face à cette situation de crise, Mannheim identifie trois principaux dangers auxquels l'intelligentsia sans attaches sera inévitablement confrontée. Premièrement, l'État constitue un premier danger pour les intellectuels dans la mesure où il tente de les intégrer et de les asservir à la logique de son pouvoir. La nécessité pour l'État d'acquérir une connaissance standardisée et spécialisée de la société fait perdre de vue à l'intellectuel l'exigence de développer une vision d'ensemble du monde social. En travaillant en tant que fonctionnaire, l'intellectuel est assujéti à des contraintes économiques et idéologiques qui le privent de sa liberté de pensée. Le second danger réside, selon Mannheim, dans l'instabilité professionnelle de l'intellectuel. Dans un

⁹¹ SI., p. 76-77.

contexte où les professions libérales sont sérieusement ébranlées par la crise économique, la sécurité financière nécessaire pour assurer l'autonomie de pensée des intellectuels est menacée.⁹² La prolétarianisation croissante des classes moyennes a rendu l'intelligentsia allemande plus encline à sacrifier sa liberté au profit d'organisations économiques et politiques qui lui assurent en retour d'une compensation salariale stable. Mannheim suit l'argument qu'Alfred Weber et bien d'autres ont développés avant lui dans le contexte de l'hyperinflation de 1923. Un troisième danger, qui est le plus important pour Mannheim, concerne la question de la politisation des intellectuels. Notre auteur est tout à fait conscient qu'il s'avance sur un terrain glissant. D'un côté, il en profite pour bien marquer ses distances vis-à-vis la conception apolitique de l'intelligentsia comme on la retrouve par exemple chez Curtius, mais aussi chez Julien Benda dans *La trahison des clercs*.⁹³ D'un autre côté, il affirme que le devoir de l'intelligentsia sans attaches n'est pas pour autant de sacrifier son autonomie dans un engagement politique aveugle. Selon Mannheim, la liberté de pensée et l'engagement politique, loin de se contredire mutuellement, sont essentiels à la quête d'autonomie de l'intellectuel. Dans le contexte de la fin de la République de Weimar, il est primordiale pour Mannheim que l'intellectuel devienne combatif en ajoutant ironiquement : « si ce n'est pas selon la mode de l'Allemagne contemporaine qui consiste à taper le premier sur la tête de l'autre et de commencer à penser seulement après ».⁹⁴ Une ironie qui fait bien sûr référence à la guerre que se livraient alors les organisations militantes fascistes et communistes.

Pourtant, on sent bien que Mannheim est mal à l'aise par rapport à cette situation et c'est pourquoi il termine sa conférence par une remarque qui en dit long sur ses craintes quant à la façon dont les intellectuels allemands s'engagent en politique. Nous prenons la peine de le citer longuement :

Le danger de la politisation, cependant, est la subordination de l'esprit libre à l'Église, à l'État ou à une organisation de classe. Ces institutions désirent une

⁹² SI, p. 78.

⁹³ J. Benda (1977 [1927]) *La trahison des clercs*, Paris : Flammarion.

⁹⁴ SI, p. 79.

forme de pensée qui soit fonctionnelle ou restreinte. Néanmoins je dis : joignez le parti qui est l'expression organique d'une classe, ne pensez pas comme un fonctionnaire mais en homme libre! Particulièrement aujourd'hui, en étant témoin de la formation d'un bloc de partis dictatoriaux – aucun d'eux ne veulent la dictature bien qu'ils en adoptent le discours saturé de dogmatisme – la défense de l'esprit libre constitue le devoir suprême des intellectuels. Si cette situation change et que tout est gouverné par une seule main, tout sera différent ; alors nous nous retrouverons dans un nouveau Moyen-Âge où il n'y aura plus d'intellectuels mais seulement des fanatiques. Les intellectuels qui trouvent un tel embrigadement dictatorial attrayant et s'aventurent dans cette direction ont clairement sacrifié leur intellect. Je m'abstiens de donner conseil sur quel parti particulier choisir : vous devez décider par vous-même parce que c'est ce qui fait précisément de vous un intellectuel. Joignez les rangs mais préservez votre liberté de penser – et vous expérimenterez assez tôt comment se faire jeter dehors dans les rues.⁹⁵

Le ton ironique de cette affirmation cache bien mal son désarroi et son désespoir quant aux chances, pour l'intelligentsia allemande, de réaliser son autonomie. Notre sociologue se rend bien compte que les conditions sociales et politiques ne sont vraiment pas appropriées pour réaliser cette autonomie. Dans un texte inachevé qui fait suite à sa conférence de 1932,⁹⁶ Mannheim finit par se convaincre que la démocratie weimarienne a davantage contribué au déclin de l'autonomie des intellectuels plutôt que de la renforcer. Devant cette impasse, il ne reste, selon lui, que très peu de choix aux intellectuels sinon que de prendre conscience de leur impuissance devant l'effondrement imminent de la République de Weimar. Face à cette fatalité, Mannheim reste pourtant aux prises avec le paradoxe de l'autonomie. Il note en ce sens :

⁹⁵ SI, p. 79.

⁹⁶ K. Mannheim (1933-34) « Die Entstehung der intellektuellen Gruppen aus der sich wandelnden Gesellschaftsstruktur ». Version originale non publiée (Archives d'Edward Shils) Version anglaise : (1956) « The Problem of the Intelligentsia. An Enquiry into its Past and Present Role », dans *Essays on Sociology of Culture*, London : Routledge, p. 91-170. Traduction et corrections établies par Ernst Manheim et Paul Kecksemeti.

Les intellectuels ont souvent tenté de se faire les champions d'une idéologie avec la faculté d'abnégation d'une personne qui recherche une identité qu'elle ne possède pas. Ils ont essayé de se submerger dans le mouvement ouvrier ou de devenir les mousquetaires (sic) de la libre entreprise, pour découvrir seulement qu'ils ont beaucoup plus perdu que ce qu'ils ont espéré gagner. Les lacunes apparentes de son identité sociale sont une occasion unique pour l'intellectuel. Laissons-le adhérer à des partis avec le point de vue qui lui est propre, mais sans qu'il sacrifie la mobilité et l'indépendance qui constituent pour lui un atout. Son affiliation ne doit pas devenir une source d'auto-dénégation, mais doit contribuer à maintenir un esprit critique.⁹⁷

Il n'en demeure pas moins que pour Mannheim — et c'est ce qui caractérise justement son ascétisme intellectuel — que « c'est précisément en temps de crise que nous avons besoin de la flexibilité idéologique des intellectuels qui relativisent tout et qui sont capables de comprendre les autres ».⁹⁸ Jusqu'à la fin et ce, malgré son pessimisme de dernière instance, Karl Mannheim aura défendu une vision des intellectuels totalement inadaptée à la situation concrète, témoignant ainsi de son échec à créer un momentum politique autour de sa position.

Pour conclure sommairement cette section, il ne faut pas entendre par « échec de l'intelligentsia sans attaches » un jugement qui s'appuierait seulement sur les défaillances théoriques de la sociologie mannheimienne. Le constat d'échec que nous faisons est moins lié à une réflexion sur le problème du relativisme sociologique que sur l'impossibilité d'assurer à la sociologie de la connaissance une base institutionnelle stable sur laquelle elle aurait pu fonctionner. Autrement dit, la démocratie pluraliste que fut la République de Weimar a eu trop d'ennemis pour espérer voir s'instaurer une culture politique stable et appropriée pour la sociologie de la connaissance. À ce titre, cette dernière a été conçue comme une « science politique » qui s'intégrait parfaitement au cadre juridico-institutionnel pluraliste et neutre en valeur (*Wertneutral*) tel que prévu

⁹⁷ Ibid., p. 170.

⁹⁸ SI, p. 80.

par la constitution de Weimar de 1919. Pourtant, une telle constitution fut, elle-même, mise en échec par les multiples débordements politiques responsables de la crise du régime weimarien ; tout comme la sociologie de la connaissance, qui a davantage été l'espace où s'organisait la crise des intellectuels plutôt que d'être la solution à cette crise comme Mannheim le souhaitait. En conséquence, la conception mannheimienne de l'autonomie d'une intelligentsia sans attaches a été pensée dans des conditions trop idéalisées pour qu'elle devienne une réalité.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons voulu montrer que la pensée sociologique de Mannheim et sa conception des intellectuels était loin de faire l'unanimité dans les dernières années de la République de Weimar. D'un côté, sa critique de la situation de l'intelligentsia allemande nous montre que Mannheim était tout à fait conscient des risques de leur politisation et de leur radicalisation idéologique. D'un autre côté, la dimension beaucoup trop relativiste et idéaliste de la sociologie des intellectuels dans les suites *d'Ideologie und Utopie* finit par se retourner contre lui. Face à ses critiques, il ne fut pas en mesure de les convaincre du bien-fondé de son programme politique pour l'intelligentsia allemande. Mannheim a très bien compris la nature de la crise des intellectuels de son époque, mais la solution qu'il proposait n'était pas du tout à la hauteur des attentes de ses contemporains.

Quelques jours après l'élection d'Hitler à la chancellerie, Mannheim et son épouse, pris de panique, s'enfuirent aussitôt à Amsterdam pour finalement s'installer à Londres. Si la carrière de sociologue de Mannheim s'est poursuivie là-bas, il ne reviendra plus jamais, du moins explicitement, sur la sociologie de la connaissance et sur son concept de *freischwebende Intelligenz*. Pourtant, il faut tout de même lui concéder que l'intelligentsia sans attaches ne fut pas seulement qu'un idéal, mais a reflété la trajectoire existentielle ou le mal de vivre de quelques intellectuels, qui comme Mannheim, n'ont jamais vraiment trouvé leur place au sein de la démocratie weimarienne.

CONCLUSION

I.

Rappelons d'abord les faits saillants de notre thèse de doctorat qui avance que la question des intellectuels constitue le fil conducteur de l'œuvre de Karl Mannheim sous la République de Weimar. Notre objectif était de situer le concept d'intelligentsia sans attaches non seulement dans la perspective des débats théoriques de la sociologie weimarienne, mais plus largement dans le cadre de l'histoire de la crise d'autonomie des intellectuels allemands.

Les deux premiers chapitres nous ont permis de situer le contexte socio-historique et discursif dans lequel le concept d'intelligentsia sans attaches (*freischwebende Intelligenz*) a vu le jour. Le premier chapitre brossait un portrait général de l'histoire des intellectuels en Allemagne de la fin du XIX^e siècle jusqu'à la République de Weimar. Une histoire marquée par une modernisation tardive et accélérée de la société allemande qui a complètement bouleversé la structure sociale et professionnelle d'une bourgeoisie éduquée qui perdait progressivement son monopole du patrimoine culturel. Dans ce contexte, l'arrivée des nouveaux intellectuels issus des « professions libres », malgré leur position économique défavorable, ne pouvait être perçue que comme une menace, sur le plan économique et culturel, aux prérogatives de l'élite universitaire. Cette crise culturelle constitue l'arrière-fond historique de la pensée de Mannheim lorsqu'il arrive à Heidelberg en 1921.

Le deuxième chapitre nous a permis d'interroger plus spécifiquement l'émergence d'une sociologie des intellectuels (ou de l'intelligentsia) visant à expliquer pourquoi ce nouveau groupe n'arrive pas à s'intégrer pleinement dans la structure sociale existante. Si, d'une part, la thèse classique de la différenciation des groupes sociaux sert de support théorique pour expliquer l'isolement social des intellectuels, elle initie d'autre part des dissensions, entre les « conservateurs » et les « modernistes », concernant leur statut politique sous la République de Weimar. C'est à travers ces dissensions, qui ont porté entre autres sur la définition des intellectuels allemands et la redéfinition de leur rôle et

de leur fonction sociale, que le concept d'intelligentsia sans attaches a vu le jour. Cette remise en question, qui précède directement l'œuvre de Mannheim, repose surtout sur les points de vue de deux éminents sociologues, Max et Alfred Weber, qui ont tous deux réfléchi aux conditions de l'autonomie des intellectuels de leur époque. Le premier, en distinguant rigoureusement l'activité scientifique de l'activité politique, remettait en cause l'influence trop importante des opinions politiques qu'exprimaient les professeurs dans les salles de cours, tout en mettant de l'avant la fonction purement politique de l'activité des intellectuels. Le second, à qui Mannheim doit le concept d'intelligentsia sans attaches, se désole de la perte d'influence de l'intelligentsia allemande dans les affaires politiques, et cherche à repenser l'autonomie culturelle des intellectuels sur la base de nouveaux fondements économiques.

Les trois derniers chapitres traitent de la contribution qu'a apporté Mannheim à la sociologie des intellectuels en proposant sa théorie sociologique de l'intelligentsia sans attaches (*freischwebende Intelligenz*). Le troisième chapitre se penchait sur la première utilisation de ce concept dans sa thèse d'habilitation sur la pensée conservatrice allemande du début du XIX^e siècle. Dans cette thèse, Mannheim ne se contente pas d'expérimenter les possibilités méthodologiques que lui offre la sociologie de la connaissance dans l'étude de la « détermination sociale » de la connaissance ; il prend aussi implicitement position sur la question des origines des intellectuels allemands, notamment en cherchant à retracer les premiers véritables « intellectuels sans attaches » de l'époque de l'occupation napoléonienne. Bien que Mannheim ait consciencieusement tenté d'éviter la polémique, son analyse des premiers penseurs conservateurs, dans la mesure où il décelait chez eux les premiers signes historiques d'une politisation des intellectuels, peut être interprétée comme une projection de la crise d'autonomie que traversaient les intellectuels allemands sous la République de Weimar. À travers l'étude de la pensée de trois conservateurs (Adam Müller, Carl Savigny et Gustav Hugo), Mannheim parvient à démontrer que leur conception respective du rapport entre la théorie et la pratique dans la philosophie laisse paraître des divergences méthodologiques à la mesure des dissensions idéologiques qu'elles sous-tendent. Cette fragmentation de l'idéologie conservatrice en plusieurs styles de pensée était le signe

avant-coureur d'une crise existentielle chez ces intellectuels sans attaches, déchirés entre l'engagement politique et la fuite dans une intériorité spirituelle.

Le quatrième chapitre s'est penché sur l'ouvrage le plus important de Mannheim, *Ideologie und Utopie*. C'est dans cet ouvrage que le concept d'intelligentsia sans attaches apparaît comme une solution politique au problème de la crise des intellectuels weimariens. Prenant acte de la politisation irréversible de la vie intellectuelle, Mannheim tente d'abord d'expliquer en quoi le pluralisme idéologique a constitué un champ politique polarisé dans lequel les intellectuels sont contraints de prendre position. C'est dans ce contexte qu'*Ideologie und Utopie* devient un véritable programme ayant pour but de sensibiliser l'intelligentsia allemande à une mission commune qui fonderait du même coup leur autonomie. Mannheim ébauche également les fondements d'une politique scientifique dans laquelle la sociologie de la connaissance se convertit en une sorte de « science politique », génératrice d'une rationalité politique susceptible d'enseigner aux intellectuels le sens véritable d'une éthique de la responsabilité. Cela dit, Mannheim était tout à fait conscient que sa conception de l'autonomie de l'intelligentsia sans attaches n'était pas évidente pour l'époque, particulièrement dans le contexte d'une disparition progressive des énergies utopiques. En ce sens, le drame de l'intellectuel se résume chez Mannheim à un dilemme déchirant mais nécessaire entre l'engagement politique et la résignation apolitique ou, plus fondamentalement, entre une recherche de l'Absolu et un scepticisme radical.

Le dernier chapitre s'intéressait aux dernières années weimariennes (1929-1933) de Mannheim, alors qu'il était professeur à Francfort-sur-le-Main. Loin d'être l'aboutissement d'une carrière, les années francfortoises, au pire de la crise politique de Weimar, furent pour Mannheim le moment où sa conception de la sociologie et son idéal d'intelligentsia ont été le plus critiqués. Bien que Mannheim ait donné à sa sociologie de la connaissance une dimension expérimentale très poussée, ses accents relativistes et pluralistes se butèrent à l'incompréhension de ses contemporains. Les nombreuses critiques adressées à *Ideologie und Utopie* de 1929 à 1933 nous ont laissé voir à quel point les luttes et les tensions idéologiques étaient vives au sein du champ intellectuel

weimarien de l'époque. Dans cette optique, si la sociologie de la connaissance fut pour Mannheim un instrument permettant aux intellectuels de revendiquer leur autonomie, elle contribua en fait à intensifier leurs dissensions, davantage qu'à les rassembler autour d'une mission commune. En tentant de se défendre contre ses détracteurs, Mannheim est arrivé à un point de non retour où sa conception de l'intelligentsia sans attaches faisait face à une contradiction insurmontable. Loin d'être un idéal d'autonomie, l'intelligentsia sans attaches a surtout incarné la crise de l'autonomie d'un champ intellectuel qui n'a pas survécu à la chute finale de la République de Weimar.

II.

Bien que notre étude s'arrête en 1933, la question des intellectuels ne cesse pas pour autant de préoccuper Mannheim au cours des années 1930 et 1940. Si son exil à Londres symbolise l'échec du programme politico-scientifique élaboré dans *Ideologie und Utopie*, cet échec devient pour lui l'occasion de méditer sur les causes à l'origine de la chute de la République de Weimar. Dans un livre intitulé *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* qu'il publie en 1935, Mannheim se rend bien compte que la République de Weimar offrait un cadre pluraliste beaucoup trop anémique pour assurer une stabilité démocratique à long terme. Il avoue implicitement que sa propre conception du pluralisme concurrentiel, telle qu'il la présentait dans *Ideologie und Utopie*, correspondait en tous points au libéralisme du « laissez faire » qui a précipité la jeune République dans les griffes de la dictature nationale-socialiste. Ce type de pluralisme pouvait difficilement freiner la polarisation du champ intellectuel allemand et contenir, par le fait même, les ambitions totalitaires des intellectuels antirépublicains qui sont parvenus à monopoliser entièrement « l'interprétation de l'être dans l'espace public », pour le dire comme Mannheim. Paradoxalement, la victoire des adversaires du pluralisme fut de courte durée, dans la mesure où ils furent réduits au silence par un régime totalitaire qui n'avait que faire de ces intellectuels qui ont délibérément sacrifié leur intellect sur l'autel du nazisme.

Dans cette perspective, Mannheim concède que l'échec de l'institutionnalisation du rôle des intellectuels dans l'espace public allemand était surtout imputable à la

désorganisation des élites culturelles depuis la fin de la Première Guerre mondiale. Un tel point de vue, loin d'être original, le rapprochait de celui de son ancien mentor Alfred Weber, qui avait déjà exprimé au tout début de la République de Weimar. Mannheim convenait donc que la solution n'était pas de laisser les intellectuels donner libre cours à leurs passions politiques et se déchirer entre eux dans l'espoir qu'ils prennent conscience d'un intérêt commun, d'ailleurs inexistant, qui les auraient réunis au nom d'un idéal d'autonomie de groupe. La confiance que Mannheim avait placée dans la capacité des forces irrationnelles à s'autoréguler — alors que ce furent elles qui provoquèrent en fait la chute de la démocratie weimarienne — faisait maintenant place à la croyance que la société entière devait être rationalisée, et son développement planifié dans tous ses détails. Ce tournant rationaliste et fonctionnaliste dans la pensée de Mannheim le mène, au cours des années 1930-1940, à repenser plus globalement la reconstruction de la démocratie à l'ère des dictatures. Mais le problème des intellectuel demeurait, quant à lui, insoluble.

III.

Que doit-on retenir de Karl Mannheim aujourd'hui? Dans cette thèse de doctorat, notre intention n'était pas de réhabiliter la pensée mannheimienne, ni de réactualiser son concept « d'intelligentsia sans attaches » pour l'appliquer à la situation actuelle. En revanche, il nous semble tout à fait légitime de le reconnaître comme un des pères fondateurs de la sociologie de la connaissance, ou encore comme un des pionniers de la sociologie des intellectuels, même si ses théories et ses concepts ont passablement vieillis. De ce point de vue, nous avons fait œuvre d'historien en cherchant à situer la pensée d'un auteur dans l'époque qui l'a vu naître. Ceci dit, faire œuvre d'historien ne signifie pas pour autant que l'on doive s'interdire d'entreprendre, comme le dit si bien Jean-François Sirinelli, une nouvelle réflexion sur les intellectuels dans le siècle, leur rôle, leur influence et leur responsabilité.¹ Dans cette optique, l'historien se fait aussi sociologue lorsqu'il reconnaît que son investigation historique peut — sans chercher à réactualiser un concept d'intelligentsia qui appartient à une époque révolue — susciter un débat sur la façon de se représenter les intellectuels aujourd'hui. Il ne s'agit pas pour

¹ J. F. Sirinelli (1990) *Intellectuels et passions françaises*, Paris : Fayard, p. 19.

le sociologue de penser à nouveau, comme Mannheim et bien d'autres l'ont fait avant lui, les conditions de possibilité de l'autonomie des intellectuels. À notre avis, il faut se méfier des nombreux ouvrages contemporains qui, sous couvert d'une « sociologie des intellectuels », ne font que revenir à l'éternel problème de l'autonomie inachevée. Le sociologue doit apprendre, indépendamment de son propre idéal d'autonomie, à étudier les intellectuels dans leur façon de se représenter eux-mêmes en tant qu'intellectuels en quête d'autonomie, et reconnaître que cette pratique continue de définition et de redéfinition peut nous éclairer sur la diversité du champ d'expérience et de l'horizon d'attente qui structurent la pensée des intellectuels.

Mais, plus fondamentalement, une sociologie des intellectuels qui veut se libérer de l'obsession de l'autonomie doit montrer que la relation de l'intellectuel avec l'engagement politique ne va pas de soi. L'inébranlable assurance que peuvent afficher les intellectuels face aux questions politiques trahit souvent un manque flagrant de compétence en la matière ; on en compte finalement très peu de la trempe d'un Max Weber, qui a su mettre son érudition scientifique au service de son jugement politique tout en se gardant de sombrer dans la propagande. À cet égard, le projet de Mannheim dans *Ideologie und Utopie* était précisément, dans un esprit wébérien, de sensibiliser les intellectuels de son époque à la nécessité de ne pas sacrifier leur autonomie d'esprit à la logique régressive de la propagande politique. Mais à l'encontre de Weber, Mannheim soutenait que cette autonomie ne devait pas s'établir sur la base d'une stricte séparation entre science et politique, ou sur celle d'une dichotomie radicale entre faits et jugements de valeur. Selon lui, la science devait être mise au service du jugement politique afin que l'intellectuel puisse prendre conscience de la distance qui le sépare de la propagande des partis politiques. Autrement dit, la nécessité de la politisation des intellectuels exige de leur part de s'engager en politique tout en prenant conscience qu'ils ne sont pas des propagandistes.

Dans cette optique, peut-être que le drame des intellectuels du XX^e siècle aura été de ne pas avoir compris la complexité de leur relation de proximité et de distance avec l'univers de la politique, cette même complexité mise en lumière par Mannheim. Celui-

ci souhaitait véritablement que l'intellectuel soit beaucoup plus qu'un militant ou un politicien soumis à la logique du pouvoir. Il voulait élever les intellectuels vers une conscience historique profonde qui aurait fait d'eux des « médiateurs dynamiques entre l'histoire et le quotidien », une sorte de « journaliste-politicien transcendantal/feuilletoniste de l'Histoire ». Pour lui, seule cette conscience historique aurait pu leur enseigner ce qu'est une véritable « intelligence du politique », c'est-à-dire une connaissance intégrale des mécanismes qui règlent non seulement l'activité et les institutions politiques, mais aussi la production des discours idéologiques. Au lieu de cela, les intellectuels ont eu tendance depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale à revêtir l'habit des moralistes qui, tout comme Sartre, se sont délibérément lancés dans la jungle de la politique — et ont finis par s'y égarer. Certes, l'idéal mannheimien de « l'intellectuel sans attaches » correspondrait, sous plusieurs aspects, à la figure de « l'intellectuel universel » ; celui qui, au milieu des luttes politiques, fait usage de son savoir, de sa compétence et de son rapport à la vérité. Il serait peut-être plus juste d'en faire aujourd'hui l'« intellectuel spécifique » imaginé par Foucault, qui lui attribuait trois spécificités, à savoir : 1) celle de sa position de classe, 2) celle de sa condition de vie et de travail, liée à sa condition d'intellectuel et 3) celle de la politique de vérité de nos sociétés.² Bref, tout ce que représentait pour Mannheim l'intelligentsia sans attaches de son époque.

² M. Foucault (1976) « La fonction politique de l'intellectuel », dans *Dits et Écrits*, tome 2, Paris : Gallimard, p. 113.

BIBLIOGRAPHIE

I. Fonds d'archives

Archive de l'Université de Heidelberg. UAH-IV 102\149, Bl. 49-60 (Universitätsarchiv Heidelberg, Akten der Philosophischen Fakultät, 1919-1932).

Karl Mannheims Personalakten, Johann-Wolfgang-Goethe Universität, Frankfurt am Main.

II. Œuvre de Karl Mannheim

A) Publications officielles sous la République de Weimar 1921-1933

1921-22 : « Heidelberger Briefe », dans E. Karádi & E. Vezér (1985). *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt (Main) : Sandler, p. 73-91. Ces lettres sont parues dans la revue hongroise exilée *Tüz* (11-1921/ 04-1922).

1921-1922 : « Beitrag zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation », dans K. Mannheim (1964) *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Neuwied : Luchterhand, p. 91-154. Paru dans *Jahrbuch für Kunstgeschichte*.

1922 : « Wissenschaft und Jugend », dans R. Laube (2004) *Karl Mannheim und die Krisis des Historismus*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, p. 576-581. Paru dans le *Frankfurter Zeitung* (30-11-1922).

1922 : « Zum Problem einer Klassifikation der Wissenschaften », dans K. Mannheim (1964). *Wissenssoziologie : Auswahl aus dem Werk*, Neuwied : Luchterhand. Paru initialement dans les *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

1924 : « Briefe aus der Emigration », dans R. Laube (2004) *Karl Mannheim und die Krisis des Historismus*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, p. 582-593. Lettres publiées initialement dans la revue *Diogenes* à Vienne (01-05-1924/ 01-12-1924).

1924 : « Historismus », dans K. Mannheim (1964) *Wissenssoziologie : Auswahl aus dem Werk*, Neuwied : Luchterhand. Paru initialement dans les *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

1925 : « Das Problem der Wissenssoziologie », dans K. Mannheim (1964) *Wissenssoziologie : Auswahl aus dem Werk*, Neuwied : Luchterhand. Paru initialement dans les *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

1925 : *Konservatismus*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, 1985. Thèse d'habilitation non publié.

1926 : « Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde », dans K. Mannheim (1964) *Wissenssoziologie : Auswahl aus dem Werk*, Neuwied : Luchterhand.

1927 : « Das Konservative Denken », dans K. Mannheim (1964) *Wissenssoziologie : Auswahl aus dem Werk*, Neuwied : Luchterhand. Paru dans les *Archiv*, version écourtée de la thèse d'habilitation de 1925.

1928 : « Das Problem der Generation », dans K. Mannheim (1964) *Wissenssoziologie : Auswahl aus dem Werk*, Neuwied : Luchterhand. Paru dans les *Archiv*.

1928 : « Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen », dans V. Meja & N. Stehr (1982) *Der Streit um die Wissenssoziologie*, tome 1, Frankfurt (Main) : Suhrkamp. Paru d'abord dans les *Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages* (17-19 September 1928), Frankfurt (Main) : J.C.B. Mohr.

1929 : *Ideologie und Utopie*, Bonn : Cohen. Traduit en anglais par Louis Wirth et Edward Shils sous le titre de *Ideology and Utopia*, NewYork, Harcourt Brace & World, 1936.

1929 : « Über die Eingliederung der Erforschung des Zeitungswesens in die Universitätswissenschaft », dans R. Laube (2004) *Karl Mannheim und die Krisis des Historismus*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, p. 594-597. Paru d'abord dans *Zeitungs-Verlag. Fachblatt für das gesamte Zeitungswesen*, Jahrgang 30, 19 (1929).

1929 : « Zur Problematik der Soziologie in Deutschland », dans V. Meja & N. Stehr (1982). *Der Streit um die Wissenssoziologie*, tome 2, Frankfurt (Main) : Suhrkamp. Paru dans *Neue Schweizer Rundschau* (22-11-1929).

1930 : « Über das Wesen und die Bedeutung des wirtschaftlichen Erforgstrebens. Ein Beitrag zur Wirtschaftssoziologie », dans K. Mannheim (1964) *Wissenssoziologie : Auswahl aus dem Werk*, Neuwied : Luchterhand.

1931 : « Wissenssoziologie », dans A. Vierkandt (ed.). *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart : F. Enke, 659-680.

1932 : *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie : Ihre Lehrgestalt*, Tübingen : J.C.B. Mohr.

1932 : « Die soziale und politische Bedeutung der Intelligenz », dans *Propria Cures*, XLIX, 7. Traduit en anglais : « The Sociology of Intellectuals », dans *Theory, Culture & Society*, vol. 10, 1993, p. 69-80.

1932-33 : « Die geistige Krisis im Licht der Soziologie », dans R. Laube (2004) *Karl Mannheim und die Krisis des Historismus*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, p.

598-602. Paru dans *Stuttgarter Neues Blatt* (31-12-1932) et dans *Hamburger Fremdenblatt* (07-01-1933).

B) Publications posthumes et inédites sous Weimar

1921 : « Die Dame aus Biarritz. Ein Spiel im Vier Szenen », dans P. Ludes (1997) *Sozialwissenschaften als Kunst*, Konstanz : UVK, p. 51-76.

1922-24 : *Strukturen des Denkens*, Frankfurt : Suhrkamp, 1980. Écrits non publiés originairement en possession de P. Kesckmeti, exécuteur testamentaire de Mannheim.

1930 : « Allgemeine Soziologie. Mitschrift der Vorlesung vom Sommersemester 1930 », dans M. Endress & I. Srubar (1996) *Karl Mannheims Analyse der Moderne. Mannheims erste Frankfurter Vorlesung, Jahrbuch für Soziologiegeschichte*, Opladen : Leske & Budrich. Manuscrit retrouvé dans les archives de Hans Gerth.

1931-1933 : « Toward the Sociologie of Mind » (*Über der Soziologie des Geistes*), dans K. Mannheim (1993) *Essays on the Sociology of Culture*, London : Routledge. Manuscrit traduit et retravaillé par Ernest Mannheim.

1931-1933 : « The Problem of Intelligentsia », dans K. Mannheim (1993). *Essays on the Sociology of Culture*, London : Routledge, Manuscrit retrouvé dans les archives de Edward Shils.

1931-1933 : « The Democratization of Culture » (*Demokratisierung des Geistes*), dans K. Mannheim (1993) *Essays on the Sociology of Culture*, London : Routledge. En collaboration avec Paul Kesckemeti.

C) Traductions anglaises

1968 : *Ideologie and Utopie*, New-York : Harcourt Brace & World.

1992 : *Essays on the Sociology of Culture*, London : Routledge.

1993 : *From Karl Mannheim*, 2nd ed., K. Wollf (ed.), New-York : Transaction. Édition augmentée.

1997-1999 : *Collected Works*, London : Routledge. Toute l'œuvre de Mannheim traduite en anglais en 11 volumes.

2002 : *Sociology as Political Education*, D. Kettler & C. Loader eds. New-York : Transaction Publishers.

2003 : *Selected Correspondance of Karl Mannheim, Scientist, Philosopher and Sociologist (1911-1946)*, Eva Gábor (ed.), Lampeter (Wale, UK) : Edwin Mellen Press.

D) Traductions françaises

1956 : *Idéologie et utopie*, trad. (de l'anglais) par P. Rollet, Paris : Rivières.

1990 : *Le problème des générations*, trad. Nia Périvolaropoulou et G. Mauger, Paris : Nathan.

2001 : « De la signification de la concurrence dans le domaine intellectuel », trad. Jean-Luc Évard, dans *L'Homme et la société*, no 140-141, p. 55-100.

III. Sources secondaires

Arendt, Hannah (1981 [1930]) « Philosophie oder Soziologie ? », dans V. Meja & N. Stehr. *Der Streit um die Wissenssoziologie*, tome 2, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p.515-531.

Baxa, Jacob (1931) *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, Jena : G. Fischer.

Becker, Carl Heinrich (1997 [1918]) « Gedanke zur Hochschulreform », dans *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, Köln : Böhlau Verlag, p. 180-223.

Becker, Carl Heinrich (1997 [1930]) « Das problem der Bildung in der Kulturkrise der Gegenwart », dans *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, Köln : Böhlau Verlag, p. 406-422.

Blüher, Hans (1916) *Die Intellektuellen und die Geistigen*, Berlin : Tempelhof-Berlin,

Brinkmann, Carl (1984 [1921]) « Zur Soziologie der Intelligenz », dans M. Stark, *Deutsche Intellektuelle, 1910-1933*, Heidelberg : Lambert Schneider, p. 223-228.

Chabrol, Michael (1984 [1919]) « Intellektuellendämmerung », dans M. Stark, *Deutsche Intellektuelle 1910-1933*, Heidelberg : Lambert Schneider, p.219-222.

Curtius, Ernst Robert (1921) *Der syndikalismus der Geistesarbeiter in Frankreich*, Bonn: Cohen.

Curtius, Ernst Robert (1932) *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart-Berlin : Deutsche Verlags-Anstalt.

Feuchtwanger, Siegbert. (1922) *Die freien Berufe. Versuch einer allgemeinen Kulturwirtschaftslehre*, München (Berlin) : Duncker & Humblot.

Freud, Sigmund (1982 [1921]) « Massenpsychologie und Ich-Analyse », dans *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion : Studienausgabe*, tome 9, Frankfurt (Main) : Fischer, p. 63-134.

Freud, Sigmund (1982 [1916]) « Zeitgemässiges über Krieg und Tod », dans *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion : Studienausgabe*, tome 9, Frankfurt (Main) : Fischer, p. 33-60.

Fogarasi, Adalbert (1930) « Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz der Soziologie », dans *Unter dem Banner des Marxismus*, vol. 4, p. 359-375.

Geiger, Theodor (1932) *Die Soziale Schichtung des deutschen Volkes*, Stuttgart : Ferdinand Enke.

Geiger, Theodor (1959[1932]) « Soziologie », dans *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart : Ferdinand Enke Verlag, p. 568-578.

Grüneberg, Horst (1929) « Das Ende der Wissenschaft? », dans V. Meja & N. Stehr (1982). *Der Streit um die Wissenssoziologie*, tome 2, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p. 616-633.

Freyer, Hans (1964 [1931]) *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig : B.G. Teubner.

Heuss, Theodor (1984 [1916]) « Die Politisierung des Literaten », dans M. Stark, *Deutsche Intellektuelle 1910-1933*, Heidelberg : Lambert Schneider, p. 93-101.

Hiller, Kurt (1916) « Philosophie des Ziels », dans K. Hiller (ed.). *Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geiste*, München : Georg Müller p. 187-217.

Horkheimer, Max (1981 [1930]) « Ein Neuer Ideologiebegriff », dans *Der Streit um den Wissenssoziologie*, tome 2, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p. 474-496.

Kahler, Erich von (1921) *Der Beruf der Wissenschaft*, Berlin : Bondi.

Kayser, Rudolf (1984 [1922]) « Zur Soziologie der modernen Kultur », dans M. Stark, *Deutsche Intellektuelle 1910-1933*, Heidelberg : Lambert Schneider, p. 229-241.

Kracauer, Siegfried (1990 [1921]) « Die Wartenden », dans *Aufsätze 1915-1926*, ed. : Inka Müller-Bach, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p. 160-170.

Kracauer, Siegfried (1990 [1922]) « Krisis der Wissenchaft », dans *Aufsätze 1915-1926*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp.

Leonhard, Rudolf (1924) *Die Ewigkeit dieser Zeit. Eine Rhapsodie gegen Europa*, Berlin : Schmiede.

Mann, Heinrich (1984 [1911]) « Geist und Tat », dans M. Stark, *Deutsche Intellektuelle, 1910-1933*, Heidelberg : Lambert Schneider, p. 36-40.

Mann, Thomas (1983 [1918]) *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt (Main) : Fischer.

Maurras, Charles (1909) *L'avenir de l'intelligence*, Paris : Nouvelle Librairie Nationale.

Müller, Adam (1967 [1809]) *Die Elemente der Staatskunst. Sechsunndreissig Vorlesungen*, Leipzig : F. B. Hendel Verlag.

Salz, Arthur (1921) *Für die Wissenschaft. Gegen die Gebildeten und ihren Verächtern*, München : Drei Masken.

Scheler (1993 [1922]) *Problèmes de sociologie de la connaissance*, Paris : PUF.

Schelting, Alexander (von) (1934) *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübingen : J.C.B. Mohr.

Schmitt, Carl (1991 [1925]) *Politische Romantik*, Berlin : Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (1979 [1922]) *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin : Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (1992) *La notion du politique*, Paris : Flammarion.

Schreiber, Georg (1923) *Die Not der deutschen Wissenschaft und der geistigen Arbeiter*, Leipzig : Quelle & Mayer.

Simmel, Georg (1992 [1908]) « Exkurs über den Fremden », dans *Soziologie*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp.

Speier, Hans (1981 [1930]) « Soziologie oder Ideologie? Bemerkungen zur Soziologie der Intelligenz », dans V. Meja & N. Stehr, *Der Streit um die Wissenssoziologie*, tome 2, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p. 532-551.

Troeltsch, Ernst (1921) « Der Revolution der Wissenschaft », dans *Schmollers Jahrbuch*, vol. 45, p. 1001-1030.

Troeltsch, Ernst (1961 [1922]) *Historismus und seine Probleme*, Tübingen : J.C.B Mohr (Siebeck).

Weber, Alfred (1999 [1918]) « Die Bedeutung der geistigen Führer in Deutschland », dans *Politische Theorie und Tagespolitik*, Marburg : Metropolis Verlag, p. 347-367.

Weber, Alfred (1999 [1923]) « Die Not der geistigen Arbeiter », dans *Politische Theorie und Tagespolitik (1903-1933)*, Marburg : Metropolis Verlag, p. 601-628.

Weber, Alfred (1999 [1926]) « Geist und Politik », dans *Politische Theorie und Tagespolitik*, Marburg : Metropolis Verlag, p. 377-388.

Weber, Max (1965) « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », dans *Essais sur la théorie des sciences*, Paris : Plon, p. 119-201.

Weber, Max (1972 [1921]) *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Auflage, Stuttgart : Mohr-Siebeck.

Weber, Max (1995) *Economie & Société*, 2 tomes, Paris : Plon.

Weber, Max (1995) *Sociologie des religions*, Paris : Gallimard.

Weber, Max (2001) *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. I. Kalinowski, Paris : Flammarion.

Weber, Max (2003) *Hindouisme et Bouddhisme*, trad. I. Kalinowski, Paris : Flammarion.

Weber, Max (2003) *Le savant et le politique*, trad. C. Colliot-Thélène, Paris : La Découverte.

Weber, Max (1988) *Zur Politik im Weltkrieg*, MWG-Studienausgabe I/15, Tübingen : Mohr-Siebeck.

Weber, Max (1996) *Zur russischen Revolution von 1905*, MWG-Studienausgabe I/10, Tübingen : Mohr-Siebeck.

IV. Ouvrages et articles sur Karl Mannheim

Blömert, Reinhard (1999) *Intellektuelle im Aufbruch. Karl Mannheim, Alfred Weber, Norbert Elias und die Heidelberger Sozialwissenschaften der Zwischenkriegszeit* Frankfurt (Main) : Carl Hanser Verlag.

Congdon, Lee (1991) *Exile and Social Thought. Hungarian Intellectuals in Germany and Austria, 1919-1933*, Princeton : Princeton University Press.

Évard, Jean-Luc (2001) « L'éclipse double », dans *L'Homme et la société*, no. 140-141, p. 27-53.

Frisby, David (1982) *The Alienated Mind. The Sociology of Knowledge in Germany, 1918-1933*, London : Humanity Press.

Gabel, Joseph (1988) *Karl Mannheim et le marxisme hongrois*, Paris : Méridien-Klincksieck.

- Hoeges, Dirk (1995) *Kontroverse am Abgrund. Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, Frankfurt (Main) : Fischer.
- Hofman , Wilhelm (1996) *Karl Mannheim zur Einführung*, Frankfurt (Main) : Junius.
- Karadi, Eva (2000) « Mannheims Vorlesung im Zusammenhang der Diskussion um Ideologie und Utopie », dans M. Endress & I. Srubar. *Karl Mannheims Analyse der Moderne*, Opladen : Leske & Budrich, p. 149-159.
- Kettler David & Volker Meja (2004) « Karl Mannheim's Jewish Question : History, Sociology and the Epistemics of Reflexivity », dans *Simon Dubnow Institute Yearsbook*, vol. 3, p. 325-347.
- Kettler David et Gehard Lauer (2004) *Exile, Science and Bildung*, New-York : Palgrave-Macmillan.
- Kettler, David (1969) *Marxismus und Kultur*, Neuwied : Luchterhand.
- Kettler, David et al. (1990) « Rationalizing the Irrational : Karl Mannheim and the Besetting Sin of German Intellectuals », dans *American Journal of Sociology*, 95 (6), p. 1441-1473.
- Kettler, David et Volker Meja (1995) *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism*, New York : Transaction.
- Laube, Reinhard (2004) *Karl Mannheim und die Krisis des Historismus*, Göttingen : Vandenhoeck & Rupert.
- Lenk, Kurt (1972) *Marx in der Wissenssoziologie : Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik*, Neuwied : Luchterhand.
- Lichtblau, Klaus (1996) *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp.
- Loader Colin & David Kettler (2001) *Karl Mannheim's Sociology as Political Education*, New York : Transaction.
- Loader, Colin (1997) « Free-Floating : The Intelligentsia in the Work of Alfred Weber and Karl Mannheim », dans *German Studies Review*, 20, p. 217-234.
- Loader, Colin (1983) *The Intellectual Development of Karl Mannheim*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Löwy, Michael (1985) *Paysages de la vérité*, Paris : Anthropos.
- Neussuss, Arnheim (1968) *Utopisches Bewusstsein und freischwebende Intelligenz*, Mesenheim : Hain.

Pels, Dick (1993) « Missionary Sociology between Left and Right : A Critical Introduction to Mannheim », dans *Theory, Culture & Society*, vol. 10, p. 45-68.

Raulet, Gerard (2001) « La querelle de la sociologie du savoir. Introduction au texte de Mannheim », dans *L'Homme et la société*, no. 140-141, p. 9-25.

Remmling, Gunther (1975) *The Sociology of Karl Mannheim*, London : Routledge.

Ricoeur, Paul (1976) *Ideologie et Utopie*, Paris : Seuil.

Simons, A.P. (1981) *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, London : Routledge.

Stark, Werner (1960) *The Sociology of Knowledge : an Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, London : Routledge.

Woldring, Henk (1986) *The Intellectual Development of Karl Mannheim*, New-York : St-Martin Press.

V. Ouvrages généraux et spécialisés

Aron, Raymond (1986 [1955]) *L'opium des intellectuels*, Paris : Calmann-Levy.

Ayrault, Raymond (1976) *La genèse du romantisme allemand : situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle*, Paris : Aubier, 4 volumes.

Balankrishnan, Gopal (2000) *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, London : Verso.

Bauman, Zygmunt (1987) *Legislators and Interpreters*, Cambridge : Polity Press.

Beaud, Olivier. (2001) « Un autre regard sur l'Université : l'université allemande selon Savigny et Weber », dans J. F. Kervégan et C. Colliot-Thélène, *De la société à la sociologie*, Paris : ENS, p. 31-70.

Benda, Julien (1977 [1927]) *La trahison des clercs*, Paris : Flammarion.

Bering, Dietz (1978) *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpwortes*. Stuttgart : Klett-Cota.

Bock, Hans-Manfred (1998) « Histoire et historiographie des intellectuels en Allemagne », dans M. Trebitsch et M. C. Granjon (dir.). *Pour une histoire comparée des intellectuels*, Bruxelles : Complexe, p. 79-109.

- Bourdieu, Pierre (1987) « Le champ intellectuel : un monde à part », dans *Choses dites*, Paris : Minuit, p. 167-177.
- Bourdieu, Pierre (1998) *Les règles de l'art*, Paris : Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2003) *Méditations pascaliennes*, Paris : Seuil.
- Breuer, Stefan (1996) *Anatomie de la révolution conservatrice*, Paris : M.S.H.
- Breuer, Stefan (2001) « Arthur Möller van den Bruck : Politische Publizist und Organisator des neuen Nationalismus », dans T. Hertfelder & G. Hübinger, *Kritik und Mandat*, Stuttgart : Deutsch Verlags-Anstalt, p. 139-150.
- Brym, Robert J. (1980) *Intellectuals and Politics*, London : Allen & Unwin.
- Bussche, Raimund (von dem) (1998) *Konservatismus in der Weimarer Republik*, Heidelberg : Carl Winter Universitätsverlag.
- Charle, Christophe (1994) *Les intellectuels en Europe au XIXe siècle*, Paris : Seuil.
- Charle, Christophe (1998) « L'histoire comparée des intellectuels en Europe. Quelques points de méthode et de propositions de recherche », dans M. Trebisch et M.C. Granjon, *Pour une histoire comparée des intellectuels*, Bruxelles : Complexes, p. 40-59.
- Chomsky, Noam (1998) *Responsabilité des intellectuels*, Marseille : Agone.
- Coutu, Michel (1995) *Max Weber et les rationalités du droit*, Paris : LGDJ/Presses de l'Université Laval.
- Demm, Eberhard. (1999) *Von der Weimarer Republik zur Bundesrepublik. Der Politische Weg Alfred Webers 1920-1958*, Düsseldorf : Droste.
- Demm, Eberhard (1999) « Entfremdung durch Mechanisierung und Bürokratisierung », dans *Geist und Politik im 20. Jahrhundert*, Marburg : Metropolis, p. 99-109.
- Despoix, Philippe (1995) *Éthiques du désenchantement. Essais sur la modernité allemande du début du siècle*, Paris : L'Harmattan.
- Dilthey, Wilhelm (1958) *Gesammelte Schriften*, tome 6, Stuttgart : B. G. Teubner.
- Dosse, François (2003) *La marche des idées : histoire des intellectuels et histoire intellectuelle*, Paris : Seuil.
- Elias, Norbert (1989) *Studien über die Deutschen*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp.
- Élias, Norbert (1991) *Norbert Elias par lui-même*, Paris : Fayard.

- Epstein, Klaus (1966) *The Genesis of Modern Conservatism*, Princeton : Princeton University Press.
- Eyerman, Jon (1994) *Between Culture and Politics. Intellectuals in the Modern Society*, London : Routledge.
- Foucault, Michel (2001, 1976) « La fonction politique des intellectuels », dans *Dits et écrits*, tome 2, Paris : Gallimard, coll. Quarto, p. 109-114.
- Gay, Peter (1968) *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, New-York : Harper & Row.
- Geiger, Theodor (1949) *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stuttgart : F. Enke Verlag.
- Gouldner, Alvin (1979) *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, New York : Seabury Press.
- Habermas, Jürgen (1985) « Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland », dans *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp, p. 113-132.
- Habermas, Jürgen (1994) « La sociologie sous la République de Weimar », dans *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique*, Paris : Cerf, p. 135-153.
- Honigsheim, Paul (2000) *The Unknown Max Weber*, New York, Transaction.
- Hübinger, Gangolf & Thomas Hertfelder (dir.) (2005) *Kritik und Mandat. Intellektuelle in der deutschen Politik*, Stuttgart : Deutsche Verlags-Anstalt.
- Jarausch, Konrad (1988) « Des professions non-libre », dans J. Kocka, *Les bourgeoisies européennes au XIX^e siècle*, Paris : Belin, p. 77-99.
- Jarausch, Konrad (1990) *The Unfree Professions*, New York : Oxford University Press.
- Jaspers, Karl (1988) *Max Weber*, München : Piper.
- Josephson, Peter (2004) « Lehrfreiheit, Lernfreiheit, Wertfreiheit : Max Weber and the University Teacher's Congress in Jena 1908 », dans *Max Weber Studies*, vol. 4, no. 2, p. 201-219.
- Kalinowski, Isabelle (2005) « Leçon wébérienne sur la science et la propagande », in Max Weber, *La science, profession et vocation*, Marseille : Agone.
- Käsler, Dirk (1984) *Die frühe deutsche Soziologie 1909-1934 und ihre Entstehungsmilieus. Eine wissenschaftliche Untersuchung*, Opladen : Westdeutscher Verlag.

- Kocka, Jürgen (1988) « Modèle européen et cas allemand », dans *Les bourgeoisies européennes au XIX^e siècle*, Paris : Belin, p. 7-47.
- Köhler, Benedikt (1980) *Ästhetik der Politik. Adam Müller und die politische Romantik*, Stuttgart : Kett-Cotta.
- Koselleck, Reinhart (1979) *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris : éditions de l'EHESS.
- Kruse, Volker (1988) *Soziologie und "Gegenwartskrise". Die Zeitdiagnosen Franz Oppenheimers und Alfred Webers*, Wiesbaden : Deutscher Universitätsverlag.
- Kruse, Volker (1990) *Soziologie und Gegenwartskrise*, Frankfurt (Main), Suhrkamp.
- Kürucz, Jenő (1967) *Struktur und Funktion der Intelligenz während die Weimarer Republik*, Köln : Grote.
- LaCapra, Dominic (1982) « Intellectual History and Reading Texts », dans D. LaCapra & S. Kaplan (dir.). *Modern European Intellectual History : Reappraisals and New Perspective*, Ithaca : Cornell University Press, p. 47-85.
- Laqueur, Walter (1978) *Weimar 1918-1933*, Paris : Laffont.
- Lefort, Claude (1992) *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris : Calmann-Levy.
- Lenke, Karl (1970) *Heinrich Mann*, Berlin : Colloquium Verlag
- Lepsius, Rainer (1981) « Die Soziologie der Zwischenkriegszeit : Entwicklungstendenzen und Beurteilungskriterien », dans *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Opladen : Westdeutscher Verlag, p. 7-23.
- Lévy, Bernard-Henry (1991) *Les aventuriers de la liberté. Une histoire subjective des intellectuels*, Paris : Grasset.
- Löwith, Karl (1982) *Max Weber and Karl Marx*, London : Allen & Unwin.
- Mommsen, Wolfgang J. (2001) « Kultur als Instrumente der Legitimierung bürgerlicher Hegemonie », dans *Bürgerliche Kultur und politische Ordnung*, Frankfurt (Main) : Fischer, p.76-96.
- Mommsen, Wolfgang J. (2001) « Die Kulturellen Eliten im ersten Weltkrieg », dans *Bürgerliche Kultur und Politische Ordnung*, Frankfurt (Main) : Fischer, p. 178-195.
- Mommsen, Wolfgang J. (2002) « Heinrich Heine und die Deutschen », dans *Bürgerliche Kultur und politische Ordnung. Künstler, Schriftsteller und Intellektuelle in der deutschen Geschichte 1830-1933*, Frankfurt (Main) : Fischer, p. 113-132.

- Müller, Jerry Z. (1987) *The Other God that Failed*, Princeton : Princeton University Press.
- Oexle, Otto-Gehard (1996) *L'historisme en débat*, Paris : Aubin.
- Palmier, Jean-Michel (1988) *Weimar en exil. Le destin de l'émigration allemande antinazie en Europe et aux Etats-Unis*, 2 tomes, Paris : Payot.
- Peukert, Deltev J. (1987) *The Weimar Republic*, New-York : Berghahn Press.
- Pomian, Krysztof (1999) *Sur l'histoire*, Paris : Gallimard.
- Popper, Karl (1945) *The Open Society and his Enemy*, Princeton : Princeton University Press.
- Ringer, Fritz (1969) *The German Inflation of 1923*, New York : Oxford University Press.
- Ringer, Fritz (1969) *The Decline of German Mandarin*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ringer, Fritz (1990) «The Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge », dans *Theory and Society*, 19, p. 269-294.
- Ringer, Ringer (1995) *Fields of Knowledge. French Academic Culture in Comparative Perspective 1890-1920*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Said, Helmut (1996) *Les intellectuels et le pouvoir*, Paris : Seuil.
- Sartre, Jean-Paul (1972) *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris : Gallimard.
- Schelsky, Helmut (1975) *Die Arbeit tun die Anderen*, Opladen : Westdeutscher Verlag.
- Schivelbusch, Wolfgang (1982) *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in dem zwanziger Jahren*, Frankfurt (Main) : Insel Verlag,
- Schluchter, W. (1979) *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang (1994) « Zur Entstehung und Überlieferung von Wissenschaft als Beruf », dans MWG (Studienausgabe) Band I\17, p. 119-124.
- Schumpeter, Joseph A. (1942) *Capitalism, Socialism and Democracy*, New-York : Harper.
- Schumpeter, Joseph. A. (1983) *Histoire de l'analyse économique*, tome 3, Paris : Gallimard.

- Schütz, Alfred (1987, 1944) « L'étranger. Essai de psychologie sociale », dans *Le chercheur et le quotidien*, Paris : Méridien, p. 217-236.
- Shils, Edward (1981) « Tradition, Sociology and Ecology », dans *The Constitution of Society*, Chicago : Chicago University Press.
- Simard, Augustin (2005) *Légalité et légitimité dans la pensée constitutionnelle sous la République de Weimar. Carl Schmitt, Otto Kirchheimer et l'héritage de Max Weber*, thèse de doctorat, Paris : EHESS.
- Sirinelli, Jean-François (1990). *Intellectuels et passions française*, Paris : Fayard.
- Sontheimer, Kurt (1978) *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München : DTV.
- Stern, Fritz (1971) *Kulturpessimismus als politische Gefahr*, Frankfurt (Main) : Suhrkamp.
- Stöltzing, Erhard (1986) *Akademische Soziologie in der Weimarer Republik*, Berlin : Duncker & Humblot.
- Struve, Walter (1973) *Elites against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany 1890-1933*, Princeton : Princeton University Press.
- Traverso, Enzo (1995) *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris : La Découverte.
- Vondung, Klaus (1975) « Zur Lage der Gebildeten in der wilhelminischen Zeit », dans *Das wilhelminische Bildungsbürgertum*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, p. 21-33.
- Wehler, Hans-Ulrich (1995) *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, 5 tomes, München : C.H. Beck.
- Widdig, Bernd (2001) *Culture and Inflation in Weimar Germany*, Berkeley : University of California Press.
- Winok, Michel (1997) *Le siècle des intellectuels*, Paris : Seuil.