

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

28/11/2007

Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*

(trad. fr. J. L. Evrard, éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2007)

(2)

On peut résumer de la façon suivante la vérité profonde de l'attitude relationniste telle qu'elle vient d'être caractérisée :

« On renonce à questionner la « justesse » des idées à traiter et on se limite bien plutôt à mettre en évidence des relations entre telles structures de conscience et telles situations ontiques. » (p. 67)

Autrement dit, on s'abstient de juger les idéologies, et on se contente, en adoptant le point de vue du concept total d'idéologie, de déterminer les rapports et les modes de correspondance qui les lient à la réalité. Cette abstention caractérise la position de celui que, d'une formule qui soulève énormément de difficultés, Mannheim appelle « l'intellectuel sans attache ». Que veut dire au juste « sans attache » ? Est-ce que cela signifie que, pour pratiquer l'attitude relationniste, il faut s'abstraire de tout conditionnement social ? Et, si c'est le cas, comment s'y prendre pour y parvenir ? Une simple décision de pensée suffit-elle pour obtenir ce résultat ?

Lorsqu'on s'intéresse au conditionnement social de la pensée, avec à l'arrière-plan la question de savoir jusqu'à quel point ce conditionnement est inhérent à sa constitution, et non seulement un épisode plus ou moins accessoire et accidentel de sa formation, dont le souvenir s'efface une fois celle-ci arrivée à terme, il est inévitable d'en venir à se demander si la production de la pensée est effectuée par une couche sociale spécifique, spécialisée dans cette production, dont la place dans l'ensemble complexe de la société reste alors à identifier. Cette question est celle de ce qu'on appelle en général l'intelligentsia, terme qui avait d'abord servi, à la fin du XIXe siècle, à désigner dans la Russie tsariste un groupe d'intellectuels réformateurs, engagés dans le mouvement d'une transformation de la société et comme tels représentatifs d'une pensée en acte, qui ne se dissocie pas de la pratique sociale à même laquelle elle se développe.

Selon Mannheim, une telle question ne peut être abordée dans l'absolu, hors contexte, pour autant que la manière dont elle se pose est elle-même conditionnée socialement. Dans une société de type statique, l'intelligentsia se présente tendanciellement comme une caste dominante fermée, sur le modèle d'un « clergé », qui revendique un monopole sur l'exercice de la pensée, activité à tous les sens du mot réservée, prémunie contre toute atteinte extérieure, ce qui est la condition de sa régulation interne, qu'elle maintient dans son cercle propre, en la tenant complètement à l'écart des conflits du vécu ordinaire : le paradoxe de cette position est que, si elle peut se déclarer sans attache, du fait de se tenir en marge des contraintes de l'existence courante et de constituer un ordre à part, elle paie cette indépendance de sa complète soumission à un système qui règle par ailleurs la société tout entière, système dont elle s'engage à ne pas remettre en question les présupposés théologiques de base, ce qui est un symptôme irrécusable d'attachement. Cette situation de monopole a été remise en question par la modernité, que définit, entre autres, son refus d'assigner à un tel clergé la responsabilité exclusive d'interpréter le monde sous l'horizon d'un dogme, qui contraint cette interprétation à prendre place dans un cadre dont les limites sont fixées a

priori. En a résulté l'apparition d'une nouvelle intelligentsia, non plus fermée mais ouverte, dont les activités innovantes ont été affranchies des obligations propres à un régime de caste :

« Son maître attribut tient à ce que, de plus en plus, elle se recruta dans des couches sociales elles-mêmes en recomposition incessante et à partir de situations toujours modifiées, son mode de pensée ne subissant plus les ingérences régulatrices d'un appareil formé en caste. Faute d'une organisation sociale à eux, les intellectuels purent assurer une audience aux modes de pensée et de vécu en concurrence déclarée dans le champ plus vaste des autres couches sociales... Dans ce processus se périmait l'illusion de l'intellectuel pour qui il n'y a qu'un genre de pensée. Désormais, il n'est plus comme avant membre d'une classe ou d'un état dont le mode de pensée scolastique représente pour lui la pensée en tant que telle. C'est ce processus relativement simple qui explique que la mise en question fondamentale de la pensée, à l'époque des Temps modernes, ne commence pas avant l'effondrement du monopole intellectuel dont disposait le clergé. L'image du monde presque unanimement admise et artificiellement maintenue s'effondra dès l'instant où le monopole social de ses producteurs fut réduit à rien. Quand les intellectuels s'affranchissent de l'appareil de l'Eglise, les possibles interprétations du monde à obtenir gain de cause se font de plus en plus nombreuses. » (p. 10)

Nous nous demandions si la production de pensée, reconnue comme activité sociale et non individuelle, relève d'une couche sociale déterminée. Nous comprenons à présent que la réponse à cette interrogation doit être historiquement modulée, suivant les types de société dans lesquelles s'effectue cette production de pensée, qui n'est en aucun cas soumise à des règles uniformes. Des formes de socialité statique donnent naissance à des genres de pensée « scolastiques », dont la responsabilité est assumée par des clercs qui disputent entre eux à l'intérieur du cercle où leur activité intellectuelle reste maintenue, ce qui confère à cette activité un caractère monolithique, et, à tort ou à raison, donne l'impression que les débats auxquels elle donne lieu se déroulent exclusivement dans le cadre d'une unique « école » de pensée, dont les principes de base admis une fois pour toutes ne peuvent être remis en cause, - la seule divergence pouvant porter sur l'interprétation de cette vulgate -, et non entre plusieurs écoles de pensée, venues d'horizons complètement différents, qui rivaliseraient entre elles sur la base de leur radicale divergence : dans un tel cas de figure, la fonction de produire de la pensée se trouve assignée à « un appareil formé en caste » disposant d'un statut à part dans l'ensemble de la société. Mais il n'en va plus de même dans le cas de formes de socialité dynamique, où les chercheurs intellectuels ont cessé d'être enrégimentés, du fait d'avoir été délivrés du devoir d'obéissance à une forme de pensée dominante excluant toute possibilité de contestation externe, et non seulement interne : ils sont bien en ce sens « sans attache », dans la mesure où ils ont acquis, et même chèrement acquis, la liberté de penser, c'est-à-dire la possibilité de déterminer par eux-mêmes, sous leur responsabilité personnelle propre, quels sont les modèles explicatifs les mieux appropriés aux nécessités de leur investigation, qui n'est plus astreinte à l'obligation de rentrer dans un cadre *a priori* défini, ce dont constituent l'illustration exemplaire des savants comme Galilée ou Descartes, qui, à leurs risques et à leurs frais, ont pratiqué une recherche de la vérité placée sous leur entière initiative, et ont été par là rejetés dans certaines marges de la vie sociale ordinaire exposés aux perspectives de la relégation ou de l'exil volontaire, qui n'ont plus rien avoir avec les cercles protégés dans lesquels restaient enfermés les scolastes. Alors, ne bénéficiant plus du soutien d'une « organisation sociale à eux », soutien qui a pour corrélat l'obéissance aux règles qui régissent le fonctionnement de cette organisation, ils se mettent à exister comme des sortes d'électrons libres lancés dans le vide de l'univers infini. Dans sa conférence de 1928, Mannheim avait caractérisé cette situation comme étant celle de la « concurrence atomisée », qui procède de la complète dispersion des modèles théoriques entre lesquels est laissé le libre choix. Ce polymorphisme ouvert, illimité, représente l'orientation historique initiale de la modernité, qui s'est appuyée au départ sur la revendication d'autonomie du sujet pensant, revendication qui mettait entre eux en concurrence potentielle tous les individus en tant qu'individus.

On peut donc dire que l'intellectuel moderne, auquel a d'abord servi d'emblème la figure de l'« honnête homme », amateur cultivé qui revendique le droit de penser par lui-même, a commencé par se revendiquer sans attache, au sens précis de la non appartenance à une caste disposant exclusivement de la capacité de produire de la pensée sur des bases unitaires communes. Toute la question est de savoir s'il a pu en rester là, et maintenir cette indépendance qui avait accompagné ses premiers pas, au moment où il s'était agi avant tout d'échapper au paradigme de la pensée unique, apanage d'un groupe disposant du pouvoir savoir, c'est-à-dire du monopole de la production de la pensée, dans les limites propres à ce paradigme. Une fois acquise la rupture avec le système antérieur, le système de la concurrence atomisée, qui avait favorisé cette rupture, a-t-il pu, si même il a réellement fonctionné, se maintenir ? Les nouveaux intellectuels sont-ils restés longtemps « sans attache », donc sans être exposés à d'autres formes d'enrégimentement, qui leur ont ôté le caractère d'unités indépendantes, et ont restitué à leur activité le caractère d'une activité collective, soumise comme telle à des règles communes, dans le cadre de communautés civiles, avec cette différence que celles-ci ne sont plus associées à un régime de monopole, mais entretiennent des rapports de rivalité ? Le fait d'avoir été dans un premier temps livrés à eux-mêmes a suscité chez ces producteurs de pensée ce que Mannheim appelle la « première vague de l'inquiétude moderne », propre à « cette situation sociale unique en son genre » (p. 10-11), où ont été provisoirement suspendues les certitudes avérées précédemment, en même temps qu'étaient relâchées les obligations dont ces certitudes étaient le reflet : mais, lorsque se sont fait jour de nouvelles certitudes, d'un type radicalement inédit, les brèches ouvertes par cette inquiétude n'ont-elles pas dû, d'une manière ou d'une autre, être comblées ? La seconde modernité, celle d'après la crise, qui correspond au moment de la reconstruction, et de la récupération, n'a-t-elle pas donné lieu à l'apparition de « nouveaux clercs », derechef incorporés à des institutions, comme par exemple les Universités publiques, sites privilégiés où s'est mis à prospérer l'*homo academicus*, dont le travail a été professionnalisé, rémunéré, donc socialement contrôlé, et comme tel « attaché », même si c'est d'une manière qui n'a plus rien à voir avec l'insertion des clercs médiévaux dans le cadre permanent et exclusif que l'Eglise catholique offrait à leurs recherches au prix de leur soumission de principe à son credo fondamental ?

La différence entre l'attachement ancien et les nouvelles figures prises par celui-ci pourrait être caractérisée de la manière suivante : dans l'état antérieur, celui propre à une société de type organique, donc statique, l'attachement relevait de procédures explicites, dont les tenants et les aboutissants étaient étalés au grand jour, ce qui était la condition pour qu'ils ne puissent être remis en cause, sous peine de sanctions, dont la principale était l'élimination de ceux qui refusaient de se soumettre aux règles de base du système, comme Giordano Bruno en a fait la brûlante expérience sur le Campo dei Fiori de Rome ; mais, si l'intellectuel moderne, le nouveau clerc, connaît lui aussi l'attachement, c'est sous des formes muettes, cryptées et inconscientes, qui tirent précisément leur caractère collectif du fait d'intervenir sans avoir à être énoncées pour elles-mêmes à la manière de dogmes, intangibles du fait même d'être exposés à l'attention de tous, sans réserve et sans partage. La fin des dogmes, issue de la rupture avec la tradition, aurait en conséquence correspondu à l'apparition de nouvelles procédures de dogmaticité, devenues occultes et trouvant par là à s'imposer de manière discrète, voire même insidieuse : l'attache, ayant revêtu les allures d'un libre choix, a cessé d'être perçue comme telle, ce qui en a renforcé l'astreinte, devenue invisible, mais non moins opérante pour autant. Ces procédures qui se sont substituées aux anciennes n'excluent pas le polymorphisme des modèles idéologiques, et même elles s'en accommodent, pour autant qu'il ne s'oppose pas à la récupération de la pensée individuelle dans un cadre collectif où, là est le point crucial, elle prend place sans le savoir, livrée de ce fait à des attachements qu'elle est incapable de maîtriser, du moins tant qu'ils ne sont pas assumés en conscience, et

avec le recul qu'implique cette prise de conscience. Dans ces conditions, la position des nouveaux intellectuels, qui ont cessé d'être inféodés à l'Eglise, se trouve marquée par un clivage fondamental, entre des exigences qu'ils se fixent personnellement en conscience, dans leur for intérieur, et des nécessités d'un autre ordre, imposées par le bon fonctionnement de l'institution à laquelle ils appartiennent ou du pôle idéologique auquel ils se rattachent sans toutefois s'identifier totalement à eux, puisque leurs contraintes se développent sur un autre plan que celui où ils effectuent leur travail de pensée en leur nom propre : ce déchirement est, peut-on dire, moderne, dans la mesure où la modernité est entendue comme un état de crise permanente. Alors, au régime du monopole, et à celui de la libre errance ou divagation qui lui a immédiatement succédé, dans un contexte qui était loin d'être sûr et tranquille, se substitue celui de ce que Mannheim dans sa conférence de 1928 avait appelé la concurrence polarisée, qui installe la perspective de nouveaux apparentements ou affiliations, fermant du même coup à nouveau la possibilité d'une pensée radicalement libre, affranchie de tout attachement. Commence ainsi l'ère des idéologies.

Serait idéologique, en conséquence, une forme d'intellectualité dont la solidarité avec l'être est d'autant plus prégnante et agissante qu'elle est devenue inconsciente, ce qui n'était pas le cas dans les situations de monopole, qui pratiquaient l'attachement en en étalant au grand jour les tenants et aboutissants, donc sans du tout présenter, dans le cas des clercs médiévaux, le caractère d'une idéologie latente : la religion chrétienne telle qu'elle était pratiquée et vécue au Moyen Age n'avait rien à voir avec ce que nous appelons aujourd'hui une idéologie. L'effet paradoxal du passage du point de vue de la transcendance à celui de l'immanence qui a marqué l'émergence de la modernité a donc été le suivant : ce dernier point de vue, loin de supprimer l'assujettissement, comme avaient pu en nourrir l'illusion l'individualisme et le subjectivisme affichés au moment de la rupture avec la tradition antérieure, l'a reconduit sous des figures nouvelles, qui en ont simplement modifié les modalités et déplacé le point d'application, en lui conférant la forme d'un assujettissement librement consenti, mais qui n'en est pas moins pour autant imposé dans l'obscurité de la pensée inconsciente. Le monde démocratique bourgeois, où règne l'immanence, a ainsi intégré le principe de l'altérité, et en a fait la norme de son fonctionnement : avec lui, l'autre n'est plus au-delà, dans le ciel de la transcendance, mais ici-bas, et il a pris l'apparence de l'adversaire qu'on affronte dans le cadre de la lutte politique, ou de l'étranger qui représente un risque pour l'ordre social dont il perturbe les tranquilles assurances. S'explique alors que ce soit sur le mode de l'affrontement, donc négativement, que le rôle de l'idéologie ait commencé à être perçu comme tel, à travers l'élaboration de ce que Mannheim appelle son concept « régional », qui la présente comme un risque à exorciser ou comme un mal à extirper, ce qui était la conséquence inévitable de la manière de présenter l'idéologie comme idéologie de l'autre, et de lui seul : c'est pourquoi, pour passer de ce concept régional à un concept « total », il n'a pas suffi de procéder à une extension progressive de son champ, mais il a fallu opérer un complet retournement, en faisant venir au grand jour ce qui avait été refoulé, et en révélant que toute pensée sans exception a son autre en elle-même, et non à l'extérieur, dans la mesure où elle est déterminée et limitée par sa situation, dont elle ne peut s'abstraire, sinon idéalement.

La sociologie de la connaissance, dont le programme n'a pu être formulé que dans ce contexte propre à la société démocratique bourgeoise, tire toutes les conséquences de cet état de fait : elle montre que, loin d'avoir été relâchée lorsqu'ont été dissipés les mirages de l'au-delà transcendant, et lorsque le modèle religieux d'interprétation du monde, sans disparaître complètement, a cessé de jouer comme le modèle prééminent de manière exclusive et été ramené au rang de modèle interprétatif à côté d'autres, la solidarité de la pensée avec l'être a continué à exercer sa tension en se déployant sur un plan horizontal, et en se divisant à l'intérieur de ce plan à travers la pluralité des idéologies, mises en concurrence dans un

monde où rivalisent des points de vue inconciliables aussi bien en théorie qu'en pratique. Comment la sociologie de la connaissance parvient-elle à ce résultat ? Pour cela, il lui faudrait, semble-t-il, porter un regard surplombant sur la pluralité des idéologies, donc se désengager de leur rivalité, pour autant que, si elle prend position dans leurs conflits, elle se condamne à n'en développer, dans les conditions propres à ces conflits dans lesquels elle demeure impliquée, qu'un concept régional, partiel et partisan, en conséquence mutilé. C'est pourquoi la responsabilité de sa mise en place en tant que forme moderne de connaissance, seule à pouvoir rendre compte des mutations actuelles de la société et du retentissement de celles-ci dans l'ordre de la pensée et de son fonctionnement, doit être imputée, on ne voit pas comment faire autrement, à l'intervention de chercheurs qui accèdent à nouveau, à leurs risques et à leurs frais, au statut d'intellectuels sans attache, non toutefois au titre d'atomes pensants idéalement dégagés de toute insertion sociale et des pressions qui en sont le corrélat, mais parce qu'ils parviennent à pratiquer cette insertion autrement, et d'une certaine manière plus à fond, plus intensément, ce qui leur permet d'en porter les nécessités au grand jour de la conscience claire, au lieu de les laisser stagner dans l'ombre de l'inconscience.

Cette position d'intellectuel sans attache dont le sociologue de la connaissance se réclame en reformulant les attendus de façon originale est loin d'être confortable : elle repose en effet sur la conviction que, la solidarité de la pensée avec l'être étant sa condition naturelle, donc sa forme normale, un coup de baguette magique ne suffit pas pour en faire disparaître les contraintes, dont nul, y compris celui qui les révèle, ne peut s'exciper sur une simple décision prise à titre personnel. Etre sociologue de la connaissance, ce n'est pas se consacrer à une recherche dont les enjeux, tenus à distance, ont été neutralisés : mais c'est se savoir soi-même impliqué dans le procès social qu'on a pris pour objet d'étude, et tirer toutes les conséquences de cette implication. Mais alors, comment, tout en participant à ce procès, arriver à en pénétrer la logique globale ? Comment, en pratiquant le jeu des idéologies, et en reconnaissant l'impossibilité de lui échapper, s'élever théoriquement jusqu'au concept total d'idéologie ? Confronté à cette difficulté, le sociologue de la connaissance paraît ne pouvoir y échapper qu'en trouvant le moyen de jouer deux rôles à la fois, ce qui rend sa position difficilement tenable : engagé à fond en pratique dans le procès social, il faudrait que, simultanément, lorsqu'il porte sur ce procès un regard théorique qui lui permette de le saisir dans son ensemble, il adopte la position d'intellectuel sans attache, qui neutralise en pensée, et en pensée seulement, les tensions immanentes à ce procès, ce qui, semble-t-il, revient à réactualiser la conception d'une pensée non solidaire de l'être, inconditionnée, libre de s'épanouir dans l'espace qui lui est propre. Un savoir en situation, et qui s'assume comme tel, est donc, dirait Pascal, au rouet, c'est-à-dire pris dans une alternative apparemment insoluble, où il est renvoyé d'un terme de celle-ci à l'autre, ayant déposé l'espérance d'échapper à ce cercle dans lequel il tourne indéfiniment.

Le pari de Mannheim est que, en dépit de cette crise qui la guette en permanence, et peut-être même grâce à cette crise dont elle peut espérer tirer une stimulation si elle ne se contente pas d'en subir passivement la menace, cette position est en fin de compte la seule envisageable :

« Ce qui semble rendre la vie même tout simplement insupportable – l'inconscient a été détecté et pourtant la vie continue – est, au plan historique, la précondition d'une conscience de soi critique dans la science. Dans notre existence personnelle aussi, nous n'apprenons à mieux nous contrôler et à nous amender que si, dans la fougue première et aveugle de notre vitalité, nous trébuchons sur un obstacle qui nous renvoie à nous-mêmes. Le choc de la collision avec d'autres formes d'être possibles nous enseigne la singularité de notre propre mode de vie. Dans notre existence personnelle aussi nous ne nous gouvernons que si les motifs inconscients qui auparavant opéraient en quelque sorte à notre insu peuvent être entrevus et ainsi contrôlés en connaissance de cause. L'homme ne parvient pas à l'objectivité et à une conscience autonome du monde en renonçant à sa volonté d'agir et en suspendant

ses appréciations en valeur, mais en se confrontant à lui-même et en faisant son examen. La marque d'une telle illumination, c'est que nous nous exposons avec intransigeance au travail de la connaissance, comme nous le faisons avec les objets. Nous ne nous découvrons pas simplement et de manière vague comme un sujet connaissant en général, nous nous surprenons dans un certain rôle qui jusque là nous était resté caché, dans une situation jusqu'alors tout opaque, habités par des motifs dont nous n'étions jusqu'alors pas conscients. Dans de tels instants, une brusque illumination nous découvre l'horloge intérieure où s'accordent ensemble ce rôle, ces motifs et la manière dont nous vivons le monde. D'où le paradoxe de ces expériences vécues : les chances de s'affranchir relativement des déterminations sociales augmentent à proportion de la connaissance qu'on en prend. Ceux qui discourent à l'envi à propos de liberté humaine sont en réalité les jouets les plus aveugles de ces déterminations, dans la mesure où, le plus souvent, ils ne présument même pas à quel point leur comportement est dicté par leurs intérêts. A l'inverse, ceux qui soulignent avec le plus d'insistance l'influence inconsciente des déterminants sociaux sont précisément ceux qui s'efforcent autant que possible d'avoir barre sur eux. Ils détectent des motifs inconscients afin de progressivement constituer en objet d'une décision consciente et rationnelle les forces qui les asservissaient jusqu'à maintenant. » (p. 38-39)

La tâche essentielle est donc de développer, ce qui ne peut se faire que progressivement, donc sans relâche, une « conscience critique de soi dans la science », résultat de l'obstination avec laquelle « nous nous exposons avec intransigeance au travail de la connaissance, comme nous le faisons avec les objets ». Le problème que Mannheim essaie de résoudre n'est pas sans rappeler celui auquel Freud s'était attaqué en s'engageant dans l'entreprise de son auto-analyse, donc en s'écartant de la conviction spontanée selon laquelle l'inconscient, qui introduit dans notre régime mental un principe d'altérité, voire, lorsque ses manifestations sont pathologiques, d'altération, serait prioritairement l'inconscient de l'autre, par exemple celui du patient qui vient consulter, en exposant les manifestations de son inconscient au regard en principe lucide de l'analyste qui, sans que son propre inconscient s'en mêle, les considérerait de l'extérieur, ce qui lui permet d'en étaler au grand jour les méandres cachés : en se faisant, dans l'inquiétude et dans la souffrance, son propre patient, Freud n'a rien fait d'autre s'« exposer avec intransigeance au travail de la connaissance, comme nous le faisons avec les objets », et se traiter soi-même comme s'il était un autre, ce qui supposait qu'il se soit fait autre à soi-même, au sens où le verbe faire indique, non seulement un état subi passivement, mais une activité, poursuivie au long d'un processus difficile et accidenté, dont porte témoignage le texte de la *Traumdeutung*, qui peut être lue comme un journal de bord de cette autoanalyse dans laquelle Freud s'est engagé. Il n'est pas évident de rejoindre le plan où fonctionne et produit ses effets ce que Mannheim appelle, d'une formule saisissante, cette « horloge intérieure », qui accorde, comme on accorde un instrument de musique, « un certain rôle qui jusque là nous était resté caché, dans une situation jusqu'alors tout opaque, (où nous étions) habités par des motifs dont nous n'étions jusqu'alors pas conscients ». Or une telle opération est tout le contraire de celle par laquelle « nous nous découvrons simplement et de manière vague comme un sujet connaissant en général », qui fait l'impasse sur sa position singulière à l'intérieur d'un contexte donné : elle consiste au contraire à approfondir la particularité de sa situation, de manière à ouvrir au maximum à une pensée solidaire de l'être, et qui se sait telle, ses capacités à connaître, à partir de la position qu'elle occupe, une réalité qui, cependant, excède les limites de cette position.

L'intellectuel sans attache que Mannheim prétend être en tant que sociologue de la connaissance ne plane donc pas au-dessus de la réalité qu'il étudie, et il ne se contente pas de l'observer à distance, en faisant comme si elle ne l'intéressait pas personnellement :

« Pour pouvoir travailler en sociologie, il faut être partie prenante du procès social »
(p. 37),

ce qui conduit à développer

« un savoir qui ne figure pas simplement une accumulation objective d'informations portant sur des faits et sur leurs relations causales, mais qui se sait concerné par la compréhension des imbrications inhérentes au processus de l'existence. » (p. 39)

Ce savoir compréhensif, qui n'a pas coupé les liens avec le vécu dans lequel il est enraciné, est un savoir en perspective, qui a intégré la nécessité de la référence à des valeurs et à des intérêts, ce qui ne l'empêche pas de pratiquer à leur égard, comme dirait Max Weber, une certaine « neutralité axiologique », consistant avant tout dans le fait qu'il ne se plie pas passivement à la logique de ces valeurs et de ces intérêts mais qu'il entreprenne de les faire passer au plan de la claire conscience, en se plaçant à un point de vue qui a renoncé à démarquer nettement et à renvoyer dos à dos les positions de l'objet et du sujet :

« Le monde n'y devient pas un problème en tant que détaché du sujet, mais en tant qu'objet tangentiel au tissu des vécus du sujet. » (p. 39)

En effet, ces vécus de sujet, dans la mesure où ils ne sont pas seulement des vécus individuels, mais des vécus collectifs, immergés dans des situations sociales de groupe qui ne se ramènent pas à des relations particulières de sujet à sujet, donc ne revêtent pas seulement une dimension intersubjective, tendent d'eux-mêmes dans le sens de leur objectivation, dans le cadre de processus dont ils sont, davantage que les responsables autonomes, les porteurs, « *Träger* » dirait Marx, ce qui signifie que leurs « sujets » ne détiennent pas à eux seuls l'initiative de les conduire à terme. Autrement dit, ces vécus ne sont pas isolés, strictement personnels, mais ils ne se donnent qu'en relations, et ce sont ces relations que la sociologie, et plus précisément la sociologie de la connaissance, se propose de déterminer, en les ramenant, autant que cela est possible, à des formes de rapports constantes, et comme telles identifiables.

Ceci justifie la démarche d'une « sociologie diagnostique du contemporain » (p. 77), qui effectue le glissement d'une position axiologiquement neutre, donc au-dessus de la mêlée, en principe du moins, vers une position à nouveau « valorielle », qui sache faire la différence entre les positions dont elle met en évidence la corrélation, donc en révéler et en exploiter les contrastes, qu'elle se refuse à remettre à plat :

« Or, répartir et moduler ces contrastes, c'est déjà un premier pas vers le jugement en valeur et la décision ontologique. » (p. 77)

Si la perspective axiologiquement neutre dont se réclame le savant consistait à affirmer que les attitudes idéologiques se valent toutes, elle ne serait acceptable ni en théorie ni en pratique : c'est pourquoi elle doit être aménagée de manière à intégrer la considération de ce par quoi ces attitudes diffèrent réellement et ne peuvent être considérées comme équivalentes, ce qui revient à dialectiser sa mise en œuvre, en réintroduisant la perspective de la contradiction, sur un plan qui ne soit pas seulement régional, donc lié aux exigences partielles de la lutte, mais total, qui permette de remonter jusqu'à la structure globale dans laquelle s'inscrivent les manifestations de cette lutte, dont tous les paramètres sont alors pris en compte, ainsi que leurs corrélations. Le diagnostic sociologique conduit ainsi à faire la distinction, à l'intérieur de la configuration mentale propre à une époque déterminée, entre ce qui est congruent à ses orientations dominantes et ce qui ne l'est pas, dans le cadre d'une structure historique en devenir, donc hétérogène, ce qui exclut de se représenter qu'elle fait bloc autour d'une forme unique de pensée excluant toute alternative. Dans toutes ses manifestations sans exception, la pensée d'une époque est solidaire de l'être, mais cette solidarité ne se traduit pas par son absolue cohésion, donc par la réunion ou la convergence de ses manifestations en un faisceau homogène où elles accèderaient au même degré de légitimité, sans se contester entre elles. Le relationnisme dont se réclame la sociologie de la connaissance est en effet un relationnisme dynamique, qui ne privilégie pas la considération de systèmes clos sur eux-mêmes, et en conséquence autosuffisants, qui seraient juxtaposés les uns aux autres, mais vise à mettre en évidence les conditions dans lesquelles les diverses positions idéologiques attestées à une époque donnée se répondent, se mesurent entre elles, et se transforment selon le degré de leur adéquation au réel qui n'est jamais une fois pour toutes

garantie. C'est pourquoi l'attention du sociologue, davantage que vers les phases d'équilibre, se tourne vers les moments de rupture et de crise, où les lignes se mettent à bouger, ce qui force à élaborer de nouvelles formes de compréhension et d'interprétation pour une réalité entraînée dans le mouvement de sa recomposition. Le diagnostic porté sur la réalité historique, loin de déboucher sur des conclusions définitives, n'existe en conséquence qu'à l'état d'esquisse, en cours de rectification permanente, ce qui nécessite un retour sur soi de la pensée cognitive, obligée de rester constamment en alerte, de se reprendre elle-même, de se critiquer, sans assurance aucune quant au bien-fondé de ses résultats :

« Quand la raison approfondit l'examen de sa propre structure, ce n'est pas faillite de la pensée, ce n'est pas non plus incapacité quand un prodigieux élargissement de notre horizon demande de réviser nos fondements. Penser, c'est un processus porté par des forces réelles, se remettant lui-même constamment en question et se pliant à la rectification de soi par soi. » (p. 86)

« Penser, c'est un processus porté par des forces réelles » : ceci veut dire que la solidarité avec l'être de la pensée n'a nullement pour résultat sa stagnation dans des formes figées ou réifiées, n'ayant plus le caractère de processus « porté par des forces réelles » qui rendent toutes ses manifestations provisoires et transitoires, appelant comme telles une vigilance sans relâche.

De ce point de vue, la référence à la totalité, chez Mannheim comme chez Lukacs qui a pu l'inspirer sur ce point, doit s'entendre au sens d'un mouvement de totalisation en train de s'accomplir, et non arrêté à l'une de ses étapes présentée comme définitive, qui représenterait le tout sous sa forme achevée :

« Au sens où nous l'entendons, « totalité » ne signifie donc pas quelque vision exigible uniquement de la part d'un œil divin, immédiate et valide une fois pour toutes, ni quelque image relativement close sur elle-même, tendant à la quiétude. « Totalité » signifie intention tournée vers le tout, accueillant en soi des points de vue régionaux et recommençant toujours à les torpiller, s'élargissant pas à pas dans le processus naturel de la connaissance, se donnant pour but non pas quelque conclusion valide hors le temps, mais, autant qu'il nous est possible, extension maximale de notre horizon. » (p. 87)

S'appliquant à une réalité en devenir, la totalité et la réflexion qu'on lui consacre sont elles-mêmes en devenir : ses fondements, cette totalité ne les trouve pas dans un retour nostalgique vers son passé, qui en assurerait le fondement, ou dans une rumination complaisante de ses acquis considérés comme définitifs, mais elle les projette en avant d'elle-même, ce qui la contraint à les réinventer au fur et à mesure qu'elle se développe, dans le sens d'un élargissement davantage que dans celui d'une progression qui impliquerait une ligne unique d'orientation.

Être un intellectuel sans attache signifie alors ne privilégier *a priori* aucune tendance du développement en cours, ne s'installer définitivement dans aucune perspective interprétative reçue comme ayant valeur absolument en elle-même, donc de manière exclusive, mais cultiver une sensibilité aux zones d'indécision dans lesquelles la vie sociale, au lieu de se stabiliser à travers des formes rationnelles dignes de confiance, s'active obscurément dans le sens d'une évolution qui n'est pas déjà toute tracée :

« Les grosses difficultés qui font obstacle à un savoir portant sur cette frange tiennent à ce qu'il n'y va *pas* ici d'*objectivités rigides*, mais de tendances, de propensions et d'entéléchies fluentes, en devenir, constamment en train de modifier leurs formes. Elles tiennent ensuite à ce que ici les synergies se modifient constamment. Là où les mêmes forces agissent sans varier et où, de même, leur conjonction est régulée, on peut fixer des légalités de validité générale. En revanche, là où l'activation permanente de nouvelles tendances peut connaître constamment des combinaisons non prévisibles, la recherche en termes de légalité est rendue plus difficile. Troisième point : ces difficultés tiennent à ce que le théoricien ne se pose pas à l'extérieur de cette marge de manœuvre, il est partie prenante dans le conflit

des forces. Participation qui commande ses préjugés dans ses appréciations en valeur et ses volitions. » (p. 97)

Que penser soit « un processus porté par des forces réelles » oblige donc le théoricien à être « partie prenante dans le conflit des forces ». L'intellectuel sans attache ne peut, à ce titre, se prétendre au-dessus de la mêlée, car, s'il y parvenait, il serait du même coup empêché, du fait de ne pas y participer, de saisir les évolutions qui sont en train de s'opérer et qui chamboulent l'ordre actuel. « Au-dessus de la mêlée », c'est le drapeau du conservatisme bureaucratique qui, portant sur la vie sociale un regard surplombant, nie l'existence des forces qui pourraient venir en modifier l'organisation :

« La pensée légiste conforme à la mentalité de l'administration n'édifie que des systèmes statiques clos, et toujours lui incombe la tâche paradoxale d'intégrer à son système les lois nouvelles qui surgissent du jeu vivant des forces hors-système – faisant en somme comme si elle avait continué d'ériger un système fondamental. » (p. 99)

Une telle pensée s'installe dans un présent intemporel, ce qui l'amène à voir tout ce qui arrive au point de vue de la continuité, en vue de l'absorber dans son ordre, dissimulant ainsi les facteurs de perturbation qui remettent en cause cet ordre. Cette manière de voir, propre aux légistes de l'administration, est aussi pratiquée par les intellectuels institutionnels, par exemple les universitaires, qui ne veulent avoir affaire qu'à des contenus de réalité artificiellement fixés et figés, en vue d'en transmettre plus aisément la connaissance, et surtout en vue d'évaluer la manière dont ces éléments de connaissance ont été assimilés dans le cadre d'une formation ramenée à une acquisition de compétences ou « qualification ». A l'opposé d'une telle tendance, il faut renouer avec l'idée qu'une pensée solidaire de l'être ne peut exister que sous l'impulsion de forces qui ne sont pas seulement mentales, mais émergent du réel, et agissent à partir de leur point d'insertion dans celui-ci, d'où sont communiqués à cette pensée son orientation et son élan, en tant que pensée dont la dimension historique et sociale est impossible à éradiquer :

« De notre part, réclamer une synthèse absolue, intemporelle, signifierait rechute dans l'image statique du monde de l'intellectualisme. Dans un domaine où tout est compris en devenir, la synthèse idoine ne peut être elle aussi qu'une synthèse dynamique, à reprendre à neuf par intermittences. A ce titre néanmoins elle aura constamment à s'acquitter de l'une des tâches les plus importantes que l'on puisse se fixer en général : sur le tout offrir la vue la plus synthétique que l'on puisse atteindre dans la durée. » (p. 126)

Une pensée solidaire de l'être n'est donc pas purement théorique. Mais elle n'est pas non plus purement pratique. Elle est, pour reprendre l'expression utilisée par Ernst Bloch, une pensée théorique-pratique, qui possède les deux dimensions et effectue, en situation, donc au cas par cas, leur ajustement : celui-ci, ne relevant d'aucun fondement *a priori* ne peut être que provisoire. De là « une conception éminemment plastique de la théorie » (p. 106), engagée dans le mouvement réel des choses dont elle ne peut s'extraire définitivement, ce qui est l'une des leçons que l'on peut tirer de la lecture des « Thèses sur Feuerbach » de Marx. Mannheim cite à ce propos, en se référant à Lénine et à Lukacs, la formule de Bonaparte : « On s'engage et puis on voit », qui sera ensuite l'une des devises favorites d'Althusser. La pensée, qui ne peut se nourrir seulement d'elle-même, comporte donc une part inassimilable, impossible à maîtriser complètement, d'irrationalité et d'imprévisibilité : mais celle-ci, au lieu de la tirer vers l'arrière, la propulse vers l'avant d'elle-même, s'intègre à son mouvement, qui est celui, non d'une rationalité toute faite, mais d'un processus concret de rationalisation, jamais achevé, que ses tensions internes, bien loin d'en bloquer le cours, dynamisent. Mannheim crédite le marxisme de la promotion de cette pensée d'un type nouveau, qui, en les faisant jouer l'une sur l'autre, l'une contre l'autre et l'une avec l'autre, réconcilie en acte la théorie et la pratique, et trouve dans cette réconciliation le moyen de s'unir à nouveau à l'être, sous des formes qui ne sont pas seulement subies, dans l'ignorance et dans l'inconscience, mais sont assumées autant qu'elles peuvent l'être, dans une perspective où la pensée, loin de rejeter ce

qui la nie, en fait le moteur de son développement, ce qui est la seule manière possible de réunir la théorie et la pratique dans le cadre d'un même processus dont elles sont les moments. Cette pensée, qui se sait et se veut temporelle, inclut la considération de l'évènement, sans céder toutefois à l'illusion d'une émergence inconditionnée de celui-ci, qui en fasse le moyen d'une innovation radicale, d'une brusque illumination faisant rupture hors de tout procès, donc de toute possibilité de synthèse rationnelle : une telle mystique, dont un Sorel a repris le modèle à Nietzsche et à Bergson, est celle de l'activisme créateur, qui donne la priorité absolue à l'aléatoire et à l'irrationnel, ceux-ci pouvant surgir à tout moment n'importe où, miraculeusement, ce qui revient à ramener la solidarité de la pensée avec l'être sur le plan d'une fatalité qu'il serait vain de chercher à maîtriser ou à contrer, n'y ayant rien d'autre à faire qu'à s'abandonner à son cours inexorable et, sur le fond, incompréhensible en dehors de toute perspective de totalisation.

La question est alors soulevée des conditions d'une synthèse rationnelle, dont il est clair qu'elle ne peut s'effectuer hors temps ou hors lieu, sans le relais de forces par l'intermédiaire desquelles elle prend place dans le mouvement de la réalité, au lieu de se contenter d'en fournir, à distance, une image désengagée, à la manière d'une peinture muette sur un tableau. Ces forces sont nécessairement des forces sociales : celles-ci doivent être disposées à la synthèse, donc développer vis-à-vis des tensions de la société une attitude spécifique, par le biais de laquelle elles éprouvent ces tensions d'une manière originale, qui permette de les réincorporer à la dynamique de totalisation en cours à travers elles, donc à la fois grâce à elles et malgré elles. Arrivé à ce point de son raisonnement, Mannheim retombe à nouveau sur la catégorie d'intellectuel sans attache, qu'il introduit en se référant à la thématique de « l'intelligentsia désancree », formulée par Alfred Weber, le frère cadet de Max, initiateur de la démarche de la « sociologie de la culture », auquel il reprend ce schéma d'analyse suivant :

« Entre les groupes d'intellectuels qui sont d'un point de vue de classe bien trop complexes pour que l'on puisse y déceler une entité une, il y a néanmoins un lien sociologique fédérateur : la culture, qui les coalise sur un mode tout à fait original. De manière croissante la participation à un même bagage de connaissances comprime en tendance les différences induites par la naissance, l'état, le métier, la fortune et, sous le signe de cette culture précisément, fait contact entre chacun de ses porteurs. » (p. 129)

À première vue, ce « lien sociologique fédérateur » par la culture présente un caractère quelque peu magique, ce qui en rend la représentation dérangeante ; il fait apparaître la culture comme un lieu d'exception, où, du fait de la primauté dévolue aux intérêts proprement cognitifs ou intellectuels, les intérêts de classe sont relégués à l'arrière-plan, comme gommés par un tour de passe-passe ou un miracle, dont l'époque actuelle aurait le privilège :

« C'est bien là une des réalités les plus frappantes de l'existence moderne : en elle le travail intellectuel n'est pas confié (comme dans la plupart des cultures antérieures) à un ordre formellement amarré au social (disons, la caste sacerdotale), mais à une couche sans guère d'ancrage et dont tendanciellement, la base s'élargit sans cesse. Cette réalité sociologique donne à *l'intellectualité moderne son trait spécifique primordial* ; sans liens hiératiques, sans forme nette et accomplie, elle est de nature dynamique, plastique, toujours à la veille d'une révolution et tracassée par de nouvelles problématiques. » (p. 129)

« Seul celui qui est réellement en position de choisir a intérêt à voir traité sous tous ses aspects le tout de l'ajointement social et politique. Le lieu sociologique et logique de l'émergence d'une investigation de type synthétique, c'est uniquement dans la tranche de temps et la phase d'observation consacrées à la délibération qu'on a à le rechercher. Seule rend possible la véritable décision une liberté fondée sur la possibilité du choix et qui, comme telle, même la résolution une fois prise, en reste constitutive et contemporaine. La réelle compénétration des tendances en présence, on la doit exclusivement à la présence d'une telle enclave sans guère d'attache, et où affluent sans relâche des individus de toutes origines, aux modes de pensée bien

rodés et spécifiés ; et c'est là seulement que peut prendre sa source la synthèse déjà évoquée, qu'il faut toujours recommencer. » (p. 133)

La sociologie de la culture a pour pivot la représentation d'une couche sociale qui, n'étant plus amarrée au social par le biais d'une institution, comme c'était le cas des clercs médiévaux, n'en subit plus de plein fouet les contraintes, ce qui fait d'elle « une couche sans guère d'ancrage et dont, tendanciellement, la base s'élargit sans cesse », « une enclave sans guère d'attache, où affluent sans relâche des individus de toutes origines, aux modes de pensée bien rodés et spécifiés ». Les formules « sans guère d'ancrage » et « sans guère d'attache » frappent par leur ambiguïté, symptôme d'un embarras théorique : elles signifient que l'intelligentsia moderne est ancrée sans l'être, non seulement ancrée tout en ne l'étant pas, mais ancrée du fait de ne l'être pas, ce qui est pour le moins difficile à comprendre. Mannheim présente l'intelligentsia comme une sorte d'empire dans un empire, occupant dans la société une position privilégiée qui la rend particulièrement sensible à ses orientations fondamentales, à ses changements : elle serait ainsi prédestinée à avoir une vue largement synthétique sur le cours des choses, ce qui exclut d'en privilégier indûment un seul aspect. Mais, ce privilège, cette prédestination, d'où tirent-ils leurs garanties ? Qu'est-ce qui assure aux membres de l'intelligentsia qu'ils ont, en tant qu'intellectuels, la vue la plus large des choses ?

La solution à cette difficulté est sans doute à chercher du côté de la seconde partie de la formule : comme la base de cette couche sociale singulière « s'élargit sans cesse », du fait qu'y « affluent sans relâche des individus de toutes origines, aux modes de pensée bien rodés et spécifiés », du même coup, son ancrage n'est jamais définitif, ni non plus interprétable dans un sens univoque, ce qui contribue à faire de lui, dialectiquement, un non ancrage. Mannheim dit encore au sujet de l'intelligentsia qu'elle est une « enclave dynamique », où se développe « l'intérêt porté à la totalité du moment » (p. 134). L'expression « enclave dynamique » est à la limite oxymorique : elle sert à désigner une « enclave » qui n'en est pas une, puisqu'elle reste ouverte aux perspectives de changement, ce qui résulte du fait que, étant le lieu de rassemblement, sinon de fusion idéale, de tous les points de vue, elle n'est définitivement attachée à aucun point de vue en particulier et de manière exclusive. Ainsi conçue, l'intelligentsia apparaît comme une couche sociale essentiellement mobile, qui a fait de la mobilité sociale à la fois son objet d'étude et sa raison d'être : son lieu propre est un lieu de débat, dont les limites, qui ne sont nullement garanties, sont elles-mêmes en débat. D'où, comme le conclut le passage cité (p. 129), sa vocation constitutionnellement révolutionnaire : c'est ce qui la rend particulièrement attentive à l'émergence du nouveau sous toutes ses formes, qui la « tracasse » et qu'elle entreprend de capter par des moyens théoriques, en se mettant en quête de nouvelles problématiques.

On ne peut qu'être surpris par la thèse selon laquelle existe un « continent de la culture », enclave protégée qui, tout en restant disponible au changement, dispose d'une relative autonomie, et est de ce fait encouragée à pratiquer l'autotélisme, thèse que Mannheim justifie de la manière suivante :

« Au sein d'un monde où ne laissent de d'accuser les clivages de classe, une couche émerge donc qu'à elle seule la sociologie des classes ne peut que très difficilement cerner ou pas du tout, mais dont l'insertion spécifique se prête bel et bien à une typologie. Elle matérialise une enclave (*Mitte*) mais pas une classe moyenne (*klassenmäßige Mitte*). Non qu'elle survole en quelque sorte les classes, dans un espace vide ; tout au contraire elle amalgame toutes les énergies qui transpénètrent l'espace social. Plus nombreuses les classes et les couches où se recrutent les sous-groupes de l'intelligentsia, plus varié et contrasté le continent de culture où ils sont alliés. Tout un chacun prend donc plus ou moins part à la totalité des conflits d'orientation en cours. » (p. 130)

La solidarité dont peut se réclamer cette couche sociale qui n'en est pas une, ce qui a pour conséquence qu'on peut lui appartenir sans être par là « attaché », serait donc en dernière

instance conflictuelle. Tout se passe comme si cette intelligentsia reproduisait dans son ordre pluriel les contradictions de la société, dont elle offre une sorte de concentré, à la manière d'un microcosme. Toutefois, en rejouant ces contradictions à son niveau, et en les transposant dans son langage propre, ne risque-t-elle pas de les déconnecter de leurs enjeux réels, qui ne sont pas uniquement mentaux ou verbaux ? Ainsi constituée, l'intelligentsia est-elle autre chose que le lieu où, comme suspendus dans le vide, se retrouvent les idéologues de tout poil, qui, usant de la langue de bois dont ils ont la parfaite maîtrise, échangent à perte de vue des paroles creuses, sans incidence sur une réalité que leur vain bavardage n'atteint pas ? Mannheim est parfaitement conscient de cette difficulté :

« Celui qui, de plain-pied dans le procès de production, s'inféode à des classes ou à un mode de vie particulier, c'est sa position sociale de classe spécifique et elle seule qui le conditionne directement ; l'intellectuel, en revanche, outre ses affinités de classe spécifiques, sera aussi toujours conditionné par ce médium de toutes les polarités qu'est l'intellectualité. » (p. 130)

« Ce médium de toutes les polarités qu'est l'intellectualité » : que faut-il entendre par là ? Non, sans doute, que l'intellectualité dispose par élection du pouvoir exorbitant de transcender les polarités, et en conséquence de résoudre leur opposition, mais qu'elle se tient au cœur de cette opposition, dont elle supporte l'atteinte de plein fouet, non de manière à en réaliser confortablement la synthèse ou le dépassement, mais en se brûlant à son feu, qu'elle n'a ni les moyens ni même le désir d'éteindre. Comment, dans de telles conditions, parvient-elle à exercer une action qui lui soit propre et qui laisse des traces repérables ? La réponse que Mannheim propose à cette question paraît anticiper à certains égards sur l'analyse proposée par Bourdieu dans ses *Méditations pascaliennes* au sujet de la cité scientifique (éd. du Seuil, 1997, pp. 131 et 137 ; ces pages ont été citées et commentées au cours la séance de « La philosophie au sens large » du 10/10/2007), analyse ordonnée rhétoriquement à partir d'un étonnant « d'un côté..., d'un autre côté... », balancement qui, tel qu'il se trouve déjà chez Mannheim, pointe la situation inconfortable de *double bind* dans laquelle serait placé le membre de cette intelligentsia, à l'intérieur de laquelle il se trouve à la fois attaché et sans attache, au double titre de professionnel de l'illusion, maître en captation, et de militant de la désillusion, expert en déprise, deux fonctions qu'il est appelé à remplir simultanément, selon une proportion qui reste à chaque fois à définir :

« Cette position dans la société a toujours été une source d'inspiration virtuelle pour les vedettes de cette couche sociale : grâce à elle, elles ont pu se faire réceptives à la dynamique des forces en conflit, l'interroger sous l'angle des nouveaux visages du monde. La culture qui fait leur lien les a à ce point intégrées à la totalité qu'en dépit des pratiques intermittentes de travestissement sur lesquelles nous reviendrons, c'est la synthèse dynamique qui reprend régulièrement le dessus.

Le plus souvent, jusqu'à maintenant, on s'est complu à mettre en relief et à ne souligner que l'aspect négatif de cette dérive des intellectuels désancrés, l'instabilité de leur assise sociale et leur goût de la palabre. Attitude que qualifient de « veule » surtout les franges extrêmes, en politique, celles qui ont à cœur, pour l'essentiel, d'en venir à des décisions bien tranchées. Reste à se demander si, dans la sphère politique, la décision à prendre par l'intercesseur dynamique n'est pas exactement de même nature que la protestation inflexible des principes d'hier ou que le préjugé d'un ordre du jour qui est toujours celui du lendemain. » (p. 130-131)

Intellectualité triomphante, mais aussi partisane, qui se fait fort de détenir la clé des difficultés du moment et d'en énoncer la solution, et intellectualité fluctuante, ceci étant le prix à payer pour l'universalisme dont elle se réclame, qui se refuse à trancher dans le vif de problèmes qui, elle le reconnaît, la dépassent, sont les deux faces alternatives d'une même entité, véritable Janus qui offre au regard tantôt l'une tantôt l'autre, alors qu'elle les détient toutes les deux, et assume, de gré ou de force, leur conflit, qui la crucifie. Si l'intelligentsia occupe une position « moyenne » dans la société, c'est donc parce qu'elle se trouve à la croisée de deux voies : l'une ramène inexorablement celui qui en est le membre vers son

camp d'origine, alors que l'autre le conduit à voir les choses autrement, d'un point de vue plus large, point de vue, qui sans cesser d'être un point de vue, va dans le sens d'une dynamique de totalisation prenant en compte, sans y adhérer, les points de vue adverses, dans la perspective propre à un relationnisme que, nous l'avons vu, il ne faudrait surtout pas confondre avec un relativisme. C'est pourquoi cette position moyenne (*Mitte*), située au vif des contradictions de la société qu'elle n'a nullement l'intention, ni surtout les moyens, de résorber, est tout sauf stable :

« On peut condamner la voie prise par tels ou tels intellectuels en particulier et leurs tergiversations, mais pour nous il s'agit de comprendre ce comportement en partant de la spécificité sociologique de leur position dans la structure. Un sacrilège profanateur du social décrit un fait de situation. Au lieu de se demander sur quoi se fonde son ministère, on cède à la tentation qu'implique cette situation. Rien ne serait plus faux que d'évaluer une position sociale à raison de ses apostats, sans s'aviser que le fréquent « manque de conviction » de l'intelligentsia, on en fait souvent l'expérience, n'est que l'expression en creux de ce fait : des convictions, il n'y a qu'elle qui puisse en avoir vraiment. Au long terme, dans ces fourvoiements aussi, l'Histoire qui, dans notre société, a condamné l'esprit à une vie d'apatride, procède en expérimentateur. Ces tentatives récurrentes de ralliement, mais aussi cet ostracisme récurrent, tout cela doit au bout du compte faire mieux élucider le sens et la valeur du *locus* imparti dans l'espace social. » (p. 132)

« L'Histoire, dans notre société, a condamné l'esprit à une vie d'apatride » : lorsqu'il écrivait ces lignes, publiées en 1929, Mannheim pressentait peut-être que, quatre ans plus tard, l'avènement du nazisme allait, dans les faits et non seulement en pensée, le forcer à une errance qui l'a conduit d'abord en Hollande, puis en Angleterre, où il a trouvé finalement à s'installer. Beaucoup d'autres intellectuels d'origine germanique ont subi le même sort, en étant confrontés à l'alternative entre se taire ou partir, comme Alfred Schütz, Herr Schütz (avec un tréma), qui, arrivé en Amérique, y est devenu, une fois naturalisé, mister Schutz (sans tréma), et a lui-même théorisé cette extraordinaire mutation ou changement d'identité dans son texte sur l'Étranger ("*The Stranger*", trad. fr. Par Bruce Bégout, éd. Allia, 2003 ; ce texte a été commenté au cours de la séance de « La philosophie au sens large » du 24/11/2004).

Qu'est-ce qu'avoir « vraiment » une conviction intellectuelle, ce qui, selon Mannheim constituerait l'apanage de l'intelligentsia ? Ce n'est pas adhérer aveuglément au contenu de pensée qu'elle véhicule, sans examen préalable, donc sans l'avoir replacé dans une perspective plus large, où ce contenu se trouve placé en corrélation avec d'autres. Mais c'est assumer cette conviction en ayant réfléchi toutes les implications, y compris celles qui la fragilisent, ce qui permet de se déterminer pour elle, non en vertu d'une illumination absolue l'imposant sans discussion, mais précisément parce que ses enjeux, confrontés avec d'autres, ont été discutés, ce qui a conduit à admettre pour finir qu'ils pourraient constituer le meilleur choix possible, quitte à être réévalués si ce choix s'avère dans les faits contestable, ce qui peut toujours arriver. Trouver pour ce que, dans un passage précédemment cité, Mannheim appelle « l'horloge intérieure » le bon accord, l'accord juste, n'est pas évident, mais nécessite une vigilance permanente : car cette horloge intérieure, n'étant jamais parfaitement réglée, il faut être prêt à tout moment à la remettre à l'heure. Pour signaler la nécessité de cette vigilance, Mannheim explique que

« elle consiste au premier chef à trouver à chaque fois le point duquel il est possible de s'orienter dans le train des événements, d'être une sentinelle dans une nuit sinon par trop enténébrée. » (p. 133)

Être un intellectuel sans attache, ce n'est donc pas disposer confortablement, grâce à la position qu'on occupe dans l'accueillant continent de la culture, d'un bloc de certitudes inébranlables auxquelles on s'accorde le droit de croire dur comme fer, dans l'impunité, et pour toujours, ce qui serait encore une manière, peut-être la pire, d'être attaché ; mais c'est s'installer dans la position du guetteur, veilleur dans la nuit attentif aux indices de disruption,

annonciateurs d'ébranlements qui, à même le présent, préparent l'avènement du nouveau : c'est se mettre à l'écoute des bruissements imperceptibles qui signalent le travail de la taupe en train de fouiller dans ses ténébreuses profondeurs le sol de l'histoire et d'en bouleverser les précaires équilibres. Max Weber disait, usant d'une autre métaphore pour transmettre le même message, que c'est être résolument « polythéiste », donc refuser de croire en un dieu unique, garant de vérités établies, monolithiques, comme telles inattaquables, et déceler par tous les moyens possibles les symptômes de la lutte inexpiable que se mènent entre eux les différents dieux, engagés dans des rapports de forces auxquels il ne peut y avoir d'issue définitive (cf. à ce sujet la séance du [19/10/2005](#) de « La philosophie au sens large »). L'intellectuel sans attache n'est pas un incroyant invétéré, qui, par souci de neutralité, pratiquerait l'indifférence ou aurait renoncé, par commodité, à avoir des convictions : mais, plutôt que pratiquer une seule religion, il préfère, entreprise qui n'a rien d'évident, les cultiver toutes, ce qui est la condition pour qu'il en compare les mérites et les inconvénients respectifs, dans une perspective qui n'a rien à voir avec celle d'un tranquille syncrétisme qui prêcherait leur réconciliation. Nous dirions que, plutôt que s'attacher quelque part, il choisit de s'attacher partout, ou d'être prêt à le faire, ce qui serait au fond la définition positive et dynamique de l'apatride temporel et spirituel, qui, tel Alfred Schütz, a appris à ses dépens qu'il n'y a pas pour lui, physiquement et mentalement, qu'un seul lieu d'attache et a dû s'exercer à mener une vie d'étranger qui n'est nulle part vraiment chez soi, et est contraint de faire de cette instabilité une forme d'existence quand même plus ou moins viable : et il découvre, à l'épreuve de cette difficile expérience, qu'une telle culture de l'errance, en raison même de ses difficultés, stimule sa réflexion, tant elle lui donne à penser. En appliquant au savant et au politique le concept de *Beruf*, qui signifie à la fois « profession » et « vocation », donc réunit les références à la compétence technique et à un choix éthico-social articulé à des intérêts bien précis, Max Weber, avant Mannheim, avait voulu faire comprendre que le théoricien du tout social et le praticien de l'action politique, sont au fond soumis à la même obligation de voir les choses à la fois de près et de loin, sans prendre le risque de s'attarder dans une position exclusive, et en s'entraînant au contraire à en renégocier à tout moment les conditions. Cette renégociation n'a rien de paisible, car il ne va pas de soi, sauf durant certains moments d'exception, par définition fugaces, de faire tenir ensemble les exigences de compétence et de responsabilité qui constituent les deux faces du *Beruf*, que celui-ci réunit sans jamais parvenir à les concilier parfaitement, pour autant que sa fonction est en dernière instance d'en entretenir la tension, en installant le savant aussi bien que le politique dans cette attitude entre toutes difficile du guetteur qui veille dans l'obscurité de la nuit.

Il faut donc renoncer à entretenir une conception œcuménique de la culture, faisant d'elle un lieu d'exception dans lequel règne à tout coup l'accord, ce qui ne pourrait se faire que sur fond de connivence et de compromission. Si l'intellectuel est un intellectuel, comprenons est vraiment un intellectuel, et non un fraudeur ou un imposteur de l'ordre culturel comme il y en a tant, c'est parce qu'il n'est jamais tout à fait d'accord, moins du fait de la compétition qui l'oppose à ses collègues en vue de conquérir, comme dit Bourdieu, sa place dans le « champ », que parce qu'il refuse de s'en tenir, dans sa recherche, à des modèles d'interprétation préétablis permettant de faire passer une frontière nettement tranchée entre science et non science : non qu'il faille tout admettre, sans discussion, dans l'esprit de consentement et d'abandon qui caractérise le relativisme, au point de vue duquel « *anything goes* », mais parce que la limite entre ce qui est acceptable et ne l'est pas ne dépend pas de paradigmes de vérité intemporels et inamovibles. Il y a un mythe de la science pure, qui fait d'elle un domaine réservé, où règnent des principes intangibles, qui ne sauraient être remis en cause. Selon Mannheim, le positivisme, alors qu'il prétend rejeter tous les mythes, a donné à cette représentation mythique sa forme la plus concentrée. Et le mérite insigne des sciences humaines, en particulier lorsqu'elles se sont intéressées aux conditions sociales de la

connaissance, est d'avoir, dans l'élan de leur émergence, rendu cette représentation impraticable, en suscitant la conception d'autres manières d'approcher scientifiquement la réalité, qui obligent à prendre position dans un élément qui n'est plus celui de la théorie pure, mais d'une investigation à caractère à la fois théorique et pratique, qui, non seulement considère à distance son objet au point de vue de ses changements, mais contribue à sa transformation, ce qui l'amène à se tenir au plus proche de lui :

« La politique comme science, en la figure d'une sociologie politique, n'est en aucun cas un territoire d'objets clos, détachable et parachevé, mais elle est prise dans un devenir, ancrée dans le flux. Elle s'engendre dans le déploiement dynamique des forces antagonistes. On ne peut donc la construire qu'en perspective tout unilatérale, telle que la grappe des structures se présente à une fraction en particulier, ou bien – et c'est là sa forme éminente – comme un essai tel ou tel, toujours en chantier, de synthèse des points de vue du moment, poussé par le souci de synthèse qui vise la médiation dynamique. » (p. 141)

Le sociologue de la connaissance ne cesse pas de voir les choses à son point de vue, qui n'est après tout qu'un point de vue parmi d'autres, mais, le sachant, ou du moins le pressentant, il entreprend d'en tirer toutes les conséquences, ce qui ne le conduit pas, du moins pas fatalement, à entreprendre de légitimer ce point de vue dans l'absolu et pour toujours : il est celui qui, dans la difficulté, renonce à être en parfait accord avec lui-même, et entreprend de discuter la position qui lui est propre, en faisant comme si elle n'était pas, du moins pas tout à fait, la sienne. On peut sans doute reprocher à Mannheim sa tendance à projeter sur l'intelligentsia tout entière le schéma dynamique qui, à base d'intranquillité, anime sa propre recherche, ce qui revient à en faire une couche sociale cultivant davantage que l'assurance l'inquiétude, encline à la considération du nouveau, prédestinée au changement, naturellement révolutionnaire, du simple fait d'être entraînée dans la recherche de problématiques nouvelles. Mais il faut comprendre que, de son aveu même, cette manière de voir les choses, dont l'expression « intellectuel sans attache » fournit la version concentrée, n'a valeur que d'hypothèse, destinée à être discutée et remise en cause, et que sa fragilité même contribue à rendre intéressante, en tant qu'elle révèle une difficulté dont la solution n'est déjà pas toute faite et ne préexiste pas à la quête dont elle fait l'objet.

(à suivre)

©Pierre Macherey