

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

03/10/2007

Modernité et crise du savoir (Weber Mannheim Husserl)

On ne sait pas trop ce que c'est que la modernité : et cette incertitude pourrait lui être consubstantielle. Ce qu'on a pris l'habitude d'appeler modernité se met en place, dans des conditions difficiles, et sur une longue période, lorsque des certitudes avérées antérieurement établies, reposant sur des garanties essentiellement théologiques, commencent à être ébranlées, ce qui ne débouche pas instantanément sur la substitution terme à terme d'un nouveau système de conviction au précédent, mais ouvre la perspective d'un champ de débat dont rien ne garantit qu'il doive être un jour refermé, ce qui rend extrêmement difficile de penser un « après la modernité », pour autant que la modernité inclut la dimension de l'après dans sa constitution propre. Pour reprendre la formule dont Koyré s'est servi en vue de rendre compte de la révolution astronomique accomplie au XVII^e siècle, il est manifeste que, lorsqu'on est passé de la considération du monde clos à celle de l'univers infini, l'univers infini n'a pas pris alors la place précédemment occupée par le monde clos, ce qui lui eût conféré le caractère d'un autre monde clos, différant seulement par ses déterminations internes propres, mais a effectué une opération radicale d'exorbitation et de décentrement dont la représentation d'un ordre naturel stable et hiérarchisé, qui était celle attachée au cosmos, n'a pu sortir indemne : c'est pourquoi cette « révolution » ne s'est pas résumée à un déplacement ou à un simple changement de paradigme, parce qu'elle a remis en question la représentation d'un système de vérité refermé sur lui-même et auto-suffisant, et a doté l'entreprise de la connaissance d'une mobilité qui lui interdit en principe de se tenir pour toujours en aucune place, quelle que soit celle-ci, en se contentant d'en assurer aussi complètement que possible, dans les limites qui la définissent, l'occupation. On dira en conséquence que la modernité est un état de crise, de remise en cause, davantage qu'une entreprise de refondation débouchant sur l'installation définitive d'un régime de savoir pouvant prétendre à une légitimité absolue (cette relation entre modernité et crise a fait l'objet d'un examen plus détaillé au cours des séances de « La philosophie au sens large » de l'année 2005-2006).

C'est la raison pour laquelle la modernité, suivant l'esprit qui la caractérise en propre, devait inévitablement mettre en avant l'idée d'une crise du savoir : entendons par là le fait que le savoir, au lieu de se présenter sous la forme d'un bloc de connaissances définitivement assurées soustraites à tout examen, et donc dépourvues d'historicité, ce qui constituait en gros le type pré-moderne de la connaissance, qui n'a pas disparu d'un coup comme en témoigne le fait qu'on le retrouve encore à l'œuvre chez un « moderne » comme Descartes, devient objet d'interrogation et de discussion, et est de ce fait entraîné dans une dynamique de transformation tendanciellement illimitée. Ce caractère problématique de la connaissance, qui fait que la crise n'est pas pour elle un accident de parcours mais son état normal, et en conséquence offre une dimension constitutive et non circonstancielle, a été particulièrement ressenti à la fin du XIX^e siècle et durant la première moitié du XX^e siècle, au moment où les sciences exactes ont dû renoncer à certains de leurs principes ou référentiels de base et où le modèle apparemment intangible de l'explication causale a été fortement contesté, en même temps que s'imposaient à l'attention et même prétendaient assumer une fonction hégémonique

de nouvelles « sciences », les sciences humaines, à propos desquelles il était inévitable de se demander si elles étaient véritablement des sciences au même sens que les sciences de la nature qui avaient antérieurement servi de socle à l'entreprise de la connaissance rationnelle et avaient permis d'en cimenter l'unité : alors la consistance du concept même de science a été à l'épreuve, une épreuve qui d'ailleurs, bien loin de constituer un obstacle à sa progression, a constitué, dans des conditions qui étaient tout sauf celles de la facilité, un témoignage de la fécondité des démarches de la connaissance scientifique pour laquelle la contestation interne à laquelle elle était en proie a constitué une incitation et une stimulation à aller encore plus loin et non à revenir en arrière.

Pour fournir un premier témoignage de la forme aiguë à laquelle a accédé alors la prise conscience des problèmes et des difficultés attachés à cette crise du savoir, on effectuera la confrontation entre trois textes composés dans la période qui a immédiatement suivi le premier grand conflit mondial, période durant laquelle la crise de la civilisation considérée sous tous ses aspects a été le grand thème à l'ordre du jour : *Wissenschaft als Beruf* de Max Weber (trad. fr. par C. Colliot-Thélène sous le titre « La profession et la vocation de savant », in *Le savant et le politique*, éd. La Découverte/Poche, 2003), *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen* de Karl Mannheim (trad. fr. par J. L. Evrard sous le titre « De la concurrence et de sa signification dans le domaine de l'esprit », in *L'homme et la société*, n° 140-141, 2001), et *Die Krisis der europäischer Menschengeschlecht und die Philosophie* de Edmund Husserl (trad. fr. par N. Depraz sous le titre « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », éd. Hatier/Profil-Textes philosophiques, 1992 ; ce texte est également reproduit en annexe dans le volume édité et traduit par G. Granel, *La crise des sciences européenne et la phénoménologie transcendantale*, éd. Gallimard, 1976). Ces textes, c'est l'une des raisons pour lesquelles ils ont été choisis, présentent la particularité d'être tous trois des conférences : celle de Weber a été prononcée en 1917 à Munich dans le cadre d'un cycle organisé par le Comité des « étudiants libres » de Bavière, celle de Mannheim en 1928 à Zürich au cours du 6^e Congrès des sociologues allemands, celle de Husserl en 1935 devant le *Kulturbund* de Vienne. Il s'agit donc d'interventions publiques, faites de vive voix, données à titre personnel plus ou moins en marge des institutions académiques officielles, vis-à-vis desquelles elles adoptaient une attitude de provocation : leur contexte a conféré à ces interventions le caractère de « manifestes », donc d'exposés performatifs présentant, grâce à leur forme concentrée, une dimension interpellatoire et comme tels offerts, lancés au débat, que ce débat ait immédiatement suivi l'exposé ou qu'il ait eu lieu plus tard, en raison de l'effet particulier de résonance attaché au genre de la conférence, prise de position qui ne peut être tout à fait neutre, mais suppose un engagement, une prise de risque, dans une situation qui est virtuellement de crise, dans la mesure où elle a pour objectif de remettre en jeu un certain nombre de certitudes acquises auxquelles elle oppose, dans une perspective d'innovation, une tout autre manière de voir les choses : c'est pourquoi on peut dire que ces textes sont à tous les sens de l'expression des textes de crise, qui, non seulement parlent de crise, mais relèvent d'un esprit de crise, voire même sont pris dans une conjoncture de crise, à laquelle ils sont étroitement associés, ce qui leur permet d'en donner, à chaud, une image prise sur le vif.

Nous commencerons par examiner celui de ces textes dont la date est la plus tardive : la conférence de Husserl « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », dont l'intitulé fait immédiatement référence à la « crise » (*Krisis*), thème auquel Husserl se proposait alors de consacrer un grand ouvrage, dont il n'a pu mener la composition à terme, et dont les abondants états préparatoires ont été publiés à titre posthume sous le titre *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendante Phänomenologie*).

Par « la crise de l'humanité européenne », il faut entendre la remise en cause de ses valeurs de base, principalement ses valeurs éthiques et politiques, ce qui l'a installée dans un

état de doute généralisé, thème très en vogue à l'époque, qui est la période intermédiaire entre les deux grands conflits mondiaux, le premier qu'on a été incapable d'empêcher et le second qu'on sent venir sans y trouver de parade efficace : on peut par exemple retrouver ce thème dans certains écrits contemporains de Valéry, et Malraux en a donné une saisissante évocation fictionnée dans son roman *Les noyers de l'Altenburg*, qui a pour cadre une conférence d'intellectuels européens réunis pour débattre des problèmes posés par cette crise qui s'attaque aux principes fondamentaux de la civilisation. La thèse de Husserl est que la dite crise des valeurs doit être mise en corrélation avec « la crise des sciences européennes », qui est seule en mesure d'en délivrer la clé. Cette crise des sciences résulte du fait qu'avec l'apparition de nouvelles sciences, que Husserl désigne, en reprenant la terminologie de Dilthey, comme étant des « sciences de l'esprit », qui font passer au premier plan la recherche de la signification, s'est trouvé contesté le primat dont disposaient précédemment les sciences de la nature, qui étaient créditées de la capacité universelle de fournir, par les moyens de l'explication causale, les moyens d'une maîtrise cognitive de la réalité dans les conditions de l'objectivité, et en conséquence de donner ses instruments à toute forme de connaissance, quel que soit son domaine d'investigation, pour autant que l'entreprise de la connaissance est généralement définie par cette visée d'objectivité qui garantit son accord avec la réalité.

Mais que faut-il entendre alors par objectivité ? Dans l'esprit même des sciences exactes, certainement pas une objectivité donnée, susceptible d'être immédiatement perçue dans la forme de l'évidence naturelle : car l'objectivité dont, en particulier depuis Galilée et Descartes, se réclament ces sciences, est le résultat d'un processus d'abstraction qui a précisément mis hors jeu le monde concret de la perception sensible, suspect d'être infecté par des représentations illusoire engendrées par les mécanismes de l'imagination, ce monde pour lequel et dans lequel est par exemple une certitude inentamable le fait récusé par la rationalité scientifique, mais qui n'en est pas moins irréductiblement vécu dans le cadre propre à l'expérience immédiate, que « la terre ne se meut pas », titre résolument provocateur d'un texte écrit en 1934 par Husserl (trad. fr. par Franck, Pradelle et Lavigne, éd. de Minit, 1989). L'objectivité des sciences de la nature est donc une objectivité construite, artificielle, produite à la suite d'une intervention de l'esprit humain sur le monde des choses qu'il se donne les moyens de recréer à son idée, tout autre qu'il n'apparaît dans les conditions propres à celles dans lesquelles il existe comme « monde environnant » (*Umwelt*), ou comme « monde de la vie » (*Lebenswelt*), pour la conscience ordinaire à laquelle il s'impose et qui est incapable de s'en détacher lorsqu'il se présente à elle sous cette forme. Par sciences de la nature, il faut en conséquence entendre, au sens du génitif objectif, des sciences prenant la nature pour « objet » en vue de la transformer, sur un double plan, d'une part théoriquement en tant qu'elles en reconstruisent la représentation sur de nouvelles bases sélectionnées par l'intellect, d'autre part pratiquement, en tant qu'elles assurent une maîtrise technique sur cette nature que le fait de lui avoir appliqué des catégories rationnelles a permis, en partie du moins, d'appriivoiser en la rendant plus aisément manipulable : ces sciences, si on peut dire, font parler la nature, mais dans un langage qui, sauf à admettre, comme Galilée, que le monde est un livre écrit par Dieu dans le langage des mathématiques, n'est pas le sien propre, ce qui est la condition pour qu'elle soit forcée de délivrer ses secrets, ou du moins certains d'entre eux. Elles sont donc bien en un certain sens le résultat d'une coupure épistémologique, coupure ne passant pas seulement entre des représentations, parce qu'elle traverse la réalité elle-même en laquelle elle départage deux ordres nettement distincts, celui du connaissable (objectivement) et celui du vécu (subjectivement) qu'elle renvoie dos à dos.

Mais cette coupure, d'où vient-elle ? Il est clair qu'elle n'a rien de naturel, de donné : elle n'existe que parce qu'elle a été provoquée, et ceci à un moment déterminé, dans un contexte bien précis, au service de certains intérêts, qui ne sont pas forcément de nature basement matérielle mais peuvent répondre, par exemple, aux exigences d'une curiosité

intellectuelle qui, pour être comme on dit « pure », n'en est pas moins un intérêt, au sens par exemple où Kant parle d'intérêts de la raison. En conséquence, cette coupure répond à une prise de position, donc suppose une attitude intentionnelle ou visée de l'esprit à l'égard du monde des choses, prise de position et attitude qui relèvent du sujet de la connaissance et de la conversion intellectuelle qu'il a effectuée pour des motivations qui lui sont propres, et non de son seul objet, qui, pour autant qu'il est censé exister indépendamment de lui, est en soi-même indifférent à cette conversion et à ses attendus rationnels. D'où ce paradoxe : l'objectivité dont se réclament les sciences de la nature dépend d'une intervention humaine dont elle résulte, ce qui lui confère, en contradiction avec ses propres prémisses de départ, une dimension subjective, même si c'est au sens, non de la subjectivité personnelle de l'individu, mais d'une intersubjectivité communautaire qui renvoie en dernière instance à une expérience faite par l'humanité tout entière. On retrouve ici le grand thème qui soutient toute la démarche philosophique de Husserl : on n'a jamais affaire à de l'objectivité pure, ni d'ailleurs, la conscience étant sans intériorité mais étant toujours conscience de quelque chose, à de la subjectivité pure, mais à des mixtes d'objectivité et de subjectivité, que la conception positiviste de la connaissance s'évertue en vain à départager.

Dans sa conférence, Husserl résume ce paradoxe de la manière suivante :

« On oublie complètement, à l'évidence, que le terme de science de la nature (comme toutes les sciences en général) désigne des productions humaines, celles des scientifiques qui travaillent ensemble ; en tant que telles, elles font pourtant partie, tout autant que les processus spirituels, de l'ensemble de ce qui doit être expliqué selon la méthode des sciences de l'esprit. N'est-il pas dès lors absurde de vouloir expliquer l'événement historique *science de la nature* selon la méthode des sciences de la nature, c'est-à-dire en faisant intervenir des lois de la nature qui, en tant que production spirituelle, appartiennent elles-mêmes au problème à résoudre ? » (trad. N. Depraz, p. 53-54)

Frappe ici surtout la formule, à première vue oxymorique, « l'événement historique *science de la nature* » : sur le plan de leur propre discours, les sciences de la nature présentent en effet le dispositif de leurs « lois » comme indépendant de tout conditionnement historique, ce qui est indispensable pour que ces lois apparaissent comme objectives, inscrites réellement dans la nature des choses, et non forgées ou librement inventées à la suite d'une intervention humaine plus ou moins aléatoire. Mais il faut reconnaître que sur ce point le savoir positif, avec l'idéologie objectivante qu'il développe à son propre sujet, est défaillant par rapport à sa nature effective, qu'il occulte systématiquement en se donnant pour autre qu'il n'est : en effet il est, et n'est rien d'autre qu'un événement historique, c'est-à-dire un fait concret, une expérience singulière qui s'inscrit quelque part dans le cours de l'histoire humaine. Remarquons au passage que lorsque Foucault fait passer une relation entre les savoirs positifs et l'a priori historique dont ils dépendent, transcendantal qui, étant enfermé dans les limites d'une *épistémé* donnée, n'a rien d'universel, il s'inscrit dans le sillage de la démarche de Husserl, même s'il la poursuit dans une direction qui n'est pas exactement la même, puisqu'il met l'accent sur le caractère « impensé » de cette *épistémé* qui la soustrait à l'examen de la conscience et à l'intervention de la volonté, ce qui exclut qu'elle puisse être considérée comme un aspect ordinaire du « monde de la vie » et la ramène sur le plan formel d'un « événement discursif ». Or, au point de vue de Husserl, le fait que les sciences de la nature, qui se figurent avoir coupé tout lien avec le monde de la vie ou monde environnant, ne soient après tout qu'un « événement historique » révèle que, qu'elles le reconnaissent ou non, qu'elles le veuillent ou non, elles n'en demeurent pas moins adossées à ce monde de la vie, et même y sont enracinées : elles reposent sur lui et se développent sous son horizon. C'est pourquoi la coupure qu'elles entretiennent vis-à-vis de lui est, sinon tout à fait illusoire, du moins partielle, et provisoire : la séparation opérée par cette coupure n'est en effet possible que sur le fond d'une continuité plus radicale qu'elle n'est pas en mesure d'effacer complètement. C'est les pieds bien sur terre, et en rapport avec les nécessités liées à son

occupation, qu'on en vient à voir celle-ci comme de loin sous la forme d'une toute petite boule qui tourne autour du gigantesque soleil, dans le cadre d'une expérience de pensée complexe, et peut-être schizophrène, conjuguant mobilité, sur le plan du représenté, qui déclare que « la terre se meut », et immobilité, sur le plan de l'instance représentante, qui murmure à l'arrière-plan : « non, elle ne se meut pas ». Contrairement à ce qu'affirme un rationalisme à courte vue, qui prend ses désirs pour des réalités, on n'en a jamais fini avec les jeux de l'imagination, pour lesquels la petite boule, c'est le soleil, et c'est lui qui est en mouvement.

La thèse avancée par Husserl selon laquelle « le terme de science de la nature (comme toutes les sciences en général) désigne des productions humaines » pourrait se retrouver littéralement sous la plume de Marx, ou du moins du « jeune Marx » de *L'idéologie allemande*. Mais de cette thèse, Marx ne conclurait pas, comme le fait Husserl, que les sciences de la nature relèvent en dernière instance des sciences de l'esprit, car il interprète leur « production » dans une perspective non pas spirituelle et subjective, mais matérielle, et en conséquence elle-même objective. Pour Husserl, le monde de la vie, en tant qu'il est impossible de le dissocier des expériences de la conscience qui lui confèrent au contraire une dimension subjective, est de nature spirituelle et non matérielle. C'est ce qu'il explique dans le paragraphe qui précède immédiatement celui qui vient d'être cité :

« Le monde environnant (*Umwelt*) est un concept qui n'a sa place que dans la sphère spirituelle, à l'exclusion de toute autre. Que nous vivions dans notre monde environnant respectif, dont la valeur réside dans tous nos soucis et nos peines, cela se déroule purement dans la spiritualité. Notre monde environnant est une configuration spirituelle, en nous et dans notre vie historique. Il n'y a donc ici aucune raison pour que celui qui prend pour thème l'esprit comme esprit, exige de ce monde une explication autre que purement spirituelle. Et il en va ainsi en général : c'est un contresens que de vouloir appréhender la nature comme étant en soi étrangère à l'esprit, et ensuite, d'asseoir la science de l'esprit sur la science de la nature en prétendant ainsi la rendre exacte. » (p. 53)

Comme Hegel, Husserl pense donc qu'il n'y a d'histoire que de l'esprit et de ses successives expériences, ce qui fait proprement de la science de l'esprit, nom qu'il donne à la nouvelle philosophie qu'il cherche à promouvoir, une « phénoménologie », dont le dessein s'oppose radicalement à celui d'un matérialisme historique qui, de son côté, prétend perpétuer la primauté consentie aux sciences de la nature, en raison de la proximité qu'elles sont censées entretenir avec la nature matérielle des choses : or, au point de vue que défend Husserl, cette proximité est purement apparente, dans la mesure où l'objectivité dont se réclament les sciences de la nature est une objectivité abstraite, obtenue au prix d'un détachement par rapport à la réalité concrète telle qu'elle se donne immédiatement dans l'expérience, détachement qui présente un caractère non pas naturel mais historique, puisqu'il a fallu que certaines conditions soient réunies pour qu'il soit mis en pratique. C'est pourquoi Husserl propose comme remède à la crise des valeurs de la civilisation un retournement complet de la relation des sciences de l'esprit aux sciences de la nature : il faut en venir à comprendre, explique-t-il, qu'il n'y a de « science », au sens propre du terme, que de l'esprit, ce qui, une fois admis, permet d'élever la philosophie au rang de « science rigoureuse », celle qui s'approche au plus près des significations essentielles qui constituent son objectif principal, et, complémentaiement, conduit à relégitimer les sciences de la nature en leur assignant la place qu'elles occupent à l'intérieur du cadre défini par la science de l'esprit, science des expériences historiques de la conscience, qui est seule en mesure d'en délivrer la signification ultime.

Les conséquences épistémologiques de ce retournement sont considérables. Car, si les sciences de la nature sont placées sous l'horizon des sciences de l'esprit, suivant un rapport de subordination qui n'a d'ailleurs plus rien à voir avec une détermination causale, on ne voit plus ce qui distingue leurs constructions rationnelles, immergées comme elles le sont dans le

monde de la vie, de fictions structurées de manière suffisante pour que puisse leur être accordée une consistance formelle, et adoptées par commodité, dans des conditions qui sont celles de l'usage et des modes de croyance qui lui sont adaptés. Une telle position tend vers un conventionnalisme : c'est ce dernier qui fera l'objet d'une véhémence dénonciation, en raison de la dérive relativiste qu'il paraît comporter, lorsqu'il réapparaîtra dans le cadre propre aux démarches de la sociologie de la connaissance, qui sur ce point entretient une certaine connivence avec la phénoménologie, et pourrait parfaitement être elle-même rangée sous la rubrique « science de l'esprit ». Identifier les sciences de la nature à des événements historiques c'est en effet leur ôter, ou du moins leur contester, la dimension de stable objectivité dont elles se réclament, et les ramener au statut de constructions de l'esprit, à la manière de « grands récits » dont la validité serait reconnue à un moment donné pour des raisons de pure convenance : après tout, le système de Ptolémée n'est devenu une fiction, c'est-à-dire n'a été catalogué comme tel, que du moment où on a cessé d'y croire, parce que lui a été substitué un autre discours, un autre « récit » jugé plus crédible, ce qui n'exclut pas que ce dernier puisse lui aussi, le moment venu, basculer comme celui qui l'a précédé au rang de la fiction, tout simplement parce qu'on aura trouvé quelque chose de mieux à mettre à sa place.

La thèse de Husserl est donc qu'il faut renoncer à l'illusion naturaliste, avec l'objectivisme foncier qui la soutient : c'est elle qui est responsable de la crise actuelle de l'esprit scientifique et des valeurs culturelles, où sont en jeu, non des déterminations positives ou prétendues telles, mais des significations qui, en tant que significations, appartiennent à la sphère spirituelle, de laquelle il faut repartir pour reconquérir la réalité naturelle dans des conditions conformes aux exigences fondamentales de la conscience et de la vie. Ces exigences ne sont nullement contraires à la raison, bien qu'elles fassent éclater le cadre d'un rationalisme étroit, qui repose sur la ségrégation de la nature et de l'esprit. Cette ségrégation, seule la philosophie est en mesure de la surmonter, parce qu'elle dispose des moyens d'échapper à l'unilatéralisme naïf par lequel les savoirs positifs se sont laissés piéger. Ceci revient à dire que la philosophie est la discipline de l'esprit qui, sous condition d'être correctement conduite, dispose au plus haut point du sens de la pluralité et de la synthèse. Là-dessus se conclut la conférence de Husserl, qui est un plaidoyer pour une réforme de la philosophie allant dans le sens d'un spiritualisme fusionnel, qui définit en profondeur l'esprit de la phénoménologie :

« On parvient dans cette attitude à édifier une science de l'esprit absolument indépendante sous la forme d'une compréhension conséquente de soi-même et d'une compréhension du monde comme production spirituelle. En cela, l'esprit n'est pas un esprit dans ou à côté de la nature, mais celle-ci passe elle-même dans la sphère de l'esprit. Le moi n'est pas non plus une chose isolée à côté d'autres choses qui le sont aussi, dans un monde donné préalablement ; la juxtaposition et l'extériorité des moi personnels les uns par rapport aux autres s'efface en général au profit d'une relation intime entre êtres qui sont l'un en l'autre et l'un pour l'autre. » (p. 77)

Husserl intervient donc dans la conjoncture de crise propre à la modernité actuelle en proposant, dans un esprit de réconciliation qui assure la promotion « d'une relation intime entre êtres qui sont l'un en l'autre et l'un pour l'autre », une solution philosophique à cette crise, solution dont on peut dénoncer la dimension optimiste et utopique, typiquement philosophique. Toute autre est l'attitude de Mannheim, dans la conférence que, quelques années plus tôt, peu avant la publication de son grand ouvrage *Idéologie et utopie* (1929), il a prononcée sur « la concurrence et sa signification dans le domaine de l'esprit », qui, dans un esprit résolument polémique, tend à présenter le conflit et la crise comme constituant l'état normal des activités de connaissance, du moins pour ce qui concerne leur situation présente, ce qui détourne d'emblée d'y chercher une issue ou une solution, philosophique ou autre. De fait, cette conférence, qui a été assez bien reçue des « sociologues » auxquels elle s'adressait directement à l'occasion de leur congrès tenu en 1928 à Zürich, au nombre desquels se

trouvaient des gens comme Adolf Weber (le frère de Max, qui était spécialisé dans la « sociologie de la culture »), Werner Sombart et le jeune Norbert Elias (cf. à ce sujet l'article de G. Raulet sur « La querelle de la sociologie du savoir » dans le n° 140-141 de *L'homme et la société* où a été publiée la traduction française de la conférence de Mannheim), a déclenché, lorsque son contenu a été diffusé à des cercles plus larges, des discussions véhémentes : elle a été perçue comme une déclaration de guerre par des représentants de la grande culture comme le romaniste E. R. Curtius, qui a porté contre Mannheim l'accusation de réductionnisme sociologiste, cette même accusation qui sera portée plus tard contre Bourdieu lorsqu'il exposera sa conception des « règles de l'art » (les grandes lignes de cette polémique sont retracées par W. Lepenies dans un chapitre de son livre *Les trois cultures – Entre science et littérature : l'avènement de la sociologie*, trad. fr. par H. Plard, éd. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1990, p. 311-325).

Le thème directeur de l'intervention de Mannheim est que la concurrence n'est pas uniquement un phénomène propre à la sphère économique, mais concerne la vie sociale dans son ensemble, et en particulier la vie de l'esprit : cette dernière, peut-on dire, marche à la concurrence, qui, à côté d'autres déterminations, comme la succession des générations, est, suivant la formule employée par Mannheim, « co-constitutive » de son processus dont elle ne constitue nullement un épiphénomène.

La référence à la vie de l'esprit ne joue qu'en première apparence dans une perspective d'élargissement et d'ouverture. En effet, très vite, Mannheim s'emploie à restreindre le domaine de son investigation :

« Ce n'est pas seulement dans l'ensemble des domaines de l'esprit, mais dans celui seulement du penser que je désire faire voir le rôle de la concurrence. Et il ne s'agit pas non plus de cerner le phénomène de la concurrence dans l'ensemble des domaines du penser mais dans une de ses régions particulières seulement. Non pas par exemple dans le domaine du penser des sciences exactes (*des exaktnaturwissenschaftlichen Denkens*), mais uniquement dans cette région du penser que j'appellerais celle du penser solidaire de l'être (*das seinsverbundene Denken*). Où je range le penser historique (la manière dont on se représente l'histoire et dont on la présente aux autres), le penser politique, le penser dans les sciences humaines (*Geisteswissenschaften*) et dans les sciences sociales ainsi que dans le penser quotidien. » (trad. Evrard, p. 58-59)

La cible visée par Mannheim, qui laisse de côté des activités spirituelles comme la religion et l'art pour ne s'intéresser qu'au « penser », c'est-à-dire l'esprit engagé dans l'entreprise de la connaissance, n'est donc pas du tout la même que celle concernée par la conférence de Husserl : cette dernière visait au contraire les sciences exactes ou réputées telles, c'est-à-dire les sciences de la nature, qu'elle proposait de ramener dans l'orbite des sciences de l'esprit dont elles avaient été artificiellement et abusivement séparées, sans qu'il soit tenu suffisamment compte du fait que la nature dont traitent ces sciences est la nature telle que la voit l'esprit et non une nature en soi dont la réalité échappe à la connaissance, en reprise d'une thématique en dernière instance kantienne. Pour sa part, Mannheim déclare que sa démarche ne concerne pas ces sciences exactes, ce qui semble laisser supposer que leur développement n'est pas soumis au phénomène de la concurrence, mais relève, comme il le dit un peu plus loin, de manière allusive, d'une « conscience générale qui les pense en nous » : en nous, c'est-à-dire, est-on tenté de comprendre, sans nous, donc en dehors de toute intervention particulière qui viendrait interférer avec cette conscience générale, foncièrement impersonnelle, qui parle le langage de la raison universelle, et dont les prétentions à l'objectivité n'ont pas à être discutées. Cette mise à l'écart soulève un double problème : signifie-t-elle que les sciences de la nature échappent à toute approche sociologique du fait de l'auto-suffisance dont elles ont le privilège exclusif, ce qui légitime leur prétention à valoir comme des sciences « exactes » ? Et, surtout, signifie-t-elle que Mannheim reprend à son compte, sans la discuter, l'idée introduite par Dilthey d'une radicale dichotomie entre sciences

de la nature (explicatives), spécialisées dans le traitement de données objectives, et sciences de l'esprit (compréhensives), spécialisées dans la recherche de significations se référant à des valeurs, dichotomie que, à sa façon, la démarche suivie par Husserl tentait de surmonter, en effectuant une récupération des sciences de la nature par les sciences de l'esprit ?

Que faut-il entendre par « penser solidaire de l'être », pour reprendre les termes choisis par le traducteur français du texte de Mannheim en vue de restituer le contenu désigné par l'expression à première vue étrange « *seinsverbundene Denken* », littéralement « penser lié ou attaché à l'être » ? Qu'est-ce qui distingue un tel penser de celui qui est à l'œuvre dans les sciences de la nature, dont on peut estimer que, pour autant que ces sciences prétendent rendre compte de la réalité telle qu'elle est, il est lui aussi étroitement lié à l'être, dont il dépend puisqu'il n'a d'autre objectif que d'en pénétrer la structure profonde ? On comprend mieux ce que veut dire Mannheim en donnant de sa formule une traduction moins littérale, comme par exemple penser « en situation », ou « en perspective », qui en conséquence se développe à partir d'une certaine position particulière occupée à l'intérieur de la réalité dans laquelle il est littéralement enchâssé, par exemple une position historique ou une position socialement connotée, et ne peut être détaché de cette position, dont il relève en dernière instance parce qu'elle intervient dans sa constitution. Or, pour reprendre les types de savoirs concernés par cette caractérisation que Mannheim donne en exemple, le penser historique, le penser politique, le penser des sciences humaines, et aussi le penser de la vie ordinaire, ceux-ci sont précisément des savoirs de ce genre, c'est-à-dire des savoirs en situation, qui opèrent, non de façon surplombante par rapport à la réalité dont ils chercheraient, du dehors, à effectuer la reproduction cognitive ou le « reflet » à l'identique, mais de manière biaisée, en fonction d'intérêts qui en singularisent les orientations, ce qui leur confère le caractère de connaissances interprétatives, délivrant un certain point de vue sur la réalité à partir duquel ces savoirs prennent leur signification ; cette signification n'est donc nullement libre ou flottante, mais dépend de leur inscription quelque part dans la réalité qui les rend « solidaires de l'être » : et c'est cette solidarité qui leur interdit de prétendre à une absolue neutralité (rappelons que le mot « absolu » signifie justement à la lettre dégagé de tout lien), du type de celle dont se réclament les sciences de la nature qui, peut-être à bon droit, cette question reste pour le moment en suspens, revendiquent la capacité de rendre compte de la réalité sans interférer avec elle, en se situant sur un plan purement cognitif qui lui est parallèle et relève d'une logique qui lui est propre. Des savoirs « solidaires de l'être » sont, au sens fort de l'expression, des savoirs engagés, c'est-à-dire engagés dans la réalité où ils occupent une position définie de laquelle ils reçoivent leur orientation. La sociologie, telle que Mannheim la conçoit, est un tel savoir engagé dans l'être d'une certaine manière dont il ne peut se délier, tout simplement parce qu'elle est elle-même une activité sociale : par là elle est une science « humaine », non seulement en ce sens qu'elle prend l'homme pour objet comme elle le ferait de n'importe quel objet naturel, mais parce qu'elle n'a de signification que pour l'homme, à son point de vue, en rapport avec la position qu'il occupe dans l'ensemble de la réalité qui lui confère un caractère à part, et fait de lui sinon un empire dans un empire, du moins un être naturel pas comme les autres, qui développe des intérêts qui lui sont propres, comme par exemple celui attaché à l'activité du « penser », correspondant à la tentative de maîtriser la réalité par la connaissance. Et, dans la mesure où c'est à ce type de savoir qu'il choisit de consacrer prioritairement son examen, on devine que, ce que cherche à faire Mannheim lorsqu'il engage le projet d'une sociologie de la connaissance, c'est finalement à élaborer une sociologie de la sociologie, qui restitue à celle-ci le statut de science engagée, et par là même, pour revenir au thème principal de sa conférence, une science qui ne se développe pas de manière neutre et indifférente, mais en concurrence, dans le contexte d'une compétition acharnée entre des points de vue, qui peuvent par exemple être des points de vue de classe,

compétition dont il n'est pas possible de faire abstraction si on veut en maîtriser la portée ou la signification.

Dans la suite de sa conférence, Mannheim explique que la disposition concurrentielle de l'activité de connaissance tenant au fait qu'elle est « solidaire de l'être », peut revêtir historiquement différentes formes, dont il propose la typologie suivante : premièrement, le consensus, qui procède d'une coopération spontanée des individus ou des groupes s'accordant tous sur une même interprétation qu'ils reconnaissent comme étant la plus naturelle, sur fond de convictions partagées sans examen ni discussion, ce qui représente le degré zéro de la concurrence (un tel cas de figure n'est envisageable que dans le cadre d'un régime social statique où prévaut la tradition, comme les sociétés primitives en fournissent l'exemple) ; deuxièmement, le monopole, exercé par un groupe qui impose son interprétation à tous les autres par une contrainte exercée de manière non naturelle mais artificielle, ce qui nécessite l'intervention d'institutions spécialisées en vue de remplir cette fonction (ce dont témoigne par exemple le rôle joué dans la société médiévale par l'Eglise dont les clercs détiennent l'exclusivité de l'interprétation de la réalité, ce qui restreint à leur cercle particulier les débats liés à cette interprétation : la concurrence est alors limitée à leur cercle) ; troisièmement, la concurrence atomisée, qui procède à une complète dispersion des interprétations en laissant le libre en choix entre elles (ce polymorphisme ouvert 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) ; enfin, quatrièmement, la concurrence polarisée, qui restreint et canalise le choix entre les interprétations en fixant celui-ci entre des modèles hégémoniques alternatifs (polarisation qui renvoie en dernière instance à la manière dont la société s'est structurée selon des rapports de classes, qui ramènent la concurrence dans le cadre de sites interprétatifs opposés que leur concentration rend nettement identifiables). A chacune de ces configurations correspond ce que Mannheim appelle un « style de pensée » qui lui est propre, la dernière de ces configurations, qui est le terme auquel a historiquement abouti l'évolution sociale, étant celle qui a privilégié la confrontation entre plusieurs de ces styles de pensée, nettement caractérisés, fixés et affichés, en rapport par exemple avec des positions recensées comme conservatrices ou au contraire révolutionnaires.

Il faut donc renoncer à l'idée d'une connaissance impersonnelle et neutre, qui, en raison de la transparence parfaite dont elle disposerait par une sorte de grâce d'état, échapperait à l'obligation de choisir son style, et par là de définir la position à partir de laquelle elle délivre ses significations et d'en assumer jusqu'au bout les orientations :

« Notre théorie entend saisir quelque chose de bien plus radical que la naissance et la diffusion de l'opinion publique, laquelle ne capte comme telle que les frémissements de la vie de l'esprit ; or pour nous il s'agit que les strates profondes de l'aménagement du monde par l'homme, l'outillage catégoriel même s'ouvrent largement à l'explication, dans le détail de leurs avatars, à partir des processus typiques de la concurrence. Pourquoi, en un point définissable du temps et de l'espace, on pense sous le signe de tels ou tels catégories ou modes de penser, voilà ce qui, pour nous, de fait historique dont il n'est que de prendre acte, devient le problème, et ce, croyons-nous, un problème soluble dans le concret cas par cas. » (p. 81)

L'entreprise de la connaissance, pour le moins lorsqu'elle se développe dans le domaine du penser « solidaire de l'être », n'est compréhensible, et du même coup ne devient contrôlable, que si est pris en compte le fait qu'elle occupe toujours « un point définissable du temps et de l'espace » à partir duquel elle est possible et qui constitue en quelque sorte son transcendantal.

Remarquons que la démarche initiée par Mannheim préfigure à cet égard celle de l'archéologie telle que Foucault l'a caractérisée dans sa « Réponde au cercle

d'épistémologie » intitulée « Sur l'archéologie des sciences », dont les grands thèmes ont été ensuite repris dans *L'archéologie du savoir* :

« Ce qu'il s'agirait de faire apparaître, c'est l'ensemble des conditions qui régissent, à un moment donné et dans une société déterminée, l'apparition des énoncés, leur conservation, les liens qui sont établis entre eux, la manière dont on les groupe en ensembles statutaires, le rôle qu'ils exercent, le jeu des valeurs ou des sacralisations dont ils sont affectés, la façon dont ils sont investis dans des pratiques ou dans des conduites, les principes selon lesquels ils circulent, ils sont refoulés, ils sont oubliés, détruits ou réactivés. Bref, il s'agirait du discours dans le système de son institutionnalisation. » (Foucault, *Dits et écrits*, t. I, éd. Gallimard, 1994, p. 708)

Ce qui signifie que tout discours présente une zone d'opacité, qui constitue son impensé, à savoir la position à partir de laquelle il s'énonce « à un moment donné et dans une société donnée », même si, par ailleurs, il effectue systématiquement l'élimination de cette position singulière en vue de valider sa prétention à l'universalité. Bien sûr, Mannheim et Foucault ne parlent pas exactement de la même chose : les concepts de « discours » et de « penser solidaire de l'être » ne se recouvrent pas exactement : on peut néanmoins estimer que le projet de Mannheim reste proche de celui d'une « archéologie des sciences humaines ». Mais ce qui les sépare surtout, c'est l'accent mis par Mannheim sur le phénomène de la concurrence, qui est révélateur du rapport de filiation qu'il entretient par rapport à Marx, même si son marxisme est libre et pour une part hétérodoxe : pour Foucault, l'a priori historique d'un discours, son « épistémé », est comme une grande plage étale et continue qui s'étend par-dessous son énonciation, avec une cohérence structurale qui paraît exclure toute possibilité de tension interne ; alors que, pour Mannheim, la position à laquelle se rapporte toute forme moderne de savoir solidaire de l'être, qui ne relève plus ni d'un consensus, ni d'un monopole, ni d'une concurrence atomisée, doit s'inscrire à l'intérieur d'un champ de débat polarisé où elle prend valeur et signification. On a pu soutenir que Foucault n'a jamais été plus proche de Marx que lorsqu'il a écrit *L'archéologie du savoir*, ce qui est vrai sous réserve de préciser que le marxisme avec lequel il flirte alors est dépouillé de toute référence dialectique à des antagonismes, et concrètement à une lutte de classes, notions qui au contraire restent consubstantielles au propos de Mannheim, ce qui l'amène à énoncer la thèse suivante dont on chercherait en vain la trace chez Foucault :

« En fin de compte, les mouvements du penser se règlent au niveau le plus fondamental des tensions de l'espace social. » (p. 85)

C'est pourquoi, aujourd'hui plus que jamais, où ces tensions ont pris une forme particulièrement aiguë, il y a crise du savoir, dans le cadre de ce qu'on peut appeler une structure de différend, qui confronte des attitudes de pensée inconciliables, entre lesquelles il faut choisir pour prendre place dans le champ de la connaissance :

« Selon le lieu où, dans le monde historico-politique, se situe son vouloir substantiel, chaque penser vivra des régions plus ou moins étendues de l'être comme définitives ou bien comme transitoires, eu égard à quoi on le rattachera plus ou moins nettement à tel ou tel style de pensée. » (p. 93)

En arrière de chaque prise de position dans le champ de la connaissance, se trouve donc, apparent ou caché, un « vouloir substantiel », entendons un engagement dont les conséquences doivent être autant que possible assumées, au lieu d'être occultées en vue d'attribuer à cette prise de position une objectivité factice. On dirait, en langage ordinaire, qu'un vrai « savant » doit avoir le courage de ses opinions, au lieu de faire de vains efforts pour les camoufler.

Mais c'est là justement que le bât blesse : assumer son engagement, est-ce pour le savant rabattre sa démarche sur le plan où son « opinion » se confronte à des opinions adverses, champ dans lequel il n'y aurait au fond que des opinions, ce qui est le schéma de base du relativisme ? Dans la partie conclusive de sa conférence, Mannheim se demande comment échapper à un tel relativisme : et il propose comme solution à ce problème ce qu'il appelle un « relationnisme », qui, pour parer à l'émiettement des opinions qui déstabilise

l'entreprise de la connaissance et à la limite lui retire toute crédibilité, procède à des synthèses cognitives dont le caractère scientifique de vérité peut être défendu, sous réserve que la catégorie de vérité soit elle-même redéfinie en profondeur. Mais, précise-t-il pour finir,

« les synthèses, elles non plus, ne flottent pas dans un espace sociologiquement inerte, elles ont elles aussi leur champ de possibles et leur potentiel dans une situation structurellement déterminée. » (p. 98)

Nous verrons par ailleurs, en lisant les pages d'*Idéologie et utopie* où ce problème crucial est abordé, en rapport en particulier avec la difficile question de « l'intellectuel sans attaches », comment Mannheim entreprend de réaliser ce dépassement du relativisme en programmant la possibilité de synthèses effectuées en situation, qui sont donc des synthèses partielles et provisoires, prenant place dans une dynamique historique du savoir, qui oblige celui-ci en permanence à modifier ses formes et ses critères de validité. Retenons pour le moment, dans le cadre de cet exposé sur « Modernité et crise du savoir », la thèse que soutient Mannheim sur les conditions actuelles du savoir, conditions qui sont celles de la concurrence et du conflit, d'où résulte pour lui la tâche de procéder à sa réunification dans un contexte qui est celui du différend, et d'un différend que nulle construction philosophique, comme par exemple la phénoménologie husserlienne, ne peut parvenir à éliminer.

La représentation d'une tâche à affronter, qui vient d'être mise en avant en vue de caractériser la difficile conjoncture à laquelle, selon Mannheim, le savoir se trouve aujourd'hui exposé, nous amène à prendre en considération, pour finir, la conférence prononcée en 1917 par Max Weber sur *Wissenschaft als Beruf*, intitulé que l'on pourrait traduire par « La science comme tâche ». Rappelons que le terme *Beruf*, autour duquel tourne toute la réflexion menée par Weber, cumule deux significations, qui se retrouvent dans le terme français « tâche » : d'une part, celle de disposition ou compétence professionnelle, telle qu'elle joue dans le cadre de l'exercice d'un « métier », disposition qui relève des conditions objectives propres à ce métier, et d'autre part celle de vocation, qui en appelle à des valeurs, de nature cette fois spirituelle et non plus seulement matérielle, et assumées subjectivement (sur les délicats problèmes posés par la traduction en français du terme *Beruf*, voir les explications présentées dans le cadre de la séance du 19/10/2005 de « La philosophie au sens large » où la conférence de Weber a déjà été commentée). La thèse de Weber est que, l'entreprise de la connaissance n'étant pas seulement soumise à des règles techniques parce qu'elle se réfère aussi, simultanément, à des obligations d'une autre sorte, comme par exemple des obligations éthiques, donc en relation à des intérêts qui ne se tiennent pas sur le terrain de la théorie pure, et l'harmonisation entre ces deux ordres de nécessité n'étant pas automatique, elle ne peut échapper à la tension qui résulte de leur coexistence : d'où, nous retombons à nouveau sur ce thème qui est prioritairement à l'ordre du jour dans la première moitié du XXe siècle, une crise fondamentale du savoir, qui n'est rien d'autre que la manifestation de cette tension interne propre au *Beruf* du savant, avec ses deux dimensions qu'il a peine à cumuler. Deux ans plus tard, en 1919, Weber a prononcé devant la même Association libre des étudiants bavarois une autre conférence intitulée *Politik als Beruf*, « La politique comme tâche », qui, son titre l'indique clairement, faisait pendant avec la précédente (les deux conférences ont ensuite été publiées ensemble, et c'est leur regroupement dans un même livre qui est connu en France sous le titre *Le savant et le politique*) : c'est dans cette deuxième conférence qu'il a formulé la distinction entre « éthique de conviction », qui prend position sur des principes formulés en droit, et « éthique de responsabilité », qui appréhende des principes en prenant en compte leurs conséquences, dans une perspective qui n'est plus seulement formelle mais pragmatique ; de la confrontation entre ces deux types d'exigence résulte aussi une tension, ce qui fait qu'il y a une crise de l'action politique comme il y a une crise du savoir, la question se posant alors de savoir s'il s'agit de deux crises indépendantes l'une de l'autre ou de deux aspects, l'un dans l'ordre de la connaissance, l'autre dans celui de l'action, d'une seule et même crise dont l'issue demeure en suspens.

La même année 1917, Weber avait composé un « Essai sur le sens de la « neutralité axiologique » dans les sciences sociologiques et économiques » (repris dans le tome I du recueil des *Essais sur la théorie de la science*, trad. fr. Julien Freund, éd. Plon/Press Pocket, série Agora, 1992, p. 365 et sq.). Dans cet essai, il se demandait, très concrètement, jusqu'à quel point un enseignant peut faire place dans ses cours à des évaluations d'ordre général excédant la portée des informations objectives qu'il a pour fonction d'inculquer au sujet des questions au programme qu'il a particulièrement à traiter. Et, au nom d'une exigence de probité intellectuelle, il mettait alors l'accent sur l'obligation de réserve que le professeur doit de lui-même s'imposer de respecter, s'indignant au passage contre les pratiques qui transgressent cette obligation :

« C'est quand même une situation sans précédent, de voir de nombreux prophètes accrédités par l'Etat qui, au lieu de prêcher leur doctrine dans la rue, dans les églises et autres endroits publics ou bien, en privé, dans des conventicules de croyants choisis personnellement et qui se reconnaissent comme tels, s'arrogent le droit de débiter du haut d'une chaire, au « nom de la science », des verdicts décisifs sur des questions touchant la conception du monde, en profitant de ce que, par un privilège d'Etat, la salle de cours leur garantit un silence soi-disant objectif, incontrôlable, qui les met soigneusement à l'abri de la discussion et par suite de la contradiction. »
(trad. Freund, p. 371)

Dans une telle situation, s'opère une grave confusion entre points de fait, qui relèvent en principe d'une objectivité impersonnelle, et points de droit, assumés par chacun en son nom propre et qu'il est prêt à défendre dans le cadre d'une discussion : l'enseignant abuse de sa situation lorsqu'il insère dans ses cours la référence à des convictions qui lui sont personnelles, exploitant l'autorité professionnelle dont il dispose pour les faire passer pour des assertions à caractère général ayant une valeur strictement informative, et comme telles n'appelant pas la contradiction, alors qu'il ne s'agit en réalité que d'opinions, et même, pire encore, de ses propres opinions, qu'il diffuse abusivement « au nom de la science ». Le professeur a parfaitement le droit d'avoir, à titre personnel, des idéaux pratiques : mais il empiète gravement sur les prérogatives que lui garantissent ses compétences lorsqu'il présente ces idéaux comme disposant d'une objectivité universelle. Le seul moyen de remédier à cet abus, c'est donc le recours à la « neutralité axiologique », qui empêche qu'interfèrent les deux types de considérations, celles qui se réfèrent à des contenus objectifs et celles qui se réfèrent à des jugements de valeur excédant la portée immédiate de ces contenus : et il faut que cette neutralité s'impose, non dans la forme d'une contrainte ou d'un contrôle extérieurs, car il n'est pas du tout envisagé de livrer l'enseignement à la surveillance de censeurs, mais dans celle d'une règle immanente à l'accomplissement de l'activité professorale à laquelle sa logique propre interdit par principe de s'y soustraire.

Toutefois, cette norme étant affirmée de manière intangible, se pose la question de son application. Que veut dire pratiquer la neutralité axiologique ? Est-ce effacer de ses propos tout ce qui pourrait faire penser à des évaluations, en ramenant le travail de l'enseignant à l'accomplissement d'une tâche strictement technique, épurée de tous les éléments renvoyant à des valeurs spirituelles ? Or la neutralité axiologique ne peut être simplement un impératif technique, mais elle se fait reconnaître elle-même comme valide et incontournable en rapport avec une exigence d'ordre axiologique, celle-là même qui définit les devoirs de l'enseignant, pour autant que celui-ci reste fidèle à sa vocation. Il n'est donc pas si simple d'effectuer un partage entre données objectives et valeurs, le privilège reconnu aux données objectives étant lui-même dépendant d'un jugement de valeur. Ce dont on peut conclure l'impossibilité d'escamoter totalement la relation à des valeurs, donc d'interpréter la neutralité axiologique, et l'opération de neutralisation qu'elle appelle, comme une pure et simple élimination ou suppression qui, au cas il serait possible de la mettre en œuvre, ce qui n'est même pas évident, resterait exposée en permanence au risque d'un retour du refoulé à même la procédure de son refoulement. Autrement dit, pour remédier à la crise du savoir, il serait vain de chercher à lui

donner des formes complètement objectivées, neutres en un sens négatif de la neutralité, qui la ferait consister en une interdiction susceptible de faire purement et simplement disparaître la référence à des évaluations dans la présentation des faits : et ce constat, bien qu'il ne vise pas exactement le même contenu, recoupe d'une certaine façon celui effectué par Husserl lorsqu'il explique que la séparation entre sciences de la nature et sciences de l'esprit est factice, dans la mesure où la maîtrise cognitive de la réalité naturelle se fait sous l'horizon de l'esprit et de ses normes de compréhension, dont il est impossible de faire totalement abstraction.

La conférence *Wissenschaft als Beruf* élargit ces considérations proposées au sujet du cas particulier des tâches de l'enseignant à la situation générale du savant qui, c'est clair, ne peut lui non plus échapper à la règle de neutralité axiologique, et doit respecter l'obligation de réserve que celle-ci impose à son activité pour qu'elle conserve le caractère irrécusable d'objectivité attaché à la connaissance scientifique : mais ceci soulève, comme pour l'enseignant, la question de savoir quelle forme donner à cette règle sur le plan de son accomplissement pratique, qui ne peut se ramener à une opération d'exclusion, renvoyant dos à dos faits et valeurs, et ne retenant que les aspects strictement techniques du *Beruf* du savant, en faisant une croix sur tout ce qui l'apparente à une vocation. Le fil secret de la réflexion conduite par Weber dans sa conférence est précisément constitué par la préoccupation de restituer à la science sa dimension spirituelle de « vocation », incompréhensible sans la référence à un « sens » de son entreprise, sans pour autant relâcher les contraintes imposées par le principe de neutralité axiologique, qui, aux yeux d'un savant authentique, est incontournable. Il s'agit donc, et c'est extrêmement difficile, de tenir les deux bouts de la chaîne : poursuivre un travail de connaissance désengagé et indépendant, qui lève provisoirement la référence à des valeurs, tout en reconnaissant à ce travail sa valeur propre. *Wissenschaft als Beruf*, c'est la réunion de ces deux exigences qui, tout en se contrariant, sont également indispensables.

La science doit donc satisfaire à deux impératifs, qui constituent ensemble son *Beruf*, sa « condition », en un sens voisin de celui où on parle de la condition humaine, dont l'espace de déploiement se situe entre les deux pôles d'un déterminisme à subir et d'une destination à accomplir. Le premier impératif se formule ainsi :

« 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 et des prophètes, et en vertu duquel 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 : c'est là certes une donnée inéluctable de notre situation historique à laquelle nous ne pouvons nous soustraire si nous voulons rester fidèles à nous-mêmes. »
(trad. Colliot-Thélène, p. 104)

Autrement dit il faut renoncer, en tant que savant, à connaître dans l'absolu, ce qui est la part réservée aux chefs religieux, avec toutes les impostures que cela suppose. Voir les choses autrement serait une escroquerie. Mais cela ne veut pas dire que la science, ainsi ramenée dans les limites de la simple raison, doive se couper d'une réflexion concernant la valeur de son entreprise, réflexion qui confère à sa démarche la dimension d'une vocation exécutée, non seulement avec les moyens techniques appropriés, mais, comme on dit, en conscience. C'est pourquoi, second impératif, la science doit aussi se délivrer de l'illusion selon laquelle elle serait une opération neutre, soumise uniquement à une obligation de résultat, indépendamment de toute autre forme d'engagement :

« Aucune science n'est absolument dépourvue de présupposition et aucune ne peut fonder sa propre valeur pour celui qui récuse ces présuppositions. » (p. 106)

Présupposition veut dire ici prise de position, avec tous les risques que cela comporte. Un savant qui refuserait que puissent être remis en question les principes qui, de manière avouée ou non, dirigent ou inspirent sa démarche, et constituent à ses yeux celle-ci comme

valide, ou lui donnent un sens, indépendamment de l'exactitude ponctuelle de ses résultats, manquerait aux devoirs de sa tâche, devoirs qui ne se ramènent pas seulement à des contraintes techniques ne donnant pas lieu sur le fond à des débats contradictoires.

Il y a donc une éthique de la science, et en vue de donner une idée de celle-ci, Weber utilise dans sa conférence la métaphore du « polythéisme », qui fait comprendre, sur la base de la reconnaissance de leur pluralité, la nécessité de procéder en permanence à leur confrontation, donc, au lieu de camoufler à l'aide de déclamations creuses le conflit des valeurs qui résulte de leur irréductible pluralité, prend position dans ce conflit, en déclarant les valeurs qu'il investit à titre personnel dans sa recherche, en vue de les soumettre à un examen rationnel, valeurs en l'absence desquelles cette recherche, même aboutissant à la découverte de vérités partielles, serait privée de signification authentique :

« Le point de vue que je vous présente ici procède il est vrai toujours d'une thèse fondamentale, à savoir que la vie, pour autant qu'elle repose en elle-même et est comprise à partir d'elle-même, ne connaît que la lutte éternelle que les dieux mènent entre eux, pour le dire sans métaphore : elle ne connaît que l'incompatibilité des points de vue ultimes sur la vie qui sont *possibles* en général, et l'impossibilité de mettre fin à leur lutte, la nécessité, donc, de *se décider* pour l'un ou l'autre. » (p. 108)

Et ici, la démarche de Weber anticipe d'une certaine manière sur celle de Mannheim, dans la mesure où le conflit des valeurs dont elle révèle le caractère inéluctable constitue le moteur d'une dynamique concurrentielle en l'absence de laquelle la vie de l'esprit serait à la fois incompréhensible et inféconde.

Concluons très rapidement cette mise en parallèle des trois interventions de Weber, de Mannheim et de Husserl au sujet de la crise du savoir qui caractérise à leur point de vue la modernité. Ces interventions ont au moins un point commun, qui est le refus de l'unilatéralisme (ou selon la métaphore employée par Weber, du « monothéisme »), que celui-ci renvoie dos à dos sciences de la nature et sciences de l'esprit, qu'il procède à une oblitération artificielle du rôle jouée par la concurrence dans l'activité de la connaissance, tout au moins pour ce qui concerne les savoirs « solidaires de l'être » au sens de Mannheim, ou qu'il prétende, au nom d'une interprétation simpliste du principe de neutralité axiologique, effectuer une nette séparation entre les deux aspects solidaires du *Beruf* du savant, ce qui est de toutes façons impossible. La crise du savoir, à laquelle la modernité donne une forme particulièrement aiguë, est insoluble, en ce sens qu'il faut renoncer à réunifier les aspects opposés qu'elle met en confrontation. Tout ce qu'il est possible de faire, c'est, comme on dit, de gérer cette crise, de lui donner des formes acceptables ou tout simplement viables, tout d'abord en comprenant qu'il est impossible de lui échapper, et en apprenant à vivre et à penser dans le cadre qu'elle instaure. Il en résulte qu'il n'est plus possible de traiter les trois thèmes de la connaissance, de l'histoire et de la société indépendamment l'un de l'autre, sans tenir compte de la manière dont ils interfèrent entre eux : ce sont ces interférences qui seront prises en compte par les démarches complémentaires de l'histoire des sciences et de la sociologie de la connaissance, qui obligent à reprendre dans une nouvelle perspective les problèmes traités antérieurement par l'épistémologie et la théorie de la connaissance.