

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

05/12/2007

Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*

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

(3)

La discussion autour du thème de l'intellectuel sans attache, qui a permis de mettre en évidence les équivoques liées au traitement de ce thème, nous ramène, par un biais inattendu, à la question dont nous étions partis : celle de l'idéologie. On pourrait avancer que Mannheim, théoricien de l'idéologie, lorsqu'il entreprend de caractériser la position et la fonction de l'intellectuel, ou membre de l'intelligentsia, qu'il est lui-même, ce qu'il n'a garde d'oublier et ramène l'examen qu'il consacre à ce sujet sur le plan d'une sorte d'autoanalyse, adopte l'attitude d'un véritable idéologue de la démarche propre à la pratique intellectuelle, démarche dont il ne parvient pas à s'extraire, ce qui l'oblige à porter sur elle un regard biaisé, donc inévitablement partiel, dont il gomme les insuffisances et les lacunes en traçant un portrait idéalisé de cette pratique : celui-ci, au lieu de la montrer telle qu'elle est en réalité, conditionnée par sa position dans la réalité, ce qui est le principal acquis théorique de la sociologie de la connaissance, la fait voir telle qu'elle devrait être, c'est-à-dire sans attache, donc inconditionnée, ce qui ne correspond pas à sa situation réelle et est impossible dans les faits, à moins de donner à l'expression « sans attache » une signification décalée par rapport à sa portée directe, comme les explications qui viennent d'être fournies à ce sujet, en suivant pas à pas les méandres du texte de Mannheim, l'ont amplement démontré. Si c'est effectivement le cas, cela veut dire que Mannheim est en plein engagé dans une démarche de légitimation, qu'il s'évertue à déguiser en lui prêtant les allures d'une analyse objective, ce qui pourrait servir de définition générale de l'idéologie, forme de connaissance développée en fonction d'intérêts bien précis, mais qui s'emploie par tous les moyens à camoufler ces intérêts et leur particularité.

Ceci confirme d'une certaine manière son approche de ce qu'il appelle « idéologie régionale », à savoir cette façon spontanée de voir l'idéologie qui en fait l'idéologie de l'autre, celle dont on cherche à se démarquer à tout prix, alors même qu'on est soi-même impliqué dans son procès, pour autant que la logique de l'idéologie n'est pas, du moins pas seulement, régionale, mais aussi totale et globale, thèse qui constitue l'assise fondamentale de sa recherche et qui a été examinée dans la première partie de cet exposé : Mannheim, lorsqu'il développe ses vues personnelles sur la fonction intellectuelle, donc sur sa pratique, se trouve dans l'incapacité de le faire à distance comme s'il n'était pas lui-même concerné par ce problème, mais n'y arrive qu'en tant qu'observateur qui, lui-même, fait partie du domaine de réalité qu'il observe, donc d'un point de vue qui ne se suffit pas dans l'absolu à soi, parce qu'il constitue l'élément d'un ensemble plus large dont il ne peut être détaché. Se trouve ainsi enclenché le processus qui déborde le régional vers le total, ce qui confirme qu'on ne peut avoir l'un sans l'autre, dans une perspective qui serait, non pas dynamique, mais statique. Or la prise en compte de ce processus de débordement est inévitablement déstabilisante, ce qui la rend difficilement tenable, et appelle instinctivement un mouvement inverse dont la portée est compensatoire, en vue de rétablir, si précaire soit-il, un équilibre. Ce mouvement inverse est représenté, dans la démarche suivie par Mannheim, par ce que nous venons de caractériser comme l'attitude idéalisante à l'égard de la pratique intellectuelle, dont il donne une version tordue permettant d'en masquer les défauts et les limites, en adoptant vis-à-vis d'elle une attitude de justification, qui débouche à terme sur une vision utopique de sa nature, ainsi mystifiée, comme le reproche lui en a été souvent adressé. Sans attache, c'est ce que l'intellectuel devrait être pour être vraiment un intellectuel, ce que, de fait, il n'est jamais

réellement, pour autant que sa démarche reste dans tous les cas de figures socialement engagée, donc dépendante des rapports sociaux qui déterminent son contexte, dont elle ne peut jamais se détacher complètement, point développé par ailleurs avec une particulière insistance par Mannheim.

Cette difficulté, dont la mise en évidence, bien loin de l'affaiblir, renforce l'intérêt de son analyse pour autant qu'elle la met à l'épreuve de ses propres thèses, ce qui est le moins qu'on puisse attendre lorsqu'il s'agit d'une recherche se dirigeant en principe dans le sens de la vérité, et ayant en conséquence une portée universelle, nous amène à prendre en compte un nouveau problème, lui aussi central à la démarche de Mannheim, puisque qu'il est signalé dès l'intitulé du livre, ce qui suggère qu'il en concentre les enjeux. *Idéologie et utopie* : comme c'est par exemple aussi le cas avec des livres ou des écrits comme *Humanisme et terreur* de Merleau-Ponty ou « Tyrannie et sagesse » de Kojève, on doit, lorsqu'on est confronté à ce type de formule, s'interroger sur la valeur du « et » sur lequel elle est construite : celui-ci doit-il s'entendre uniquement dans le sens d'une juxtaposition (vous allez lire un livre ou un texte dans lequel il est question aussi bien de l'humanisme que de la terreur, aussi bien de la tyrannie que de la sagesse, aussi bien de l'idéologie que de l'utopie, sujets qui y sont traités simultanément, donc côte à côte ou tour à tour), ou bien faut-il aller plus loin, et y voir l'indice d'une confrontation, qui privilégie la considération du rapport entre ces deux thèmes (vous allez lire un livre ou un texte où la question essentielle est de savoir ce qu'il en est de l'humanisme face à la terreur, de la tyrannie face à la sagesse, de l'utopie face à l'idéologie) ? C'est sans doute vers la seconde option qu'il faut se tourner s'agissant de l'ouvrage de Mannheim, qui propose une réflexion, non seulement sur l'idéologie considérée en elle-même, d'une part, et sur l'utopie considérée également en elle-même, d'autre part, mais sur la relation intrinsèque qui passe entre idéologie et utopie, et les apparie dans le cadre d'un même procès dialectique, dont le mouvement à la fois les conjoint et les disjoint.

C'est un aspect de son entreprise qui a été souvent négligé, sauf par Ricoeur, qui l'a repris à son compte dans son propre travail qui a débouché sur la publication de son ouvrage *L'idéologie et l'utopie*, dont le titre fait à nouveau jouer le « et » dans le sens d'une confrontation : Mannheim, Ricoeur l'a parfaitement compris, a eu le projet tout à fait original de penser l'idéologie dans le rapport qu'elle entretient avec l'utopie, et réciproquement de penser l'utopie dans le rapport qu'elle entretient avec l'idéologie. Ce rapport n'a rien de fusionnel : idéologie et utopie sont à la fois en vis-à-vis et en concurrence, et c'est précisément ce qui les lie sur le fond. Il ne faut donc pas dire que l'idéologie, c'est de l'utopie sous une autre forme, ou que l'utopie, c'est de l'idéologie, sous une autre forme : car c'est précisément dans la mesure où l'idéologie n'est pas de l'utopie qu'elle se définit par rapport à elle, et réciproquement. En ce sens on peut dire que ces deux notions se compensent l'une l'autre, en s'unissant non sur la base de ce qui leur est commun mais de ce qui leur fait défaut, dans une perspective qui, en conséquence, n'est pas statique mais dynamique : un mouvement immanent porte l'idéologie dans le sens de l'utopie, chez laquelle elle trouve à combler certains manques consubstantiels à sa nature ; et réciproquement l'utopie, de façon inverse, tend à son tour vers l'idéologie, dans le cadre d'une relation paradoxale, bâtie sur leur différence et non sur leur ressemblance. Se retrouve ici la thématique de l'unité des contraires telle qu'elle est développée par la pensée dialectique.

Pour préciser la signification d'une telle démarche, il faut revenir aux définitions corrélatives de l'idéologie et de l'utopie, qui mettent en évidence la nécessité de la dynamique compensatoire par laquelle elles sont indissolublement liées :

« La notion d'idéologie a reflété la découverte permise par les conflits politiques : que la pensée de groupes dominants dépend tellement des intérêts en cause dans une situation qu'ils finissent par perdre la capacité de percevoir certains faits préjudiciables à leur conscience de dominants. Le terme d'« idéologie » contient implicitement l'idée que, dans certaines situations, l'inconscient collectif de certains groupes fait écran à l'état réel de la société, aussi bien chez eux que pour d'autres, et exerce ainsi un effet stabilisateur.

Dans la notion de pensée utopique se reflète la découverte inverse, fruit elle aussi du conflit politique : que la passion intellectuelle de certains groupes opprimés pour la destruction et la transformation d'une société donnée est si vive qu'à leur insu ils ne perçoivent que les éléments d'une situation dont les groupes dominants tentent de nier l'existence. Leur pensée n'est pas apte à reconnaître correctement un état déterminé de la société ; ce qui

existe effectivement, en pensée ils s'en désintéressent et cherchent bien plutôt à anticiper sur la transformation de l'ordre établi. Leur pensée ne vise jamais un diagnostic en situation, et n'a d'utilité que comme consigne d'action. Dans la conscience utopique, l'inconscient collectif où dominent les projections du désir et la volonté d'agir occulte certains plans de la réalité. Elle détourne de tout ce qui pourrait ébranler ses articles de foi ou paralyser le désir de changement.

Ainsi, l'inconscient collectif, et ce qu'il fait faire, règlent la double orientation selon laquelle des pans déterminés de la réalité sociale seront dévoilés. » (p. 32)

L'idée sous-jacente à cette analyse est qu'idéologie et utopie se partagent la fonction de « dévoiler la réalité sociale », opération que, cependant, ni l'une ni l'autre ne parviennent à réaliser complètement, mais pour des raisons inverses, ce qui fait passer entre elles une relation en miroir, comme si elles se regardaient de travers en se renvoyant leurs faces d'ombre, et non leurs acquis positifs, tels que, considérés bien en face, ils peuvent être défendus en conscience et légitimés. C'est la raison pour laquelle le plan où elles communiquent est celui de « l'inconscient collectif », c'est-à-dire de tout ce qui, dans le contexte propre à une société donnée, se pense obscurément, sans être réellement pensé ou tout à fait pensé dans la forme d'une pensée qui ait une totale maîtrise d'elle-même et puisse à ce titre prétendre légitimement à la complétude. L'inconscient collectif, notion éminemment problématique, représente alors la région inassignable et indistincte où sont recueillis tous les éléments cognitifs ou représentationnels qui ont été refoulés dans le contexte propre à une société donnée, et qui, même refoulés, n'en continuent pas moins à exister et à produire des effets.

Cette zone d'obscurité propre à l'inconscient collectif est, par nature, inaccessible à une saisie directe : elle ne se donne à apercevoir, fugitivement et partiellement, qu'à travers des indices ou des symptômes, qui sont les traces que laisse derrière lui le conflit politique. C'est pourquoi il faut renoncer à avoir d'emblée une vue théorique claire de ce que l'idéologie et l'utopie sont en elles-mêmes, car, avec tous les moyens dont elles disposent, elles s'évertuent à dérober, à masquer leur nature par le biais de discours qui disent en réalité autre chose que ce qu'ils ont l'air de dire, comme pourraient le faire les productions de certains rêves éveillés : c'est dans la pratique, et très précisément dans le sillage des luttes politiques, qu'il faut les cueillir au vif de leur résurgence, dans leurs agissements effectifs, à travers lesquels, l'opération de refoulement dont elles font l'objet ayant été momentanément suspendue, se trahissent leurs visées respectives. Ceci explique que, dans le passage cité, Mannheim présente l'idéologie en repartant de son concept régional, alors même qu'il a formulé l'exigence théorique de s'élever jusqu'à son concept total : il procède ainsi tout simplement parce qu'il n'y a pas moyen de faire autrement, en accédant directement à ce concept total d'idéologie, qui constitue à tous les sens de l'expression son impensé. Si idéologie et utopie communiquent sur le plan de l'inconscient collectif, c'est donc dans des conditions où cette communication prend concrètement la forme d'un affrontement, et non d'une relation de paisible connivence qui, dans la continuité, les situerait dans le prolongement l'une de l'autre, comme ce serait le cas si l'utopie constituait simplement le destin de l'idéologie, et l'idéologie le secret de l'utopie. Que sont, en pratique, l'idéologie et l'utopie ? Ce sont des formes de pensée qui dévoilent la réalité sociale en fonction de la position occupée par des groupes différents et opposés, que Mannheim présente comme étant, les uns, dominants, et, les autres, dominés : il installe ainsi son analyse dans la perspective historique où les rapports sociaux ont pris la forme d'une relation de domination polarisée, c'est-à-dire de ce que la théorie marxiste a appelé « lutte des classes ». Dans ce contexte, idéologie et utopie se présentent comme des pensées de classes, soutenues par des positions de classes, ce qui représente la manière dont elles sont, l'une et l'autre, solidaires de l'être, dans des conditions où cette solidarité se traduit à travers leur confrontation.

Selon Mannheim, l'idéologie représente tendanciellement la pensée des groupes socialement dominants, thèse qui résonne en écho avec celle selon laquelle les idées dominantes d'une époque sont les idées de la classe dominante à cette époque, thèse soutenue par Marx dans *L'idéologie allemande*, dont le texte complet ne sera d'ailleurs publié qu'en 1932, donc trois ans après la publication d'*Idéologie et utopie*, qui, par sa logique propre, converge néanmoins avec certaines de ses orientations essentielles. L'analyse de Marx sur le point qui nous occupe à présent nous avait suggéré le commentaire suivant (cf. la séance du 11/4/2007 de « La philosophie eu sens large ») :

« Comment, par quel processus, la classe dominante et ses idéologues, qui doivent croire dur comme fer à la prééminence de leurs idées, qui sont pour eux des idées légitimement dominantes, parviennent-ils à faire partager aux autres classes leur intime conviction, ce qui est la condition pour que les pensées de la classe dominante deviennent effectivement des pensées dominantes ? On s'étonne à première vue que, dans l'explication qu'il propose à ce sujet, Marx abandonne la totalité du champ idéologique à des pensées dominantes, ne faisant du même coup aucune place à des pensées dominées, ce qui laisse entendre que, pour opérer efficacement sur le plan propre à l'idéologie, la domination doit s'exercer de manière absolue, comme une domination qui, en s'imposant, est amenée par sa logique propre à occuper la totalité du terrain sur lequel elle règne, au point de n'avoir même plus rien à dominer : et l'on peut supposer que l'un des aspects essentiels du travail des idéologues de la classe dominante est justement d'obnubiler suffisamment les esprits pour que les pensées dominées, celles qui sont rejetées par l'idéologie dominante, soient rayées de la carte et qu'il n'en subsiste plus rien, autrement dit que toute possibilité qu'elles puissent se manifester, fût-ce sous forme de pensées dominées, restant, même sous cette forme, des pensées à part entière, soit évacuée. En adoptant la forme idéologique, ce qu'elle ne pourrait faire sans l'intervention de spécialistes patentés, la domination de classe change donc de nature : elle cesse de se présenter à proprement parler comme un rapport, dans la mesure où elle fait disparaître de la formulation de ce rapport l'autre terme, celui sur lequel la domination, en principe, devrait s'exercer si elle revêtait la forme de la relation dominant/dominé. Or c'est sous la condition d'un tel changement de nature que l'idéologie se communique à toutes les classes de la société, et donc cesse d'être l'apanage exclusif de la classe dont elle « exprime » la domination... Qu'est-ce alors qu'une idéologie dominante ? C'est un système idéal qui a absorbé, intégré la structure à dominante issue du rapport de classes qui partage la société au point d'occuper les esprits de manière exclusive, donc d'en prendre possession suffisamment pour que soit chassée toute référence à d'autres idées ou combinats d'idées qui rivaliseraient avec lui dans la conquête de la prééminence, et d'une prééminence sans partage : en effet, un système idéal se posant en alternative à d'autres sur lesquels il prétendrait avoir le pas se présenterait automatiquement, de même qu'eux, comme un système particulier, plus puissant qu'eux à l'intérieur du cadre défini par cette relation ; mais, s'il accède à la généralité qui est la propriété caractéristique des « pensées dominantes », il parvient du même coup à nier toute particularité, la sienne propre, mais aussi celle d'autres formes de particularité auxquelles elle aurait encore à s'opposer. C'est pourquoi l'idéologie, tout en étant le produit d'une lutte dont le siège se trouve dans la société, a besoin, pour s'imposer, pour dominer, de gommer de sa manifestation les traces de cette structure conflictuelle, qu'elle recouvre d'une chape de silence et d'oubli. Et pour rendre compte de cette opération, la métaphore de la *camera oscura* et du renversement ne suffit manifestement plus : en effet, la généralité attachée au concept d'idéologie dominante n'est pas seulement la présentation retournée de la relation particulière dont elle est « l'expression », mais résulte de la mise à l'écart ou du masquage du caractère relatif de cette relation dont, par ses procédures spécifiques, elle effectue la radicale dénégation. »

Si l'idéologie, ramenée à son point de départ, donc au moment où en est effectuée, dans l'obscurité, la gestation, est la forme de pensée propre à la classe dominante, ce qui la prédispose à prendre la forme de pensée dominante, il faut, pour qu'elle exerce effectivement sa domination, qu'elle se présente à travers un discours où elle se fait oublier comme pensée particulière d'une classe, la classe dominante, ce qui est la condition pour que son règne revête un caractère absolu, alors qu'en réalité elle n'exprime qu'un point de vue partiel sur la réalité sociale, qu'elle dévoile de biais, de manière nécessairement tordue et décalée, à tous les sens du mot détournée, donc inadéquate. S'effectue alors spontanément une transmutation alchimique de l'idéologie régionale en idéologie totale, s'imposant à tous les esprits sans exception, qu'elle occupe et obnubile intégralement sans laisser aucune place à des pensées adverses : mais si, de cette manière, l'idéologie dominante parvient à saturer le champ de la pensée collective, c'est sous la condition de se faire oublier comme idéologie, quel que soit le support social de cette idéologie qui est, de toutes façons, forclos, rejeté dans l'ombre des origines oubliées. On peut même soutenir que cette prétention de l'idéologie, régionale au départ, à se faire passer pour idéologie totale, digne d'être admise par tous sans exception et sans discussion, définit à sa base le mouvement propre à l'idéologie comme telle, à toute idéologie, qui aspire à régner sans partage. De ce point de vue, l'expression « idéologie dominante » est, prise à la lettre, pléonasmatique, dans la mesure où toute

idéologie est, comme telle, tendanciellement dominante, ou porteuse de la vocation de dominer, ce qui exclut qu'elle puisse jamais exister ou se faire reconnaître au titre d'idéologie dominée.

Qu'en est-il alors de l'utopie ? Elle serait précisément la forme de pensée propre aux classes dominées qui, nous venons de le voir, sont en quelque sorte privées d'idéologie, c'est-à-dire de la capacité à engendrer une interprétation du monde représentant en propre leur position dans la société, et qu'elles seraient bien en peine de faire prévaloir comme pensée de tous, au titre d'idéologie dominante. De là un manque, ressenti subjectivement sur le mode de la frustration : c'est ce manque que vient combler l'utopie, seule réaction possible à la pression irrésistible exercée par l'idéologie dominante ; elle joue ainsi le rôle de soupape d'échappement pour des énergies refoulées qui, sans elle, n'auraient aucun moyen de s'exprimer. Ceci pourrait inciter à concevoir l'utopie comme une contre-idéologie, s'opposant terme à terme à la tyrannie que les classes dominantes font subir à l'esprit public en lui imposant, sans contrepartie, leur interprétation unilatérale de l'ordre des choses. Mais, si l'utopie était une contre-idéologie, ou plutôt si elle n'était que cela, cela voudrait dire qu'elle s'oppose à elle frontalement sur un même plan, où se déchaînerait leur rivalité. On négligerait alors le fait capital, qui est que l'utopie, au lieu de partager avec l'idéologie le champ sur laquelle celle-ci s'étale sans réserve en essayant de le remplir au maximum, décroche complètement par rapport à celui-ci, en s'installant complètement hors champ, hors lieu, comme l'indique d'emblée son nom : « utopie », c'est-à-dire une manière de penser et de se représenter le monde qui ne se situe nulle part, et a également dénoué tout rapport avec une actualité temporelle donnée, et qui tire de cette situation paradoxale, puisqu'elle est simultanément une absence de situation, son exceptionnelle liberté d'allure, propre à une improvisation tirée des jeux de l'imagination pure, sans assise dans la réalité. Alors que l'idéologie se présente comme la vue la plus naturelle des choses, qui se réclame sans restriction du sens commun, et de ce fait s'impose quasiment de soi, ou du moins cherche à le faire, l'utopie, elle, a coupé toute relation avec la nature des choses, ce qui lui permet de flotter librement dans le vide, au risque de choquer le sens commun, qu'elle brave en toute impunité, ayant pour principale arme l'ironie et la dérision, qui la font parvenir à la radicalité par la voie de l'absurde, étant une fois pour toutes déposée la prétention de conformité au réel : aucune utopie digne de ce nom ne cherche à se faire reconnaître comme « vraie », c'est-à-dire conforme à la réalité. Il faut en conclure que le discours de l'idéologie et celui de l'utopie relèvent de formes tellement décalées qu'ils n'ont plus aucune chance de se rencontrer, ni donc *a fortiori* de se contrer.

Et pourtant, idéologie et utopie ont quelque chose en commun, qui est leur incapacité à rendre adéquatement compte de la réalité sociale telle qu'elle est, en en fournissant une représentation complètement conforme, un reflet non déformé ou mutilé : incapacité que l'idéologie s'évertue à camoufler, alors que l'utopie, la retournant à son avantage, en tire parti au maximum, en en faisant sa forme de présentation privilégiée. C'est pourquoi, une fois prise la mesure de leur différence, il est permis de faire place à la considération de leur ressemblance, ressemblance si on peut dire négative, dans la mesure où elle s'explique par ce qui leur manque à l'une comme à l'autre, à savoir la conformité au réel, défaut que l'idéologie refoule précautionneusement dans l'ombre, alors que l'utopie, emportée par l'esprit d'aventure, l'étale au grand jour au point d'en faire sa vertu spécifique.

Dans le passage qui a été cité plus haut, Mannheim affirme que

« la pensée de groupes dominants dépend tellement des intérêts en cause dans une situation qu'ils finissent par perdre la capacité de percevoir certains faits préjudiciables à leur conscience de dominants » (p. 32)

L'idéologie comme telle, nous venons de le voir, se bâtit sur cet oubli, qui lui permet de se protéger contre les démentis que pourrait lui opposer la réalité, démentis qui contesteraient ou fragiliseraient sa vocation innée à la domination. C'est pourquoi, prise à sa source, l'idéologie est tout ce qui, particulièrement, se dit de biais concernant la réalité, c'est-à-dire de manière à la fois fautive et vraie, vraie en tant qu'elle correspond à une façon de voir les choses déterminée nécessairement par ses causes, et fautive, en tant que cette détermination la place en porte à faux par rapport au contenu effectif de ce qu'elle énonce sur lequel elle n'offre que des aperçus mutilés et confus. L'idéologie comme telle a immédiatement affaire à ce qui est et n'est pas, à ce qui est sans

l'être, qu'elle pense ou à quoi elle pense sans parvenir effectivement à le penser, pour autant qu'elle en donne de vraies idées qui ne sont cependant pas d'emblée en elles-mêmes ou par elles-mêmes des idées vraies. L'idéologie est cette vue hallucinatoire que nous portons sur les fantômes qui nous entourent et qui tiennent lieu pour nous, mentalement, de réalité, d'une manière qui est à la fois vraie et fausse, adaptée et inadaptée, ajustée et disjointe. L'idéologie est ainsi la marque aveuglante de l'inadéquation du réel et du rationnel, inadéquation qui constitue le fond sur lequel se forment toutes nos idées, dans une perspective naturellement déformée. Ce que nous appelons « penser » n'est que le travail permanent par lequel nous nous efforçons de redresser, de rectifier ou de réformer cette perspective déformée en l'absence de laquelle il n'y aurait rien du tout à penser, comme certains théoriciens classiques de l'imagination l'avaient déjà entrevu. Cette équivoque sur laquelle, dès sa naissance, est bâtie l'idéologie, n'est pas de sa part l'effet d'une bévue ou d'un manque à penser, parce qu'elle est inscrite dans la nature même des choses, nature indéfiniment plurielle, éclatée et vacillante, dont l'idéologie, avec ses ratées, est finalement l'expression la plus fidèle, sinon la plus conforme, en raison même de son absence de conformité, ce qui est la raison pour laquelle on ne sortira jamais de l'idéologie, de même que jamais on ne se délivrera non plus de la nature des choses.

Si nous nous tournons à présent du côté de l'utopie, nous faisons, mais en sens inverse, une constatation de même ordre :

« La passion intellectuelle de certains groupes opprimés pour la destruction et la transformation d'une société donnée est si vive qu'à leur insu ils ne perçoivent que les éléments d'une situation dont les groupes dominants tentent de nier l'existence. » (p. 32)

L'utopie, quoique avec des moyens très différents, correspond elle aussi à un point de vue sur la réalité partiel et partial, comme l'est nécessairement tout point de vue. C'est ce qui explique que, tout en décrochant par rapport à la réalité, elle demeure néanmoins l'expression, la seule dont celles-ci puissent disposer, des couches sociales dominées, dont, à sa manière, qui n'a rien à voir avec celle de l'idéologie, elle exprime les aspirations. En conséquence, pas moins que l'idéologie, elle relève de l'inconscient collectif, où cohabitent les contraires :

« Dans la conscience utopique, l'inconscient collectif où dominent les projections du désir et la volonté d'agir occulte certains plans de la réalité. Elle détourne de tout ce qui pourrait ébranler ses articles de foi ou paralyser le désir de changement. » (p. 32)

Idéologie et utopie sont toutes deux de l'ordre de la fausse conscience, mais elles pratiquent cette fausse conscience de manières totalement différentes : l'idéologie dissimule ce caractère, qui discréditerait son effort en vue de s'assurer la domination et l'empêcherait d'aboutir ; alors que l'utopie ne se gêne nullement pour afficher son étrangeté et sa démesure, qui affectent ses manifestations d'une dose excessive de particularité et d'arbitraire, à la limite de l'absurdité parfois, ce qu'elle retourne à son avantage, et c'est de sa propre initiative qu'elle renonce au projet de régner sans partage et de représenter universellement la vérité pour la conscience.

Alors, par quoi idéologie et utopie diffèrent-elles sur le fond ? Est-ce seulement sur le plan des moyens qu'elles exploitent en vue d'occulter la réalité, ce qui constitue leur caractère apparemment commun ? N'est-ce pas plutôt du côté des effets mentaux qu'elles produisent qu'il faut chercher cette différence ? Suivant cette voie, on est amené à caractériser l'action exercée par l'idéologie en termes de possession, alors que l'utopie, de son côté, procéderait selon les modalités de la projection. Possession : l'idéologie envahit les esprits, si on peut dire, par derrière, en les obnubilant, de par sa massive pesanteur, qui la soustrait à tout effort de discussion, donc de remise en question. Projection : l'utopie tire les esprits vers l'avant, dans le sens d'une volonté d'innovation qui, pour revêtir des aspects fantasmatiques, n'en possède pas moins une dimension critique, expression d'un désir d'action, de transformation, dont l'idéologie est, par nature, exempte. L'utopie n'est pas plus vraie que l'idéologie, et réciproquement, mais l'une et l'autre ont des manières d'être non vraies totalement distinctes, voire même opposées. En forçant le trait, on pourrait dire que l'idéologie est irréaliste par l'aval, pour autant qu'elle procède d'une rétrospection, alors que l'utopie, qui est entraînée dans un mouvement d'anticipation, qui la rend prospective, est irréaliste par l'amont, ce qui change tout.

Or ceci se traduit, c'est là que Mannheim veut en venir, par le fait que le caractère de l'idéologie est foncièrement stabilisateur et conservateur, ce qui est la raison de sa pesanteur, par laquelle elle tire les esprits vers l'arrière, en les immobilisant, de manière à fixer un *statu quo*, alors que le caractère de l'utopie est au contraire déstabilisateur, et en conséquence tendanciellement révolutionnaire, ce qui lui confère sa légèreté d'allure, sa liberté de ton, dont l'idéologie est par définition dépourvue. L'idéologie a pour fonction de cautionner et de perpétuer un ordre établi, alors que l'utopie s'emploie à contester un tel ordre, en lui substituant la vision totalement imaginaire, totalement gratuite, d'un autre ordre possible qui en constitue la négation. De cette manière, le conflit entre l'idéologie et l'utopie traduit les tensions inhérentes à un état social donné, inévitablement tiraillé entre deux mouvements de sens opposés, l'un allant dans le sens de sa perpétuation, l'autre dans celui de sa transformation. C'est pourquoi il est si important, lorsqu'on traite de l'idéologie, de ne pas oublier l'utopie : l'une et l'autre sont des formes de pensée « attachées », soutenues par des énergies sociales qu'elles expriment mentalement, ce qui constitue, pour reprendre une expression qui revient à plusieurs reprises sous la plume de Mannheim, le « facteur ontique » dont elles dépendent ; mais dans la mesure où leurs attachements respectifs s'inscrivent dans un contexte de crise, issu de la confrontation entre dominants et dominés, ce que la théorie marxiste appelle lutte des classes, elles ne peuvent être étudiées et évaluées complètement l'une à part de l'autre, comme si elles disposaient d'une autosuffisance complète. Le discours de l'idéologie et le discours de l'utopie ne sont pas des discours autonomes : et ils sont « discours » précisément du fait de la nécessité dans laquelle ils se trouvent placés de se répondre l'un à l'autre, sans toutefois se recouper ni se rejoindre, puisqu'ils se développent, comme nous l'avons montré, sur des plans différents, ce qui ne les empêche pas de prendre place dans le cadre commun qui leur est fourni par un unique régime de discours à l'intérieur duquel ils se forment concurremment, sans que cela conduise à les apparier l'un à l'autre. Considérée sous cet angle, la thèse développée par Mannheim préfigure à sa manière l'analyse du discours, selon le programme qui en a été tracé par Michel Pécheux (examiné au cours des séances du 17 et du 24/1/.2007 de « La philosophie au sens large »).

La prise en compte du conflit irrémédiable entre idéologie et utopie amène à revoir complètement ce que nous avons coutume d'appeler « esprit », pour autant que celui-ci donne lieu à la formation d'une pensée solidaire de l'être, dans la forme d'une solidarité qui est nécessairement concurrentielle. Ceci impose de renoncer à l'idée d'une raison universelle, ou plutôt de concevoir l'universalité dont peut se réclamer la raison, non comme une structure ordonnée une fois pour toutes autour de principes fermement établis non susceptibles d'être remis en discussion, mais comme une dynamique de totalisation dont la base est fournie par des aperçus partiels, les uns idéologiques, les autres utopiques, qui se partagent l'esprit public, ou plutôt se disputent celui-ci, dans des conditions telles que cette dynamique de totalisation n'aboutit jamais à un terme définitif, mais est sans cesse à reprendre et à renégocier dans de nouveaux contextes. Pour amorcer une réflexion sur la relation entre idéologie et utopie, qui donne à l'ouvrage de Mannheim l'un de ses principaux thèmes, nous étions partis de la constatation que, chez Mannheim lui-même, donc, si nous tenons à l'appeler ainsi, dans son esprit, perspective idéologique et perspective utopique sont en discussion et en compétition, comme en témoigne sa conception de l'intellectuel sans attache : ceci est le symptôme du fait que les tensions inhérentes à l'inconscient collectif ne débouchent pas sur la production de formations intellectuelles indépendantes, mais se retrouvent à l'œuvre dans la façon dont fonctionne chaque esprit individuel, qui n'a pas la capacité de trancher définitivement les contradictions induites par ces tensions, ce qui serait la condition pour accéder à une pensée totalement claire et distincte, sur laquelle tous puissent une fois pour toutes s'accorder. Ce point est central à toute la démarche de Mannheim :

« Il n'y a de clarté que dans l'élément de la non-clarté. Se porter tout d'abord jusqu'à ce phénomène résiduel, nous pétrir toujours plus de la conscience de sa présence en inspectant avec scrupule le médium dans lequel nous pensons et existons, tel est l'objectif cardinal de ces investigations. » (p. 47)

L'expression « phénomène résiduel », qui est utilisée ici, ne doit pas tromper. A première vue, elle semble désigner une fatalité qui plombe toute activité de pensée, en l'empêchant de se

déployer librement et d'atteindre les buts qu'elle s'est elle-même assignés. Ceci est une manière restrictive de prendre la chose, qui conduit à interpréter la solidarité de la pensée avec l'être, l'intervention du « facteur ontique », dans le sens d'une contrainte, d'un mouvement négatif de rétention, qui la condamne à ne jamais mener à terme sa recherche de la vérité, recherche qui, dès lors, ne peut apparaître que comme vaine, illusoire, trompeuse, ce qui, logiquement, devrait conduire à y renoncer. Mais on peut aussi voir les choses autrement, et considérer que la tension qui subsiste en permanence entre clarté et non-clarté constitue, au lieu d'un frein, une stimulation pour le développement de la pensée, incitée à relancer sans cesse la dynamique de totalisation qui la projette vers l'avant, en lui interdisant de se satisfaire de toute position acquise. Prise entre idéologie et utopie, deux tendances qui la tirent dans des sens opposés, la pensée n'est jamais ni tout à fait libre ni tout à fait inerte, ce qui la condamne à exister dans leur entre-deux, situation qui, certes, n'a rien de confortable, mais, du même coup la prédispose à une fuite en avant à laquelle on peut, si l'on y tient, accoler l'appellation de progrès de la rationalité, à condition de comprendre que ce progrès est par définition sans orientation ni terme assignables. Pour caractériser le débat de l'idéologie et de l'utopie, nous avons fait précédemment référence à la notion de « fausse conscience », de laquelle il faut se garder de donner une interprétation uniment dépréciative : la fausse conscience n'est pas une conscience fautive, c'est-à-dire une conscience qui serait privée des moyens d'accéder à la vérité, ou du moins elle n'est pas que cela ; car, cette vérité à laquelle elle n'accède jamais, elle ne cesse jamais néanmoins d'aspirer à la rejoindre, et, par sa mobilité qui tient à son instabilité, elle enclenche la dynamique de sa recherche qui, pour ne pas aboutir, n'en représente pas moins un effort en vue d'aller plus loin, pas nécessairement dans le même sens, en vue de mieux maîtriser la nature des choses par les moyens de la connaissance.

C'est la raison pour laquelle il est essentiel de se représenter la pensée comme une activité, ce qui fait passer au premier plan ses aspects pratiques. Si on coupe artificiellement la pensée de sa solidarité avec l'être, on n'a pas de peine à la constituer en théorie pure : mais, du même coup, on la prive du principe de mouvement et de transformation qui est la clé de son développement. Or, ramenée aux conditions d'une activité, donc d'une pratique, la pensée cesse de pouvoir être considérée comme autotélique : en tant qu'activité, elle est nécessairement une activité à côté d'autres et parmi d'autres, dans le cadre du mouvement de transformation de la société auquel elle participe avec les moyens dont elle dispose en propre. Autrement dit, elle est une pratique sociale qui ne peut, par un coup de baguette magique, s'extraire totalement du contexte que lui impose, à un moment donné l'état des rapports sociaux. Mais alors, faut-il en conclure qu'elle n'a rien d'autre à faire que « refléter » passivement cet état, donc le reproduire tel quel, sans rien y apporter de son propre cru, démarche dont le clivage entre science bourgeoise et science prolétarienne fournit une illustration caricaturale ? Nullement, dans la mesure où, sur le plan qui la définit, elle participe à la transformation de cet état, dont la stabilité n'est jamais que provisoire, à court ou à plus long terme. En tant qu'activité, et activité socialement engagée, la pensée ne peut se limiter à donner un constat de l'état de chose : ou tout au moins, si elle revêt occasionnellement cette forme d'un constat, c'est dans des conditions telles que, en même temps que le constat sont aussi proposés les moyens de le contester, ce qui offre, si mince soit-elle, une ouverture sur les mutations en cours qui perturbent l'état de chose et travaillent dans le sens de sa transformation. Penser, une entreprise entre toutes incertaine, qui se développe entre idéologie et utopie, en regardant à la fois vers l'arrière et vers l'avant, c'est une démarche qui, pour être féconde, doit renoncer à s'appuyer sur des garanties définitives, pour autant que celles-ci, tout en lui assurant une légitimité factice, bloqueraient son élan, et ainsi lui ôteraient son caractère d'activité incessamment en cours, en mouvement, qui, au fur et à mesure qu'elle résout des problèmes, ne cesse d'en soulever de nouveaux et de se faire problème à elle-même. Comme l'écrit Mannheim dans un passage qui a déjà été cité :

« 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)

Si cette rectification prend la forme de remaniements théoriques, c'est en prenant place dans le cadre d'une pratique qui n'est pas seulement théorique, dans la mesure où elle est impulsée par des forces réelles, des forces sociales qui sont à l'œuvre dans toutes ses manifestations auprès desquelles elles représentent l'intervention du « facteur ontique ».

C'est pourquoi le conflit de l'idéologie et de l'utopie reste incompréhensible si, en en donnant une version intellectualisée de part en part, on le ramène à un conflit théorique. En réalité, c'est dans la pratique qu'il se déroule, ce qui, lorsque cet aspect de la question est sérieusement pris en compte, débouche sur un complet retournement de perspective :

« La notion de l'Utopique, c'est toujours la couche dominante qui en décide, celle qui se trouve en coïncidence non problématique avec la réalité ontique existante ; la notion de l'Idéologique, c'est toujours la couche montante qui la détermine, celle dont les rapports existentiels avec la réalité ontique donnée sont tendus. » (p. 167)

L'idéologie représente le point de vue sur la réalité de la couche socialement dominante qui cherche, par son moyen, à perpétuer sa domination : mais, pour que ce moyen soit efficace, il faut que sa nature véritable soit masquée ; c'est pourquoi l'idéologie ne peut jamais apparaître comme telle au point de vue dont, cependant, elle relève ; pour qu'elle soit révélée en tant qu'idéologie, il faut prendre appui sur un autre point de vue, qui conteste son hégémonie. Réciproquement, l'esprit d'utopie, porté par les couches socialement dominées, n'est pas en mesure d'accéder à une vue claire sur la situation dont il relève, dans la mesure même où il repose sur la mise hors-jeu de la représentation de situation ou de position, qui lui est étrangère, en vertu d'une opération de refoulement qui n'a rien à voir avec celle dont procède l'idéologie. Considérées, non comme des corps de pensée autonomes et subsistant chacun par soi, mais comme les moments d'une pensée vivante qui, sans les concilier, les inscrit sur une même trajectoire, idéologie et utopie se regardent l'une l'autre en contestant leur capacité réciproque à occuper de champ de la connaissance : c'est pourquoi l'idéologie ne peut être saisie, c'est-à-dire accéder à la conscience, qu'à partir de l'utopie qu'elle rejette, donc en fonction des intérêts des couches dominées que celle-ci représente, de même que l'utopie ne peut être saisie, c'est-à-dire accéder à la conscience, qu'à partir de l'idéologie qu'elle rejette, donc en fonction des intérêts des couches socialement dominantes que celle-ci représente. Ainsi, la lutte des classes se trouve présente dans chaque pensée, si insignifiante qu'elle paraisse de prime abord, dans la mesure où elle est immanente au procès contradictoire qui donne lieu à sa formation et à sa réception consciente, en tant que pensée active, dont les conditions de sa solidarité avec l'être sont données dans la pratique et nulle part ailleurs.

Il en résulte que la discrimination entre idéologie et utopie est nécessairement circonstancielle : l'utopie du moment peut toujours, à un autre moment, devenir idéologie, c'est-à-dire tirer, non plus vers l'avant, mais vers l'arrière, en tant que témoignage d'un passé encombrant dont les pesanteurs doivent être à nouveau secouées. Aucun contenu de pensée n'est, considéré isolément en soi, idéologique ou utopique : mais il ne revêt ce caractère qu'en situation, en étant incorporé au processus de l'histoire sociale et des transformations, ou des retournements de tendance, qui en jalonnent le cours. C'est ainsi que le discours du libéralisme a pu, au moment où il a pris forme, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, apparaître à juste titre comme un facteur d'innovation, hostile à la tradition de l'Ancien Régime qu'il combattait, au nom de la bourgeoisie, classe économiquement et politiquement montante et conquérante, qui, dans une vue prospective, essayait de formuler une manière inédite de voir les choses ; ce qui n'empêche qu'aujourd'hui ce même discours libéral, qui n'est d'ailleurs resté le même qu'en apparence, soit devenu le vecteur d'une nouvelle tradition, arc-boutée sur la défense de privilèges acquis par la bourgeoisie lorsqu'elle a été effectivement en possession du pouvoir, ce qui a opéré la mutation de la thématique de la productivité à tout prix, sans limite et sans contrôle, en un facteur d'oppression, dans la mesure où, pour libérer le capital, il a fallu aliéner le travail, en le rendant de plus en plus, selon un terme aujourd'hui fort à la mode, « flexible », ce qui revient à rendre ceux qui l'exécutent corvéables à merci. Ce qu'Adam Smith a pu dire en son temps, alors que s'amorçait le mouvement de la révolution industrielle, au sujet de la richesse des nations, n'a plus le même sens aujourd'hui, à l'ère de la mondialisation, où la progression amorcée par cette révolution a mis en place la

domination du modèle capitaliste, au prix de sa réification, en sens exactement inverse de ses aspirations d'origine :

« L'utopie de la bourgeoisie ascendante, c'était, disons, l'idée de « liberté ». C'était une utopie en partie réelle, autrement dit, elle contenait des éléments qui, dans le sens d'un nouveau régime ontique, disloquaient les ajointements antérieurs de la réalité et, après que cette idée se fut imposée, se transformèrent d'ailleurs aussi partiellement en une réalité. La liberté, entendons par là la liquidation des sujétions de corporation et d'état, la liberté, entendons par là la liberté de pensée et d'opinion, la liberté entendue comme liberté politique, la liberté entendue comme épanouissement de la conscience de l'individu – elle entra largement dans le règne du possible, du moins plus largement que dans le régime de société antérieur de la féodalité et des états. Et pourtant, aujourd'hui, maintenant que ces utopies sont devenues réalités, nous savons dans quelle mesure exactement l'ancienne idée de liberté contenait non seulement des éléments utopiques mais aussi des éléments idéologiques. » (p. 167)

Est alors soulevée inévitablement la question : laquelle de ces deux versions de l'idée de liberté est la bonne ? Or, à cette question, il n'est pas possible de répondre dans l'absolu : les deux sont « vraies », chacune à sa manière ; et, au fond, l'idée de liberté n'est rien d'autre que le point où elles se rencontrent, dans des conditions qui sont celles de l'alternative et du conflit, et qui font pencher la balance tantôt dans un sens tantôt dans l'autre. Il en va de même de chacune de nos « pensées » : toutes sont les enjeux de luttes inexpiables auxquelles elles offrent un ancrage dans la réalité dans la mesure où elles font objets de débats dont la décision revient en dernière instance à la pratique. Cette analyse s'applique en particulier à l'histoire du mouvement socialiste. Son idée de base est apparue dans le sillage de l'utopie libérale, dont elle s'est détachée lorsque celle-ci a tourné en idéologie, en se mettant au service des nouvelles couches dominantes. Elle a alors joué le rôle de la nouvelle utopie, contestant le *statu quo* établi. Mais elle n'en a pas pour autant été prémunie contre le risque de dérive idéologique, qui l'a gagnée à son tour, lorsqu'elle est devenue l'apanage de bien-pensants, professionnels de la persuasion, qui en ont cristallisé les promesses en les traduisant dans leur langue de bois, qui a fait prévaloir sur tout autre projet celui de la « défense des acquis », virant alors en discours de conservation, enclin au compromis et tournant à vide. Aucune attitude mentale n'est tournée définitivement vers l'avant ou vers l'arrière, mais elle résulte à chaque moment d'une prise de position en faveur de l'un ou l'autre de ces deux pôles de développement, sans obtenir la garantie que l'orientation choisie le soit pour toujours. Ceci est une confirmation du fait que, toujours solidaire de l'être, en vertu de l'intervention du « facteur ontique », l'intellectualité est cependant, pour une part, sans attache, dans la mesure où sa solidarité avec l'être ne prend jamais une forme définitive, mais est objet de débat, un débat qui se situe à la croisée de deux voies, entre adhésion et prise de distance.

Quelle est alors aujourd'hui la tâche assignée aux « intellectuels » ? Dans le contexte propre à sa « sociologie diagnostique du contemporain » (p. 77), Mannheim constate que, dans la plupart des cas, ils se sont, consciemment ou à leur insu, ralliés aux positions socialement dominantes, ce qui les a amenés à renoncer à leur fonction contestataire, et à se contenter, par souci d'objectivité, de voir le monde tel qu'il est, sans prétendre rien y changer, en devenant des sortes de fondés de pouvoir de l'état social en place :

« La disparition de l'utopie fait surgir une objectivité statique, où l'homme lui-même devient une chose. » (p. 213)

Mannheim rejoue ainsi, à sa manière, la thèse développée par Julien Benda dans son pamphlet sur *La trahison des clercs*, paru en 1927, deux ans avant *Idéologie et utopie* (ce rapprochement est fait par Wolfgang Ienken dans sa préface à la nouvelle traduction française de l'ouvrage de Mannheim, qui est intitulée « Le sociologue et le clerc »). Selon Benda, l'époque actuelle est caractérisée par la désacralisation de la fonction intellectuelle, qui a cessé d'être exercée par de véritables « clercs », dont les intérêts sont tournés exclusivement vers des valeurs spirituelles, et est devenue affaire de « laïcs », voués au service de valeurs temporelles. Retraduite par Mannheim, cette idée devient la suivante : les intellectuels ont renoncé à être des utopistes, et ils sont devenus des idéologues qui, à force de chercher à voir le monde tel qu'il est, se sont identifiés à ses tendances dominantes, et ont en conséquence perdu pour l'essentiel le rôle critique qui avait été le leur dans d'autres conjonctures. Conclusion : il faut qu'ils redeviennent, dans le langage de

Benda, d'authentiques clercs, coupés du monde et de ses exigences immédiates, et, dans le langage de Mannheim, des utopistes, porteurs d'aspirations nouvelles, qui, dirait Marx, ne se contentent plus d'interpréter le monde, mais veulent aussi participer à sa transformation. On voit donc que Mannheim et Benda ne disent pas du tout la même chose, même si leur orientation de départ est à première vue la même : Mannheim ne demande pas, comme Benda, que les intellectuels rejoignent la tour d'ivoire dont ils se sont crus autorisés à sortir, ce qui aurait représenté de leur part une « trahison », un renoncement à ce qui constitue leur mission fondamentale, mais au contraire qu'ils mettent toutes leurs forces au service du changement de l'ordre existant, donc qu'ils pratiquent une nouvelle forme d'engagement, cet engagement que combat farouchement Benda dans la mesure où il y voit le symptôme de la décadence actuelle de la spiritualité.

Alors, que va-t-il se passer ? De quel côté l'intellectuel, tiraillé entre les deux orientations rivales de l'idéologie et de l'utopie, va-t-il basculer ? Il est impossible de le savoir, dans la mesure où l'avenir n'est pas dès le départ programmé sur le plan du rigide ordre des choses :

« Car la forme, la seule par où se communique l'avenir, c'est celle du possible, et le Devoir est la manière adéquate de s'y consacrer. Pour la connaissance, l'avenir – s'agissant de tout ce qui n'est pas organisation et rationalité pures – est un impénétrable médium, une dure muraille qui, en la repoussant, lui fait alors découvrir la nécessité du vouloir, et, concomitamment, l'exigence qu'est le Devoir (la dimension utopique). Ce n'est qu'à partir de ce Devoir que l'on peut interroger les possibilités du présent, et de là seulement que l'histoire se laisse entrevoir. Et c'est là aussi que l'on peut comprendre pourquoi tout savoir historique se constitue dans l'élément du vouloir. » (p. 211)

Ces lignes inspirées auraient pu être écrites par Ernst Bloch, dont l'ouvrage sur *L'esprit de l'utopie* avait paru en 1918, en préfiguration des thèses développées par la suite dans *Le principe espérance* (publié en RDA après la seconde guerre mondiale). Comme Bloch, Mannheim déplore que l'intellectualité ait été désertée par l'inspiration utopique qui la propulse vers l'avenir au lieu de la tirer dans le sens du passé, ce qui est le propre de la ruminant idéologique.

Alors prend tout son sens la thèse formulée dans la dernière ligne du passage qui vient d'être cité : « Tout savoir historique se constitue dans l'élément du vouloir. » L'élément du vouloir, c'est l'autre nom de la solidarité de la pensée avec l'être, pour autant que cette solidarité n'a pas la forme d'un déterminisme rigide, qui fige l'état de chose en empêchant de prendre en compte la dynamique des forces réelles qui le traverse. L'intellectuel n'a rien d'autre à faire qu'à participer à cette dynamique avec les moyens qui lui sont propres, et par là à l'inciter à aller plus loin, de plus en plus loin, sans terme assignable, dans le sens d'une recherche de la vérité qui doit lucidement admettre qu'elle ne pourra jamais aboutir, toutes les productions sur lesquelles elle débouche n'ayant de valeur que momentanée. Il est clair alors que le « facteur ontique » qui intervient dans la formation de la pensée ne revêt pas l'allure d'une inexorable et indéformable fatalité : au contraire, il lui ouvre une possibilité infinie de choix, par le moyen desquels elle négocie sa voie, pour avancer sur un chemin dont la direction n'est pas déjà toute tracée. Sa solidarité avec l'être, loin de figer le statut de la pensée, rend celui-ci foncièrement problématique, donc libre par rapport aux règles d'un déterminisme rigide, que celles-ci soient interprétées dans les termes des principes de la raison ou dans ceux des lois de la nature des choses.

Dans ces conditions, le vouloir, dont le savoir est indissociable, ce n'est pas seulement l'initiative individuelle du penseur qui, animé par plein de bonnes intentions, s'efforce d'aller dans le bon sens, en accompagnant le mouvement ; mais c'est l'agir collectif dans lequel son activité est immergée, et qui constitue le fond sur lequel s'effectue toute production de connaissance. En rendre compte est l'objectif principal que se fixe une sociologie de la connaissance, dont la thèse de base est que la pensée est une production sociale, ne relevant pas seulement de l'initiative de grands esprits isolés poursuivant leur réflexion hors contexte. Mais, transférer la responsabilité du développement de la pensée de l'individu à la collectivité, n'est-ce pas seulement lui assigner un nouveau sujet, un « grand » sujet collectif en lieu et place de son « petit » sujet individuel ? Nullement, pour autant que présenter la pensée comme une production sociale, c'est justement effacer son assignation à un sujet quel qu'il soit, grand ou petit. En effet, ce n'est pas faire de la « société », au titre d'une entité unifiée et substantifiée, le sujet de la pensée : mais c'est ouvrir son développement à la perspective de conflits dont la résolution enclenche de nouveaux conflits, sous

l'impulsion communiquée par la dynamique des forces réelles, des rapports sociaux, qui, en même temps qu'ils génèrent un ordre social, produisent les éléments de sa perturbation, en vue de sa transformation. La sociologie dont Mannheim est le théoricien est une sociologie historique, au point de vue de laquelle aucun modèle de société n'est en mesure de stabiliser définitivement le « facteur ontique » qui rend la pensée solidaire de l'être. Prend alors tout son sens la thèse du rôle de la concurrence dans le domaine de l'esprit, exploitée par Mannheim dans sa conférence de 1928 (qui a été étudiée au cours de la séance de « La philosophie au sens large » du 3/10/2007) : l'insertion du travail intellectuel dans un contexte socialisé se traduit par sa constante soumission à des procédures de débat qui, bien loin de constituer pour lui un frein, le stimulent, en l'obligeant perpétuellement à changer de terrain, sur fond de divergences et de désaccords, qui expriment le refus de se soumettre à une tradition quelle qu'elle soit et quel que soit le label social dont celle-ci se réclame. Il faut donc renoncer à l'idéal d'une « bonne » pensée, qui serait de droite ou de gauche, peu importe : car si la pensée a une chance d'avancer, c'est toujours, ou du moins le plus souvent, par son mauvais côté, en pesant sur son maillon faible, et non en parcourant les glorieuses étapes d'une voie royale déjà toute tracée, qui la conduirait progressivement vers la conquête de son absolue souveraineté.

Ceci nous ramène pour finir au thème de l'intellectuel sans attache. La concurrence qui représente l'intervention du facteur ontique dans la production intellectuelle n'a pas seulement pour siège « la société » constituée comme un champ de réalité auto-suffisant et auto-subsistant. Mais elle se déroule aussi sur le plan de la pensée individuelle, qui, qu'elle le sache ou non, se trouve à la croisée des chemins, et a tout intérêt à en prendre acte et à en tirer toutes les conséquences, ce qui se traduit pour elle par la faculté de se déprendre à tout moment de ses convictions arrêtées : l'intellectuel sans attache est celui qui entretient perpétuellement un débat, non seulement avec d'autres, mais aussi avec lui-même, dans son for intérieur qu'il maintient, dans l'intranquillité, en état d'agitation permanente. Nous avons précédemment commenté le passage du livre de Mannheim dans lequel il affirme que « l'Histoire, dans notre société, a condamné l'esprit à une vie d'apatride » (p. 132). Dans la cinquième et dernière partie d'*Idéologie et Utopie*, où est tracé le programme d'une sociologie de la connaissance, Mannheim expose ce statut apatride assigné à l'intellectualité en se servant de la parabole suivante, qui ne peut que faire très fortement penser à la manière dont Bourdieu a exploité sa biographie personnelle en vue d'en faire un thème sociologique :

« Pour un fils de paysan qui grandit dans les bornes étroites de son village et passe sa vie entière dans ce lieu natal, penser et parler à la manière du pays, voilà ce qui va tout simplement de soi. Pour un fils de paysan qui émigre à la ville et s'adapte peu à peu aux us du citadin, vivre et penser comme au village perdent de leur évidence. Il a pris ses distances et peut-être distingue-t-il même maintenant en toute lucidité un mode de pensée et des constituants, par lui distingués comme « ruraux », et d'autres qu'il connaît comme étant « urbains ». Dans cette distinction on trouve en germe une sensibilité que la sociologie de la connaissance cherche à cultiver activement. Ce qui, au sens d'un groupe, passe pour inconditionnel est perçu, de l'extérieur, comme arrêté par lui, comme partial (« rural » dans notre exemple). Comme on voit, la précondition de ce genre de raisonnement, c'est que se creuse un écart...

Le fils de paysan devenu citadin et qui dans sa parentèle définit comme « rurale » telle ou telle opinion (sur un point de politique, de vision du monde, de société), ne la commente plus par là directement comme celle d'un partenaire homogène – en ne la ciblant directement que sur le contenu des énoncés ; non, il la réfère toujours à un certain type d'interprétation du monde, et celle-ci à son tour à une certaine structure sociale comme étant sa précondition d'existence. Il les met en relation. Ce qui ne revient en aucun cas à tenir pour faux ces énoncés. » (p. 230)

Toute vraie pensée est déracinée, au terme d'une prise de distance qui, soit lui est imposée par les circonstances, soit dépend de son propre effort, et éventuellement les deux à la fois. L'enracinement de la pensée dans l'être est paradoxalement ce qui rend possible ce déracinement, qui creuse un écart, et trouve dans cet écart une incitation à bouger, à voir les choses autrement, à se réorienter, à innover.

