

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

21/11/2007

Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*

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

(1)

« On peut et on doit pratiquer l'histoire des idées de telle sorte que, dans la succession mais aussi dans la coexistence des unités élémentaires, on voie plus que du hasard et que, explorant la totalité en devenant dans l'histoire, on cherche à appréhender peu à peu leur indice de valeur et de signification. » (p. 77)

Une lecture de la conférence de Mannheim sur « La concurrence et son rôle dans le domaine de l'esprit » (prononcée en 1928 à Zürich au 6^e congrès des sociologues allemands, trad. fr. par J. L. Evrard, *L'homme et la Société*, n° 140-141, « Autour de Mannheim », 2001/2-3, éd. L'Harmattan) a déjà permis de souligner l'importance du concept de *seinsverbundenes Denken*, « penser solidaire de l'être », ou encore « penser lié ou attaché à l'être » (cf. la séance de La philosophie au sens large du 3/10/2007). Ce concept est central à toute la démarche de Mannheim, dans la mesure où il permet de caractériser le point de vue propre à celle-ci : celui d'un penser, ou forme de connaissance, qui, loin d'être désengagé de l'être, ou réalité objective, sur lequel, en raison de ce prétendu désengagement, il porterait, de loin et de haut, un regard absolutisé et neutre, s'y trouve au contraire profondément engagé, enfoncé, enraciné, ce qui le contraint, s'il veut être conséquent avec lui-même, à prendre en compte toutes les implications de cette situation qui lui est impartie dans l'être, donc quelque part en lui, situation en fonction de laquelle sont déterminées ses orientations, qu'il serait vain en conséquence de chercher à séparer de la perspective qui leur est ainsi assignée. Formuler cette exigence, c'est effectuer une variation sur le thème selon lequel l'observateur, bien loin de la regarder de l'autre côté d'une ligne imaginaire, fait lui-même partie de la réalité qu'il observe, ce qui place inévitablement sa manière de voir sous la domination de ce « facteur ontique ».

En développant ce concept de « penser solidaire de l'être », Mannheim se veut fidèle à la conception générale du matérialisme telle que Marx l'a soutenue, selon laquelle l'être précède et détermine la pensée, qui, elle-même, ne dispose par rapport à lui d'aucune indépendance, contrairement à ce que soutient la position idéaliste, qui autonomise l'ordre de la pensée en dispensant celle-ci de tout conditionnement matériel et en lui attribuant la capacité de se développer par elle-même selon sa propre logique interne : le penser ne plane pas au-dessus de la réalité comme l'esprit est censé flotter au-dessus des eaux, mais il lui est attaché, il en fait partie, il en est une portion ou une dérivation, et, en tant que tel, il est lui-même quelque chose de réel, et non seulement une image de la réalité désincarnée, privée de vie et de corps, et tirant entièrement sa substance d'elle-même. Toutefois, il faut noter que, sur ce point, la position de Marx reste marquée par une certaine ambiguïté, comme en témoigne par exemple ce passage de la première partie de *L'idéologie allemande* (déjà commenté au début de la séance du 10/10/2007 de La philosophie au sens large), où est présentée la division du travail manuel et du travail intellectuel :

« La division du travail ne devient effectivement division du travail qu'à partir du moment où s'opère une division du travail matériel et intellectuel. A partir de ce

moment, la conscience peut se représenter qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique préexistante, qu'elle représente réellement quelque chose sans représenter quelque chose de réel. A partir de ce moment, la conscience est en état de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la théorie « pure », théologie, philosophie, morale, etc.. » (trad. fr. effectuée sous la direction de G. Badia, éd. Sociales, 1968, p. 60)

Lorsque Marx écrit que, une fois établie à un certain moment de l'histoire la division du travail manuel et du travail intellectuel, la conscience « peut se représenter » comme autonome, et « est en état de s'émanciper du monde », ce qui revient à se constituer elle-même comme ordre de réalité à part entière, donc comme pensée indépendante de l'être, il laisse en suspens la question de savoir si cette émancipation est réelle, comme le suggère la formule « est en état de », ou bien si elle correspond seulement à une représentation de la conscience, représentation dont celle-ci constitue à la fois le sujet et l'objet, et dont la responsabilité ne peut être imputée qu'à elle-même, dans des conditions telles qu'elle pourrait bien ne pas adéquate à ce qui se passe réellement : une chose en effet est que la conscience puisse se représenter à soi-même comme libre, une autre qu'elle le soit réellement tel qu'elle se le figure. Et même si paraît l'emporter dans l'esprit de Marx la première option, celle qui fait de l'autonomie de la pensée une autonomie qui, elle-même, est pensée, donc n'a de réalité qu'en pensée et à son point de vue, de telle façon que sa validité mesurée en termes de réalité n'est nullement garantie, il demeure qu'en faisant de cette émancipation (fictive ?) de la conscience un moment du processus historique par lequel se met en place la division du travail, dont dépend toute l'évolution humaine, il paraît lui concéder une relative consistance et par là même lui restituer une certaine dimension de réalité : paradoxalement, l'acte par lequel la conscience prend ses distances par rapport à la réalité, ce qui revient de sa part à s'irréaliser, présente alors le caractère d'un acte réel, ayant sa nécessité propre, et dont les conséquences historiques, considérables, se font sentir à long terme, puisque, aujourd'hui encore, elles définissent notre propre régime de conscience, donc la manière dont nous faisons fonctionner la pensée, comme un ordre qui s'est effectivement séparé du réel qu'il ne reconnaît plus comme étant sa base. Toute la théorie de l'idéologie, telle que Marx l'amorce, est marquée par cette ambiguïté : l'idéologie, c'est, si on peut dire, l'idéalisme devenu réalité, ou orientation de pensée qui, elle-même, n'a plus rien d'idéal ou de purement idéal, parce qu'elle s'est à un certain moment inscrite dans les faits, avec lesquels elle est à la fois en accord et en désaccord, en accord dans la forme du désaccord et réciproquement. S'y reconnaisse qui pourra !

Sur ce point, on peut dire que Mannheim radicalise la position de Marx, en vue de trancher cette ambiguïté. A partir du concept de « penser solidaire de l'être », il défend la position selon laquelle la pensée, c'est encore et toujours de l'être, c'est-à-dire que, issue de l'être, elle est faite d'être, et répond à ses nécessités, ce qui revient à dire qu'elle est elle-même quelque chose de réel et d'objectif, qui n'advient que sur la base que lui assigne sa position à l'intérieur de l'être. Et, du même coup, il force à revoir la représentation de la pensée comme simple « reflet » de la réalité, qui, s'en étant détaché, dispose d'une relative indépendance par rapport à elle ; car, si reflet il y a, ce reflet ne fait pas face à la réalité, il ne la regarde pas du dehors, mais il constitue un plan ou un pan de cette réalité, dans laquelle il est définitivement immergé, en tant que « penser solidaire de l'être », qui ne peut d'aucune façon se défaire de cette solidarité qui constitue sa substance même.

La thèse de Mannheim est qu'un tel penser, enchâssé dans la réalité par rapport à laquelle il ne dispose d'aucune indépendance, dans la mesure où il ne peut faire autrement que la considérer à partir de la position qu'il y occupe, condition matérielle à laquelle il ne peut se soustraire par une simple décision de l'esprit, n'est pas pour autant condamné à la subjectivité, à l'arbitraire, à la contingence, et de ce fait à l'erreur, comme on est conduit à l'affirmer lorsqu'on pose comme indépassable l'alternative de l'absolu et du relatif, ce qui

contraint, si on renonce à une conception « absolutiste » de la pensée, celle que soutient l'idéalisme, à adopter, en sens exactement inverse, une conception « relativiste » de celle-ci, conception que cette manière alternative de raisonner, en termes de « ou bien... ou bien... », conduit à diaboliser : au contraire, il lui est permis, et même peut-être encore plus, de revendiquer un caractère de nécessité, d'objectivité et de scientificité, dès lors qu'il intègre à son propre processus la reconnaissance de sa situation, ce qui lui confère, du moins partiellement, la maîtrise de celle-ci, au lieu qu'il soit obligé d'en subir passivement les contraintes, sans en prendre conscience ; car c'est seulement le refus ou l'omission de cette prise de conscience qui le fait sombrer dans le relativisme, et le disqualifie en tant que connaissance pouvant légitimement prétendre détenir une certaine valeur objective de vérité. En critiquant la conception idéaliste du savoir, qui le présente comme une production pure de l'esprit, ce qui le dote d'une illusoire autonomie, et en lui restituant, en vue de le rematérialiser, la position qu'il occupe nécessairement dans l'être, il ne s'agit donc nullement de priver celui-ci de toute valeur de vérité ; bien au contraire, cette démarche tend à lui rendre sa teneur propre, ce qui va dans le sens d'une entreprise de refondation ayant ses bases dans l'être, dans la réalité objective, qui seuls sont en mesure d'en garantir la nécessité.

La question que soulève immédiatement cette manière de voir est de savoir si elle concerne le penser ou l'entreprise de la connaissance en général, ou si elle ne vise qu'une forme particulière de celle-ci. Or, il semble que Mannheim, lorsqu'il cherche, devant ses collègues « sociologues », à tirer toutes les conséquences du fait que le penser est impliqué dans l'être, et avance le concept de « penser solidaire de l'être », ait cherché avant tout à enclencher le processus d'une auto-analyse collective : c'est la démarche du sociologue que, en la réinsérant dans son contexte objectif tel qu'il est corrélé son point de vue, il entreprend de relégitimer en tant que science, à la fois science réelle et science du réel, ces deux aspects étant indissociablement constitutifs de son ordre, car c'est en tant que science réelle, faisant partie du réel, saisie dans ses rapports, qu'elle peut prétendre à être aussi science du réel, qui parvient à délivrer, à son point de vue, pour autant qu'elle en ait la maîtrise, une connaissance objective de ces rapports, dans lesquels ce point de vue qui la définit en propre, bien loin de s'appliquer à eux comme une grille extérieure d'interprétation, se trouve compris. A propos d'une telle connaissance, il n'est donc plus possible de dire, comme le fait Marx dans le passage cité de la première partie de *L'idéologie allemande*, «qu'elle représente réellement quelque chose sans représenter quelque chose de réel », mais il faudrait dire au contraire qu'elle représente réellement quelque chose parce qu'elle représente quelque chose de réel, et surtout parce qu'elle constitue quelque chose de réel.

Pris à la lettre, cela signifie que, pour autant que le marxisme, qui a jeté les bases d'une nouvelle connaissance de l'histoire et de la société, est apparenté à l'entreprise de la sociologie, même s'il ne se confond pas complètement avec elle, il doit s'appliquer à lui-même les conséquences de sa propre théorie : il n'est lui-même rien d'autre qu'un « penser solidaire de l'être », c'est-à-dire un savoir en perspective qui, s'il veut rester cohérent avec ses principes de départ, se trouve dans l'obligation de prendre connaissance et tenir compte du point de vue dont il relève, point de vue d'ailleurs de part en part objectif et nullement subjectif ; il lui faut donc renoncer à la position de savoir surplombant, théorie pure et désengagée qui embrasserait en totalité la réalité précisément en raison du fait qu'elle ne dépendrait d'aucun point de vue qui en conditionnerait la portée. C'est donc le concept de science marxiste qu'une telle analyse remet en question, non en vue de contester au marxisme son caractère « scientifique », c'est-à-dire sa valeur de connaissance objective, mais en vue de reconsidérer à la lumière du marxisme les notions mêmes de science et de connaissance objective : par là, on est conduit à revoir le statut du marxisme en tant que science, science engagée, ayant son point de vue dans le réel davantage que sur le réel, ce qui lui donne du même coup les moyens de prendre part à sa transformation, c'est-à-dire, pour reprendre la

terminologie employée par Marx dans la 11^e thèse sur Feuerbach, au mouvement de sa *Veränderung*, au lieu de se contenter d'en proposer, à distance, une interprétation, ce qui est la tentation commune à toutes les philosophies idéalistes. Et, de même que sa tentative revient à appliquer le marxisme à lui-même, au lieu de feindre d'ignorer qu'il est lui-même directement concerné par les conséquences de sa théorie, Mannheim, lorsqu'il développe à partir de son concept de « penser solidaire de l'être » son programme d'une « sociologie de la connaissance », qu'il place dans le sillage de la théorie marxiste, a pour souci prioritaire de sonder la validité de sa propre démarche en jetant les bases d'une sociologie de la sociologie.

Mais, même si elle est d'abord cela, à savoir une sociologie de la connaissance sociologique, la sociologie de la connaissance dont Mannheim ouvre la perspective n'est-elle que cela ? Il est manifeste qu'elle ne peut en rester là, pour autant que, comme cela vient d'être indiqué, elle implique que la conception même de science soit repensée sur de nouvelles bases, ce qui du même coup incite à élargir son champ d'investigation à d'autres formes de connaissance que la sociologie, et tendanciellement à toutes les formes de connaissance. Lorsque Mannheim a prononcé sa conférence sur le rôle de la concurrence dans le domaine de l'esprit, il s'est débarrassé de ce problème encombrant, en reprenant à son compte la distinction héritée de Dilthey entre deux types de connaissances, celle propre aux sciences exactes, que, dit-il, son analyse ne concerne pas, et celle propre, selon l'énumération qu'il en propose, « au penser historique, au penser politique, au penser des sciences humaines, et aussi au penser de la vie ordinaire », ce qui revient à rejouer la distinction entre sciences de la nature, qui sont explicatives, et sciences de l'esprit, qui sont interprétatives, et relèvent ainsi de deux logiques incommensurables entre elles : mais du même coup, il paraissait réactiver la distinction entre les deux ordres de l'être (la nature) et de la pensée (l'esprit), présentés comme indépendants l'un de l'autre et relevant d'approches différentes. Et lorsque ce point a été soulevé au cours de la discussion qui a suivi sa conférence (d'après la présentation qui en est donnée par G. Raulet dans son article « La querelle de la sociologie du savoir », qui figure dans le n° de *L'homme et la société* où a été publiée la traduction de la conférence de Mannheim), Mannheim n'a pu que reconnaître son embarras, et revenir sur la solution de commodité qu'il avait adoptée en renfermant la démarche de la sociologie de la connaissance dans les limites d'une sociologie de la sociologie, et, plus largement du penser historique, du penser politique, du penser des sciences humaines et du penser de la vie ordinaire, ce qui exclut qu'elle puisse s'appliquer au domaine des sciences exactes : car si le concept de « penser solidaire de l'être » est valide, il doit, de proche en proche, s'appliquer à toutes les régions de l'être et à tous les types de pensée qui leur correspondent, et ceci sans exception, faute de quoi seraient inévitablement ressuscitées les ambiguïtés dont Mannheim avait cherché à expurger la position matérialiste en la radicalisant, précisément à l'aide de ce concept.

C'est pourquoi la démarche de Mannheim, considérée dans son esprit général, conduisait à une remise en jeu des problèmes généraux de la science, et non seulement des problèmes particuliers de certaines formes de savoir comme celles qui viennent d'être évoquées, remise en jeu effectuée à la lumière de la sociologie, elle-même constituée en science du penser solidaire de l'être, dont elle est censée détenir les clés, ce qui revenait à mettre celle-ci en alternative à la perspective épistémologique traditionnelle : même s'il hésitait lui-même à s'y engager, effrayé par les risques d'une telle entreprise, la position adoptée par Mannheim, du moment où il avait introduit le concept de « penser solidaire de l'être », était en puissance porteuse de ce qui s'appellera plus tard le « programme fort » en sociologie de la connaissance, qui se propose de rendre compte, en la rapportant à son point de vue, de toute connaissance ou prétendue telle, quelle qu'elle soit, la mécanique quantique tout autant et mise dans le même sac que la parapsychologie, aussi bien sur le plan de ses formes que sur celui de ses contenus, ce qui a pour conséquence de la démettre de la

prétention de se présenter comme pensée pure, n'ayant à rendre de compte que devant son propre tribunal où lui sont appliquées des lois qu'elle a elle-même énoncées et promulguées. Le problème est alors de trouver, pour une telle analyse, le point d'application ou d'intervention, qui lui permette raisonnablement d'aboutir à des résultats positifs, et non seulement d'obtenir un succès de scandale, par définition précaire et contestable d'un point de vue théorique. Ce point d'application, Mannheim l'a découvert en mettant au centre de sa perspective le problème de l'idéologie comme forme, non seulement spéciale et provisoire, mais générale et permanente, du penser en tant que tel, ce qui revenait pour une part à réactiver le sens originel du terme « idéologie », celui qui lui avait été donné lorsque ce néologisme avait été introduit dans la langue française dans les toutes dernières années du XVIIIe siècle.

Rappelons très rapidement que l'objectif poursuivi par Destutt de Tracy, lorsque, dans son *Mémoire sur la faculté de penser* présenté en 1796 devant la classe d'analyse des idées de l'Institut National, il avait employé pour la première fois ce mot nouveau, avait été d'expurger les démarches de la philosophie de toute tentation métaphysique, pour les ramener sur le terrain sûr d'une science, science de la production et du fonctionnement des idées, ou « idéologie », à l'exclusion de toute autre entreprise ; et par « science », il fallait dans son esprit entendre science « naturelle », donc s'appliquant à la pensée et aux idées en tant que phénomènes de part en part naturels, en vue de les traiter objectivement comme n'importe quel autre phénomène naturel, exigence dont l'expression se trouvait concentrée dans la formule provocante : « L'idéologie est une branche de la zoologie ». On pourrait dire que cette toute première « idéologie », qui consistait en une anatomie et une physiologie de la pensée, présentait à sa manière les caractères d'un « penser solidaire de l'être », c'est-à-dire d'un penser prenant directement en compte le rapport fort qu'il entretient avec l'être dont il ne peut être détaché. Il a fallu la haine obsessionnelle portée par Napoléon aux Idéologues issus des anciennes assemblées révolutionnaires, dans lesquels il voyait, non sans raison, des adversaires politiques, tendanciellement opposés à son projet impérial et au régime absolutiste qui en dérivait, pour que le mot idéologie, auparavant confiné dans des cercles restreints de spécialistes, entrât dans le vocabulaire public, au prix d'une mutation essentielle de sa signification : devenu signe d'opprobre, il s'est rapporté à partir de ce moment à la démarche propre à de vains et fumeux phraseurs qui, sans tenir compte des contraintes du réel, se complaisent à pérorer à perte de vue, et à aligner des idées creuses, détournant ainsi l'attention des problèmes concrets et de leurs enjeux effectifs. C'est alors que le mot idéologie, au lieu de désigner une science prétendant à une validité universelle comme cela avait été le cas au départ, est devenu pratiquement synonyme d'opinion, au sens d'un mode de pensée déphasé par rapport à la réalité, avec laquelle il n'entretient plus qu'une relation lointaine, donc imprécise, équivoque et incertaine. Lorsque Marx, en 1845, a récupéré ce mot qu'il a introduit dans la langue allemande dans le cadre de la lutte qu'il menait contre les cercles intellectuels berlinois des « hégéliens de gauche » avec lesquels, les ayant auparavant fréquentés, il voulait prendre définitivement distance, c'est dans ce sens péjoratif qu'il l'a fait, en poursuivant à sa manière l'objectif d'une critique politique des « idéologues » : sa polémique visait principalement l'idéalisme propre à cette idéologie, qui nourrit une pensée coupée du réel, ou n'entretenant plus avec lui qu'un lien extrêmement lâche, pensée dont la consistance est principalement verbale, ce qui a pour effet, effet consternant à ses yeux, de dissimuler derrière un voile de fumée et d'illusion les problèmes réels de l'évolution humaine, comme par exemple celui de la division du travail, qui depuis quelque années, très précisément depuis 1843, s'était imposé au premier plan de son attention. C'est à partir de là que l'usage de la notion d'idéologie s'est ensuite répandu, avec un arrière-plan polémique, qui rendait du même coup très difficile, voire même impossible de développer une théorie de l'idéologie, c'est-à-dire d'expliquer comment la pensée humaine en était venue à prendre une distance telle par

rapport au réel qu'elle était devenue par excellence la forme de son travestissement, phénomène dont la forme la plus criante était le développement de l'illusion religieuse : c'est ce qui explique que, en vue de rendre compte du fait idéologique, présenté comme une opération de falsification et de détournement, Marx n'ait d'abord trouvé d'autre moyen que de recourir au modèle fourni par l'analyse feuerbachienne du christianisme, forme typique d'aliénation de l'essence humaine qui, par une procédure de renversement terme à terme, a conduit à la perversion théologique de l'anthropologie ; de là l'appréhension de l'idéologie comme image inversée de la réalité, et non comme penser solidaire de l'être. « Idéologie » est alors devenu synonyme d'une pensée dénaturée du fait d'avoir rompu son lien à la nature des choses, donc coupable de s'être détachée de l'être au lieu de perpétuer sa solidarité avec lui, et qui doit être sanctionnée par les moyens de la critique pour avoir commis un tel abus (sur tous ces points, voir les séances du début de l'année universitaire 2006-2007 de « La philosophie au sens large »).

Mannheim, conscient des impasses auxquelles le marxisme s'était condamné lorsque, par le biais de son traitement du problème de l'idéologie, il avait remis en selle la conception d'une pensée ayant rompu tout rapport avec l'être, ou du moins s'en étant suffisamment détachée et éloignée pour n'en plus pouvoir fournir qu'une image déformée et inadéquate, a donc été amené, très logiquement, à recentrer sa réflexion sur le problème de l'idéologie en vue de le reprendre à sa base, à de nouveaux frais, en faisant apparaître celle-ci, non comme une manifestation déviante ou un effet pathologique, mais comme forme normale de la pensée en tant que « solidaire de l'être ». C'est de là que tire son sens la démarche menée dans son grand ouvrage *Idéologie et utopie*, paru en 1929, l'année qui a suivi sa conférence sur le rôle de la concurrence dans la vie de l'esprit, à un moment où il enseignait à l'Université de Francfort am Main. Cet ouvrage présente un intérêt théorique considérable, même si, lorsqu'il a été publié, à un moment d'incertitude et de crise où les conflits internes au régime de la République de Weimar se sont brusquement aggravés, il n'a pas eu l'impact qu'il méritait, et si en conséquence il n'a pas été lu avec une suffisante attention, à la hauteur des enjeux théoriques que ses analyses comportaient. Cette relative mécompréhension s'explique par deux causes, l'une occasionnelle, l'autre de fond. La raison de fond est la manière dont Mannheim a conçu la composition de son livre, qui réunit cinq études (intitulées « Première amorce du problème », « Idéologie et utopie », « La politique comme science est-elle possible ? », « La conscience utopique » et « Sociologie de la connaissance ») pouvant être lues chacune pour elle-même, et entre lesquelles il n'est pas évident de faire le lien, parce qu'elles sont traversées par une réflexion subtile et sinueuse, tellement soucieuse d'épouser au plus près les détours d'une réalité compliquée qu'elle peut paraître privée de fil conducteur : ce fil, nous l'avons dit, et nous avons essayé de faire comprendre pourquoi, est constitué par la question de l'idéologie, et plus précisément par l'effort de repenser celle-ci à partir de Marx et après Marx, dans un contexte différent et sur de nouvelles bases ; c'est donc à la lumière de cette question qu'il faut s'efforcer de déchiffrer le contenu du livre de Mannheim, ce qui est loin d'être aisé ; à cette difficulté s'ajoute celle présentée par le style dans lequel Mannheim a rédigé son œuvre, style des plus spéculatifs et philosophiques, bien différent de celui qu'on s'attend à trouver sous la plume d'un « sociologue » : ce qu'il propose, c'est une discussion des fondements de la sociologie, davantage qu'une sociologie à proprement parler. La raison occasionnelle est que, ayant dû quitter l'Allemagne de manière précipitée en 1933, et ayant fini, au terme d'une errance qui l'a d'abord conduit en Hollande, par trouver une installation définitive à Londres, où il a obtenu un poste à l'Université et où il est mort en 1947 (il était né en 1893), Mannheim a fait paraître en Angleterre une édition abrégée de son livre, réduit à ses parties II et IV, édition à partir de laquelle a été ensuite réalisée une traduction française, faite à partir du texte anglais, parue aux éditions Marcel Rivière (dans la série « Petite bibliothèque sociologique internationale » dirigée par A. Cuvillier) en 1956 : or, sous cette forme, où elle

avait été amputée d'une grande partie de son contenu théorique, la thèse défendue par Mannheim paraissait à la fois suggestive et insaisissable, d'autant plus suggestive qu'elle était insaisissable, ce qui revenait à aggraver les difficultés de lecture attachées à l'ouvrage dans sa version complète ; c'est ce qui explique que, durant près de cinquante ans, Mannheim ait représenté en France un nom, une référence virtuelle, davantage qu'une position doctrinale effectivement étudiée et connue, susceptible en conséquence d'être discutée sérieusement point par point : cette situation n'a pris fin que tout récemment, lorsqu'a été publiée, en 2007 aux éditions de la Maison des sciences de l'homme, une traduction intégrale d'*Idéologie et utopie* en langue française réalisée par J. L. Evrard, qui avait été aussi le traducteur de la conférence sur le rôle de la concurrence dans la vie de l'esprit, traduction qui permet enfin de prendre complètement connaissance du contenu de l'ouvrage et d'en affronter les difficultés. Signalons que, en France, l'un des seuls à avoir tenté de rendre justice à Mannheim et d'exploiter la perspective d'investigation qu'il avait ouverte a été P. Ricoeur, en particulier dans des leçons qu'il a données en 1975 à l'Université de Chicago, qui ont été ensuite publiées sous forme de livre, avec pour titre, qui rend implicitement hommage à Mannheim, *L'idéologie et l'utopie* (1^e édition anglaise, 1986 ; traduction française par M. Revault d'Allonnes et J. Roman, éd. du Seuil, 1997).

x
x x

L'objectif de Mannheim est d'atteindre le réel de la pensée, au niveau où elle se révèle « solidaire de l'être », ce qui est sa condition véritable qu'elle s'emploie le plus souvent à masquer. *Idéologie et utopie* débute par l'énoncé de ce programme :

« Comment les hommes pensent-ils effectivement, tel est le problème dont traite ce livre. Il veut examiner, non comment la pensée se présente dans les manuels de logique, mais comment elle fonctionne effectivement, dans les affaires publiques et la politique, comme outil d'action collective. » (p. 1).

La pensée telle qu'elle se présente dans les manuels de logique, c'est la pensée déjà toute faite, appréhendée au niveau des effets de son fonctionnement, qui, une fois séparés de leurs causes, paraissent constituer un ordre autonome, soumis à des lois qui leur sont propres, indépendantes en conséquence de celles qui jouent sur le plan de la réalité dont cette pensée s'est extraite. Mais, cette pensée, d'où vient-elle ? Dans quelles conditions s'est-elle formée ? Quelles sont les bases effectives de son fonctionnement ? Pour répondre à ces questions, il est inévitable de réinsérer la pensée dans l'ensemble des processus à l'intérieur desquels elle s'est faite ou a été faite, et dont, après coup, elle s'est artificiellement détachée, ou plutôt qu'elle a détachés d'elle en vue de se constituer en tant que pensée pure, comme si ceux-ci n'avaient été qu'un échafaudage indispensable à la construction de son édifice, échafaudage, que, une fois l'édifice achevé, il serait devenu possible de faire disparaître, sans qu'il en reste aucune trace. Le réel de la pensée, c'est donc la pensée en train de se faire, pensée en cours ou pensée en acte, considérée dans la dynamique de sa production effective.

En même temps qu'il formule ce programme, Mannheim indique de quel côté il faut se tourner pour le remplir : la pensée saisie dans son surgissement effectif, c'est, dit-il, la pensée telle qu'elle joue « dans les affaires publiques et la politique, comme outil d'action collective ». Autrement dit, pour saisir la pensée à l'état pratique, au lieu de se contenter des formes dans lesquelles elle est conditionnée théoriquement, il faut regarder vers la pratique, et plus précisément vers la pratique sociale dont elle est un instrument, forgé en vue de réaliser, dans un cadre institutionnel déterminé, des intérêts bien précis. La démarche de Mannheim, en même temps qu'elle effectue une conversion du point de vue de la théorie à celui de la pratique, qui, comme Marx l'avait affirmé dans les thèses sur Feuerbach, est prioritaire, - pour autant que c'est dans la pratique que la pensée fait véritablement ses preuves -, effectue donc

aussi, parallèlement, une conversion du point de vue individuel au point de vue communautaire, celui-là même qui est adopté par l'analyse sociologique : c'est seulement une fois faite que la pensée peut être considérée comme l'affaire de la conscience privée, dans la perspective propre à ce qui, depuis Descartes, s'appelle un « je pense », juge suprême pour tout ce qui concerne cette pensée qu'il prétend maîtriser absolument ; mais la pensée en train de se faire s'effectue sur le plan, non d'un *cogito*, mais d'un *cogitamus*, donc sous des formes publiques, exposées au regard collectif, dans des conditions qui sont celles de la compétition et de l'échange, ce qui avait déjà été le présupposé dont était parti Mannheim dans sa conférence sur le rôle de la concurrence dans la vie de l'esprit. Autrement dit, le réel de la pensée, c'est la pensée replacée dans le contexte de sa formation constitué par l'environnement social dans lequel elle s'est élaborée, et non la pensée saisie hors contexte, à la manière d'une figure abstraite obtenue au terme d'un processus d'extraction, qui, sous prétexte de l'épurer, l'a amputée d'une partie et peut-être de la plus grande partie de ses composantes : d'où l'on peut inférer que ce réel de la pensée, tel qu'il préexiste à son épuration, véritable opération de *katharsis* théorique, c'est de la pensée à l'état impur, encore indifférente à des critères logiques d'évaluation qui, en vue d'en simplifier les manifestations, la soustraient à sa complexité d'origine, complexité qui est elle-même corrélée à celle du tout social, de son organisation et de ses conflits. C'est ce qui donne précisément son objet à une « sociologie de la connaissance », à savoir une intellectualité concrète, pré-logique, emportée par le mouvement des émotions et des aspirations dans lesquelles baigne l'agir collectif, à l'épreuve de ses intérêts, de ses illusions, et de leur choc avec la réalité des faits.

L'investigation dont le champ est ainsi ouvert ne présente pas un caractère intemporel, car, si c'était le cas, on ne voit pas pourquoi il aurait fallu attendre si longtemps pour que son mouvement soit enclenché : Mannheim insiste sur le fait que, au contraire, le problème auquel elle répond ne se pose pas lui-même hors contexte, mais est un problème par excellence « moderne », qui n'a pu être soulevé qu'à un certain moment de l'histoire, lorsque les conditions ont été pour cela réunies, dans, précise-t-il

« une conjoncture sociale spécifique qui nous contraint à méditer les racines sociales de notre savoir » (p. 5)

Car

« de tels problèmes ne peuvent se généraliser que dans un temps où la dissension est plus saillante que le consensus » (id.).

À des périodes de socialité statique, où prévaut la tradition, degré zéro de la concurrence comme Mannheim l'avait expliqué dans sa conférence de 1928, la pensée collective se présente sous la forme d'un bloc compact, à la manière d'un en soi totalement immergé dans l'être, dont les présupposés n'ont pas en conséquence à être sondés. Mais lorsque les rapports sociaux revêtent une allure conflictuelle, ce qui en dynamise la transformation, on a affaire à une pensée, pourrait-on dire, à l'état gazeux, volatile, qui donne naissance à des structures instables, faites à la fois de concentration et de dispersion, et qui ne peuvent plus se réclamer du même sentiment d'inentamable évidence, d'emblée soustraite à la discussion : cette mobilité prend elle-même deux formes, l'une horizontale, lorsque la pensée d'un groupe, au lieu de se développer en cercle fermé, se mesure à celle d'autres groupes, l'autre verticale, de par la confrontation interne à l'ensemble que forme un même groupe dont les diverses couches développent des attitudes divergentes, à l'intérieur d'un espace public où plusieurs modes d'opinion entrent en compétition. Une fois amorcé le processus de démocratisation de la société, le mythe de l'unité organique et de l'autosuffisance de la pensée est condamné à s'effondrer, et on entre dans une ère de scepticisme et de doute nés du conflit entre différentes manières possibles d'interpréter le monde. Alors, il devient possible, et même inévitable, de soulever la question des origines et des conditions de la pensée, à un moment où l'ordre de celle-ci fait problème, ne va plus de soi, et devient en conséquence l'objet d'une approche critique. Cette approche peut prendre la forme d'une démarche de

refondation théorique, lorsqu'elle procède à une reconstitution de l'ordre de la pensée autour d'un sujet-centre (Descartes) ou autour des pouvoirs impartis à une raison impersonnelle (Kant) : mais une telle entreprise, qui prétend refermer l'interrogation qu'elle a contribué à ouvrir, se trouve dès le départ exposée à la contestation ; c'est pourquoi il revient en dernière instance à la dynamique sociale de relancer cet examen critique, sans préjuger de la nécessité pour celui-ci d'aboutir à un terme définitif, donc de clore la discussion sur le statut de la pensée, discussion qui, une fois lancée, doit se poursuivre, en vue de renouer le lien entre la pensée et la réalité qui a été, sinon rompu, du moins relâché. Une démarche comme celle de Mannheim, qui attire l'attention sur la solidarité fondamentale que la pensée entretient avec l'être, n'a justement de sens que lorsque ce rapport de solidarité a été distendu, non du fait d'une initiative de la pensée qui, d'elle-même, en usant de ses pouvoirs propres, se serait extraite de l'être et rivaliserait avec lui, mais dans le contexte d'une socialité dont les rapports se sont compliqués au point de faire une place à d'interminables conflits qui, inévitablement, rejaillissent sur l'ordre de la pensée : celui-ci doit alors cesser d'apparaître comme immuable et intangible, formant un tout solidaire constitué *a priori* de manière à s'accorder automatiquement avec le réel.

Il en résulte que la crise du savoir et de la rationalité qui caractérise la modernité (thème traité au cours de la séance du 3/10/2007 de « La philosophie au sens large ») est résultée d'un débat faisant interférer enjeux pratiques et théoriques, ce qui signifie que ce débat, en même temps qu'il porte sur des idées qui l'expriment selon leur logique propre, confronte des positions de groupe, soutenues par des « camps » opposés de la société, qui s'en servent pour mesurer leurs influences respectives :

« Comme, dans les démocraties modernes, les idées représentent clairement des groupes déterminés, la détermination sociale et existentielle de la pensée devient plus facilement perceptible dans la controverse politique. Dans le principe, ce fut la politique qui découvrit la première la méthode sociologique en passant au crible les phénomènes intellectuels. A proprement parler, c'est dans les luttes politiques que les hommes prirent conscience pour la première fois des motivations collectives inconscientes qui gouvernaient les orientations de la pensée. D'emblée, la controverse politique est quelque chose de plus qu'une argumentation théorique : elle arrache les masques, elle dévoile les motifs inconscients qui rattachent l'existence d'un groupe à ses objectifs de culture et à ses arguments théoriques. Mais dans la mesure où la politique livre ses batailles avec les armes de la théorie, le processus de démasquement envahit les racines sociales de la théorie... La découverte des racines de la pensée solidaire de l'être a ainsi pris tout d'abord la forme du démasquement. » (p. 31-32)

Il a donc fallu qu'interfèrent lutte politique et discussion théorique pour que commence à être remis au jour l'enracinement de la pensée dans l'être, et pour que cet enracinement fasse effectivement question pour la pensée, en la forçant à sortir du bastion d'idéalité dans lequel elle s'était jusque là enfermée en vue de se protéger contre toute atteinte extérieure. En d'autres termes, la révélation du statut social de la pensée n'a pu se faire que dans un contexte polémique, où elle a revêtu l'allure d'une contestation et d'une agression, ce qui, dans le langage propre aux idées, s'est traduit par la procédure du démasquement dénonçant un faux-semblant, une imposture, un danger.

Cette analyse s'applique parfaitement à l'intervention de Napoléon sur l'usage du concept d'idéologie, intervention politique qui a littéralement inversé la signification que ce concept avait eue au départ : au lieu de renvoyer au statut général de la pensée, sous toutes ses formes, conformément à l'intention première des Idéologues, il est devenu une marque d'infamie, sanctionnant des formes d'intellectualité dévoyées, ou réputées telles, c'est-à-dire que, si on donne aux mots leur valeur stricte, il est passé du plan d'une idéo-logie à celui d'une idéo-doxie. Mannheim veut dire par là que le concept d'idéologie n'a pu se propager qu'en revêtant une allure négative et répulsive, dans un esprit de dénonciation, en rapport avec des enjeux qui ne sont pas purement théoriques, ce qui le destinait à devenir un concept

lui-même de part en part « idéologique », marqué par une action en retour de son contenu sur sa forme, qu'il affecte en profondeur. Et Marx, lorsqu'il a récupéré ce concept, dans le cadre de sa lutte contre « l'idéologie allemande », qu'il avait engagée en vue d'échapper à l'emprise que celle-ci avait exercée sur lui, est lui-même allé à fond dans ce sens : il s'en est servi en vue de démasquer une opération de masquage identifiée à travers le geste même qui la prend à rebours, l'idéologie-concept étant en même temps l'arme retournée contre l'idéologie-réalité, contre la chose idéologie. Dans ces conditions, on a du mal à démêler ce qui relève de la chose et ce qui relève du concept, qui paraissent imbriqués l'un dans l'autre, et font corps au point de ne plus pouvoir être départagés. La discussion sur le statut de l'idéologie prend alors un tour singulier, exempt de sérénité, ce qui témoigne de son engluement dans la situation concrète qui lui donne son contexte :

« Tout d'abord, s'agissant du concept d'idéologie, l'antécédent immédiat en fut l'expérience vécue de la méfiance et du soupçon que l'homme, à tout moment de l'histoire, éprouve constamment, faut-il présumer, devant son adversaire. » (p. 53).

Dans ce contexte, l'idéologie, démise de ses prétentions à valoir pour un système de pensée cohérent et consistant, dont la visée universelle peut être reconnue comme légitime, est apparue comme un paravent, derrière lequel se passe quelque chose de différent, quelque chose de louche, qui a l'obscurité pour terrain d'élection : sa présence, devenue indésirable, est ressentie comme un danger, dont il faut se protéger par tous les moyens, y compris en opposant une idéologie à une autre, sans plus se faire aucune illusion quant à la nature de leur débat, truqué de part en part. Sans doute cette ambiance de soupçon n'est-elle pas tout à fait nouvelle : même si le concept d'idéologie s'est développé à un certain moment de l'histoire, en réponse aux exigences d'une situation politique précise, il comporte une dimension transhistorique, en rapport avec le souci permanent de dégager la vérité du risque d'erreur qui l'assiège. À ce souci qui s'est fait jour bien avant l'ère de la modernité, celle-ci a cependant apporté sa coloration propre, en constituant expressément l'erreur, la pensée fautive qui n'est plus en accord avec le réel, comme la pensée de l'adversaire, c'est-à-dire comme la pensée qui a pris une forme altérée parce qu'elle est aussi la pensée de l'autre, la pensée qu'on dénonce chez l'autre, dans le cadre de la confrontation qu'on mène concrètement avec lui et contre lui, confrontation dont la forme par excellence est la lutte politique. Dans le *Dictionnaire des idées reçues* de Flaubert, aurait pu figurer un article « Idéologie », ainsi libellé : « Toujours fâcheuse ; s'en débarrasser à tout prix ! ».

À ce point de vue, le concept d'idéologie constitue, sur le plan de son fonctionnement réel et non seulement de son contenu idéal, le parfait indice d'une pensée « solidaire de l'être », engluée dans son point de vue par rapport auquel elle ne parvient pas à prendre distance, ce qui rejaillit sur sa forme même, tiraillée entre des exigences théoriques et des exigences pratiques et renvoyée en permanence des unes aux autres, sans que leur alternative puisse être résolue. S'explique alors que ce concept se soit élaboré sur fond d'ambiguïté, une ambiguïté qui n'était pas pour lui un accident de parcours mais une donnée constitutive de sa structure, qui en conditionnait l'usage et en réglait le fonctionnement. Mais alors, une sociologie de la connaissance peut-elle encore exploiter ce concept, en prenant le risque d'être contaminée par les approximations qu'il comporte, aussi bien sur le plan de sa forme que sur celui de son contenu ? Une théorie de la pensée solidaire de l'être peut-elle se satisfaire d'être solidaire de l'être au point d'en partager les contradictions, de les prendre sur elle dans un esprit passif de résignation, sans entreprendre aucune intervention à leur égard ? C'est cette interrogation qui obsède Mannheim lorsqu'il se confronte au dilemme suivant : ou bien évacuer le concept d'idéologie, concept équivoque et vague, foncièrement ambivalent, pour des raisons qui tiennent à sa genèse effective, ou bien entreprendre une transformation de ce concept qui mette en mesure d'en mieux maîtriser l'usage, sans se laisser entraîner dans les dérives auxquelles il semble naturellement attaché. Sa réponse à cette interrogation est en gros la suivante : il n'est pas fatal de s'en tenir au concept d'idéologie tel qu'il s'est forgé

concrètement dans la pratique, et dans les limites que celle-ci lui a imposées, au moment où la lutte politique a pris le relais de la discussion théorique pour formuler le problème auquel il répond, ce qui, nous venons de le voir a réduit ce concept à la fonction de désigner un ennemi à combattre, dans un climat de défiance qui, de proche en proche, a fini par ôter toute crédibilité à son contenu, en faisant de lui la bonne étiquette pour une chose qui en elle-même n'est pas bonne, et dont il faut résolument se démarquer ; mais il est possible d'en élargir le champ, ce qui consiste, explique-t-il, à passer d'un concept « régional » d'idéologie à un concept « total » d'idéologie.

Que faut-il entendre par concept régional d'idéologie ? Précisément la manière dont on se sert de ce concept en vue de stigmatiser la pensée de l'adversaire, à laquelle on se refuse d'adhérer, et qu'on repousse comme douteuse, ce qui la rend inacceptable. Considérée à la lumière de ce concept régional, l'idéologie est toujours imputée à un sujet : elle est l'idéologie de quelqu'un, que celui-ci soit un individu ou un collectif, une personne ou un groupe identifiables par leurs intérêts propres ; autrement dit, elle est l'oeuvre de la mauvaise volonté d'idéologues en folie, obscurantistes professionnels, secrètement animés par l'intention de nuire, dont il faut contrer les interventions en vue de mettre fin à la menace qu'elles représentent. Les inconvénients d'une telle manière de voir sont manifestes : pour s'opposer aux ravages supposés de l'idéologie adverse, il faut soi-même s'installer, ou se croire installé, de l'autre côté de la frontière qui délimite la « région » occupée par celle-ci, en s'assurant la maîtrise d'une autre région, séparée de la précédente par une frontière suffisamment étanche pour que toute communication avec elle soit devenue impossible ; mais alors, qu'est-ce qui garantit que cette nouvelle région dans laquelle on campe pour se prémunir contre les invasions menées par les légions du mal n'est pas, elle aussi, une région « idéologique » ? Adopter le concept régional d'idéologie, et s'engager dans le processus de localisation et de démarcation qu'il implique, c'est aborder le problème au point de vue de la lutte politique, soucieuse avant tout de tracer des lignes de démarcation, dans un esprit négatif de rejet, de manière répulsive : idéologie est alors l'autre nom du mal, au sens d'une atteinte aux valeurs fondamentales de la vie, expression d'une attitude pathologique dont il faut écarter le risque mortel. Dans cette perspective, ce qu'on se propose, c'est en fin de compte d'anéantir l'idéologie, de la réduire au rien qu'elle est sur le fond. Mais pourquoi mener une lutte acharnée contre l'idéologie si, réellement, elle n'est rien de positif par elle-même, et si elle ne représente qu'une excroissance maligne qui menace le développement de la pensée sans y participer ? Si l'idéologie, ainsi cantonnée dans une position régionale, infecte la pensée par le biais d'une pathologie externe, on ne voit plus clairement d'où elle est issue, sinon de l'intention de nuire attribuée à un groupe adverse, intention diabolique dans son principe, ou du moins perçue comme telle, ce qui est une manière d'en obscurcir encore un peu plus le processus. Toutes les équivoques et les ambiguïtés qu'on peut déceler dans l'idéologie, aussi bien sur le plan de la chose idéologique que sur celui de son concept, tiennent à cette régionalisation de l'idéologie, qui ne prend sens que dans le contexte propre à la lutte politique, et dont les conséquences théoriques sont profondément dommageables.

Mais il est possible de voir les choses autrement : c'est ce que Mannheim suggère lorsqu'il propose de mettre à la base de la sociologie de la connaissance un concept d'idéologie non plus régional, mais total. Par là, il n'entend pas un retour en arrière, à la situation pré-moderne dans laquelle le problème de l'idéologie n'avait pas même lieu d'être soulevé, en raison du monolithisme de la pensée idéologique, qui excluait à l'avance que son statut puisse être remis en cause, et en conséquence régionalisé. Toute la difficulté est de penser l'idéologie, et de la penser positivement, à l'époque de la modernité qui a imposé la pluralité des idéologies ou des manières de voir le monde, pour autant que celles-ci doivent être imputées à des points de vue séparés, donc régionaux, qui, à tout moment, peuvent en venir à s'opposer. Or, introduire la référence à un concept total d'idéologie, ce ne peut être

chercher à résorber cette pluralité en la réduisant à l'unité, ce qui reviendrait à légitimer le monopole exercé par une idéologie sur toutes les autres, comme l'Eglise catholique est parvenue à le faire à l'époque médiévale : mais c'est entreprendre de penser cette pluralité en lui restituant le type de nécessité qui lui est propre. Cette nécessité n'a rien de dogmatique : elle ne répond pas au projet de faire prévaloir une position idéologique sur toutes les autres, comme étant la bonne, ainsi que le présuppose le concept régional d'idéologie saisi à chaud tel qu'il a émergé directement de la lutte politique. Elle n'est pas non plus critique ou relative, au sens d'une remise en cause des droits de la pensée à dire quelque chose de vrai sur le monde. Elle échappe à l'alternative du dogmatisme et de la critique parce qu'elle trouve son fondement du côté de l'histoire, qui est son unique raison d'être. Adopter le concept total d'idéologie, c'est voir toutes choses au point de vue du devenir de la vie sociale, qui a engendré la pluralité des points de vue idéologiques, un peu de la manière dont l'élan vital a engendré dans son jaillissement la pluralité des espèces qui, rapportées à cet élan qui les a engendrées et les a rendues viables, sont toutes sans exception de « bonnes » espèces, qui coexistent dans le tableau global du vivant, même si, pour survivre, et pour faire reconnaître leur droit à exister, elles sont amenées inexorablement à lutter entre elles. Le réel de la pensée, en tant qu'il est inséparable du mouvement de l'histoire, c'est cette pluralité des idéologies qui toutes ensemble constituent son ordre, dans des conditions qui sont normalement celles non de l'accord mais du conflit. Ceci compris, il n'y a plus lieu de chercher des causes de l'idéologie, c'est-à-dire de se demander, au sens primitif du terme « cause » tel qu'il est apparu dans le contexte du droit pénal, qui ou ce qui est responsable, voire même coupable d'idéologie :

« Dans le cas du concept régional (d'idéologie), on présuppose que l'intérêt tel ou tel qui fait mentir ou travestir agit comme une cause contraignante ; dans le cas du concept total, on pense qu'à telle ou telle insertion sociale *correspond* (souligné dans le texte) telle ou telle optique, telle ou telle manière de considérer les choses, tel ou tel point de vue. » (p. 51).

À une recherche visant à procéder à des imputations, se substitue donc une recherche modulée en termes de correspondances ou de corrélations, qui n'isole pas les différents points de vue qu'elle recense des rapports qu'ils entretiennent les uns aux autres dans le cadre global où ils coexistent, d'une manière qui n'est pas nécessairement harmonieuse et pacifique. Remarquons au passage que Mannheim renoue ici, consciemment ou non, avec la démarche initiée par Comte lorsque celui-ci, écartant toute recherche concernant les causes des phénomènes, du type de celle à laquelle s'en tiennent les modes de connaissance théologique (qui prête à ces causes un caractère surnaturel) et métaphysique (qui prête à ces causes un caractère idéal), ramène la connaissance scientifique sur le strict plan d'une étude des rapports entre les phénomènes, c'est-à-dire des lois qui déterminent leurs corrélations respectives, et rien de plus.

À l'ère de la modernité, la pensée n'a nullement cessé d'être solidaire de l'être, elle n'a pas pris son envol pour se propager librement dans l'air raréfié de la spéculation pure, même si elle a parfois revêtu cette apparence. Sa solidarité avec l'être a pris la forme de la pluralité indépassable des idéologies, qui rend inéluctable leur confrontation, leur mise en corrélation réciproque. La pensée n'est elle-même rien d'autre que cette confrontation à laquelle elle ne peut échapper et qui constitue son état normal, et non une pathologie à laquelle il serait possible de remédier : elle est ainsi dialectisée par le jeu des idéologies, sur lequel le concept total d'idéologie fournit une vue d'ensemble, vue qui n'a rien de fixe mais est au contraire foncièrement dynamique, entraînée dans une perspective de transformation à laquelle aucun terme ne peut être assigné. Il ne faut donc plus avoir peur de l'idéologie, et il faut cesser de la diaboliser, en voyant en elle le mal incarné : l'idéologie n'est ni bonne ni mauvaise, mais elle constitue le socle de la pensée vivante, qui se nourrit d'elle naturellement, en exploitant ses contradictions. Ainsi ramenée à sa source, et saisie en acte, la pensée

présente une face de lumière et une face d'ombre, qui ne vont pas l'une sans l'autre : du même coup est révoqué le mythe d'une pensée unifiée *a priori* par des principes immuables constitutifs de sa nature propre de pensée, et ainsi prémunie contre les atteintes que lui ferait subir son éventuelle solidarité avec l'être. Il n'y a pas de « bonne » pensée, à laquelle on pourrait adhérer sans réserve, parce qu'elle ne risque pas d'être infectée par de « mauvaises » idéologies : comme nous le verrons lorsque nous nous intéresserons à cette notion introduite par Mannheim qui a été l'occasion de polémiques innombrables, tout simplement parce que sa signification n'a pas été bien comprise, c'est ce que signifie l'idée d'« intellectuel sans attache », qui est tel non parce qu'il dénierait la solidarité de sa propre pensée avec l'être, mais au contraire parce qu'il a tiré toutes les conséquences de cette nécessaire solidarité, qui représente la condition normale de la pensée en général. L'idéologie est l'état naturel de la pensée : telle serait la thèse de base de la sociologie de la connaissance. Cette thèse signifie que, pas plus qu'il ne faut se méfier de l'idéologie, il ne faut non plus lui faire absolument confiance : cette alternative abstraite doit être dépassée, ce pour quoi la condition est de voir la pensée, et sa constitution idéologique, telles qu'elles sont, pour ce qu'elles sont, ni plus ni moins.

Mannheim insiste sur le fait que sur cette attitude, qu'on vient de caractériser en se servant de la formule « ni plus ni moins », n'a rien à voir avec un « relativisme », mot magique dont on a pris l'habitude de se servir pour exorciser la décision de rendre la pensée à sa solidarité naturelle avec l'être, en imputant cette décision à une intention maligne, qui réduit la pensée au régime de l'opinion, et lui ôte définitivement la possibilité de reposer sur des bases sûres, bases qu'elle serait seule à pouvoir se donner à elle-même, de manière à fonctionner en cycle fermé, sans risque d'intrusion extérieure. Et pour se démarquer de ce relativisme dans lequel on lui reproche de sombrer, Mannheim caractérise sa démarche, ce qui est tout autre chose, comme un « relationnisme », reposant sur le refus de ramener les structures de la pensée à un modèle simplifié de manière à en garantir le caractère unitaire et l'intransitivité : la pensée en acte, solidaire de l'être, n'est pas une pensée figée, obsédée par le souci de rester fidèle à des principes auxquels elle s'identifierait une fois pour toutes, ce qui implique que ceux-ci soient posés comme intangibles ; elle est au contraire confrontée à l'obligation de renégocier en permanence ses principes, dans des conditions qui ne sont pas celles de la simplicité mais de la complication, et d'une complication qui ne cesse de s'accroître, ce qui a pour conséquence que la connaissance vraie, sans renoncer pour autant à l'exigence de vérité qui la définit, n'est susceptible que de formulations transitives, destinées à être remises sans cesse en chantier :

« Le relativisme résulte de l'incongruence qui prévaut entre la nouvelle idée de la structure mentale factuelle et une épistémologie qui ne maîtrise pas encore cette dernière. Si l'on veut échapper à ce relativisme, il faudra d'abord avoir compris, avec le renfort des analyses de la sociologie de la connaissance, que ce n'est pas *l'épistémologie* en général qui juge d'un type de pensée, mais seulement un type historique déterminé de cette théorie. L'épistémologie est enchâssée dans le flux du devenir de la même manière exactement que l'ensemble de notre pensée, et ses progrès consistent justement à maîtriser aussi les complications toujours nouvelles que les phases les plus récentes du devenir font discerner dans les structures de pensée. Une épistémologie moderne comptant avec le fait de la transitivité de tout savoir historique présumera donc d'abord qu'il y a des régions de pensée dans lesquelles un savoir sans *locus*, intransitif, est totalement inconcevable. Même un dieu ne pourrait formuler des vues historiques dans le sens du paradigme $2 \times 2 = 4$, car ce qui est compatible ne peut se formuler qu'en relation avec des problèmes et des systèmes conceptuels émanant du flux historique. » (p. 66-67).

Lorsqu'il écrit ces lignes, qui apportent des précisions essentielles sur sa propre position théorique au sujet du statut de la pensée, Mannheim peut sembler, consciemment ou à son insu, se contredire : d'une part, il avance que « l'ensemble de notre pensée » est « enchâssé dans le flux du devenir » ; et, un peu plus loin, il dit qu'« il y a des régions de

pensée » qui échappent à l'entreprise d'une éternisation du régime de vérité auquel elles sont soumises : et cette réintroduction d'une perspective « régionale » ne peut manquer de surprendre de la part de celui qui soutient qu'il faut renoncer au concept régional d'idéologie, pour lui substituer un concept total, qui devrait en conséquence s'appliquer à l'ensemble de la pensée, et non à l'une seule de ses régions. Nous avons déjà rencontré ce problème, dans l'introduction à cette présentation du livre de Mannheim, lorsqu'ont été mentionnées les concessions que, sans doute par prudence, Mannheim s'était senti obligé de faire en vue de rendre acceptable le projet d'une sociologie de la connaissance, ce qui l'avait amené à réactiver la distinction proposée par Dilthey entre deux types de sciences, et donc entre deux types d'activité de pensée radicalement distincts et incommensurables entre eux, celui propre aux sciences de la nature, pour lesquelles la représentation de vérités intangibles n'aurait pas à être remise en cause, et celui propre aux sciences de l'esprit, sciences historiques, pour lesquelles un nouveau concept de vérité, échappant au paradigme intransitif « $2 \times 2 = 4$ », devrait avoir cours. Ce flottement, pris en lui-même, est intéressant : en fragilisant la position de Mannheim, du même coup il souligne que celle-ci maintient pour son propre compte une solidarité avec l'être qui en dynamise les conséquences. En effet, Mannheim ne propose pas son concept total d'idéologie dans un contexte intemporel où il pourrait prétendre disposer d'une objectivité inconditionnée et d'une cohérence absolue : mais il a plus ou moins clairement conscience que, ce concept, il ne peut l'introduire que sous la forme d'un concept lui-même régional, dans le cadre de la lutte contre une position adverse, celle qui défend le point de vue d'une épistémologie intransitive niant toute solidarité de la pensée avec l'être, et qui se propose de guérir la pensée de l'infection idéologique. C'est pourquoi la présentation du concept total d'idéologie est inévitablement marquée par des ambiguïtés qui, paradoxalement, en confirment l'intérêt et la fécondité : il n'est pas livré tout cuit et prêt à être consommé sur place, sans examen, mais il n'est finalement rien d'autre que l'élément d'un débat, débat dont il constitue à la fois l'arme et la cible, ce qui signifie qu'il ne peut revêtir l'allure d'une vérité intangible, à prendre ou à laisser comme telle, dans toute son extension ; s'interroger sur les limites de son application, donc sur le fait de savoir si celle-ci concerne certaines « régions de la pensée » à l'exclusion des autres, c'est s'engager dans ce débat propre à une pensée vivante, à laquelle sa solidarité avec l'être, c'est-à-dire le rapport qu'elle entretient à sa situation, interdit de se fixer dans une forme définitive. Lorsque Mannheim écrit, avec une prudence calculée, que

« il se peut que dans certains domaines du savoir ce soit le ressort de l'agir qui ouvre le premier les objets du monde au sujet agissant, et il se peut, en outre, que ce soit ce facteur le premier qui règle la sélection des éléments de réalité qui s'intégreront à la pensée » (p. 4),

il paraît restreindre à ces « certains domaines du savoir », comme par exemple les sciences sociales, la perspective pragmatique propre à la sociologie de la connaissance, qui établit une stricte corrélation entre le développement de la pensée et les exigences de l'agir collectif, ce qui, d'une certaine façon affaiblit sa thèse, et tend, comme cela à être signalé à la ramener dans les limites étroites d'une sociologie de la sociologie. Mais peut-il faire autrement ? N'a-t-il pas besoin d'user d'une telle stratégie pour mettre en place son programme, qu'il ne serait pas possible de faire passer tout d'une pièce, en s'installant dans une ambiance d'inébranlable évidence ? Il s'impose donc de prendre ces assertions, modérées par l'interposition d'un « il se peut », comme des formulations provisoires, destinées à être revues lorsque les conditions seront pour cela réunies. Ceci serait finalement la leçon à dégager du « relationnisme », expression d'une spéculation en devenir, qui renonce à s'en tenir à des vérités définitives.

(à suivre)

