



Mannheim, *Idéologie et Utopie*
De quelques échos diltheyens

Anne Bardet

(Centre Prospéro, Université Saint-Louis - Bruxelles)

Bien que le nom de Dilthey ne soit mentionné en tout et pour tout que deux fois dans *Idéologie et Utopie*¹, la proximité entre sa pensée et celle que développe Mannheim dans ce texte apparaît de manière tout à fait frappante. Pourtant, l'influence de la tradition herméneutique en général, de Dilthey en particulier, sur l'œuvre de Mannheim est loin d'être soulignée de manière systématique par les commentateurs². Il n'est bien sûr pas question pour nous d'affirmer ici que la figure de Dilthey n'est jamais évoquée quand on parle de Mannheim³. Cela étant, nous avons constaté au fil de nos lectures et recherches que cette proximité, le plus souvent, n'était pas explorée de manière détaillée, mais bien plutôt évoquée en passant comme une sorte d'arrière fond tacite qu'il n'y aurait pas tellement lieu d'approfondir. Notre but, ici, est donc d'examiner les liens qui peuvent être faits entre ces deux auteurs⁴. Une telle confrontation devrait nous permettre de mettre en lumière les parallèles troublants que leur pensée présente, mais aussi de faire ressortir la spécificité, ou singularité de l'une et de l'autre.

Nous nous appuyerons tout particulièrement sur le premier chapitre d'*Idéologie et Utopie*, dans lequel Mannheim s'emploie à caractériser sa démarche, posant ainsi clairement les bases théoriques de sa méthode. Nous ferons également appel aux chapitres suivants, dans la mesure où les grands

¹ Nous nous appuyons dans cet article sur la traduction française du texte de Mannheim : MANNHEIM (K.), *Idéologie et Utopie*, traduction de J.-L. Evrard, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006. On trouve une première occurrence du nom de Dilthey au chapitre 1, à propos de « la saisie compréhensive du contexte de l'existence » : Mannheim reconnaît alors les apports de la méthode compréhensive développée par Dilthey à la sociologie de la connaissance (*Ibid.*, p. 36) ; et une deuxième – et dernière – occurrence au chapitre 5, où Mannheim mentionne en passant l'historisme de Dilthey comme une étape – parmi beaucoup d'autres, de Nietzsche à Marx et Lukács, en passant par Freud – sur le chemin de la constitution de la sociologie de la connaissance comme science (*Ibid.*, p. 252).

² Dans l'avant-propos de J.-L. Evrard, par exemple, on lit ceci : « les débuts encore discrets du travail de l'œuvre de Max Weber, les débuts au grand jour d'un corpus en grande partie fantasmé, le marxisme, la présence silencieuse de Simmel, les premières traces en creux de la phénoménologie husserlienne... Voilà pour le bruit de fond perceptible dans l'écriture de Mannheim » (EVRARD (J.-L.), « Avant-propos », in MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, op. cit., p. XIX-XX).

³ Citons par exemple le texte que Horkheimer consacre à *Idéologie et utopie* de K. Mannheim (HORKHEIMER (M.), « Un nouveau concept d'idéologie ? » (1930), in *Théorie critique*, Essais présentés par L. Ferry et A. Renaut, et traduits par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978, p. 41-63), et dans lequel il traite de l'influence de Dilthey, p. 48 & sq.

⁴ Précisons néanmoins que nous ne prétendons pas ici dresser un inventaire complet des points de passage, ou échos qui peuvent exister entre la pensée diltheyenne de l'histoire et la tentative mannheimienne de fonder une sociologie de la connaissance. Notre but consiste uniquement à exhiber certaines pistes pour la réflexion.

principes que Mannheim énonce ensemble au chapitre I sont repris, parfois avec une insistance étonnante, dans ces chapitres. Le fait que nous ayons choisi de prendre en compte l'ensemble du texte plutôt que de centrer notre analyse sur un chapitre en particulier signifie aussi que nous abordons *Idéologie et Utopie* comme un tout cohérent, loin de ceux qui affirment que chacune des cinq études qui compose ce texte peut être lue séparément. A notre sens, il y a lien entre les différents chapitres qui composent cet ouvrage, tout du moins si l'on se place au point de vue qui nous intéresse ici – celui de la méthode. Nous ne nions bien sûr pas le fait que des contradictions existent – nous serons de fait amenés à en souligner certaines, d'ailleurs en partie assumées par l'auteur qui, adoptant la posture d'un « essayiste expérimentateur de la pensée »⁵, revient à plusieurs reprises sur le caractère inabouti et expérimental de ses écrits⁶. Mais si la dimension non systématique, voire contradictoire des textes de Mannheim peut donner l'impression aux lecteurs d'une pensée non unifiée, notre volonté de lire *Idéologie et Utopie* du point de vue de la méthode de Mannheim nous pousse à aller le plus possible contre cette impression. Nous voulons montrer que dans la démarche mannheimienne d'une fondation de la science sociologique, et plus particulièrement au niveau de la méthode proposée, les contradictions ne menacent pas la cohérence de la pensée de l'auteur.

La question de la méthode est loin d'être accessoire : nous montrerons que la méthode que met en place Mannheim n'est pas seulement, comme on pourrait le croire – mais comme on aurait bien tort de le croire –, sous-jacente à la pensée de Mannheim. D'abord parce que la constitution d'une méthode apparaît comme le but, ou l'un des buts d'*Idéologie et Utopie*. Et ensuite parce que cette méthode, au-delà de la manière dont elle est théorisée par Mannheim, est mise en pratique⁷.

1. Fondation d'une Wissenschaft et exigence de méthode

Le premier point sur lequel se rejoignent Mannheim et Dilthey tient au fait que tous deux prétendent fonder une *Wissenschaft* et que, dès lors, leur entreprise se définit dans les deux cas par rapport à une exigence de méthode.

Précisons d'emblée que cette *Wissenschaft* qu'il s'agit de fonder diffère chez l'un et chez l'autre : là où Dilthey cherche à édifier l'histoire comme science de l'esprit, c'est la sociologie qui intéresse Mannheim. Cela étant, l'histoire diltheyenne et la sociologie mannheimienne ne doivent pas être pensées comme deux disciplines qui s'excluent l'une l'autre : l'histoire de Dilthey est sociale – et c'est d'ailleurs à comprendre ce qu'il appelle le monde historico-social qu'il s'emploie. Inversement, la sociologie de Mannheim fait une très large place à toute une réflexion proprement historique – en témoigne, en miroir de ce monde historico-social diltheyen, l'expression qui apparaît à plusieurs reprises chez Mannheim de « locus socio-historique »⁸. C'est de fonder une histoire (sociale) dans un cas, une sociologie (historique) dans l'autre, qu'il s'agit. À partir de là, le but de Dilthey comme celui de Mannheim devient de déceler, ou plus exactement de constituer une méthode⁹.

⁵ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 42-43.

⁶ Mannheim justifie notamment ce caractère inabouti et expérimental par le fait que nous nous trouvons d'après lui « au seuil d'une évolution et non pas à son terme » (*Ibid.*, p. 42).

⁷ Nous tenterons notamment de montrer que l'on peut lire en miroir la théorie perspectiviste de Mannheim – le perspectivisme ne constituant d'après M. Löwy rien de moins que « le thème central de la sociologie de la connaissance de Mannheim » (LÖWY (M.), « Mannheim et le marxisme : idéologie et utopie », *Actuel Marx*, 2008/1, n°43, p. 48) – et sa caractérisation des intellectuels sans attaches.

⁸ Pour exemple, voyez *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 239.

⁹ Mannheim explicite cet objectif qui est le sien en ces termes : « Ce livre se propose d'élaborer une méthode (...) La méthode que nous cherchons à exposer est celle de la sociologie de la connaissance » (MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 2). Dans la même idée, on lit plus loin : « le but de ce livre est donc, d'une part, de donner sous divers aspects la formulation théorique plus limpide d'un seul et même problème ; d'autre part, de réélaborer une méthode » (*Ibid.*, p. 40). Il nous semble d'ailleurs qu'on est autorisé à lire le glissement du concept régional au concept total spécial, puis au concept total général d'idéologie comme répondant pleinement à cette exigence de méthode. Sans entrer encore dans le détail de tout ce que ce glissement suppose, de tous les problèmes qu'il soulève, disons en tout cas que c'est en lui que réside la possibilité même de la constitution d'une méthode scientifique pour la sociologie de la connaissance : l'idéologie totale générale n'est plus, comme l'idéologie chez Marx, le privilège d'un parti ; elle devient méthode scientifique d'investigation.

2. Une méthode compréhensive : la dimension herméneutique de la démarche de Mannheim

Le second écho que nous avons identifié réside dans la « tonalité herméneutique » qui habite le texte de Mannheim, et, plus précisément au niveau de la place qu'il accorde, au sein de sa méthode, à la compréhension – compréhension entendue en un sens tout à fait diltheyen.

La « tonalité herméneutique », tout d'abord, est lisible à plusieurs niveaux. Premièrement, Mannheim met constamment en avant l'idée d'interprétation, ou de traduction selon les textes¹⁰. Deuxièmement, dans l'idée d'allers retours incessants entre présent et passé, la dimension herméneutique est encore une fois prégnante. Le passé n'est investi que depuis un présent (le présent du sociologue), qui, non neutre (mais objectif, nous le verrons) participe à la réalité sur laquelle il enquête. Par ailleurs, quelque chose de l'ordre de la circularité est en jeu dans le sens où, au-delà du fait que le passé est toujours vu depuis un présent, le présent lui-même est en jeu : le passé étudié vient se répercuter sur le présent. Troisièmement, et toujours de manière extrêmement générale, on sent une teinte herméneutique dans la manière dont Mannheim met sans cesse en avant l'idée que le locus va de pair avec le sens : à partir du moment où la pensée est définie comme inféodée à un locus, elle est toujours déjà porteuse d'un sens :

Un locus, une position, cela signifie en effet des moyens de penser selon une certaine déclinaison du sens (c'est de l'être inclinant au sens). Les propriétés d'un locus ne se prêtent pas du tout à des déterminations imperméables au sens [...], l'être d'un locus socio-historique se détermine selon un rapport de sens¹¹.

La compréhension ne se fait donc pas sur base d'une matière brute, mais sur un ensemble de significations déjà opérantes dans le vécu immanent. C'est en ce sens que les méthodes que Mannheim appelle « sans intelligence de sens », c'est-à-dire les méthodes mécanistes, extrinsèques et/ou formelles, doivent être bannies de la sociologie de la connaissance.

De manière plus ciblée, l'héritage de Dilthey autour de la notion de compréhension apparaît très clairement à de nombreuses reprises. Dans cette formule, par exemple :

L'école de la vie est une pépinière de tous les jours. Nous ne saurions imaginer dans quelles circonstances se façonnent les mœurs, la morale, l'habitus. La forme de la convivialité n'est jamais la même ; les relations d'homme à homme, de l'individu au groupe se modifient d'un instant à l'autre selon que l'emporte l'ascendant, la coopération spontanée, l'émotion, l'inhibition, etc. Là non plus, il n'est pas possible, loin s'en faut, de construire une typologie pleinement valide de ces formes de transmission. Elles prennent forme et périssent dans le procès historique, et là encore, la seule vraie manière de s'en saisir ne peut qu'être celle qui les comprend en partant de leur contexte vivant et de ses transformations structurelles, non pas en quelque espace érigé dans le vide¹².

Nous reviendrons sur la manière dont Mannheim condamne cette idée d'un espace érigé dans le vide à partir duquel on pourrait saisir l'histoire ; nous ne développons pas non plus ici le fait que Mannheim réaffirme le caractère fondamentalement changeant de l'homme, sur base de considérations sur la genèse, le devenir, le déclin de l'histoire, dont il cherche ici à faire ressortir le caractère processuel. Ce qui nous intéresse à ce stade, c'est la manière dont il formule son exigence d'une méthode compréhensive : la seule manière possible de saisir les formes historiques, dit Mannheim, est de les comprendre en partant de leur contexte vivant. C'est en ce sens que « ce travail [...] équivaut à reconstituer sans cesse un synopsis »¹³. Ici, on entend évidemment directement le lien avec Dilthey, pour qui comprendre quelque chose ou quelqu'un suppose de le ramener à sa situation de départ – son monde, ou locus ; et, du même coup, de s'y transporter. De manière plus explicite encore, Mannheim

¹⁰ « Nous construisons l'objectivité par l'intermédiaire de la traduction et de la conversion », écrit ainsi Mannheim (*Ibid.*, p. 245). Nous reviendrons sur la question tout à fait centrale de l'objectivité.

¹¹ *Ibid.*, p. 239.

¹² *Ibid.*, p. 147.

¹³ *Ibid.*, p. 125.

écrit que « la sociologie est redevable à la méthode compréhensive »¹⁴. Il précise immédiatement ce qu'il entend sous cette expression de méthode compréhensive : « ce que, suivant ici Dilthey, j'appellerais la saisie compréhensive du "contexte originaire de l'existence" »¹⁵.

Mannheim prend y compris acte des limites de la compréhension telles que Dilthey les souligne : dans l'idée qu'il n'y a pas de contenus idéologiques et/ou utopiques à proprement parler, mais qu'ils ne peuvent être qualifiés comme tels qu'à posteriori, il y a en effet à notre sens un parallèle à faire avec cette idée de Dilthey selon laquelle on ne peut comprendre que le tout fermé. Chez lui, en effet, la compréhension est toujours compréhension du fini. Dans la mesure où c'est le tout de la vie qu'il faut prendre en considération pour l'étude des sciences de l'esprit, il n'y a qu'à l'instant de la mort qu'il est possible de voir la vie toute entière. Autrement dit, on ne peut se comprendre soi-même. On ne peut comprendre qu'autrui. Et qu'autrui révolu. Ce n'est qu'en se tournant vers la vie finie des autres que quelque chose comme un sens de la vie peut apparaître.

Notre idée est que la distinction que Mannheim établit¹⁶ entre utopie relative – irréalizable à partir d'un seuil déterminé – et utopie absolue – irréalizable quelles que soient les circonstances – peut être lue à la lumière de cette analyse. En effet, lorsque Mannheim dit ne se référer qu'à l'utopie relative – refusant l'idée d'utopies absolues, et ayant fait de l'irréalizabilité une caractéristique de l'utopie en général, Mannheim annonce qu'il n'y a pas, dans le domaine de la conscience, d'irréalizabilité absolue, et que tout, potentiellement, pourrait advenir –, il nous place d'emblée sur un terrain où l'interprète et l'acteur sont distincts¹⁷. Mettre en avant le critère de la réalisabilité revient à affirmer qu'on ne peut dire d'une pensée qu'elle est idéologique ou utopique que d'après ses résultats. Autrement dit, que l'on ne peut interpréter que le fini. Cela étant, le fait que l'on ne puisse comprendre que le révolu ne nous dispense nullement de nous interroger sur la conjecture actuelle, comme le montre Mannheim en pratique au point 5 de son chapitre sur la conscience utopique¹⁸. Mais nous avons affaire ici à un problème de taille : si l'on ne peut interpréter que le fini, le tout, par définition, n'est jamais clos. Nous reviendrons plus loin sur cette question aporétique du tout.

Venons-en à présent, après l'exigence de méthode et la dimension compréhensive, à la manière dont Mannheim, comme Dilthey avant lui, élabore sa méthode sur base d'une double critique des schémas idéalistes et naturalistes de pensée.

3. La double critique des schémas idéalistes et naturalistes de pensée

L'anti-idéalisme de Mannheim, à partir de son idée d'un penser solidaire à l'être, est prégnant. Comme l'explique très bien Macherey, « 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 »¹⁹. On peut également lire dans cette optique les critiques que Dilthey adresse à ce qu'il appelle les « schémas impuissants » des métaphysiciens. Là où Dilthey se propose d'exhiber systématiquement les conditions historiques dans lesquelles ont surgi les différents systèmes métaphysiques, Mannheim martèle qu'il n'y a pas lieu de s'interroger sur la pensée en la coupant des conditions réelles où elle se déploie. Chez Mannheim, l'être et la pensée ne correspondent plus à deux entités distinctes : la pensée est praxis inscrite, engagée dans la réalité. Loin d'une position idéaliste, Mannheim affirme ainsi son matérialisme : la pensée n'est plus un simple reflet de l'être, et n'entretient pas de rapport détaché, indépendant à la réalité. Elle n'est pas face à la réalité, ne la regarde pas du dehors, mais en constitue

¹⁴ *Ibid.*, p. 36.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 163.

¹⁷ PELLETIER (L.), « L'instant de la décision, Le concept d'utopie chez Mannheim et ses sources chez Lukács, Bloch et Tillich », in *Penser le Dieu vivant. Mélanges offerts à André Gouinelle*, sous la direction de BOSS (M.) et PICON (R.), Paris, Van Dieren, 2003, p. 220.

¹⁸ MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, op. cit., « La présente constellation », p. 202-213.

¹⁹ MACHEREY (P.), « Karl Mannheim : *Idéologie et utopie* », en ligne <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20072008/macherey21112007.html>, consulté le 23.07.2017.

un plan – ou un pan. D'où la seconde caractéristique de la pensée que soulignera Mannheim²⁰ : la pensée va toujours de pair avec l'agir ; elle est, par nature, praxis. Mannheim s'élève contre l'épistémologie classique qui considère le processus cognitif comme une contemplation théorique. Ses discours contre les positions de surplomb sont nombreux : au chapitre III par exemple, Mannheim affirme, contre l'intellectualisme, et au nom de cet ancrage de la pensée dans la praxis, que la sociologie de la connaissance assume un savoir non « formulable hors toute perspective », un savoir qui n'est pas une « régulation hors temps »²¹. Il tient à se démarquer de ceux qui pensent l'esprit comme étant coupé de la réalité :

Nous n'avons aucune raison de retenir dans notre noologie l'amont de la philosophie idéaliste, c'est-à-dire un genre d'homme à qui répugne la réalité charnelle du corps, des sens, la temporalité, la dynamique du monde et la socialité²².

Chez Mannheim, le point de départ réside dans une intuition ; la recherche que cette intuition initie se caractérise quant à elle par son empiricité. Par opposition à toute une tradition intellectualiste et désolidarisée de l'être, contre « l'illusionisme »²³, Mannheim martèle donc que la sociologie de la connaissance est théorie empirique²⁴ et souligne l'importance de ce qu'il appelle les facteurs ontiques²⁵. Dans cette optique, il met sans cesse en avant l'expérience vécue, de la même manière que Dilthey exalte constamment la vie concrète – c'est le concept d'*Erlebnis* – comme ce au-delà de quoi, ou en dehors de quoi aucun discours n'est tenable. L'empiricité de la recherche manheimienne rappelle ainsi jusqu'à un certain point le processus mis en place par Dilthey.

D'autre part, la méthode compréhensive sur laquelle nous avons insisté plus haut se définit, chez Mannheim comme chez Dilthey, par opposition avec la méthode explicative. D'où cette seconde opposition que nous voudrions souligner : l'opposition au naturalisme, et plus exactement aux schémas positivistes et mécanistes. L'idée que nous défendons est la suivante : le matérialisme de Mannheim – cette idée d'une pensée incarnée, engagée dans l'être et non pas absolutisée, hors de lui – ne doit pas nous faire basculer dans un positivisme mécaniste ; le fait que Mannheim, dans son refus des pensées idéalistes, cherche à ancrer sans cesse la pensée dans la vie concrète, mettant constamment en avant l'expérience vécue, ne doit pas nous inciter à l'appréhender comme on appréhende les réalités matérielles. Les discours de Mannheim contre les schémas positivistes de pensée sont explicites :

Il nous faut bien méditer ce qu'il advient de notre monde intellectuel et social si on le réduit à des relations mesurables de manière purement formelle. On ne saurait plus en douter, il serait alors impossible de pénétrer véritablement la réalité sociale²⁶.

À la fin du chapitre II, Mannheim montre comment le positivisme et ses préjugés appartiennent à ce qu'il appelle une « époque révolue » ; malgré les avancées indiscutables des positivistes, ce courant ne fait pas de place au devenir et à la nouveauté ; au-delà de leurs décisions ontologiques qui précèdent l'empirie, les positivistes ne voient pas que le substrat de la pensée est mouvant – une occasion pour Mannheim de ré-insister sur ce caractère fondamentalement en devenir de l'homme que nous mentionnions plus tôt. En ce sens, dit-il, leur pratique de l'entendement est trop « rigide ».

Mannheim, dans ses tirades contre le positivisme comme dans la manière dont il pose que l'idéologie totale ne concerne pas le domaine des sciences naturelles, dont le paradigme mathématique ($2 \times 2 = 4$) échappe à la perspective, réaffirme au passage la distinction entre la connaissance propre aux sciences de la nature et celle propre aux sciences de l'esprit. Il ne faut pas penser les secondes sur le modèle des premières, mais les rendre autonomes. Ici encore, le parallèle avec Dilthey nous semble

²⁰ Nous aborderons plus tard la première caractéristique de la pensée que mentionnera Mannheim : sa nature sociale.

²¹ MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 142.

²² *Ibid.*, p. 243.

²³ *Ibid.*, p. 84.

²⁴ *Ibid.*, p. 218.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 35.

criant : c'est également en partie contre les positivistes et les naturalistes que ce dernier bâtit sa philosophie, dont le but n'est autre que l'autonomie des sciences de l'esprit. En témoigne cette formule, dans laquelle Dilthey revient rétrospectivement – en 1911, quelques mois avant sa mort – sur la manière dont il est entré en philosophie :

Lorsque j'abordai la philosophie, le monisme idéaliste de Hegel était battu en brèche par la domination des sciences de la nature. Quand l'esprit de ces sciences se transforma en philosophie, comme chez les encyclopédistes, chez Comte, et en Allemagne chez les naturalistes qui se voulaient philosophes, il tenta de concevoir l'esprit comme un produit de la nature – et il le mutila²⁷.

Revenons à Mannheim et à la manière dont il se démarque des courants de pensée mécanistes :

Si nous voulons comprendre un phénomène concret tel qu'une situation donnée ou que la teneur des normes d'un milieu, le schéma purement mécaniste ne suffira pas, et il faudra faire intervenir des concepts aptes à la compréhension adéquate des éléments raisonnés non mesurables²⁸.

Il affirme ainsi que, lorsqu'il s'agit de pensée, il n'y a pas lieu de chercher de causes extrinsèques – ce serait là la thèse mécaniste ; il faut, au contraire, raisonner en termes de relations – une catégorie que Mannheim, comme Dilthey avant lui, met constamment en avant²⁹. Chez Dilthey, l'esprit se caractérise par le fait qu'il ne résulte pas de causes – la causalité, à proprement parler, ne concerne que la nature et est en ce sens une catégorie que l'on peut utiliser dans un schéma mécaniste/explicatif, mais en aucun cas dans le domaine de l'esprit, où prévaut la méthode compréhensive. L'explication d'un phénomène, au contraire, suppose de le ramener à sa cause. L'explication est donc une méthode qui opère du phénomène naturel tel qu'il apparaît de manière sensible à l'abstraction qui en rend raison de manière causale, dans un enchaînement logique. En revanche, il n'est à aucun moment question de rechercher des causes avec la méthode compréhensive. Chez Dilthey, la causalité est exclue du monde historique, au profit de ce qu'il appelle en diverses occasions des « relations d'agir et de pâtir », ou processus « d'actions et de réactions », lesquelles se répondent « relationnellement » les unes aux autres. Il nous semble que cette idée d'action fait directement écho à l'importance de la praxis que Mannheim met en avant et que nous soulignons plus haut ; et qu'inversement, la notion de réaction est tout à fait centrale chez Mannheim également.

Ce ne sont donc pas les hommes comme tels qui pensent, ni des individus isolés qui pourvoient à la pensée, mais des hommes dans des groupes sociaux déterminés, qui, dans une série sans fin de *réactions* à certaines situations typiques, caractéristiques de leur position commune, ont cultivé un style de pensée spécifique³⁰.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette formule – nous en reparlerons. À ce stade, retenons simplement que l'individu ne commence rien, mais continue ce qui était là avant lui : il réagit sans cesse, et son action, au fond, n'est jamais que réaction. De fait, on voit bien dans la typologie que Mannheim dresse des différents types de conscience utopique à quel point elles se construisent par *réaction* les unes aux autres : le socialisme apparaît comme une sorte de synthèse par rapport aux autres formes d'utopie, et s'élabore notamment en réponse à l'utopie conservatrice, laquelle surgit comme contre-utopie vis-à-vis de l'idéal libéral, lui-même réaction à l'utopie du chiliarisme. Dilthey quant à lui affirme que le « tissu de l'histoire » est fait de « réactions réciproques »³¹ : au nom d'une opposition stricte à la doctrine idéaliste de la raison, il met constamment en avant les idées de réaction, d'interliaison psychique, et même, glisse de la compréhension à l'intercompréhension³² ; bien que Dilthey n'utilise

²⁷ DILTHEY (W.), « Avant propos » (1911), in *Critique de la raison historique, Œuvres I*, traduction de S. Mesure, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 37.

²⁸ MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 36.

²⁹ Nous verrons que c'est à travers ce refus du mécanisme que Mannheim pose les bases de son relationnisme ; que c'est contre la conception de l'explication entendue comme science des causes qu'il met en avant l'importance de la relation.

³⁰ MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 2-3. Nous soulignons.

³¹ DILTHEY (W.), *Introduction à l'étude des sciences humaines : essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*, traduction de L. Sauzin, Paris, Presses Universitaires de France, 1942, p. 148.

³² Le fait que la compréhension devienne intercompréhension, ou compréhension réciproque, révèle à quel point la relation, en plus de constituer l'objet des sciences de l'esprit, apparaît comme condition de possibilité de l'étude de l'histoire et de la

pas le terme de relationnisme, on ne sort jamais, dans ses textes, de la sphère de la relation³³. Chez lui, l'homme lui-même est défini comme relation entre le moi et le monde. De même, chez Mannheim, l'homme est le résultat d'une corrélation moi/monde : c'est dans la résistance que lui oppose le monde que l'identité de l'homme vient se forger.

Les qualités (de l'homme) n'adviennent que dans l'agir et la confrontation avec le monde. Notre connaissance de nous-même elle non plus ne progresse pas grâce à quelque introversion³⁴, mais d'abord en affrontant le monde – au fil d'un processus, donc, où, même pour nous, nous commençons par devenir ce que nous sommes³⁵.

Mais s'il ne faut surtout pas confondre les sciences de l'esprit avec les sciences de la nature, et s'il ne faut surtout pas « naturaliser » la sociologie en cherchant des causes là où elle ne présente que des relations, le but de Mannheim reste tout de même de hisser la sociologie à une scientificité comparable à celle des sciences de la nature :

Articuler l'analyse sémantique et le diagnostic sociologique en situation offre tant de possibilités à l'effort de précision que l'on pourra, le moment venu, les comparer avec les méthodes des sciences de la nature³⁶.

De même, Dilthey, dans *l'Introduction à l'étude des sciences humaines*, annonçait :

La société et l'histoire finiront par être traitées d'une manière qui (...) correspondra à l'explication mécaniste dans les phénomènes naturels³⁷.

4. La question de l'objectivité

Assez vite, la question qui se pose est celle de savoir quel type est à l'œuvre dans les sciences de l'esprit en général, la sociologie en particulier : quelle scientificité, à la fois correspondant à celle des sciences de nature – aussi solide que la leur, et pensée comme en parallèle avec la leur –, mais ne coïncidant pas avec elle, réserver à ces sciences d'un type différent ? À quelle objectivité, à quelle scientificité a-t-on affaire ici ? La question est de taille et parcourt l'ensemble du texte de Mannheim comme il parcourt l'ensemble des textes de Dilthey. Nous tenterons de faire ressortir l'idée que ce questionnement suscite chez les deux auteurs un certain malaise³⁸, mais ce que nous voulons surtout montrer, c'est que dans les deux cas, on a affaire à un déplacement de la définition même de l'objectivité. Pour cela, un détour par le perspectivisme de Mannheim s'impose³⁹.

société.

³³ Sur cette question, voyez : BARDET (A.), « Ortega y Gasset, lecteur de la philosophie diltheyenne de la vie », *Les Études philosophiques*, 2015/1, n°112, p. 110-114.

³⁴ Ce rejet de l'introversion n'est pas sans rappeler le geste qu'opère Dilthey lorsqu'il renonce à faire de la méthode introspective le fondement des sciences de l'esprit et, se dirigeant de ce que l'on considère communément comme sa première période – période pendant laquelle il mettait en avant une telle méthode, exaltant la psychologie descriptive – vers sa seconde période, il fait de l'histoire le centre de sa pensée, et de la compréhension la grande méthode pour appréhender l'homme.

³⁵ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 140.

³⁶ *Ibid.*, p. 41

³⁷ MANNHEIM (K.), *Introduction à l'étude des sciences humaines : essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*, op. cit., p. 471-472.

³⁸ Voyez, par exemple : MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 36 ; p. 234-235.

³⁹ Dans un souci de clarté, précisons que nous parlerons le plus possible de perspective plutôt que d'idéologie. En effet, il nous semble que le maintien par Mannheim du terme d'idéologie, dans *Idéologie et Utopie*, pose un certain nombre de problèmes. Sur ce point, M. Löwy explique qu'en 1931, Mannheim renonce au concept d'idéologie totale dans son essai sur la sociologie de la connaissance pour lui préférer celui de « structure de pensée solidaire de l'être, ou inféodée à un locus » (LÖWY (M.), « Mannheim et le marxisme : idéologie et utopie », op. cit., p. 44), mais qu'au stade d'*Idéologie et Utopie*, le terme d'idéologie est maintenu dans le souci de Mannheim de se situer par rapport à une tradition de pensée marxiste : il s'agit en partie pour Mannheim de réinvestir, en l'amplifiant, le point de vue de Marx, puisque la version générale du concept total d'idéologie suppose que l'on considère comme idéologiques les locus adverses, mais aussi le sien propre – Mannheim théorise d'ailleurs lui-même cela, écrivant que le problème de l'idéologie est bien trop universel et principal pour pouvoir

Le point de départ, ou l'un des points de départ de la démarche de Mannheim réside dans le constat de « la partialité et le morcellement de l'esprit humain »⁴⁰. Cette partialité tient au fait que toute pensée est liée à un locus (*Standort*) : je pense depuis le point de vue du groupe auquel j'appartiens, de la même manière que je vois l'objet depuis le point où je me trouve. Si je cherche à supprimer la perspective pour avoir de l'objet une image qui serait valable « à tout point de vue », c'est-à-dire absolument, il ne me reste rien de la vision. Autrement dit, il n'y a pas de vision possible indépendamment d'un point de vue. Et, de même, pas de pensée possible indépendamment d'une perspective déterminée⁴¹. Mannheim affirme ainsi très clairement son perspectivisme. Au-delà des paragraphes qu'il réunit sous le sous-titre « *Le perspectivisme constitutif de certaines connaissances* »⁴², il écrit que « dans la pensée historique, toute définition est d'avance une question de perspective »⁴³. En même temps, il maintient l'idée d'une vérité – une vérité aux multiples facettes, mais une vérité néanmoins : sa conception perspectiviste du social « n'implique pas – écrit-il – qu'aucune distinction entre la vérité et l'erreur ne puisse plus être déterminée »⁴⁴. Cette vérité ne peut simplement plus être considérée comme absolue : on ne peut plus « chercher refuge dans une logique supra temporelle et prétendre que, comme telle, la vérité est immaculée et ne connaît ni pluralité des formes ni relation quelconque avec des motifs inconscients. »⁴⁵ Autrement dit, « l'idée de vérité n'est pas fixée de manière univoque pour toutes les époques, mais prise dans les avatars de l'histoire »⁴⁶. C'est la première affirmation du relationnisme : dans certaines sphères de pensée, il n'y a pas de vérité absolue.

Même un Dieu ne pourrait formuler des vues historiques dans le sens du paradigme $2 \times 2 = 4$, car ce qui est *compréhensible* ne peut se formuler qu'en *relation* avec des problématiques et des systèmes conceptuels émanant du flux historique⁴⁷.

Le relationnisme, au fond, ne signifie d'ailleurs pas autre chose que ceci :

« Relationnisme » ne dénote pas l'indécidable d'une controverse, mais signifie qu'il est de l'essence de certains énoncés de ne pouvoir se formuler qu'en fonction de stéréotypes inféodés à un locus⁴⁸.

Et au fond, seuls les tributaires d'une tradition idéaliste de pensée parlent de relativisme⁴⁹. En effet, le relativisme ne s'affranchit pas du modèle positiviste de connaissance qui fait des sciences de la nature le grand modèle de toute scientificité. Le relativisme, autrement dit, relève encore d'un

rester à la longue le privilège d'un parti : personne ne peut interdire à son adversaire d'analyser le marxisme aussi sous son coefficient d'idéologie (MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, p. 64-65). Il n'empêche que le discours de Mannheim, lorsqu'il parle d'idéologie, est confus au plus haut point, et ce quand bien même il précise en quel sens – régional ou total, spécial ou général – il entend ce terme : si l'idéologie désigne à la fois un conservatisme et une perspective, la perspective se divise elle-même à son tour en idéologie (au sens d'une perspective non congruente à l'être plutôt tournée vers le passé) et utopie (au sens d'une perspective non congruente à l'être tournée vers le futur). Nous nous trouvons face à une situation complexe : l'idéologie apparaît comme un sous genre de l'idéologie ; certaines idéologies sont idéologiques, et d'autres ne le sont pas – ce sont des idéologies utopiques. Cette idée de degrés d'idéologie rend à notre sens le discours de Mannheim relativement inconfortable. En effet, et alors même que Pierre Macherey dit bien qu'il ne faut « plus avoir peur de l'idéologie, [qu'] il faut cesser de la diaboliser en voyant en elle le mal incarné : l'idéologie, écrit-il, 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 » (MACHEREY (P.), « Karl Mannheim : *Idéologie et utopie* », *op. cit.*), il est difficile de s'empêcher de voir dans l'idéologie, y compris dans son sens le plus neutre de perspective, la teinte d'une dimension conservatrice. Voilà pourquoi nous choisissons d'utiliser le terme de perspective contre celui, bancal, d'idéologie totale générale. Nous ne croyons pas trahir par là la pensée de Mannheim dans la mesure où lui-même suggère ce glissement – suggestion qu'il ne suit donc finalement pas.

⁴⁰ MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, p. 34.

⁴¹ MAQUET (J.), *Sociologie de la connaissance, sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance, étude critique des systèmes de Karl Mannheim et de Pitrim A. Sorokin*, 1969, Bruxelles, Éditions de l'institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, p. 88.

⁴² MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, p. 242.

⁴³ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 230.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 244.

absolutisme épistémologique⁵⁰. Il suppose que l'on rattache un énoncé « à l'idéal statique antérieur de vérités éternelles, désobjectivées, hors perspective, et qu'on le mesure à cet idéal (de vérité absolue) qui lui est hétérogène »⁵¹. La thèse du relationnisme, en revanche, est de dire que « tout énoncé ne peut se formuler qu'en tant que signe d'une relation ».

Cette distinction entre relativisme et relationnisme est centrale dans *Idéologie et Utopie* : assumant la transitivité de tout savoir historique – le fait que tout savoir historique soit lié à un locus, et, plus encore, dépende d'un locus –, le relationnisme apparaît comme une sorte de tentative pour prendre ses distances vis-à-vis d'une attitude « paresseuse » du relativisme⁵² : le relationnisme ne dispense surtout pas d'une étude rigoureuse des configurations sociales et historiques. Ainsi, au chapitre V, le fait de s'affranchir du relativisme apparaît comme un enjeu fondamental de la constitution de la sociologie de la connaissance comme science : ce qui ressortira, entre autres, d'une science sociologique pleinement constituée comme science, dit effectivement Mannheim, c'est que « nous pourrions avoir barre sur une forme floue, non cogitée et, pour cette raison, stérile, du relativisme à l'endroit de la science »⁵³.

Evidemment, toute la question devient de savoir comment, à partir du moment où « les optiques possibles sont constitutivement perspectives, [...] connaissance et objectivité sont possibles »⁵⁴. À quelle validité la connaissance peut-elle prétendre, si la perspective livre une vision distordue ou, à tout le moins partielle, fragmentaire de la réalité ? La réponse de Mannheim est claire : poursuivant sa comparaison entre perspective de la pensée et perspective visuelle, il écrit :

De même, dans le cas de l'image optique d'un objet dans l'espace, le fait que par essence il ne puisse être donné *qu'en* perspective n'est pas non plus source d'erreur et le problème ne consiste pas à rechercher comment en établir une image hors perspective, mais bien plutôt, en confrontant entre elles les différentes optiques, à en intercepter la facture perceptive comme telle et à atteindre ainsi une objectivité d'un nouveau genre. Ici aussi, à l'idéal fallacieux d'une optique abstraite au point qu'elle ne serait celle de personne, il faut substituer celui d'une optique régulièrement enrichie⁵⁵.

Il ne faut donc pas tant séparer les perspectives que montrer comment elles se complètent les unes les autres. La difficulté devient alors d'apercevoir lesdites perspectives, d'en prendre conscience. Cette « difficulté » est notamment étudiée par Mannheim sur base de l'exemple d'un fils de paysans, jamais sorti de la campagne, par opposition, ou par différence avec celui qui est allé s'installer à la ville. Nous ne prétendons pas ici entrer dans le détail de cet exemple, mais simplement faire ressortir le fait que, sur cette base, Mannheim montre que la prise de conscience de la perspective suppose que l'on s'affranchisse de son groupe social (ici en émigrant, c'est-à-dire en se déplaçant, selon un principe de mobilité horizontale, d'un lieu à un autre ; éventuellement, en changeant de classe sociale, cette fois-ci selon le principe de mobilité verticale que décrit Mannheim⁵⁶, c'est-à-dire d'un mouvement rapide brassant les couches sociales vers le haut ou vers le bas de l'échelle). Prendre conscience de son point de vue suppose de toutes manières d'être capable de s'en détacher, de le mettre à distance ; et, pour ce faire, d'en rencontrer d'autres. Comme l'explique de manière particulièrement claire Jacques Maquet, ma propre perspective se particularise dans ma rencontre avec autrui⁵⁷.

Parmi les moyens mis en œuvre par Mannheim pour ne pas tomber dans l'écueil du relativisme, il est éclairant de se pencher sur sa théorie de l'intelligentsia sans attaches – théorie qui s'inscrit tout à fait dans le perspectivisme relationniste que nous venons de décrire –, laquelle détient un statut

⁵⁰ MACHEREY (P.), « Karl Mannheim : *Idéologie et utopie* », *op. cit.*

⁵¹ MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, p. 244.

⁵² *Ibid.*, p. 72.

⁵³ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁴ Comme le dit Mannheim lui-même, il est très loin de vouloir « camoufler ou excuser cette dimension perspective » (*Ibid.*, p. 241-242).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 241-242.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁷ MAQUET (J.), *Sociologie de la connaissance, sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance, étude critique des systèmes de Karl Mannheim et de Pitrim A. Sorokin*, *op. cit.*, p. 89-90.

emblématique (et problématique) dans le texte de Mannheim.

Il s'agit là d'un sujet délicat, voire épineux : dans les termes de Gabel⁵⁸, « peu de textes scientifiques ont été si souvent et si tenacement mal compris que les pages de Mannheim consacrées à cette question ». Gabel fait ici référence à la polémique suscitée par ces pages, et mentionne notamment la critique de Lucien Goldman qui se demande comment il se fait que, là où toute pensée est par définition idéologique, l'intelligentsia sans attaches, couche plutôt que classe, semble magiquement se soustraire à l'idéologie, et qui souligne le caractère par trop élitiste de cette théorie, écrivant en ce sens :

Concrètement, cette position revenait à faire de la vérité le privilège d'un certain nombre de diplômés et de spécialistes de sociologie. [...] En fait, on ne voit pas pourquoi les intellectuels, dans la mesure où ils expriment dans leurs ouvrages non seulement la pensée des autres groupes mais aussi leur propre caractère social d'intellectuels, auraient, pour cela, une perspective moins partielle que celle de n'importe quel autre groupe professionnel, avocats, prêtres, cordonniers, etc⁵⁹.

Notre intention n'est pas d'entrer dans cette polémique, même s'il nous faut convenir du fait que l'idée même d'une intelligentsia *sans attaches*, d'une intelligentsia « librement flottante », voire « affranchie »⁶⁰, nous semble éminemment problématique dans la mesure où, comme l'énonce clairement Mannheim, « la pensée humaine ne se constitue pas dans un espace socialement démarqué où elle n'aurait *pas d'attaches*, au contraire, elle est constamment enracinée en un lieu déterminé »⁶¹. Mais laissant en suspens cette question, intéressons-nous à la manière dont le perspectivisme relationniste de Mannheim trouve un écho dans la manière dont Mannheim théorise cette intelligentsia sans attaches. Pour ce faire, rappelons que cette théorie intervient comme réponse à la question de savoir, à partir du moment où le savoir historique est transitif et ne peut se formuler que dans sa dépendance à un locus⁶², quel est le locus qui, le plus possible, peut s'approcher de la vérité⁶³.

Dans l'idée que la vérité est affaire de congruence de points de vue qui ne s'excluent pas les uns les autres mais qui, n'étant ni « arbitraires » ni « en nombre infini », s'avèrent « complémentaires »⁶⁴, le perspectivisme idéal de Mannheim devient celui qui adopte le point de vue le plus synthétique possible, et le plus large en même temps. Ce point de vue est celui de l'intelligentsia, que Mannheim définit en ces termes :

Dans toute société, il y a des groupes sociaux dont la tâche particulière consiste à fournir une interprétation du monde à la société. Nous leur donnons le nom d'intelligentsia⁶⁵.

C'est donc l'autoréflexion qui caractérise d'abord et avant tout l'intelligentsia. Ses membres sont capables de considérer leur idéologie de classe comme une idéologie parmi d'autres – autrement dit, de se mettre sur la piste de s'affranchir de leur point de vue, sans avoir à émigrer de la campagne à la ville –, de le transcender, de le comparer avec d'autres et de les combiner ensemble dans quelque chose de l'ordre d'une synthèse dynamique. En ce sens, le point de vue de l'intelligentsia correspond au point de vue de la totalité – une totalité provisoire, jamais définitive, toujours en devenir, mais qui, collant au dynamisme de la pensée, échappe à l'écueil de sa réification⁶⁶.

⁵⁸ GABEL (J.), « Mannheim et le marxisme hongrois (essai de réinterprétation), *L'Homme et la société*, n°11, 1969, p. 39.

⁵⁹ GOLDMAN (L.), *Sciences humaines et Philosophie*, Paris, Gonthier, 1966, p. 52.

⁶⁰ MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 10.

⁶¹ *Ibid.*, p. 67.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Cela confirme ce que nous écrivions plus haut : la transitivité du savoir n'annule pas la question de la vérité : « On doit bien se demander quel locus a le plus de chances d'approcher au mieux la vérité, du moins aura-t-on renoncé à posséder cette vérité dans quelques formulations intransitives » (*Ibid.*)

⁶⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 8. On remarquera que Mannheim, fidèle à sa théorie de la nature sociale de la pensée, ne réfléchit pas ici en termes d'individus, mais de groupes. À ce sujet, précisons que le fait de rendre en français le terme d'intelligentsia par celui d'intellectuels (au pluriel) trahit, nous semble-t-il, la pensée de Mannheim : le terme d'intellectuels fait d'emblée signe vers l'individuel, là où il est capital de penser l'intelligentsia comme groupe – et plus exactement comme « couche », puisque, étant « sans attaches », elle ne constitue pas une classe à proprement parler.

⁶⁶ PELLETIER (L.), « L'instant de la décision, Le concept d'utopie chez Mannheim et ses sources chez Lukács, Bloch et

De la même manière que le perspectivisme sert une vision dynamique de la société, ou va dans le sens d'une pensée du mouvement, l'intelligentsia est donc mise en avant pour sa « nature dynamique, plastique, toujours à la veille d'une révolution et tracassée par de nouvelles problématiques »⁶⁷. Par définition ouverte à du non statique, à du multiple, polyphonique, elle se met au service d'une conception dynamique de la société. L'intelligentsia, cette « image en miniature des volitions et des tendances aux prises dans l'espace social », qui « admet des multiples » est couche miroir du perspectivisme idéal. Elle est la condition de possibilité de dépassement du relativisme. L'enjeu est considérable : l'intelligentsia devient le grand symbole de la conscience utopique⁶⁸, laquelle, contre le danger d'immobilisme et de réification⁶⁹ qu'identifie Mannheim, dynamise le social⁷⁰. Car là où l'idéologie tend à « l'élimination du temps historique »⁷¹, l'utopie le sauve :

Toutes les fois que l'utopie disparaît, l'histoire cesse d'être un processus menant à une fin dernière. Le cadre de référence selon lequel nous évaluons les faits se dissipe et nous restons avec une suite d'événements tous équivalents, en tant qu'il s'agit de leur importance intérieure. Le concept de temps historique, qui conduisait à des époques qualitativement différentes, disparaît, et l'histoire devient de plus en plus un espace indifférencié⁷².

Revenons à présent à cette question que nous énoncions plus tôt : celle de savoir à quelle objectivité, à quelle scientificité pouvait prétendre la sociologie manheimienne. À ce propos, le philosophe souligne à plusieurs reprises et avec insistance l'idée que la méthode compréhensive n'est pas moins objective que l'interprétation mécaniste. Il écrit ainsi que « l'inféodation à l'être de la pensée ne renvoie pas alors forcément à quelque source d'erreur, [et qu'] au contraire, elle est souvent gage de clairvoyance dans le train des événements politiques »⁷³. Dans la même idée, il affirme :

Une vision du monde n'est pas fatalement source d'erreur, mais [...] inversement elle est rien de moins qu'un atout pour se frayer une voie vers certaines régions du savoir⁷⁴.

À certains moments, Mannheim fait même un pas de plus, mentionnant une plus grande scientificité de la compréhension que des méthodes propres à étudier ce que l'on peut regrouper sous le terme de « mesurable ». C'est alors le caractère intrinsèque de la compréhension – son « intimité », dans les termes de Dilthey – qui en garantit l'objectivité :

Si nous voulons comprendre un phénomène concret tel qu'une situation donnée ou que la teneur des normes d'un milieu, le schéma purement mécaniste ne suffira pas, et il faudra faire intervenir des concepts aptes à la compréhension adéquate des éléments raisonnés non mesurables. Mais il serait faux de prétendre qu'entre ces éléments les relations seraient moins claires qu'entre des phénomènes simplement mesurables, et leur perception moins précise. Tout au contraire, l'imbrication et la permutation des unités élémentaires d'une séquence pragmatique se prêtent à une compréhension beaucoup plus fine que dans le cas d'éléments extrinsèques strictement formalisés. Ce que, suivant ici Dilthey, j'appellerais la saisie compréhensive du « contexte originaire de l'existence » se donne à elle-même. A l'aide de la méthode compréhensive, l'interpénétration fonctionnelle de vécus psychiques et de situations sociales devient immédiatement intelligible. Nous touchons ici à une région de l'être où l'émergence de réactions psychiques prend caractère intrinsèque d'évidence nécessaire, au lieu de s'offrir à la compréhension

Tillich », *op. cit.*, p. 221.

⁶⁷ MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, p. 129.

⁶⁸ PELLETIER (L.), « L'instant de la décision, Le concept d'utopie chez Mannheim et ses sources chez Lukács, Bloch et Tillich », *op. cit.*, p. 222.

⁶⁹ « La disparition de l'utopie fait surgir une objectivité statique, où l'homme lui-même devient une chose », écrit-il (MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, p. 212-213).

⁷⁰ Pelletier en conclut d'ailleurs à une responsabilité des intellectuels à se maintenir porteurs de cette conscience utopique (PELLETIER (L.), « L'instant de la décision, Le concept d'utopie chez Mannheim et ses sources chez Lukács, Bloch et Tillich », *op. cit.*, p. 222).

⁷¹ GABEL (J.), « Mannheim et le marxisme hongrois (essai de réinterprétation) », *op. cit.*, p. 49.

⁷² K. Mannheim, cité par A. Kupiec, « Karl Mannheim, l'utopie et le temps, brève anthologie », *La découverte*, « Mouvements », 2006, n°45-46, p. 97.

⁷³ MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, p. 104.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 139.

comme une causalité extrinsèque, en fonction du degré de probabilité de sa fréquence⁷⁵.

Nous nous inscrivons ici en accord total avec Louis Wirth qui, dans la préface à la traduction française d'*Idéologie et Utopie*⁷⁶, montre que Mannheim participe du déplacement – typiquement moderne – de la définition de l'objectivité. Là où traditionnellement, « "être objectif" a signifié être impartial, ne pas avoir de préférences, de prédilections ou de préjugés, de partis pris, d'opinions ou de jugements préconçus en présence des faits », le tout sur fonds d' « avertissements contre les influences déformatrices de la passion, de l'intérêt politique, du nationalisme, du sentiment de classe, et en appels en faveur de la purification de soi-même »⁷⁷, l'objectivité « moderne » n'insiste plus « sur l'élimination des partis pris personnels et collectifs », mais « appelle l'attention sur l'importance positive et cognitive de ces partis pris. Tandis que la précédente enquête sur l'objectivité tendait à poser un "objet" distinct du "sujet", la dernière voit un rapport étroit entre l'objet et le sujet percevant. En fait, le point de vue le plus récent maintient que l'objet émerge pour le sujet quand, au cours de l'expérience, l'intérêt du sujet a pour foyer cet aspect particulier du monde. L'objectivité apparaît ainsi sous un double aspect : l'un [traditionnel] dans lequel l'objet et le sujet sont des entités discrètes distinctes, l'autre [moderne] dans lequel le jeu intérieur entre eux est renforcé », explique Louis Wirth⁷⁸. Et Mannheim – comme Dilthey avant lui – met constamment en avant cette dimension du parti pris comme étant garante de la scientificité de leur discipline.

Autrement dit, le fait que le sociologue, en vertu de ces « forces vives » que décrit Mannheim, toujours déjà en jeu dans son travail⁷⁹, ne soit pas neutre vis-à-vis de son objet ne menace aucunement l'objectivité de sa discipline. Comme il le souligne à plusieurs reprises :

Pour pouvoir travailler en sociologue, il faut être partie prenante du procès social. Mais participer au vouloir collectif-inconscient ne revient pas du tout à falsifier les faits ou à n'en avoir de perception que floue. Au contraire, la participation à l'ensemble vivant de la société est une précondition si l'on veut en comprendre la constitution intestine. Le mode de participation détermine le mode de formulation des problèmes. Mettre hors champ les éléments qualificatifs et forclure le moment de la volonté, ce n'est pas faire acte d'objectivité, mais nier la qualité essentielle de l'objet⁸⁰.

Nous avons cherché à mettre en lumière certains présupposés communs à Dilthey et Mannheim. Notre objectif, néanmoins, n'était pas de calquer, ou de rabattre la pensée de Mannheim sur celle de Dilthey. Nous n'avons pas cherché à montrer que Mannheim et Dilthey disaient *la même chose*, mais qu'une série de parallèles troublants existaient, et ce à différents niveaux ; l'exaltation de la méthode compréhensive, la manière de se construire contre le naturalisme et contre l'idéalisme à la fois, l'importance de la question de l'objectivité en sont des exemples. En revanche, il n'est pas question de classes chez Dilthey, qui se place du point de vue d'ensembles uniquement. Il n'y a rien de comparable non plus, chez lui, à la couche de l'intelligentsia que décrit Mannheim. Ainsi, si certains éléments méritent à notre sens d'être rapprochés, d'autres ne doivent surtout pas l'être. La plus grande limite de ce rapprochement réside d'après nous dans la manière dont Mannheim et Dilthey pensent le rapport entre individu et collectivité. Nous achèverons sur ce point.

5. Individu et collectivité

Mannheim est très clair sur ce qu'il appelle la nature sociale de la pensée – c'est la première caractéristique qu'il mentionne de la pensée, dans les premières pages du premier chapitre. Il n'y a pas de place, chez lui, pour une pensée de l'individu qui se déploierait en dehors du tout où il se trouve. La pensée est bien propre à l'individu, mais sa nature est toujours irrémédiablement sociale :

⁷⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁶ WIRTH (L.), « Préface », in MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, traduit sur l'édition anglaise par P. Rollet, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956, p. 9-40.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁹ MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, p. 219.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 37.

Seul l'individu est apte à la pensée. Il n'y a pas quelque être métaphysique tel l'esprit de groupe, qui penserait par-dessus la tête des individus et à leur insu, et dont ils reproduiraient simplement les idées. Mais il serait faux d'en conclure que toutes les idées et les émotions qui animent un individu ne trouveraient leur origine qu'en lui et ne pourraient s'expliquer de manière adéquate qu'à raison de sa propre expérience de la vie⁸¹.

Dans la perspective holiste de Mannheim, donc, « il est inexact de dire que l'individu isolé pense »⁸² ; l'individu est plongé dans un système qui le dépasse très largement, au point qu'il se trouve tout à fait prédéterminé par ledit système. Mannheim assume d'ailleurs pleinement cette idée :

Tout individu est prédéterminé, et ce dans une double acception du terme : il se retrouve face à une situation toute faite et, dans cette situation, il se retrouve face à des modèles de pensée et de comportement préformés⁸³.

Mannheim radicalise donc sur ce point la position de Dilthey, qui définit les individus comme « des tous psychophysiques dont chacun est différent de tout autre, et constitue un monde »⁸⁴ et se rapproche bien plutôt de Hegel – dont il cite l'idée bien connue selon laquelle « l'agitation vaine des individus n'est qu'un jeu tumultueux »⁸⁵ – que de Dilthey. Précisons que Mannheim ne se réclame pas de Hegel, dont il restitue ici les dires dans une visée critique et afin de donner l'exemple d'une utopie conservatrice. Néanmoins, force est de constater que comme chez Hegel, les « fortes personnalités » et les « grands talents » sont pour Mannheim bien peu de chose à côté de « la figure et l'épaisseur d'une constellation problématique »⁸⁶.

Mannheim se montre de fait très critique vis-à-vis de ceux qui, comme les épistémologues et les psychologues, font de l'individu le centre, ou le point de départ de leur investigation – une « fiction », dans les termes de Mannheim : la sociologie, contre l'épistémologie et la psychologie, est la discipline qui « mit un terme à la *fiction* qui voulait que l'on pensât l'individu séparé du groupe dans le réseau duquel il pense et vit sa vie »⁸⁷. Mannheim se livre ainsi à l'examen des dérives liées au fait de prendre l'individu comme point de départ, plutôt virulent contre le subjectivisme et l'individualisme à l'œuvre dans la psychologie et l'épistémologie⁸⁸.

Il ne s'agit pas pour nous de dire que Dilthey est un penseur individualiste ou subjectiviste. Chez lui aussi, la pensée de l'individu est conditionnée par l'ensemble. Mais l'individu, s'il ne peut être compris indépendamment de son monde historico-social chez Dilthey, peut être créateur de nouveau. C'est là, précisément, que Mannheim se démarque de Dilthey, affirmant que ce dont la sociologie doit toujours faire la preuve, c'est que le point de départ du Nouveau est réglé sur le régime existant, qu'il s'enracine dans cet élément⁸⁹. Et si le Nouveau peut être porté par un individu charismatique, cela n'a de sens que si l'on voit que « cet individu, au départ déjà de son ouvrage, est en contact avec un mouvement, s'il a ses racines, au plan de la genèse du sens, dans les tendances motrices des volitions collectives »⁹⁰. Ainsi, l'individu ne peut être porteur « à lui tout seul » d'une impulsion utopique. Il ne peut l'être qu'à titre de membre, ou représentant d'une classe – ou couche. Mannheim est on ne peut plus clair : les impulsions utopiques ne sont imputables qu'aux couches ; jamais aux individus⁹¹.

Dilthey, de son côté, refuse de sacrifier l'individu à la toute puissance d'un système quel qu'il soit. Et si comprendre l'homme suppose de le situer dans son contexte, la compréhension diltheyenne se

⁸¹ *Ibid.*, p. 2.

⁸² *Ibid.*, p. 3.

⁸³ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁴ DILTHEY (W.), *Introduction à l'étude des sciences humaines, essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*, op. cit., p. 186.

⁸⁵ MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 212.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 91.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 22-23. Nous soulignons.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 169.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

nourrit toujours d'allers retours incessants entre ces deux pôles. Chez Mannheim, nous sommes très loin des allers retours que décrit Dilthey entre l'individu et son ensemble. Pour lui, il y a très clairement antériorité du tout sur les parties :

Nous avons le sens de l'époque historique comme totalité significative qui ordonne les événements antérieurement aux parties et c'est par cette totalité que nous commençons à comprendre véritablement le cours total des événements et la place que nous y tenons⁹².

Chez Dilthey, c'est d'une circularité indépassable qu'il est bien plutôt question : il y a relation de réciprocité entre les parties et le tout. Chez lui, le tout est la condition pour penser le particulier – c'est donc bien de penser le particulier qu'il s'agit –, mais le tout n'est pas accessible en lui-même ; il n'est accessible qu'à partir du particulier. Dilthey formule cette idée en ces termes : il s'agit pour lui de « tirer le tout du détail et ensuite le détail du tout »⁹³, si bien que « la compréhension résulte (...) du tout, qui résulte pourtant lui-même du détail »⁹⁴.

Cela étant, nous aurions tort de présenter la théorie de Mannheim comme étant univoque sur ce point. Si nous maintenons qu'il y a bien antériorité (logique) du tout sur les parties, il semble qu'on n'échappe pas tout à fait à la circularité sur ce point : à certains moments, Mannheim « confesse » en effet qu'on n'atteint le tout qu'à partir de la région. « La totalité recherchée – écrit-il ainsi – on n'en prend le chemin qu'à la condition minimale de voir et de toujours mettre en évidence le caractère segmentaire du locus »⁹⁵. Ou encore :

Au sens où nous l'entendons, totalité ne signifie donc pas quelque vision exigible uniquement de la part d'un œil divin, immédiate et valide une fois pour toutes⁹⁶, ni quelque image relativement close sur elle-même, tendant à la quiétude. *Totalité signifie intention tournée vers le tout*, accueillant en soi des points de vue régionaux et recommençant toujours à les torpiller, s'élargissant pas à pas dans le processus naturel de la connaissance, se donnant pour but non pas quelque conclusion valide tout le temps, mais, autant qu'il nous est possible, *extension maximale de notre horizon*⁹⁷.

Bien que l'on vise le tout, on en reste toujours à cette intention tournée vers le tout. C'est de la région (particulière) que l'on doit partir⁹⁸. Bien sûr, la région, bien que particulière, est d'emblée plus large que le niveau individuel que met en avant Dilthey – la région, pour le dire autrement, constitue déjà quelque chose de l'ordre d'un tout, chez Dilthey. Ce qui est certain, c'est que même si le point de départ est régional, il faut être capable de dépasser le niveau de la région :

Tant que l'on n'aborde les choses, en effet, que dans leur régionalité et tant que l'appareil conceptuel ne fait ses preuves qu'à l'intérieur d'une sphère vitale limitée, le caractère problématique de l'ensemble des structures pourra rester dans l'ombre⁹⁹.

Conclusion

Il y aurait encore beaucoup à dire, sur la manière dont, jusqu'à un certain point, Mannheim et Dilthey se rejoignent en logeant l'unité du groupe dans sa volonté et dans son action ; sur la notion d'inconscient collectif, très présente chez les deux auteurs ; et sur bien d'autres aspects encore. Nous en avons souligné quelques-uns. Nous avons soulevé nombre de questions importantes qui auraient mérité que nous nous y arrêtions plus longuement : cette exigence d'un tout qui, par définition, n'est jamais clos ; l'idée d'un tout constamment enrichi dans une perspective relationniste chez Mannheim,

⁹² K. Mannheim, cité par A. Kupiec, « Karl Mannheim, l'utopie et le temps, brève anthologie », *op. cit.*, p. 91.

⁹³ DILTHEY (W.), *Le monde de l'esprit*, traduction de M. Rémy, Paris, Aubier, 1947, tome I, p. 335.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 336

⁹⁵ MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, p. 86.

⁹⁶ Cela rejoint ce dont nous parlions plus haut sur le refus de Mannheim des positions idéalistes, ou positions de surplomb.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 87. C'est d'ailleurs en ce sens d'une extension maximale de son horizon que l'intelligentsia est dite conscience du tout.

⁹⁸ Notons que chez Dilthey, la région constitue déjà un tout.

⁹⁹ MANNHEIM (K.), *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, p. 83.

contre l'idée de tous pluriels chez Dilthey¹⁰⁰ ; les tensions liées au choix même du terme d'idéologie; la théorie de l'intelligentsia sans attaches.

¹⁰⁰ De fait, les commentateurs parlent du pluralisme de Dilthey, et ce pluralisme peut à notre sens être rapproché du relationnisme mannheimien : l'idée d'une vérité plurielle va dans le sens de celle d'une vérité relationnelle.