



Penser ensemble idéologie et utopie avec Mannheim

Louis Carré & Sébastien Laoureux
(Université de Namur - ESPHIN)

Les classiques ont la vie dure. Dès sa parution en 1929, l'ouvrage de Karl Mannheim *Idéologie et utopie* a suscité de vives polémiques parmi les cénacles intellectuels de la République de Weimar. Les uns ont critiqué dans son projet d'une sociologie « relationniste » le « relativisme » corrélatif à son abandon de l'idée de vérité¹. Les autres ont dénoncé le « spiritualisme » de sa démarche en lui opposant un « matérialisme historique » d'inspiration marxienne². D'autres encore ont fortement mis en doute la place prépondérante qu'accordait le sociologue hongrois à « l'intelligentsia libre de tout attache »³. Ces critiques précoces ne se recouvrent pas nécessairement, parfois même se contredisent, à l'image d'ailleurs de l'œuvre qu'elles prennent pour cible. Elles continuent néanmoins à baliser la réception du travail de Mannheim jusqu'à aujourd'hui. Ouvrage tenu pour fondateur de la sociologie de la connaissance, *Idéologie et utopie* a subi le sort habituel des classiques : souvent cité, il demeure peu lu et discuté dans les débats contemporains en philosophie et sciences sociales. Une exception notoire est la lecture qu'en a proposée Paul Ricoeur dans une série de cours qu'il prononça en 1975 à l'université de Chicago et qui furent publiés en anglais en 1986 et traduits en français en 1997⁴. D'entrée de jeu, Ricoeur indique l'importance pour lui des réflexions de Mannheim : « Je crois que Mannheim est la seule personne, au moins jusqu'à un passé récent, à avoir essayé de penser ensemble idéologie et utopie. Il le fit en les considérant toutes deux comme des attitudes déviantes par rapport à la réalité. C'est au sein d'un même décalage, d'une même distorsion par rapport à la réalité effective qu'elles divergent. »⁵ « Penser ensemble idéologie et utopie », tel est l'objectif que poursuit à sa façon Ricoeur en reprenant – fait remarquable – le titre que Mannheim avait jadis donné à sa collection d'essais. Ainsi que le propose Ricoeur dans un article contemporain de ses cours, penser ensemble l'idéologie et l'utopie revient à les envisager comme « deux expressions de l'imaginaire social »⁶. L'idéologie et l'utopie se caractérisent par « leur commune non-congruence avec la réalité », non-congruence qui s'exprime sous la forme tantôt d'une « confirmation » (idéologique), tantôt d'une

¹ MARCUSE (H.), « Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode : Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* », *Die Gesellschaft* 2, 1929, p. 356-369.

² HORKHEIMER (M.), « Un nouveau concept d'idéologie ? » (1930), in *Théorie critique*, Paris, Payot, 1978, p. 41-63.

³ TILlich (P.), « Compte rendu d'*Idéologie et utopie* », in *Christianisme et socialisme. Ecrits socialistes allemands (1919-1931)*, Paris, Cerf, 1992, p. 315-322.

⁴ RICOEUR (P.), *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.

⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁶ RICOEUR (P.), « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », dans *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1998, p. 417-431.

« contestation » (utopique) de la situation présente⁷. Derrière la polarité de l'idéologie reproductrice et de l'utopie créatrice, Ricoeur avance une thèse sociologique fondamentale selon laquelle « l'imagination sociale est constitutive de la réalité sociale »⁸. Qu'elles soient idéologiques ou utopiques, en effet, « toutes les figures de la non-congruence doivent être partie prenante de notre appartenance à la société »⁹.

Héritant du projet de « penser ensemble l'idéologie et l'utopie », Ricoeur entend déplacer le problème sur un autre terrain que celui où Mannheim l'avait initialement située. Ricoeur reconnaît à Mannheim le mérite intellectuel d'avoir affronté le paradoxe qui découle de son « extension du concept marxiste d'idéologie »¹⁰. En lieu et place d'un concept simplement « partiel » et évaluatif, Mannheim a voulu forger un concept « total » et axiologiquement neutre d'idéologie. Ricoeur formule le paradoxe découlant d'un tel concept « total » d'idéologie de la manière suivante : « quel est le statut épistémologique d'un discours sur l'idéologie si tout discours est idéologique ? Comment un tel discours peut-il échapper à sa propre exposition, à sa propre description ? Si la pensée socio-politique elle-même est compromise par la vie et par la situation du penseur, le concept d'idéologie n'est-il pas absorbé dans son propre référent ? »¹¹ La réponse apportée par Ricoeur au paradoxe inhérent à tout discours idéologique sur l'idéologie consiste alors à déplacer le problème de « l'opposition entre la science et l'idéologie » – problème dans lequel Mannheim malgré tous ses efforts s'est d'après lui empêtré – vers celui de « l'opposition plus fondamentale entre l'idéologie et la vie sociale effective »¹². En « totalisant » le concept d'idéologie, Mannheim n'aurait pas rompu avec le cadre d'analyse marxiste d'où il était parti. Il en serait resté à la conception emphatique d'une réalité sociale à laquelle seule la science, en l'occurrence la sociologie de la connaissance, donnerait accès. Face à des formes, idéologiques ou utopiques, de non-congruence avec le réel, le sociologue de la connaissance serait celui qui permettrait d'instaurer un rapport « vrai », d'adéquation, de non-distorsion, de congruence, avec la réalité sociale. C'est donc bien la « coupure épistémologique » entre science et idéologie que Ricoeur conteste chez Mannheim, pour lui préférer la question du rapport interne entre idéologie (et utopie) et vie sociale.

En admettant le caractère constitutif de l'imaginaire pour la réalité sociale, l'on se donne d'après Ricoeur les moyens de résoudre le paradoxe du discours idéologique sur l'idéologie. Il paraît en effet difficile dans ce cas d'opposer purement et simplement l'imaginaire idéologique et la réalité sociale mise au jour par la science. En tant qu'expression de l'imaginaire social, l'idéologie est elle-même partiellement – aux côtés de l'utopie – constitutive de la réalité sociale. L'idéologie par conséquent ne se cantonne pas au rôle strictement négatif de dissimuler la réalité ; elle remplit aussi la fonction autrement plus fondamentale et positive de légitimer la croyance dans le bien-fondé de l'ordre social existant. Les « deux expressions de l'imaginaire social » que sont l'idéologie et l'utopie s'avèrent largement complémentaires de par les fonctions qu'elles remplissent, Ricoeur se risquant même à parler de « dialectique ». Autant la dimension idéologique de l'imaginaire social rend compte de la nécessité d'intégrer l'ordre social autour de croyances communément acceptées, autant sa dimension utopique manifeste la visée transformatrice d'un ailleurs vis-à-vis de la situation existante. D'où une sorte d'équilibre fonctionnel se réalisant au sein de l'imaginaire social : l'utopie et l'idéologie se contrebalancent mutuellement dans leurs aspects positifs et négatifs. La reproduction idéologique rectifie la fuite utopique dans l'irréel, et inversement la visée d'une société autre remet en question la légitimité traditionnelle de l'ordre existant qu'assure l'idéologie. C'est ici que le déplacement opéré par Ricoeur, la substitution de « la corrélation utopie-idéologie » à « la corrélation impossible science-

⁷ RICOEUR (P.), *L'idéologie et l'utopie, op. cit.*, p. 19.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* Cf. RICOEUR (P.), « L'imagination dans le discours et dans l'action, dans *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 255 : « Peut-être n'y a-t-il pas de groupe social sans ce rapport indirect à son être propre à travers une représentation de soi-même ». Ricoeur fait sien le renversement de Lévi-Strauss : le symbolisme n'est pas un effet de la société, c'est la société qui est un effet du symbolisme.

¹⁰ RICOEUR (P.), *L'idéologie et l'utopie, op. cit.*, p. 26.

¹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹² *Ibid.*, p. 28.

idéologie », prend tout son sens. À ses yeux, « le jugement porté sur une idéologie l'est toujours depuis une utopie. (...) la seule manière de sortir du cercle dans lequel l'idéologie nous entraîne, c'est d'assumer une utopie, de la déclarer et de juger l'idéologie de ce point de vue. »¹³

Nous souhaitons dans les pages qui suivent repartir des effets de lecture produits par Ricoeur tout en montrant comment sa lecture de Mannheim est biaisée à plusieurs égards. Biaisée tout d'abord par le débat que Ricoeur mène, par la personne interposée de Mannheim, avec le marxisme althussérien et la thèse d'une « coupure épistémologique » entre science et idéologie. Biaisée ensuite par l'idée d'une dialectique entre l'idéologie et l'utopie qui n'a en définitive chez Ricoeur de dialectique que le nom. Biaisée enfin par la non prise en considération de la distinction cruciale (bien qu'éminemment équivoque parce que toujours conjoncturelle) introduite par Mannheim entre « utopie absolue » et « utopie relative ». Ces trois biais interprétatifs peuvent être résumés en un seul : l'absence chez Ricoeur d'une réflexion sur le caractère discriminatoire du *temps historique* dans la dialectique de l'idéologie et de l'utopie. Ricoeur, il est vrai, évoque la dimension temporelle quand il définit ce en quoi l'idéologie et l'utopie se distinguent dans leurs modes de non-congruence à l'être : l'une est « en retrait », l'autre « en avance sur une situation donnée »¹⁴. A la suite de Mannheim, il note qu'« il y a deux manières pour un système de pensée de ne pas être congruent avec les courants généraux d'un groupe ou d'une société : soit en se fixant sur le passé, et en opposant une forte résistance au changement, soit en fuyant en avant, par un encouragement au changement. »¹⁵ Mais l'écart temporel déterminant entre l'idéologique et l'utopique est aplati par Ricoeur dès lors qu'il les envisage comme deux variantes d'un *même* imaginaire social en équilibre fonctionnel. Or, à lire attentivement Mannheim, il apparaît que l'idéologie et l'utopie sont deux formes d'imaginaire social portées par des groupes sociaux déterminés qui *s'affrontent* autour de la question du temps historique.

Il s'agira ici de revenir sur la dialectique serrée de l'idéologie et de l'utopie à l'aune du critère de l'écart temporel proposé par Mannheim, pour ensuite analyser son traitement de la « conscience utopique ». Plutôt que de désigner une représentation qui advient dans un futur plus ou moins proche comme chez Ricoeur (« utopie absolue »), l'utopie au sens de Mannheim caractérise avant tout une *virtualité* qui affecte le présent (« utopie relative »). Sa typologie des formes de la conscience utopique se présente comme une façon originale d'aborder *sociologiquement* la structuration temporelle de la conscience. Fondateur de la sociologie de la connaissance, il se pourrait bien que Mannheim ait également contribué à fonder une sociologie inédite du temps. De là, il est également possible d'envisager autrement que Ricoeur la position délicate du sociologue de la connaissance chez Mannheim. La tâche du sociologue est moins d'instaurer un rapport « vrai » à la réalité sociale que de dégager un rapport « juste » au temps, même si ce rapport approprié du sociologue au temps social se laisse – comme nous le verrons – interpréter de deux manières divergentes, pour ne pas dire opposées.

1. La dialectique entre idéologie et utopie et le critère temporel

Mannheim commence par donner la définition suivante de l'utopie : « Utopique est la conscience qui ne coïncide *pas* avec l'"être" à ses alentours »¹⁶. Pour autant, toute « orientation étrangère à la réalité » (*wirklichkeitsfremde*) n'est pas forcément utopique. Est utopique en revanche « l'orientation "transcendant à la réalité" qui, au moment du passage à l'agir, dévaste alors, partiellement ou entièrement, le régime ontique du moment »¹⁷. A contrario, on peut « se régler sur des facteurs hors

¹³ *Ibid.*, p. 231.

¹⁴ *Ibid.*, p. 227.

¹⁵ *Ibid.*, p. 215.

¹⁶ MANNHEIM (K.), *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985, p. 169 [désormais : *IUU*] ; *Idéologie et utopie*, traduction française par Jean-Luc Evard, Paris, Edition de la Maison des sciences de l'homme, 2006, p. 159 [désormais : *IEU*].

¹⁷ MANNHEIM (K.), *IUU*, p. 169 ; *IEU*, p. 159.

réalité, transcendant l'être, et néanmoins œuvrer en ayant en vue la réalisation ou la reproduction constante du régime de vie en place. »¹⁸ Or c'est cela qui caractérise en propre l'*idéologie* : « Au fil de l'histoire, l'homme s'est bien plus souvent réglé sur des facteurs de transcendance que d'immanence à l'être et n'en a pas moins réalisé des régimes de vie parfaitement concrets à raison d'une telle conscience "idéologique" désaccordée à l'être. »¹⁹ Mannheim propose à cet égard un exemple parlant²⁰ : à l'époque médiévale, aussi longtemps que l'Eglise réussit à reléguer ses promesses de salut vers un lieu transcendant l'histoire, loin de son enclave dans la société, son idéologie religieuse participait à la reproduction de l'ordre établi. Ce n'est que lorsque certains groupes sociaux intégrèrent cette visée d'un au-delà à leur agir et s'efforcèrent de le mettre en œuvre ici-bas que l'idéologie devint à proprement parler une utopie.

La démarche de Mannheim repose, comme il le soutient lui-même, sur la possibilité de s'entendre sur ce que « être » veut dire : « un concept déterminé de l'être et un concept concomitant de transcendance à l'être sont au fondement d'une telle distinction – prémisses qu'il nous faut absolument clarifier avant de poursuivre »²¹. Que faut-il alors entendre par « être », « réalité », « réalité effective » selon Mannheim ? Le sociologue écarte d'abord toute interprétation philosophique. « Ce qu'est la "réalité effective", l'"être" en général, c'est là un problème de la philosophie, qui ne rentre pas dans notre propos. »²² Dans l'approche qui est la sienne, ce qui est effectivement réel passe nécessairement par un ensemble de déterminations socio-historiques. Les humains étant des êtres sociaux et historiques, l'« être » qui les circonscrit n'est jamais « l'être en général », mais toujours une configuration concrète de l'être *social* à un moment *historique* donné. Mannheim précise que la réalité socio-historique dont il s'agit dans la démarche sociologique (et non pas philosophique) est toujours un régime de vie (*Lebensordnung*) « s'appliquant concrètement », un ordre qui dispense à chaque fois une série d'effets²³. C'est ici que surgit le problème soulevé par Ricoeur dans sa lecture critique : y a-t-il vraiment lieu d'opposer, comme tend à le faire Mannheim, les formes – idéologique et utopique – de non-congruence à la réalité et les régimes effectifs de vie socio-historique ? Mannheim ne reste-t-il pas attaché à une conception brute et monolithique de la réalité sociale qui exclut par avance les représentations imaginaires des formes élémentaires « réelles » de coexistence humaine²⁴ ?

Il est vrai que Mannheim oppose les représentations transcendantales à l'être, qui ne se confondent pas avec un régime de vie socio-historique donné et celles, « relativement rares », qui sont corrélées à un régime, et en cela adéquates et congruentes à l'être²⁵. Des représentations congruentes à l'être, Mannheim nous dit qu'elles accompagnent « une conscience sociologiquement éclairée » (*soziologisch völlig geklärtes Bewußtsein*). Mannheim semble ici reproduire le couple science-idéologie que Ricoeur entend de son côté dépasser au profit du couple idéologie-utopie : aux représentations fictives de l'idéologie (et de l'utopie) s'opposent les représentations « vraies », sociologiquement éclairées, de la réalité sociale. Mais la relative rareté des représentations congruentes à l'être indique aussi une autre interprétation possible de ces passages chez Mannheim : si la représentation scientifique du monde social est si rare, c'est parce que l'idéologie et l'utopie sont précisément les deux manières les plus habituelles dont la réalité sociale se présente aux acteurs sociaux. Autrement dit, la non-congruence à l'être est la règle plutôt que l'exception en matière de

¹⁸ *Ibid.*, p. 169 ; traduction française, p. 159.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 169-170 ; traduction française, p. 160.

²¹ *Ibid.*, p. 170 ; traduction française, p. 160.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.* Un régime de vie sociohistorique peut être appréhendé « par le genre particulier d'ajustements économiques et politiques qui le fondent ; mais il embrasse aussi toutes les formes de la convivialité humaine (formes spécifiques de l'amour, de la sociabilité, de la lutte, etc.) [...] et finalement tous genres et modes de l'expérience du vécu et de la pensée corrélés à ce régime vital et qui, en ce sens, coïncident avec lui » (*Ibid.*). Mannheim précise que « pour notre problématique, cette explication pourra suffire dans un premier temps. N'en faisons pas mystère : à un stade ultérieur de la réflexion, il y aura encore bien des points à élucider... » (*Ibid.*).

²⁴ Cf. RICOEUR (P.), *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 233.

²⁵ MANNHEIM (K.), *IUU*, p. 171 ; *IEU*, p. 161.

représentations de la réalité sociale. C'est le plus souvent sous une forme idéologique ou utopique que la réalité sociale est représentée, et très rarement sous la forme adéquate, pleinement congruente, d'une « conscience sociologiquement éclairée ». Mannheim apparaît du même coup très proche de la thèse que Ricoeur souhaite pour sa part défendre, selon laquelle « l'imagination sociale est constitutive de la réalité sociale ». Rien n'empêche dès lors de suivre avec Mannheim le déplacement opéré par Ricoeur et de substituer à la « corrélation impossible science-idéologie » la « corrélation utopie-idéologie ». Comme le souligne Ricoeur, l'on passe dans ce cas d'un registre *a priori* de définition formelle au registre empirique d'un « concept *pratique* »²⁶. C'est toujours *en situation* – et non pas depuis la position de surplomb assuré par leur définition générale *a priori* – qu'il faudra distinguer les deux principaux modes de non-congruence à l'être que sont l'idéologie et l'utopie. La distinction entre utopie et idéologie relève d'une « différence fondamentalement conjoncturelle »²⁷.

Mannheim lui-même emprunte cette voie pratico-situationnelle lorsque, à propos des représentations contemporaines, il reconnaît qu'il est « extrêmement difficile de discriminer ce qu'on dira authentique utopie de classes montantes (c'est-à-dire utopie réalisable dans l'avenir) et simple idéologie de classes dominantes »²⁸. À l'inverse, un critère paraît à portée de main pour les cas rétrospectif de représentations passées. Ce critère, c'est celui de « la mise en œuvre » (*Verwirklichung*), par où Mannheim rejoint sa définition de l'ordre socio-historique comme ce qui produit une série d'effets (*Wirkungen*) : « Des idées dont il est apparu après coup qu'elles planaient comme autant de simples représentations écran au-dessus d'un régime de vie passée ou montant en puissance, eh bien c'étaient des idéologies ; ce qui, parmi elles, dans le régime qui lui aura succédé, devint réalisable en bonne adéquation, c'était une utopie relative. »²⁹ Rétrospectivement, il est donc possible de distinguer entre des représentations non-congruentes à l'être qui obstruaient un changement en cours (idéologie) et des représentations non-congruentes à l'être qui, à terme, ont contribué à transformer effectivement l'ordre social (utopie relative). Pour reprendre l'exemple de l'idéologie chrétienne du salut cité plus haut : ce n'est qu'après coup, une fois mobilisée par des groupes sociaux dans leur projet de transformation de l'ordre féodal, qu'elle sera apparue comme une utopie. Cette première approche du couple idéologie-utopie permet de montrer en quoi, pour Mannheim, les représentations sociales de l'idéologie et de l'utopie, en dépit de leur non-coïncidence avec un être social donné, possèdent néanmoins une *efficacité* propre, l'efficace de conserver ou, au contraire, de transformer l'ordre existant. Une efficacité paradoxale à bien des égards puisqu'elle caractérise des représentations imaginaires, mais efficacité tout de même dans la mesure où, malgré leur non-coïncidence, ces représentations participent de près ou de loin aux effets produits au sein d'un ordre socio-historique donné. Le « paradoxe de Mannheim » d'où part Ricoeur dans sa lecture peut alors être reformulé : c'est paradoxalement depuis leur non-congruence avec le réel que l'idéologie et l'utopie sont en mesure de produire une série d'effets sur une réalité sociale donnée. C'est que, de manière générale, la réalité sociale par rapport à laquelle l'idéologie et l'utopie marquent leur non-congruence est elle-même éminemment changeante et dynamique, c'est-à-dire au fond *historique*. L'idéologie et l'utopie, en tant que phénomènes sociologiques, participent de cette historicité de la réalité sociale en ce qu'elles en retardent (idéologie) ou en précipitent (utopie) les changements effectifs.

Reste la difficulté liée aux représentations présentes, que Mannheim pose avec une grande probité intellectuelle : « Déterminer ce qu'il convient de considérer comme idéologie et comme utopie *in concreto*, au cas par cas, est inimaginablement difficile. Car il s'agit là constamment d'une représentation demandant évaluation et étalonnage où l'on doit inévitablement, en y procédant, s'impliquer dans les volitions et le sentiment vital des partis aux prises pour la maîtrise de la réalité

²⁶ RICOEUR (P.), *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 231.

²⁷ Nestor Capdevila, *Le concept d'idéologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 274.

²⁸ MANNHEIM (K.), *IUU*, p. 178 ; *IEU*, p. 167-168.

²⁹ *Ibid.*, p. 178 ; traduction française, p. 168.

historique effective.»³⁰ La tentative de déterminer *au présent* ce qui relève de l'utopie ou de l'idéologie amène le sociologue de la connaissance à s'impliquer et à prendre parti. Il est sommé de juger dans l'incertitude de l'instant historique, sans recul possible, de ce qui conserve ou transforme effectivement la réalité sociale³¹. Abandonnant la position de surplomb qui semblait être la sienne mais sans non plus mettre de côté sa neutralité axiologique, le rôle du sociologue de la connaissance se limite alors à « montrer comment les différents jugements dépendent de la position sociale »³² de ceux qui les prononcent. Tout son effort consistera à « relier l'usage des mots aux positions sociales de ceux qui les emploient ». « Ici, – ajoute Ricoeur – Mannheim est sans doute plus marxiste que nulle part ailleurs dans son livre. »³³ Le couple utopie-idéologie ne se laisse au mieux appréhender qu'à travers les luttes permanentes que se livrent des groupes sociaux sur ce que « utopie » et « idéologie » veulent dire dans tel ou tel contexte : « C'est toujours une utopie qui définit ce qui est idéologique, et cette caractérisation est toujours relative aux affirmations des groupes en conflit. »³⁴

Pour rendre compte de la lutte que mènent les groupes sociaux autour du couple utopie-idéologie, Mannheim en vient à tordre le sens commun associé au terme « utopie ». D'après le sens « communément admis de nos jours », l'utopie renvoie à « une représentation *de principe* irréalisable »³⁵. Or ce que tend à montrer une approche sociologique, c'est, d'une part, qu'une utopie strictement irréalisable basculerait en dehors du domaine de la réalité sociale et des effets qui s'y produisent. Une représentation utopique qui serait en soi irréalisable perdrait par définition toute efficacité sur la réalité sociale. D'autre part, la sociologie de la connaissance permet d'entrevoir en quoi le sens commun associé à l'utopie, loin d'être ce qui est le mieux partagé au monde, émane de groupes sociaux qui jugent utopiques les représentations de groupes opposés. C'est *de leur point de vue de dominants* que ces représentations leur apparaissent comme fondamentalement irréalisables. À partir de sa torsion du sens commun, Mannheim introduit la distinction cruciale entre « utopie absolue » et « utopie relative » : « Parmi les représentations transcendantales à l'être il y en a assurément qui de principe ne pourront jamais être réalisées. Mais les hommes qui pensent dans un régime ontique déterminé et à l'enseigne du sentiment vital correspondant ont constamment tendance à définir comme *absolument utopiques* toutes les représentations transcendantales à l'être qui se révèlent irréalisables dans *leur* régime de vie et dans celui-là seulement. »³⁶ Le caractère absolu (« irréalisable ») ou relatif (« réalisable ») d'une utopie dépendra de la position sociale mouvante des groupes en conflit : le groupe en position de domination sociale jugera « irréalisables » les représentations qui contreviennent à l'ordre établi, tandis que le groupe en voie d'ascension sociale estimera « réalisables » les représentations qui visent à transformer ce même ordre social. Le groupe dominant qualifiera d'« utopie » (au sens d'utopie absolue) les représentations adverses, et inversement le groupe en trajectoire d'ascension sociale taxera d'« idéologie » les représentations du groupe dominant. Comme le résume Mannheim, « la notion de l'Utopique, c'est toujours la couche dominante qui en décide, celle qui se trouve en coïncidence non problématique avec la réalité ontique existante ; la notion de l'Idéologique, c'est toujours la couche montante qui la détermine, celle dont les rapports existentiels avec la réalité ontique donnée sont tendus. »³⁷ Il n'y a donc pas lieu de trancher de manière *a priori* entre un « bon » et un « mauvais » usage des notions d'utopie et d'idéologie, puisque ces usages font eux-mêmes l'objet d'une lutte entre les partis en présence, lutte dont le sociologue a à rendre compte en les ramenant à des positions sociales de domination ou d'ascension. La difficulté relevée par Ricoeur à propos des sens contradictoires, voire irréconciliables, du même terme d'utopie chez Mannheim³⁸ est surmontée lorsqu'on suit de près la méthode sociologique de ce dernier : l'utopie sera considérée comme « irréalisable » ou « réalisable », « absolue » ou « relative », selon la position

³⁰ *Ibid.*, p. 172 ; traduction française, p. 162. Nous soulignons.

³¹ Cf. CAPDEVILA (N.), *Equivoques et tourments de l'utopie*, op. cit., p. 173.

³² *Ibid.*

³³ RICOEUR (P.), *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 236.

³⁴ *Ibid.*, p. 238.

³⁵ MANNHEIM (K.), *IUU*, p. 172 ; *IEU*, p. 162.

³⁶ *Ibid.*, p. 172-173 ; traduction française, p. 162-163.

³⁷ *Ibid.*, p. 177 ; traduction française, p. 167.

³⁸ RICOEUR (P.), *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 237.

sociale du jugement en situation. Cette « relativisation » du concept d'utopie est propre à la démarche « relationniste » adoptée par Mannheim. L'utopie et l'idéologie sont toujours « relatives » aux positions qu'occupent des groupes sociaux à un moment historique donné au sein d'un régime de vie sociohistorique déterminé, ce qui suppose de suspendre – au moins provisoirement – la question de la « validité » des contenus représentationnels qu'elles véhiculent.

À la différence de Ricoeur, les rapports entre idéologie et utopie peuvent être qualifiés chez Mannheim de profondément « dialectiques ». Pour Ricoeur, tout se passe comme si la complémentarité de l'idéologie et l'utopie contribuait à un équilibre fonctionnel au sein de l'imaginaire social dont elles sont les deux principales expressions. La fonction d'intégration symbolique que remplit l'idéologie vient contrebalancer la fuite hors de la réalité qui caractérise l'utopie. À l'inverse, la fonction disruptive de l'utopie contrecarre la propension de l'idéologie à dissimuler les changements en cours. Mannheim pour sa part n'associe pas à l'idéologie et l'utopie des fonctions déterminées au sein de l'imaginaire social. L'une et l'autre dépendent chaque fois de l'état du conflit qui oppose à un moment historique précis groupes dominants et groupes en ascension sociale. Au sein d'un processus socio-historique donné – qui seul retient l'attention du sociologue –, les catégories de l'utopique et de l'idéologique ne sont jamais étanches³⁹. Elles ne peuvent faire l'objet d'une définition *a priori* de la part du sociologue qui les emploie. Ainsi les utopies qui sont portées par des groupes sociaux en trajectoire d'ascension sociale peuvent très bien s'avérer être chargées d'éléments idéologiques. Par exemple, l'idée bourgeoise de liberté – liberté d'entreprendre, liberté de pensée, liberté politique⁴⁰ – était utopique en ce qu'elle a eu pour effet de « disloquer » un état antérieur de la réalité et est parvenue à la longue à s'imposer dans la réalité sociale. Mais « maintenant que ces utopies sont devenues réalité », l'on peut observer que l'idée bourgeoise de liberté contenait aussi une teneur idéologique. Aussitôt que la bourgeoisie a compris que son idée de liberté « avait des implications concernant la notion d'égalité, une extension qu'elle refusait »⁴¹, sa conception de la liberté est en effet devenue idéologique. En faisant barrage à l'extension « égalitariste » de la notion de liberté, la bourgeoisie s'est opposée à d'autres groupes sociaux en renvoyant au domaine de l'« irréalisable » leur prétention utopique à l'égale liberté. L'utopie libérale bourgeoise contenait en germe des éléments idéologiques conservateurs que l'utopie socialiste-communiste adverse contribuera à mettre au jour. Le regard sociologique de Mannheim dévoile une dialectique serrée et particulièrement complexe, faite de renversements continuels⁴², entre utopie et idéologie. Il n'y a sans doute pas d'utopie qui ne soit chargée d'éléments idéologiques et il n'y a sans doute pas non plus d'idéologie qui ne convoque à son tour une dimension utopique. Mannheim se réfère d'ailleurs lui-même explicitement à la notion de dialectique pour penser le rapport entre l'être socio-historique et l'utopie⁴³. C'est parmi « l'être », entendu au sens proprement sociologique d'une réalité socio-historique mouvante, que des utopies sont engendrées, lesquelles « dévastent » la réalité effective « à l'horizon d'un être à venir »⁴⁴. Mannheim peut résumer en une formule frappante la dialectique de l'idéologie et de l'utopie : « Il se peut que *les utopies d'aujourd'hui soient les réalités de demain* »⁴⁵. Rien n'empêche qu'avec le temps les utopies « s'idéologisent », puisque chaque idéologie a pu contenir au départ une dimension utopique.

La dialectique serrée de l'idéologie et l'utopie, exposée par Mannheim, tient en partie à sa démarche idéaltypique. D'après la démarche initiée par Max Weber, l'idéologie et l'utopie ne seraient jamais « pures », l'une et l'autre étant toujours entremêlées sur le plan des faits empiriques dont traite

³⁹ Cf. MANNHEIM (K.), *IUU*, p. 177 ; *IEU*, p. 167.

⁴⁰ « La liberté, entendons par là la liquidation des sujétions de corporation et d'état, la liberté, entendons pas là la liberté de pensée et d'opinion, la liberté entendue comme liberté politique, la liberté entendue comme épanouissement de la conscience de l'individu » (*Ibid.*, p. 178 ; traduction française, p. 167).

⁴¹ RICOEUR (P.), *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, p. 237.

⁴² MANNHEIM (K.), *IUU*, p. 175 ; *IEU*, p. 165.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 174 ; traduction française, p. 164.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 174 ; traduction française, p. 166.

le sociologue de la connaissance. Dire que l'idéologie et l'utopie sont des notions étanches et toujours dialectiquement entremêlées ne suffit évidemment pas. Même d'un point de vue idéaltypique, il s'agit de donner un critère probant de démarcation entre l'idéologie et l'utopie. Or Mannheim fournit bel et bien un tel critère, à savoir celui de l'écart temporel. Un écart de temps se creuse à même la dimension imaginative (non-congruente) de la réalité sociale, qui définit l'idéologie et l'utopie. Dans le conflit entre des groupes dominants attachés à une idéologie et des groupes en ascension porteurs d'une utopie, c'est bien la dimension du temps historique qui est en jeu. Chaque groupe cherche à imposer une certaine conception du *tempo* qui doit rythmer la vie socio-historique, en visant tantôt à ralentir tantôt à accélérer le processus historique. Bien plus que la non-congruence avec une réalité sociale donnée, c'est sans doute l'*asynchronie* qui caractérise fondamentalement ces deux formes de l'imaginaire social que sont l'idéologie et l'utopie. Asynchronie qui traduit tantôt un retard (idéologique) tantôt une anticipation (utopique) vis-à-vis de la réalité sociale présente. Un « cas paradigmatique » d'asynchronie, discuté par Mannheim, est celui de la « fausse conscience » idéologique d'un propriétaire foncier qui, à l'époque où son domaine agricole s'est déjà transformé en entreprise capitaliste, « interprète encore ses relations aux travailleurs et sa propre fonction en termes patriarcaux »⁴⁶. À l'inverse, le cas du prophète isolé dont les paroles ne s'inscrivent pas dans une dynamique sociale en cours montre que l'asynchronie peut également toucher des formes utopiques d'anticipation non-réalisée⁴⁷. Dans les deux cas, le décalage de l'idéologie et de l'utopie par rapport à la réalité sociale est d'ordre essentiellement temporel. Si l'on interprète à l'aune du critère de l'écart temporel la dialectique de l'utopie et de l'idéologie chez Mannheim, il devient possible de voir autrement le rôle que ce dernier accorde au sociologue de la connaissance. La réalité sociale qu'investit le sociologue n'est rien d'autre que le temps présent autour duquel s'affrontent les groupes sociaux en vue d'imposer leur *tempo*. « Dans l'idée d'idéologie et d'utopie, dans l'effort pour échapper également aux domaines de l'idéologique et de l'utopique, c'est à vrai dire la réalité qui, somme toute, est recherchée »⁴⁸. La réalité à la recherche de laquelle se met le sociologue, tentant ainsi de contourner le domaine imaginaire de l'idéologie et de l'utopie, est peut-être moins la réalité sociale « brute » – dont nous avons vu que, pour Mannheim, elle est en fait éminemment fluctuante parce qu'historique – que la réalité d'un temps présent à la hauteur duquel une « sociologie diagnostique du contemporain » tente de se hisser⁴⁹. Ce que le sociologue parvient ainsi soigneusement à éviter, c'est moins les représentations imaginaires elles-mêmes, qu'elles soient idéologiques ou utopiques, dont nous avons également vu qu'elles étaient constitutives de la réalité sociale – que leurs visions asynchrones, non-contemporaines, du temps présent. Du point de vue de la sociologie de la connaissance, l'idéologie et l'utopie ne sont pas en tant que telles « fausses » ; simplement, elles font état d'un décalage temporel – tantôt « en retard » tantôt « en avance » – par rapport au contemporain. La contribution du sociologue est alors de rectifier les anachronismes (idéologie) ou les prophéties manquées (utopie) que portent avec elles les deux formes d'imaginaire social.

2. Les figures de la conscience utopique et la structuration sociale du temps historique

Même déplacé, le problème demeure : qu'en est-il du rapport « juste » au contemporain que le sociologue permet d'instaurer face aux décalages temporels de l'idéologie et de l'utopie ? Mannheim ne donne pas de réponse franche à cette question, sans doute parce que le bon rapport au temps ne se laisse pas définir indépendamment de la conjoncture dans laquelle le sociologue se trouve lui-même plongé. D'où l'extrême difficulté que reconnaît Mannheim de discriminer *au présent* ce qui relève de l'idéologie et ce qui relève de l'utopie. Cela étant, la deuxième partie du chapitre d'*Idéologie et utopie* consacré à la « conscience utopique » suggère des pistes intéressantes pour réfléchir en compagnie de Mannheim à la question de la temporalité socio-historique. Le sociologue hongrois s'y risque en effet à dresser une typologie des différentes figures historiques de la conscience utopique depuis

⁴⁶ *Ibid.*, p. 85 ; traduction française, p. 79-80.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 180 ; traduction française, p. 169.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 86 ; traduction française, p. 81 (traduction modifiée).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 82 ; traduction française, p. 77.

l'avènement de la modernité, tout comme au chapitre précédent il s'était attelé à catégoriser les différentes idéologies politiques en lice à son époque. Ces figures chronologiquement ordonnées de la conscience utopique sont celle du chiliarisme, du libéralisme humanitaire, du conservatisme et du socialisme-communisme. Cette partie reste aujourd'hui l'une des moins lues et des moins discutées du classique de Mannheim. Ricoeur lui-même ne lui consacre que quelques pages pour finalement soulever la question de l'arbitraire des choix opérés par Mannheim dans sa typologie des figures modernes de l'utopie : « La typologie de Mannheim est-elle trop schématique ? Sa liste est-elle complète ? Pourquoi quatre, et non pas sept ou dix ? Quel est le principe de construction de sa typologie ? »⁵⁰. Que sa typologie ait une part d'arbitraire, Mannheim est prêt à l'admettre et à assumer pleinement la démarche idéaltypique qui est la sienne⁵¹. Mais, contrairement à ce que suggère Ricoeur, sa typologie des formes utopiques répond clairement à un principe de construction. Ce principe est double : il stipule, d'une part, que chaque forme de conscience utopique doit renvoyer à des groupes sociaux déterminés et, de l'autre, que les différents types d'utopie correspondent à autant de façons d'articuler la structuration temporelle de la conscience. Ainsi que le souligne Mannheim, « comment un groupe concret, comment une couche sociale articule le temps historique – cela dépend de son utopie »⁵². En abordant les figures historiques de la conscience utopique, Mannheim propose du même coup d'investiguer les différentes manières dont le temps historique se trouve sociologiquement structuré en fonction de l'expérience de certains groupes sociaux. La sociologie mannhheimienne de l'utopie se double ici d'une sociologie des différentes temporalités dans lesquelles vivent les groupes sociaux. En fonction de son utopie, chaque groupe mettra ainsi une insistance particulière sur une dimension temporelle : le chiliaste privilégiera l'instant imminent, le libéral un avenir prometteur, le conservateur un passé en héritage et le socialiste un présent en crise.

Mannheim laisse toutefois planer une ambiguïté sur le sens ultime de sa typologie : s'agit-il d'ordonner les unes par rapport aux autres les figures de la conscience utopique de manière à construire une totalité systématique ou, plus modestement, d'esquisser une « constellation »⁵³ qui leur serait commune ? Mannheim semble pencher pour la première option lorsqu'il envisage un enchaînement systématique entre les formes de conscience utopique comme autant de « contre-utopies » (*Gegen-Utopien*) se répondant les unes aux autres. Chaque utopie vient en quelque sorte dépasser la figure précédente en pointant les limites de sa conscience temporelle, un peu à la manière dont Hegel avait retracé dans sa *Phénoménologie de l'esprit* le parcours dialectique de la conscience de soi. Sous cette perspective dialectique, la figure ultime de la conscience utopique, l'utopie socialiste-communiste, opère une « synthèse intérieure »⁵⁴ des consciences antérieures, synthèse dont on peut estimer qu'elle correspond au rapport adéquat au temps présent visé par le sociologue. Mais Mannheim semble également suggérer que les consciences utopiques liées aux différents groupes sociaux, loin de se dépasser dialectiquement, cohabitent au sein d'une même « constellation » mouvante. La typologie de Mannheim offrirait ainsi un tableau des variations temporelles autour de la conscience utopique sans chercher à les inscrire dans un processus dialectique d'autodépassement. À la fin du chapitre consacré à la conscience utopique, Mannheim indique qu'au bout de son parcours historique la conscience utopique s'est épuisée. Le rôle du sociologue est alors de préserver le potentiel utopique comme une virtualité qui affecte le présent. Il nous faudra dans ce qui suit rester attentifs à cette oscillation au sein de la démarche sociologique de Mannheim, entre sa visée d'une totalité systématique et sa mise au jour d'une « constellation » utopique qui serait aujourd'hui en train de disparaître.

⁵⁰ RICOEUR (P.), *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 372.

⁵¹ « Jamais un individu singulier n'a incarné à l'état pur un quelconque des types de conscience socio-historique de notre nomenclature ; bien plutôt, dans chaque individu concret, ont joué, amalgamés souvent à d'autres types, certains éléments d'un genre déterminé de structure de conscience » (Karl Mannheim, *IUU*, p. 184 ; *IEU*, p. 173).

⁵² MANNHEIM (K.), *IUU*, p. 182 ; *IEU*, p. 172.

⁵³ *Ibid.*, p. 181 ; traduction française, p. 170. Mannheim emprunte l'expression de « constellation » aux travaux d'Alfred Weber en sociologie de la culture.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 207 ; traduction française, p. 195.

La première figure de la conscience utopique – le chiliasme orgiastique des anabaptistes – se présente comme une césure dans le flux de l’histoire, inaugurant le cours de la modernité politique. Le mouvement religieux initié par Thomas Münzer sonne en effet le coup d’envoi des révolutions et de la politique en leur sens spécifiquement modernes⁵⁵. Paradoxalement, l’utopie chiliastique n’est pas animée par des idées : « ce ne sont pas des "idées" qui poussèrent les hommes à la révolution, ce sont des énergies extatiques et orgiastiques qui déclenchèrent la véritable éruption »⁵⁶. Les motifs qui poussèrent les damnés de la terre à se révolter – Mannheim évoquant l’épisode historique de la Guerre des paysans allemands (1524-1526) – furent moins des idées et des principes théoriques qu’une force affective et pulsionnelle⁵⁷. Le sentiment vécu d’une profonde injustice s’accompagnait d’une volonté de transformation radicale et de renversement de l’ordre établi, mais sans une conscience claire de ce qui devait en résulter⁵⁸. De cette étrange utopie dépourvue d’idées découle une pratique révolutionnaire singulière. La révolution n’est pas un « moyen (...) pour atteindre des objectifs rationnellement définis », mais « le seul principe créateur de présence immédiate, irruption ardemment désirée dans le monde »⁵⁹. L’utopie chiliastique constitue à bien des égards une figure limite dans la typologie de Mannheim : sans contenu idéal explicite, son mode de non-congruence à la réalité vise à transformer l’ordre existant à partir d’un vécu *immédiat*⁶⁰.

La structure temporelle propre à la conscience chiliastique se caractérise par une visée immanente de la transcendance au sens où c’est l’expérience de la *présence absolue* d’un au-delà qui ouvre une brèche révolutionnaire dans la réalité : « Pour le vécu absolu du chiliaste, l’instance du présent devient la faille où ce qui avait d’abord été for intérieur déborde dehors et intercepte soudain en le modifiant le monde extérieur ». L’au-delà visé par la conscience chiliastique ne renvoie pas à la promesse d’un avenir éloigné ; elle éprouve l’imminence de sa venue sous la forme d’une irruption soudaine. Ce qu’attend le chiliaste, c’est une union de son for intérieur avec le monde extérieur dans l’*ici et maintenant*⁶¹. Mannheim décrit cette attente de *l’immédiatement à venir* comme une « attente persévérante », un « *qui-vive* ». La temporalité chiliastique n’est pas travaillée par une « espérance optimiste dans l’avenir » (*optimistische Zukunftshoffnung*) – comme dans l’utopie libérale – ni par la « remémoration romantique » (*romantische Erinnerung*) du passé⁶² – comme dans l’utopie conservatrice –, mais c’est maintenant que les choses se passent, dans « l’instant du présent ». En mobilisant la conceptualité husserlienne de la temporalité, l’on pourrait avancer que la conscience chiliastique se distingue par sa structure « protentionnelle » : elle se rapporte au tout-juste-à-venir,

⁵⁵ « La révolution moderne [...] n’est pas insurrection de type classique contre un oppresseur précis, mais tentative de bouleversement de l’ordre social en place, visé comme système » (*Ibid.*, p. 189 n.16 ; traduction française, p. 178 n.16). « Si par [politique] on entend une participation plus ou moins consciente de toutes les couches sociales de la même société à la configuration du monde d’ici-bas et qu’on l’oppose à une acceptation fataliste du train du monde ou à l’idée que l’on est gouverné par "ceux d’en haut" » (*Ibid.*, p. 185 ; traduction française, p. 174).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 186 ; traduction française, p. 175.

⁵⁷ *Ibid.* : « Ce sont des profondeurs d’âme d’ancrage autrement plus vital, plus souterraines, qui déclenchèrent ici l’irruption ».

⁵⁸ On peut reprendre à cet égard les formules de Pierre Macherey : « Quelque chose manque, on n’a pas besoin de préciser quoi, car le sentiment de ce manque est si pressant qu’il se suffit à lui-même, sans qu’il soit besoin de le déterminer davantage pour lui donner un contenu » (MACHEREY (P.), *De l’utopie !*, Lille, De l’incidence éditeur, 2011, p. 41).

⁵⁹ MANNHEIM (K.), *IUU*, p. 186 ; *IEU*, p. 178.

⁶⁰ Mannheim lui-même souligne que la conscience chiliastique soulève un problème de méthode pour le sociologue, lié à sa dimension *vécue* (et non idéale) : « La substance motrice de cette utopie n’est *pas* dans ses formes d’expression », dès lors « la réflexion en simples termes d’histoire des idées rate le phénomène de la conscience chiliastique [...]. Il faut donc, si l’on veut bel et bien s’en tenir au thème effectif, s’essayer à une forme vivante de recherche, une forme co-présentifiante de l’objet, et constamment se demander si la conscience chiliastique sur laquelle on enquête est réellement instante dans ces formes de pensée et de vécu chiliastique » (*Ibid.*, p. 187 ; traduction française, p. 176).

⁶¹ *Ibid.*, p. 186 ; traduction française, p. 176. La conscience chiliastique moderne s’oppose sur ce point à la figure médiévale du mystique, Mannheim faisant référence à Maître Eckhart (cf. p. 176 en note). Alors que ce dernier vivait dans la nostalgie d’un « au-delà », un « lieu » extatique réputé non saisissable dans l’espace et dans le temps, la conscience chiliastique fait basculer l’« au-delà » dans le présent, dans l’immédiat, dans l’ici et maintenant, en vue de *modifier* le monde extérieur.

⁶² Pour ces différentes occurrences, cf. *Ibid.*, p. 189 ; traduction française, p. 178.

sans se projeter dans un avenir thématé et réfléchi. Elle est littéralement « aux aguets », constamment prête à effectuer le saut dans la révolution.

La deuxième figure de la conscience utopique – le libéralisme humaniste – résulte de l'épuisement de l'énergie révolutionnaire contenue dans la conscience chiliaistique. Elle est portée par un groupe social constitué de la bourgeoisie et de l'intelligentsia éclairée que Mannheim décrit comme « une couche moyenne aguerrie à force d'autodiscipline ». L'avènement de la société idéale n'est plus considéré comme imminent mais au contraire différé dans le temps, projeté dans un avenir plus ou moins lointain. De la protention chiliaistique l'on passe ainsi à la projection libérale. L'extension libérale de la dimension temporelle dans le futur est ce qui permet de donner à l'idéal visé un contenu explicite (la liberté de conscience, la liberté politique, la liberté d'entreprise) et d'envisager la *réalisation progressive* de cet idéal abstrait au moyen de réformes concrètes. Par rapport à l'utopie des chiliaistes, l'utopie des libéraux humanistes, en reportant dans l'avenir la réalisation de l'idéal, offre le gage d'une plus grande efficacité *au présent*. Faisant désormais l'objet d'une thématé consciente, l'idée devient du même coup une « norme » morale à l'aune de laquelle juger l'état présent de la société. Avec l'« idéophilie » propre à l'utopie libérale, ce sont bien les idées abstraites et les réformes concrètes qu'elles induisent – et non plus les affects et les pulsions – qui animent les acteurs sociaux dans leur volonté de changer la réalité sociale.

Alors que la conscience chiliaistique, persuadée qu'une brèche pouvait à tout moment s'ouvrir dans la trame temporelle, se structurait autour d'un immédiatement à venir (« le maintenant de la parousie du sens »⁶³), la conscience libérale introduit une dimension *progressive* dans la conception de l'histoire. Là où la première ne connaissait qu'un instant brut anhistorique⁶⁴, la seconde s'appuie sur le lent cheminement de l'histoire vers la réalisation de l'idéal. Avec la conscience libérale s'opère ainsi une temporalisation historique du désir utopique de changement⁶⁵. Celui-ci, d'abrupte qu'il était chez les chiliaistes, se « rationalise » au sens où désormais se pose la question des moyens appropriés à mettre en place en vue de réaliser dans l'avenir l'idéal. À la révolution disruptive des chiliaistes, les libéraux opposent la tranquille évolution de l'histoire. En ce sens, la structure temporelle de la conscience utopique libérale se caractérise par la présence *virtuelle* de l'idée « à venir ». Par rapport à l'expérience d'une rupture radicale faite par la conscience chiliaistique, la conscience libérale vit le temps historique comme un progrès continu et une évolution rectilignes vers les Lumières.

De la même façon que la conscience libérale était née des impasses de la conscience chiliaistique, la troisième figure de la conscience utopique – le conservatisme – apparaît au départ comme une critique du libéralisme. Dénonçant le caractère vide et formel des idées libérales, la « contre-utopie » élaborée par les conservateurs – auxquels Mannheim associe le groupe des fonctionnaires et des intellectuels organiques d'Etat – consistera à affirmer la valeur sacrée du passé face à la fuite en avant que représente à leurs yeux la conscience libérale⁶⁶. La réhabilitation des traditions et des préjugés passera notamment par un nécessitarisme historique en lieu et place du rationalisme éclairé des libéraux. L'utopie conservatrice constitue à cet égard une figure limite dans la typologie de Mannheim : « En soi et pour soi, la conscience conservatrice ignore l'utopie »⁶⁷. Plutôt que par sa non-congruence à l'être, le conservatisme se caractérise en effet au départ par le fait qu'il se règle « sur des facteurs d'immanence-à-l'être »⁶⁸. C'est seulement *par réaction* aux changements induits par la partie

⁶³ *Ibid.*, p. 195 ; traduction française, p. 184.

⁶⁴ Cf. MACHERY (P.), *De l'utopie !, op. cit.*, p. 44 : « Le paradoxe de la conscience chiliaistique est qu'elle enclenche la dynamique de l'histoire tout en procédant sur le moment à une négation du principe même de l'historicité, puisqu'elle exige un dépassement radical, et surtout immédiat, des nécessités du monde existant ».

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 45.

⁶⁶ Cf. 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 Gounelle*, sous la direction de BOSS (M.) et PICON (R.), Van Dieren éditeur, 2004, p. 235.

⁶⁷ MANNHEIM (K.), *IUU*, p. 199 ; *IEU*, p. 188.

⁶⁸ *Ibid.*

contestataire de la classe bourgeoise – que la conscience conservatrice a produit ses propres idées « utopiques » autour d'une tradition historique qu'il faut impérativement préserver face aux abstractions de la raison libérale. L'approfondissement du sens historique, que Mannheim avait déjà observé dans le passage du chiliarisme au libéralisme, se trouve encore accentué au sein du conservatisme, au point que « l'utopie est par avance immergée dans l'être »⁶⁹. L'immanentisation historique de l'utopie ne signifie pourtant pas sa dissolution pure et simple, puisque, comme le souligne Mannheim, « le sens ne se communique pas dans toute sa plénitude au moindre atome de cet être »⁷⁰. Pour la conscience conservatrice, la tradition ne fait pas sens *en bloc*. La tension entre l'être et l'utopie, que le libéralisme avait formulée à travers la « norme » du progrès moral, est simplement déplacée par le conservatisme vers le passé.

La structure temporelle propre à la conscience conservatrice apparaît du même coup comme l'exact opposé de celle qui caractérise la conscience libérale. Pour celle-ci, le présent devait être modifié en fonction d'une idée à venir. Pour la conscience conservatrice, c'est au contraire le poids du passé qui détermine le présent. Car le temps historique engendre de lui-même une série de valeurs. Le déterminisme historique s'accompagne d'une sensibilité accrue à l'égard du processus *organique* des formes historiques concrètes : « tout n'est pas possible à tout moment et dans toute communauté historique. [...] On ne peut pas fabriquer telle ou telle forme historique, celle-ci *croît*, pareille à la plante, à partir de son propre foyer. »⁷¹ À l'absence de durée du chiliaste et à une durée se projetant dans l'avenir du libéral, le conservateur oppose la durabilité de l'ordre établi en tant qu'il est issu d'un processus historique advenu « lentement par degré ». La conscience temporelle de l'utopie conservatrice est celle d'une « présence virtuelle du passé » (*virtuelle Präsentsein der Vergangenheit*)⁷², d'un passé qui travaille sans cesse le présent. La conscience chiliastique célébrait l'instant en se montrant disponible à la rupture imminente du cours de l'histoire. La conscience libérale reportait dans l'avenir l'idée comme sens ultime en s'en remettant au progrès historique pour la réaliser pleinement. Face à elles, la conscience conservatrice s'installe dans « l'advenu » historique (*Geschehen*) et confère « ainsi à tout ce qui arrive sa propre validité immanente »⁷³.

La quatrième et ultime figure de la conscience utopique – le socialisme-communisme – est d'abord présentée par Mannheim comme une reprise « progressiste » de la conscience conservatrice : « c'est une récupération d'un genre particulier de la conscience conservatrice du conditionné par l'utopie progressiste, celle qui veut changer le monde »⁷⁴. À l'instar du conservatisme, le socialisme-communisme a conscience du poids des conditions historiques qui pèsent sur le présent. Mais là où le conservateur s'appuie sur le conditionné historique pour légitimer une forme de *statu quo*, le socialiste est celui qui décrypte dans le conditionné « les facteurs moteurs de l'ensemble du devenir »⁷⁵. En ce sens, le socialisme-communisme partage avec le libéralisme une « utopie de l'avenir »⁷⁶ dans l'idée qu'au « règne de la nécessité » succédera tôt ou tard « le règne de la liberté et de l'égalité ». Enfin, bien qu'elle critique dans l'anarchisme comme déclinaison contemporaine de la conscience chiliastique l'idée qu'une brèche puisse survenir à tout moment indépendamment des conditions historiques⁷⁷, elle rejoint son idée de révolution. Contrairement au réformisme des utopies socialistes

⁶⁹ *Ibid.*, p. 202 ; traduction française, p. 190.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 202-203 ; traduction française, p. 191.

⁷² *Ibid.*, p. 204 ; traduction française, p. 192.

⁷³ *Ibid.*, p. 204 ; traduction française, p. 193.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 209 ; traduction française, p. 197.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 209 ; traduction française, p. 198.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 213 ; traduction française, p. 201. L'anarchisme apparaît en effet à Mannheim comme une « variante » de la conscience chiliastique. Il s'agit pour celui-ci de « prendre d'assaut les bastions de l'histoire, comme une secte, par brusque éruption, à quelque instant indéterminé » (*Ibid.*, p. 210 ; traduction française, p. 198). Il s'agit d'un vécu « étranger à toute organisation, vécu instable et extatique ». Selon la conscience socialiste-communiste le congé donné à l'anarchisme se justifie par une nécessité irrévocable, il est dicté par « le procès historique lui-même » (*Ibid.*, p. 210 ; traduction française, p. 199).

libérales bourgeoises (Saint-Simon, Owen, Fourier), elle reprend à son compte la rupture révolutionnaire tout en en différenciant socio-historiquement l'avènement : « ce n'est qu'à la fin du procès que l'idée est maintenue dans son inconditionnalité et son indéterminité riche d'une promesse, mais la voie qui mène l'être à la parousie du sens est déjà différenciée, historiquement et socialement. »⁷⁸ Pour le socialiste révolutionnaire, plutôt que de passer à l'action ici et maintenant, il s'agit de « fixer le moment propice à l'agir dans les ajointements structurels » de la situation sociale et économique présente.

À travers sa structure temporelle, la conscience socialiste-communiste parvient, en articulant en une seule et même expérience les trois dimensions temporelles du passé, du présent et de l'avenir, à une profonde « différenciation sociale du vécu historique »⁷⁹. C'est en interprétant dans le présent le poids déterminant du passé qu'elle est à même de comprendre les tendances à venir qui se dessinent. Alors que pour les consciences libérale et conservatrice ces deux dimensions restaient séparées, en elle le passé *et* l'avenir sont *virtuellement* présents. La conscience temporelle de l'utopie socialiste-communiste renvoie ultimement à l'expérience d'un *présent en crise*. Face cette expérience, la nécessité se fait ressentir d'établir un diagnostic critique sur le présent : « Passer au crible, un à un, les facteurs disponibles dans le présent, guetter la tendance tapie dans le jeu des forces respectives réelles, voilà qui ne réussit qu'à la condition de déjà comprendre le présent en le complétant de son avenir dont les traits se font de plus en plus concrets. »⁸⁰ Mannheim semble ainsi en bout de course identifier l'utopie socialiste-communiste avec son propre projet sociologique. L'une et l'autre sont en effet en mesure de frayer le chemin à un rapport adéquat au temps, un rapport qui consiste à prendre conscience *au sein d'un présent en crise* des conditionnements historiques passés en vue de dégager des perspectives de transformation future. La structure temporelle de la conscience socialiste permet en effet de dépasser les limites inhérentes aux temporalités libérale et conservatrice et leurs insistances unilatérales sur l'avenir et le passé. Avec l'aide de la conscience utopique socialiste, le sociologue est capable de montrer en quoi le libéralisme et le conservatisme sont en décalage temporel par rapport aux enjeux du présents : l'un parce qu'il se projette – de manière utopique – dans un avenir lointain toujours différé, l'autre parce qu'il revient – de manière idéologique – à sanctionner le *statu quo* au nom d'un passé révolu et anachronique.

Dans la typologie de Mannheim, l'utopie socialiste-communiste apparaît non pas seulement comme *une* des quatre figures de la conscience utopique, mais elle en est aussi et surtout *l'ultime*, celle qui opère une inédite « synthèse interne des diverses formes de l'utopie surgies jusqu'à maintenant et aux prises dans l'espace social »⁸¹. Inscrite en bout de trajectoire historique, elle serait celle qui à la fois récapitule et dépasse en une synthèse nouvelle les figures précédentes de la conscience utopique. Ce statut particulier serait semblable à celui du « savoir absolu » avec lequel Hegel bouclait le parcours dialectique de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit*⁸². La manière dont Mannheim tend à fusionner le socialisme-communisme (qui n'est sous sa plume qu'un prête-nom pour le marxisme) et le « savoir absolu » hégélien n'est pas sans rappeler la démarche de son ancien maître Lukacs dans *Histoire et conscience de classe* (1923). Pour Lukacs, la conscience de classe « marxiste » du prolétariat incarnait en effet le point de vue pratico-théorique de la « totalité synoptique » sur une société capitaliste en voie de révolution⁸³. Pourtant Mannheim effectue un pas de côté décisif par

⁷⁸ *Ibid.*, p. 211 ; traduction française, p. 200.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 212 n. 38 ; traduction française, p. 200 n. 38.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 212 ; traduction française, p. 200.

⁸¹ *Ibid.*, p. 207 ; traduction française, p. 195.

⁸² Cf. RICOEUR (P.), *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, p. 410 : « Le Savoir absolu de Hegel devient le spectateur exempt de jugements de valeur ».

⁸³ Cf. LUKACS (G.), *Histoire et conscience de classe*, traduction française K. Axelos et J. Dubois, Paris, Minuit, 1963 : « l'arme décisive du prolétariat, sa seule supériorité efficace, c'est sa capacité à voir la totalité de la société comme totalité historique concrète, de comprendre les formes réifiées comme des processus entre hommes, d'élever positivement à la conscience et de transformer en praxis le sens immanent de l'évolution qui ne se manifeste que négativement dans les contradictions de la forme abstraite de l'existence ».

rapport à Lukacs quand il conteste au sein du socialisme sa tendance à réduire les utopies adverses à des formes d'idéologie : « le socialisme, dans sa recherche sur les idéologies, élabore une méthode conséquente de la critique, *une destruction de l'utopie adverse sur le plan de l'être* »⁸⁴. La destruction des utopies portées par les adversaires politiques (anarchistes, libéraux et conservateurs) par la voie de leur dénonciation comme idéologies passe par un réductionnisme économiste : « La structure socio-économique de la société devient la réalité du socialiste, qui lui donne valeur d'absolu »⁸⁵. Il en résulte que la conscience socialiste, loin de couronner le parcours historique de l'utopie, participe au contraire de sa lente « résorption » (*Aufsaugung*) que Mannheim constate parmi la « constellation présente » de son époque. Si, comme le prétendent les socialistes-communistes, l'utopie se réduit *in fine* à de l'idéologie, alors la dialectique entre ces deux formes d'imaginaire social n'a plus lieu d'être. Or, comme nous l'avons vu, c'est bien la dialectique entre idéologie et utopie qui pour Mannheim insuffle à la réalité sociale son historicité. La perte de vitesse de l'utopie dans ce qui l'oppose à l'idéologie va de pair avec une stagnation du cours de l'histoire. Le « temps qualitativement différencié » du vécu historique, à propos duquel s'affrontaient les groupes sociaux, tend désormais à s'aplatir en « un espace homogène » sans histoire⁸⁶. Le rôle du sociologue apparaît alors sensiblement différent de celui qui porte un regard synoptique sur les processus sociaux en cours. Plutôt que d'offrir une ultime synthèse totalisante des différentes consciences utopiques, sa tâche est de préserver la « coexistence des diverses formes d'utopie surgies en diachronie »⁸⁷. Le sociologue prend ici résolument le parti de l'utopie au nom de la « volonté d'histoire » (*Wille zur Geschichte*)⁸⁸. Pour qu'il continue à y avoir de l'histoire, il faudra encore et toujours de l'utopie au travail, à condition toutefois de voir en celle-ci non pas un pur possible en soi « irréalisable » (« utopie absolue ») mais une virtualité qui affecte de plain-pied le présent (« utopie relative »). Entre ces deux conceptions du travail sociologique, entre la visée d'une totalité systématique et la mise au jour d'une « constellation » toujours mouvante des figures diverses de l'utopie, Mannheim semble ne pas avoir voulu trancher. Mais la richesse d'*Idéologie et utopie*, ce qui en fait aujourd'hui encore un classique à lire et à relire, se situe sans doute dans cette ambivalence même.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 208 ; traduction française, p. 197.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 218 ; traduction française, p. 206

⁸⁷ *Ibid.*, p. 181 ; traduction française p. 171.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 225 ; traduction française, p. 213.