

Anne Kupiec, *Karl Mannheim. Idéologie, utopie et connaissance*

Paris, Éditions du Félin, 2006, 164 p.

Daniel Vidal



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/6512>

DOI : 10.4000/assr.6512

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2007

Pagination : 97-251

ISBN : 978-2-7132-2143-9

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Anne Kupiec, *Karl Mannheim. Idéologie, utopie et connaissance* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 138 | avril - juin 2007, document 138-55, mis en ligne le 12 septembre 2007, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/6512> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.6512>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Anne Kupiec, *Karl Mannheim.* *Idéologie, utopie et connaissance*

Paris, Éditions du Félin, 2006, 164 p.

Daniel Vidal

- 1 Dans l'introduction aux *Collected Works* (xi, Londres, 1997), cette déclaration de Karl Mannheim : « J'ai découvert le puzzle, posé la question. L'homme est seulement une des possibilités ; les autres son enterrées en lui. Je veux démanteler ce qui est à l'intérieur de moi ; l'on doit détruire et non pas se cramponner au jour forclos. Le chemin mène loin derrière nous et à l'écart des formes établies ». Voici l'homme Mannheim, explorateur des « possibles », loin de toute réification des mondes historiques, loin de leur interprétation systémique. Né juif et hongrois en 1893 à l'aube d'une époque de terreurs et menaces, enseignant de 1920 à 1933 en Allemagne, puis s'exilant en Angleterre où il meurt en 1947, Mannheim a côtoyé toutes les grandes figures de la culture allemande de l'entre-deux-guerres, partagé les interrogations de sa génération sur les relations entre visions du monde, cadres historiques, fonction des interprétations, rapport au politique, science des relations entre les hommes, qui constituent le vaste espace où se déploient aujourd'hui les sciences sociales, et singulièrement la sociologie. Le public français n'a pu avoir accès qu'à une partie de son œuvre, sans doute l'une des plus précieuses, du moins la plus commentée, pour la compréhension des rapports entre idéologie et utopie – mais de larges pans de ses réflexions et de ses analyses sont demeurés dans l'ombre. L'ouvrage d'Anne Kupiec en permet la (re)découverte, en l'inscrivant à la source même de la sociologie de la connaissance, et au cœur du débat portant sur les conditions d'une science sociale capable de parler du monde tout en y participant comme acteur. Si Mannheim n'innove pas quant à la nécessité de comprendre le monde social pour mieux l'habiter, ou, dans une perspective marxiste, le transformer, il s'interroge sur la posture de l'analyste au principe de cette compréhension. Condorcet, Saint-Simon, Destutt de Tracy et Auguste Comte, puis Max Scheler au début du xx^e, parmi les plus illustres, ont posé la question sociale en extériorité à leur propre position dans le champ social, s'abstrayant en quelque sorte de cette question pour la mieux résoudre. Ils ont ainsi permis de franchir un pas décisif dans la mise au clair des principes qui gouvernent l'ordre social, et son

devenir. Mannheim hérite de cette tradition, mais en brise les réquisits, et, à terme, les conséquents. Il ne propose pas, de la posture qu'il privilégie, un ensemble organisé de réflexions, mais sa propre condition d'existence vaut paradigme. Sans doute faut-il en effet se définir comme un « intellectuel sans attaches », pour penser le plus rigoureusement une société dont le « présent » est certes chargé de tout le poids d'un passé accompli ou avorté, mais aussi porteur de devenirs multipliés. C'est en cette situation de relative déstabilisation de soi-même, que l'analyste a meilleure chance de saisir dans le vif autre chose qu'un mort inavoué.

- 2 Du même coup, cette décentration de l'analyste libère la question sociale de ses codifications statiques, et autorise une interprétation fondée sur une temporalité infiniment plus complexe qu'il n'y paraissait. Autour de Mannheim, en sa période allemande, une constellation de penseurs, qui forment un réseau d'influences et de débats au centre d'une histoire tissée de violences et d'incertitudes, de défaites, d'humiliations et de lueurs d'espérances quand même. Simmel, Cassirer, Troeltsch, Lukacs, Alfred Weber, frère de Max Weber, Norbert Elias, Ernst Bloch, Benjamin : cohorte d'excellence, dans laquelle Mannheim trouve à la fois écoute et leçons, polémiques parfois sévères, et attentions réitérées. Il intervient dans les disputes théoriques, accompagnant des prises de position politiques qui se disent en sourdine, centrées sur l'impérieuse nécessité, en un monde désemparé et que l'on sait désormais mortel, d'une connaissance de la société assez affinée pour qu'il soit possible de s'y référer dans la gestion de l'espace du politique, et des rapports sociaux – ce qu'Anna Kupiec nomme, selon une formule empruntée au vocabulaire d'aujourd'hui, le « vivre ensemble ». Hannah Arendt définira l'enjeu auquel se trouvent confrontés Mannheim et les différents cercles intellectuels allemands des années 1920-1930 : analyser « l'effondrement de la société de classes » et « la naissance de l'homme de masse », marqué par sa solitude. D'une certaine façon, Mannheim occupe une position « optimale », au même titre que la plupart des intellectuels juifs et exilés qu'il fréquente, pour prendre toute la mesure de cette liquidation des idéologies du progrès, que l'on convient de dire héritées des Lumières, et de cet isolement social. Exils successifs, impossibilité de s'ancrer en un univers stable, multiplicité des « échanges » et des « emprunts », sensibilité à « la diversité des pensées » : Mannheim analyse le monde social à travers le prisme de sa condition intellectuelle, et ce monde lui apparaît en « décentrement ». Nul désenchantement en cette conception : simplement la formulation la plus exacte de l'impossibilité de penser le monde social comme système clos et se développant selon une temporalité linéaire. Il n'y a pas là seulement rupture avec la raison positiviste et/ou marxiste, même si celle-ci inscrit conflits sociaux et « luttes des classes » au cœur de son argument. Il s'agit pour Mannheim de récuser à la fois le « développement de la tendance rationaliste » qui constitue l'un des principes fondamentaux de la sociologie de Max Weber, et de mettre « en suspens le domaine des intentions subjectives ». La connaissance du social ne se conçoit que sous cette double condition : penser le monde hors de toute « raison » et « rationalité » de surplomb, l'une et l'autre héritières d'une nostalgie de la transcendance ; et dessaisi de tout affect singulier ou collectif.
- 3 L'ambition de Mannheim et de la sociologie de la connaissance qu'il met en œuvre, est de définir une « discipline des fondements », selon la formule de J. Habermas, à partir de laquelle il soit possible d'engager l'analyse dans les débats ressortant du politique. Mais on voit toute la différence avec les thèses de Max Weber : il ne s'agit pas de poser

le savant et le politique en réciprocité de perspective, ou, pour reprendre les formulations d'A. Kupiec, de « distinguer connaissance et politique en étudiant, successivement, les caractères du savant et ceux du politique » – même si cette définition semble loin de rendre compte de la fécondité de cette mise en intrigue des deux ordres du savoir. Moins encore, dans l'héritage de Comte, l'injonction vaut-elle de soumettre le politique à l'expertise des « savants ». Mais il s'agit, pour Mannheim, de décider d'un espace de sens où connaissance sociale et compétence politique se constituent comme ensembles homologues, entrant en consonance, chacun cependant conservant son autorité singulière. En cet espace interstitiel, en cette interface, nul « esprit de système » ne peut prévaloir, dans la mesure où science du social et science du politique opèrent en confrontation permanente, chaque régime de connaissance déstabilisant continûment les « raisons » de l'autre – ou, du moins, ne cessant de les mettre à l'épreuve du « réel ». Ainsi peut s'ouvrir « un chemin conceptuel sans fin », qui permet de revisiter à nouveaux frais le statut de la raison, la conception du temps, l'évidence du social.

- 4 Dans cette relation « dialectique » de la science sociale et du politique, Mannheim accorde d'abord priorité à celle-ci : le politique, identifié à la praxis, « est le noyau autour duquel se cristallisent tous les courants idéologiques ». La praxis politique est ferment de développement. Au couple concept-raison, s'oppose le couple vie-histoire : là se trouve sans doute l'origine de l'intérêt porté au conservatisme (*Das konservative Denken*, 1927). Loin de signifier immobilisme et nostalgie, il est agent d'historicité. Doit-on l'opposer aussitôt au romantisme ? Celui-ci fonde également un « penser dynamique », orienté vers un « réarrangement constant entre groupes en conflit mutuel », dont l'État est le garant. Aussi bien, les deux versants du politique entretiennent-ils des rapports complices. Et Mannheim, identifiant dans le courant romantique le poids de cette « couche sociale engagée dans le mouvement des Lumières », le verse au compte d'un « conservatisme » restaurant un « ordre social » contrebalançant la « désintégration » venue du plus profond de la Révolution française. Ruse de l'histoire ? Sans doute. Encore convenait-il, esprit grand ouvert, d'être attentif à ces glissements et rencontres insoupçonnés. Mannheim est cependant conduit à habiliter pleinement la connaissance du social pour rendre compte de son historicité, au delà de l'argumentation propre au champ du politique. Contre la conception linéaire du progrès, Mannheim, en son ouvrage sur *Le problème des générations* (1928, trad. fr. G. Mauger et N. Perivolaropoulou, 1990), privilégie un ordre très différent de réalité, fondé sur le « temps intérieur », purement qualitatif, non mesurable, qui, échappant aux échelles convenues du temps historique, introduit un coefficient de dynamique au cœur des « situations » sociales. Une situation n'est pas un système organisé selon des dimensions figées, mais l'« inscription des individus dans un champ de possibles déterminé ». Cette ouverture sur un « multivers » de possibles, permet, dans la succession des générations, l'invention, et l'intervention, de « nouveaux agents », porteurs de « nouveaux potentiels », et d'un « nouveau destin ». L'ensemble générationnel acquiert ainsi fonction déstabilisante, sur la base d'une réappropriation singulière du passé. Mannheim note avec beaucoup de finesse que cette singularité et cette déstabilisation exigent que l'on pense en un même acte de connaissance, le « rationnel » et l'« irrationnel », plus corrélés, en effet, qu'opposés. Et rien ici ne conduit à assimiler ce champ de possibles à quelque instance d'utopie : une société utopique serait, par définition, « dépourvue de la succession des générations », c'est-à-dire de dynamique historique, le monde parfait étant accompli.

- 5 L'œuvre maîtresse de Mannheim (*Ideologie und Utopie*, 1929, trad. française partielle 1956) s'annonce ainsi, en une réflexion sur les relations entre l'idéologie, dont le caractère totalisant constitue l'horizon d'un groupe social, et l'utopie interdisant à l'ordre existant de devenir « absolu ». Il serait – il fut longtemps – trop simple d'opposer une idéologie, forcément conservatrice de l'ordre social, et une utopie, subvertissant nécessairement cet ordre des choses. À la lecture vigilante de l'ouvrage, à quoi invite Anne Kupiec, l'affaire apparaît plus complexe. L'idéologie est certes langue de travestissement, et Mannheim, après Marx, et en accord avec Lukacs, en appelle à « dévoiler les modes de pensée dégénérés », parce que fondés sur la « fausse conscience ». Porter en absolu tel fragment de connaissance, est « dissimuler la signification du présent ». Mais la connaissance de ce « présent » suppose le recours à un langage qui est à chaque instant sollicité de se dire en l'absolu, précisément, de sa formule. De ce point de vue, la sociologie peut-elle prétendre à un autre statut que celui d'idéologie ? L'idéologie ne concerne-t-elle pas la connaissance sociologique elle-même ? Serait-elle alors, et paradoxalement, capable de critique sociale, et constituerait-elle une instance libératrice ? Ce « privilège » peut-il être porté au seul crédit de l'utopie ? Joseph Gabel dans son étude sur *Mannheim et le marxisme hongrois* (1987), souligne que dans l'édition princeps de l'ouvrage la « fausse conscience » saturait aussi l'univers d'utopie, et que Mannheim concevait cette catégorie d'analyse comme translation de l'un à l'autre des deux domaines. L'omission, dans la traduction française, du passage concerné a généré des contresens dommageables. Si bien que l'utopie n'apparaît plus comme la pure projection, dans l'espace ou/et le temps, d'une société idéale, ou d'une délivrance enfin accomplie. Elle n'opère comme fiction sociale que pour autant qu'elle déconstruit les éléments du présent, et les nouvelles combinatoires qu'elle propose partent de ces éléments mêmes, autrement configurés, – fut-ce, comme chez Thomas More, en négatif. Pour Mannheim, il reste cependant que, dépourvue de tension utopique, une société dépérit : « 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 ». L'« homme » n'est plus alors que « chose ». Si bien que l'utopie, au moment même où elle semble clore le temps de l'histoire en une apocalypse ou l'établissement d'une « nouvelle Jérusalem », interdit à ce temps de se refermer sur un pur univers de forces et de choses.
- 6 Concernant la théorie de l'idéologie comme « perspective totale », Anne Kupiec rappelle l'appréciation de Paul Ricoeur, saluant « le courage dramatique » de Mannheim « affrontant ce défi » : sa critique de l'idéologie « ne s'applique désormais plus à un groupe ou à une classe singulière, mais au cadre de référence théorique dans son entier, dans une réaction en chaîne qui ne peut plus être stoppée » (*L'Idéologie et l'Utopie*, Seuil, 1997). Défi redoutable, en effet, pour la sociologie de la connaissance que Mannheim tente de constituer : « maîtriser intellectuellement le concept de “vérité objective” », et, dans le même mouvement de la pensée, préserver le « relationnisme » herméneutique, fondé sur la notion de « temps historique ». Une vérité objective, donc en quelque manière décontextualisée, peut-elle être proposée dans une fidélité maintenue à la conscience « conjonctive », située socialement ? C'est pourtant à ce prix que la connaissance sociale peut participer à la refondation de la connaissance politique. Et que la politique peut être, aux yeux de Mannheim, pensée comme science. Lire Mannheim aujourd'hui n'est sans doute pas partir à la recherche d'un continent perdu. Mais plus d'un élément de son œuvre nous sont remis en mémoire par l'ouvrage

précieux d'Anne Kupiek, dont le parcours de lecture est en exacte harmonie avec l'écriture fragmentée du sociologue. La quête de « médiations » entre événement unique et exigence d'universalité, le recours aux « synthèses ouvertes », la conception dynamique de la « raison », la posture épistémologique de « décentrement » dont témoigne Mannheim, la pluralité des « visions du monde » dont il entend se porter garant, constituent autant de signes précurseurs de ce qui, dans les sciences sociales, opère désormais comme réquisits fondamentaux. Mais il y a plus, chez cet auteur complexe. David Kettler et Volker Meja (*Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism*, 1995) précisent qu'être à l'écoute de Mannheim, « c'est accepter que les échanges agonistiques et les accommodations provisoires ne [soient] pas incompatibles avec la recherche ». Nul « esprit de système » en cette œuvre, nulle synthèse définitive, mais un enchaînement de ce que le sociologue de la connaissance appelait lui-même des « aventures intellectuelles ». Laissons-lui désormais le dernier mot, écrit en une lettre adressée en 1946 à son ancien élève Kurt Wolff : « Je pense que dans le domaine controversé de la connaissance humaine, nous ne devrions pas masquer les conséquences, et pour ainsi dire dissimuler les plaies ; notre obligation, concernant la condition actuelle de la pensée humaine, est de mettre le doigt là où ça fait mal (...) Quand il s'agit de montrer que les différents aspects de tout notre système de pensée conduisent à des contradictions, ces contradictions sont l'épine dans la chair qui doit être notre point de départ ». Partons donc.