

“Le degré d’élucidation d’un concept ne peut jamais atteindre à l’absolu” Plasticité et fécondité du concept d’idéologie chez Karl Mannheim

Sébastien Roman

Abstract: *Ideology and Utopia* is difficult to read, due to Mannheim’s writing. Not only Mannheim expresses sometimes in an abstruse manner, but also assumes in this book the experimental nature of his thought. Indeed, the sociology of knowledge is still in its infancy. *Ideology and Utopia* is voluntarily a heterogeneous book, divided into chapters which are like sketches. They are essays, only essays, which are not logically linked. The concept of “Ideology” is the proof of its voluntary heterogeneity. Mannheim provides several successive definitions of it. There are shifts in meaning, and Mannheim emphasizes unity of each essay rather than the unity of the book. The paper’s aim is to understand the reasons behind this approach, in order to highlight its significance and relevance. It is hard to understand Mannheim, but his multi-local approaches give to the concept of ideology a very interesting polysemy. The concepts of Ideology and Utopia form the core of Mannheim’s thought. They are political concepts, which are only distinguished in terms of axiological aspect.

Keywords: Mannheim; Ideology; Utopia; Reality; Sociology of Knowledge.

1. *Idéologie et utopie*¹, publié en 1929, fait partie de ces ouvrages majeurs très difficiles d’accès, dont la lecture est exigeante, et le sens complexe à saisir. La difficulté tient non seulement à l’écriture de Karl Mannheim – qui, il faut bien le reconnaître, est parfois abstruse – mais aussi à ce que la nouvelle science qu’il propose, la “sociologie de la connaissance”, n’en est encore qu’à ses balbutiements. Mannheim se justifie de ne pas pouvoir

* ENS de Lyon, Laboratoire Triangle UMR 5206 (sbroman@free.fr)

¹ L’ouvrage a d’abord été traduit en français par Pauline Rollet en 1956, aux Éditions Marcel Rivière, mais sur la base d’une traduction anglaise remaniée par Mannheim pour favoriser sa réception dans le monde anglophone, et qui ne gardait qu’une partie du texte original. Depuis, fort heureusement, une nouvelle traduction d’*Idéologie et utopie* par Jean-Luc Evard a été publiée en 2006. Sur la réception d’*Idéologie et utopie*, voir Kettler, Meja, et Stehr (1987), Mannheim (2006, l’avant-propos d’Evard), Löwy (2001 avec Perivolaropoulou, 2007, 2008), Kupiec (2006), Arendt et Anders (2019).

écrire de manière plus ordonnée ou systématique ce que lui-même continue d'interroger, ou ce qui, dans son esprit, est encore en pleine réflexion. Pour cette raison, il assume pleinement, dans *Idéologie et utopie*, d'être un "essayiste expérimentateur de la pensée"² qui ne livre pas de "solution"³. L'ouvrage, volontairement, n'est pas un livre homogène. Les chapitres qui le composent sont des "enquêtes", des "esquisses"⁴ rédigées "à des périodes diverses, indépendamment les unes des autres"⁵, des "dissertations" qui sont des "premières tentatives de reconnaissance tâtonnante de la situation [actuelle]"⁶.

Le concept d'idéologie témoigne d'une telle démarche. Non seulement Mannheim en donne plusieurs définitions successives, mais force est aussi de constater qu'il n'établit pas nécessairement de lien entre elles, et que s'opèrent entre elles des "bascullements"⁷ de sens, qu'il ne voit pas comme des défauts, mais comme des marques d'approfondissement d'une pensée qui ne dissimule plus "ni ces glissements de concepts en quête de leur signification ni les contradictions non encore dépassées [...]"⁸. Mannheim assume ses hésitations, ne voulant ni éliminer les "redites", ni remanier les "passages contradictoires"⁹ pour mieux respecter l'unité interne de chacun de ses essais. C'est en acceptant de ne pas tout comprendre, pour s'interroger sur ce qui demeure incompréhensible, que l'on gagne en clarté: "*Le degré d'élucidation d'un concept ne peut jamais atteindre à l'absolu*; il va de pair avec l'extension et l'exertion de lumière irradiée sur tous les ajointements"¹⁰.

Notre intention, dans cet article, est de souligner la richesse d'une telle démarche au lieu de la condamner pour ses incohérences. Ce n'est pas seulement ce que dit Mannheim qui est intéressant, c'est aussi et surtout ce qu'il *donne à penser* par son propre éparpillement, ou par le caractère polytopique de ces essais. On comprend, puis on ne comprend plus, ou bien on comprend plusieurs logiques de raisonnement sans comprendre le lien entre elles, un peu comme si, à la lecture d'*Idéologie et utopie*, l'on se retrouvait avec plusieurs fils de tissu sans savoir comment les associer ou

² Mannheim (2006, 42).

³ Mannheim (2006, 73).

⁴ Mannheim (2006, 45).

⁵ Mannheim (2006, 42).

⁶ Mannheim (2006, 89).

⁷ Mannheim (2006, 73).

⁸ Mannheim (2006, 81).

⁹ Mannheim (2006, 42).

¹⁰ Mannheim (2006, 160). Nous soulignons.

les relier, si tant est qu'il faut les relier. Expérience frustrante, désespérante, mais aussi stimulante, d'autant plus que nombre de phrases de Mannheim sont comme des intuitions ou des fulgurances sans prolongement¹¹. Dans ce qui suit, nous avons donc choisi de reprendre l'ouvrage pas à pas, nous déplaçant d'un essai à l'autre en respectant leur ordre de succession dans l'ouvrage¹², tout en faisant part à chaque fois de notre étonnement suscité par les glissements opérés. Trois points se dégagent, qui ne prétendent en rien à l'exhaustivité, mais qui, comme nous allons le voir, vont faire clairement apparaître les différences et les similitudes entre les deux figures qui forment le cœur de l'ouvrage, que sont l'idéologie et l'utopie.

2. L'idéologie, la sociologie de la connaissance, et l'ordre

Le début *d'Idéologie et utopie* permet déjà de comprendre un point fondamental: l'idéologie est pour Mannheim un objet d'étude uniquement parce que son époque en permet l'analyse, ce qu'il se propose de faire en élaborant une sociologie de la connaissance. Cette dernière est l'avènement d'une nouvelle science, la manifestation d'un progrès de la raison. Elle consiste à saisir, pour la première fois, le lien qui existe entre la pensée, son origine sociale, et l'action: il n'y a de pensée que socio-historiquement déterminée, c'est-à-dire toujours déterminée par un groupe et sa *praxis* – jamais l'œuvre d'un individu seul –, l'action et la pensée se déterminant réciproquement. La sociologie de la connaissance a pour intention de révéler ce qui jusqu'ici était occulté, ou de clarifier ce qui jusqu'ici était mal compris: “que la pensée dépend de l'existence de groupes sociaux et qu'elle s'enracine dans l'agir”¹³. De là l'ambition de faire de la politique une science, jusqu'à “espérer contrôler les motivations inconscientes”¹⁴ – jusqu'ici restées inconscientes – qui déterminent les modes de pensée

¹¹ Michael Löwy, lui aussi, fait ce constat: “Les analyses de Mannheim se caractérisent par une très grande créativité intellectuelle, mais aussi par un exaspérant manque de rigueur conceptuelle. Des intuitions d'une extraordinaire portée cognitive côtoient des définitions confuses et contradictoires. Des pistes de recherche d'une richesse étonnante croisent des arguments qui mènent tout droit à des impasses” (Löwy 2008, 44). Le caractère fragmentaire ou essayiste de la pensée de Mannheim est un fait bien connu (voir par exemple Kupiec 2006, 46-50). Dans cet article, nous essayons d'en montrer la fécondité par ce qu'il donne à penser, au lieu de ne regretter que les imprécisions terminologiques qui en découlent, comme on le fait ordinairement.

¹² Nous ne reprenons pas toutefois tous les chapitres, laissant de côté le troisième et le cinquième, jugés ici plus secondaires.

¹³ Mannheim (2006, 4).

¹⁴ Mannheim (2006, 4).

et d'agir en politique. Mais c'est parce qu'il n'y a plus, au début du XX^e siècle, d' "unité intrinsèque d'une image du monde"¹⁵ que la sociologie de la connaissance est désormais possible. L'époque est au dissensus, à la contestation possible pour chacun de la légitimité des points de vue des autres. Les couches sociales dominantes n'ont plus le monopole de la pensée. Mannheim donne plusieurs raisons au processus progressif de démocratisation de la pensée dans l'histoire: la démocratie athénienne avait déjà provoqué "la première grande vague de scepticisme"¹⁶, qu'il qualifie de "crise salutaire" puisqu'il est préférable de reconnaître la diversité des opinions que de l'interdire¹⁷. Par la suite, c'est à la fois les mobilités horizontale et verticale dans les sociétés modernes, le développement des sciences, et la perte du pouvoir du clergé qui vont provoquer la "débâcle de l'image du monde unitaire"¹⁸. L'unité de l'image du monde se brise quand ceux qui la produisaient n'ont plus l'autorité pour l'imposer. Or c'est "dans les luttes politiques que les hommes prirent conscience pour la première fois des motivations collectives inconscientes qui gouvernaient les orientations de la pensée"¹⁹. La controverse politique "arrache les masques, elle dévoile les motifs inconscients qui rattachent l'existence d'un groupe à ses objectifs de culture et à ses arguments théoriques"²⁰.

De là une première définition de l'idéologie qui découle du conflit politique: il y a idéologie quand l'inconscient collectif des groupes dominants les rend aveugles aussi bien sur eux-mêmes que sur les autres groupes sociaux et plus largement sur l' "état réel de la société"²¹. Le caractère involontaire de l'idéologie tient à ce que les groupes dominants ne voient que ce qu'ils désirent *inconsciemment* voir de la réalité, qui satisfait leurs intérêts. Inversement, il y a "utopie" quand les groupes dominés, tout aussi

¹⁵ Mannheim (2006, 5).

¹⁶ Mannheim (2006, 8).

¹⁷ Mannheim dit encore que le scepticisme et le relativisme, auxquels invite son époque, ont ceci de bénéfique qu'ils "contraignent à l'autocritique et à l'autocontrôle, et amènent une conception nouvelle de l'objectivité" (2006, 388).

¹⁸ Mannheim (2006, 11). Les mobilités horizontale et verticale désignent respectivement la possibilité de voyager – de découvrir d'autres manières de penser que la sienne – et celle de changer de position sociale. Le développement de la connaissance a été permis par l'épistémologie, la psychologie et la sociologie. Par exemple, par l'élaboration de la notion de "sujet pensant" en épistémologie (avec Descartes, Leibniz, puis Kant), s'est progressivement imposée l'idée que l'individu est seul juge du vrai et du faux. Nous ne reprenons pas ici tous les facteurs historiques de la démocratisation de la pensée indiqués par Mannheim.

¹⁹ Mannheim (2006, 31-32).

²⁰ Mannheim (2006, 32).

²¹ Mannheim (2006,32).

involontairement parce qu'inconsciemment, ne voient du réel que ce qui justifie leur appel au changement dans leurs propres intérêts de dominés. L'utopie est un appel à agir pour transformer le monde, l'idéologie est une représentation du réel au service du maintien de l'ordre (*Ordnung*)²², elle a un "effet stabilisateur"²³. L'utopiste et l'idéologue prétendent tous deux être objectifs, en quoi ils se trompent. Mais cette erreur explique qu'ils s'accusent et se reprochent l'un l'autre d'être utopiste ou idéologue. Chacun ne voit que ce qu'il veut voir, de même que chacun nie ce que l'autre peut voir. L'idéologue traite péjorativement son adversaire d' "utopiste", de doux rêveur, parce qu'il refuse de voir ou ne parvient pas à comprendre que sa critique de l'ordre social peut être justifiée et son projet possible. De son côté, l'utopiste se trompe quand il accuse l'idéologue de l'être sciemment, pour défendre une politique dans ses intérêts: ce n'est qu'en partie vrai, puisque l'idéologue peut aussi ignorer qu'il en est un. D'où la difficulté de combattre l'idéologie: on ne *prouve* pas à un idéologue qu'il est idéologue, on doit le combattre pour mettre fin à son hégémonie. L'idéologie et l'utopie sont deux concepts politiques indissociables. Ce sont deux modes de pensée dont l'antagonisme s'explique par les rapports de force entre des groupes sociaux qui luttent pour le pouvoir. Faire de la sociologie de la connaissance consiste à les étudier.

3. L'idéologie comme concept total, général, dynamique, et axiologique. De l'ordre à l'inadéquation

Dans le second essai de l'ouvrage, Mannheim approfondit le cas de la fausse conscience en distinguant l'idéologie prise comme concept *régional*, de l'idéologie prise comme concept *total ou radical*. Dans le premier cas, nous doutons seulement de la véracité de certaines "idées" ou "représentations" de notre "adversaire"²⁴, soit parce qu'il chercherait sciemment à nous mentir, ou dirait involontairement – toujours parce qu'inconsciemment – ce qui sert ses intérêts. L'aspect involontaire est bien le plus important: "[c]e concept d'idéologie, qui ne s'est détaché que très progressivement de la notion simple de mensonge [...]"²⁵. Comme concept total

²² *Ordnung* désigne l'agencement du réel. Mannheim parle également de "régime ontique" (*Seinsordnung*). Voir Mannheim (2006, 159).

²³ Mannheim (2006, 32).

²⁴ Mannheim (2006, 49).

²⁵ Mannheim (2006, 49).

ou radical, l'idéologie désigne "la *structure totale du champ de conscience*"²⁶ propre à un groupe, une classe sociale, ou à une époque donnés.

Que ce soit d'un point de vue régional ou total, la position sociale ("ontique"²⁷) occupée par le sujet (individuel ou collectif) est prise en compte pour expliquer le caractère idéologique de son affirmation. Mais trois différences existent. Premièrement: au niveau régional, seules certaines assertions peuvent être idéologiques, tandis que toutes le sont nécessairement dans le sens radical de l'idéologie, puisque chacune est déterminée par l'esprit d'un groupe, d'une classe, ou d'une époque. Seconde différence: dans le cas du concept régional d'idéologie, les individus partagent "les mêmes fondements"²⁸ sur un plan théorique, ils ont les mêmes critères de validité; il peut donc y avoir accord sur ce que sont objectivement un mensonge et une idéologie après examen des raisons psychiques qui les ont produits. Dans le cas de l'idéologie comme concept total, ce n'est plus possible, car les différences de position sociale ou d'époque sont telles qu'elles se répercutent sur le plan "noologique"²⁹. Il n'y a plus d'unité dans l'image que les hommes se font du monde, parce que chacun, en raison de sa position sociale ou de son époque, le voit différemment selon ses propres catégories. Troisièmement: le recours à une psychologie de l'intérêt suffit dans le cas de l'idéologie prise régionalement. On part d'un individu pour analyser les motifs qui sous-tendent son dire, toujours liés à ses intérêts, explicitement ou inconsciemment. Dans l'idéologie prise radicalement, on remonte plus loin dans l'étude, pour comprendre ce que la position occupée engendre comme déterminisme jusque dans le domaine de la connaissance ou dans les représentations du monde.

Les sens régional et total accordent donc à l'idéologie un *organon* plus large que celui que Mannheim lui attribuait dans le premier essai. Il n'est pas exclusivement question d'un adversaire, et d'un adversaire en politique, puisque l'idéologie prise comme concept total s'applique aussi au sujet collectif qu'est une époque; de même il peut très bien s'agir, dans le sens régional, de tout interlocuteur avec qui nous sommes simplement en désaccord. Une chose apparaît surtout plus nettement: la différenciation précédemment établie entre l'idéologie et l'utopie consiste à prendre l'idéologie dans un sens radical. Certes, en toute rigueur, il est possible de concevoir un antagonisme politique entre groupes dominants et dominés qui aurait lieu seulement du point de vue régional. On peut très

²⁶ Mannheim (2006, 49).

²⁷ Mannheim (2006, 50).

²⁸ Mannheim (2006, 50).

²⁹ Mannheim (2006, 50).

bien imaginer une situation de désaccord entre des individus issus de tels groupes, qui s'accuseraient l'un l'autre de ne voir que ce que leurs intérêts leur dictent de voir. Mais c'est après avoir parlé de la disparition d'une "image unitaire et objective du monde"³⁰ que Mannheim évoque l'antagonisme politique entre les groupes dominants et dominés. Il faut donc comprendre qu'il n'y a pas seulement affrontement entre deux inconscients collectifs qui déterminent deux positions sociales différentes à partir des mêmes fondements, mais bien une contestation plus forte de la légitimité du point de vue adverse parce que les modes de pensée ne sont plus les mêmes. En d'autres termes, si le jeu conflictuel de l'idéologie et de l'utopie bat son plein au début du XX^e siècle, c'est parce qu'il est désormais possible – par le cours de l'histoire – de considérer l'idéologie dans un sens radical.

Cette possibilité marque pour Mannheim un changement important. Le soupçon de la fausse conscience ne date pas d'hier, les hommes se méfient les uns des autres depuis longtemps. Mais cette méfiance devient un soupçon d'idéologie quand on considère que ce que nous dit autrui n'est pas seulement un mensonge, mais s'explique par sa position sociale qui détermine son discours. Les conceptions particulière et totale de l'idéologie renvoient à deux "courants distincts de développement historique"³¹ qui ont fini par se recouper. La première est déjà présente chez Thomas Bacon et Nicolas Machiavel, quand ils parlent respectivement "dans la société et la tradition de possibles points aveugles"³² et d'une différence entre la pensée du palais et celle de la place publique³³. Il y a, dans leurs travaux, une sorte d'anticipation du sens moderne de l'idéologie qui commencera avec Napoléon I^{er}, lequel affirme avec mépris qu'un discours est idéologique quand il est démenti par les faits. Les idéologues sont pour Napoléon des philosophes, doctrinaires, qui parlent pour ne rien dire, faute d'avoir une expérience de la politique qu'ils prétendent pourtant connaître. La conception totale de l'idéologie, elle, est plus tardive. Elle n'advint qu'après la fin de l'unité de l'image du monde. Nous avons déjà évoqué plusieurs causes à ce grand changement au XIX^e siècle. Mais la dernière et la plus importante eut lieu lorsque "non plus le peuple, la nation, mais la classe devint le dépositaire de la conscience"³⁴. Le passage de la "conscience en

³⁰ Mannheim (2006, 32).

³¹ Mannheim (2006, 50).

³² Mannheim (2006, 53).

³³ Mannheim fait référence au *Novum Organum* de Bacon, ainsi qu'aux *Discours sur la première décade de Tite-Live* de Machiavel. Voir Mannheim (2006, 53-54).

³⁴ Mannheim (2006, 58).

général”, à l’ “esprit d’un peuple”, puis à la “conscience de classe”³⁵ fut capital. Après lui, il n’est plus seulement possible d’accuser son adversaire d’occuper une “position sociale déterminée”, mais de discréditer “la structure de sa conscience, et ce dans son intégralité”³⁶. Sur ce point, la pensée marxienne joua un rôle important en fusionnant les conceptions régionale et totale de l’idéologie par le concept de classe.

L’avènement historique de la conception totale de l’idéologie conduit Mannheim à faire une nouvelle distinction. Deux attitudes sont possibles, bien que seule la seconde soit juste. On peut se contenter de vouloir discréditer son adversaire sans se remettre en cause soi: c’est ce que Mannheim appelle une “*spécification*”³⁷ de la conception totale de l’idéologie. Mais on doit surtout faire un pas supplémentaire, et reconnaître que ce ne sont pas seulement les *locus* ou ancrages adverses qui sont idéologiques, mais le sien également. Il faut appliquer à soi-même le soupçon de l’idéologie, ce que Mannheim appelle une version *générale* du concept total de l’idéologie. Le marxisme a compris “l’ “*inféodation à l’être*” de toute pensée vivante”³⁸, mais seulement d’un point de vue local ou spécifique, c’est-à-dire sans reconnaître sa propre dimension idéologique dans son combat contre l’idéologie³⁹. La sociologie de la connaissance, elle, permet un gain d’objectivité: ce qui l’intéresse, c’est une approche *générale* du concept *total* d’idéologie, qui étudie tous les facteurs d’inféodation de la pensée à l’être sans épargner aucun point de vue.

Pour distinguer le *relationnisme* qu’elle défend, d’une perspective *relativiste*, Mannheim ajoute une précision: le concept *général* et *total* d’idéologie peut être de deux types; il peut être soit “*axiologiquement neutre*”, ou se régler “*sur des valeurs*”⁴⁰. Expliquons: le relativisme ne va pas jusqu’à reconnaître que tout est relatif, ni que le relatif peut avoir de la valeur, puisqu’il aborde ce dernier à partir d’une épistémologie encore considérée comme absolue, comparable à un “paradigme statique”⁴¹ avec des énoncés du type

³⁵ Mannheim (2006, 58).

³⁶ Mannheim (2006, 59).

³⁷ Mannheim (2006, 65).

³⁸ Mannheim (2006, 65).

³⁹ Sur ce point, voir le chapitre III. Mannheim (2006: 103-104). Sur Mannheim et le marxisme, voir Löwy (1998, 2008), Gabel (1987), Aron (2007), Karsenty (2017). Autrement, sur l’utopie et le marxisme, voir l’ouvrage incontournable de Bloch (1976).

⁴⁰ Mannheim (2006, 67). Dans les deux cas, le concept *général* et *total* d’idéologie représente l’idéologie dans son sens “positif” (Mannheim 2006, 104) – par la saisie de l’inféodation de la pensée à l’être – contrairement au mensonge politique délibéré qui incarne son sens négatif.

⁴¹ Mannheim (2006, 66).

“ $2 \times 2 = 4$ ”⁴². La relativité des points de vue est comprise, mais le relatif a le défaut d'être relatif, il est “bon gré mal gré à rejeter”⁴³. Le relationnisme est tout autre chose: il prend acte que *tout* est relatif – y compris l'épistémologie, qui est toujours en devenir ou historiquement datée – puisque ce n'est jamais par “*l'épistémologie en général*” que l'on juge “un type de pensée”⁴⁴.

La première démarche de la sociologie de la connaissance est d'étudier le concept total et général d'idéologie sous un angle axiologiquement neutre: avant même qu'il soit question de vérité ou de fausseté, il s'agit de saisir et de comprendre toutes les relations qui existent entre “telles structures de conscience et telles situations ontiques”⁴⁵. En ce sens, la tâche du sociologue est infinie: on ne peut venir à bout de la dimension réticulaire qui existe entre tous les points de vue. Mais c'est par elle que “l'esprit s'ouvre à ce qui le complète”⁴⁶. Mannheim va même jusqu'à y voir un certain sens de l'histoire: “On dirait que c'est là le sens même de l'existence: dans sa progression continue, elle cherche à dépasser les particularismes et les œillères qu'elle crée dans un *locus* en s'aidant des *locus* opposés”⁴⁷. L'époque de Mannheim offre la chance extraordinaire de comprendre le caractère idéologique de tous les points de vue. Il est du devoir du savant de saisir cette occasion, car rien n'empêche que le monde, à l'avenir, “se fige en une image une et unique”⁴⁸. Le relationnisme signifie donc “que tous les éléments de sens sont transitifs entre eux et qu'ils font sens dans un système déterminé en se cofondant réciproquement”⁴⁹.

Mais l'approche axiologiquement neutre du concept total et général d'idéologie débouche nécessairement sur un “concept valoriel d'idéologie”⁵⁰, qui permet de *juger* que tel avis ou mode de pensée est vrai ou faux, “authentique” ou “inauthentique”⁵¹, aussi bien relativement à des critères objectifs que comparativement à d'autres *locus*. Sont fausses et idéolo-

⁴² Mannheim (2006, 66).

⁴³ Mannheim (2006, 66).

⁴⁴ Mannheim (2006, 66). “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 historique” (Mannheim, 2006, 67).

⁴⁵ Mannheim (2006, 47).

⁴⁶ Mannheim (2006, 71).

⁴⁷ Mannheim (2006, 68).

⁴⁸ Mannheim (2006, 71).

⁴⁹ Mannheim (2006, 72).

⁵⁰ Mannheim (2006, 73).

⁵¹ Mannheim (2006, 78).

giques les normes et les formes de pensée “obsolètes et anachroniques”⁵², c’est-à-dire dont l’énonciation ou le contenu ne correspondent pas ou plus à l’époque à laquelle elles prétendent s’appliquer. Il y a non-correspondance, et par là inapplicabilité, décalage entre la théorie et la pratique que l’on peut évaluer *objectivement*, ce qui fait que l’approche valorielle de l’idéologie n’a rien d’un jugement de valeur personnel ou arbitraire. Tous les points de vue sont relatifs pour le relationnisme, mais tous les avis ne se valent pas. Voici comment Mannheim définit la fausse conscience sur les plans éthique, psychologique, et théorique :

Fausse est du coup, dans le domaine éthique, la conscience quand elle se règle sur des normes qui, même pour la meilleure volonté, n’ont, dans un contexte ontique donné, aucune équivalence pragmatique; quand, autrement dit, la carence de l’individu ne saurait être conçue comme une infraction de son fait, mais qu’il s’est fourvoyé en se fondant sur la contrainte d’une axiomatique morale incongrue. Pour ce qui est des épreuves de l’introspection, fausse est la conscience quand elle occulte et entrave des réactions psychiques d’un nouveau genre et de nouvelles formes de devenir humain au nom d’interprétations consacrées par l’habitude (formes de vie, formes du vécu, conception du monde et du genre humain). Fausse est la conscience théorique quand, s’agissant de s’orienter dans la “mondanéité”, elle pense dans des catégories qui, dans un contexte ontique donné, ne peuvent être d’aucune aide conséquente. Il s’agit donc, en premier lieu, de normes et de formes de pensée obsolètes et anachroniques, mais aussi de genres d’interprétation du monde qui peuvent venir remplir cette fonction “idéologique” et qui, au lieu de faire la lumière sur ce que l’on fait, sur ce que l’on est maintenant en soi-même et dans le monde, le dissimulent⁵³.

Dans les trois cas, on comprend – même si Mannheim ne le dit que pour l’éthique – que le faux ou l’inauthentique peut bien être *involontaire*, au lieu d’être seulement intentionnel. Un individu peut adopter des valeurs morales désuètes, et cela malgré lui. De même peut-il involontairement se tromper en science, quand il adopte une épistémologie qui ne permet pas de comprendre le monde; ou encore se méprendre dans la conscience qu’il a de lui-même, à cause de résistances psychiques qui relèvent de son inconscient. On voit bien surtout le changement opéré par le concept total, général, et axiologique d’idéologie: on passe de l’affirmation que tout point de vue est idéologique, à la compréhension que *certaines le sont plus que d’autres*, quand le point de vue adopté ne correspond pas au contexte ontique qu’il prétend saisir ou juger. Il y a de l’idéologie à un degré supplémentaire quand la représentation du réel adoptée occulte l’idéologie, quand il s’agit d’une interprétation du monde qui ignore son

⁵² Mannheim (2006, 79).

⁵³ Mannheim (2006, 78-79)

propre caractère idéologique, et qui, d'une manière générale, occulte ou "dissimule" la réalité, au lieu de nous aider à la comprendre – à "faire la lumière sur elle"⁵⁴. Les degrés de l'idéologie varient donc en fonction de sa fausseté. Tous les points de vue sont idéologiques. Mais certains sont plus faux que d'autres selon leur degré de correspondance avec la réalité. La dernière phrase de l'extrait ci-dessus ("Il s'agit donc, en premier lieu [...] le dissimulent") permet également de distinguer ce qui est idéologique parce qu'obsolète et anachronique, de ce qui est *rendu* idéologique à des degrés divers, en venant occulter ou dissimuler la réalité.

Mannheim explique la fausseté de l'idéologie par des exemples. Reprenant le domaine éthique, il parle du "prêt sans intérêt"⁵⁵ qui était à l'origine applicable dans des communautés de voisinage, mais qui à la longue est devenu idéologique quand l'Église continua d'en faire une norme pour condamner le capitalisme, lors même qu'il devenait impossible de le mettre en pratique. C'est donc de manière idéologique et en pure perte que l'Église tenta de cette sorte de combattre l'esprit du capitalisme, ce qu'elle-même finit par reconnaître. Dans le domaine de la psychologie, Mannheim parle d'un homme qui, volontairement ou involontairement, "occulte un "authentique" rapport à soi ou au monde, quand, historiquement, ce rapport est d'ores et déjà possible", et cela par des "techniques de fuite"⁵⁶ qui permettent cette cécité – tels la réification, l'idéalisme, ou le romantisme. Enfin, s'agissant de la fausse conscience sur un plan théorique, Mannheim évoque le manque de discernement d'un propriétaire foncier qui se fourvoie dans sa relation à ses employés en adoptant un modèle patriarcal devenu obsolète et anachronique dans le monde capitaliste. Ainsi, "fausse et idéologique est une conscience qui, dans sa manière de s'orienter, n'a pas intégré la réalité nouvelle et qui, en fait, l'occulte avec des catégories obsolètes"⁵⁷. Il s'agit là du concept d'idéologie pris de manières générale, totale, axiologique, et – nouvel adjectif - de manière "dynamique", en ce que la réalité, qui sert de référence pour évaluer le degré de fausseté de l'idéologie, est considérée en devenir, comme historiquement datée ou "perpétuellement fluente"⁵⁸.

Mannheim compare de nouveau l'idéologie à l'utopie à la fin du second chapitre, mais pour cette fois-ci les distinguer par leur manière différente d'être *inadéquates* à l'être: l'idéologie est en retard, elle est anachronique,

⁵⁴ Mannheim (2006, 79).

⁵⁵ Mannheim (2006, 79).

⁵⁶ Mannheim (2006, 79).

⁵⁷ Mannheim (2006, 80).

⁵⁸ Mannheim (2006, 80).

obsolète, de l'ordre du statique, au contraire de l'utopie qui est en avance, "outrepasse l'être"⁵⁹, est une invitation à la création d'un être non encore institué. Les fausses structures de conscience qui existent par-delà les points aveugles sont "différemment loties"⁶⁰, elles sont fausses à des degrés différents, mais aussi d'une manière différente: il y a celles qui "outrepassent l'être "contemporain" et celles qui n'y atteignent pas encore, l'occultant dans l'un et l'autre cas"⁶¹. L'idéologie et l'utopie sont l'une et l'autre définies par leur référence à la réalité - en raison de leur inadéquation à son égard - de la même façon que c'est la réalité, comme nous l'avons vu, qui fait l'objet d'une lutte entre les groupes sociaux ou les partis, chacun prétendant mieux la connaître que ses adversaires, et être en droit de les traiter d'utopistes ou d'idéologues.

Entre les deux premiers essais, Mannheim ne fait pas de lien entre les critères de l'adéquation et de l'ordre au sujet de l'idéologie et de l'utopie. Or rien n'empêche de concevoir indépendamment ces deux critères, voire de les juger contradictoires, faute de plus amples précisions données par Mannheim à la fin du second chapitre. En effet, on ne voit pas pourquoi un discours devrait être nécessairement obsolète ou anachronique pour être en faveur du maintien de l'ordre social institué. En revanche, il y a un lien plus compréhensible, du côté de l'utopie, entre ce qui outrepasserait l'être social institué et ce qui serait en mesure de le contester. L'outrepassement peut bien être une puissance critique de dépassement. L'inadéquation de l'utopie tient à ce qu'elle relève de la temporalité du pas-encore, d'un devenir à instituer, qui suppose une contestation de la politique au pouvoir. Toutefois, rien n'empêche de concevoir un outrepassement à la manière d'un *prolongement*, comme l'avènement d'une société future qui ne serait que l'étape ultérieure de la société existante, et qui en poursuivrait la logique, selon ce que le *progrès* rendrait possible⁶². Parler d'outrepassement ne suffit donc pas pour qualifier l'utopie, puisque ce qui outrepassé peut être de caractère idéologique. Il est également important de se rappeler que l'inadéquation de l'utopie peut connaître différents degrés: si l'occultation de la réalité était totale, par l'aveuglement suscité par les désirs de changements, alors il y aurait tout à parier que cela desservirait l'utopie, en la rendant chimérique. On peut donc à bon droit juger qu'une utopie sera d'autant plus capable de contester l'ordre établi que son projet découlera

⁵⁹ Mannheim (2006, 80).

⁶⁰ Mannheim (2006, 80).

⁶¹ Mannheim (2006, 80).

⁶² Sur ce point, qui concerne le cas du "rêve" chez Mannheim, je me permets de faire référence à mes propres travaux: Roman (2021).

d'une conscience *lucide* des limites de la politique instituée. Son inadéquation temporelle peut être proportionnelle à sa capacité *objective* de saisir le présent, c'est-à-dire à son degré de vérité, plus que de fausseté.

Le cas de l'idéologie suscite encore plus d'interrogations: il pourrait très bien y avoir une différence entre le caractère *statique* de l'idéologie, et son caractère *rétrograde* et *obsolète*. L'idéologie définie par l'obsolescence, c'est avant tout une représentation du monde qui empêche de penser ce monde, et on ne voit pas en quoi cette impuissance favoriserait le maintien de son ordre, ou comment l'aveuglement sur l'état d'une société donnée pourrait favoriser son prolongement. Pour reprendre l'exemple du prêt sans intérêt: on voit mal comment l'Église aurait pu contribuer à faire perdurer ce type de prêt en ne comprenant pas adéquatement le capitalisme qu'elle entendait combattre. Son impuissance, son obsolescence l'ont desservi au lieu d'avoir été pour elle une arme. Et c'est logique: si ce que je ne comprends pas est ce qui m'échappe, alors ce qui m'échappe peut avoir les mains libres pour se développer et persévérer. Mon impuissance profite à mes ennemis, et l'idéologie se retourne contre elle-même.

Pour mieux expliquer comment ce qui est obsolète peut favoriser le maintien de l'ordre social institué, il faudrait envisager l'*inertie* d'un point de vue politique, et expliquer, par exemple, comment ceux qui sont au pouvoir, volontairement et involontairement, entretiennent une politique dans leurs intérêts, si bien que leur désir de conserver et de faire perdurer l'ordre existant les rend progressivement aveugles sur leur temps, et hostiles aux changements. L'inertie a sa puissance: la politique dominante, parce que dominante, écrase les possibles utopiques jusqu'à ce que son obsolescence provoque sa propre ruine. C'est la logique *conservatrice* du pouvoir qui explique comment ce qui est anachronique peut être favorable au renforcement de l'ordre social établi. Mais ce que nous avons dit de l'utopie au sujet des degrés de fausseté vaut aussi pour l'idéologie: ce n'est assurément pas en étant obsolète, dès le départ, et de manière forte au point de ne plus rien comprendre de son temps, qu'une conception idéologique peut avoir de la puissance. Enfin, rien n'empêche non plus d'imaginer que le maintien de l'ordre puisse être obtenu par une *projection* qui ne serait que dans la continuité de ce qui existe déjà. L'outrepassement, comme nous l'avons déjà dit, peut n'être qu'un moyen de prolonger l'ordre existant, et cela beaucoup plus efficacement que par l'obsolète et le rétrograde, en confisquant la force contestataire de l'utopie par ce qui n'est qu'un semblant utopique. Il est donc insuffisant de définir l'idéologie par la catégorie de l'obsolète, ou bien par un anachronisme dont les constituants seraient

seulement “hérités du passé”⁶³, pour expliquer comment elle peut avoir pour effet de maintenir l’ordre institué, comme Mannheim l’affirme dans le premier essai.

4. L’idéologie et l’utopie: leurs différences axiologiques

C’est dans le chapitre IV que les concepts d’idéologie et d’utopie sont étudiés comparativement de manière approfondie. Mannheim a pris soin de préciser, dans une note de bas de page de l’essai précédent, qu’il est question dans ce nouveau chapitre de l’idéologie comme concept total, général, dynamique et axiologique, et que cette approche valorielle s’applique également à l’utopie⁶⁴. Et c’est tout à fait logique: en effet, une étude comparative de l’idéologie et de l’utopie ne peut qu’avoir lieu sur un plan *axiologique*, car il n’est pas possible de les distinguer auparavant. Sur un plan axiologiquement neutre, le concept total, général, dynamique de l’idéologie ne désigne rien d’autre que la reconnaissance du caractère relatif de tout point de vue propre à une époque ou à un groupe donné, selon une structure de conscience qui détermine ce *locus*, et qui explique son inadéquation avec la réalité. C’est uniquement dans leur manière d’être fausses que l’idéologie et l’utopie diffèrent, c’est uniquement sur un plan valoriel que leur différence apparaît⁶⁵. Et nous savons jusqu’ici deux choses: que Mannheim les distingue par le critère de l’ordre et par leur manière d’être inadéquates, sans expliquer la cohérence entre les deux.

Le début du chapitre IV répond en partie aux questions que nous nous posons sur l’outrepassement et l’utopie, mais aussi sur l’obsolète et l’idéologie: Mannheim dit que tout ce qui “transcende” l’être n’est pas utopique, mais l’est seulement à condition qu’il s’agisse d’une orientation “qui, au moment du passage à l’agir, dévaste alors, partiellement ou entièrement, le régime ontique du moment”⁶⁶. L’utopie est une orientation qui “torpille”

⁶³ Mannheim (2006, 80).

⁶⁴ Mannheim (2006, 103-104).

⁶⁵ Michael Löwy le dit en d’autres termes, et de manière plus critique: “Cela se traduit notamment par l’attribution de deux significations distinctes au terme lui-même: d’une part, l’‘idéologie totale’, ou l’idéologie tout court, le style de pensée rattaché à une position sociale; d’autre part, cette perspective globale (‘idéologie’) comporterait deux formes: l’utopie, c’est-à-dire les représentations ayant une fonction subversive, et... l’idéologie, favorable à la reproduction de l’ordre établi. L’idéologie serait donc un cas particulier de l’idéologie... Cette imprécision terminologique rend assez confuse toute discussion du concept” (Löwy 2008: 44). Sur l’idéologie et l’utopie, voir aussi Kupiec (2006, 66-90).

⁶⁶ Mannheim (2006, 159).

(*sprengen*) le “régime établi”⁶⁷. La transcendance désigne ce qui est “hors réalité”, ce qui est irréalisable “au sein d’un régime de vie déterminé”⁶⁸. L’histoire prouve que l’homme se règle bien plus sur “des facteurs de transcendance que d’immanence à l’être”⁶⁹. Mais un tel désir de transcendance n’a jamais effrayé les partisans de l’idéologie, car “ils ne se sont jamais efforcés que de neutraliser les constituants et volitions transcendants à l’être [...], de les rendre socialement inopérants en les reléguant dans un au-delà de la société et de l’histoire”⁷⁰. Nous avons donc affaire ici à une idéologie d’ordre intentionnel, très proche du mensonge, par l’usage volontairement détourné d’un désir de transcendance, potentiellement utopique, pour le rendre idéologique par neutralisation de sa puissance contestataire: en faisant en sorte que le transcendant reste définitivement transcendant, c’est-à-dire non réalisable, les partisans de l’ordre parviennent à confisquer la puissance de l’utopie, pour favoriser la “réalisation ou la reproduction constante du régime de vie en place”⁷¹. Mannheim l’explicite par l’exemple suivant:

Tant que, par exemple, l’ordre féodal et ecclésiastique du Moyen Âge réussit à reléguer ses promesses d’un Éden vers un lieu transcendant l’histoire, dans l’au-delà, loin de son enclave dans la société, et ainsi à en émousser la pointe révolutionnaire, ces constituants participaient encore de cet ordre. Ce n’est que lorsque certains groupes humains intégrèrent ces chimères à leur agir et s’efforcèrent de les mettre en œuvre que ces idéologies devinrent des utopies⁷².

D’une certaine façon, c’est en prenant au sérieux une idéologie, c’est-à-dire en se *méprenant* sur elle - par adhésion à son discours jugé sincère sans voir son caractère idéologique - qu’on fabrique de l’utopie. L’utopie peut naître d’une idéologie prise à la lettre, quand tout est fait pour réaliser sa promesse, ou quand, tout simplement, on désire passer de la *belle* théorie à la *pratique*. L’idéologue peut user de projections pour affaiblir l’utopie, de même que l’utopiste peut se retourner contre l’idéologue en redonnant à ces projections leur dimension contestataire. Mannheim reconnaît donc lui-même dans le chapitre IV que tout outrepassement n’est pas nécessairement synonyme d’utopie, et que le critère de l’obsolète ne suffit pas pour définir l’idéologie.

⁶⁷ Mannheim (2006, 159).

⁶⁸ Mannheim (2006, 159).

⁶⁹ Mannheim (2006, 159).

⁷⁰ Mannheim (2006, 159).

⁷¹ Mannheim (2006, 159).

⁷² Mannheim (2006, 160).

Mais l'idéologie ne fait pas que détourner la transcendance de l'utopie, elle a aussi sa propre transcendance. Mannheim l'explique en précisant le sens de la "réalité". Par l' "être" ou le "réel", il faut entendre, nous le savons, un être ou un réel particulier, toujours historiquement déterminé. L'être ou le réel désigne tout " 'régime de vie' concret" ou "ordre *qui dispense ses effets*"⁷³. C'est donc ce qui existe selon un être-tel déterminé, mais aussi et surtout ce qui, étant concret, a de l'*effet* sur ce qui existe ou peut déterminer l'existant, et cela potentiellement dans tous les domaines de l'existence. De là le concept de "congruence" qui s'applique cette fois-ci aux *représentations* de la réalité: "De représentations corrélées au régime ontique tel ou tel, concrètement existant, dispensant *de facto* ses effets, nous disons qu'elles sont 'adéquates', congruentes à l'être"⁷⁴. Un peu plus haut à la même page: les représentations dites "transcendantes à l'être" ou "irréelles" sont celles qui, dans le régime en question, "ne peuvent jamais dispenser leurs effets à raison des constituants qu'elles représentent" si bien que "dans ce régime, si l'on se conformait à elles, il serait impossible de vivre et d'agir".

Une représentation est donc congruente quand elle ne correspond pas seulement à un réel donné, mais peut, par cette correspondance, avoir des effets sur lui. La "transcendance" n'est rien d'autre qu'un nouveau terme pour parler de la fausseté de l'idéologie et de l'utopie. Mais cela soulève un nouveau problème, similaire à celui que nous avons posé précédemment au sujet de leur fausseté, dont la formulation est cette fois-ci la suivante: comment ce qui est apparemment "sans effet" - parce que ne pouvant dispenser *ses* effets - pourrait-il d'un autre côté avoir le pouvoir soit de renforcer l'ordre établi, soit de le torpiller? Comment ce qui est apparemment inoffensif pourrait-il avoir soit une *puissance* d'inertie, soit une *puissance* critique?

Commençons par l'idéologie: Mannheim dit que les idéologies "n'aboutissent jamais à la réalisation du constituant qui s'y affiche"⁷⁵ et il précise, en note de bas de page, que cela ne les empêche pas de *faire* quelque chose, mais simplement que "leur coefficient d'idéologie (leur fausseté) tient à ce qu'elles ne le font pas dans le sens de leur constituant supposé"⁷⁶. Autrement dit: l'idéologue ne *fait* pas ce qu'il dit, ce qui n'empêche pas son idéologie d'avoir de l'effet - simplement des *effets autres* que ceux annoncés, soit involontairement pour l'idéologue qui n'en a pas conscience, soit

⁷³ Mannheim (2006, 160).

⁷⁴ Mannheim (2006, 161).

⁷⁵ Mannheim (2006, 161).

⁷⁶ Mannheim (2006, 161).

volontairement et subrepticement, quand l'idéologie sert de subterfuge. Il y a aussi, comme nous l'avons vu, la confiscation de la transcendance utopique pour étouffer toute utopie, pour la rendre *sans effet* – mais dans la visée d'un *effet maximal* du point de vue idéologique. On comprend donc que ce qui est transcendant, idéologiquement parlant, peut bien avoir pour effet de renforcer l'ordre social institué.

Passons à l'utopie. Là encore, l'erreur serait de croire que *ce qui ne peut produire ses effets*, en raison de sa transcendance, est *sans effet*. Un critère de temporalité entre en compte dans le cas de l'utopie. L'utopie est le pas-encore, le sillon creusé dans un possible pour le renforcer et le rendre capable de torpiller l'ordre existant. Il n'y a d'utopies qu'à la condition qu'elles "parviennent à transformer la réalité ontique historique *effective* moyennant *effets* réactifs dans le sens par elles visé"⁷⁷. En d'autres termes: il n'y a d'utopie qu'à condition que l'intention utopique se réalise, que l'histoire prouve, après coup, que l'ordre existant a *bel et bien* été torpillé, dans le sens visé, contrairement à l'idéologie dont l'efficacité tient à ce que l'idéologue ne fait pas ce qu'il dit, ou fait ce qu'il ne dit pas. "Dans le sens par elles visé" pose question: il est impossible pour tout homme de maîtriser entièrement les conséquences de ses actes. L'expression ne peut donc avoir cette signification⁷⁸. Mais a-t-elle seulement pour sens que l'ordre doit avoir été torpillé, ou qu'il doit l'avoir été de manière supplémentaire dans le sens escompté, souhaité? Plus clairement: une utopie réussit-elle aussi quand, involontairement, elle produit une utopie autre? Mannheim ne donne pas de précisions sur ce point, mais on comprend l'essentiel, qui tient à une thèse paradoxale: c'est l'*effectivité* qui détermine l'utopie, et qui donne sens à sa transgression de l'ordre, comme à son inadéquation. L'utopie n'a rien d'une chimère, elle n'est pas non plus seulement un possible. L'intention utopique ne suffit pas car la transformation de l'ordre institué peut très bien être en faveur de l'idéologie. "Dans le sens visé" signifie bien *a minima*: dans un sens *utopique* et non pas idéologique comme cela arriverait si la transformation opérée n'était qu'un prolongement. Il n'y a d'utopie que dans le cas d'un projet dont l'actualisation a *réellement* modifié l'ordre existant, après l'avoir torpillé ou en avoir contesté la logique, pour réveiller ou ouvrir sur de nouveaux possibles.

⁷⁷ Mannheim (2006, 162).

⁷⁸ Mannheim dit lui-même qu'il est impossible de tout prévoir, et qu'il n'y a d'*agir* politique précisément en ce qu'il y a toujours de l'irrationnel dans la vie politique. Voir Mannheim (2006: 93-106).

On le voit: entre l'idéologie et l'utopie, tout, finalement, tourne autour de la "réalité", tout se joue au niveau des *effets*, non de l'intention⁷⁹. Car ce qui est valable pour l'utopie l'est aussi pour l'idéologie: une intention idéologique, qu'elle soit consciente ou inconsciente, peut à son insu avoir des effets utopiques, quand le projet proposé, *in concreto*, torpille l'ordre institué au lieu de le renforcer. Que tout tourne autour de la réalité explique aussi que la querelle entre idéologues et utopistes soit sans fin, car le réel est toujours l'objet d'une représentation, et d'une représentation différente selon la position sociale occupée. Nous revenons à l'une de nos premières conclusions, sur laquelle Mannheim insiste dans le chapitre IV: l'idéologie et l'utopie sont des concepts politiques, indissociables des batailles que se livrent ardemment tous ceux qui ambitionnent de parvenir au pouvoir, et qui comptent y rester. Ceux qui tiennent au régime ontique institué auront toujours beau jeu de présenter comme "*absolument utopiques*"⁸⁰ - c'est-à-dire objectivement irréalisables - ce qui représente pour eux une menace, et qui peut objectivement être réalisé demain. Mannheim fait appel à l'histoire pour départager l'idéologie de l'utopie: "[p]our juger d'états de chose qui, tant qu'ils sont d'actualité, pâtissent largement des conflits d'opinion entre partis, c'est la mise en œuvre qui fournit après coup et rétroactivement la pierre de touche"⁸¹. On peut en effet imaginer que l'histoire soit pour le partisan de la sociologie de la connaissance, dans la logique de son relationnisme, un critère "assez fiable"⁸² pour objectivement distinguer ce qui est idéologique de ce qui est utopique. Mais il y a fort à parier que cela ne suffise pas pour mettre fin aux conflits des opinions en politique, car chaque partisan ne continuera de voir que ce qu'il *désire* voir de la réalité, même après coup. Il n'y a pas de preuves *a posteriori* de l'histoire pour les tenants de l'ordre et leurs adversaires, mais un combat continu pour gagner la bataille du pouvoir, pour déconsidérer le point de vue adverse, et critiquer ses résultats.

5. *Idéologie et utopie*, en conclusion, est un texte difficile, polyphonique. Un texte puissant, qui donne d'autant plus à penser que le propos est stimulant tout en procédant par touches, incisives, ce qui a aussi pour effet de rendre sa lecture frustrante. "Le degré d'élucidation d'un concept ne peut

⁷⁹ Sur l'importance de la réalité au sujet de l'idéologie et de l'utopie chez Mannheim, voir Arendt (2019: 179-188), Ricœur (1997, 215-240 et 355-373), Roman (2021).

⁸⁰ Mannheim (2006, 162).

⁸¹ Mannheim (2006, 168).

⁸² Mannheim (2006, 168).

jamais atteindre à l'absolu". Un tel dispositif d'écriture donne au concept d'idéologie une grande richesse. Nous avons vu son sens comme concept total, général, dynamique, et axiologiquement neutre. Mais le cœur de l'ouvrage est bien sa différence avec l'utopie sur un plan valoriel. C'est la réalité, ou plutôt la *logique des effets* qui décide de la valeur de la non-congruence de l'idéologie et de l'utopie. Dans le chapitre IV de l'ouvrage, après avoir analysé les différents idéotypes de la conscience utopique qui se déploient progressivement dans les Temps modernes⁸³, Mannheim dit être inquiet de ce que le monde devient. Nous assisterions, selon lui, à un "démantèlement complet"⁸⁴ de toute transcendance, avec: "une utopie qui, progressivement au cours de l'histoire, perdrait de son au-delà; des couches sociales qui, toujours en plus grand nombre, se rôderaient à la maîtrise concrète de l'être"⁸⁵ – comme si leur importait essentiellement de *s'adapter* au monde; et une politique dont l'éthique de la responsabilité signifierait que le temps est venu de soumettre nos "convictions mêmes à l'introspection qui les filtre, de manière à en éliminer les paramètres qui n'y ont d'efficace qu'aveugle et mécanique"⁸⁶. Un processus de destruction de "tous les éléments spirituels, de l'élément utopique et de l'élément idéologique en même temps"⁸⁷ nous menacerait. On comprend ce que veut dire Mannheim: qu'il n'y a de vie heureuse que par les projections de nos désirs, de vie tout court que par nos insatisfactions ou qu'à la seule condition d'être avant tout imaginée, et de politique que par le conflit incessant entre des groupes ou partis. Mais, assurément, un tel monde ferait surtout la part belle à l'idéologie, précisément au nom de l'immanence ou sous le couvert de la fin des *grandes* idéologies, pour mieux renforcer l'ordre établi et tarir la source de l'imaginaire. Il y a là matière à interroger notre propre temps, pour lequel, tout comme Mannheim, nous sentons l'urgence de redonner de la puissance à l'utopie.

Bibliographie

Arendt H., Anders G. (2019), *Correspondance 1939-1975 suivie d'écrits croisés*, Paris, Éditions Fario

⁸³ Ces idéotypes sont au nombre de quatre: le chiliasme orgiastique des anabaptistes, l'idée libérale-humanitaire, l'idée conservatrice, et l'utopie socialiste-communiste. Nous n'entrons pas ici dans les détails.

⁸⁴ Mannheim (2006, 207).

⁸⁵ Mannheim (2006, 202).

⁸⁶ Mannheim (2006, 157).

⁸⁷ Mannheim (2006, 208).

- Aron R. (2007) [1935], *La sociologie allemande contemporaine*, Paris: Presses Universitaires de Vincennes
- Bloch E. (1976), *Le principe espérance*, Paris: Gallimard
- Gabel J. (1987), *Mannheim et le marxisme hongrois*, Paris: Méridiens Klincksieck
- Karsenty R. (2017), *Mannheim et le “marxisme occidental”*, in *Phantasia*, VI: 33-34
- Kettler D., Meja V., Stehr N. (1987), *Karl Mannheim*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Kupiec A. (2006), *Karl Mannheim. Idéologie, utopie et connaissance*, Paris: Éditions du Félin
- Löwy M. (1998), *Karl Mannheim et György Lukács. L'héritage perdu de l'historicisme hérétique*, in “L'Homme & la société”, 130: 51-63.
- (2007), *Karl Mannheim*, Idéologie et utopie, in “Archives de sciences sociales des religions”, <http://journals.openedition.org/assr/6722>, mis en ligne le 12 septembre 2007.
- (2008), *Mannheim et le marxisme: idéologie et utopie*, in *Actuel Marx*, 43: 42-49.
- Löwy M., Perivolaropoulou N. (2001), *Notes sur la réception de Mannheim en France*, in “L'Homme & la Société”, 140-141: 103-111.
- Mannheim K. (2006) [1929], *Idéologie et utopie*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Ricœur P. (1997) [1986], *L'idéologie et l'utopie*, Paris: Seuil.
- Roman S. (2021), *De la difficulté en pratique de distinguer l'idéologie de l'utopie: Ricœur lecteur de Mannheim*, in Roman S. (dir.), *Penser l'utopie aujourd'hui avec Paul Ricœur*, Paris: Presses Universitaires de Vincennes.