

La sociologie de la connaissance comme socio-pathologie. Une lecture psychanalytique d'*Idéologie et utopie*

Gábor Tverdota
F.R.S. – FNRS / Université catholique de Louvain

Abstract

Sociology of knowledge as socio-pathology: A psychoanalytical reading of *Ideology and Utopia*

This paper proposes a psychoanalytical interpretation of Karl Mannheim's main work, *Ideology and Utopia*. Our hypothesis is that a kind of "socio-pathology" that is implicit in Mannheim's sociology of knowledge can be put explicit by the interpretation of his conception of false consciousness as a synthesis of the eponym concept of Georg Lukács and of the Freudian notion of illusion. We then show that the often pointed aporetic character of Mannheim's sociology of knowledge can be outrun if its key element, the freely attached intellectual, is conceived of by analogy with the position of the Ego in Freud's second topic, defined by its specific relation to the Id, the Superego (considered respectively as the analogues of utopian desire and ideology) and "reality".

Keywords: Sociology of knowledge, socio-pathology, false consciousness, ideology, utopia, illusion, second topic, freely attached intellectual, concept or reality

L'homme doit réapprendre à penser, car il est une créature
qui doit sans cesse se hisser à la hauteur de son histoire.
(Mannheim 2006, 88.)

Introduction

La rencontre entre la psychologie des profondeurs et la sociologie de la connaissance dans les années '20 et '30 du siècle

passé constitue un chapitre tout à fait original mais peu exploré de l'histoire de la réception de la psychanalyse par les sciences sociales. Pourtant, les noms de deux éminents théoriciens sont étroitement liés à cet épisode : celui de Karl Mannheim (1893-1947), qui fut l'un des initiateurs du courant de la sociologie de la connaissance, et celui de Norbert Elias (1897-1993), qui fut l'assistant – et ami – de ce dernier à l'Université de Francfort entre 1930 et 1933¹. Tandis qu'Elias jouit actuellement d'une certaine notoriété dans le monde francophone, l'on ne peut pas en dire autant de son aîné qui, malgré les efforts déployés par une poignée de gens en vue de la diffusion de sa pensée, peine encore à s'arracher aux « oubliettes » de l'histoire des idées².

Ce constat général vaut encore davantage pour ce que nous savons de la *réception* de la doctrine freudienne par Mannheim et des *correspondances* qui existent entre la sociologie de la connaissance de ce dernier et la psychologie des profondeurs. En effet, contrairement à l'œuvre d'Elias, chez qui la référence à Freud est massive, voire constitutive³, l'inspiration psychanalytique de Mannheim sociologue de la connaissance nous paraît sous-évaluée, voire méconnue, par les commentateurs de son œuvre. Cet état de fait s'explique d'après nous d'une part par l'effet d'ombre dû à l'orientation nettement psychanalytique du projet parallèle d'Elias, mais d'autre part également par le contraste entre les écrits de la « période anglaise » (1935-1947) et la « période allemande » (1920-1934) de Mannheim lui-même⁴. En effet, tandis que dans la « période anglaise » le penseur hongrois vise *expressément* à intégrer le savoir psychanalytique à sa théorie de la planification démocratique (ayant relayé son projet de sociologie de la connaissance), dans la « période allemande » (dont l'*acmé* coïncide avec la publication d'*Idéologie et utopie* (1929), que l'on peut qualifier de « manifeste » de la sociologie de la connaissance) les références à Freud se font rares et sont pour la plupart plutôt allusives. Dans ces conditions, il est compréhensible que les commentateurs aient accordé peu d'attention aux affinités éventuelles entre la pensée de Freud et les réflexions mannheimiennes de la première période et que son maître-ouvrage n'ait jamais fait l'objet d'une lecture informée par la conceptualité psychanalytique⁵.

Cependant, malgré les raisons qui vont à l'encontre d'une telle lecture, nous considérons qu'il y a lieu de questionner des aspects clés de la sociologie de la connaissance à partir de certains éléments de la doctrine freudienne. Nous irions même jusqu'à affirmer que négliger ce questionnement contribuerait à occulter une dimension importante de l'œuvre de Mannheim et nous ferait passer à côté d'une occasion propice pour témoigner de l'actualité de celle-ci, notamment dans le cadre d'une critique sociale psychanalytiquement instruite. Le but du présent article sera dès lors de montrer qu'il existe bel et bien des parallélismes féconds et non-exploités entre la psychologie des profondeurs et la sociologie de la connaissance, qui ne sont cependant pas à chercher au niveau des références explicites qui parsèment *Idéologie et utopie*, donc dans le cadre d'une lecture immanente de l'œuvre de Mannheim, mais bien dans celui d'une lecture *externe*, qui assume le risque d'interpréter certains moments du discours mannheimien expressément à partir de la conceptualité freudienne.

Pour ce faire, nous procéderons de la manière suivante. Dans un premier temps, nous résumerons les lignes de base de la sociologie de la connaissance de Mannheim : nous nous concentrerons tout d'abord sur deux de ses présupposés les plus importants et nous relaterons ensuite les étapes principales de la généalogie que Mannheim dresse de sa propre démarche.

Dans la deuxième partie de notre texte, nous procéderons à une première mise en perspective de la sociologie de la connaissance à partir de la psychanalyse. Cette tentative d'interprétation externe s'inscrit dans le projet plus englobant et très prometteur entrepris récemment par Stéphane Haber (Haber 2012 ; Haber 2013) d'une réhabilitation de la pensée freudienne du point de vue de la théorie sociale et de la sociologie. Nous suivrons plus particulièrement l'indication d'Haber d'après laquelle la *socio-pathologie* esquissée par Freud dans *L'avenir d'une illusion* (Freud 1995) est l'un des domaines où les intuitions du fondateur de la science de l'inconscient s'avèrent les plus fécondes du point de vue de la critique sociale. Notre hypothèse sera que là où la socio-pathologie, dans sa version freudienne, s'efforce d'« expliquer (...) psychologiquement, les faits historiques appelant la critique »

(Haber 2013, 27) – notamment les diverses formes collectives de l'*illusion* –, dans sa version mannheimienne elle se donne pour tâche d'explorer les sources et aspects *sociaux* et *politiques* des formes *spécifiquement modernes* du déni collectif de la réalité – dans un terme emprunté à György Lukács (Lukács 1960), de la *fausse conscience* – par le biais d'une réinterprétation implicite de certains éléments des conceptualités freudienne et lukácsienne.

Dans un troisième temps, sur fond de la discussion de cette hypothèse, nous essayerons de faire fructifier nos résultats au niveau de la problématique de l'*intervention intellectuelle*. Toujours dans le sillage du projet d'Haber, mais en l'infléchissant néanmoins dans une direction qui ne s'oriente pas vers une « sociologie de l'individu singulier » (Haber 2013, 11, 35), l'hypothèse que nous mettrons à l'épreuve est que la triade idéologie-utopie-réalisme, centrale dans le maître-ouvrage du sociologue, peut se concevoir dans la perspective de la « personnologie » freudienne de la deuxième topique, qui établit la personnalité humaine en tant que constituée/clivée par les rapports dynamiques entre trois instances psychiques, à savoir le ça, le moi et le surmoi, ainsi que leurs rapports respectifs au « monde extérieur ». La discussion de cette hypothèse permettra d'esquisser un modèle psychanalytique de l'intervention intellectuelle que nous suggérerons d'appeler, en suivant la terminologie freudienne, le modèle « topique » de l'intervention intellectuelle.

1. Vocation et genèse de la sociologie de la connaissance

Une sociologie de la pensée humaine, dans sa condition actuelle

Idéologie et utopie a la réputation méritée d'être un ouvrage complexe et difficile d'accès, notamment en raison du mode d'exposition essayiste, de la construction polyphonique et de la conceptualité parfois flottante, employés par l'auteur. Il s'agit là par ailleurs de signes distinctifs qui ont caractérisé le travail du sociologue hongrois tout au long de sa carrière. Interrogé vers la fin de sa vie par son disciple Kurt H. Wolff sur

les raisons qui l'ont poussé à s'exprimer toujours de manière fragmentée et expérimentale, sous forme d'essais et de collections d'essais, Mannheim lui a répondu la chose suivante :

J'applique cette méthode parce que je pense que dans le domaine de la connaissance humaine, nous ne devons pas masquer les inconséquences, 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. (...) Dans une simple investigation empirique à la recherche d'un argument logique et incontestable, les contradictions sont des fautes, mais 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 départ⁶.

Cette réponse frappante riche en images suggestives si caractéristiques du style de Mannheim souligne que les difficultés inhérentes à sa méthode ne sont pas à chercher dans une inaptitude personnelle à l'expression univoque, mais bien dans la « chose même » dont il désirait rendre compte. Cette « chose », déchirée par des contradictions, que la sociologie de la connaissance se propose d'explorer, n'est ni plus ni moins que « *la pensée humaine* », dans sa « *condition actuelle* ». Il faut insister particulièrement sur deux éléments de cette indication, à savoir sur les termes « humaine » et « actuelle ». En partant de ces éléments, il est possible de formuler deux thèses qui, une fois explicitées, résument les deux aspects fondamentaux de sa doctrine.

(1) La pensée est intrinsèquement humaine.

(2) La pensée est intrinsèquement historique.

(1) Pour ce qui concerne la première thèse, elle s'oppose à certains présupposés de la tradition philosophique, qui envisage la pensée comme n'ayant cours que dans « une sphère de la perfection que ne flétrit point l'opprobre de la genèse » (Mannheim 2006, 242, traduction légèrement modifiée). L'idée que la pensée est intrinsèquement humaine implique qu'en dernière instance l'expérience du penser philosophique et scientifique est le fruit du hasard, qu'elle se déploie au sein d'un monde qui existe par contingence, et dans lequel c'est nous, en tant que sujets constitués par une organisation perceptive et cognitive spécifique, qui posons les questions et forgeons les

outils servant à y répondre. S'inscrivant dans la voie ouverte par Friedrich Nietzsche, Mannheim considère que la pensée, avant d'être autre chose, est un *organe*, un *instrument* grâce auquel l'homme, en tant qu'être vivant fini et vulnérable, pénètre dans des milieux spécifiques (qu'ils soient naturels ou culturels), tente de s'y orienter et de s'en rendre maître (Mannheim 2006, 243). Les résultats de la pensée, même les idéalités les plus abstraites, doivent être considérés « génétiquement », comme l'aboutissement de l'activité vitale et contingente d'un être charnel guidé par des impulsions volitives en dernière instance irrationnelles et tout à fait terrestres. Il en découle que,

sur des points cruciaux, des facteurs extra-théoriques de nature très variée, dits par convention « facteurs ontiques », déterminent l'émergence et la configuration de la pensée telle ou telle. (...) [E]n aucun cas ces facteurs ontiques déterminant l'émergence des constituants épistémiques concrets ne sont simplement subsidiaires, de « pertinence simplement génétique », mais (...) ils influent sur le contenu comme sur la forme [de la pensée] (Mannheim 2006, 218, traduction modifiée).

D'après ce passage, une première définition de la sociologie de la connaissance peut être tentée : il s'agirait d'une recherche portant sur la « solidarité de la pensée avec l'être-social » [*Seinsverbundenheit des Denkens*], c'est-à-dire sur les diverses manières dont les « facteurs ontiques » (d'ordre avant tout sociologique) sont constitutifs pour la formulation, la teneur de sens, ainsi que la fonction sociale des idées.

(2) En ce qui concerne la seconde thèse, affirmant que la pensée est intrinsèquement historique, elle s'oppose à l'idée, également caractéristique de la tradition philosophique, selon laquelle il existerait des vérités éternellement et universellement valables. Or, d'après Mannheim, non seulement la vérité change, mais les *concepts de vérité* eux-mêmes sont soumis à la succession des *épistémès* historiques qui sans cesse les redéfinissent (Mannheim 2006, 237). Deux conséquences pratico-théoriques découlent de la thèse de l'historicité du concept de vérité. Premièrement, quiconque désire formuler des énoncés vrais sur la « nature » de la pensée doit prendre en compte le *locus* socio-historique, nécessairement contingent, à partir duquel il parle : sa propre perspective, forcément partielle, doit faire partie du cadre d'évaluation. Deuxièmement, le

questionneur doit être conscient du caractère provisoire de ses acquis : si le fond ontique qui soutient et motive son questionnement se transforme, il devra se tenir prêt à réviser ses énoncés afin de tester s'ils correspondent encore à l'état de fait qu'ils prétendent saisir.

Ces deux axiomes impliquent que ce qui *motive* la sociologie de la connaissance pour l'étude de la pensée ne réside pas dans le constat selon lequel, *de toute éternité* , les gens pensent confusément (ils se contentent de la « *doxa* ») et qu'il est difficile de les astreindre à une réflexion claire et distincte sur les choses du monde et sur eux-mêmes (ils fuient l'« *aletheia* ») ; sa motivation tient à un *défi concret, spécifiquement contemporain* , responsable du caractère contradictoire de notre système de pensée actuel, allant jusqu'à menacer l'édifice entier de la philosophie et de la science : ce défi porte le nom de *relativisme* (nous expliciterons cette problématique par la suite).

Contrairement à ce que ce bref résumé peut suggérer, ces affirmations ne sont pas posées de manière dogmatique par Mannheim. Le penseur hongrois veille en effet à démontrer leur validité dans le cadre d'une démarche qui est conforme aux exigences qui découlent de ses présupposés. Ces derniers posent la sociologie de la connaissance devant une double contrainte, que celle-ci doit observer sous peine d'être jugée *inconsistante* .

(1) Tout d'abord, en tant qu' *organon* destiné à la résolution de l'embarras existentiel-historique nommé relativisme, elle doit pouvoir attester la *nécessité* de sa propre émergence, et ensuite,

(2) elle doit pouvoir rendre compte du *locus* historique et social à partir duquel elle parle.

Or, elle ne peut satisfaire à cette double exigence que dans la mesure où elle fait coïncider la tâche de l'étude de « la pensée humaine dans sa condition actuelle » (marquée du sceau du relativisme) avec une *généalogie* de la sociologie de la connaissance accomplie réflexivement par elle-même (afin de spécifier les conditions de validité historiques de son propre discours). La généalogie en question combinera deux types de démarches : pour rendre compte de la *nécessité* (ou de la *logique*) de l'émergence de la nouvelle discipline, Mannheim aura recours au procédé de la *genèse conceptuelle* , tandis que pour rendre

compte des *étapes concrètes* de son émergence historique, il emploiera le procédé de la *genèse factuelle* ou *empirique* (à quoi correspondra la distinction entre les dimensions de l'*origine* et du *commencement* dans l'œuvre du penseur hongrois, voir *infra*). La synthèse de ces deux méthodes donnera ce que l'on pourrait nommer une *histoire sociologique de l'esprit*, qui est en même temps la version mannheimienne du *grand récit* de l'avènement *de la modernité*, ainsi que des conditions de possibilité et d'impossibilité de son dépassement dialectique dans les circonstances qu'elle a elle-même contribué à amener.

Contingence et relativisme : « origine » et « commencement » dans la sociologie de la connaissance

La mise en perspective de la sociologie de la connaissance à partir de la psychanalyse ne peut pas faire l'économie de la reprise au moins schématique des étapes principales du grand récit sociologique de la modernité. Du caractère essentiellement polyphonique de la narration mannheimienne, nous ne garderons que la différence entre ses deux strates fondamentales, que L. Cs. Kiss a conceptualisées en tant que la dimension de l'*origine* et la dimension du *commencement* dans la sociologie de la connaissance du penseur hongrois (Cs. Kiss 2003, 185).

La dimension de l'*origine* dans l'œuvre de Mannheim renvoie directement aux diverses formes sous lesquelles l'expérience fondamentale de la *fausse conscience* s'est imposée aux hommes à travers leur histoire. Le caractère « originaire » de cette expérience doit être compris au sens où, malgré son caractère *transhistorique*, elle est hautement *historiogène*, se réinscrivant sans cesse dans l'histoire, contribuant à toujours redynamiser celle-ci. En partant du texte d'*Idéologie et utopie*, il est possible de distinguer au moins quatre plans de l'existence humaine où la fausse conscience s'est manifestée de manière prégnante et décisive : il s'agit des plans anthropologique, religieux, philosophique et politique.

Du plan anthropologique, Mannheim dit très peu de choses : il se borne à établir que le vécu de la fausse conscience trouve son ancrage génétique dans l'expérience intersubjective –

plus précisément interhumaine – de la méfiance universellement humaine « et du soupçon que l'homme, à tout moment de l'histoire, éprouve constamment (...) devant son adversaire » (Mannheim 2006, 53). Étant donné l'importance de cet ancrage anthropologique de la fausse conscience, on ne peut que regretter que le sociologue ne fournisse pas davantage d'explications quant à ses soubassements éthologiques. En revanche, Hans Blumenberg, auteur d'une volumineuse anthropologie philosophique, traite le problème de l'origine de la méfiance et du soupçon de manière détaillée. Afin de concrétiser l'importante intuition de Mannheim, nous nous inspirerons des analyses du philosophe allemand, qui tente de saisir les phénomènes en question à partir de la notion d'*indétermination*. Le sens du concept d'indétermination peut être explicité sous la forme de trois observations. Tout d'abord, la seule appartenance à l'espèce *Homo sapiens sapiens* ne décide pas par avance sur le fait que les semblables de la même espèce se comporteront de façon amicale ou hostile les uns envers les autres (Blumenberg 2011, 244). Deuxièmement, il n'existe aucune méthode absolument concluante pour faire le partage entre amis et ennemis éventuels (on ne peut jamais connaître *avec évidence* les intentions d'autrui à notre égard) (Blumenberg 2011, 265-268, 294-295). Troisièmement, pour se préparer à la rencontre potentiellement dangereuse avec le semblable de la même espèce, la conscience de la qualité perspectiviste de l'expérience devient cruciale : la capacité de prévention des dangers éventuels venant de la part de l'autre dépend de la prise en compte du fait que celui-ci peut appréhender la même situation avec des présupposés foncièrement différents des miens, que je dois dès lors tenter de prévoir et comprendre autant que je peux (Blumenberg 2011, 524-526).

Les conséquences de l'indétermination sont les attitudes et affects de méfiance, de prudence, de doute, de soupçon, de suspicion, d'incrédulité, etc. que l'on adopte et que l'on ressent face à nos semblables, et dont l'intensité présente une variabilité allant de la confiance joviale jusqu'à la manie de persécution, mais aussi la capacité de former des préjugés (positifs ou négatifs), de ressentir de l'empathie et de développer des techniques subtiles de compréhension d'autrui. L'échec dans la

tentative de diminuer l'indétermination des rencontres intra-spécifiques – équivalant à la faillite de la détermination correcte de qui sera ami ou ennemi – se manifeste notamment dans les vécus de la déception, de la souffrance morale, de l'embarras, de la perte de confiance chronique dans sa capacité de connaissance de soi et d'autrui, de la paranoïa, etc. Il s'agit là, d'après nous, des prototypes des variations ultérieures sur l'expérience de la fausse conscience. C'est à partir de ces éléments transhistoriques et transculturels que se constituent les diverses formes culturellement et historiquement spécifiques de cette expérience. Ce que, en suivant la terminologie de L. Cs. Kiss, nous appelons la dimension de l'*origine* dans la sociologie de la connaissance consiste précisément en la réinscription successive de l'anthropologique (de l'anhistorique) sous la forme de ces vécus psychologiques, dans les diverses sphères de l'existence historique – à savoir religieux, philosophique et politique –, réinscription qui, selon Mannheim, a toujours un effet *historiogène*, faisant passer l'humanité d'un palier du développement de l'esprit à un autre. Cet effet historiogène est dû au fait que le phénomène de la fausse conscience pénètre successivement dans des régions de l'être socio-culturel qui jusque-là étaient épargnées par les conséquences redoutables de son apparition, exigeant de nouvelles réponses spécifiques à développer au sein de ces sphères.

Mannheim mentionne trois conjonctures historiques insignes où l'irruption de cette expérience dans de nouveaux domaines de l'existence a produit des effets décisifs. Tout d'abord, dans l'Athènes antique, où, avec l'apparition des Sophistes, ce phénomène a fait son apparition au sein du *discours philosophique sur la vérité*, ce qui a entraîné en guise de réponse l'intervention de Socrate et de Platon, et a eu pour résultat l'élaboration du paradigme de la philosophie occidentale (Mannheim 2006, 7-8). Ensuite, dans le Jérusalem antique, où, avec l'apparition des prophètes, le problème de la fausse conscience pénètre jusqu'au cœur même de l'*expérience religieuse*, notamment lorsque la parole et la foi du prophète étaient mises à l'épreuve par le refus de son entourage de lui prêter crédit, ou par les doutes qui l'assaillaient concernant son élection par Dieu (Mannheim 2006, 60.) Cependant, c'est la troisième conjoncture

– coïncidant avec l'avènement de l'époque moderne – qui est vraiment décisive du point de vue de la sociologie de la connaissance. Dans celle-ci, en effet, c'est la *sphère de la politique* qui devient le site privilégié de la possibilité d'expérimenter la fausse conscience. Pour pouvoir expliciter les implications de cette troisième *conjoncture originnaire*, il convient de retracer l'histoire de la genèse de la sociologie de la connaissance à partir de son *commencement*.

La généalogie de la sociologie de la connaissance peut être résumée en trois mouvements qui sont reliés entre eux par le fil conducteur du théorème de la *démocratisation fondamentale* (Mannheim 1940, 44-49 et surtout Mannheim 2003, 171-246). Le concept de la démocratisation fondamentale dénote un processus à la fois religieux, philosophique, scientifique, social et politique, qui correspond à l'émancipation graduelle de couches, strates et classes sociales auparavant opprimées ou subalternes, relativement isolées les unes des autres et figées à des places préétablies dans le cadre des sociétés hautement hiérarchisées et statiques du Moyen Âge européen. Dans la construction de Mannheim, la démocratisation fondamentale a lieu par étapes, auxquelles il est toujours possible de corrélérer une *utopie*, c'est-à-dire un projet cohérent et totalisant de transformation de la société, conforme aux exigences et aux caractéristiques des couches sociales qui y jouent le rôle principal (voir Mannheim 2006, 159-213).

L'élément essentiel du premier épisode de ce processus est l'ébranlement du monopole de l'Église catholique sur l'*interprétation publique de l'être* [« *Öffentlichkeit* »] (Mannheim 2001, 62-63)⁷ dans la phase de crise du Moyen Âge et l'effondrement qui s'ensuivit de l'image objective et unitaire du monde forgée par la caste sacerdotale. Les conséquences majeures de cet écroulement étaient la naissance d'une intelligentsia libre des attaches traditionnelles à des castes, états et classes données, le devenir-dominant du principe de la concurrence dans le domaine intellectuel et l'évaporation de l'illusion que la théologie représente l'unique exemplaire possible de la pensée en tant que telle (Mannheim 2006, 9-10). Au terme de cette époque émergent de nouveaux centres de l'interprétation

publique de l'être sous la forme de sectes religieuses, de groupes d'intellectuels laïques et un nouveau type de pouvoir séculier.

La seconde étape de cette histoire sociologique de l'esprit va de la Réforme et des guerres de religions, à travers les Lumières, jusqu'à la Révolution française. Le fil conducteur de cet épisode est ce que Mannheim appelle la *spiritualisation de la politique* (« *Vergeistigung der Politik* »). Elle se déroule à deux niveaux : théologico-politique d'un côté et philosophico-politique de l'autre. Le moment théologico-politique se résume à l'apparition de la première forme de la conscience utopique sur la scène de l'histoire, au cours de la Guerre des paysans allemands de 1524-1525, menée par le moine anabaptiste Thomas Münzer. Pour Mannheim, la spécificité de cet événement tient à la synthèse qu'il réalise entre chiliasme et révolution sociale, sous la forme de la rencontre explosive entre l'« intellectuel » et la masse. Le chiliasme de l'intellectuel doit être perçu dans le contexte de la concurrence pour la compétence de l'interprétation de l'être dans l'espace public, mais il faut bien comprendre que son caractère absolument novateur lui vient justement de sa conjonction avec le désespoir des masses à cause de l'ajournement de la parousie et avec leur désir de réaliser le Royaume millénaire de Dieu « ici et maintenant ». Ce n'est pas un simple théorème théologique que le millénariste Thomas Münzer oppose à l'Église et aux seigneurs féodaux, mais une armée de paysans réclamant l'abolition de toutes les inégalités sociales, revendication qui se fonde sur une lecture hérétique-révolutionnaire de la Bible (Mannheim 2006, 174).

Le moment philosophico-politique en tant que le deuxième épisode de l'expropriation de l'Église catholique de son monopole sur l'interprétation publique de l'être met lui aussi en scène la fusion de l'élément intellectuel avec l'élément politique. Nous sommes à l'époque des Lumières et de la naissance de l'État absolu. Dans ce cas, contrairement à la Guerre des paysans, la spiritualisation de la politique et son corollaire, la politisation de l'esprit, se sont accomplies pour ainsi dire d'en haut. La tâche qui incombait aux Lumières était de légitimer l'État absolu par des principes non religieux et d'offrir aux masses une interprétation unitaire du monde garantie par l'État et non par la caste sacerdotale. Cette nouvelle alliance entre les

intellectuels et la puissance étatique n'était pas moins importante que l'épisode de la Guerre des paysans, dans la mesure où elle synthétisait, cette fois de façon durable, les aspirations intellectuelles et les aspirations politiques. À partir de ce moment, l'« esprit » sera toujours teinté de politique, tandis que celle-ci aura de plus en plus recours au savoir des intellectuels. Avec les mots de Mannheim, cet épisode

montra que la politique est apte à utiliser son image du monde comme une arme et qu'elle n'est pas seulement lutte pour le pouvoir, mais qu'elle n'accède à sa signification fondamentale qu'en accomplissant ses objectifs grâce à une philosophie politique, une vision du monde politique » (Mannheim 2006, 29).

La troisième étape du processus de la démocratisation fondamentale – la plus décisive du point de vue de la sociologie de la connaissance – se déroule sous le signe de la *critique des idéologies* et du *relativisme*, qui sont les symptômes de la réapparition du phénomène de la fausse conscience *au cœur même du domaine de la politique*. Selon Mannheim, les premières formulations du soupçon d'idéologie remontent à Bacon, Machiavel et Hume, et sont bien résumées par l'adage florentin, éternisé par Machiavel, selon lequel « au *palazzo*, on ne pense pas comme sur la *piazza* » (Mannheim 2006, 54). Cependant, ce type de soupçon n'opère encore qu'au plan *psychologique* puisqu'il suppose simplement que les intérêts d'autrui influent négativement sur sa capacité à voir les choses d'une manière objective, donc qu'il est toujours possible « d'éventer les mensonges, d'épurer les points aveugles » (Mannheim 2006, 50). Ce n'est plus le cas avec le concept d'idéologie que Mannheim appelle « total ». Celui-ci met en cause *toutes* les assertions de l'adversaire, et pas seulement leur contenu, mais leur *logique* même, ainsi que l'ensemble de l'*appareil catégoriel* de la personne, son *style de pensée*, sa *manière d'être*, bref, la totalité de sa *vision du monde*. Avec le concept total de l'idéologie, l'on découvre l'existence d'un « non-voir » supposé constitutif du « voir » de l'adversaire, décalage interprétatif qui s'avère indépassable, non « rectifiable ».

Il est notoire que si le soupçon « psychologique » d'idéologie provient en effet de l'expérience de la politique, le devenir-total du soupçon, lui, n'aurait pas été possible sans

l'intégration des intuitions provenant de trois sources : la philosophie de la conscience kantienne, sa reprise par la pensée hégélienne et la subversion de cette dernière par Marx. Alors que Kant pose pour la première fois l'*unité essentielle du sujet et de « son » monde*, en partant du postulat de la dépendance logique de celui-ci à l'égard de l'activité conscientielle constitutive du sujet, Hegel fait un second pas vers le concept total d'idéologie en historicisant et en pluralisant l'unité du sujet et du monde sous la figure des « esprits des peuples ». Enfin, c'est Marx qui parachève le mouvement, en conférant aux dites unités des déterminations sociales concrètes, d'où les concepts de « classe » et de « conscience de classe » dans le marxisme (Mannheim 2006, 57-58). Du point de vue de la critique des idéologies, le geste décisif de Marx fut toutefois celui de *fusionner le concept psychologique-politique de l'idéologie* – consistant, comme on l'a vu, à démasquer les causes sociopolitiques du caractère mensonger des affirmations des adversaires politiques – *avec le concept total*, d'origine philosophique. Chez Marx, la critique de l'idéologie consiste ainsi à démasquer la vision du monde de l'adversaire comme totalité à la fois reflétant et déformant les conditions matérielles d'existence sur lesquelles se fonde sa domination sociale.

Outre l'intervention de Marx, Mannheim insiste également sur celle de Napoléon. L'importance de ce dernier tient à un geste fondateur inaugurant une nouvelle époque dans le rapport entre l'esprit et la politique, entre la théorie et la pratique. Le geste en question consista à discréditer un groupe d'intellectuels opposé au régime impérial connu sous le nom d'Idéologues en leur reprochant le caractère imaginaire de leurs discours critiques, qui découlait selon Napoléon de leur manque d'expérience politique. Pour Mannheim, il s'agit là d'un moment essentiel de l'histoire de l'idéologie en ce qu'est fixé ici pour de bon le principe selon lequel le critère ultime pour juger de la *validité* et du *caractère réel* d'un discours doit être cherché dans le domaine de la pratique politique – et nulle part ailleurs.

C'est la raison pour laquelle le nouvel état politique du monde, caractérisé par la lutte entre des visions du monde (des « utopies ») multiples prétendant à égale validité, se discréditant mutuellement par l'instrument de la critique des idéologies, ne

pouvait manquer d'avoir un effet en retour sur la pensée philosophique et scientifique qui était dès cette époque, comme on l'a vu, profondément investie par l'élément politique. Les grandes décisions métaphysiques « historiques » coïncident désormais avec la réalisation révolutionnaire des utopies dans la praxis politique, d'où le fait que les problèmes philosophiques fondamentaux – y compris les problèmes épistémologiques – dépendent de l'issue de conflits politiques concrets (Cs. Kiss 2003, 227). Le chaînon qui parachève la liaison fatale des deux sphères, inaugurant l'époque du *relativisme* moderne sous toutes ses formes (morale, perceptive, conceptuelle, historique, etc.), est la *généralisation* de la critique des idéologies au sens total, qui devient une arme politique à vocation universelle. Comme l'écrit le sociologue, depuis cette époque aucune perspective « ne peut démasquer les autres en les déclarant idéologiques sans que ces dernières n'en fassent autant » (Mannheim 2006, 63). Le démasquage totalisant et désormais *généralisé* auquel les diverses perspectives soumettent les autres – et auquel elles sont elles-mêmes constamment soumises – amène inévitablement la prise de conscience du *caractère nécessairement idéologique de toutes les perspectives, y compris, bien entendu, de la sienne propre*. La sociologie de la connaissance naît au moment même où l'effarement ressenti devant cet état de fait désespérant laisse place au désir de son exploration scientifique⁸.

2. La sociologie de la connaissance en tant que socio-pathologie

Mannheim entre Lukács et Freud : généralisation de la fausse conscience et historicisation de l'illusion

La naissance de la psychanalyse advient significativement à la même époque où la sociologie parvient à une conscience réflexive d'elle-même sous la forme de la sociologie de la connaissance. Dans *Idéologie et utopie* (voir notamment les pages 11-26), Mannheim tente de situer la science de l'inconscient au sein de sa généalogie, en tant que moment du vaste et complexe mouvement à la fois religieux-

théologique, philosophique et politique que nous venons d'esquisser, où ce qui se joue n'est rien d'autre que la redistribution différentielle de la compétence de l'interprétation de l'être dans l'espace public. Cette façon d'aborder la psychologie des profondeurs paraît « relativiser » la nouveauté radicale de celle-ci. Mannheim semble aller assez loin dans ce sens en soutenant que,

à proprement parler, c'est dans les luttes politiques que les hommes prirent conscience pour la première fois des motivations inconscientes qui gouvernaient les orientations de la pensée. (...) [L]a 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 (Mannheim 2006, 32).

L'idée de Mannheim selon laquelle la découverte de l'inconscient psychique aurait été en quelque sorte précédée et préparée par la découverte de ce qu'il nomme l'« inconscient collectif »⁹ (Mannheim 2006, 27 et *sq.*) ne doit pas être comprise au sens où le sociologue supposerait un lien de cause à effet entre ces deux moments du grand processus d'ensemble. Ce que le penseur hongrois essaye de souligner, ce sont les *corrélations morphologiques* entre les évolutions socio-politiques d'un côté, et les présupposés et les types de démarche suivis par la psychanalyse (« psychogenèse ») ainsi que la sociologie de la connaissance (« sociogenèse »), de l'autre.

Loin donc de « relativiser » l'impact et la nouveauté de la science de l'inconscient en la considérant comme la simple application psychologique d'un schéma importé d'un autre domaine (la politique), c'est plutôt l'inverse que vise Mannheim lorsqu'il suggère que la psychologie des profondeurs pourrait bien avoir un rôle phare dans le dépassement de la crise d'ensemble. En effet, la pratique inaugurée par Freud est appréhendée par le sociologue comme un *paradigme* particulièrement révélateur de la possibilité de *subvertir* le potentiel destructeur que le démasquement des tendances inconscientes, ainsi que leur manipulation, recèle en lui, en en faisant un *instrument thérapeutique* : « [c]ommerce avec l'inconscient à des fins de soutien et de guérison, ou à des fins de démasquement : entre les deux entreprises, cela fait à l'évidence une différence considérable » (Mannheim 2006, 33).

Cette subversion a lieu au travers d'un geste fondamental commun aux deux démarches : il s'agit de la *généralisation* (c'est-à-dire de l'application à soi-même) de pratiques déjà existantes dans l'espace social qui consistent à imputer des motifs inconscients *aux actions d'autrui*. Comme l'écrit Freud dans *L'avenir d'une illusion*, « [r]ien ne saurait nous retenir de trouver bon que l'observation se tourne vers notre propre essence et que la pensée s'emploie à sa propre critique » (Freud 1995)¹⁰. En termes anthropologiques, Freud comme Mannheim préconisent l'application méthodique du principe de l'indétermination (voir *supra*) à soi-même. La vocation historique de la sociologie de la connaissance en tant que la science de l'enracinement social et praxique de la pensée – c'est-à-dire comme science de l'inconscient collectif –, peut donc être comprise à la lumière du geste freudien, avec la différence qu'ici ce n'est pas au plan individuel, mais au niveau socio-politique que celui-ci sera appliqué. La destination de la sociologie de la connaissance consiste ainsi à faire du scepticisme et du relativisme, « nés de la destruction et de la dévaluation mutuelles de fins politiques divergentes (...), *une panacée* » (Mannheim 2006, 38, nous soulignons).

Le point de départ de Mannheim pour la subversion de la critique des idéologies en sociologie de la connaissance sera le concept de *fausse conscience* élaboré par György Lukács dans *Histoire et conscience de classe* (1923). Chez ce dernier, la fausse conscience est corrélée d'une part à l'incapacité d'un individu ou de groupes d'individus à appréhender la société comme *totalité concrète*, en tant que l'« organisation de la production à un niveau déterminé du développement social et la division en classes qu'elle opère dans la société » (Lukács 1960, 72). D'autre part, la fausse conscience est également la fonction de l'incapacité des hommes à apercevoir l'*historicité* des configurations sociales qui régissent leurs modes de réunion en société. Selon Lukács, la conscience que les hommes ont de leur rapport à la société comme *totalité dynamique* apparaît toujours sous un aspect double.

Elle apparaît d'une part comme quelque chose qui, *subjectivement*, se justifie, se comprend et doit se comprendre à partir de la situation sociale et historique, donc comme quelque chose de « juste », et, en

même temps, elle apparaît comme quelque chose qui, *objectivement*, est passer par rapport à l'essence du développement social, ne se connaît et ne s'exprime pas adéquatement, donc comme « fausse conscience ». D'autre part, cette même conscience apparaît sous ce même rapport comme manquant *subjectivement* les buts qu'elle s'assigne elle-même et en même temps comme visant et atteignant des buts *objectifs* du développement social, inconnus d'elle et qu'elle n'a pas voulus. (Lukács 1960, 72).

La question décisive pour Lukács – et qui reviendra sous une forme presque identique chez Mannheim – est de savoir si et « dans quelle mesure la totalité de l'économie d'une société peut, *en tout état de cause*, être perçue de l'intérieur d'une société déterminée, à partir d'une position déterminée dans le processus de production » (Lukács 1960, 74, souligné dans le texte). Pour poser la question autrement, que serait la « conscience vraie » dans ce cadre et quelles sont les conditions de son acquisition ? La réponse du philosophe marxiste est que la « conscience vraie » n'est jamais de l'ordre d'un fait que l'on constate, ni quelque intuition relevant d'une révélation divine, mais doit être envisagée à travers la catégorie de la *possibilité objective*. Celle-ci dénote « les pensées et les sentiments que les hommes *auraient eus*, dans une situation vitale déterminée, *s'ils avaient été capables de saisir parfaitement* cette situation et les intérêts qui en découlaient tant par rapport à l'action immédiate que par rapport à la structure, conforme à ces intérêts, de toute la société » (Lukács 1960, 73, souligné dans le texte). La « réaction rationnelle adéquate » à ce *maximum de conscience possible* de la totalité dynamique dans une situation donnée, Lukács l'appelle *conscience de classe*. Or, comme le prolétariat est la seule classe pour laquelle la réalisation de ses intérêts particuliers et immédiats se trouve dans un rapport dialectique avec la nécessité d'une vision synoptique et adéquate de la totalité (qui s'incarne de manière essentielle dans la *praxis* révolutionnaire), c'est seulement à partir du point de vue du prolétariat que la saisie de la totalité concrète devient envisageable.

Pour comprendre le sens du projet de socio-pathologie de Mannheim, il faut être attentif à ce qu'il reprend et ce qu'il rejette des réflexions de son maître et ami Lukács. Sur le plan des concepts et de la méthode, le sociologue reprend à son

compte les idées de base du penseur marxiste, notamment celle de la société comme totalité concrète et de l'histoire comme processus dynamique. Par ailleurs, il ne s'oppose ni aux analyses lukácsiennes du capitalisme ni à son idée du prolétariat en tant que dépositaire du maximum de conscience possible – du moins à un moment donné de l'évolution historique. Ce que Mannheim va critiquer chez Lukács, c'est son *dogmatisme* consistant à poser *une bonne fois pour toutes* la justesse de la position prolétarienne. Ce n'est en effet pas la même chose, suggère le sociologue, de prétendre qu'à un moment donné de l'histoire, une perspective particulière sur celle-ci – sous la forme de la conscience de classe prolétarienne – se soit avérée être la plus adéquate (Mannheim ne désapprouvait pas ce point de vue), et de décréter que désormais, elle le restera à *jamais*, l'exemptant de la sorte de toute forme de critique possible. Du point de vue de notre propos, il n'est pas dénué d'intérêt de remarquer que, dans une veine certes bien plus polémique, Sigmund Freud faisait une objection similaire au « marxisme théorique » en 1932 :

le marxisme théorique a bien pris les caractères d'une conception du monde : l'énergie, la cohérence, l'exclusivisme et aussi une ressemblance étrange avec ce qu'il combat. Lui qui devait son origine et sa réalisation à la science, qui avait été bâti sur elle et d'après sa technique, a lancé une interdiction de penser aussi inexorable que le fut, en son temps, celle de la religion. Il est interdit de critiquer la théorie marxiste, et douter de son bien-fondé est un crime passible d'un châtement, comme autrefois l'hérésie aux yeux de l'Église catholique. Les œuvres de Marx ont, en tant que sources de révélation, remplacé la Bible et le Coran (...) (Freud 1936, 238)¹¹.

Pour revenir aux propos plus nuancés de Mannheim, le défaut principal que celui-ci identifiait dans la démarche de Lukács est de n'avoir pas tiré toutes les conséquences de sa propre conception de la fausse conscience et d'être ainsi tombé victime des mêmes illusions qu'il cherchait à dénoncer (Mannheim 2006, 226). L'étape qui n'a pas été franchie par Lukács est précisément la *généralisation* du concept de fausse conscience, de sorte à ce qu'il puisse s'appliquer *également* à celui-là même qui l'emploie comme instrument de critique des autres perspectives. L'entreprise socio-pathologique de Mannheim cherchera précisément à s'inscrire dans cette brèche

de la pensée du philosophe marxiste. Or, il s'avérera que le pas de l'application réflexive du concept de fausse conscience entraîne une conséquence imprévisible, qui est que l'accroissement de l'*extension* dû à l'opération de généralisation ira de pair avec une modification en retour de la *signification* même de la notion. Pour saisir le décalage que le geste de Mannheim induit dans le sens du concept de fausse conscience, nous proposons de le mettre en perspective à partir d'une analyse de la catégorie d'*illusion*, développée par Sigmund Freud dans son *opus* intitulé *L'avenir d'une illusion* (1927) et reprise quelques années plus tard dans *D'une conception de l'univers* (1932)¹².

L'énigme que ces textes freudiens se proposent d'affronter est l'effet « incomparablement puissant » que certaines formes de croyance – dont les représentations religieuses et les visions du monde politiques – exercent sur l'âme humaine. L'hypothèse clé du psychanalyste est qu'il est possible, dans le cadre d'une démarche *génétique*, de *ramener cette puissance contraignante à des facteurs psychiques*, à savoir le « *Hilflosigkeit* », le « *désaide* », l'état de détresse, de l'enfant de l'homme, et de l'homme en général, qui éveille chez ce dernier un puissant désir de *consolation* qui se cristallise sous la forme de la projection d'*illusions*, d'ordre surtout religieux (Freud 1995, 30-31 et Freud 1936, 215). La *force* de ces représentations, qualifiées d'*illusions*, viendrait de ce qu'elles sont des « accomplissements des souhaits les plus anciens, les plus forts et les plus pressants de l'humanité ; le secret de leur force, c'est la force de ces souhaits » (Freud 1995, 30). Ainsi, Freud rapproche-t-il dans ce texte la religion moins de la névrose que de la psychose, en comparant l'*illusion* à ce qu'il est coutume d'appeler en psychiatrie une « idée délirante ». Cependant, une précision du médecin viennois révèle que ce rapprochement est factice, ou du moins de valeur seulement heuristique : si l'*illusion* peut être apparentée à l'idée délirante en ce qu'elle aussi dérive de souhaits humains, elle s'en distingue néanmoins sur un point essentiel. En effet,

[d]ans l'idée délirante, nous soulignons comme essentielle la contradiction avec la réalité effective ; *l'illusion, elle, n'est pas nécessairement fausse, c'est-à-dire irréalisable ou en contradiction*

avec la réalité. (...) Nous appelons donc une croyance illusion lorsque, dans sa motivation, l'accomplissement de souhait vient au premier plan, et nous faisons là abstraction de son rapport à la réalité effective, tout comme l'illusion elle-même renonce à être accréditée (Freud 1995, 32, nous soulignons).

Contrairement à l'idée délirante, ce à quoi l'illusion renonce, ce n'est pas la *réalité* tout court, mais un certain *rapport à la réalité*. Son objectif n'est pas simplement de *fausser* ou de *nier* l'état réel du monde, mais à *réduire la tension* insupportable qui existe entre le besoin de sécurité et de sens de l'être humain et la froide réalité de la vie dans ce bas monde qui refuse la satisfaction de ces aspirations. La *fonction* de l'illusion consiste à réduire cette tension par le biais de la *rationalisation* de l'incompréhensible, de l'*apaisement* des angoisses face à l'insensé et l'incontrôlable, de la formulation de *préceptes* de conduite *rassurants* et de la *consolation* face aux pertes inévitables de la vie (Freud 1936, 213). En bref, l'illusion est là pour protéger contre l'angoisse ressentie face à la *finitude* et à l'écrasante légèreté de la *contingence* de l'existence humaine, qui sont de la sorte constamment refoulées, rationalisées ou projetées dans le monde extérieur. Dès lors, comme le suggère Stéphane Haber, commentant Freud,

[c]e qu'il faut opposer à l'illusion, née d'une dénégaration de la souffrance, ce n'est (...) pas, au niveau simple, la réalité du monde telle qu'elle se dévoilerait à l'observateur désintéressé et intelligent. C'est, au niveau complexe, une dynamique active, un processus pragmatique et continu par lequel notre compréhension progressive de la réalité enrichit notre vie (Haber 2012, 134).

Dans la mesure où, par le biais de la *connaissance* du monde extérieur, la science vise aussi à réduire la tension entre le besoin subjectif de sens et son absence objective, elle n'échappe pas non plus à l'emprise de l'illusion. Freud en est entièrement conscient (« Je sais combien il est difficile d'éviter les illusions » (Freud 1995, 53)), mais refuse de traiter toutes les illusions sur un pied d'égalité. La différence irréductible entre les illusions scientifiques et les illusions religieuses (ou politiques) est que contrairement aux dernières, les premières se soumettent volontiers à la critique et à la révision : « [s]i l'expérience vient à montrer (...) que nous sommes dans l'erreur, alors nous renoncerons à nos attentes » (Freud 1995, 54). Le

propre de la psychanalyse en tant que science est précisément de mettre au centre de ses préoccupations le *rapport dialectique entre illusion et réalité* : il n'est certes pas possible de vivre sans illusions, et il ne faut jamais perdre cela de vue, faute de *s'engouffrer* dans celles-ci ; en même temps, cette conscience lucide de l'inéluctabilité de l'illusion n'est accessible qu'à travers la critique constante du caractère concrètement illusoire de nos croyances. Le père de la psychanalyse appelle cette dialectique « l'éducation à la réalité » (Freud 1995, 50), et c'est la critique qu'elle permet des diverses « formes de croyances aberrantes par lesquelles nous nous plaçons en position de *passer à côté* d'un rapport au monde qui (...) le dévoilerait dans son être et enrichirait notre vie » que Stéphane Haber appelle la *socio-pathologie* de Freud (Haber 2012, 134, souligné dans le texte).

La socio-pathologie de Freud ne se contente pas de mettre en lumière l'illusion « comme le paradigme de la pathologie collective » (Haber 2012, 135), mais elle propose également une typologie des « croyances aberrantes » en fonction de ses incarnations sous la forme des grandes sphères de la *Kultur* que sont la science, l'art, la philosophie, la religion et la politique (Freud 1936). Cependant, il est notoire que cette typologie s'oriente exclusivement sur le plan *horizontal* et *statique* des formes culturelles, qui est ainsi comme coupé de la dimension sociale et historique de l'existence. Cela est d'autant plus étonnant que dans la première partie de *L'avenir d'une illusion* Freud prend expressément en considération que l'attitude devant la culture – en tant que la somme des renoncements pulsionnels et des réalisations objectales nécessaires pour l'autoconservation de l'espèce – varie fortement en fonction des diverses couches sociales. Les couches opprimées et exploitées tendent notamment à développer un ressentiment à l'égard de la culture et des tendances révolutionnaires ne peuvent manquer de faire surface en leur sein (Freud 1995, 12-13). En revanche, lorsqu'il traite de l'illusion, Freud ne mentionne plus la division de la société en classes, comme si les phénomènes investis par la religion (et surtout : la politique) se situaient en deçà ou au-delà de l'organisation de la société. La dimension de l'histoire quant à

elle apparaît ici sous la forme d'une phénoménologie historique des formes religieuses et « post-religieuses » de l'illusion – animisme, totémisme, judaïsme, christianisme, et la « sécularisation » de celle-ci sous la forme du marxisme (Freud 1936, 217-220 et 238) –, mais Freud ne semble pas voir qu'au moins les dernières étapes de cette « phénoménologie de l'esprit égaré » sont structurellement liées au processus concrètement historique de la démocratisation fondamentale des sociétés européennes. Pourtant, si l'on admet que la contrainte *universelle* de la culture se répercute *différemment* selon les époques et les couches sociales, l'on ne voit pas pourquoi il n'en serait pas de même pour ce qui concerne l'expérience tout aussi universelle de la finitude et la contingence humaines – non pas, certes, dans leur généricité en tant que constituants ultimes de notre *condition métaphysique*, mais sous la forme des réactions socialement et politiquement permises ou imposées qui cherchent recours contre elles.

S'il est vrai que pour devenir vraiment opératoire, le concept freudien de l'illusion doit être davantage articulé selon un vecteur historique et un vecteur sociologique, il est non moins vrai que le concept lukácsien de la fausse conscience doit de son côté intégrer la connaissance de la dimension illusoire de toute croyance – fût-elle vraie ! – qui lui vient de son élément volitif inéliminable. Or, il nous semble que c'est précisément la synthèse de ces deux moments essentiels que réalise le concept mannheimien de fausse conscience. D'un côté, celui-ci intègre la « leçon freudienne » selon laquelle la position immanente à partir de laquelle la meilleure vue synoptique sur la totalité sociale devient possible ne peut être donnée une fois pour toutes et doit sans cesse être remise en question ; d'un autre côté ; il applique le principe lukácsien d'après lequel « les différents cas de “fausse”conscience se différencient entre eux qualitativement, structurellement et d'une façon qui influence décisivement le rôle social des classes » (Lukács 1960, 77). Ce que l'on peut décrire comme la socio-pathologie de Mannheim visera donc à étudier et critiquer les multiples manières qu'ont les diverses classes et couches sociales à des moments précis de l'histoire d'évacuer de leur champ de conscience les éléments de

la réalité sociale qui iraient à l'encontre des souhaits dont ils visent la réalisation à travers leurs illusions.

Les deux formes modernes de la fausse conscience politique

Le point de départ de la socio-pathologie de Mannheim est le constat suivant : s'il est vrai que les divers partis et factions politiques en lutte démasquent systématiquement l'inconscient collectif de leurs adversaires en tant que *fausse conscience*, cette dernière n'est pour autant pas monolithique. Selon Mannheim, si l'on y regarde de plus près, il est possible d'établir deux types de fausse conscience collective. Il nomme le premier type *idéologie* et le deuxième type *utopie*. Le premier reflète l'expérience issue du conflit politique selon laquelle la pensée des groupes dominants est à tel point sujette à leurs intérêts qu'ils finissent par devenir tout à fait incapables de percevoir des faits qui auraient un effet dérangeant pour leur conscience de dominants : « Le terme d'idéologie contient implicitement l'idée que, dans certaines situations, l'inconscient collectif de certains groupes fait écran à l'état réel de la société, aussi bien chez eux que pour d'autres, et exerce un effet stabilisateur » (Mannheim 2006, 32). Quant à l'utopie, elle reflète une expérience similaire, mais allant dans le sens inverse, à savoir que certains groupes sont à tel point intéressés par la liquidation d'un ordre social opprimant qu'ils ne perçoivent dans une situation donnée que les éléments susceptibles de permettre l'action transformatrice désirée – éléments que les dominants ne voient précisément pas –, et inhibent les signaux qui pourraient paralyser le désir de changement (Mannheim 2006, 32).

Ce qui est commun dans ces deux formes de la fausse conscience, c'est leur manquement de la réalité : toutes deux se désintéressent au fond de ce qui est effectivement, dans le présent, pour *anticiper* sur la transformation de l'ordre établi dans le cas de l'utopie et pour s'attacher à une image *dépassée* et/ou *illusoire* de cet ordre dans le cas de l'idéologie. Un étrange consensus, figurable sur le modèle du clivage en psychanalyse¹³, semble ainsi s'instaurer entre la conscience idéologique et la conscience utopique : des pans entiers de la réalité, perçus

pourtant de manière inconsciente, font l'objet d'une négation collective, faisant de la sorte de l'inconscient social en tant que forme générique de la fausse conscience le symptôme du clivage effectif de la société.

Cependant, Mannheim prend le soin d'insister sur l'*asymétrie* des formes de conscience idéologique et utopique : « de la recherche sur la conscience utopique, il s'avérera que l'on ne peut pas considérer le dépassement utopique du "présent" tel ou tel comme une simple équivalence négative de l'occultation idéologique de l'étant par des constituants hérités du passé » (Mannheim 2006, 80). Certes, idéologie et utopie sont toutes deux des « idées situationnellement transcendantes », au sens où leur contenu ne peut se réaliser au sein de la situation dans laquelle elles cherchent à agir. Cependant, elles diffèrent considérablement dans leur « irréalité » : tandis que les utopies sont des représentations qui ne correspondent pas à l'état actuel du monde mais qui peuvent néanmoins transformer ce dernier, les idéologies sont des représentations qui, tout en ne correspondant pas à l'état actuel du monde, soit ne parviennent jamais à la réalisation de leurs constituants, soit le font dans un sens qui n'était pas visé par elles. Là où l'utopie, au moment du passage à l'acte, bouleverse, au moins partiellement, l'être-social vis-à-vis de laquelle elle se montre incongrue (comme c'est le cas avec le chiasme de Thomas Münzer), l'idéologie, au contraire, conforte le régime de vie par rapport auquel elle est en décalage, puisqu'elle motive des actions qui ne mettent pas en cause l'ordre actuel des choses (Mannheim 2006, 160).

En un sens, il suffit déjà à l'utopie, pour être efficace, d'être appréhendée par les dominants comme étant potentiellement menaçante, c'est-à-dire qu'il suffit déjà, avant même de produire des effets réels, qu'elle s'exerce au niveau de l'inconscient des dominants. Les représentations idéologiques seraient alors des *mécanismes de défense* qui visent à renvoyer dans l'irréalité toute forme de pensée utopique. C'est ce qui explique que les dominants, dont la légitimité est remise en question par l'utopie, tendent à confondre les utopies qui sont *principiellement* irréalisables avec celles dont l'effectuation est *momentanément* impossible, c'est-à-dire qui *pourraient* être

réalisées, en transformant certains segments du régime de vie actuel (Mannheim 2006, 162-163).

Mais idéologie et utopie sont asymétriques en un sens plus radical encore : la première est génétiquement subordonnée à l'apparition de la seconde dans l'espace public. Si des *fonctions* idéologiques ont probablement existé de tout temps, il n'en reste pas moins qu'en tant que fausse conscience politique et comme critique des idées « irréelles » de l'adversaire, l'idéologie s'est tout d'abord révélée comme une *réaction* à l'avènement de l'utopie. Dans son récit de la modernité, Mannheim donne une date et un lieu de naissance symbolique à celle-ci : il s'agit de l'intervention de Thomas Münzer dans la Guerre des paysans allemands en 1524-1525. Cette première manifestation de l'esprit utopique dans l'espace public a été suivie par d'autres encore, notamment les utopies libérale-humanitaire (liée à la bourgeoisie en pleine ascension), conservatrice (liée aux couches sociales précapitalistes) et enfin socialiste-communiste (liée au prolétariat industriel). Mannheim suggère qu'il ne s'agit pas là d'une simple succession diachronique, mais d'étapes d'une dialectique historique où chaque nouvelle forme d'utopie est en réalité la *contre-utopie* des précédentes. Pour en rester à notre exemple, l'utopie libérale-humanitaire est décrite par Mannheim comme réaction au chiliasme explosif des anabaptistes en faveur de l'idée de Progrès, de l'émancipation graduelle du genre humain (Mannheim 2006, 180). C'est précisément à partir de ces positions polémiques « contre-utopiques » que les acteurs sociopolitiques commencent à démasquer les idées de leurs adversaires en tant qu'idéologiques.

Ces dernières remarques complexifient considérablement la construction de Mannheim, puisqu'elles aboutissent à un *dédoublement* du concept d'utopie, non pas au sens de la distinction au fond banale entre utopies réalisables et irréalisables, mais au sens d'une forme de *circularité* dans l'argumentation du sociologue. Si l'utopie est, de manière générale, la forme de fausse conscience politique qui fonde génétiquement la possibilité de la critique des idéologies, et si la sociologie de la connaissance pour sa part est le dépassement de la critique des idéologies par le biais de

la généralisation de son principe, alors il faut dire que la possibilité de la socio-pathologie en tant qu'application de la sociologie de la connaissance est elle-même suspendue à l'existence d'idées utopiques dans l'espace public, voire qu'*elle est elle-même une forme tardive de la conscience utopique*. Or, dans la mesure où la socio-pathologie se définit comme une critique générale de la fausse conscience sociopolitique, qui englobe non seulement les représentations idéologiques, mais également les représentations utopiques, il semblerait que nous aboutissons à une aporie.

À côté de cette première difficulté, nous rencontrons encore un autre moment problématique de la socio-pathologie de Mannheim. Celui-ci concerne le critère de la transcendance à l'être ou, ce qui est la même chose pour Mannheim, de la congruence/incongruence ou de l'adéquation/inadéquation à l'être. Dire d'une idée qu'elle est situationnellement transcendante, c'est dire qu'elle est irréaliste. Pour porter ce jugement, nous avons besoin d'un concept de réalité, fût-il implicite. Mais nous avons vu avec Mannheim que, depuis l'effondrement de l'image du monde médiévale, tout le problème de notre condition moderne est précisément la perte d'un tel concept unitaire de la réalité. La référence à une réalité garantie par une tierce instance supratemporelle et transcendante est depuis lors devenue problématique : c'est ce dont les guerres de religion et l'émergence de nouveaux centres de vérité laïcs et séculiers sont les symptômes les plus évidents. Comme l'écrit le sociologue, « [c]'est justement la forme polymorphe de la décision ontologique qui montre le plus clairement que nous ne vivons plus guère, les uns et les autres, dans le même univers de pensée ; qu'il y a des systèmes de pensée qui s'affrontent et qui, pour finir, et déjà dans le vécu de la réalité, se dispersent » (Mannheim, 2006, 82). Les conséquences de cet état de fait valent également pour le sociologue de la connaissance en tant que socio-pathologue : sa vision est elle-même fondée dans une utopie ; elle est en ce sens partielle et, à ce titre, il est difficile de comprendre pourquoi ce serait précisément lui qui est le plus habilité à « arbitrer » entre les diverses formes de la fausse conscience politique.

Pour résoudre ces difficultés, Mannheim fait valoir la remarque suivante. Certes, le concept de réalité s'est pluralisé et s'est historicisé, mais il n'en demeure pas moins que lorsque les diverses utopies se démasquent mutuellement en tant qu'idéologies, elles le font en ayant un présupposé inconscient commun. Pour le dire autrement, leurs intentionnalités convergent vers un point focal, puisque « [d]ans l'idée d'idéologie et d'utopie, dans l'effort pour échapper également au monde de l'idéologie et de l'utopie, c'est la réalité qui est recherchée » (Mannheim 2006, 81). La réalité en question, à laquelle tous font implicitement référence, qu'ils dénie toujours à leurs adversaires mais jamais à eux-mêmes, n'est évidemment plus celle qui serait garantie par une tierce instance transcendante, mais celle qui est sanctionnée de manière immanente par la *praxis* politique dont le milieu de déploiement est l'histoire des sociétés (cf. la critique napoléonienne des Idéologues). Lorsqu'une idée est jugée fautive, inadéquate ou non-congruente, c'est par référence tacite à ce concept de réalité. Par conséquent, pour fonder sa démarche et dépasser le stade de la critique relativiste des idéologies, la tâche première du sociologue de la connaissance sera d'explicitier les implications de ce concept de réalité. Pour ce faire, il étudiera les méthodes que les acteurs socio-politiques eux-mêmes mettent en œuvre pour débusquer les sources de fausseté chez leurs adversaires, et pour retrouver, malgré tout, quelque chose comme une réalité partagée.

Dans ce cadre, Mannheim mentionne trois sortes de critères qui peuvent être employés pour déterminer la congruence ou l'incongruence de la conscience de l'adversaire avec la réalité. Les deux premiers sont les catégories de *totalité* et d'*historicité*, héritées de Lukács, tandis que le troisième comprend les catégories modales de la *nécessité/contingence* et de l'*affirmation/négation*, qui sont à rapprocher des arguments employés par Freud dans sa polémique contre les visions du monde religieuse et politique.

Pour ce qui concerne les deux premiers critères, Mannheim illustre leur fonctionnement à l'aide de la description de trois cas idéal-typiques. Ainsi, explique-t-il, sur le plan éthique, est fautive (inadéquate) la conscience qui

s'oriente à partir de normes de conduite qui mènent systématiquement à l'échec des actions qu'elles motivent (le sociologue prend ici l'exemple weberien de la prescription d'origine religieuse du prêt sans intérêt dans un contexte capitaliste, évidemment impossible à réaliser). Sur le plan du rapport à soi, est fausse (inadéquate) la conscience qui empêche la connaissance et la transformation psychique et existentielle de soi, exigée pourtant par de nouvelles situations de vie, en y opposant des résistances sous forme d'interprétations consacrées par l'habitude (Mannheim n'y fait pas allusion, mais c'est là évidemment un *leitmotif* de la psychanalyse). Enfin, sur le plan théorique, est fausse (inadéquate) la conscience qui tente de s'orienter dans l'actualité en usant de catégories héritées (ou imaginaires) qui ne s'appliquent tout simplement pas ou plus aux problèmes qu'il s'agit de résoudre (l'exemple est ici celui du propriétaire terrien dont le domaine est devenu une entreprise capitaliste, mais qui maintient des rapports patriarcaux avec ses travailleurs). En résumé, lorsqu'on parle de fausse conscience, l'on se réfère à des normes, des formes de pensée et des interprétations du monde qui sont soit obsolètes ou anachroniques et qui ne s'orientent pas en fonction d'une intention axée sur la totalité transcendant la situation donnée, mais des éléments immédiats qui apparaissent au sein de celle-ci sans que leur surdétermination par le tout n'affleure à la conscience des acteurs (Mannheim 2006, 79).

Dans le chapitre IV d'*Idéologie et utopie*, portant sur la conscience utopique, Mannheim enrichit ces critères par l'introduction implicite des catégories modales antithétiques du contingent et du nécessaire, ainsi que des catégories de la négation et de l'affirmation. D'après le sociologue, le propre de l'idéologie est la négation absolue de la possibilité de la transformation de l'état actuel du régime de vie. Elle tend à rendre l'idée du changement insensée et, par voie de conséquence, à sanctifier l'ordre actuel des choses. En ce sens, l'on peut dire que la *fonction* de cette forme de fausse conscience est le refoulement dans l'inconscient collectif de l'expérience de la *contingence* – du sentiment que « tout pourrait être autrement » – par le biais de l'hypostase du factuel en nécessité absolue. Bien entendu, la conscience

idéologique n'y parvient pas uniquement par le biais de la critique des représentations utopiques, mais par le biais d'une gamme de techniques qui ressemblent en tous points aux opérations moïques et surmoïques théorisées par la psychanalyse freudienne – dont la censure, la sublimation, la rationalisation et la projection – et qui sont mises en œuvres par le biais de ce que l'on pourrait appeler, en suivant Louis Althusser, des « appareils idéologiques d'État » (Althusser 2011) – et, aussi bien, d'Église (prêche, profession de foi, débats théologiques sur la teneur véritable de la foi et sur l'interprétation de la Bible, théodicée, Inquisition, etc.). À l'inverse, la *fonction* de l'utopie est la transformation révolutionnaire de l'existant au travers de l'affirmation absolue de la contingence de tout ce qui est, de la négation du caractère idéal de ce qui est factuel, ce qui, poussé trop loin, peut avoir comme conséquence pathologique de passer à côté du réel en tant que *factuelité efficiente*. La conscience utopique ne s'affirme pas simplement sous la forme de la critique théorique du régime actuel de vie, mais à travers le refus (déclaré ou tacite) de se soumettre aux appareils idéologiques d'État ainsi que par des déviations par rapport aux prescriptions des appareils idéologiques d'Église (déviations que celle-ci rationalise et projette sur le plan de la transcendance en tant que péché, apostat, paganisme, hérésie, pacte avec le diable, etc.). Du point de vue des catégories modales, l'élément commun aux deux formes de base de la fausse conscience est la réification du rapport dialectique entre le possible et le factuel par la voie de leur dissociation. Là où l'idéologie affirme la nécessité absolue de l'ordre actuel des choses, niant jusqu'à la possibilité même de la contingence, l'utopie affirme la contingence absolue de l'ordre du monde et lui dénie ainsi sa dignité et sa nécessité, en la faisant apparaître comme « pure factuelité ».

Comme nous l'avons vu, les catégories de la totalité, de l'historicité et de la modalité sont celles-là mêmes que les divers acteurs sociopolitiques emploient quotidiennement de manière implicite pour démasquer les idées de leurs adversaires en tant qu'idéologiques ou utopiques. D'après le présupposé fondamental de Mannheim, cette critique généralisée pointe

vers quelque chose comme un *nouveau concept de réalité*, qui n'est cependant pas accessible aux diverses perspectives prises séparément, puisque celles-ci sont soit idéologiques soit utopiques. C'est pourquoi ce sera précisément la tâche du sociologue de la connaissance que d'expliciter ce concept de réalité afin d'y appuyer sa critique des illusions sociopolitiques. Tout le problème est que cela suppose l'existence d'un point de vue, une perspective (qui serait précisément celle du socio-pathologue), à partir de laquelle il est possible en effet (1) d'avoir une vue synoptique sur la totalité, (2) de tenir le rythme avec la dynamique de l'histoire et (3) de développer un rapport adéquat au phénomène de la contingence. Cependant, l'idée d'une telle perspective semble contradictoire puisqu'elle paraît impliquer qu'en vertu d'une position sociale difficilement figurable, sinon paradoxale (car à la fois immanente et transcendante), le socio-pathologue serait en quelque sorte immunisé face à la possibilité de la fausse conscience. Or, comme nous l'avons déjà signalé en analysant l'ambiguïté du concept de l'utopie, il n'en est rien, et Mannheim doit admettre que le sociologue de la connaissance est lui-même mû par une utopie, c'est-à-dire par un ensemble d'idées qui sont « situationnellement transcendantes », et en ce sens, potentiellement illusoirs.

Dès lors, nous sommes mis face à deux possibilités également mauvaises : soit l'on renonce à l'idée même d'une socio-pathologie et l'on s'en remet à la critique des idéologies comme horizon indépassable de toute forme de critique sociale ; soit l'on admet que la socio-pathologie que nous nous efforçons de développer à partir des réflexions de Mannheim n'est possible que sur un fondement relativiste, c'est-à-dire qu'elle ne peut faire davantage que de montrer qu'il existe une multiplicité de perspectives irréconciliables sur la société, parmi lesquelles il n'y a aucun moyen de distinguer celles qui sont fausses de celles qui sont congruentes.

Nous pensons toutefois que ces deux voies ne sont pas inévitables. En effet, le mauvais dilemme devant lequel elles nous mettent se base sur la non-prise en compte d'un élément crucial de la théorie de la congruence entre conscience et réalité, qui est son rapport étroit avec l'idée d'« intelligentsia

librement attachée » (« *freischwebende Intelligenz* ») que Mannheim développe dans le chapitre III d'*Idéologie et utopie*. L'importance de ce chapitre tient à ce qu'il offre un argument qui rend plausible l'idée que le socio-pathologue détienne une perspective utopique particulière sur la totalité sociale et qu'il ait tout de même un accès privilégié à celle-ci. Dans la troisième partie de notre article, nous tenterons de déployer cet argument en nous appuyant une seconde fois sur les conceptions psychanalytiques de Sigmund Freud. Notre hypothèse sera que les rapports qui existent entre les instances sociales porteuses des deux types de fausse conscience – idéologique et utopique –, ainsi que celle porteuse du « réalisme » de la conscience utopique fondant l'intervention du socio-pathologue, sont *analogues* aux rapports qui existent entre les trois instances composant l'appareil psychique selon la seconde topique freudienne (ça, moi, surmoi). Dans celui-ci en effet, il y a une instance – le moi – laquelle, précisément en vertu de sa position spécifique – qui n'est pas du tout des plus confortables –, se définit par son accès privilégié à la réalité, qu'il représente auprès des deux autres instances. De même, l'intellectuel librement attaché semble être chez Mannheim une instance sociale qui a une fonction similaire d'intermédiaire et de représentant d'une certaine conception de la réalité auprès des instances sociales en conflit. Afin de comprendre pourquoi est-ce le socio-pathologue (en sa qualité d'intellectuel librement attaché) qui est le mieux habilité à étudier le phénomène de la fausse conscience politique et quel concept de réalité son action présuppose, la triade idéologie-utopie-congruence devra être envisagée d'après le modèle psychanalytique de la deuxième topique freudienne¹⁴.

3. Le modèle « topique » de l'intervention intellectuelle

L'intelligentsia librement attachée

Avant d'entamer cette seconde mise en perspective, il convient de clarifier qui sont les intellectuels librement attachés, porteurs sociologiques de la possibilité de la socio-

pathologie version Mannheim. Au risque d'être quelque peu schématique, il nous semble profitable de présenter l'idée d'intelligentsia librement attachée comme la *synthèse* de deux conceptions idéal-typiques et antagoniques de l'intellectualité, cette dernière conçue à travers le prisme de son rapport au politique.

La première des deux conceptions peut être appelée idéaliste. Elle postule que l'intellectuel, s'il se veut fidèle à sa vocation, doit être le porteur de l'*universel*, visant toujours à cultiver le *générique* en l'homme et doit donc rester immaculé de tout engagement auprès des particularismes mondains (race, classe, nation, etc.). La seconde conception idéal-typique de l'intellectualité, de tendance réductionniste, décisionniste et volontariste, se situe à l'antipode de la première : elle postule en effet que les productions intellectuelles sont entièrement déterminées par des instances extérieures à l'esprit. D'après les partisans de cette approche, l'intellectuel est toujours déjà au service d'une volonté politique spécifique ou d'une classe sociale particulière.

L'objectif de Mannheim est de proposer une alternative à ces deux conceptions extrêmes de l'intellectualité à travers leur *synthèse dialectique*. D'un côté, le sociologue admet que la culture est bel est bien traversée par des volitions politiques en présence dans l'espace social, volitions qu'elle contribue à *exprimer* tout en *sublimant* la part d'énergie destructrice qu'elles recèlent. De l'autre, elle souligne avec force que, tout en concentrant et reproduisant en miniature les tensions et les luttes qui traversent le corps social, la culture possède néanmoins une *structure autonome*, irréductible aux règles du conflit politique (Mannheim 2006, 129-130). De là la caractérisation oxymorique des producteurs de la culture en tant que « librement attachés » : les intellectuels sont en effet parties prenantes de la dynamique sociopolitique, ils ont des liens de parenté avec les diverses classes sociales, ils y sont donc en ce sens « attachés », mais ils n'en conservent pas moins une certaine marge de manœuvre, une certaine liberté de circulation entre les visions du monde (les idéologies et les utopies), et en ce sens, leur attachement est « libre ». La culture forme ainsi, selon Mannheim, une sorte de microcosme au sein

du macrocosme de la société : étant donné que les intellectuels se recrutent – du moins en tendance – à partir des couches sociales les plus diverses, la sphère de la culture à la fois reproduit les *conflits* sociaux et les *unifie* au sein d'un médium où toutes les perspectives sont expérimentables. La fonction sociale de cette sphère et des intellectuels qui en sont les producteurs est d'assurer une *médiation dynamique*, une communication authentique, entre les visions du monde de base en lutte pour l'hégémonie sociale, en usant des instruments de la compréhension empathique, de la traduction/interprétation des idiolectes des diverses unités sociales et de la vision synoptique de la totalité. Les intellectuels possèdent également des *aspirations spécifiques* – irréductibles aux désirs des classes et des couches sociales avec lesquelles ils collaborent par ailleurs –, à savoir de garantir la permanence des conditions nécessaires au maintien de la productivité intellectuelle (Mannheim 2006, 122-158 et Mannheim 2003, 170).

Situation du socio-pathologue à partir de la seconde topique freudienne

En vertu de quoi le sociologue de la connaissance en tant qu'intellectuel librement attaché peut-il exercer son activité de socio-pathologue et d'« éducateur à la réalité » ? C'est pour répondre à cette question que nous aurons recours à la mise en perspective de la théorie de la congruence à partir de la seconde topique freudienne. Étant donné que cette dernière est largement connue, nous nous contenterons d'en mentionner les moments qui sont les plus éclairants eu égard au statut de l'intellectuel librement attaché et des rapports mutuels entre son « réalisme » et la fausse conscience idéologique et utopique.

L'idée d'un parallélisme entre les instances de la personnalité psychique et les formes de la fausse conscience politique provient de Freud lui-même. C'est en effet lui qui suggère dans *Les nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932) que le caractère conservateur du surmoi joue un rôle non négligeable dans l'élaboration et la transmission générationnelle des idéologies politiques.

C'est vraisemblablement parce qu'elles négligent ce facteur que les interprétations historiques dites matérialistes ne sont pas tout à fait satisfaisantes. Elles l'écartent en prétendant que les « idéologies » des hommes ne sont que les résultats et les superstructures de leurs conditions économiques actuelles. C'est bien la vérité, mais non, sans doute, toute la vérité. L'humanité ne vit pas que dans le présent ; le passé, la tradition de la race et des peuples subsistent dans les idéologies du surmoi. Cette tradition ne subit que lentement l'influence du présent et des modifications, et tant qu'elle s'exerce au travers du surmoi, elle continue à jouer dans la vie humaine un rôle important, indépendant des conditions économiques (Freud 1936, 91).

Le refus dont témoigne l'idéologie pour l'adaptation aux changements socio-historiques, ainsi que sa propension à la légitimation des rapports de domination les plus cruels rappellent l'indifférence brutale du surmoi envers la réalité extérieure ainsi qu'envers les exigences du moi et du ça. Cependant, au-delà de la dureté, de la sévérité, de la tendance à la prohibition et à la répression, le facteur commun décisif qui motive le rapprochement du surmoi et de l'idéologie réside dans leur rapport étrange à la temporalité. Freud suggère que tous deux tendent à la répétition du même, à la perpétuation des rapports de force déjà en place, à un goût poussé pour l'identique, à une indifférence aux occasionalités historiques. En toute rigueur, il ne s'agit donc pas, avec l'idéologie et le surmoi, d'un attachement au passé en tant que passé, ni de la simple déformation des conditions de vie présentes, mais précisément d'un *refus de la dimension historique de l'existence*, et de la transfiguration du factuel en *idéal* anhistorique. Avec les mots de Ricœur, « [i]l y a non-congruence entre l'idéologie et la réalité, parce que la réalité change, tandis que l'idéologie est soumise à une certaine inertie » (Ricœur 1997, 359).

En prolongeant ces intuitions de Freud, il est possible d'établir une seconde correspondance, cette fois entre l'utopie et le ça. Le père de la psychanalyse définit ce dernier comme « la partie obscure, impénétrable de notre personnalité », qui nous est à tel point étrangère qu'elle ne peut se décrire que négativement, « par contraste avec le moi », ou, *dans le meilleur des cas*, à l'aide de comparaisons et de métaphores (Freud 1936, 99). Ainsi, le ça est décrit comme un « chaos », une « marmite pleine d'émotions bouillonnantes », qui plonge ses racines dans le somatique où il s'emplit d'énergie en recueillant les besoins

pulsionnels qu'il tente de satisfaire en obéissant au principe de plaisir. En même temps, il traduit ces besoins pulsionnels sous forme d'expressions psychiques, qui ne montrent toutefois aucune organisation intelligible, n'obéissent pas aux lois logiques de la pensée, pas plus qu'aux lois morales les plus élémentaires (Freud 1936, 99). Cependant, le moment le plus interpellant de la description freudienne est son insistance répétée sur la temporalité, ou plutôt : l'a-temporalité du ça.

Dans le ça, rien qui corresponde au concept du temps, pas d'indice de l'écoulement du temps et, chose extrêmement surprenante, et qui demande à être étudiée au point de vue philosophique, pas de modification du processus psychique au cours du temps. Les désirs qui n'ont jamais surgi hors du ça, de même que les impressions qui y sont restées enfouies par suite du refoulement, sont virtuellement impérissables, et se retrouvent, tels qu'ils étaient, au bout de longues années. Seul, le travail psychanalytique, en les rendant conscients, peut parvenir à les situer dans le passé et à les priver de leur charge énergétique ; c'est justement de ce résultat que dépend, en partie, l'effet thérapeutique du traitement analytique (Freud 1936, 100).

Cette présentation imagée du ça rappelle de près la description que donne Mannheim des mobiles des insurgés de la Guerre des paysans allemands. Le sociologue insiste sur l'inanité de la prétention à capturer l'expérience millénariste dans des concepts, et même dans des images ou des symboles quelconques :

la substance motrice de cette utopie n'est pas dans ses formes d'expression, la réflexion en simples termes d'histoire des idées rate le phénomène de la conscience chiliastique. (...) Ce ne sont pas des « idées » qui poussèrent ces hommes à la révolution, ce sont des énergies extatiques et orgiastiques (...), des profondeurs de l'âme d'ancrage autrement plus vital, plus souterraines, qui déclenchèrent ici l'irruption (Mannheim 2006, 176-175).

La métaphorique mannheimienne du débordement des « énergies extatiques et orgiastiques souterraine » des « couches chtoniques », caractérisées par la « sensualité la plus crue » (Mannheim 2006, 177), rappelle évidemment les qualificatifs employés par Freud au sujet du ça. Mais c'est la remarque du sociologue concernant la *temporalité* de la première forme de la conscience utopique, qui s'avérera décisive pour nous :

l'attribut réel du vécu chiliastique, son attribut unique peut-être, c'est l'être-présent absolu, la *présence absolue*. (...) Pour le vécu absolu du chiliaste, l'instance du présent devient la faille où ce qui avait d'abord été for intérieur déborde alors dehors et intercepte soudain en le modifiant le monde extérieur (Mannheim 2006, 176, soulignée dans le texte).

Au premier abord, cette détermination du vécu millénariste semble contredire le parallélisme entre l'utopie et le ça, puisque ce dernier avait été défini par Freud par son étrangeté totale à toute forme de détermination temporelle. La conscience chiliastique en revanche est caractérisée précisément par son mode de temporalisation bien spécifique, en tant que *présence absolue*. Certes, cette remarque touche juste, mais elle omet un élément très important, qui est contenu dans les dernières lignes de la citation précédente de Freud concernant le ça. Le père de la psychanalyse souligne en effet que si nous pouvons *parler* des désirs enfouis dans le ça, c'est en vertu d'un travail analytique qui consiste à conférer des déterminations temporelles à ses contenus chaotiques, en les mettant en ordre grâce à l'anamnèse des refoulements. La possibilité d'une description théorique de cette partie de la personnalité humaine est elle-même le résultat d'un travail de rationalisation sur les motions pulsionnelles inconscientes qui en proviennent. Or, il ne s'agit pas d'autre chose dans le cas de la description offerte par Mannheim de l'utopie chiliastique. L'idée de Mannheim semble être que c'est l'intervention intellectuelle de Thomas Münzer qui a donné une directionnalité à l'explosion extatique de la colère des masses en l'inscrivant dans la temporalité chiliastique de la présence absolue. Pour le dire plus directement : sans l'intervention du moine errant Thomas Münzer – sorte d'ancêtre de l'intellectuel librement attaché moderne –, injectant son chiliasme dans « l'attisement spirituel et physique des couches chtoniennes », la révolte des paysans allemands de 1524 n'aurait probablement pas été autre chose qu'une des nombreuses jacqueries qu'a connues le Moyen Âge européen. Ce que le millénarisme de Münzer ajoutait à la révolte des paysans, ce n'était pas simplement l'élément spirituel, mais l'instrument de son inscription dans l'histoire. Selon Mannheim, à partir de ce moment symbolique, les insurrections contre des oppresseurs

auront toujours la tendance, ou du moins la possibilité, de se transmuier en « tentatives de bouleversement de l'ordre social en place, visé comme système » (Mannheim 2006, 178). Inversement, si la veine chiliastique-révolutionnaire « se tarit et les abandonne, ne restent dans le monde que pur enragement des masses et fureur ébahie » (Mannheim 2006, 178). En ce sens donc, la conscience utopique, de même que les expressions psychiques du ça, sont toujours les résultats de deux tendances nettement distinctes mais néanmoins conciliables : la première regroupe des effluves d'énergies irrationnelles et atemporelles qui ne visent qu'à se déverser spontanément dans le monde extérieur, tandis que la deuxième rassemble des aspirations rationnelles qui visent à concentrer, canaliser, tempor(al)iser et donner une directionnalité aux poussées venant de « l'abîme de l'âme ».

Si les énergies orgiastiques-extatiques provenant des « couches sociales chthoniennes » doivent être mises en rapport avec les émotions bouillonnantes du ça, les tendances à la canalisation, à la rationalisation et à la tempor(al)isation de ces énergies correspondent de leur côté à l'activité du moi d'une part et à celle de l'intellectuel librement attaché d'autre part. À vrai dire, c'est de nouveau Freud qui inspire cette mise en parallèle en suggérant que le rôle du moi au sein de l'appareil psychique pourrait être compris sur le modèle de l'intervention de l'analyste en thérapie, en écrivant que le moi « se comporte véritablement comme le médecin dans une cure analytique (...) » (Freud 1981, 272).

Du point de vue de sa genèse, le moi est une excroissance du ça auquel celui-ci a délégué la rude tâche de l'autoconservation, afin de pouvoir s'adonner entièrement au principe de plaisir. Sa tâche consiste à représenter les exigences du monde extérieur (« principe de réalité ») au sein de l'appareil psychique, et surtout auprès du ça, lequel, « aspirant aveuglément aux satisfactions instinctuelles, viendrait imprudemment se briser contre cette force extérieure plus puissante que lui » (Freud 1936, 102). Le moi ne fait toutefois pas que limiter les aspirations du ça, il vise tout autant à « saisir le moment propice à une satisfaction pulsionnelle exempte de périls » (Freud 1950, 119). Il devra pour cela

« observer le monde extérieur, s'en faire une image exacte et la déposer parmi ses quelques souvenirs de perception » (Freud 1936, 102). Malgré leur rapport ambigu, il n'y a pas « entre le "moi" et le "ça" d'hostilité naturelle, ils font partie d'un même tout (...) » (Freud 1950, 119).

Ces caractéristiques du moi font écho à celles de l'intellectuel librement attaché qui endosse, comme on l'a vu, le rôle de « canalisateur des impulsions de la volonté collective » (Mannheim 2006, 150) et de médiateur entre les diverses couches sociales, en usant de la capacité d'empathie et de l'art de la décision, et tout cela en vue de représenter au sein du tout social le réalisme qui manque inévitablement aux diverses visions du monde en lutte pour l'hégémonie (Mannheim 2006, 131-135). D'un autre côté, il faut mentionner que si l'adaptation à la réalité est le résultat le plus courant de l'activité du moi, plus tard celui-ci devient capable également d'« agir sur le monde extérieur afin de le modifier, et y créer exprès les conditions qui rendront la satisfaction possible » (Freud 1950, 119). Cette activité « allo-plastique » du moi doit à son tour être mise en rapport avec l'activité transformatrice de l'histoire par la conscience utopique – conjonction des aspirations des masses et de l'intervention intellectuelle –, une fois que celle-ci est devenue suffisamment mature pour prendre en considération non seulement ses images de désir, mais également la situation historique telle qu'elle se donne effectivement.

L'intrication de la vie du moi avec les aspirations du ça ne se joue pas seulement aux niveaux génétique et téléologique, mais également au niveau énergétique. En effet, si le ça doit nécessairement passer par la médiation du moi pour avoir un accès à la réalité extérieure (Freud 1981, 251), ce dernier n'a aucune source d'énergie propre, et dépend donc entièrement du premier : « faible au point de vue dynamique », le moi ne peut fonctionner qu'en « empruntant » son énergie au ça (Freud 1936, 103). Le défi principal de la vie du moi est donc de réaliser les intentions du ça sans se briser sur la résistance de la réalité, à travers la captation – grâce à des manœuvres qu'il ne serait sans doute pas déplacé de décrire comme « les ruses du moi » – de l'énergie nécessaire à son fonctionnement et à l'adaptation aux nouvelles situations existentielles. Pour y

arriver, il doit rationaliser les expressions psychiques du fonds pulsionnel du ça, notamment en leur conférant une détermination temporelle. Nous l'avons vu, Freud met l'accent sur le lien intime entre temporalité et moi, à tel point que le temps peut être considéré comme « la forme d'ordre du moi en tant qu'organe de la réalité » (Blumenberg 2011, 279). Le but de l'analyse – « là où était le ça, le moi doit advenir » – peut dès lors être traduit sous cette forme : « seul ce qui *reçoit* une détermination temporelle possède la détermination du moi » (Blumenberg 2011, 279, souligné dans le texte).

De manière analogue, l'utopie, en tant que « principe architectonique du temps historique », ou encore en tant qu'articulation du sens du vécu historique (Mannheim 2006, 172), apparaît chez Mannheim comme produit de l'activité de l'intellectuel librement attaché qui tente de donner – sans jamais y arriver tout à fait – une détermination temporelle aux aspirations des masses, qu'il utilise en même temps à ses propres fins. Dans ce cas, il ne serait certainement pas faux de dire que seule l'activité rationalisatrice de l'intellectuel est à même de transformer l'élan insurrectionnel des masses en puissance de transformation historique. En même temps, de toute évidence, sans l'existence de cet élan, sur la genèse duquel l'intellectuel n'a aucune prise, ce dernier serait définitivement voué à l'impuissance. C'est la raison pour laquelle le potentiel critique ainsi que le potentiel de « dire vrai » du socio-pathologue lui-même tiennent entièrement à la présence dans l'espace social de volitions utopiques visant à transcender le régime de vie actuel.

Pour résumer, une citation de Freud montre que la position du moi au sein de l'appareil psychique est quasiment identique à la position de l'intellectuel librement attaché au sein du tout social. Tout ce que Freud dit là-dessus pourrait être appliqué tel quel aux porteurs sociologiques de la sociologie de la connaissance :

Le pauvre moi (...) a à servir trois maîtres sévères et s'efforce de mettre de l'harmonie dans leurs exigences. (...) Les trois despotes sont le monde extérieur, le surmoi et le ça. (...) En assurant le contact entre le ça et la réalité, il se voit souvent contraint de revêtir de rationalisations préconscientes les ordres inconscients donnés par le ça, d'apaiser les conflits du ça avec la réalié (...). D'autre part, le

surmoi sévère ne le perd pas de vue et, indifférent aux difficultés opposées par le ça et le monde extérieur, lui impose les règles déterminées de son comportement. (...) Le moi ainsi pressé par le ça, opprimé par le surmoi, repoussé par la réalité, lutte pour accomplir sa tâche économique, rétablir l'harmonie entre les diverses forces et influences qui agissent en et sur lui (Freud 1936, 104-105).

Que conclure de cette mise en perspective ? Nous avons vu que la fonction spécifique du moi à l'intérieur de l'appareil psychique et la fonction du socio-pathologue à l'intérieur du tout social procédaient d'une part de leur situation intermédiaire et d'autre part de la démission des autres instances quant à la prise en compte de la réalité. Surmoi et idéologie d'un côté et ça et utopie de l'autre sont similaires du point de vue de leur manquement de la réalité et par leurs temporalités hétérogènes à celle du moi et du socio-pathologue. Tous les quatre ratent ainsi le contrôle de la réalité présente : le surmoi et l'idéologie par leur « idéalité », qui fait apparaître l'historiquement devenu comme nécessaire et le ça et l'utopie par leur caractère chimérique faisant passer l'impossible pour le possible. C'est ainsi que tant le moi que le socio-pathologue en viennent à être définis par leur rapport insigne à la réalité – ce qui n'empêche pas qu'ils soient tout autant pris dans le jeu des autres instances psychiques et sociales –, mais aussi par l'extrême difficulté de maintenir un équilibre face aux pressions qui leur viennent de tous les côtés. C'est la raison pour laquelle le but de la psychanalyse sera d'éduquer le moi du patient, pour l'aider « à surmonter ses tendances à prendre la fuite » en lui apprenant à supporter l'angoisse qui procède de sa situation au sein de l'appareil psychique. De manière similaire, le but de la sociologie de la connaissance sera de combattre l'influence déstabilisante du conflit social se manifestant sous les formes de la fausse conscience en obligeant les intellectuels à en prendre connaissance, de sorte à ce qu'ils puissent mesurer la surdétermination de leurs activités par le jeu des forces sociopolitiques dans lequel ils sont inéluctablement pris (Mannheim 2006, 38).

C'est pourquoi il importe de voir que si tant le psychanalyste que le socio-pathologue comprennent leur intervention sur le modèle du moi dans l'appareil psychique, le « moi » en question ne doit pas être confondu avec les « je »

respectifs des deux intervenants. Pour le dire autrement, l'analyste n'est pas identique au « moi », ni Mannheim à l'idéal-type de l'intellectuel librement attaché. La prise en compte de cet écart est fondamentale pour comprendre la démarche du sociologue, qui est de nature *rhétorique* en ce qu'elle consiste à *exhorter* les intellectuels à assumer la charge qui leur est impartie. Cette charge signifie pour eux d'adopter une attitude critique vis-à-vis des deux formes de la fausse conscience politique, qu'ils sont capables d'apercevoir de manière simultanée en vertu de leur situation sociale spécifique, caractérisée par un attachement relativement libre aux groupes en conflit. Il en découle que la *congruence-à-l'être* signifie avant tout une *attitude*, une *éthique*, qui consiste à se prescrire une constante obligation au réalisme tout en gardant la conscience aiguë d'une rechute toujours possible dans l'illusion et la fausse conscience.

Dans ce cadre, l'explicitation du concept de réalité comme idéal régulateur nécessaire à la mise en pratique de ce que nous pourrions appeler d'après Blumenberg « la conscience comme programme » (Blumenberg 2011, 585) est une tâche incontournable pour le sociologue de la connaissance. Quelle est, en fin de compte, la « réalité » par rapport à laquelle le socio-pathologue mesure la fausseté de la conscience idéologique et utopique, une fois admise la qualité intrinsèquement utopique (c'est-à-dire *engagée*) de sa propre action ? Nous avons vu que, d'un point de vue socio-pathologique, la conception de la *réalité comme garantie* par une tierce instance immuable n'était plus d'aucun secours. En même temps, du relativisme, qui semble à première vue à l'antipode de ce concept de réalité-là et paraît donc constituer une alternative viable, Mannheim montre non seulement l'inutilité et la nocivité, mais également le caractère hypocrite. D'après le penseur hongrois, le relativisme adviendrait lorsqu'il y a conflit entre, d'une part, une conception tacite de la vérité comme garantie par une instance tierce transcendante et, d'autre part, la conscience explicite de la dépendance évidente des idées à l'égard de leur genèse à partir de processus historiques contingents et des positions sociales particulières.

Le *relativisme* s'annonce toujours quand, l'idée socio-historique moderne de l'inféodation factuelle de toute pensée historique à un *locus*, on la rattache à une épistémologie de facture ancienne qui, à proprement parler, ne connaît pas encore le phénomène de la pensée solidaire de l'être, ne l'affronte pas encore avec sérieux et par conséquent, se réglant sur un paradigme statique (...), doit en venir bon gré mal gré à rejeter tout savoir inféodé à un *locus* comme étant simplement « relatif ». Le relativisme résulte donc de l'incongruence qui prévaut entre la nouvelle idée de la structure mentale factuelle et une épistémologie qui ne maîtrise pas encore cette dernière. (Mannheim 2006, 66).

L'insuffisance du relativisme procède du fait qu'il est le résultat d'un mauvais compromis et qu'il demeure dans l'orbe de ce qu'il semble dénoncer. Ayant abandonné à la surface l'idée d'une instance tierce de garantie de validité, il n'en garde pas moins le présupposé que faute d'une telle instance, nous n'aurions aucun moyen de partager le vrai du faux, et c'est pourquoi il affirme l'égalité de valeur de tous les points de vue. La conséquence de cette attitude hypocrite est que le relativisme fait passer à la trappe la possibilité d'une vérité objective et d'une réalité commune, tout en maintenant secrètement l'idée d'une garantie ultime : cette contradiction est la plus tangible dans le fait que le relativiste est obligé de défendre sa propre position face aux autres comme si elle était absolue. À cette attitude théorique correspond selon Mannheim l'attitude pratique des partis politiques qui, dans un monde où la pluralité des perspectives n'est plus méconnaissable, se comportent pourtant comme si chacun d'entre eux était en possession de l'unique et ultime vérité, contrairement aux autres, qui ne peuvent qu'avoir tort.

À l'absolutisme théologico-philosophique et à son pendant moderne, le relativisme, Mannheim oppose alors ce qu'il nomme le *relationnisme dynamique*, qui seul permet de rendre explicite le concept de réalité qui régit secrètement la lutte pour l'hégémonie de l'interprétation publique de l'être. Le relationnisme peut être caractérisé par trois thèses. Premièrement, le manque d'un critère de validité transcendant et communément accepté n'induit pas que la multiplicité des points de vue hétérogènes sur le processus socio-historique soit arbitraire, irrationnelle et que toutes les positions doivent être nivelées ; au contraire, en établissant les *relations*

fonctionnelles qui se dessinent entre les divers groupes ainsi qu'entre ces derniers et les visions du monde qui correspondent à leur situation sociale, l'on sera en mesure d'établir la « notation positionnelle » de chacun au sein du tout, ce qui montrera que ces relations fonctionnelles sont tout sauf arbitraires. Deuxièmement, le contexte que dessinent ces relations est dynamique, en devenir permanent, ce qui fait que toute fixation, même heuristique ou stratégique, des éléments de ce flux ne peut être que temporaire, et en un certain sens toujours illusoire, même si elle est nécessaire (Mannheim 2006, 72). Un troisième élément crucial du relationnisme dynamique de Mannheim procède du caractère utopique de la conscience de ses porteurs sociologiques. Il s'agit de l'ouverture de l'attitude relationniste sur la dimension de l'avenir. En effet, il ne suffit pas de marquer le caractère dynamique de la réalité, mais il faut également rendre explicite que la validité des jugements qui sont portés sur le caractère « réaliste » ou « irréel » d'un acte ou d'une pensée est suspendue à une *validation* qui provient de l'avenir (cf. Lamartine : « Les Utopies ne sont souvent que des vérités prématurées », cité dans Mannheim 2006, 166-167). Sur fond de ces trois thèses, et en reprenant la conception de Blumenberg, il est possible de tenter une définition du concept de réalité qui sous-tend l'attitude du relationnisme dynamique. Celui-ci

prend *réalité comme résultat d'une réalisation*, en tant que fiabilité se constituant dans la succession, en tant que consistance jamais définitivement ni absolument admise – fiabilité et consistance restant toujours dépendantes de tout futur, où des éléments peuvent surgir qui pourraient faire éclater la consistance en cours et renvoyer ce qui jusque-là était reconnu comme réel dans l'irréalité (Blumenberg 2012, 43, souligné dans le texte).

Un autre élément central pour le concept de réalité comme réalisation en soi cohérente d'un contexte ouvert est la dimension de l'intersubjectivité et du perspectivisme : ce que la réalité est et sera dépend de l'apport de chaque perspective et de l'évolution des rapports mutuels qui existent entre elles. C'est pourquoi

[l]a réalité ne peut plus être une qualité pour ainsi dire attachée aux choses existantes, mais la quintessence de la cohésion unanime d'une *syntaxe des éléments*. La réalité se présente toujours déjà et toujours

uniquement comme une sorte de texte, constitué comme tel du fait qu'il obéit à des règles déterminées de consistance interne (Blumenberg 2012, 56, souligné dans le texte)¹⁵.

Le critère pour juger de la réalité ou de la vérité des idées politiques, de ce qui est idéologique et utopique, dépend par conséquent de la capacité de prendre en compte la totalité des relations entre les perspectives présentes dans une tranche de temps donnée au sein de l'espace social conçu comme contexte, car ce n'est qu'une telle vision synoptique qui permet de déterminer ce qui, dans le moment présent, est susceptible d'intégration dans la totalité et ce qui ne l'est pas. Mannheim est conscient du fait que cette vision synthétique ne peut être qu'approximative, qu'aucune couche sociale et aucun individu, pas mêmes les intellectuels librement attachés, ne sont capables d'embrasser l'ensemble du devenir socio-historique d'une manière absolue. En toute rigueur, il faudrait parler, chez Mannheim, non de totalité, mais de *totalisation*, en tant que celle-ci n'est pas « quelque vision exigible uniquement de la part d'un œil divin, immédiate et valide une fois pour toutes, ni quelque image relativement close sur elle-même, tendant à la quiétude » (Mannheim 2006, 87), mais « une intention axée sur tout, accueillant en soi des points de vue particuliers et les dépassant sans cesse, s'élargissant pas à pas dans le processus naturel de la connaissance, se donnant pour but non pas quelque conclusion valide hors le temps, mais, autant qu'il nous est possible, extension maximale de notre horizon » (Mannheim 2006, 87).

Toute la difficulté du relationnisme dynamique tient à ce qu'il prétend que la « réalité », telle qu'elle est impliquée par cette attitude, n'est pas simplement « sa » réalité (dans ce cas, l'on retomberait dans le relativisme), mais bien « la » réalité, c'est-à-dire aussi bien celle des autres, sans pour autant tomber dans le travers d'une absolutisation dogmatique de sa perspective propre. Cela implique évidemment que le concept de réalité du relationnisme dynamique devra être *imposé* et *défendu* face aux autres visions du monde et leurs concepts de réalité. Le succès du relationnisme dépendra d'une part de sa capacité de démontrer que seul son concept de réalité est à même d'englober toutes les perspectives contradictoires dans

une image unitaire et cohérente (ce qui est d'importance pour quiconque désire agir d'une manière rationnelle et efficace), et d'autre part à sa capacité à offrir aux politiques des solutions concrètes, qui soient à la fois synthétiques, justes et innovantes, difficiles à élaborer dans une perspective classique de parti politique (Mannheim 2006, 124).

Conclusion : un modèle « topique » de l'intervention intellectuelle

L'intellectuel mannheimien, en tant que socio-pathologue, est un être qui se sent investi d'une mission, qui se sait appelé à une vocation propre, celle d'« être par prédestination l'avocat des enjeux intellectuels du tout » (Mannheim 2006, 131) ou, selon une autre formulation célèbre, d'« être le gardien dans une nuit sinon bien trop sombre » (Mannheim 2006, 133, traduction modifiée)¹⁶. C'est là l'*ars poetica* d'un intellectuel qui n'a de doute ni quant à son rôle ni quant à ses possibilités d'action au sein de la société. Le défi principal auquel il se confronte est de ne pas rater son vrai rôle, de savoir reconnaître son destin propre, car en dernière analyse, tout le pousserait à se détourner de ce destin : allié naturel des groupes sociaux visant l'émancipation, il s'interdit toutefois la fusion avec eux (voir le rapport à Lukács), demeure critique à leur égard, dévoile leurs souhaits illusoire, et s'attire ainsi les foudres de ses partenaires ; adversaire naturel de toute mystification idéologique qu'il n'a cesse de démasquer, il doit néanmoins tâcher de pénétrer la logique surmoïque des dominants, jouer leur jeu, pour faire valoir devant eux, sous une forme atténuée et rationalisée, les revendications des groupes opprimés et des exigences de la réalité, qui cadrent rarement avec les souhaits de conservation du *status quo*.

Lui-même pur produit d'un processus socio-historique qui le dépasse et dont il est bien loin d'être le but ultime, son unique acte libre ne peut consister à autre chose qu'à endosser la responsabilité qui découle de sa capacité unique – qui n'est pas le fruit de ses propres efforts mais de sa position sociale spécifique – d'appréhender les aspects du réel refoulés par les

deux formes de base de la fausse conscience politique. À partir de cette position, qui lui livre une vision *relativement* synoptique, il doit synthétiser les non-vus des autres instances et les faire valoir auprès d'eux grâce à une activité fondamentalement *rhétorique*, et donc peu héroïque, à la manière du moi freudien dont il est dit que « [d]ans sa position intermédiaire entre ça et réalité [et le surmoi], il n'est que trop souvent soumis à la tentation de devenir complaisant, opportuniste et menteur, un peu comme un Homme d'État dont les vues sont justes mais qui veut gagner les faveurs de l'opinion publique » (Freud 1981, 272). En tant qu'instance sociale à part, il a des intérêts qui lui sont propres, d'où procède par ailleurs son esprit utopique spécifique, qui vise à conserver, dans le courant omni-englobant et s'accéléralant sans cesse de l'histoire, « une sensibilité politique propice à un aménagement progressif de l'histoire, et ce de telle manière qu'en elle se conserve un maximum du patrimoine culturel et des énergies sociales thésaurisées » (Mannheim 2006, 128). C'est pour cela que – contrairement à la fois à l'idéologie, axée sur l'atemporalité d'un passé et d'un présent idéalisés, et à l'utopie, imbibée de l'atemporalité des désirs et des exigences de bonheur indifférents à la réalité –, l'intellectuel socio-pathologique devra constamment garder « une vigilance d'un type particulier face au maintenant historique. Le “*hic*” et le “*nunc*” historique et social doivent être constamment présents à l'esprit, et il faut savoir distinguer entre ce qui n'est plus nécessaire et ce qui n'est pas encore possible » (Mannheim 2006, 128 traduction modifiée). Cette vigilance est pour lui non seulement un devoir, mais également l'instrument élémentaire de sa rhétorique d'« éducateur à la réalité », puisque c'est elle qui lui permet d'apercevoir les éléments refoulés de la réalité et de les faire accepter par les acteurs socio-politiques, démontrant ainsi la justesse de ses vues et la pertinence de son concept de réalité par leur utilité effective dans la pratique politique.

Pour finir, une dernière remarque s'impose sur l'actualité possible de ce paradigme psychanalytique de l'intervention intellectuelle. S'il semble évident que vivre en conformité avec les exigences éthiques que ce modèle implique

n'est pas donné à tout le monde et à tout moment, il est vrai qu'il s'agit néanmoins bien d'un *modèle*, c'est-à-dire d'une attitude qui se développe et prend place dans des contextes *typiques* qui ne sont pas liés à telle ou telle conjoncture historique particulière. À preuve de la flexibilité et de l'appliquabilité de ce modèle dans des contextes fort différents, il vaut la peine de citer un passage des *Cahiers de la prison* qu'Antonio Gramsci, militant-politicien et intellectuel communiste, avait rédigé à peu près à la même époque où Mannheim faisait paraître son maître-ouvrage. Dans ce passage, l'homme politique italien envisage la fonction que l'« intellectuel organique du prolétariat » doit assumer au sein de l'appareil du Parti, qui évoque, une fois de plus, la situation et la fonction du moi au sein de cet autre appareil, celui « psychique » :

Une adéquation permanente de l'organisation au mouvement réel, un ajustement entre les poussées d'en bas et les ordres d'en haut, l'insertion permanente des éléments qui surgissent des profondeurs de la masse dans le cadre solide de l'appareil de direction qui assure la continuité et l'accumulation régulière des expériences (Gramsci 1979, 429).

Qu'une telle attitude soit aujourd'hui réitérable et réalisable, nous ne le savons pas et il n'est peut-être pas nécessaire qu'il le soit. En revanche, nous pensons que par les questions en retour qu'elle permet de poser sur la condition, les fonctions et les rôles auxquels les intellectuels sont aujourd'hui confrontés, une réflexion approfondie sur les implications du modèle d'intervention psychanalytique qui sous-tend la socio-pathologie de Mannheim pourrait s'avérer d'une actualité et d'une nécessité brûlantes.

NOTES

¹ Sur le rapport des deux hommes, voir Kilminster 1993.

² L'expression est de Jean-Luc Évard (Évard 2009, 7).

³ Voir entre autres son ouvrage *Au-delà de Freud : sociologie, psychologie, psychanalyse* (Elias 2010).

⁴ Mannheim, né à Budapest en 1893, faisait partie du groupe de discussion nommé *Cercle du dimanche*, réuni autour de György Lukács entre 1915 et 1919. À partir de la fin 1918, le groupe se politise et nombre de ses membres –

dont Mannheim et Lukács – occupent des postes pendant l'éphémère République Hongroise des Conseils (mars-août 1919). À la suite de la débâcle militaire de la Commune, les troupes paramilitaires commanditées par l'amiral contre-révolutionnaire Miklós Horthy perpètrent des atrocités connues sous le nom de « Terreur blanche », contre les bolchéviques présumés et les juifs. Pour y échapper, les membres incriminés du cercle optent pour l'émigration. Mannheim s'installe ainsi à Heidelberg en 1920 et y réside jusqu'en 1930, date où il est nommé professeur de sociologie à l'Université de Francfort. Après trois années d'enseignement, il est parmi les premiers qui sont licenciés suite aux lois raciales de Nuremberg de 1933. Au vu de la situation en Allemagne, il émigre une seconde fois, cette fois à Londres, où il enseigne à la London School of Economics jusqu'à sa mort survenue en 1947. Les dénominations « période allemande » et « période anglaise » font référence à la transformation que la pensée de Mannheim a connue entre ces deux périodes.

⁵ À notre connaissance, parmi les commentateurs de la sociologie de la connaissance de Mannheim, L. Cs. Kiss est le seul à avoir expressément reconnu l'intérêt et la nécessité d'une telle étude (Cs. Kiss 2003, 236, note 74). À noter également la comparaison remarquable par l'auteur du nécrologue de Mannheim dans *The Times* (11-1-1947) : « *Ideology and Utopia* will probably be regarded as his greatest work – a book which might almost be compared with Freud's writings in its dissection of the subtleties of human functioning » [« *Idéologie et utopie* sera probablement considéré comme son plus grand ouvrage – un livre que l'on pourrait presque comparer aux écrits de Freud dans sa dissection des subtilités du fonctionnement humain. »] (Woldring 1986, 64).

⁶ Lettre de Karl Mannheim à Kurt H. Wolff du 15 avril 1946 (Kurt H. Wolff 1959 in L. Gross 1959), traduction française du passage par Anne Kupiec (Kupiec 2006, 147-148).

⁷ « Au Moyen Âge, les garanties intellectuelles de la position de monopole tiennent à des faits des plus simples, au fait que a) seuls les clercs peuvent lire et écrire, b) que le latin est la langue de culture, et que c) celui-là seul qui maîtrise ces deux outils est à même d'approcher des sources de la vérité (Bible et tradition). » (Mannheim 2001, 68.) Pour une discussion détaillée, voir Mannheim 2001, 63-75. Comme on le sait, du temps de la Renaissance, et plus tard de la Réforme, ces trois instruments de base de l'hégémonie spirituelle de l'Église catholique sont largement remis en question.

⁸ Ce dépassement se signale chez Mannheim par le passage de l'idée de la « pensée inféodée à l'être (-social) » (« *Seinsgebundenheit des Denkens* ») – qui est le présupposé de la critique des idéologies et qui est un concept intrinsèquement (dé-)valorisant – à l'idée de la « pensée solidaire de l'être (-social) » (« *Seinsverbundenheit des Denkens* »). Ce dernier est le présupposé de la sociologie de la connaissance : il est issu de l'application du soupçon de l'idéologie au sens total à *soi-même* et à toutes les perspectives en présence, il est donc un concept axiologiquement neutre. Le second élément essentiel, lié au premier, est l'introduction de la catégorie (d'origine lukácsienne) de la *totalité* : montrer d'une pensée qu'elle est solidaire du *locus* socio-historique où elle a été produite signifie pour Mannheim non pas son *invalidation* (via son « démasquage »), mais sa *particularisation* (selon certaines traductions : sa régionalisation), ce qui revient à lui conférer une *validité partielle* qui dépend

précisément de son *rapport aux autres perspectives particulières*, qui forment toutes ensemble quelque chose comme une *totalité dynamique* dans laquelle chaque point de vue possède – pour emprunter un terme aux mathématiques – sa propre « notation positionnelle » (Mannheim 2006, 216 et 230-232). Le but de ces deux opérations est de dépasser à la fois la tendance *absolutiste* consistant à considérer le fondement de sa perspective particulière en tant que le « fondement des fondements » et, corrélativement, de conférer une validité suprême à sa perspective (en l'hypostasiant), aussi bien que la tendance *relativiste* (qui est, de fait, strictement complémentaire de la première) consistant à *niveler* toutes les perspectives, tout en absolutisant irréflexivement le concept de réalité présupposé par cette attitude (Mannheim 2006, 82). Étant donné que ces deux tendances mentales sont en réalité issues de la synthèse du concept de vérité traditionnel, adialectique, statique et transcendant, et de la logique de l'ami/ennemi qui prévaut dans les luttes politiques modernes, la double opération de Mannheim vise en fin de compte une certaine forme de *dépolitisation* de la science (la sortie de la logique ami-ennemi) en s'opposant *à la fois* à la pensée philosophico-théologique traditionnelle et au relativisme qui est son pendant moderne. Nous reviendrons sur ces questions au cours de la discussion de la socio-pathologie de Mannheim.

⁹ Pour éviter tout malentendu, il convient de préciser que l'inconscient collectif de la sociologie de la connaissance n'a que le nom de commun avec le concept éponyme de C. G. Jung.

¹⁰ Dans *Ma vie et ma psychanalyse*, Freud met l'accent sur cet aspect de l'analyse, en écrivant qu'en celle-ci « l'on ne fait pour sa propre vie psychique que ce qu'on avait fait de toujours pour celle des autres. On attribuait en effet aussi à une autre personne des actes psychiques, bien que l'on n'en eût pas une conscience immédiate et qu'on dût les deviner par des manifestations extérieures et des actions. Ce qui est justifié vis-à-vis d'un autre doit aussi être juste envers sa propre personne » (Freud 1950, 41.)

¹¹ Par ailleurs, la proximité entre Freud et Mannheim est encore accentuée par la polémique engagée par Freud dans ce texte contre le relativisme, qui y est représentée comme l'image en négatif de l'absolutisme religieux (Freud 1936, 232-233).

¹² Nous ne savons pas si Mannheim connaissait *L'avenir d'une illusion* lorsqu'il rédigea *Idéologie et utopie*. L'essentiel est pour nous, de toute façon, de montrer les *affinités* entre la conception freudienne de l'illusion et l'approche mannheimienne de la fausse conscience.

¹³ En psychanalyse, le clivage dénote la coexistence, au sein du Moi, de deux attitudes irréconciliables à l'endroit de la réalité extérieure. Ces deux attitudes peuvent persister côte à côte sans subir d'influence de la part de l'autre (voir l'entrée « Clivage du moi » dans Laplanche et Pontalis 1973, 67-68).

¹⁴ La même remarque s'impose ici que dans le cas de *L'avenir d'une illusion* : s'il est plus que probable que Mannheim connaissait *Le moi et le ça* (1923) de Freud, l'essentiel n'est pas de démontrer que la formulation de la théorie de la congruence est directement redevable à la lecture de l'essai freudien, mais de faire ressortir les solidarités profondes qui sont observables entre les deux tentatives, et cela afin de mieux comprendre la problématique de Mannheim.

¹⁵ Il est à noter que ce concept de réalité était déjà impliqué par la définition de Freud de la conception scientifique du monde, qui sous-tend la démarche de la psychanalyse, en écrivant que cette *Weltanschauung* scientifique « admet bien, il est vrai, le principe d'*unicité* d'une explication du monde, mais comme s'il s'agissait d'une programme dont l'exécution serait remise à plus tard. Elle se distingue aussi par certains caractères négatifs en se limitant à ce qui est actuellement connaissable et en rejetant tous les éléments qui lui sont étrangers » (Freud 1936, 269, souligné dans le texte). Bien entendu, les remarques de Freud visent les diverses formes de l'illusion, telle que les croyances religieuses ou politiques, lesquelles, précisément, tendent à enfermer leurs adeptes dans des visions du monde closes sur elles-mêmes et qui ne se laissent en aucun cas influencer par des considérations qui iraient à contre-courant de leurs axiomes. Toutefois, il y a un point sur lequel la position de Freud doit être nuancée : ce n'est en effet pas la « conception scientifique de l'univers » qui peut aller à l'encontre des anciens et nouveaux absolutismes, mais bien l'*attitude plus générale face à la vie* qui correspond au concept de réalité du relationnisme dynamique, dont « la science », telle que Freud l'envisage, n'est que *l'une* des réalisations possibles.

¹⁶ Formule que Wolf Lepenies suggère de mettre en parallèle avec la définition du philosophe dans la grande *Encyclopédie* : « Il marche dans la nuit, mais il est précédé d'un flambeau » (cité dans Lepenies 2007, 362).

RÉFÉRENCES

Althusser, Louis. 2011. « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (1970). Dans *Sur la reproduction*, de Louis Althusser. Paris : PUF.

Blumenberg, Hans. 2011. *Description de l'homme*. Trad. par Denis Trierweiler. Paris : Cerf.

Blumenberg, Hans. 2012. *Le concept de réalité*. Trad. par Jean-Louis Schlegel. Paris : Seuil.

Cs. Kiss, Lajos. 2003. « A tudásszociológia eszméje és hivatása ». In *Mannheim-tanulmányok. Írások Mannheim Károlytól és Mannheim Károlyról*, édité par Cs. Kiss, Lajos, Márta Gellériné Lázár et Éva Karádi. Budapest : Napvilág Kiadó.

Elias, Norbert. 2010. *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse*. Trad. par Nicolas Guilhot, Valentine Meunier et Marc Joly. Paris : La Découverte.

Évard, Jean-Luc. 2009. « Préface ». Dans *La pensée conservatrice*, de Karl Mannheim. Trad. par Jean-Luc Évard. Paris : Éditions de la revue Conférence.

Freud, Sigmund. 1936. *Ma vie et ma psychanalyse*. Trad. par Marie Bonaparte. Paris : Gallimard.

Freud, Sigmund. 1950. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Trad. par Anne Berman. Paris : Gallimard.

Freud, Sigmund. 1981. *Essais de psychanalyse*. Trad. par Janine Altonian, André Bourguignon, Alice Cherki, Pierre Cotet, Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis et Alain Rauzy. Paris : Payot.

Freud, Sigmund. 1995. *L'avenir d'une illusion*. Trad. par Anne Balseinte, Jean-Gilbert Delabre et Daniel Hatmann. Paris : PUF.

Gramsci, Antonio. 1979. *Cahiers de prison*. Volume 3, Cahiers 10-11-12-13. Trad. par Paolo Fulchignoni, Gérard Granel et Nino Negri. Paris : Gallimard.

Haber, Stéphane. 2012. *Freud sociologue*. Paris : Le bord de l'eau.

Haber, Stéphane. 2013. *Freud et la théorie sociale*. Paris : La Dispute.

Kilminster, Richard. 1993. « Norbert Elias and Karl Mannheim: Closeness and Distance ». *Theory, Culture & Society* 10 : 81-114.

Kupiec, Anne. 2006. *Karl Mannheim. Idéologie, utopie et connaissance*. Paris : Le Félin.

Laplanche, Jean et Jean-Bertrand Pontalis. 1973. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris : PUF.

Lepenes, Wolf. 2007. *Qu'est-ce qu'un intellectuel européen ? Les intellectuels et la politique de l'esprit dans l'histoire européenne. Chaire européenne du Collège de France 1991-1992*. Trad. Dominique Séglaud. Paris : Seuil.

Lukács, Georg. 1960. *Histoire et conscience de classe*. Trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois. Paris : Minit.

Mannheim, Karl. 1940. *Man and Society in an Age of Reconstruction. Studies in Modern Social Structures*. New York: Harcourt, Brace and World Inc.

Mannheim, Karl. 2001. *De la concurrence et de sa signification dans le domaine de l'esprit*. Trad. par Jean-Luc Évard. *L'Homme et la société*, 140-141 : 2-3.

Mannheim, Karl. 2003. *Essays on the Sociology of Culture*. Volume seven of *Collected Works*. Taylor & Francis e-Library (first published London : Routledge & Kegan Paul, 1956).

Mannheim, Karl. 2006. *Idéologie et utopie*. Trad. par Jean-Luc Évard. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Ricœur, Paul. 1997. *L'idéologie et l'utopie*. Trad. par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman. Paris : Seuil.

Woldring, Henk E. S. 1986. *Karl Mannheim. The Development of His Thought. Philosophy, Sociology and Social Ethics with a Detailed Biography*. New York: Saint Martin's Press.

Wolff, Kurt H. 1959. « Sociology of Knowledge and Theory ». In *Symposium on Sociological Theory*, edited by Llewellyn Gross. New York : Harper and Row.

Gabor Tverdota est doctorant en philosophie à l'Université catholique de Louvain, aspirant au Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS) de Belgique et membre du Centre de Philosophie du Droit. Sa thèse de doctorat porte sur l'œuvre de Karl Mannheim, en particulier sur les notions d'utopie et d'intervention intellectuelle dans le cadre de sa sociologie de la connaissance. Gabor Tverdota poursuit également des recherches dans le domaine de la psychopathologie et de l'anthropologie phénoménologiques, et s'intéresse dans ce contexte aux œuvres du psychiatre Ludwig Binswanger et du philosophe Hans Blumenberg.

Address:

Gábor Tverdota
SSH/ISP - Institut supérieur de philosophie
JURI - Place Montesquieu 2 bte L2.07.01 à 1348
Louvain-la-Neuve, Belgique
Email: gabor.tverdota@uclouvain.be