LE FEDERALISTE

revue de politique

Espérer le maintien de l' harmonie parmi plusieurs Etats indépendants et voisins ce serait perdre de vue le cours uniforme des événements humains et aller contre l'expérience des siècles.

Hamilton, The Federalist

XII[e] ANNEE, NUMERO 3-4, DECEMBRE 1970

LE FEDERALISTE

revue de politique

Directeur: Mario Albertini

Le Fédéraliste, fondé par un groupe de militants du Mouvement Fédéraliste Européen, est actuellement l'organe des Centres d'études sur la paix, l'ordre international et le fédéralisme européen nés au sein du Mouvement. Edité pendant trois ans en italien, *Le Fédéraliste* paraît maintenant en français. Il vit grâce à ses abonnés. A la fin de chaque année la revue publie son bilan.

Quatre numéros par an

Abonnement pour les pays européens F. 20 - L. 2000. — Abonnement de soutien F. 50 - L. 5000. — Abonnement pour les pays extra-européens $ 8.

Direction, Rédaction et Administration: Corso Cavour 16, 27100 Pavia - c.c.p. n. 3/38688. *Rédaction lyonnaise*: Bernard Lesfargues, 36, rue des Essarts, 69 Bron (Rhône) - c.c.p. n. 5654-32, 69 Lyon.

TABLE DES MATIERES

SERGIO PISTONE, *La raison d'Etat* . . . . . p. 107

DIANA DE VIGILI, *L'idéologie dans la pensée de Karl Mannheim* . . . . . » 129

Table des matières de l'année 1970 . . . . . » 176

La raison d'Etat

SERGIO PISTONE

Avant d'aborder le sujet de la raison d'Etat, il faut préciser que nous ne nous proposons pas par cette analyse de faire une esquisse historique, même très synthétique, de la tradition de pensée que désigne cette expression, en identifiant la contribution particulière de chacun des auteurs qui sont considérés comme ses principaux représentants. Nous entendons plutôt énucléer, suivant un plan logique plus que chronologique, les thèses et les enseignements fondamentaux émergeant de cette tradition culturelle, en présupposant évidemment qu'elle est caractérisée par une ligne de pensée fondamentalement unitaire, c'est-à-dire procédant de quelques concepts basilaires communs et se développant par des contributions et des enrichissements successifs en rapport logique de dépendance à l'égard des fondements théoriques originels.

Encadrement historique et définition générale.

Un minimum d'encadrement historique est pourtant nécessaire. Dans ce but, il est suffisant de rappeler que la tradition de pensée identifiée par l'expression « raison d'Etat » embrasse le cours tout entier de l'histoire de l'Europe moderne et qu'en elle se manifestent trois moments particulièrement significatifs. Le premier moment se situe au seuil de l'âge moderne et il est représenté par les

intuitions géniales et éclairantes de Machiavel, à travers lesquelles commence à apparaître, dans ses termes les plus généraux, le concept de raison d'Etat, même si sa formulation verbale précise n'existe pas encore. Avant cette époque, on peut relever dans l'histoire de la pensée politique de nombreuses anticipations partielles, quelquefois même très subtiles, de cette théorie, mais — cela ne fait aucun doute — ce n'est qu'avec Machiavel qu'on enregistre un saut qualitatif qui puisse constituer le début d'une nouvelle tradition de pensée. Le second moment particulièrement significatif de cette tradition est constitué par les réflexions et les analyses des théoriciens de la raison d'Etat et des intérêts des Etats, pour la plupart italiens et français, de la seconde moitié du XVI[e] siècle et du XVII[e]. On leur doit, outre l'introduction définitive de l'expression « raison d'Etat » dans le sens qu'elle a encore de nos jours, des précisions supplémentaires et des approfondissements du concept de raison d'Etat et de ses implications, et en particulier une distinction plus rigoureuse entre l'intérêt individuel du prince et l'intérêt de l'Etat. Cette doctrine arrive enfin au moment de son plus grand épanouissement et aux plus hauts niveaux de conceptualisation dans la culture allemande de XIX[e] siècle et du début du XX[e], sur la base des contributions d'un groupe nombreux de philosophes et surtout d'historiens, parmi lesquels se distinguent les noms de Hegel, Ranke, Treitschke et Meinecke, et dont la pensée politique est généralement indiquée par la locution « doctrine de l'Etat-puissance » (*Machtstaatsgedanke*).

Après cet encadrement historique schématique, il s'agit maintenant d'identifier les enseignements théoriques fondamentaux de cette tradition de pensée. En commençant par les concepts les plus généraux et les plus compréhensifs, on peut dire que le noyau conceptuel central de la théorie de la raison d'Etat consiste dans la thèse suivant laquelle l'Etat, quelle que soit sa forme, c'est-à-dire son régime et ses dimensions, a une tendance

organique à rechercher l'accroissement continu et la consolidation de sa propre puissance aux dépens, en dernière analyse, de toute autre finalité. En poursuivant cet objectif, l'Etat, en d'autres termes, tend irrésistiblement, si cela apparaît utile dans ce but, à violer les normes de la morale et du droit, c'est-à-dire à utiliser les moyens de la plus impitoyable violence. D'autre part, cela ne signifie pas que la puissance soit le seul but de l'Etat, mais plus exactement qu'elle est l'instrument spécifique et irremplaçable, grâce auquel l'Etat est en mesure de poursuivre les finalités qu'il s'est fixées, suivant les conditions historiques et la nature du régime. La préparation et la consolidation de ce moyen, si important et si décisif pour l'action de l'Etat, constitue donc son exigence première, qui se manifeste sous ses aspects les plus tragiques surtout dans les moments où la puissance de l'Etat est mise en péril. Cette tendance, identifiée précisément par l'expression « raison d'Etat », définit donc le critère fondamental qui guide l'action des conducteurs de l'Etat; critère qui change dans ses manifestations extérieures et dans ses contenus avec la modification des conditions historiques, mais qui, à chaque époque, inspire l'activité des hommes de gouvernement, et conditionne donc d'une manière décisive la vie politique.

Aspect interne et aspect externe de la raison d'Etat.

Faisons un autre pas en avant et venons-en à ce que sont, selon ses théoriciens, les racines de la raison d'Etat entendue précisément comme la norme régulatrice de la vie de l'Etat. Dans ce contexte, il est toutefois nécessaire de préciser auparavant que la raison d'Etat s'articule en deux aspects fondamentaux avec des caractéristiques différentes. Il y a un aspect, pour ainsi dire interne, qui s'identifie avec la tendance de la part des conducteurs de l'Etat à imposer la supériorité indiscutée de l'autorité de l'Etat sur la population et sur le territoire qui lui appartiennent,

par rapport à toute autre autorité existante dans ce même cadre et, par conséquent, en termes concrets, à concentrer le monopole de la force physique dans les organes suprêmes de l'Etat. Il y a ensuite un aspect externe qui, comme on le verra mieux par la suite, est décidément plus remarquable et qui, historiquement, s'est présenté peu à peu comme la manifestation fondamentale de la raison d'Etat, laquelle consiste dans la tendance de l'Etat à augmenter sa propre puissance par rapport aux autres Etats et à tenter en revanche de diminuer celle des autres, en employant à ces fins, conformément aux différentes situations, les moyens de la guerre, des alliances et les diverses possibilités intermédiaires. Dans ses deux manifestations typiques, le comportement suivant la raison d'Etat ne dépend pas — et c'est le point à éclaircir maintenant — fondamentalement du choix libre et inconditionné des conducteurs de l'Etat, mais d'une nécessité objective qui s'impose irrésistiblement à eux.

La tendance à la concentration et à la consolidation de la puissance de l'Etat dans les rapports internes, c'est-à-dire la tendance à instaurer le monopole de la force, en employant dans ce but, si cela est nécessaire, les moyens de la plus impitoyable violence, dérive objectivement du fait que ce monopole constitue la condition indispensable pour que l'Etat puisse correspondre à sa raison d'être première, celle d'éliminer l'anarchie dans les rapports entre les hommes qui vivent dans son cadre. En fait, la thèse, dérivant en dernière analyse d'une conception pessimiste de la nature humaine, d'après laquelle en aucun cas il n'est possible de vivre pacifiquement dans une societé d'hommes sans l'imposition coercitive, c'est-à-dire fondée sur la menace ou sur l'usage de la force, de règles communes de conduite, constitue une vérité indiscutable pour les théoriciens de la raison d'Etat et le fondement unificateur de toutes leurs considérations sur la nature de l'Etat. Sur cette nécessité se fonde en général l'existence de l'Etat, entendu, dans son noyau central,

comme un appareil de coercition impliquant la division de la société en une petite minorité, qui détient le pouvoir et impose coercitivement les règles indispensables à la vie pacifique en société, et une immense majorité qui est subordonnée à ce pouvoir. Et, d'autre part, c'est précisément le monopole de la force (constituant l'attribut matériel fondamental de la souveraineté), qui assure à la minorité qui gouverne la possibilité d'empêcher que ce soit la pure loi de la force qui décide de la solution des différends entre les sujets.

C'est ici, par conséquent, que se trouve la racine objective du comportement suivant la raison d'Etat dans son aspect interne.

Cela dit, on doit, tout de suite après, préciser que cet aspect de la raison d'Etat a perdu progressivement de son importance relative, dans la mesure où, au cours de l'histoire moderne de l'Europe, le monopole de la force de la part de l'Etat s'est consolidé jusqu'à devenir une donnée stable et indiscutable, qui ne demande donc plus, en principe, les moyens violents de la raison d'Etat pour être assurée. En substance, la consolidation de la souveraineté de l'Etat n'a assurément pas permis l'élimination du phénomène de la violence dans la vie intérieure d'un Etat, mais tout au moins sa légalisation, laquelle vient à manquer seulement dans les moments de transformation révolutionnaire de la forme de l'Etat, et donc, en général, rend latente la violence elle-même. Conformément à ce processus, les théoriciens de la raison d'Etat ont concentré leur intérêt de plus en plus sur l'aspect qui se manifeste dans l'action de l'Etat vers l'extérieur. Cet aspect, identifié déjà dans ses termes généraux par Machiavel, puis par les théoriciens de la raison d'Etat, a été enfin étudié et théorisé aux plus hauts niveaux de conceptualisation par les théoriciens allemands de l'Etat-puissance, aux analyses desquels on se référera principalement, dorénavant.

La donnée centrale, autour de laquelle se développe et s'articule le discours tout entier sur la raison d'Etat, dans le sens qui nous intéresse maintenant, ou mieux sur la «politique de puissance» (*Machtpolitik*), pour employer l'expression introduite par les théoriciens allemands, est la pluralité des Etats. L'existence d'une pluralité d'Etats est la raison de fond de la tendance de l'Etat, dans les rapports avec les autres Etats, à chercher, continuellement et par tous les moyens, à augmenter sa propre puissance et à diminuer celle des autres, et c'est donc le fondement ultime de l'ensemble très embrouillé de phénomènes liés à cette tendance. Pour des raisons d'efficacité dans l'exposition, la description des implications de la pluralité des Etats sera divisée en trois parties.

L'anarchie internationale.

Le premier point à éclaircir est le rapport entre pluralité des Etats et anarchie internationale. En fait, l'existence d'une pluralité d'Etats détermine inévitablement, suivant les enseignements de la doctrine de la raison d'Etat, une situation d'anarchie dans les rapports entre Etats, une situation, pour être plus précis, dans laquelle les rapports entre les Etats sont réglés par la loi du plus fort et dans laquelle, par conséquent, un Etat ne peut jamais négliger aucune occasion d'accroître sa propre puissance et d'affaiblir celle des autres. Pour comprendre les raisons de ce rapport, il faut considérer ce qui a été observé à propos de la situation interne de l'Etat. On a vu que la condition indispensable pour éliminer l'anarchie, c'est-à-dire la guerre de tous contre tous, à l'intérieur de l'Etat est la monopolisation de la force physique par l'autorité de gouvernement, la souveraineté indiscutée de l'Etat. Mais justement cette condition est absente dans la société des Etats parce qu'elle est constituée par une

pluralité d'Etats, et donc la force physique n'y est pas monopolisée par une autorité unique, mais au contraire est répartie entre une pluralité de centres complètement autonomes et souverains. Il manque par conséquent, dans la société des Etats, la condition indispensable pour pouvoir imposer coercitivement les normes nécessaires à la coexistence pacifique des Etats et donc au règlement pacifique, c'est-à-dire juridique, de leurs différends. L'anarchie qui existait dans les rapports entre les hommes avant que l'Etat ne réussît à imposer par sa souveraineté l'ordre public, se reproduit sous forme structurale dans les rapports entre les Etats. Dans cette situation, le critère ultime de la solution des conflits réside dans l'épreuve de force entre les parties, que le droit international (comme l'avaient déjà mis en lumière Hobbes, puis Kant) ne peut que sanctionner; la guerre est toujours à l'ordre du jour et c'est pour cette raison qu'elle est présente même quand on ne la fait pas effectivement, parce que dans l'intervalle de deux guerres les Etats doivent tenir compte de la possibilité permanente de la guerre, y adapter leurs formes d'organisation et préparer l'esprit de leurs sujets à la guerre.

A la lumière de ces considérations, la politique de puissance, c'est-à-dire la tendance de chaque Etat dans les rapports avec les autres Etats à imposer, par la force actuelle ou potentielle, sa volonté et ses intérêts, apparaît donc déterminée par la situation objective de l'organisation des rapports entre Etats, c'est-à-dire par le caractère inévitablement anarchique qu'ont ces derniers. A propos de cette situation, dans le contexte de la doctrine de l'Etat-puissance, on emploie l'expression « autonomie de la politique étrangère », en voulant de la sorte souligner précisément la dépendance autonome et exclusive de celle-ci à l'égard de la structure des rapports internationaux.

Pour saisir plus clairement le sens et la portée de cette explication de la politique de puissance et donc des conflits internationaux, il est encore utile de s'arrêter sur les objections qui lui ont été opposées par les doctrines politiques qui nient le caractère autonome de la politique étrangère et soutiennent au contraire le théorème du « primat de la politique intérieure sur la politique extérieure ». Par cette expression, on entend signifier la conviction que les tendances de la politique extérieure dépendent exclusivement de la nature des structures politico-sociales internes des Etats, ou bien, en d'autres termes, que les problèmes des conflits internationaux et de la paix doivent être posés essentiellement en relation avec l'existence de structures internes déterminées impliquant une attitude pacifique sur le plan des rapports internationaux et, à l'opposé, de structures internes impliquant une attitude aggressive et belliqueuse. Cette conviction est commune aux idéologies politiques qui dominent le monde moderne et sont nées de la philosophie des lumières, c'est-à-dire aux idéologies libérale, démocratique, socialiste, communiste. Ces idéologies divergent sur l'identification des structures internes qui favorisent une politique extérieure pacifique et de celles qui favorisent une politique extérieure belliqueuse mais elles sont toutes d'accord pour ramener à la situation interne des Etats la cause, centrale et omnicompréhensive, des tendances qu'on peut relever dans les rapports internationaux. En particulier, du point de vue des idéologies en question, on pense qu'un monde d'Etats libéraux, et respectivement démocratiques, socialistes, communistes, serait guidé par des idées libérales, et respectivement démocratiques, socialistes, communistes, et impliquerait par conséquent l'élimination des phénomènes de la politique de puissance qui dépendent de la réalisation encore incomplète ou non universelle à l'intérieur des Etats des principes indiqués par ces doctrines. Dans tous ces cas,

on réduit en substance la politique extérieure à une fonction de la politique intérieure, et on nie par conséquent la logique autonome de la raison d'Etat c'est-à-dire de la politique de puissance.

Comme il est facile de voir, le contraste entre cette position et la doctrine de la raison d'Etat ne saurait être plus net. En effet l'affirmation que la politique de puissance est déterminée par la structure de la société des Etats implique précisément qu'on exclut que la nature du régime d'un Etat ait une influence déterminante sur sa politique extérieure; en d'autres termes, cela signifie que, dérivant de l'existence d'une pluralité d'Etats, la politique de puissance est une norme d'action qu'aucun changement de régime n'est en mesure d'éliminer ou d'influencer profondément dans ses manifestations spécifiques. Au contraire, comme on le verra plus loin, la politique de puissance, suivant les théoriciens de l'Etat-puissance, influence décisivement la vie intérieure de l'Etat, et dans ce sens ils parlent de « primat de la politique extérieure ».

Avant de prendre en considération la seconde partie du discours sur les implications de la pluralité des Etats, il est encore nécessaire de préciser que le contraste théorique de fond existant entre les deux explications de la politique de puissance qu'on vient de décrire n'implique pas nécessairement qu'il y ait incompatibilité entre l'adhésion convaincue aux principes des idéologies libérale, démocratique, socialiste et communiste et la reconnaissance plus ou moins large de la validité des enseignements fondamentaux proposés par les théoriciens de la raison d'Etat. Dans l'histoire de la pensée politique et surtout de l'action politique concrète, les cas de convergence entre le réalisme politique le plus désenchanté et la lutte résolue et conséquente en faveur des principes affirmés par les idéologies en question, sont en réalité très fréquents et presque toujours d'une importance historique décisive.

Les systèmes d'Etats.

Le rapport identifié par les théoriciens de l'Etat-puissance entre pluralité des Etats, anarchie internationale et politique de puissance ayant été précisé, on doit ajouter maintenant que les observations correspondantes ne représentent qu'en première approximation une description valable de la problématique de la politique de puissance. La réalité des rapports entre les Etats est en effet beaucoup plus complexe que ne le suggère le concept d'anarchie internationale, comme cela a été délinéé jusqu'à présent. Il suffit de penser que, étant admis que chaque Etat fait une politique de puissance, on ne peut pas négliger toutefois les connotations très différentes de chaque politique de puissance. On doit encore moins oublier que l'anarchie internationale, tout en étant une donnée permanente de la société des Etats, s'articule en fait, dans la vie historique concrète, en une variété de situations nettement différenciées entre elles. L'effort de maîtriser théoriquement la complexité de la problématique de la politique de puissance telle qu'elle apparaît à un regard moins approximatif, et par conséquent d'identifier et d'éclaircir conceptuellement des tendances constantes là où, à part la certitude quant aux causes de l'anarchie internationale, semble dominer le hasard et l'imprévisible relativement aux articulations concrètes de cette situation, délimite un secteur fondamental des analyses faites par les théoriciens de l'Etat-puissance. Il s'agit justement de la seconde des trois parties en lesquelles s'articule le discours sur les implications de la pluralité des Etats.

Dans le contexte de cette analyse plus approfondie de la problématique de la politique de puissance, le schéma conceptuel basilaire employé par les théoriciens de l'Etat-puissance (mais ils n'étaient pas les premiers à formuler ce concept) est celui de « système des Etats », à l'approfondissement et à l'affinement duquel Ranke a

apporté la contribution la plus importante. Pour comprendre le sens et la portée de ce concept, il faut commencer par expliquer que l'anarchie internationale, en tant que donnée permanente de la réalité des rapports entre les Etats, n'exclut pas que dans des conditions déterminées ces rapports soient caractérisés par un ordre relatif. Ordre, non pas au sens d'élimination de la loi de la force comme régulatrice des conflits entre Etats, ni encore moins au sens d'une réglementation formalisée des conflits, mais bien plutôt au sens d'affirmation, dans les rapports entre Etats, de tendances relativement stables capables de conditionner efficacement les manifestations spécifiques de la politique de puissance de chaque Etat, de les rendre par conséquent plus régulières et plus constantes. Cela se produit justement quand les rapports de puissance entre les Etats (ou mieux entre les Etats d'une aire géographique déterminée) et par conséquent le jeu changeant de leurs relations, de leurs alliances et de leurs antagonismes, sont encadrés dans des systèmes d'Etats, c'est-à-dire dans des systèmes caractérisés par une étroite interdépendance de chaque partie par rapport à l'ensemble, et, en conséquence, par l'existence de constantes générales de leur fonctionnement, qui orientent les critères particuliers de comportement (les raisons d'Etat) de chacun des Etats qui en font partie. Autrement dit, à l'intérieur de ces systèmes, la politique internationale de chaque Etat et l'évolution même de ses institutions internes — mais ce dernier aspect sera éclairci plus loin, pusqu' il rentre dans la troisième partie du discours sur les implications de la pluralité des Etats —, loin d'être principalement déterminées par le processus politique interne, dépendent décisivement de l'équilibre dynamique des rapports matériels de puissance qui s'établissent entre les Etats faisant partie du système et de la position que chaque Etat occupe dans cet équilibre.

La condition de base pour que ces systèmes d'Etats se forment et durent est l'existence sur un espace géogra-

phique déterminé (qui à l'époque contemporaine coïncide en fait avec le monde entier) d'une pluralité d'Etats relativement stables, c'est-à-dire effectivement souverains à l'intérieur et indépendants à l'extérieur, et qui ne sont pas trop différents les uns des autres en ce qui concerne le type de civilisation et surtout les dimensions et la puissance. En présence d'une telle situation, peut se former un équilibre de puissance entre les Etats en question, dans la mesure où aucun Etat n'est capable d'imposer unilatéralement sa propre volonté aux autres Etats, et même où toute tentative de ce genre, c'est-à-dire toute tentative d'hégémonie, est automatiquement repoussée par la formation d'une coalition des autres Etats contre l'Etat qui, étant le plus fort, tend à faire une politique hégémonique. Cet équilibre, cela doit être bien clair, n'élimine pas l'anarchie internationale et ses manifestations violentes, mais il est en mesure d'assurer l'alternance, selon une certaine logique et une certaine régularité, de périodes de paix, ou, plus précisément, de trêve, plus ou moins longues et de moments de guerre, garantissant ainsi un minimum d'ordre international.

L'exemple classique de système d'Etats, interprétable à la lumière de la théorie correspondante de l'équilibre des puissances, fut représenté, suivant les théoriciens de l'Etat-puissance, en ce qui concerne l'Antiquité, par le système des cités-Etats de la Grèce antique à l'époque de sa plus grande splendeur. Une situation analogue se présenta ultérieurement en Italie au XV[e] siècle, lorsque se forma entre les principautés italiennes un système d'équilibre qui dura presque un siècle. Mais on reconnaît à nouveau un paradigme de système d'Etats dans l'équilibre européen des puissances, qui s'est formé à la suite de la rupture définitive de l'unité médiévale et après la fin de l'indépendance des principautés italiennes. La théorie de l'équilibre européen des puissances, élaborée par les théoriciens allemands de l'Etat-puissance

et principalement par Ranke, constitue l'une des plus intéressantes tentatives pour comprendre en profondeur, et donc pour maîtriser théoriquement, cette expérience historique complexe, et elle représente, en même temps, une contribution fondamentale de cette école aux études sur la problématique de la politique de puissance. Une contribution — il est encore utile de le rappeler — que les disciples de Ranke ont utilisée, avec les approfondissements nécessaires, pour comprendre les vicissitudes successives du système européen des Etats, c'est-à-dire les luttes déchaînées par les tentatives d'hégémonie de l'Allemagne et la crise définitive du système européen qui en est résultée et qui a ouvert la voie à l'émergence du système mondial actuel des Etats.

Le primat de la politique extérieure.

Venons-en maintenant au troisième et dernier point significatif du discours relatif aux implications de la pluralité des Etats; venons-en, autrement dit, à la thèse du primat de la politique extérieure sur la politique intérieure, dont nous avons déjà parlé. Il s'agit encore dans ce cas d'un enseignement fondamental formulé au plus haut niveau de conceptualisation par les théoriciens allemands de l'Etat-puissance, mais auquel n'ont pas manqué quelques anticipations très précises, parmi lesquelles on doit rappeler surtout celle d'Alexander Hamilton.

Très synthétiquement, le théorème du primat de la politique étrangère sur la politique intérieure signifie la conviction que la politique de puissance de tout Etat influence profondément les développements de sa politique intérieure (prise au sens large, c'est-à-dire comprenant l'évolution constitutionnelle, sociale, économique, la lutte entre les forces politiques, et ainsi de suite), puisque la tendance de chaque Etat à augmenter sa propre puissance et à diminuer celle des autres, dérivant de l'anarchie internationale, détermine l'affirmation, à l'intérieur, des

structures les plus indiquées, en relation avec la position de l'Etat dans l'équilibre des puissances, aux fins de la lutte pour la puissance sur le plan international. En d'autres termes, chaque Etat, selon cette conception, fait une politique de puissance, dont les tendances spécifiques — plus ou moins aggressives et belliqueuses, plus ou moins enclines à la négociation diplomatique, et ainsi de suite — dépendent de la position de pouvoir de l'Etat dans le système des Etats; position qui est conditionnée par des facteurs géographiques, économiques, politiques etc. La politique de puissance, ainsi déterminée dans ses connotations particulières, a à son tour une influence déterminante sur le développement interne de chaque Etat, dans la mesure où il impose les structures les mieux adaptées à la tâche de consolider sa puissance.

Pour mieux comprendre le sens de cette conception du rapport entre politique extérieure et politique intérieure, il convient de rappeler brièvement de quelle manière et avec quels résultats les théoriciens de l'Etat-puissance ont cherché, sur la base du théorème du primat de la politique extérieure, d'éclaircir un problème central de l'histoire de l'Europe moderne. Le problème est celui de la différence profonde entre les expériences historiques des Etats de type insulaire (tels la Grande-Bretagne et les Etats-Unis d'Amérique), caractérisés constamment par une politique extérieure tendanciellement plus pacifique et par une évolution interne en direction de structures politico-sociales libérales, élastiques et décentralisées, et les Etats de type continental (tels la France, la Prusse-Allemagne, l'Italie etc.), caractérisés, au contraire, par une politique extérieure immanquablement plus agressive et plus belliqueuse et, corrélativement, par la tendance à la centralisation autoritaire à l'intérieur. De ces différentes expériences historiques, les théoriciens de l'Etat-puissance (mais en suivant dans ce cas une voie déjà ouverte par Alexander Hamilton) ont proposé une explication d'un très grand intérêt qui part justement de

la reconnaissance du primat de la politique extérieure. En substance, selon cette explication, c'est la situation différente de pouvoir dans laquelle se trouvent, au sein du système européen des Etats, les Etats du continent par rapport aux Etats insulaires, qui a déterminé les tendances différentes de la politique extérieure et l'évolution connexe différente des structures internes. A cet égard, la donnée centrale à considérer est l'existence de frontières terrestres et la nécessité de les défendre contre le danger toujours présent d'une attaque par voie terrestre. Dans ces conditions, l'exigence de sécurité a imposé une orientation tendanciellement offensive qui cherche fréquemment à devancer l'adversaire en l'attaquant par surprise; elle a donc déterminé la formation d'énormes appareils militaires utilisables avec la plus grande rapidité possible; elle a enfin rendu nécessaires des structures politiques centralisées et autoritaires, capables de réaliser une mobilisation rapide et complète à des fins défensives et offensives de toutes les énergies disponibles. Toutes ces servitudes ont au contraire pesé d'un poids infiniment moins lourd sur les pays insulaires, étant donné leur position stratégique très favorable, due à l'absence de frontières terrestres à défendre. En effet, dans ces pays, la défense a pu, jusqu'à une époque récente, être assurée essentiellement par la flotte de guerre, en évitant la création, couteuse en termes économiques, mais surtout politico-sociaux, des énormes armées de terre des Etats du continent et des appareils bureaucratiques centralisés connexes.

Actualité de la doctrine de la raison d'Etat.

Après ces éclaircissements sur les différences entre Etats du continent et Etats insulaires, on peut considérer comme achevée l'exposition schématique des enseignements fondamentaux formulés par la tradition de pensée qui se réclame du concept de raison d'Etat. Il s'agit à

présent de procéder à l'évaluation critique de ces enseignements.

Dans ce contexte, pour comprendre d'une façon générale comment les enseignements de la doctrine de la raison d'Etat (évidemment dans leur version la plus moderne et conceptuellement la plus raffinée, qui est due surtout aux théoriciens allemands de l'Etat-puissance) sont encore valables et pour comprendre qu'on ne peut y renoncer si l'on veut saisir convenablement la problématique de la politique de puissance, il est utile de reprendre le discours sur le contraste entre cette école et les doctrines soutenant le primat de la politique intérieure. Il faut en particulier rappeler comment cette divergence théorique, toujours vivante dans la culture européenne depuis le siècle des lumières, a atteint son acmé, en devenant une polémique politico-idéologique globale entre diverses cultures nationales, ou plus précisément, entre divers groupes de cultures nationales, dans la période relativement récente des guerres mondiales. En fait, d'une part, après l'unification nationale bismarckienne, la théorie de la raison d'Etat, dans la version identifiée avec la dénomination de « doctrine de l'Etat-puissance », fut en Allemagne pratiquement élevée au rang de doctrine politique officielle de la classe dirigeante de gouvernement; et dans la période des guerres mondiales (évidemment en tenant compte des intégrations et aussi des déformations idéologiques nazies dans la période de la dictature hitlérienne) elle fournit l'appareil théorique basilaire, grâce auquel fut construite la justification idéologique de la politique de puissance allemande aboutissant aux deux guerres mondiales. D'autre part, les puissances adversaires de l'Allemagne dans cette période justifièrent officiellement leur propre politique extérieure et, plus spécifiquement, la lutte contre l'Allemagne, sur la base d'idéologies impliquant le refus de la raison d'Etat et l'affirmation du principe opposé du primat de la politique intérieure. De la part des puissances démocratiques, avec une accentuation

particulièrement doctrinaire dans le cas des Etats-Unis d'Amérique, la politique de puissance allemande fut interprétée comme la conséquence nécessaire du régime autoritaire, militariste et conservateur de ce pays, et l'on soutint conséquemment que la victoire des puissances démocratiques aurait impliqué le dépassement de la politique de puissance. Pour sa part, la Russie soviétique lança au monde le message de l'internationalisme socialiste, suivant lequel la politique de puissance et donc le nationalisme et l'impérialisme modernes seraient des manifestations organiques des Etats capitalistes bourgeois. De ce point de vue, la politique de puissance allemande apparaissait, par conséquent, seulement comme une manifestation particulièrement accentuée d'une tendance générale des Etats bourgeois, tandis que seul le triomphe du socialisme aurait pu éliminer radicalement tout moment de violence et d'oppression dans les rapports internationaux.

Ce sont là les superstructures idéologiques de la lutte déchaînée par les deux tentatives successives d'hégémonie allemande; il ne faut assurément pas s'étonner dès lors que la défaite définitive de l'Allemagne ait comporté une crise profonde de la tradition de pensée axée sur l'idée de la raison d'Etat. En effet, après 1945, parallèlement à l'affirmation, sur les ruines de l'équilibre européen des puissances, du rôle hégémonique mondial des U.S.A. et de l'U.R.S.S., le monde apparaissait dominé d'une manière tendanciellement exclusive par le contraste entre doctrine démocratique et doctrine communiste, et à la dynamique de ce conflit semblaient être subordonnés tous les choix fondamentaux de politique extérieure et intérieure des Etats appartenant aux deux blocs opposés. Dans cette situation, il ne semblait plus y avoir de place pour l'autonomie de la politique extérieure, et effectivement sur le plan culturel la tradition de pensée qui avait soutenu cette thèse n'avait plus aucun poids.

Si l'on se rappelle cette véritable éclipse de l'idée de la raison d'Etat qui caractérise la période de la guerre froide, il semble à première vue stupéfiant que dans l'horizon théorique se soit indubitablement manifestée de nouveau dans les années soixante la problématique de la raison d'Etat et de la politique de puissance, comme l'illustre clairement une série croissante d'études et de recherches, dans le domaine historique et dans celui de la politique contemporaine, influencées par cette position du problème. Mais, à bien y regarder, l'émergence de cette tendance semble loin d'être accidentelle, du moment qu'elle peut être mise en relation avec les profonds changements qui se sont produits entretemps dans le contexte politique international. La donnée centrale ou l'ensemble de données qu'il faut garder à l'esprit à ce propos est l'évolution de la politique extérieure des deux superpuissances et donc des rapports à l'intérieur des blocs respectifs qui se sont délinéés, ou en réalité dévoilés de plus en plus nettement, au-delà des couvertures idéologiques, par suite de la cessation de la guerre froide. D'une part, la politique américaine a révélé dans des cas de plus en plus fréquents, la tendance à placer l'exigence de sa propre sécurité et de sa propre puissance au-dessus de l'idéal démocratique avant tout sur le plan des rapports internationaux, mais également sur le plan interne. Les exemples de cette tendance sont constitués par des cas d'alliances ou d'assistances fournies à des régimes d'extrême droite, ou même à des régimes communistes comme le régime yougoslave, et par l'évolution interne des U.S.A. vers la centralisation bureaucratique et le renforcement du pouvoir militaire, favorisés précisément par les engagements mondiaux de ce pays. D'autre part, la thèse d'origine marxiste orthodoxe, suivant laquelle la politique de puissance est essentiellement le produit des contradictions insurmontables du système capitaliste a été décidément affaiblie par suite de la crise profonde de l'internationalisme socialiste. Les contrastes entre l'U.R.S.S. et les pays

satellites de l'Europe orientale, et surtout le conflit sino-soviétique ont sans aucun doute fait naître l'exigence d'un réexamen critique de la doctrine de l'internationalisme socialiste; ils ont mis en lumière de toute évidence que la raison d'Etat, à savoir la tendance des grandes puissances à orienter leurs rapports avec les autres puissances d'après le critère de l'intérêt de puissance, au lieu de le faire sur la base de pures considérations de solidarité ou de contraste sur le plan idéologique, est en train de réapparaître nettement après avoir été tenue dans l'ombre par l'exceptionnelle conjoncture historique qui a suivi la conclusion de la seconde guerre mondiale.

Dans ce contexte, il semble indiscutable que la théorie de la raison d'Etat, dont on avait déclaré trop prématurément qu'elle était dépassée, contient quelque vérité, autrement dit que l'autonomie au moins partielle de la politique extérieure représente une donnée de fait incontestable. Les faits rappelés plus haut, qui ne peuvent évidemment pas être examinés ici d'une manière approfondie, mais seulement cités comme des exemples extrêmement significatifs, semblent en particulier indiquer que des changements même profonds et radicaux de régime n'éliminent pas, ni ne modifient durablement, les tendances basilaires de la politique de puissance de l'Etat en question; et nous attirons en outre l'attention sur l'influence que la politique étrangère exerce sur les développements internes en direction de la centralisation et de l'autoritarisme — phénomène que l'on peut relever, de la façon la plus nette, et même avec des caractéristiques individuelles très marquées, dans les deux plus grandes puissances mondiales. Ces données suggèrent donc la nécessité d'une récupération et d'un approfondissement des enseignements fondamentaux des théoriciens de la raison d'Etat. Une telle tâche ne peut d'ailleurs pas être disjointe d'un sérieux effort de révision critique.

Considérations critiques.

A notre avis, cette révision doit être concentrée fondamentalement sur deux points. Autrement dit, doivent être refusées, d'une part, la tendance à concevoir la raison d'Etat comme le facteur central et omnicompréhensif du développement historique, auquel sont, par conséquent, subordonnés en dernière analyse tous les autres aspects en lesquels s'articule le développement historique, et d'autre part la tendance à considérer la raison d'Etat comme un facteur pratiquement éternel du développement historique, à n'en pas saisir, en d'autres termes, la relativité historique. Dans les deux cas se manifeste sous des formes différentes un phénomène de dilatation excessive de la sphère où domine le pouvoir coercitif de la raison d'Etat.

C'est à propos du premier aspect que se pose le problème de découvrir les limites de la logique autonome de la raison d'Etat, en partant évidemment de la constatation qu'elle n'est pas le seul, mais bien l'un des facteurs déterminants du développement historique. En d'autres termes, il s'agit d'expliquer quels sont ces autres facteurs et de quelle façon leur propre logique s'enchaîne avec celle de la raison d'Etat et comment cette dernière est circonscrite par la première. Dans ce contexte, apparaît indispensable surtout une confrontation entre la doctrine de la raison d'Etat et le matérialisme historique, dont le point de vue au sujet de la phénoménologie de l'Etat se résume, comme on sait, dans la thèse du caractère superstructural de l'Etat par rapport à l'évolution des rapports de production. Cette conception peut être entendue rigidement et dogmatiquement, et alors elle apparaît par rapport à la raison d'Etat comme l'autre terme d'une alternative absolue; autrement dit, elle implique la négation de toute logique autonome de la raison d'Etat et figure de la sorte une des versions possibles de la thèse du primat de la politique intérieure. Mais il peut y avoir

aussi une autre position plus critique, qui reconnaît d'une part l'importance historique décisive de l'évolution des rapports de production, et sur cette base conteste à la racine la prétention d'expliquer toute l'histoire par la raison d'Etat, mais d'autre part sait pourtant reconnaître l'importance historique incontestable de la raison d'Etat, en encadrant ce phénomène par le concept d'autonomie relative de la superstructure. Ici, on doit observer qu'en fait un problème énorme reste malgré tout à éclaircir pour les défenseurs du matérialisme historique, celui de la détermination, en termes historiquement convaincants et heuristiquement efficaces, du sens de l'autonomie relative de la superstructure, dont il est fait mention plusieurs fois dans les écrits de Marx et d'Engels. Or, ce sujet pourrait précisément constituer un terrain de rencontre très fécond entre la tradition de la raison d'Etat et le matérialisme historique.

Quant à la tendance à concevoir la raison d'Etat comme un facteur permanent du développement historique, elle dérive, théoriquement, de l'incapacité de concevoir le dépassement des conditions historiques qui imposent objectivement la raison d'Etat comme la norme suprême du comportement des conducteurs des Etats. Elle se fonde en d'autres termes sur la conception de l'anarchie internationale comme une condition historiquement insurmontable.

Mais cette opinion, à notre avis, n'est pas fondée. En effet, elle a été contestée de façon extrêmement convaincante du point de vue théorique par Kant. Un mérite impérissable de Kant comme penseur politique est précisément d'avoir d'une part vu, comme les théoriciens de la raison d'Etat, dans l'anarchie internationale le fondement objectif de la raison d'Etat, mais aussi d'avoir su, d'autre part, relever avec une grande lucidité la relativité historique de ce phénomène, en mettant en lumière la possibilité du dépassement de l'anarchie internationale. En substance, il a expliqué que, de même qu'a pu être

dépassée l'anarchie existant dans les rapports entre les hommes par la création d'un pouvoir public capable d'imposer le respect du droit, de même les rapports anarchiques entre les Etats pourront être éliminés par la constitution d'une autorité suprême dans la société des Etats, c'est-à-dire d'une «fédération universelle». De la sorte, la loi de la force qui régit les différends internationaux sera supplantée par l'empire universel du droit; en conséquence, le comportement suivant la raison d'Etat aura perdu son fondement objectif. Ce raisonnement, exposé ici très schématiquement, contient les termes logiques cruciaux de la question du dépassement de la raison d'Etat, et constitue donc un point de départ indispensable pour orienter convenablement la critique de la tendance des théoriciens de la raison d'Etat à ne pas reconnaître la relativité historique de ce phénomène. Ce n'est pas par hasard si ces thèses de Kant sont la base théorique fondamentale du mouvement fédéraliste, qui a pour objectif ultime la réalisation de la paix par le dépassement de l'anarchie internationale.

L'idéologie dans la pensée de Karl Mannheim

DIANA DE VIGILI

C'est un fait constatable chaque jour que les connaissances politiques dont nous disposons ne remplissent que dans une mesure limitée la fonction de comprendre la réalité et de communiquer cette compréhension. Dans bien des cas, la réalité elle-même apparaît tellement différente à divers observateurs que le dialogue est impossible entre eux. Une espèce d'écran déformant semble s'intercaler entre le sujet connaissant et la réalité politique.

Marx et Engels ont les premiers (1) identifié cette singulière capacité de l'esprit humain de créer inconsciemment de fausses représentations, et par conséquent des pseudo-connaissances, expression et justification de la domination d'une classe sur une autre, et ils ont appelé «idéologies» ces fausses représentations (2).

---

(1) Je ne partage pas pleinement l'hypothèse qui guide un récent travail de G. MONGARDINI, *Storia del concetto di ideologia,* Rome, 1967. Suivant cet auteur, tandis que le terme d'idéologie est récent, le concept «au moins dans son sens politique, est un patrimoine, quoique embryonnaire et sous forme d'observation détachée et asystématique, de toute l'histoire de la pensée» (p. 5). C'est à mon avis une thèse qui n'est soutenable qu'en utilisant un concept trop compréhensif d'idéologie.

(2) Le terme «idéologie» a été forgé par Destutt de Tracy, le fondateur du groupe des *Idéologues.* Ce mot avait cependant un sens bien différent de celui que Marx et Engels lui ont attribué, il désignait la «science des idées».

L'importance de l'intuition de Marx était énorme; même si elle est souvent admise de façon acritique et confuse, la conscience de la capacité mystificatrice de la raison, en face des phénomènes de la politique, accompagne l'homme contemporain. La théorisation que Marx nous a proposée de son inquiétante découverte laissait cependant posés de très nombreux problèmes. La nature de la déformation idéologique, l'espace sur lequel elle opère, les caractéristiques de la connaissance correcte (cette « conscience nue du réel », œuvre de l'unique classe dont la victoire sur la classe bourgeoise aurait porté à la disparition de l'élément perturbateur de la connaissance: la lutte de classe), le rapport intercurrent entre manifestations culturelles et données sociales: tels sont les thèmes qui attendaient un plus grand approfondissement et une redéfinition.

Bien que ce thème garde aujourd'hui encore une telle importance, on n'a guère progressé dans la théorisation du phénomène idéologique. Un obstacle grave au progrès de cette théorisation est l'usage fréquent, mais incontrôlé, du terme « idéologie » (3). Il existe apparemment une quantité énorme d'études sur l'idéologie, en réalité ils traitent de sujets divers qu'un seul mot désigne erronément. Gurvitch a distingué dans les écrits de Marx et dans les publications marxistes jusqu'à huit sens du terme « idéologie » (4). Les distinctions qu'établit Gurvitch sont décidément trop nombreuses, basées sur

(3) On trouve une vaste bibliographie de la littérature relative à l'idéologie dans N. Birnbaum, «The Sociological Study of Ideology (1940-60): A Trend Report and Bibliography», *Current Sociology,* IX, 1960, n. 2; K. Lenk, «Bibliographische Einführung», in *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie,* Neuwied et Berlin, 1964, pp. 381-400.

(4) G. Gurvitch, «Problèmes de la sociologie de la connaissance», in *Traité de Sociologie,* Paris, 1958; traduit en italien: «Problemi della sociologia della conoscenza», in *Trattato di Sociologia,* Padoue, 1965, p. 190.

des différences souvent insignifiantes; il est cependant hors de doute qu'il existe actuellement une grande confusion, et pas seulement dans les publications marxistes, à propos de ce concept.

En effet, la théorisation marxienne laissait la voie ouverte à deux types différents d'argumentations. Celle-ci, en mettant en lumière la présence d'automystifications dans la prétendue pureté du monde des idées, et en rapportant ces automystifications à une donnée pratique (l'appartenance du sujet connaissant à la classe dominante), posait en même temps le problème de l'origine pratique de *toutes* les idées, mystifiées ou non. On peut alors déterminer l'origine de la plus grave ambivalence dans l'usage du mot « idéologie », par lequel certains désignent l'automystification à des fins de conservation sociale, et d'autres les idées conçues non comme résultat de la contemplation de la vérité, mais comme réponse à la situation historico-sociale concrète que vivent les individus. La référence au concret, au pratique, fait si bien qu'on met l'accent, en parlant de l'idéologie dans ce second sens, sur la présence dans les diverses conceptions du monde des jugements de valeur, sur le rôle des « intérêts » dans l'élaboration d'une théorie, sur la fonction « persuasive » et pas seulement cognitive des idées, etc... Généralement sous-entendu et non théorisé explicitement, il y a le rapprochement entre la pensée ainsi entendue et la politique. On parle ainsi, sans vouloir attribuer à l'expression un sens négatif, d'idéologie marxiste, démocratique, etc. L'objet désigné par le terme « idéologie », employé dans ce second sens, est très vaste et il n'y a pas à s'étonner si nous pouvons trouver une grande hétérogénéité d'argumentations à ce propos.

Personnellement, je m'intéresse au premier sens du terme « idéologie ». Je suis d'accord avec tous ceux qui affirment que le fait de défendre des intérêts et d'être de la sorte instrument d'action ne fait pas nécessairement

d'une idée une mystification (5), mais j'estime préférable en commençant un développement sur l'idéologie de partir de la constatation d'une donnée empiriquement observable: l'existence de mystifications macroscopiques non intentionnelles dans la pensée politique. Il est important d'arriver à une conscience adéquate de ce phénomène et de parvenir à une théorisation qui nous permette d'en identifier avec précision les caractéristiques et la raison d'être.

Il est vrai qu'affirmer la fonction pratique des idées ne signifie pas nécessairement en affirmer la fausseté, mais cela veut dire que nous sommes en présence d'une théorisation insuffisante du phénomène idéologique, et non que le phénomène n'existe pas. Plus précisément, cela signifie que ces argumentations se réfèrent à un problème d'une énorme importance: celui de la fonction des théories et de la mesure dans laquelle cette fonction donne naissance à certaines représentations mentales et non à certaines autres, mais ne concernent pas la capacité des individus de créer inconsciemment de fausses représentations dans l'élaboration d'une conception du monde qui sauvegarde leur position politique. Eventuellement, nous pourrons décider conventionnellement de désigner par le terme d'idéologie la pensée contenant des jugements de valeur, sans vouloir attribuer une connotation négative à ce terme, mais il conviendrait alors de forger un mot nouveau désignant le phénomème de l'automystification.

Autrement dit, il faut éviter la grave erreur dans laquelle tombent beaucoup de ceux qui, en mettant

(5) «Si un capitaliste défend le régime en affirmant que la crise actuelle tient à des raisons extérieures d'ordre politique, il songe peut-être à justifier le système économique auquel il est par intérêt attaché: cette intention laisse entière la question de la validité de la proposition». R. ARON, *La sociologie allemande contemporaine,* Paris, 1950, 3e éd., p. 77.

«Défendre un intérêt n'implique pas nécessairement le mensonge». L. BAGOLINI, *Mito, potere e dialogo,* Bologne, 1967, p. 68.

en évidence les insuffisances des théorisations du phénomène idéologique (entendu comme mystification) aboutissent par inadvertance à la dissolution du problème. Le discours d'Aron est un exemple représentatif de cette façon de procéder. Cet auteur estime viciée par le simplisme la conception marxienne opposant à la mystification idéologique la « conscience nue du réel » (qui devrait être l'exact reflet de la réalité) dont les attributs ne sont pas bien définis, mais il pense que le meilleur moyen d'éviter ce simplisme consiste à affirmer que l'idéologie n'est pas une mystification, mais « ... l'éternel décalage entre l'histoire réelle et la conscience que nous en prenons, entre le mouvement total et notre vision partielle » (6). Il tombe ainsi dans une erreur dangereuse, qui mène à l'évanouissement du problème. Même avec ses limites, la théorisation marxienne nous permet de cerner certains traits d'un phénomène empiriquement observable: la présence, dans les diverses conceptions du monde, d'automystifications causées par une certaine situation de pouvoir. La conscience de ce phénomène ne doit pas être perdue, mais théorisée de façon adéquate.

Mannheim constitue une étape importante dans le développement de cette conscience (7). Affirmation qui ne contredit qu'en apparence les conclusions auxquelles parvient cet écrit, dans lequel je chercherai à démontrer que Mannheim reste prisonnier d'une grave ambiguïté dans la mesure où il désigne, par le terme d'idéologie, deux phénomènes divers: la pensée « socialement conditionnée » et l'automystification présente dans les conceptions des groupes dominants.

(6) R. ARON, *La sociologie allemande contemporaine,* cit., p. 78.

(7) La liste des œuvres de Mannheim se trouve dans D. CORRADINI, *Karl Mannheim,* Milan, 1967, pp. XV-XIX. En ce qui concerne les écrits sur la pensée de Mannheim, on se reportera à la bibliographie de K.H. WOLFF dans K. MANNHEIM, *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk,* Berlin et Neuwied, 1964; et à celle de K. LENK dans *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie,* pp. 381-400.

La contradiction, disais-je, est apparente, dans la mesure où Mannheim, tout en se révélant peu rigoureux, est un auteur stimulant, riche d'intuitions importantes. Je suis d'accord avec Gurvitch lorsque, constatant chez notre auteur un éclectisme assez peu louable, il conclut que Mannheim a cependant le grand mérite d'être un « éveilleur d'idées » (8).

Paradoxalement, Mannheim est intéressant même pour le type d'erreurs où il tombe dans sa théorisation: il dilate l'espace dans lequel opère l'idéologie, jusqu'à la faire coïncider avec la pensée « qualitative » (9). Tel est le procédé par lequel, dans l'usage commun, s'est perdue la signification originelle du terme « idéologie » (10) et s'est évanoui le problème de la présence d'automystifications dans notre pensée. Généralement, on n'a pas conscience de ce procédé: le passage du premier au second sens du terme « idéologie » s'est produit sans qu'on s'en rende compte. Mannheim est le seul à nous offrir une théorisation de ce passage. C'est pourquoi l'examen de l'argumentation de Mannheim, même lorsqu'elle est viciée, est une invitation à nous libérer de cette ambiguïté conceptuelle qui nous empêche d'aboutir à un authentique dépassement de la théorisation marxienne du phénomène idéologique, et qui nous empêche, par conséquent, de prendre conscience des automystifications garantissant des positions de pouvoir, condition indispensable pour saisir la validité des conceptions dont nous disposons et conquérir une plus exacte connaissance de la politique.

D'avoir choisi Mannheim comme théoricien de l'idéologie ne se justifie évidemment qu'en termes paradoxaux.

(8) G. GURVITCH, «Problèmes de la sociologie de la connaissance», trad. it. cit., page 197.

(9) Par pensée qualitative, Mannheim entend toute la pensée à l'exception de la mathématique, de la logique et des sciences physiques.

(10) Je fais allusion ici au sens que Marx a attribué au terme d'idéologie, et non à celui des idéologues.

Nous verrons que les points qui sont communs à l'idéologie entendue dans son sens dépréciatif et l'idéologie entendue au sens très large de pensée historiquement et socialement conditionnée, ne sont ni rares, ni négligeables. De plus, même s'ils sont présentés erronément comme s'ils ne faisaient qu'un, les deux thèmes abordés par Mannheim ont tous deux une grande importance dans la culture contemporaine: lorsqu'il désigne, par « idéologie », la pensée socialement conditionnée, il aborde le problème du lien existant entre les situations pratiques dans lesquelles les hommes vivent et leurs représentations mentales, celui de la nature de la connaissance « qualitative » et du rapport entre ce type de connaissance et le relativisme cognitif. Lorsque, au contraire, par « idéologie », il désigne un phénomène plus restreint, c'est-à-dire l'automystification pour des raisons de pouvoir, il cherche à définir la nature de ces automystifications, il enquête sur les facteurs sociaux qui en sont la cause et sur la possibilité d'en libérer notre connaissance pour arriver à une connaissance valable de la politique.

Si la thèse de cet essai est correcte, la façon dont des auteurs comme Maquet, Merton, Wolff (11) ont étudié Mannheim n'est que partiellement acceptable. Ces sa-

(11) J.J. MAQUET, *Sociologie de la connaissance,* Louvain, 1949, p. 45 et suiv.; R.K. MERTON, «Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge», *The Journal of Liberal Religion,* 1941, à présent dans *Social Theory and Social Structure,* 10e réimpr., New York-Londres, 1966, trad. it. *Teoria e struttura sociale,* Bologne, 1966, 2e éd.; K.H. WOLFF, *Karl Mannheim in seinen Abhandlungen bis 1933*; introduction à K. MANNHEIM, *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk,* Berlin et Neuwied, 1964.

STARK, par contre, accuse Mannheim de «panidéologisme» et, identifiant le concept mannheimien d'idéologie exclusivement avec celui de connaissance déformée, propose d'exclure toute l'œuvre de Mannheim de la sociologie de la connaissance. Cf. *The Sociology of Knowledge. An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas,* Londres, 1958; trad. it. *Sociologia della conoscenza,* Milan, 1963, p. 59 et suiv. En réalité chez Mannheim existent les deux sens du terme «idéologie» et non un seul. D'autre part, si Stark a raison de ne pas faire coïncider la théorie de l'idéologie avec la sociologie de la connaissance, il est moins correct d'exclure cette dernière de la sociologie de la connaissance, sur la base de la conviction que l'idéologie ne serait l'objet que d'une étude psychologique.

vants n'ont pris Mannheim en considération que pour son apport à la construction de la sociologie de la connaissance (12) en négligeant sa théorie de l'idéologie. Ils ont accepté, sans la discuter, une affirmation de Mannheim lui-même, qui soutenait que la théorie de l'idéologie constitue un moment polémique dont le nécessaire dépassement est la sociologie de la connaissance, et en vint à proposer de remplacer le mot d'idéologie par celui de « perspective », afin d'éviter de rester à l'intérieur d'une théorie qui, à son avis, « avait tout au plus valeur d'arme politique contre les adversaires, mais qui ne pouvait pas mener à un discours scientifique ». Suivant la thèse soutenue dans cet essai, sociologie de la connaissance et théorie de l'idéologie sont, dans la conception de Mannheim, bien difficilement séparables, et l'une n'est pas entièrement le dépassement de l'autre, pour la bonne raison que, par le terme « idéologie », Mannheim désigne en même temps l'objet de la sociologie de la connaissance (la pensée socialement conditionnée) et celui de la théorie de l'idéologie (l'automistification à des fins politiques). Maquet et Merton identifient exactement les limites de la sociologie de la connaissance mannheimienne, mais, négligeant la théorie de l'idéologie, ils ne réussissent pas à saisir les causes de ces limites.

Je voudrais conclure cette introduction en indiquant le choix des œuvres qui j'ai consultées pour l'examen de la théorisation mannheimienne du phénomène idéologique. L'œuvre sur laquelle je me suis basée principalement est *Idéologie et Utopie,* dans la version de 1936 (13),

(12) Sur les différentes manières dont a été traduite l'expression *Wissenssoziologie,* on se reportera à J.J. MAQUET, *Sociologie de la connaissance,* cit., p. 20.

(13) *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge,* New York-Londres, 1936 (cette édition comprend un *Preliminary Approach to the Problem; Ideologie und Utopie,* Bonn, 1929; *Wissenssoziologie,* Stuttgart, 1931, et une ample *Bibliography* sur les sujets traités dans le livre), trad. it., Bologne, 1957, et 3e éd. 1968. Les citations se réfèrent à la 2e édition de 1965.

œuvre qui, en dépit d'un certain caractère fragmentaire (dont Mannheim lui-même est conscient), dû au fait qu'elle est composée d'essais écrits dans différentes occasions, offre à mon avis l'exposé le plus complet des conceptions relatives au phénomène idéologique auquel Mannheim soit parvenu au cours de sa production intellectuelle. Je ne me suis reportée aux essais antérieurs à *Idéologie et Utopie* que lorsqu'ils contenaient des concepts que Mannheim n'avait pas repris par la suite ou qu'il avait traités différemment. Les plus importants sont, à ce propos, *Das Problem einer Soziologie des Wissens* (14) et *Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde* (15) dans lequel nous trouvons la première ébauche d'une problématique de l'idéologie qui nous aide à comprendre le cheminement qui porta Mannheim à ses conclusions, et enfin *Das konservative Denken* (16) où est traité explicitement, quoique brièvement, un thème qui, dans *Idéologie et Utopie,* n'est qu'effleuré, celui de la coïncidence entre la pensée politique et les autres manifestations de la pensée « qualitative ». J'ai délibérément laissé de côté les œuvres postérieures à *Idéologie et Utopie,* parmi lesquelles ne sont importantes, pour le problème qui m'intéresse, que celles où Mannheim précise ses observations sur le rôle des intellectuels dans la société contemporaine (17).

(14) In *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* 1925.

(15) In *Jahrbuch für Soziologie,* 1926.

(16) «Das Konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-istorischen Denkens in Deutschland», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* 1927; trad. it., «Il pensiero conservatore», in *L'analisi strutturale dell'epistemologia,* Gênes, 1967.

(17) Ce choix des œuvres de Mannheim n'ignore pas les objections que Corradini a adressées à ceux qui ont prétendu étudier Mannheim en se basant exclusivement sur *Idéologie et Utopie*; cf. D. CORRADINI, «Sullo svolgimento del pensiero di Karl Mannheim», *Storia e politica,* 1964; «Sociologia della conoscenza», *Rivista internazionale di filosofia del diritto,* 1964. D'après Corradini, Mannheim aurait abouti, dans les œuvres écrites au cours de la période anglaise, à un «puissant éclaircissement» qui aurait dissipé les ambiguïtés qu'on trouve dans *Idéologie et Utopie.* Les déclara-

Les deux sens du terme « idéologie » dans la pensée de Mannheim.

Dans l'essai qui ouvre l'édition anglaise d'*Idéologie et Utopie,* Mannheim nous offre une définition précise de l'idéologie. Ce terme est lié par notre auteur à la découverte d'une nature particulière de la pensée des groupes dominants qui ne seraient pas en mesure de comprendre les faits qui menacent leur pouvoir. Pour le dire dans les mêmes termes que Mannheim: « Le concept d"idéologie' reflète une découverte qui a progressivement émergé de la lutte politique; nous voulons faire allusion aux conventions et aux idées des groupes dominants, qui semblent se lier si étroitement aux intérêts d'une situation donnée qu'est exclue toute compréhension des faits qui pourrait menacer leur pouvoir. Par le terme 'idéologie', nous entendons ainsi affirmer que, dans certaines conditions, les facteurs inconscients de certains groupes cachent l'état réel de la société à eux-mêmes et aux autres, et par conséquent exercent sur lui une fonction conservatrice » (18).

Dans le second chapitre de l'édition anglaise d'*Idéologie et Utopie,* cette définition est abandonnée. Au contraire, Mannheim parle de deux sens du terme « idéologie », auxquels correspondent une conception totale et une conception particulière (19). Les différences entre les deux conceptions peuvent être reprises brièvement: 1) La conception particulière ne considère pas comme idéologique l'ensemble de la pensée de l'adversaire, tandis que la conception totale appelle « idéologie » toute *Weltanschauung.* 2) La conception particulière estime que les critères de vérité sont communs à tous les individus et considère ainsi comme possible une discussion entre tenants de diverses *Weltanschauungen;* la conception totale affirme que même les structures conceptuelles d'une pensée subissent les influences de la situation sociale dans laquelle baigne le penseur. 3) La conception particulière se réfère à l'individu, la conception totale à un groupe social; la conception totale reconstruit donc les perspectives d'un groupe irréductibles à la somme des réactions semblables de plusieurs personnes.

La supériorité de la conception totale sur la conception particulière est donnée pour acquise par Mannheim; cette dernière, valable sur le seul point où elle coïncide avec la conception totale, autrement dit quand elle met en évidence que notre pensée est toujours historiquement et socialement conditionnée, révèle ne pas avoir admis la conscience moderne de la nature de la connaissance, lorsqu'elle prétend rapporter le phénomène idéologique à un individu plutôt qu'à des groupes sociaux, et à des parties de la pensée plutôt qu'à toute la pensée.

L'imputation des manifestations intellectuelles au groupe et non à l'individu est un thème que Mannheim

---

tions de confiance dans la possibilité de la connaissance et l'usage non fréquent et univoque du terme d'idéologie, adopté seulement avec la connotation négative, seraient la preuve de cet éclaircissement. Franchement, je ne réussis pas à voir dans le œuvres qui ont suivi *Idéologie et Utopie* une nouvelle théorisation du phénomène idéologique qui marquerait un dépassement de la précédente. Mannheim a toujours affirmé sa confiance dans la possibilité d'un savoir correct, précisément parce qu'il n'a jamais été conscient des implications sceptiques de son discours. On ne peut pas lui reprocher d'avoir déclaré qu'il n'est pas possible d'arriver à une connaissance valable, mais de nous avoir proposé une théorie menant à cette conclusion. Quant à l'abus du terme «idéologie», Mannheim, dans la dernière période de sa production, semble se référer à la subdivision, qu'on trouve même dans *Idéologie et Utopie*, entre une conception particulière de l'idéologie, qui met en évidence le phénomène de la mystification, et une conception totale générale qui, au contraire, perd de vue ce phénomène. Finalement, le fait que Mannheim utilise rarement le terme d'idéologie est la preuve d'un intérêt moindre pour ce problème, qui est tenu pour résolu.

(18) K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie,* trad. it. cit., p. 41.

(19) Gurvitch voit dans la distinction mannheimienne entre conception totale et conception particulière de l'idéologie le résultat de l'influence de Max Scheler sur la pensée de Mannheim. A l'idéologie particulière correspondraient les «idoles» de Scheler, à l'idéologie totale les «a priori subjectifs». Cf. G. GURVITCH, «Problèmes de la sociologie de la connaissance», trad. it. cit., p. 198.

a discuté brillamment non seulement dans *Idéologie et Utopie,* mais aussi dans ses écrits antérieurs, et c'est un point fondamental de la sociologie de la connaissance; assurément pas pour rapporter la pensée à un inexistant sujet collectif, mais pour éviter de tomber dans des abstractions dangereuses qui empêchent de saisir le rapport liant les manifestations de la pensée à la situation historico-sociale concrète que vivent les penseurs pris individuellement. Pour démontrer l'absurdité de la perspective qui tient la pensée pour un produit de l'individu, isolé du contexte historico-social dans lequel il vit, Mannheim invite à réfléchir sur le langage et sa fonction. Aucun individu ne se crée sa propre langue, mais trouve et apprend un langage déjà constitué, fondé sur des conventions acceptées dans les limites d'un certain espace, et c'est avec ce langage qu'il réussit à formuler des pensées et à les communiquer. « En toute rigueur, il n'est pas correct de dire que l'individu pense. Il est beaucoup plus exact d'affirmer qu'il contribue à fair avancer la pensée de ses prédécesseurs » (20). La conception totale, dans la mesure où elle est consciente de la nature sociale de la pensée et du langage, se révèle en effet plus apte que la conception particulière à saisir le phénomène idéologique.

Par contre, la supériorité de la conception totale sur la conception particulière lorsqu'elle affirme que toute la pensée, et non seulement une partie, est idéologique, est plus discutable et Mannheim semble un peu rapide et expéditif dans ses conclusions. Il est évident que pour pouvoir considérer comme valable la conception totale de l'idéologie, le lecteur devra au préalable connaître la réponse de Mannheim à cette question: l'idéologie est-elle ou non une vision déformée de la réalité? Pour employer

(20) K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie,* trad. it. cit., pp. 4-5.

une expression d'Engels, reprise par Mannheim lui-même, l'idéologie est-elle « fausse conscience »? (21).

Nous trouvons la réponse à cette question dans les paragraphes qui suivent l'exposition des conceptions totale et particulière de l'idéologie. Ici Mannheim propose une nouvelle distinction, en subdivisant la conception totale en conception totale spéciale et conception totale générale. Spéciale est la conception qui prétend appliquer l'analyse idéologique à la pensée de certains groupes sociaux et non à la pensée toute entière. La première conception totale de l'idéologie, celle de Marx, qui considère comme idéologique la pensée des adversaires, tandis qu'elle estime celle du prolétariat exempte de déformation, est un exemple. La conscience de la nature sociale de la pensée était une découverte trop importante pour que des groupes étrangers au prolétariat ne cherchent pas aussi à mettre la main dessus: « Ce n'est plus un privilège exclusif des écrivains socialistes de ramener la pensée bourgeoise à ses fondements idéologiques et par là de la discréditer. Aujourd'hui chaque groupe utilise cette arme contre les autres » (22).

La conception générale se différencie justement de la conception spéciale en ce qu'elle affirme que la pensée de tous les groupes est idéologique. Personne n'a le droit de s'estimer le détenteur de la vérité, l'idéologie est partout. Il convient de remarquer que lorsque Mannheim parle de la conception générale en se fondant sur elle pour conclure que toute manifestation de la pensée est idéologique, il identifie toujours l'idéologie à la pensée socialement conditionnée et non à la pensée mystifiée.

(21) Engels, dans sa lettre à Franz Mehring du 14 juillet 1893, a défini l'idéologie comme le processus accompli par le penseur «avec fausse conscience» dans la mesure où «les vraies forces motrices lui demeurent obscures» et où il «s'imagine des forces motrices fausses ou apparentes». Cf. K. MARX - F. ENGELS, *Werke,* Berlin, 1968, p. 97.

(22) K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie,* trad. it. cit., p. 76.

Quand il se demande quel est l'espace sur lequel opère l'idéologie, il formule sa question dans les termes que voici: « le problème décisif est de savoir si la pensée de tous les groupes (y compris le nôtre) ou seulement celle de nos adversaires doit être reconnue comme socialement conditionnée » (23). Notre auteur poursuit en affirmant que les tenants de la conception spéciale pensent que l'idéologie est une pensée déformée uniquement parce qu'ils ne sont pas encore conscients que la vérité au nom de laquelle ils considèrent comme déformé un certain type de pensée présente les mêmes caractéristiques que la pensée mise en accusation, c'est-à-dire qu'elle est elle aussi socialement conditionnée. La valeur péjorative implicite dans le mot « idéologie » serait le résultat de la conviction qu'a tout individu que la pensée des autres (dont il est facile de découvrir le conditionnement social) est fausse du seul fait qu'elle fournit une interprétation de la réalité différente de la sienne (qui apparaît vraie et par conséquent exempte du conditionnement). Cette conviction se fonde sur une conscience erronée de la nature de la connaissance: on croit à l'existence d'une vérité absolue, la sienne, et à partir de cette vérité on considère que les idées des adversaires sont des « idéologies ».

Il est évident que, au moment où nous prenons conscience de l'injuste privilège que nous attribuons à notre pensée, le sens du terme «idéologie» change lui aussi. Lorsqu'on constate qu'aucun type de pensée n'échappe au conditionnement social, que même les critères à partir desquels nous tenons pour vraies certaines assertions et pour fausses d'autres sont le résultat de ce conditionnement, toute connotation négative du terme «idéologie» doit être abolie. En effet, la pensée humaine est toujours idéologique, liée qu'elle est à la situation historico-sociale concrète

(23) *Ibidem*, p. 78, n. 1.

que vivent les hommes. L'étude scientifique de l'idéologie doit alors chercher à découvrir «les relations existant entre certaines structures mentales et les situations existentielles dans lesquelles elles se manifestent» (24). Celui qui estime que l'origine sociale de la pensée constitue une source d'erreurs ne fait qu'en appeler à des critères du vrai et du faux nés eux aussi dans une situation sociale spécifique qui conditionne leur apparition.

La conception totale générale n'est rien d'autre que la théorie sur laquelle se fonde la sociologie de la connaissance: «Quand le concept total d'idéologie parvient à sa formulation générale, la simple théorie de l'idéologie bascule dans la sociologie de la connaissance» (25). La conscience de la nature historiquement et socialement conditionné de la connaissance devient méthode de recherche. La sociologie de la connaissance, produit évolué de la théorie de l'idéologie, inaugure une nouvelle façon d'étudier les manifestations culturelles; elle considère que pour pouvoir juger de la validité d'une conception il est nécessaire de connaître la situation sociale concrète dans laquelle cette conception est apparue et ne pas se limiter à en juger la logique interne et la correspondance aux faits.

Nous avions dit que, pour pouvoir juger de la validité des conceptions totales de l'idéologie (toute la pensée est idéologique, et pas seulement une partie), il nous fallait examiner ce que Mannheim entendait exactement par idéologie. Nous nous rendons compte à présent que notre auteur fournit deux réponses et non pas une seule à ce problème. Dans certains passages de son livre, il affirme que l'idéologie est la pensée des groupes dominants, déformée au point de ne pas permettre aux membres de ces groupes une vision correcte des faits qui

(24) *Ibidem*, p. 81.
(25) *Ibidem*, p. 78.

menacent leur pouvoir. Dans d'autres passages, il affirme au contraire que l'idéologie est toute la pensée (à l'exception de celle qui s'applique aux sciences physiques et à la logique), en tant que socialement conditionnée, et que c'est une erreur de croire que ce conditionnement soit une source de déformations cognitives (26).

Mannheim, dans son essai de présentation de l'édition anglaise d'*Idéologie et Utopie,* avait prévenu ses lecteurs que son livre étant composé d'essais écrits en diverses occasions, il contenait de nombreuses contradictions qu'il ne s'était pas soucié d'éliminer, parce que, à son avis, les contradictions peuvent constituer souvent un indice révélateur des nombreuses voies laissées ouvertes par un problème. Mais l'impression qu'on retire d'une lecture attentive du texte que nous sommes en train d'examiner est que, dans ce cas, Mannheim n'a pas vu une contradiction qui, loin d'être une porte ouverte sur plusieurs solutions, est plus simplement une mauvaise position du problème. Une seule fois il semble que Mannheim se rende compte d'avoir affaire à deux phénomènes différents. Quand il

(26) Il est aisé de démontrer que Mannheim n'utilise qu'un seul mot pour indiquer deux phénomènes différents, en rapprochant quelques phrases tirées d'*Idéologie et Utopie*: «Le connaître est idéologique, lorsqu'il ne réussit pas à se rendre compte des nouveaux éléments insérés dans la situation et qu'il tente de leur passer dessus en les considérant en termes désormais totalement inadéquats» (p. 96).

«Au contraire, les normes dégénèrent facilement en idéologie, leur fonction étant précisément de dissimuler la signification concrète de la praxis plus que de l'éclaircir» (p. 95).

«Le connaître, considéré à la lumière de la conception totale de l'idéologie, n'est pas une expérience vaine, puisque l'idéologie dans son aspect relationnel ne coïncide pas du tout avec l'illusion» (p. 86).

«... ceux qui pensent en termes socialistes et communistes découvrent l'élément idéologique seulement dans les idées de leurs adversaires, tandis qu'ils considèrent les leurs absolument libres de la déformation de l'idéologie» (p. 125).

«Dans le moment présent de la science il est bien difficile de négliger cet aspect de la conception totale de l'idéologie d'après lequel la pensée de tous les partis à toutes les époques est de nature idéologique. Il n'est pas en effet de position intellectuelle qui n'ait pas changé dans le cours de l'histoire...» (p. 78).

trace l'histoire du processus par lequel les hommes ont abouti à la conscience moderne du phénomène idéologique, il affirme que la conception sur la base de laquelle l'idéologie est tenue pour une pensée déformée est un antécédent historique de la conception moderne de l'idéologie, dont l'objet est la pensée socialement conditionnée. Il en vient même à proposer de ne plus utiliser, à ce propos, le terme «idéologie» pour ne pas engendrer de confusion; le mot le plus indiqué est, à son avis, perspective, qui n'a pas de connotation péjorative. C'est le seul passage où Mannheim se révèle conscient du fait qu'on ne peut pas employer un seul terme pour désigner deux phénomènes différentes (la pensée mystifiée et la pensée socialement conditionnée). La théorie de l'idéologie, entendue comme mystification, ne serait qu'une conception méritoire mais incorrecte, antécédent historique de la plus valable sociologie de la connaissance: «... nous ne laisserons à la théorie de l'idéologie que les premières formes sous lesquelles se présente la pensée 'incorrecte' ou fausse, tandis que la partialité de la connaissance, dans la mesure où elle ne dépendra plus d'une intention consciente, constituera l'objet spécifique de la sociologie de la connaissance... Dans le domaine de la sociologie de la connaissance nous éviterons le plus possible le terme 'idéologie' à cause de sa connotation morale, et nous parlerons, à sa place, de la 'perspective' d'un penseur déterminé» (27).

En réalité, quand Mannheim écrit ces lignes, il distingue simplement la conception particulière de l'idéologie de la conception générale, qui est précisément la sociologie de la connaissance. Autrement dit, Mannheim veut exclure du domaine de cette discipline la mystification présente dans tous les cas où la «fausseté est due à un élément qui, intentionnel ou non, qu'il soit conscient ou

(27) *Ibidem,* pp. 268-269.

qu'il ne le soit pas, reste à un niveau psychologique et ne va pas au delà du simple mensonge» (28). Au contraire, l'accusation d'ambiguïté que le lecteur doit adresser à la position mannheimienne du problème concerne non seulement l'absence de distinction entre conception particulière et conception générale de l'idéologie, mais la conception générale elle-même. C'est réellement à l'intérieur de cette conception que Mannheim utilise deux concepts différents comme s'il s'agissait d'un seul, et à l'intérieur de cette conception que, comme nous le verrons plus loin, le conditionnement social est tour à tour source de déformation cognitive et de connaissance correcte. La conception particulière de l'idéologie ne présente pas beaucoup d'intérêt, ni pour nous ni pour Mannheim. Son objet est le mensonge utilisé à des fins politiques, la fourberie des gouvernants pour se garantir la fidélité des gouvernés, et non la présence des mystifications inconscientes dans toute la pensée. La conscience de ce phénomène est très ancienne, et n'est pas du tout l'antécédent immédiat de la sociologie de la connaissance. Ce sont au contraire les ambitions de la conception générale qui nous intéressent, et c'est malheureusement cette conception qui présente les graves ambiguïtés que nous avons relevées. A l'intérieur de cette conception nous pouvons dégager deux ébauches d'argumentations. La première est relative à la transformation en une hypothèse scientifique de la conscience de la nature sociale de la pensée. La seconde concerne l'inquiétante découverte par Marx et Engels de la capacité des classes dominantes de produire et d'imposer des visions du monde qui, loin d'avoir surgi pour connaître la réalité, sont une occultation systématique de tout ce qui pourrait nuire à la domination des classes en question. Pour la clarté de l'exposition, je devrais suivre séparément les argumentations de Mannheim relatives au

(28) *Ibidem,* p. 268.

premier et au second phénomène. Malheureusement, cela n'est pas toujours possible, précisément parce que Mannheim n'a pas conscience de se trouver en présence de deux problèmes différents, auxquels il fournit souvent une seule solution. Son lecteur est obligé de suivre cette oscillation continuelle et inaperçue d'un thème à l'autre. C'est pour cela que la lecture de l'œuvre, et nécessairement son exposition, devient souvent difficile.

Le conditionnement historico-social de la connaissance.

Examinons en premier lieu tout ce que Mannheim écrit à propos du rapport entre pensée et situation sociale. Pour le désigner il utilise indifféremment des expressions ayant un sens différent, il affirme que la pensée est «socialement déterminée» ou «socialement conditionnée», parle d'autres fois d'une pensée «influencée» par les situations sociales, et d'autres, enfin, d'un rapport de «nécessité» entre données historico-sociales et manifestations de la pensée (29).

Affirmer que la pensée d'un individu est conditionnée par la situation sociale dans laquelle l'individu est plongé peut signifier bien des choses: le mot conditionner, employé pour définir une hypothèse scientifique, est imprécis, et plutôt qu'il ne définit quelque chose il attend qu'on lui donne un contenu. Le verbe déterminer indique au contraire un rapport de nécessité entre un phénomène et un autre. Dire que certains facteurs déterminent la pensée signifie qu'on a identifié les facteurs qui nécessairement produisent une certaine pensée. En réalité, Mannheim se préoccupe de ne pas donner cette signification au mot «déterminer»: «Ici nous n'entendons pas par

(29) R. MERTON, in *Social Theory and Social Structure,* établit la liste d'une série de propositions de Mannheim qui met en évidence l'hétérogénéité des termes désignant le rapport entre représentations mentales et facteurs sociaux; cf. trad. it. cit., p. 705.

'détermination' une séquence mécanique de cause à effet: nous laissons ouvert le sens de cette 'détermination' et ce n'est que la recherche empirique qui nous montrera l'étroitesse de la corrélation entre conditions de vie et processus de pensé et l'intervalle de variation pouvant exister dans une telle pensée» (30). A part les objections qu'on peut faire à cet énoncé de méthode, il est facile d'observer que dans son œuvre Mannheim n'a pas expliqué quels peuvent être les rapports entre connaissance et structure sociale, et pas même quand il formulait des résultats obtenus par des recherches empiriques (31).

L'ambivalence de la terminologie mannheimienne peut s'expliquer quand on pense à tout ce que j'ai dit plus haut sur la présence, dans la pensée de Mannheim, de deux problèmes erronément confondus en un seul. On peut raisonnablement affirmer que lorsque Mannheim a dans l'esprit le phénomène idéologique, entendu au sens de mystification, il voit un rapport de nécessité entre une certaine situation (l'appartenance à un groupe dominant) et la mystification afin de conserver la domination. Au contraire, lorsqu'il a dans l'esprit l'idéologie entendue au sens très large de pensée historiquement et socialement conditionnée, il doit parler d'un rapport beaucoup plus ténu et imprécis entre réalité sociale et pensée. Nous nous trouvons en présence de l'intuition d'un lien entre la connaissance humaine toute entière (exception faite pour la logique et les sciences physiques) et les données du moment historique dans lequel cette connaissance est apparue, intuition exprimée en termes philosophiques

(30) KARL MANNHEIM, *Ideologie und Utopie,* trad. it. cit., p. 239.

(31) Qu'on se reporte par exemple au chapitre consacré à l'examen du conservatisme historique, de la pensée bourgeoise libérale démocratique, de la conception socialiste-communiste, du fascisme, et à celui qui est consacré à la mentalité utopique.

mais pas encore comme une véritable hypothèse scientifique.

Conditionnement social et connaissance correcte.

Selon le sens que Mannheim attribue à l'expression «conditionnement de la connaissance», nous trouvons différentes solutions au problème suivant: comment défendre notre savoir de ce conditionnement. En indiquant par ce terme le rapport entre pensée et histoire, Mannheim affirme justement qu'il ne faut pas du tout prétendre parvenir à un savoir qui ne soit pas historiquement et socialement conditionné. Notre auteur attaque, en des pages fort belles et très efficaces, tous ceux pour qui la vérité n'est autre que celle «objective, exempte de jugements de valeur, supra-sociale et métahistorique» (32), la vérité inattaquable des proposition mathématiques. Les conceptions du savoir que Mannheim combat avec le plus de vigueur sont celles des positivistes qui, pris d'admiration pour les résultats des sciences physiques, prétendaient transférer le critère de vérité s'étant révélé valable pour ces sciences à toute la connaissance humaine, et celles des néo-kantiens, en particulier Windelband et Rickert, qui soustrayaient les valeurs à l'histoire en leur attribuant une validité absolue. «L'interprétation des phénomènes culturels en termes de valeurs objectives... est une caractéristique de notre temps... mais l'orientation philosophique prédominante qui affirme prudemment la détermination historique de tout contenu du comportement, mais insiste sur la conservation de valeurs éternelles et d'un ordre catégoriel formel, n'est plus soutenable» (33). Mannheim assure que la prétention d'éliminer de la connaissance tout élément qualitatif pour ne conserver que le formel (unique sphère de pensée qui possède la condi-

(32) *Ibidem,* p. 187.

(33) *Ibidem,* p. 82.

tion de validité universelle) méconnaît la nature de notre savoir (34). La connaissance du monde humain est nécessairement qualitative; elle ne peut naître d'une attitude purement contemplative, mais des passions réelles des hommes. Ce sont justement les valeurs des individus insérés dans le processus réel de l'histoire qui conditionnent notre savoir. Le monde est muet et inconnaissable pour qui n'a pas de questions à lui poser, et au moment où on l'interroge on a déjà des valeurs qui font qu'on tient pour dignes d'intérêt certains problèmes plutôt que d'autres.

Le conditionnement historico-social ne doit donc pas être aboli de notre savoir, mais devenir l'objet de notre conscience, pour pouvoir être contrôlé.

Dans ce contexte, Mannheim énonce la théorie épistémologique qui naît de l'affirmation de la nature historique de la pensée. Le principe épistémologique proposé par Mannheim est le «relationnisme» et il est la réponse à tous ceux qui accusent de relativisme la conception historiste du savoir (35). Le mot «relativisme», observe Mannheim, implique un terme par rapport auquel qualifier de relatif un certain type de connaissance; celle-ci cache la prétention tenace à la vérité absolue, soustraite au devenir dans l'histoire. Au contraire le relationnisme

(34) Les affirmations par lesquelles Mannheim oppose la «connaissance formelle» à la «connaissance qualitative» révèlent sa méconnaissance des formulations néopositivistes sur la nature de la logique. Cette méconnaissance a été justement mise en relief par P. KECSKEMETI, Introduction à K. MANNHEIM, *Essays on the Sociology of Knowledge,* Londres, 1952, pp. 9-10.

(35) Sont très critiques devant le «relationnisme» de Mannheim, tenu, à juste titre à mon avis, plus pour une substitution de termes que comme une proposition valide, E. GRÜNWALD, *Das Problem einer Soziologie des Wissens,* Vienne et Leipzig, 1934, p. 229; M. MANDELBAUM, *The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism,* New York, 1938, pp. 38-82; V.G. HINSHAW, «The Epistemological Relevance of Mannheim's Sociology of Knowledge», *The Journal of Philosophy,* 1943 (55-72), p. 61 et suiv.; G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler,* Berlin, 1955, trad. it., *La distruzione della ragione,* Turin, 1959, pp. 640-41; W. STARK, *The Sociology of Knowledge,* trad. it. cit., p. 432 et suiv.

est conscient du lien existant entre la pensée et la situation historique des individus qui l'ont produite, et même le mot «vérité» est l'objet de cette conscience. Dans de vastes secteurs de la connaissance la vérité absolue, valable pour tous et pour toujours ne peut pas exister. Pour cette sphère de la connaissance, on ne peut pas parler de relativisme précisément parce que n'existe pas le terme absolu par rapport auquel pouvoir qualifier certaines assertions de relatives. Le savoir historique a un caractère relationnel et non relatif: «Même un être divin ne saurait formuler à propos des événements historiques une proposition du type $2+2=4$» (36).

Le rôle de la libre intelligence.

Après nous avoir proposé le relationnisme, Mannheim commence par inadvertance à déplacer les termes du problème traité, en passant de questions qui concernent l'ensemble du savoir à une problématique ayant pour objet l'idéologie entendue comme conscience déformée. «Une fois admis que toute la connaissance de l'histoire est relationnelle... nous sommes encore une fois confrontés à la tâche de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux dans un tel savoir. Alors se pose cette question: quelle position sociale offre la meilleure possibilité d'aboutir à une connaissance vraiment convenable» (37). C'est précisément cette question qui nous révéle le déplacement des termes du problème auquel j'ai fait allusion. En effet, alors qu'auparavant Mannheim avait affirmé que l'ensemble du savoir est historiquement et socialement conditionné et que ce conditionnement, loin d'être la cause de déformations cognitives, est ce qui nous permet de connaître la réalité qui nous entoure, il laisse maintenant entendre que la validité d'une concep-

(36) K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie,* trad. it. cit., p. 80.

(37) *Ibidem,* p. 80.

tion est liée à la position sociale de celui qui l'a élaborée; autrement dit, il existe des positions sociales qui ne nous permettent pas de connaître la réalité, et des positions sociales qui au contraire sont à l'origine d'une connaissance correcte. Le critère de vérité n'est pas recherché dans la vérification des assertions par les faits, mais dans la position sociale occupée par le sujet connaissant. Vérité et mensonge sont le produit de la place que chacun de nous occupe dans la société et dans l'histoire. Encore implicite et ébauchée, telle est la problématique de l'idéologie entendue au sens restreint de pensée mystifiée.

Mannheim voit dans l'*intelligentsia* socialement indépendante (*Sozialfreischwebende Intelligenz*) le groupe en mesure de parvenir à la vérité, non une vérité absolue et supratemporelle, mais dynamique; c'est-à-dire insérée dans le processus de l'histoire. Les intellectuels, écrit Mannheim, sont une classe qui a «socialement rompu ses amarres»; par conséquent ils n'acceptent pas sans critique la *Weltanschauung* élaborée par une classe économico-sociale, connaissent les différentes perspectives existant dans la société et pas seulement celle qu'a élaborée un groupe lié directement à la production, et sont soumis de ce fait à plusieurs déterminations et pas à une seule. Ils peuvent ainsi parvenir à une synthèse des conceptions existant dans un certain moment historique, en surmontant la partialité de chaque perspective particulière (38).

Il ne faut pas s'étonner que cette partie de l'œuvre de Mannheim ait été la cible d'innombrables critiques (39). Il faut rechercher la cause des nombreuses

(38) Pour une analyse de l'influence de Hegel sur cette conception de Mannheim, cf. J.J. MAQUET, *Sociologie de la connaissance,* cit., p. 96.

(39) Voir, en particulier, R. ARON, *La sociologie allemande contemporaine,* cit., p. 88; J.J. MAQUET, *La sociologie de la connaissance,* cit., p. 115; R. MERTON, *Social Theory and Social Structure,* trad. it. cit., pp. 716-718; G. BERGMANN, «Ideology», *Ethics,* 1951, LXI, reproduit dans *The Metaphysics of Logical Positivism,* New York, 1954, trad. it. in *Occidente,* XI, 1955, p. 541; G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft,* trad. it. cit., pp. 445-46.

contradictions dans lesquelles notre auteur est tombé dans le fait qu'à certains moments il est cohérent avec les affirmations, vues précédemment, relatives à la nature socialement conditionnée de la connaissance. D'autres fois, au contraire, il semble ne plus se souvenir d'avoir écrit que le conditionnement n'est jamais source d'erreurs, et il est pris par la préoccupation de défendre notre savoir d'un conditionnement (ou détermination) qu'il estime cause de mystifications cognitives.

Le choix des destinataires possibles de la vérité est un indice extrêmement clair de cette contradiction: après avoir affirmé plusieurs fois qu'il n'y a pas de connaissance qui ne soit socialement conditionnée, et que ce conditionnement n'est pas cause d'erreurs, mais qu'il est au contraire l'unique possibilité de connaître correctement le réel, Mannheim croit aux intellectuels parce que précisément, par une sorte de privilège assez mal justifié, ils sont exempts de ce conditionnement. En réalité, les intellectuels ne sont pas le moins du monde une classe soustraite aux déterminations, comme le voudrait Mannheim, mais le seraient-ils que, précisement d'après la conception mannheimienne du savoir, loin d'avoir vocation à la vérité, ils ne seraient pas en mesure de connaître quoi que ce soit: «Quand le savoir est isolé du processus et d'une active participation à celui-ci, les faits les plus importants de la vie se trouvent déformés» (40).

Mannheim affirme plusieurs fois qu'on connaît la société dans la mesure où l'on en fait partie. Mais au moment où il désigne les intellectuels comme la seule classe capable de parvenir à une connaissance correcte, il tient évidemment le conditionnement social pour ennemi de la vérité. Il cherche en même temps à rester fidèle à la conviction que la connaissance conditionnée n'est pas une connaissance erronée. Il parle en effet de la vérité

(40) K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie,* trad. it. cit., p. 170.

humainement possible comme d'une synthèse dynamique des perspectives existantes, laissant entendre que les perspectives ne sont pas incorrectes, mais seulement «partielles», en tant que produit d'un groupe qui n'est pas en mesure de saisir la totalité, mais seulement la part restreinte des phénomènes qui le concernent.

L'«adaptation» comme critère d'identification de la connaissance correcte.

Dans certaines parties de son œuvre, Mannheim abandonne la prétention de poser deux problèmes en même temps et, s'occupant cette fois de l'idéologie entendue comme mystification, se demande comment il est possible de connaître correctement le réel et cherche à identifier les caractéristiques de la mystification idéologique et celles du savoir correct. Le premier critère que Mannheim nous propose pour établir la validité (c'est-à-dire la non-idéologicité) d'une conception est celui de l'adaptation. «Une théorie est par conséquent erronée si dans une situation déterminée elle fait usage de concepts et de catégories qui, adoptés consciemment, empêcheraient l'homme de s'adapter à eux» (41).

Le concept mannheimien d'adaptation à la réalité est imprécis; si effectivement les théories correctes étaient celles qui «adaptent» l'homme au présent, le monde n'aurait pas eu d'histoire parce que rien n'aurait jamais été changé. Mannheim est conscient que les théories valables sont celles qui utilisent les données de la réalité, qui saisissent les possibilités effectives de l'histoire, mais, avec le concept d'adaptation, il ne nous a pas offert une théorisation correcte de cette conscience. Le même problème est abordé plus radicalement dans l'essai «La mentalité utopique» qui constitue le chapitre IV de l'édition

(41) *Ibidem*, p. 95.

anglaise d'*Idéologie et Utopie,* essai qui, en dépit de son titre, est précieux pour la compréhension de la théorie mannheimienne de l'idéologie (42). En effet, idéologie et utopie, tels qu'elles apparaissent dans la théorisation mannheimienne, plutôt que deux phénomènes différents sont deux aspects du même phénomène: ce sont l'une et l'autre des conceptions qui transcendent temporellement la réalité, quoique dans des directions différentes: l'idéologie vers le passé, l'utopie vers le futur. Aussi bien la théorisation du phénomène idéologique que celle du phénomène utopique exigent qu'on réponde à la même question: quelles sont les caractéristiques du savoir correct? Et c'est précisément à cette question que Mannheim cherche à répondre dans l'essai que nous allons examiner.

L'Utopie.

Utopiques, écrit Mannheim, sont les conceptions des groupes subordonnés, qui ont tout à gagner d'un bouleversement de l'ordre des choses et pour cela ne sont pas en mesure de saisir les données de la réalité qui s'opposent au changement. L'utopie ne coïncide pas avec tout type de conception transcendant la réalité au nom d'un ordre des choses différent. Selon Mannheim, les aspirations à un avenir différent, pour pouvoir être appelées proprement utopiques, doivent contenir en soi la possibilité d'être réalisées. Les idées qui transcendent la situation existante, mais qui ne contiennent pas l'aspiration à leur réalisation, remplissent au contraire la fonction d'idéologies. Par exemple, l'idée du paradis médiéval, situé dans une sphère extraterrestre qui transcend l'histoire,

(42) Sur le problème de l'utopie chez Mannheim, voir A. SANTUCCI, «Forme e significati dell'utopia in Karl Mannheim», *Filosofia e Sociologia,* Bologne, 1954, pp. 238-248; G. DUVEAU, *Sociologie de l'Utopie et autres essais,* Paris, 1961; C. MONGARDINI, «L'utopia dal punto di vista sociologico», *Cultura e scuola,* 1964, pp. 196-203.

n'était certainement pas une idée tendant à réaliser un changement dans la société, elle consolidait au contraire un ordre établi, dans la mesure où elle était simplement une idée consolatrice. C'était donc une idéologie et non une utopie.

Il est évident qu'il n'est pas aisé, à partir de cette conception de l'utopie et de l'idéologie, de déterminer quelles peuvent être, dans une situation donnée, les conceptions utopiques et les conceptions idéologiques, dans la mesure où il faut utiliser un concept qui implique des valeurs. En effet, pour pouvoir affirmer qu'une théorie transcende la réalité, il convient d'avoir au préalable défini la réalité elle-même. Cette constatation pousse Mannheim à chercher une définition «relative» (il appelle absolue celle qui a été précédemment exposée), autrement dit une définition qui tienne compte de l'existence, dans toute période, de différents critères de jugement, empreints de valeurs différentes. La conception relative de l'utopie naît de cette observation: ce qui apparaît idéologique ou utopique dépend de la façon qu'ont les différents groupes sociaux de concevoir la réalité: «Tandis que les couches qui représentent l'ordre social et intellectuel dominant concevront comme une veritable réalité cette structure de relation dont ils sont les supports, les groupes qui s'opposent à cette organisation seront poussés vers l'ordre social pour lequel ils luttent et qui se réalise avec eux. Les représentants d'une situation donnée trouveront utopiques toutes les conceptions de la réalité qui, de leur propre point de vue, ne pourront jamais s'inscrire dans la réalité. Est par conséquent utopie au sens relatif tout ce qui semble irréalisable du point de vue d'un ordre social déterminé déjà affirmé» (43).

Pour l'examen critique de cette théorie, étant donné que Mannheim lui-même admet qu'avec la conception

(43) K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie,* trad. it. cit., p. 198.

absolue nous ne disposons de rien aussi longtemps que nous n'avons pas recours à la conception relative, c'est cette dernière que je commencerai par analyser. La définition relative de l'utopie met en lumière un fait qui serait apparu évident si Mannheim s'était soucié de décrire avec plus de précision la nature de la déformation idéologique et utopique. En effet, s'il existe dans certains groupes sociaux une incapacité de voir la transformation possible de la réalité et dans d'autres une incapacité de saisir certaines constantes, il est clair que les membres des groupes du premier type accuseront ceux qui appartiennent aux groupes du second d'altérer la réalité; la même chose se produira pour ceux qui appartiennent aux groupes du second type à l'égard des membres des groupes du premier. La conception relative de l'utopie ne nous sert pas le moins du monde à identifier le phénomène (44). En effet, en éliminant tout critère valable pour tous dans l'identification du phénomène idéologique et utopique, le fait est que nous disposons d'une définition de l'utopie qui dépend d'une idéologie et vice versa. Examinons par exemple cette phrase: «Les représentants d'une situation donnée trouveront utopiques toutes les conceptions de la réalité qui, de leur propre point de vue, ne pourront jamais s'inscrire dans la réalité» (45). Leur propre point de vue peut être, et sera même très probablement, le résultat d'une idéologie. De même qu'un utopiste tiendra pour idéologiques l'ensemble des conceptions de ceux qui, dans une certaine mesure, acceptent la réalité.

Idéologique et utopique ne seraient donc pas des adjectifs qualifiant un certain type de pensée, mais indi-

(44) Mongardini estime par contre que Mannheim n'évite le risque de perdre de vue tout critère possible permettant de distinguer les idéologies des utopies que lorsqu'il propose la définition relative. Cf. C. MONGARDINI, *L'utopia dal punto di vista sociologico,* cit., p. 199.

(45) K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie,* trad. it. cit., p. 198.

queraient simplement l'opinion que les groupes bien adaptés se font de la pensée des groupes qui aspirent à changer leur condition, et vice versa. L'idéologie et l'utopie comme idées transcendant la réalité n'existeraient que dans la conviction de la personne intéressée à faire apparaître comme irréelles les idées qui pourraient nuire à sa position sociale. En définissant l'utopie de la façon que nous venons de voir, Mannheim ne nous fournit pas un instrument qui nous aide à déterminer celle de nos affirmations qui néglige les objets réels; nous nous trouvons en présence du même type de définition à vide que nous avions rencontrée lorsqu'il concluait que l'idéologie ne coïncide pas avec la connaissance déformée et que la qualification d'idéologique est employée dans un sens péjoratif par la personne qui tient pour erronées les théories différentes de la sienne.

On dirait ainsi que l'idéologie et l'utopie n'existent pas, ou que si elles existent, elles sont inconnaissables, étant donné l'absence de tout critère pour les identifier. Ces types de pensée auraient pu être identifiés si Mannheim avait dit que la pensée de tous ceux qui appartiennent aux groupes dominants est idéologique, tandis que la pensée de tous les membres des groupes montants est utopique. Au contraire, il ne parle jamais d'un rapport de nécessité entre l'appartenance à un groupe social et un certain type de pensée. Nous lisons au contraire: «Les utopies des classes montantes sont souvent et dans une large mesure imprégnées de facteurs idéologiques» (46).

Que la conception relative de l'utopie ne puisse mener à rien, voilà qui est démontré par l'usage qu'en fait Mannheim lui-même. Il affirme qu'il adopte le concept relatif d'utopie; en réalité, il ne peut jamais se passer de la définition qu'il appelle absolue, et c'est elle qu'il utilise dans toutes ses analyses des diverses formes de

(46) *Ibidem,* p. 205.

mentalité utopique, (le millénarisme, l'idée libérale unitaire, l'idéal conservateur, l'idéal socialiste communiste). Un exemple: «l'utopie de la bourgeoisie montante etait l'idée de la 'liberté'. *C'était en partie une véritable utopie.* Nous savons bien aujourd'hui dans quelle mesure ces utopies se changèrent en réalité et jusqu'à quel point l'idée de liberté prépondérante en ce temps-là *pouvait ne pas contenir que des éléments utopiques, mais aussi des éléments idéologiques*» (47). Lorsque, dans ce morceau, Mannheim écrit que «c'était en partie une véritable utopie», ou lorsqu'il fait allusion aux «éléments idéologiques et utopiques» présents dans l'idée de liberté de la bourgeoisie, il est évident qu'il utilise la définition absolue.

Nous sommes donc contraints d'y revenir. Nous avions vu que cette définition exigeait le retour des valeurs, et qu'elle impliquait précisément une conception de la réalité à partir de laquelle on puisse affirmer qu'un certain type de pensée transcende le réel. Mannheim ne nous offre pas une conception de ce type et se borne à nous proposer un critère pour identifier l'utopie valable *a posteriori.* Autrement dit, il affirme que, pour distinguer parmi les idées du passé celles qui ont été idéologiques et celles qui ont été utopiques, nous pouvons employer le critère de leur réalisation: les idées qui ne se sont pas concrétisées sont des idéologies, celles qui, au contraire, se sont réalisées sont des utopies.

Nous nous rendons compte que ce critère *a posteriori* ne nous est pas d'un grand secours. En fait, si l'expression «réalisation des idées dans l'histoire» n'était pas problématique, nous nous trouverions en présence d'une tautologie (si les utopies sont les idées tendant à transformer l'ordre existant qui ont en soi la possibilité de se réaliser, il est évident que les idées progressistes qui se réaliseront sont des utopies).

(47) *Ibidem,* pp. 205-206. Les italiques sont de l'auteur de l'article.

En réalité, l'appréciation de la réalisation d'une idée dans l'histoire est, comme je le disais, problématique. Qu'est-ce qui garantit que mon interprétation du processus historique est exacte? Combien de temps, par exemple, dois-je attendre pour affirmer qu'une idée s'est réalisée? Les aspirations au type d'égalité envisageable concrètement aujourd'hui seulement, peut-on les rencontrer jusque dans la pensée antique? Devons-nous tenir ces idées pour des utopies, ou non?

Lorsque Mannheim cherche à déterminer certains aspects de notre pensée, il affirme vouloir aider les individus à s'orienter plus consciemment dans la réalité, plus précisément dans cette réalité où l'irrationnel prévaut aujourd'hui encore, autrement dit dans la politique. Si l'utopie est l'idée progressiste avec possibilités de réalisation, pour tout partisan d'idées qui aspirent à bouleverser un état de choses le problème se pose en ces termes: ces idées qui sont miennes, produit de ma volonté de transformer un état de fait, ont-elles ou non la possibilité de se réaliser? Si la réponse était négative, ces idées ne seraient que des mystifications, c'est-à-dire des idéologies. Il est alors évident que pour répondre à la question «cette pensée est-elle idéologique ou utopique»? il suffit de déterminer les facteurs idéologiques; c'est non seulement suffisant, mais c'est probablement plus facile si par idéologie nous entendons une déformation cognitive due à certains facteurs. L'utopie, telle que l'entend Mannheim, ne pourrait pas en toute rigueur être appelée pensée déformée; elle serait au contraire la pensée la plus correcte possible, dans la mesure où elle est dans le sens de l'histoire. La mesure dans laquelle les aspirations qu'elle contient sont réalisables, autrement dit pour Mannheim la mesure de son caractère utopique, est le mesure de sa validité. Mannheim aurait dû mieux préciser dans quel sens l'incapacité d'apercevoir certains aspects de la réalité peut exercer également une action modificatrice sur la réalité elle-même; autrement dit de quelle

façon les utopies peuvent agir sur le réel qu'elles ne sont pas en mesure de saisir correctement.

Après cet examen nous pouvons conclure que Mannheim ne propose rien qui nous permette de déterminer les caractéristiques d'une vision correcte de la réalité. Il pense avoir résolu le problème en affirmant que le conditionnement historico-social de notre connaissance n'est pas une source d'erreur ou en proposant la «synthèse des perspetives» par le moyen de la libre *intelligentsia,* mais nous avons vu que ses propositions dérivent d'une conception de l'idéologie qui n'affronte pas le problème de la présence de mystifications dans notre pensée. Quand au contraire Mannheim décrit l'idéologie comme la connaissance déformée des groupes dominants et, corrélativement, l'utopie comme la connaissance déformée des groupes subordonnés, il ne nous propose aucun critère pour déterminer quel est le savoir correct. Si Mannheim avait développé jusqu'au bout ses argumentations à ce sujet, il aurait dû conclure qu'il n'y a aucune possibilité de connaître correctement le réel. En effet, si la pensée des groupes dominants et de tous ceux qui acceptent le *statu quo* est déformée en ce sens qu'elle ne saisit pas tous les éléments qui pourraient modifier la situation sociale à un certain moment historique, et si la pensée des groupes subordonnés n'est pas en mesure de comprendre tout ce qui s'oppose au changement, la vérité n'est jamais possible. L'histoire du savoir humain serait l'histoire d'une continuelle et totale mistification. Mannheim lui-même n'échapperait pas à ce destin (48).

---

(48) Mannheim a été accusé d'être demeuré lui aussi victime de l'idéologie. Ses convictions sur le rôle des intellectuels ont été considérées comme un exemple classique de mystification idéologique. Cf. R. ARON, *La sociologie allemande...,* cit., p. 73; L. GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie,* Paris, 1952, trad. it. *Scienze umane e filosofia,* Milan, 1961, pp. 47-48; G. BERGMANN, «Ideology», trad. it. cit., p. 526.

Des accusations de ce type sont la conséquence logique d'une théorie de l'idéologie comme celle que Mannheim nous propose. En effet, à partir de cette théorie, personne ne peut échapper à l'accusation d'être victime de l'idéologie.

Conséquences de l'usage non univoque du terme «idéologie».

Ce résultat paradoxal porte à conclure que c'est une mauvaise position du problème qui barre le chemin à toute solution raisonnable. Mannheim voit dans la déformation idéologique et utopique le résultat du conditionnement historico-social, et affirme en même temps qu'aucune manifestation cognitive (à l'exception de la logique et des sciences physiques) n'échappe au conditionnement. En d'autres termes, il fait coïncider l'idéologie avec toute la pensée non logico-mathématique et c'est justement grâce à cette façon de procéder qu'il se nie la possibilité d'un discours correct, étant donné qu'il devrait conclure que la mystification est présente dans chacune de nos manifestations cognitives. S'il réussit à ne pas s'apercevoir de cette conclusion, c'est que, comme nous l'avons vu, il attribue au mot « idéologie » deux sens, et non un seul. Ainsi lorsqu'il devrait affirmer que la mystification affecte tout le savoir, il transforme sans y prendre garde le contenu du concept dont il s'occupe; par « idéologie », il n'indique plus la mystification née de la volonté d'un groupe de conserver sa position sociale, mais la pensée correcte historiquement et socialement conditionnée.

Cette transformation du concept d'idéologie se produit lorsque Mannheim cherche à dépasser la conception marxienne du phénomène idéologique. Il reproche à Marx d'avoir utilisé sa découverte exclusivement comme une arme contre les adversaires. Dépasser la conception marxienne, affirme Mannheim, signifie passer de ce stade polémique à un stade scientique, autrement dit cela signifie refuser une conception qui attribue le privilège de la vérité à une seule classe et tient pour fausses les représentations des autres classes. En termes mannheimiens, cela signifie passer de la conception totale speciale de l'idéologie à la conception totale générale.

Ce passage amène Mannheim à affirmer que toute la pensée, et pas seulement celle de la classe dominante, est idéologique: « Une recherche pénétrante sur les fondements de la pensée, come celle que nous offre la notion d'idéologie, ne pouvait pas avec le temps demeurer le privilège exclusif d'une classe... c'est précisément à la suite de cette expansion qu'on en arrive enfin à un point où il n'est plus possible pour aucune perspective de pensée de qualifier toutes les autres d''idéologiques' sans que cette accusation se retourne contre elle-même. Dans le moment présent de la science il est bien difficile de négliger cet aspect de la conception totale de l'idéologie, d'après lequel la pensée de tous les partis à toutes les époques est de nature idéologique » (49).

Il est évident que le terme d'idéologie doit alors changer de sens; au moment où Mannheim fait coïncider l'idéologie avec toute manifestation cognitive, il devient difficilement soutenable d'affirmer que l'idéologie est automystification. Pour Marx, l'idéologie est « fausse conscience » et elle est telle par rapport à la « science réelle et positive » qui provient d'un état du développement historique dans lequel disparaît la lutte de classe, l'élément perturbateur de la connaissance (50). Mannheim n'accepte pas l'interprétation de l'histoire qui permet à Marx de parvenir à sa conception de l'idéologie, il n'accepte pas la situation « privilégiée » du prolétaire par rapport à la vérité. Il étend ainsi l'idéologie au point de la faire coïncider avec tout le savoir « qualitatif », sans se rendre compte que, pour pouvoir traiter le problème de la présence de la mystification dans la connaissance,

---

(49) K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie,* trad. it. cit., p. 78.

(50) Le développement le plus heureux des conceptions marxiennes relatives au rapport entre la conscience du prolétariat et la vérité est, à mon avis, celui de G. LUKÁCS, dans *Geschichte und Klassenbewusstsein,* Berlin, 1923, trad. it. *Storia e coscienza di classe,* Milan, 1967, pp. 59 et suiv.

il devait forcément déterminer les éléments grâce auxquels un certain type de connaissance aurait le «privilège» d'être correcte. Lorsque Mannheim fait coïncider l'idéologie avec tout le savoir qualitatif, il prévoit la question: comment est-il possible alors d'établir la vérité d'une proposition? Mais il réussit à l'éluder en se lançant dans la polémique contre la prétention de parvenir à la vérité absolue, valable en tous temps et en tous lieux.

La position mannheimienne du problème aboutit à des résultats négatifs soit pour la théorie de l'idéologie, soit pour la sociologie de la connaissance. Vrai et faux sont des termes qui ne peuvent pas exister l'un sans l'autre. Ne les avoir jamais définis fait que Mannheim se trouve dans l'impossibilité de distinguer la connaissance correcte de la mystification idéologique. Si idéologie et savoir coïncident, on ne peut avoir ni une théorie correcte du phénomène idéologique, ni une épistémologie valable. En examinant le prétendu dépassement de la théorisation marxienne, nous devons aboutir aux mêmes conclusions auxquelles nous étions arrivés au cours de l'analyse de ce que Mannheim a écrit à propos de l'utopie: notre auteur ne nous fournit jamais un critère à partir duquel on puisse faire le départ de la mystification et du savoir correct. Le « dépassement » de la conception marxienne, par l'extension de l'espace dans lequel se produit le phénomène idéologique, est en réalité la dissolution du problème que Marx avait posé et que Mannheim lui-même avait considéré comme important. Mannheim se contente de transporter dans un contexte différent un concept venu d'une théorie précise de la société et de l'histoire, sans se rendre compte des conséquences de sa façon de procéder. Le problème de la présence dans notre savoir de mystifications défendant une certaine situation de pouvoir n'est pas posé d'une façon plus correcte qu'il ne l'est dans la théorisation marxienne, il est simplement éliminé. Dépasser Marx, sans toucher à la découverte de la déformation idéologique, cela signifiait ou bien déterminer un autre critère de vérité pour remplacer celui de l'appartenance à la classe prolétarienne (c'est la voie suivie par Mannheim lorsqu'il affirme que l'*intelligentsia* socialement indépendante est le groupe social en mesure de parvenir à une synthèse correcte des perspectives existant à un moment historique donné; proposition marquée pourtant de cette ambiguïté dont j'ai déjà parlé) ou bien réduire et délimiter le champ dans lequel opère la déformation idéologique.

Idéologie et pensée politique.

Mannheim réussit à ne pas s'apercevoir de sa perpétuelle oscillation d'un problème à l'autre dans la mesure où il surestime la portée de la pensée politique; c'est qu'il attribue à toute la pensée, à l'exception de la logique mathématique, des caractéristiques qui sont typiques au contraire de la pensée politique (51). Pour expliquer cette affirmation, je dois m'arrêter un moment sur l'objet de la sociologie de la connaissance mannheimienne: la « pensée concrète ». Ce type de pensée, pour l'analyse de laquelle convient la méthode de l'imputation sociale, est la pensée « qui fonctionne dans la vie publique et dans la politique, c'est-à-dire comme instrument d'action collective » (52). Négligé par les sciences, il attend encore aujourd'hui d'être considéré de façon critique et par conséquent contrôlé: «On doit donc considérer comme une des anomalies de notre temps que ces méthodes de pensée

(51) Ont observé que les lois de la sociologie de la connaissance mannheimienne sont valables plus pour la pensée politique que pour d'autres types de pensée: J.J. MAQUET, *Sociologie de la connaissance*, cit., p. 70; R. TREVES, «Karl Mannheim (Budapest 1893 - Londra 1947)», *Rivista di filosofia,* 1948, pp. 165-172, ou dans *Libertà, politica e verità - Saggi vari,* Milan, p. 104 et suiv.; G. GURVITCH, «Problèmes de la sociologie de la connaissance», trad. it. cit., p. 190.

(52) K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie,* trad. it. cit., p. 3.

grâce auxquelles nous opérons nos choix les plus importants et cherchons à prévoir et à guider notre destin politique et social, soient restées inobservées et demeurent encore incontrôlables » (53).

Pour Mannheim, la pensée à laquelle ces observations sont applicables est toute celle qui n'est pas logico-mathématique; en réalité, son discours n'est valable que s'il se réfère à la pensée politique. Mannheim lui-même affirme que la sphère dans laquelle opère la pensée concrète est celle dans laquelle se présentent les choix qui guident notre destin politique et social. Il est hors de doute que les hommes ne sont pas encore suffisamment conscients de cette sphère de l'existence. En effet, il n'existe pas encore aujourd'hui de science de la politique, les choix politiques des individus sont aveugles ou ne sont que partiellement conscients. Et c'est justement dans le domaine de la politique que se produit ce phénomène, intensément senti par Mannheim, de l'incommunicabilité absolue entre tenants des diverses interprétations de la réalité.

Mais à la pensée non logico-mathématique appartient aussi, par exemple, la philosophie, à propos de laquelle il serait hasardeux d'affirmer qu'elle procède avec des méthodes approximatives qui attendent d'être considérées avec précision; lui appartient également la connaissance des manifestations artistiques, qui ont été étudiées avec des méthodes sophistiquées, etc.

Ce que Mannheim affirme de la pensée concrète est acceptable si on l'applique à la pensée politique et non à d'autres sphères de la pensée, la philosophie par exemple. Ce n'est pas hasard si Mannheim choisit toujours, comme exemples devant confirmer l'hypothèse sur laquelle se fonde la sociologie de la connaissance, des conceptions politiques. Dans *Idéologie et Utopie,* il examine

(53) *Ibidem,* pp. 3-4.

le libéralisme, le conservatisme historique, le marxisme, le fascisme. L'essai sur la pensée conservatrice a lui aussi pour objet une conception politique, née de l'opposition à la pensée du droit naturel. Mannheim énumère les théories que la pensée conservatrice voulait combattre: la doctrine de l'état de nature, la doctrine du contrat social, la doctrine de la souveraineté populaire, la doctrine des droits inaliénables de l'homme. Ce sont tous des thèmes typiques de la pensée politique (54).

C'est seulement en gardant présent à l'esprit que l'objet des considérations de Mannheim est la pensée politique et non toute la pensée « qualitative » que se justifie l'usage si fréquent du mot « adversaire » là où, s'il se référait à une sphère plus vaste de la pensée, conviendrait mieux le mot « interlocuteur ».

Mannheim est conscient de l'identification qu'il opère entre pensée politique et pensée en général (à l'exception de la pensée logico-mathématique) et il la tient pour légitime: « Notre choix a le désavantage d'amener à croire que l'action politique est toujours le noyau de cristallisation des styles de penser. Cela n'est pas nécessairement vrai. Nous affirmons seulement que dans la première moitié du XIX[e] siècle la politique devient peu à peu le centre autour duquel se développèrent les attitudes fondamentales et les conceptions du monde des divers groupes sociaux » (55). Ici Mannheim éclaire à juste titre un phénomène très important de notre époque, où la politique a effectivement joué dans la conscience des hommes un rôle dominant. Les questions cruciales que chacun se pose concernent son propre destin politique et social et celui d'autrui. C'est au siècle des lumières qu'on a fait descendre la transcendance dans l'histoire, et depuis lors le recours au mysticisme, qui plaçait les

(54) Cf. K. MANNHEIM, *Das Konservative Denken,* trad. it. cit., p. 209.
(55) *Ibidem,* p. 147.

objectifs à atteindre hors de la sphère terrestre, a été abandonné ou, pour le moins, ramené à un rôle fort modeste. Corrélativement, pour la première fois dans l'histoire, ce sont les grandes conceptions politiques qui ont l'ambition de fournir une réponse à tous les problèmes de l'homme.

Il existe pourtant dans la pensée contemporaine des conceptions qu'on ne peut pas qualifier de politiques, comme l'existentialisme, par exemple, ou encore le néo-positivisme et la phénoménologie, qui ont pour objet un problème traditionnel de la philosophie: la connaissance. Cette remarque est facile à faire, et on ne peut pas penser que Mannheim ne l'avait pas prévue. Il convient d'examiner attentivement ce qu'entend notre auteur lorsqu'il affirme que toute pensée est politique. Il ne veut certainement pas dire que toutes les conceptions esistant actuellement ont pour objet la politique. Dans un passage très important pour la compréhension de sa pensée, il écrit: « ... il serait faux de vouloir distinguer trop nettement entre philosophie et politique, et de considérer la pensée politique comme socialement déterminée, mais pas la philosophie et les autres types de pensée. Les distinctions entre philosophie, politique, littérature, etc., n'existent que dans les livres de texte et non dans la vie réelle, puisque, appartenant au même style de pensée, ils doivent provenir d'un centre commun... La lutte politique exprime les fins et les buts qui, de façon inconsciente mais cohérente, donnent vie à *toutes* les interprétations conscientes ou préconscientes du monde propre à un groupe déterminé » (56).

Mannheim ne fait ici que répéter, avec une précision intéressante à propos des valeurs politiques, tout ce qu'il écrit à propos de la sociologie de la connaissance. Il affirme que l'« impulsion préthéorétique vers le connaître »

(56) *Ibidem,* pp. 146-47. Les italiques sont de l'auteur de l'article.

est le produit de la vie concrète de tout individu. Lorsque le rôle fondamental de l'individu est politique et social, les valeurs politiques sont présentes dans *tout* intérêt cognitif, elles sont constitutives de l'impulsion vers le connaître qui nous fait formuler une conception comme, par exemple, la conception phénoménologique, et pas seulement des conceptions qui, en tout rigueur, peuvent être qualifiées de politiques.

Le discours de Mannheim est valable et saisit un aspect extrêmement important de la culture des XIX^{e} et XX^{e} siècles. Il convient cependant de se demander si tourner son attention vers la totalité que constituent les manifestations culturelles des représentants d'un groupe social est bien l'approche la meilleure pour expliquer les phénomènes que Mannheim veut théoriser: nature de l'idéologie, critères pour distinguer, parmi nos assertions, les vraies des fausses, rôle du conditionnement social par rapport à la vérité et à la fausseté de nos représentations mentales, etc. Autrement dit, il convient de se demander s'il suffit de s'en tenir à des considérations concernant le « centre commun » d'où provient toute manifestation culturelle des membres d'un certain groupe, ou s'il faut se mettre à l'étude d'autres aspects du problème traité. Si nous portons notre attention non plus sur le moment où se forme ce que Mannheim définit comme « impulsion vers le connaître », mais sur les concrétisations de cette impulsion, nous nous rendons compte que l'approche mannheimienne, tout en mettant en lumière un aspect important du problème de la connaissance, le rôle des valeurs politiques, en néglige d'autres. Il est vrai que les manifestations littéraires, philosophiques, politiques dérivent d'un centre commun, mais cela ne signifie pas que l'identification des différences entre une conception épistémologique et une théorie politique ne puisse pas être valable. C'est là une objection banale, mais intégrée à une autre elle prend du relief. En effet, seule la conscience des différences entre la connaissance

politique et d'autres types de connaissance aurait permis à Mannheim une théorisation correcte du phénomène idéologique. Il y a justement une différence extrêmement importante touchant le phénomène de la détermination sociale de la connaissance, sur lequel Mannheim a concentré son attention. Mannheim aurait abouti à une théorie plus valable de l'idéologie s'il s'était rendu compte que le conditionnement social est sans doute présent dans l'ensemble de nos manifestations cognitives mais avec une importance différente par rapport au problème de la vérité ou de la fausseté de nos assertions, et en particulier, que c'est seulement dans la pensée politique qu'une détermination sociale spécifique est la cause de la mystification idéologique (57).

Un exemple peut éclairer cette affirmation. Considérons un instant deux propositions, l'une tirée de la pensée philosophique, l'autre de la pensée politique: « *cogito ergo sum* » et « le roi règne de droit divin ». Cette dernière proposition présente une caractéristique curieuse; au lieu d'être une hypothèse nous permettant de connaître le phénomène observé, la monarchie absolue, elle a la fonction opposée; en effet, elle cache la nature historique, et par conséquent les origines réelles du pouvoir absolu. Elle n'a pas une fonction cognitive, mais exclusivement pratique, c'est-à-dire qu'elle sert à garantir au monarque la fidélité de ses sujets. La raison d'être d'une assertion de ce type est la volonté de celui qui l'a formulée de trouver une justification à une situation de pouvoir qu'il ne désire pas changer. Volonté souvent ignorée du locuteur, convaincu d'être fidèle au roi parce que celui-ci l'est de droit divin, et non d'avoir affirmé la divinité du pouvoir royal *après* avoir choisi (ou y

(57) Les allusions, dans les pages suivantes, à une théorie consciente de la nécessité d'identifier la spécificité du phénomène idéologique sont extraites de *L'ideologia,* de M. ALBERTINI (manuscrit qui sera prochainement publié).

avoir été obligé par manque d'alternative réelle) d'être fidèle au roi. Celui qui fait ce choix *a priori* peut ou être réellement avantagé par la situation de pouvoir qu'il justifie, ou estimer l'être parce qu'il recule devant l'effort requis de sa personne pour s'engager, sans aucune garantie de succès, dans le renversement de la situation de pouvoir.

A la conception de la divinité du pouvoir absolu s'applique bien la première définition de l'idéologie trouvée dans le texte de Mannheim que nous examinons, suivant lequel sont des idéologies « les convictions et les idées des groupes dominants qui semblent s'unir si étroitement aux intérêts d'une situation donnée qu'ils excluent toute compréhension des faits qui pourrait menacer leur pouvoir » (58).

La proposition « le roi règne de droit divin » n'affirme rien sur le phénomène observé qui puisse nous faire progresser dans sa compréhension, elle n'est ni une connaissance ni une hypothèse pour parvenir à la connaissance, elle n'a d'importance que par sa fonction pratique, par son rôle conservateur. Par conséquent, seul le recours à un fait pratique, la situation de pouvoir, et la place qu'occupe le penseur dans cette situation, permet d'expliquer les raisons qui ont mené à la formulation d'une théorie telle que celle de la divinité du pouvoir absolu.

Le *cogito* cartésien tombe sous la seconde définition mannheimienne de l'idéologie (la définition impropre) qui qualifiait d'idéologique toute la pensée historiquement et socialement conditionnée. Une proposition de ce type ne se manifeste pas exclusivement comme instrument de l'action politique, et nous intéresse pour ce qu'elle affirme autour d'une certaine réalité. La connaissance de la situa-

(58) K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie,* trad. it. cit., p. 41.

tion historico-sociale dans laquelle cette proposition a vu le jour ne nous dit rien sur sa validité.

Si nous nous en tenons à la première définition de l'idéologie, la conception qui qualifie de divin le pouvoir absolu est idéologique, tandis que le *cogito* cartésien ne l'est pas.

Toutes les grandes institutions politiques et sociales: l'Etat, l'Eglise, l'esclavage, la propriété, la classe, la famille, les partis etc., ont été et sont l'objet d'affirmations qui présentent les caractéristiques de la proposition idéologique citée plus haut, affirmations qui n'aident pas l'homme à comprendre les phénomènes observés, mais au contraire cachent leur vraie nature, non qu'ils soient difficilement connaissables (leur connaissance n'exigerait que des notions très simples, que possède d'ordinaire le locuteur de la proposition idéologique) mais parce qu'une situation de pouvoir ne permet pas qu'ils soient connus. La donnée pratique concomitamment de laquelle on observe la présence de réactions de l'esprit en mesure de cacher le réel, c'est le pouvoir politique. Contrairement à ce qu'affirme Mannheim, la présence massive de la mystification caractérise la pensée politique et non l'ensemble de la pensée, car c'est précisément le phénomène politique par excellence, le pouvoir, qui est la cause et l'objet de la mystification elle-même. C'est le pouvoir dans ses aspects brutaux et inacceptables qui n'est pas connu, et non pas tout objet connaissable. C'est par conséquent la pensée politique et non pas toute la pensée qui se ressent de la présence des mystifications idéologiques.

Tout en n'étant pas très explicite, Mannheim a, à juste titre, mis en lumière le fait que, si nous voulons comprendre une idéologie, nous devons tenir compte de ce que sa raison d'être se trouve dans sa capacité à faire mener la lutte pour la conservation ou la conquête du pouvoir: « l'interprétation du monde correspond d'ordinaire aux luttes pour le pouvoir des différents groupes »

(59). Cependant, le discours mannheimien n'a de valeur que si nous distinguons les conceptions politiques d'autres types de conceptions.

Un bref essai du néo-positiviste Bergmann (60) peut apporter d'utiles éclaircissements et nous indiquer une méthode d'investigation fertile en développements. La démarche suivie par Bergmann est complètement différente de celle de Mannheim. Il ne s'arrête pas à analyser le problème de la vérité ou de la fausseté de toute une *Weltanschauung,* mais procède à une analyse logique de la notion d'idéologie. Il divise les représentations mentales en assertions de fait, jugements de valeur et assertions idéologiques (61). Le critère du vrai et du faux assume une valeur différente selon le type d'assertion auquel il doit être appliqué. C'est-à-dire qu'une assertion de fait peut être vraie ou fausse, un jugement de valeur n'est ni vrai ni faux, enfin, une assertion idéologique présente une sorte de fausseté interne, et est, en d'autres termes, «un jugement de valeur travesti en, ou remplacé par une assertion de fait» (62). Bergmann note justement que le procédé par lequel on travestit un jugement de

---

(59) *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen, Verhandlungen des sechsten deutschen Soziologentages vom 17 bis 19. September 1928 in Zürich,* Tübingen, 1929. Pour la citation, cf. K. MANNHEIM, *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk,* cit., p. 575.

(60) «Ideology», trad. it. cit. D'autres auteurs néopositivistes se sont intéressés au problème de l'idéologie. Voir: T. GEIGER, «Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie» in G. EISERMANN (sous la direction de) *Gegenwarts Probleme der Soziologie: A. Vierkandt zum 80. Geburstag,* Potsdam, 1949, p. 141 et suiv.; *Ideologie und Wahrheit,* Vienne, 1953; E. TOPITSCH, «Begriff und Funktion der Ideologie», in *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft,* Neuwied, 1961; K. POPPER, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge,* Londres, 1963.

(61) De nombreux auteurs ont fait reproche à Mannheim de l'absence de distinction entre assertions de fait et jugements de valeur; on se reportera, en particulier, à V.G. HINSHAW, «The Epistemological Relevance of Mannheim's Sociology of Knowledge», *The Journal of Philosophy,* 1946, p. 69 et suiv.; J.J. MAQUET, *La sociologie de la connaissance,* cit., p. 112 et suiv.; R. MERTON, *Social Theory and Social Structure,* trad. it. cit., p. 103. Ces auteurs, cependant, n'ont pas saisi la spécificité de l'assertion idéologique.

(62) G. BERGMANN, «Ideology», trad. it. cit., pp. 521 et suiv.

valeur en assertion de fait accroît notablement le pouvoir motivant du jugement de valeur, étant donné qu'il lui attribue le caractère indiscutable et objectif d'une constatation.

La théorie de Bergmann, tout en n'épuisant pas la complexité du phénomène idéologique (elle n'en a d'ailleurs pas la prétention, étant donné qu'elle veut être une analyse vraiment formelle) a le mérite de nous proposer une définition qui nous permet d'identifier le phénomène qui nous intéresse. Il y a idéologie là où il y a un jugement de valeur « travesti » en assertion de fait. Cette définition met en lumière le fait que l'idéologie n'embrasse pas toute la pensée, mais seulement certaines représentations mentales, et qu'elle est une fausse connaissance, d'une fausseté particulière qui la différencie de l'erreur et du mensonge commun.

L'analyse formelle que Bergmann nous propose se révèle utile pour comprendre la spécificité du phénomène idéologique, même si l'on ne s'en tient pas à l'examen de propositions isolées, examen que Mannheim, à juste titre, juge insuffisant, mais si nous prenons en considération des conceptions politiques entières. Celles-ci sont «idéologiques» dans la mesure où, tout en contenant beaucoup d'assertions correctes sur la réalité qu'elles étudient, elles se fondent justement sur le «travestissement» d'un jugement de valeur en une assertion de fait (63).

Conclusion.

Nous avons examiné les conséquences de la position du problème de l'idéologie que Mannheim nous a proposée. L'analyse de ses argumentations nous a amené à conclure qu'il n'est pas possible de parvenir au dépassement de la conscience marxienne du phénomène idéologique, dans la direction voulue par Mannheim, en maintenant l'approche de la totalité des manifestations culturelles adoptée par Marx et théorisée, dans un contexte différent, par l'historisme. Cette approche, tout en étant le fruit d'une série d'intuitions brillantes, est à l'origine du développement incorrect qui porte Mannheim à perdre de vue la nécessité de distinguer la mystification idéologique des assertions correctes.

Ce n'est qu'après avoir distingué l'idéologie des autres manifestations cognitives que nous sommes en mesure de saisir ce que Mannheim nous a laissé de plus valable. Nous pouvons donc détourner notre attention des conséquences graves, comme nous l'avons vu, soit pour la théorie de l'idéologie, soit pour celle de la connaissance, de l'absence de définition de l'espace sur lequel opère le phénomène idéologique, et la faire porter sur la partie la plus féconde du discours mannheimien. La réflexion sur le moment où se créent les valeurs (moment commun à toutes les manifestations de la pensée), l'attention constante à la fonction pratique des idées, la conscience du rôle si important qu'a la pensée politique dans la culture contemporaine, l'aversion pour le concept absolu de vérité, trop facilement utilisable par le pouvoir politique pour opprimer les adversaires: tels sont les points par lesquels ce discours se révèle actuel et susceptible de développements.

(63) Sur ce point, voir: M. ALBERTINI, «La politica» in *La politica e altri saggi,* Milan, 1963, p. 29.

TABLE DES MATIERES DE LA XII[e] ANNEE (1970)

ESSAIS

ALESSANDRO CAVALLI - LUCIO LEVI, *Le mouvement étudiant* . . . . . p. 1

FRANCESCO ROSSOLILLO, *L'Europe pour quoi faire?* . » 19

FRANCESCO ROSSOLILLO, *Notes sur la conscience révolutionnaire.* . . . . . » 63

SERGIO PISTONE, *La raison d'Etat* . . . . . » 107

DIANA DE VIGILI, *L'idéologie dans la pensée de Karl Mannheim* . . . . . » 129

LES FAITS ET LES IDEES

La crise du centre gauche en Italie et le terme européen de l'alternative (m.a.) . . . . . » 40

La crise de l'Etat en Italie (m.a.) . . . . . » 43

LES LIVRES

A. ALBONETTI, *Egemonia o partecipazione? Una politica estera per l'Europa* (s.p.) . . . . . » 47

K. KAISER, *German Foreign Policy in Transition. Bonn between East and West* (s.p.) . . . . . » 95

G. LUKÁCS, *Schriften zur Ideologie und Politik* (f.r.) . » 106

LES DOCUMENTS

Bilan de la revue pour l'année 1969 . . . . . » 61

vacances prestigieuses entre soleil et mer en Sicile

dans la paix nimbée de mystère de l'ancien monastère

SAN DOMENICO PALACE à TAORMINA

et le confort raffiné de la

VILLA IGIEA à PALERME

dans un cadre inégalable
dans une atmosphére aristocratique
la SOCIETÀ GRANDI ALBERGHI SICILIANI
vous attend pour vous offrir des vacances de rêve

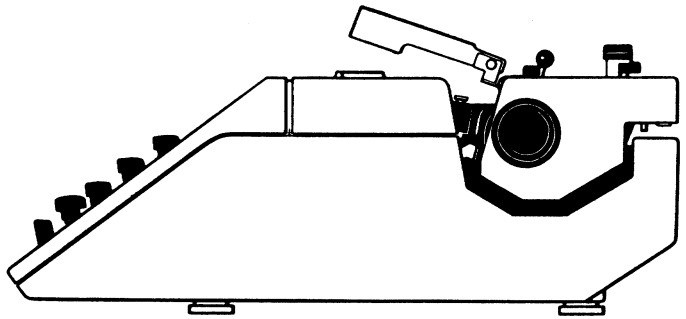
SAN DOMENICO PALACE - TAORMINA
GRAND HOTEL VILLA IGIEA - PALERMO
GRAND HOTEL E DELLE PALME - PALERMO
GRAND HOTEL EXCELSIOR - CATANIA

Les Grands Hôtels siciliens S.G.A.S.
donneront à vos congrès, à vos colloques,
à vos réunions, prestige et tranquillité

olivetti

Une machine à écrire moderne assez robuste pour faire face à un travail personnel intensif;

Olivetti Studio 45



LISEZ
LEGISSETZ

VIURE

REVISTA OCCITANA TRIMESTRALA

Director: Ròbert Lafont

Abonnement pour un an: France 15 F., autres pays 17 F.

C.C.P. Bringuier 1566-54, Montpellier.

Direttore responsabile Mario Albertini - Editrice Libera Associazione Il Federalista - Autorizzazione Tribunale di Pavia n. 117 del 18-4-1962 - Tipografia Popolare - Pavia - Spedizione in abb. postale - Gruppo IV (70%).