



le CDI  
École alsacienne

Karl Mannheim

---

# IDÉOLOGIE ET UTOPIE

source :

[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/livres/Mannheim\\_karl/mannheim\\_karl.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/livres/Mannheim_karl/mannheim_karl.html)

# **IDÉOLOGIE ET UTOPIE (1929)**

**Traduit de l'anglais par Pauline Rollet**

## **TABLE DES MATIÈRES**

[Avant-Propos](#)

[Préface](#)

### [Ire PARTIE. - IDÉOLOGIE ET UTOPIE](#)

- I [Définitions de concepts](#)
- II. [Le Concept d'idéologie dans la perspective historique](#)
- III [De la Conception particulière à la Conception totale de l'idéologie](#)
- IV [Objectivité et parti -pris](#)
- V [Passage de la théorie de l'idéologie à la Sociologie de la Connaissance](#)
- VI [La Conception non évaluative de l'idéologie](#)
- VII [Passage de la Conception non évaluative à la Conception évaluative de l'idéologie](#)
- VIII [Jugements ontologiques impliqués dans la Conception non évaluative de l'idéologie](#)
- IX [Le Problème de la « conscience fausse »](#)
- X [La Recherche de la réalité par l'analyse de l'Idéologie et de l'Utopie](#)

### [Ile PARTIE. - LA MENTALITÉ UTOPIQUE](#)

- I [L'Utopie, l'Idéologie et le Problème de la réalité](#)
- II [Accomplissement des désirs et Mentalité utopique](#)
- III [Changements dans la configuration de la mentalité utopique : ses étapes dans les temps modernes](#)
  - a) [La première forme de la mentalité utopique : le Chiliasme orgiastique des Anabaptistes](#)
  - b) [La seconde forme de la mentalité utopique : l'idée humanitaire-libérale](#)
  - c) [La troisième forme de la mentalité utopique: l'idée conservatrice](#)
  - d) [La quatrième forme de la mentalité utopique : l'utopie socialiste-communiste](#)
- IV [L'Utopie dans la situation contemporaine](#)

### [INDEX DES NOMS CITÉS](#)

---

# Avant-propos

---

*Karl Mannheim naquit en 1893. D'origine hongroise, il devint, en 1929, professeur à l'Université de Francfort-sur-le-Main. C'est aussi de cette année que date son livre capital, Idéologie et Utopie, dont Harold Laski a dit qu'il est « une contribution de première importance à l'intelligence de notre monde en détresse », et qui est en même temps un des classiques de cette nouvelle branche de la sociologie qu'on appelle la Sociologie de la Connaissance.*

*Mannheim avait déjà publié auparavant une Analyse structurelle de la théorie de la connaissance (1922) et deux articles, dans l'Archiv für Sozialwissenschaft, sur l'Historisme (1923) et sur le Problème d'une Sociologie de la Connaissance (1925). Il devait encore rédiger l'article Wissenssoziologie (sociologie de la connaissance) du grand « Dictionnaire de la Sociologie » d'Alfred Vierkandt.*

*Destitué dès 1933 par le régime nationalsocialiste, il quitta l'Allemagne, publia encore en allemand en 1935, à Leyde, une étude sur l'Homme et la*

Société à l'âge de la reconstruction et devint professeur à la « *London School of Economics* » et à l'*Université de Londres* (1945). Hanté par les problèmes du présent, il donna, en anglais, *Diagnostic de notre temps* (1944). Il mourut prématurément en 1947.

Le présent texte contient les deux parties principales de *Idéologie et Utopie*, traduites sur la version anglaise publiée en 1936 à *Londres chez Routledge et Kegan Paul*, éd. Nous avons tenu à conserver l'intéressante préface de Louis Wirth, bien qu'écrite en 1936, - ou plutôt parce qu'écrite à cette date, parce qu'elle évoque les préoccupations au milieu desquelles le livre a été conçu et composé. Il nous plait d'ailleurs de rendre ainsi hommage, en même temps qu'à la mémoire de Mannheim, à celle du sociologue de l'*Université de Chicago*, si connu notamment par ses *études de sociologie urbaine* et qui, venu lui aussi d'*Allemagne aux États-Unis* dès l'âge de quatorze ans, fut si brutalement enlevé par la mort, à l'âge de cinquante - cinq ans, le 3 mai 1952. Adversaire résolu des préjugés de race, il attendait de la sociologie, comme Mannheim, qu'elle éclairât les problèmes de notre époque et jouât un rôle actif dans la transformation du monde. Il avait souvent donné des témoignages non équivoques de sa sympathie pour la *France*. Il était président de l'*Association internationale de Sociologie* fondée en 1948 sous le patronage de l'*U.N.E.S.C.O.*

A. C.

# Préface

---

par Louis WIRTH (1936)

L'édition originale allemande de *Idéologie et Utopie* parut dans une atmosphère de tension intellectuelle intense marquée par de vastes discussions qui ne cessèrent que par l'exil ou le silence forcé de ces penseurs en quête d'une solution honnête et défendable des problèmes soulevés. Depuis lors, les conflits qui, en Allemagne, amenèrent la destruction de la République libérale de Weimar, se sont élevés dans divers pays du monde entier, tout particulièrement en Europe occidentale et aux États-Unis. Les problèmes intellectuels qui, à une certaine époque, étaient considérés comme la préoccupation dominante des écrivains allemands ont virtuellement envahi le monde entier. Ce qui, à une certaine époque, fut considéré comme l'objet d'un intérêt ésotérique de la part de quelques intellectuels dans un seul pays, est devenu la condition commune de l'homme moderne.

En réponse à cette situation est née une vaste littérature qui parle de la « fin », du « déclin », de la « crise », de la « décadence », de la « mort » de la

Civilisation occidentale. Cependant, en dépit de l'alarme lancée par ces titres d'ouvrages, on cherche en vain dans la plupart de ceux-ci une analyse des facteurs et des processus qui sont à la base de notre chaos social et intellectuel. Par contraste avec eux, l'œuvre du Professeur Mannheim se dresse comme une analyse savante, sobre et critique des courants et des états sociaux de notre époque actuelle qui ont rapport à la pensée, à la croyance et à l'action.

Il semble caractéristique de notre époque que les normes et vérités qui étaient autrefois considérées comme absolues, universelles et éternelles ou qui étaient acceptées avec une béate indifférence quant à leur portée, soient mises en doute. A la lumière de la pensée et des recherches modernes, une grande part de ce qui était autrefois accepté comme incontestable, est reconnu comme ayant besoin de démonstration et de preuve. Les critères de la preuve, eux-mêmes, sont devenus des sujets de contestation. Nous sommes témoins non seulement d'une défiance générale envers la validité des idées, mais aussi envers les raisons de ceux qui les affirment. Cette situation est aggravée par la guerre livrée par chacun contre tous, dans l'arène intellectuelle OÙ l'avancement personnel, plutôt que la vérité, est devenu le prix convoité. Une sécularisation accrue de la vie, un antagonisme social exacerbé et l'accroissement de l'esprit de rivalité ont imprégné des sphères que l'on pensait être entièrement sous l'empire de la recherche désintéressée et objective de la vérité.

Quelque troublant que ce changement puisse paraître, il a exercé aussi une salutaire influence: il a engendré notamment la tendance à une introspection plus profonde et une prise de conscience plus complète des rapports entre les idées et les situations. Sans doute, parler des influences bénéfiques nées d'un bouleversement qui a ébranlé les fondements de notre ordre social et intellectuel, peut sembler l'expression d'un humour sinistre. On peut affirmer cependant que le spectacle du changement et de la confusion, qui se présente à la sociologie, offre en même temps des occasions sans précédent pour de nouveaux et féconds développements. Ce nouvel essor dépend d'une connaissance pleine et entière des obstacles qui assaillent la pensée sociale. Ceci n'implique pas que la clarification intérieure soit la seule condition du développement futur de la sociologie, ainsi que les pages suivantes l'indiqueront, mais simplement que c'est une condition préalable nécessaire de tout développement à venir.

Le progrès de la connaissance sociale est actuellement gêné sinon paralysé, par deux facteurs fondamentaux, l'un frappant la connaissance du dehors, l'autre opérant dans le monde même de la science. D'une part, les forces qui ont bloqué et retardé l'avance de la connaissance dans le passé ne sont pas encore convaincues que le progrès de la sociologie soit compatible avec ce qu'elles considèrent comme leur domaine, et, d'autre part, l'effort pour reporter les traditions et tout l'appareil de l'œuvre scientifique, du domaine physique au domaine social, a souvent créé la confusion, le malentendu et la stérilité. La pensée scientifique touchant les faits sociaux a eu jusqu'à ce jour à combattre en premier lieu l'intolérance établie et la répression instituée. Elle a lutté pour s'établir contre ses ennemis extérieurs, l'intérêt autoritaire de l'Église, de l'État et de la tribu. Au cours des derniers siècles, cependant, ce qui constitue du moins une victoire partielle contre ces forces extérieures a été acquis, amenant la tolérance, de l'enquête libre et même l'encouragement à la pensée libre. Pendant un bref intervalle entre les époques de ténèbres spirituelles médiévales, et la naissance de dictatures laïques modernes, le Monde occidental donna la promesse de réaliser l'espérance des esprits éclairés de toutes les époques, à savoir que le libre exercice de l'intelligence pourrait triompher de l'adversité de la nature et des corruptions de la culture. Comme il est arrivé si souvent dans le passé, cependant, cet espoir semble maintenant être repoussé. Des nations entières se sont officiellement et fièrement adonnées au culte de l'irrationalité et le Monde anglo-saxon lui-même, qui fut pendant si longtemps le refuge de la liberté et de la raison, a récemment montré une renaissance des chasses intellectuelles à la sorcière.

Au cours du développement de l'esprit occidental, la recherche de la connaissance dans le monde physique aboutit, après les pénibles épreuves de la persécution théologique, à la concession aux sciences de la nature d'un empire autonome propre. Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, en dépit d'exceptions spectaculaires, le dogmatisme théologique a reculé d'un domaine de recherche dans un autre, jusqu'à ce que l'autorité des sciences de la nature fût généralement reconnue. En présence du progrès de l'investigation scientifique, l'Église a cédé et, peu à peu, réajusté ses interprétations doctrinales afin que leurs divergences avec les découvertes scientifiques ne fussent pas trop manifestes.

Enfin, la voix de la Science fut entendue avec un respect qui approche la sainteté autrefois reconnue uniquement aux paroles religieuses et autoritaires. Les révolutions que la structure théorique de la Science a subies dans les dernières décennies ont laissé intact le prestige de la recherche scientifique de la vérité. Même si, dans les cinq dernières années, un cri d'alarme s'est parfois élevé, proclamant que la Science exerçait un effet de rupture sur l'organisation économique et que son effort devait par conséquent être restreint, la

marche ralentie des, recherches des sciences de la nature pendant cette période est probablement davantage le résultat de la demande économique décroissante pour les produits de la Science, plutôt que d'un effort délibéré pour gêner le progrès scientifique afin de stabiliser l'ordre existant.

Le triomphe de la Science sur le dogme théologique et métaphysique contraste vivement avec le développement de l'étude de la vie sociale. Alors que les procédés empiriques avaient fait de profondes incursions dans les dogmes des Anciens concernant la Nature, les doctrines sociales classiques se montrèrent réfractaires à l'attaque de l'esprit séculier empirique. Cela pouvait être dû en partie au fait que la connaissance et la théorie des faits sociaux chez les Anciens étaient très en avance sur leurs notions de sciences physiques et de biologie. L'opportunité de démontrer l'utilité pratique de la nouvelle Science de la nature n'était pas encore venue et l'inutilité des doctrines sociales existantes ne pouvait être établie d'une façon convaincante. Tandis que la logique, l'éthique, l'esthétique, la politique et la psychologie d'Aristote étaient acceptées comme faisant autorité dans les époques subséquentes, ses notions d'astrologie, de physique et de biologie étaient peu à peu rejetées parmi les déchets des anciennes superstitions.

Jusqu'au début du XVIIIe siècle, les théories politiques et sociales étaient encore sous la domination des catégories de pensée élaborées par les philosophes de l'Antiquité et du Moyen Age et opéraient en grande partie dans un cadre théologique. La partie de la science sociale qui a quelque utilité pratique, s'intéressait principalement aux questions administratives. La science camérale et l'arithmétique politique qui représentaient ce courant se limitaient aux faits familiers de la vie quotidienne et pénétraient rarement dans la théorie. En conséquence, cette partie de la science sociale qui s'intéressait aux questions les plus sujettes à la controverse, pouvait difficilement se réclamer de la valeur pratique que les sciences de la nature avaient atteinte à un certain point de leur développement. Ces penseurs sociaux, dont seuls on pouvait attendre un progrès, ne pouvaient espérer le soutien de l'Église ou de l'État de qui le parti plus orthodoxe tirait un appui financier et moral. Plus la doctrine sociale et politique devenait laïque, plus complètement elle dissipait les mythes sanctifiés qui légitimaient l'ordre politique existant et plus devenait précaire la science sociale naissante.

Le Japon contemporain fournit un exemple dramatique du contraste entre les effets de la Science technologique par opposition avec l'attitude envers la sociologie. Dès que le pays s'ouvrit aux influences occidentales, les produits et les méthodes techniques de celles-ci furent acceptées avec empressement ; mais les influences sociales, économiques et politiques venant de l'extérieur sont, même actuellement, considérées d'un oeil soupçonneux et avec une opposition tenace.

L'enthousiasme avec lequel les résultats des sciences physiques et de la biologie sont acceptés au Japon, contraste fortement avec la poursuite prudente et réticente des études économiques, politiques et sociales. Ces dernières sont encore, pour la plupart, subsumées sous ce que les Japonais appellent *kikenshiso* ou « idées dangereuses ». Les autorités considèrent les discussions sur la démocratie, le constitutionnalisme, l'empereur, le socialisme et une foule d'autres sujets, comme subversives, car la connaissance de ces thèmes pourrait bouleverser les croyances établies et miner l'ordre existant.

Sans penser que cet état de choses soit particulier au Japon, il convient de signaler que beaucoup des questions qui figurent sous la rubrique « idées subversives » au Japon, étaient récemment tout aussi « tabou » dans la société occidentale. Actuellement même, une enquête « objective » franche et ouverte sur les institutions et les croyances les plus sacrées et les plus aimées est plus ou moins strictement prohibée dans tous les pays du monde. Il est virtuellement impossible par exemple, même en Angleterre et en Amérique, de s'informer des faits réels concernant le communisme, fût-ce avec le plus entier désintéressement, sans courir le risque d'être étiqueté « communiste ».

Il est donc à peu près indiscutable que, dans toute société, il y a une zone de « pensées dangereuses ». Alors que nous admettons que ce qu'il est dangereux de penser peut différer de pays à pays et d'époque à époque, dans l'ensemble, les sujets signalés comme subversifs sont ceux que la société ou les éléments dirigeants croient être si vitaux et par cela même si sacrés, qu'ils ne supportent pas d'être profanés par la discussion. Toutefois, ce qui n'est pas si aisément reconnu, c'est le fait que la pensée, même en l'absence d'une censure officielle, est un élément de trouble et, sous certaines conditions, dangereuse et subversive ; car la pensée est un agent catalyseur capable de désorganiser des routines, des habitudes, de détruire des coutumes, de saper des croyances et d'engendrer le scepticisme.

Le caractère distinctif du langage sociologique réside dans le fait que toute affirmation, si objective soit-elle, a des ramifications au delà de la science elle-même. Puisque toute affirmation d'un « fait » du monde social touche un individu ou un groupe, on ne peut même pas appeler l'attention sur l'existence de certains faits, sans provoquer les objections de ceux dont la *raison d'être* même, dans la société, repose sur une interprétation divergente de la situation « de fait ».

## II

La discussion centrée sur cette question est traditionnellement connue comme le problème de l'objectivité dans la Science. Dans la langue anglo-saxonne, « être objectif » a signifié être impartial, ne pas avoir de préférences, de prédilections ou de préjugés, de partis pris, d'opinions ou de jugements préconçus en présence des faits. Cette manière de voir était une expression de la conception plus ancienne de la loi naturelle, d'après laquelle la contemplation des faits naturels, au lieu d'être colorée par les normes de conduite du contemplateur, fournissait automatiquement ces normes <sup>1</sup>. Lorsque la recherche de la loi naturelle fut devenue le problème de l'objectivité, cette manière non personnelle de considérer les faits en eux-mêmes trouva, à nouveau, un appui, pendant un temps, dans la vogue du positivisme. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la science sociale abonde en avertissements contre les influences déformatrices de la passion, de l'intérêt politique, du nationalisme, du sentiment de classe, et en appels en faveur de la purification de soi-même.

À dire vrai, une grande part de l'histoire de la science et de la philosophie modernes peut être considérée comme une tendance, sinon une offensive concertée, vers ce mode d'objectivité. Ceci, on l'a admis, implique, du côté négatif, la recherche de connaissances valables par l'élimination de vues tendancieuses et de raisonnements erronés, et, du côté positif, la formulation d'un point de vue fondé sur la conscience critique de soi et le développement de saines méthodes d'observation et d'analyse. S'il peut paraître, à première vue, que dans les écrits logiques et méthodologiques sur la science, les penseurs d'autres nations ont été plus actifs que les Anglais et les Américains, cette idée pourrait bien être corrigée en appelant l'attention sur la longue suite de penseurs qui, dans le monde de langue anglaise, se sont préoccupés de ces mêmes problèmes sans les étiqueter spécifiquement méthodologiques. Il est certain que l'intérêt pour les problèmes et traquenards dans la recherche de la connaissance vraie, a constitué une portion non négligeable des oeuvres d'une longue lignée de brillants penseurs depuis LOCKE, en passant par HUME, BENTHAM, MILL et SPENCER, jusqu'aux écrivains de notre temps. Nous ne reconnaissons pas toujours ces études des processus de connaissance comme d'authentiques efforts pour formuler les prémisses logiques, psychologiques, et épistémologiques d'une Sociologie de la Connaissance, parce qu'elles n'en portent pas l'étiquette explicite et n'étaient pas

---

<sup>1</sup> C'est précisément à ce courant de pensée qui, par la suite, se développe en Sociologie de la Connaissance, que nous devons cette idée que les normes éthico-politiques non seulement ne peuvent être dérivées de la contemplation directe des faits, mais exercent une influence de formation sur les modes mêmes de perception de faits. Cf., entre autres, les œuvres de Thorstein VEBLEN, John DEWEY, Otto BAUER et Maurice HALBWACHS.

volontairement destinées à l'être. Néanmoins, partout où l'activité scientifique s'est exercée d'une manière organisée et consciente, ces problèmes ont toujours reçu une somme d'attention considérable. En fait dans des oeuvres telles que le Système de logique de J. S. MILL et les Principes de Sociologie de Herbert SPENCER, oeuvre brillante et trop négligée, le problème de la connaissance sociale objective a été traité avec une compréhension directe. Dans la période qui suivit Spencer, cet intérêt pour l'objectivité de la connaissance sociale fut quelque peu détourné par l'ascendant des techniques statistiques représentées par Francis GALTON et Karl PEARSON. Cependant, à l'heure actuelle, les oeuvres de Graham WALLAS et John A. HOBSON, entre autres, marquent un retour vers cette question.

L'Amérique, malgré le tableau stérile que les écrits d'Européens nous tracent si souvent de son paysage intellectuel, a produit un certain nombre de penseurs qui se sont intéressés à cette étude. Remarquable à cet égard, est l'oeuvre de William Graham SUMNER qui, bien qu'il ait abordé le problème obliquement par l'analyse de l'influence des moeurs et coutumes populaires sur les normes sociales, plutôt que directement par la critique épistémologique, plaça le problème de l'objectivité dans un cadre remarquablement concret et sociologique, par la manière vigoureuse dont il dirigea l'attention sur l'influence déformatrice de l'ethnocentrisme sur la connaissance. Malheureusement ses disciples n'ont pas exploré plus avant les riches possibilités de son effort et se sont consacrés surtout à élaborer d'autres aspects de sa pensée. Thorstein VEBLEN a traité ce problème de manière semblable dans une suite d'essais brillants et pénétrants ; il a exploré les relations complexes entre les valeurs culturelles et les activités intellectuelles. Une autre discussion de la même question sous un aspect réaliste se trouve dans l'ouvrage *l'Esprit en voie de formation (The Mind in the making)* de James Harvey ROBINSON. Plus récemment, la *Nature des Sciences sociales* du Professeur Charles A. BEARD traite des possibilités de la sociologie objective, du point de vue pédagogique, d'une manière qui révèle des traces de l'influence du Professeur Mannheim.

Si nécessaire et salutaire qu'il ait été d'insister sur l'influence déformatrice des valeurs et des intérêts culturels sur la connaissance, l'aspect négatif de la critique culturelle de celle-ci est arrivé à un point critique où le sens positif et constructif des éléments appréciatifs de la pensée devait être établi. Si la discussion antérieure de l'objectivité insistait sur l'élimination des partis pris personnels et collectifs, une tendance plus moderne appelle l'attention sur l'importance positive et cognitive de ces partis pris. Tandis que la précédente enquête sur l'objectivité tendait à poser un « objet » distinct du « sujet », la dernière voit un rapport étroit entre l'objet et le sujet percevant. En fait, le point de vue le plus récent maintient que l'objet émerge pour le sujet quand, au cours de l'expérience, l'intérêt du sujet a pour foyer cet aspect particulier du monde. L'objectivité apparaît ainsi sous un double aspect : l'un dans lequel l'objet et le sujet sont des entités discrètes distinctes, l'autre dans lequel le jeu

intérieur entre eux est renforcé. Tandis que l'objectivité dans le premier sens se rapporte à la véracité de nos données et à la validité de nos conclusions, l'objectivité, dans le second, se trouve mise en rapport avec nos intérêts. Dans le domaine du social particulièrement, la vérité n'est pas seulement une question de simple correspondance entre la pensée et l'existence, mais est teintée par l'intérêt de l'enquêteur pour son sujet, son point d'appui, ses évaluations, bref, la définition de son objet d'attention. Cette conception de l'objectivité, cependant, n'implique pas qu'aucune distinction entre la vérité et l'erreur ne puisse plus être déterminée. Elle ne signifie pas que tout ce que les êtres humains imaginent être leurs perceptions, leurs attitudes et idées, ou ce qu'ils veulent que les autres le croient être, corresponde aux faits. Même dans cette conception de l'objectivité, nous devons compter avec la déformation produite, non seulement par une perception inadéquate ou une connaissance inexacte de soi-même, mais aussi par l'incapacité ou la répugnance, sous certaines circonstances, à constater des perceptions et des idées honnêtement. Cette conception du problème de l'objectivité sur laquelle est basée l'œuvre du Professeur Mannheim ne paraîtra pas tout à fait étrangère à ceux qui sont familiers avec ce courant de philosophie américaine représenté par JAMES, PEIRCE, MEAD et DEWEY. Bien que l'étude du Professeur Mannheim soit le produit d'un héritage intellectuel différent dans lequel KANT, MARX et Max WEBER ont joué les premiers rôles, ses conclusions sur des données cardinales sont identiques à celles des pragmatistes américains. Cette convergence ne dépasse pas toutefois les limites du champ de la psychologie sociale. Parmi les sociologues américains, ce point de vue a été explicitement exprimé par le regretté Charles H. COOLEY et R. M. MacIVER, et implicitement par W. I. THOMAS et Robert E. PARK. Si nous ne relions pas immédiatement les oeuvres de ces écrivains avec le problème complexe du présent ouvrage, c'est qu'en Amérique, l'objet que la Sociologie de la Connaissance traite systématiquement et explicitement n'a été abordé qu'incidemment dans le cadre de la discipline spéciale de la psychologie sociale ou a été un sous-produit inexploité de la recherche empirique.

La recherche de l'objectivité donne naissance à des problèmes particulièrement difficiles dans la tentative faite pour établir une méthode *scientifique rigoureuse* pour l'étude de la vie sociale. Tandis que, en traitant des objets du monde physique, le savant peut parfaitement se limiter aux uniformités et régularités extérieures qui y sont présentées, sans chercher à pénétrer le sens intérieur des phénomènes, dans le monde social la recherche est primordialement une compréhension de ces significations et rapports internes.

Il peut être vrai qu'il existe des phénomènes sociaux et peut-être des aspects de tous les faits sociaux qui peuvent être considérés extérieurement comme s'ils étaient des choses. Mais il ne faut pas en déduire que, seules ces manifestations de la vie sociale qui trouvent leur expression dans des biens matériels, soient réelles. Ce serait une conception très étroite de la sociologie

que de la limiter à ces choses concrètes qui sont perceptibles et mesurables extérieurement<sup>2</sup>.

La littérature sociologique démontre amplement qu'il existe de grandes sphères très définies de l'existence sociale dans lesquelles il est possible d'atteindre une connaissance scientifique qui n'est pas seulement fondée, mais qui a une portée bien marquée sur la politique et l'action sociale. Il ne découle pas du fait que des êtres humains sont différents d'autres objets dans la nature, qu'il n'y ait rien de déterminé en eux. Malgré le fait que les êtres humains dans leurs actions montrent une sorte de causation qui ne s'applique pas à d'autres objets dans la nature, à savoir un pouvoir moteur, il faut pourtant admettre que des suites causales déterminées peuvent s'appliquer au règne du social comme elles le font dans le monde physique. On pourrait naturellement soutenir que la connaissance précise que nous avons des suites causales dans d'autres domaines, n'a pas jusqu'ici été établie pour le monde social. Cependant, s'il peut y avoir une connaissance au delà de la perception des événements uniques et passagers du moment, la possibilité de découvrir des tendances générales et des suites d'événements prévisibles, analogues à ceux que l'on trouve dans le monde physique, doit être établie pour le monde social également. Cependant, le déterminisme que la science sociale présuppose et que le Professeur Mannheim traite si pertinemment dans cet ouvrage, est différent de celui qui est compris dans le mouvement des corps célestes de Newton.

Il existe à coup sûr des sociologues qui affirment que la science doit se limiter à la causation des phénomènes réels, que la science ne doit pas viser ce qu'il faudrait faire, ni ce qui devrait être fait, mais plutôt ce qui peut être fait et la manière de le faire. Conformément à ce point de vue, la sociologie devrait être exclusivement « instrumentale » plutôt qu'une discipline fixant un but. Mais, en étudiant ce qui est, nous ne pouvons totalement exclure ce qui devrait être. Dans la vie humaine, les motifs et les buts de l'action sont partie du processus par lequel l'action est accomplie et sont essentiels pour voir le rapport entre les parties et le tout. Sans leur fin, la plupart des actes n'auraient pas de sens et d'intérêt pour nous ; mais il y a néanmoins une différence entre le fait de tenir compte des buts et de les fixer. Quelle que soit la possibilité d'un détachement complet dans l'étude des choses physiques, nous ne pouvons, dans la vie sociale, ignorer les valeurs et le but des actes sans omettre le sens de nombreux actes impliqués. Dans notre choix des champs de recherche, dans celui des données, dans notre méthode d'investigation, dans notre organisation des matériaux, sans parler de la formulation de nos hypothèses et de nos conclusions, il y a toujours évidemment un plan d'évalu-

---

<sup>2</sup> [Remarquons que cette critique ne porte en aucune façon contre la formule durkheimienne selon laquelle il faut traiter les faits sociaux comme des choses. Sinon, elle constituerait un pur contresens. Voir mon ouvrage *Où va la Sociologie, française?*, p. 85. ] A.C.

ation plus ou moins clair, explicite ou implicite. Il y a par conséquent une distinction bien fondée entre les faits objectifs et subjectifs résultant de la différence entre l'observation intérieure et extérieure ou entre, « knowledge about » et « acquaintance with »<sup>3</sup>, pour se servir des termes de William James. S'il y a une différence entre le processus physique et le processus mental, - et il semble qu'il y ait peu de raison de supprimer cette importante distinction, - elle suggère une différenciation correspondante dans la manière de connaître ces deux sortes de phénomènes. Les objets physiques peuvent être connus (et la science de la nature les traite exclusivement comme s'ils pouvaient être connus) purement de l'extérieur, tandis que les processus mentaux et sociaux peuvent être connus seulement de l'intérieur<sup>4</sup>, sauf dans la mesure où ils se révèlent extérieurement par des indices physiques dans lesquels enfin nous lisons un sens. Par suite l'intuition (insight) peut être considérée comme le cœur même de la science sociale. On y parvient en se plaçant à l'intérieur du phénomène à observer ou, comme l'exprime Ch.-H. COOLEY, par introversion sympathique (*sympathetic introspection*). C'est la participation à une activité qui crée l'intérêt, le but, le point de vue, la valeur, le sens et l'intelligibilité, en même temps que le parti pris.

Si donc les sciences sociales s'attachent aux objets qui ont un sens et une valeur, l'observateur qui s'efforce de les comprendre, doit nécessairement le faire au moyen de catégories qui, à leur tour, dépendent de ses propres valeurs et significations. Ce point a été exposé maintes fois dans le débat qui s'est livré avec force pendant bien des années entre les adeptes des behavioristes parmi les sociologues qui auraient aimé traiter la vie sociale exclusivement comme le savant traite le monde physique, et ceux qui ont adopté l'attitude d'intuitionisme sympathique et de compréhension, selon les directives données par un auteur tel que Max Weber. Dans l'ensemble, tandis que l'élément évaluatif de la science sociale a été officiellement admis, une attention relativement faible a été accordée, surtout parmi les sociologues anglais et américains à l'analyse concrète du rôle des intérêts et des valeurs réels tels qu'ils ont été exprimés dans des doctrines et mouvements historiques spécifiques. Exception doit être faite pour le cas du marxisme qui, bien qu'il ait élevé cette question à une position centrale, n'a cependant pas formulé d'exposé systématique satisfaisant du problème.

C'est sur ce point que la contribution du Professeur MANNHEIM marque un net progrès sur le travail qui a été fait jusqu'alors en Europe et en Amérique. Au lieu de se contenter d'appeler l'attention sur le fait que l'intérêt se reflète inévitablement dans toute pensée, y compris la partie de la pensée qui est appelée scientifique, le Professeur Mannheim s'est efforcé de

<sup>3</sup> [On peut traduire : « connaissance sur » et « familiarité avec ». Cette distinction se trouve fréquemment, en effet, chez James.] A.C.

<sup>4</sup> [On reconnaît là la conception des *Geisteswissenschaften* que nous avons combattue, op. cit., p. 61.] A.C.

découvrir la relation spécifique entre les groupes d'intérêt réel dans la société et les idées et modes de pensée qu'ils ont épousés. Il a réussi à montrer que les idéologies, c'est-à-dire ces complexes d'idées qui dirigent l'activité vers le maintien de l'ordre existant, et les utopies, - ces complexes qui tendent à créer des activités en vue d'un changement dans l'ordre dominant, - ne détournent pas seulement la pensée du but d'observation, mais servent aussi à fixer l'attention sur les aspects de la situation qui, autrement, seraient obscurcis ou passeraient inaperçus. De cette manière, il a forgé par une formulation théorique générale un instrument efficace pour une recherche empirique féconde.

Le caractère riche de sens de la conduite ne garantit pas toutefois la conclusion que cette conduite est invariablement le produit du raisonnement et de la réflexion consciente. Notre recherche de la compréhension naît de l'action et peut même être consciemment préparatoire à une action future, mais nous devons reconnaître que la réflexion consciente ou la représentation imaginative de la situation que nous appelons « pensée » n'est pas une partie indispensable de tout acte. En vérité, il semble être généralement accepté par les psychologues sociaux que les idées ne sont pas spontanément créées et que, en dépit de l'assertion d'une psychologie surannée, l'acte vient avant la pensée. La raison, la connaissance et la conscience se produisent d'une manière caractéristique dans des situations marquées par le conflit. Le Professeur Mannheim est donc en accord avec ce nombre grandissant de penseurs modernes qui, au lieu de poser comme principe une intelligence pure, s'intéressent aux conditions sociales réelles dans lesquelles l'intelligence et la pensée se dégagent. Si, comme il semble vrai, nous ne sommes pas simplement conditionnés par les événements qui se déroulent dans notre monde, mais sommes en même temps un instrument qui doit les façonner, il s'ensuit que les fins de l'action ne sont jamais entièrement fixées et déterminées jusqu'à ce que l'acte soit accompli ou qu'il soit si entièrement relégué comme routine automatique, qu'il ne nécessite plus la conscience et l'attention.

Le fait que dans le domaine du social, l'observateur est partie de la chose observée, et par là a un enjeu personnel dans le sujet de l'observation, est un des principaux facteurs de l'acuité du problème d'objectivité dans les sciences sociales. En outre, nous devons considérer le fait que la vie sociale, et par là même la science sociale est, à un degré écrasant, liée aux croyances concernant les fins de l'action. Lorsque nous prenons la défense de quelque chose, nous ne le faisons pas comme de parfaits indifférents à ce qui est et ce qui arrivera. Il serait naïf de supposer que nos idées sont entièrement façonnées par les objets de notre contemplation qui se trouvent hors de nous, ou que nos désirs et nos craintes n'ont aucun rapport avec ce que nous percevons ou ce qui se produira. Il serait plus près de la vérité d'admettre que ces impulsions de base qui ont été généralement désignées comme « intérêts » sont réellement des forces qui, en même temps, créent les fins de notre activité pratique

et fixent notre attention intellectuelle. Alors que, dans certaines sphères vitales, surtout dans les sciences économiques et à un moindre degré en politique, ces intérêts ont été rendus explicites et distincts, dans la plupart des autres sphères ils sommeillent sous la surface et se déguisent en de tels aspects conventionnels que nous ne les reconnaissons pas toujours, même quand ils nous sont signalés. La chose la plus importante donc que nous puissions connaître sur un homme est ce qu'il admet sans discussion, et les faits les plus élémentaires et importants à propos d'une société sont ceux qui sont rarement discutés et généralement considérés comme définitivement établis.

Nous cherchons en vain dans le monde moderne la sérénité et le calme qui semblaient caractériser l'atmosphère dans laquelle quelques penseurs des âges passés ont vécu. Le monde n'a plus de foi commune et ce que nous déclarons être notre communauté d'intérêts n'est guère, autre chose qu'une figure de rhétorique. Avec la perte d'un but commun et des intérêts communs, nous avons été privés aussi des normes, des modes de pensée et des conceptions communs du monde. L'opinion publique même est devenue un groupe de publics « fantômes ». Sans doute les hommes du passé habitaient-ils des mondes plus petits et plus communautaires (*parochial*) ; mais les mondes dans lesquels ils vivaient étaient apparemment plus stables et intégrés pour tous les membres de la communauté que notre uni, vers élargi de pensée, d'action et de croyances ne l'est devenu.

Une société est possible en dernière analyse parce que les individus qui la composent, véhiculent dans leur tête une sorte d'image de cette société. Notre société cependant, dans cette période de division du travail qui va à l'infini, d'extrême hétérogénéité et de profonds conflits d'intérêts, est arrivée à un état où ces images s'ont confuses et non congruentes. Nous ne percevons plus les mêmes choses comme réelles, et, en même temps que notre sens évanescit d'une réalité commune, nous sommes en train de perdre notre moyen commun d'exprimer et de communiquer nos expériences. Le monde a été brisé en fragments innombrables d'individus et de groupes atomisés. La rupture dans l'intégralité de l'expérience individuelle correspond à la désintégration dans la culture et la solidarité du groupe. Quand les bases de l'action collective unifiée commencent à faiblir, la structure sociale tend à se rompre et à produire un état qu'Émile DURKHEIM a dénommé anomie, terme par lequel il désigne une situation que l'on pourrait décrire comme une sorte de vide ou de néant social. Dans de telles conditions, le suicide, le crime et le désordre sont des phénomènes attendus, car l'existence individuelle n'est plus enracinée dans un milieu social intégré et stable et l'activité vitale perd en grande partie son sens et sa raison d'être.

Que l'activité intellectuelle ne soit pas exempte de telles influences, c'est ce qui est effectivement soutenu par le présent volume. Si l'on peut lui

attribuer un objectif pratique, en plus du rassemblement et de la mise en ordre de nouvelles vues sur les pré-conditions, les processus et les problèmes de la vie intellectuelle, il tend aussi à explorer les perspectives de la rationalité et de la compréhension mutuelle dans une ère comme la nôtre, qui semble si fréquemment miser sur l'irrationnel et dans laquelle les possibilités de compréhension mutuelle semblent avoir disparu. Alors que le monde intellectuel dans le passé avait au moins un cadre commun de référence qui offrait un degré de certitude aux participants de ce monde, leur donnant le sens du respect mutuel et de la confiance, le monde intellectuel contemporain n'est plus un cosmos, mais offre le spectacle d'un champ de bataille de partis belligérants et de doctrines adverses. Non seulement chacune des factions antagonistes a son propre jeu d'intérêts et de desseins, mais chacune a son image du monde dans laquelle les mêmes objets offrent des sens et des valeurs entièrement différents. Dans un tel monde, les possibilités de communication intelligible et, a fortiori, d'accord, sont réduites au minimum. L'absence d'une masse d'aperception commune vicie la possibilité de faire appel aux mêmes critères de pertinence et de vérité, et puisque la consistance du monde est maintenue dans une forte proportion par des mots, quand ces mots ont cessé de signifier la même chose pour ceux qui les emploient, il s'ensuit que nécessairement les hommes ne se comprennent pas et parlent sans s'atteindre.

À part cette impuissance essentielle à se comprendre les uns les autres, il existe un autre obstacle à la réalisation de l'unanimité dans l'obstination absolue des partisans à refuser d'envisager ou de prendre au sérieux les théories de leurs adversaires, simplement parce qu'ils appartiennent à un autre camp politique ou intellectuel. Cet état de choses déprimant est aggravé par le fait que le monde intellectuel n'est pas libéré des luttes visant la distinction et le pouvoir personnels. C'est ce qui a amené l'introduction des ruses commerciales dans le domaine des idées et créé une situation où les savants préfèrent avoir le dessus plutôt que d'être dans leur bon droit.

### III

Si nous nous sentons plus profondément -épouvantés devant la menace de perdre notre héritage intellectuel que ce n'était le cas dans nos crises culturelles précédentes, c'est parce que nous sommes devenus la proie d'espoirs

plus grandioses. Car, à aucune époque antérieure à la nôtre, on ne vit tant d'hommes amenés à se livrer à des rêves aussi sublimes sur les bienfaits que la science pouvait conférer à la race humaine. Cet effondrement des bases de la connaissance que l'on croyait solides et la déception qui l'ont suivi, ont conduit certains « esprits délicats » à une aspiration romantique au retour d'un âge révolu et à une certitude irrémédiablement perdue. En proie à la perplexité et à l'effarement, d'autres ont cherché à ignorer ou à déjouer les ambiguïtés, les conflits et les incertitudes du monde intellectuel par l'humour, le cynisme ou la simple négation des faits de la vie.

À une époque de l'histoire humaine comme la nôtre, quand dans le monde entier les hommes ne sont pas simplement mal à l'aise, mais doutent des bases de l'existence sociale, de la valeur de leurs vérités et de la solidité de leurs normes, il devrait être clair qu'il n'y a pas de valeur en dehors de l'intérêt, ni d'objectivité en dehors de l'accord. En de telles circonstances, il est difficile de tenir fermement ce que l'on croit être la vérité en face du dissentiment, et l'on est porté à mettre en doute la possibilité même, d'une vie intellectuelle. En dépit du fait que le monde occidental a été nourri d'une tradition de liberté et d'intégrité intellectuelle durement acquise pendant plus de deux mille ans, les hommes commencent à se demander si la lutte pour les atteindre en avait valu le prix, alors que tant d'hommes, aujourd'hui, acceptent avec complaisance la menace d'extermination portée contre le peu de rationalité et d'objectivité qui avait été obtenu dans les choses humaines. La vaste dépréciation de la valeur de la pensée d'une part, sa répression d'autre part, sont des signes de mauvais augure du crépuscule croissant de la culture moderne. Une telle catastrophe ne peut être évitée que par les mesures les plus clairvoyantes et les plus résolues.

L'ouvrage *Idéologie et Utopie* est lui-même le produit de cette période de chaos et de déséquilibre. Une des contributions qu'il apporte à la solution de notre situation est une analyse des forces qui l'ont causée. Il est douteux qu'un tel livre eût pu être écrit dans une autre période; car les questions dont il traite, fondamentales comme elles le sont, ne pouvaient être posées que dans une société et une époque marquées par un profond soulèvement social et intellectuel. Il n'émet aucune solution simple aux difficultés que nous affrontons, mais il formule vraiment les problèmes majeurs d'une manière qui les rend propres à être abordés et porte l'analyse de notre crise intellectuelle plus loin que cela a jamais été fait auparavant. Face à la perte d'une conception commune des problèmes, et en l'absence (le critères de vérité unanimement acceptés, le Professeur Mannheim s'est efforcé d'indiquer les lignes suivant lesquelles une nouvelle base pour la recherche objective des fins controversables de la vie sociale peut être édifiée.

Jusqu'à une date relativement récente, la connaissance et la pensée, considérées comme l'objet propre de la logique et de la psychologie, étaient jugées comme situées hors du champ de la sociologie, parce qu'elles n'étaient pas

envisagées comme des processus sociaux. Quelques-unes des idées que présente le Professeur Mannheim sont le résultat du développement graduel qui s'est effectué dans l'analyse critique des processus de la pensée et forment une partie intégrante de l'héritage scientifique du monde occidental. Mais la contribution distinctive du présent ouvrage peut se trouver dans la reconnaissance explicite du fait que la pensée, outre qu'elle est l'objet propre de la logique et de la psychologie, ne devient pleinement intelligible que si elle est envisagée sociologiquement. Ceci consiste à faire remonter les bases des jugements sociaux à leurs racines spécifiques qui les relient dans la société à certains « intérêts » et à travers lesquelles la perspective particulière et, par là, les limitations de chaque idée deviendront apparentes. Il ne faut pas en conclure que la simple révélation de ces points de vue divergents amènera les antagonistes à embrasser automatiquement les conceptions les uns des autres, ou que cela produira immédiatement une harmonie universelle. Mais la clarification des sources de ces différences semble être une précondition d'une sorte de prise de conscience, de la part de chaque observateur, des limitations de son propre point de vue et, tout au moins, de la validité partielle des vues des autres. Bien que ceci n'implique pas nécessairement la mise en attente de ses propres intérêts, cela rend possible au moins un accord sur ce que sont les faits d'une question et sur un ensemble limité de conclusions que l'on peut en tirer. C'est dans un tel mode d'expérience que les sociologues, même s'ils sont en désaccord sur les valeurs ultimes, peuvent aujourd'hui édifier un « univers du discours » à l'intérieur duquel il leur est possible d'envisager les choses sous des perspectives semblables et d'échanger leurs conclusions avec un minimum d'ambiguïté.

#### IV

Le fait d'avoir soulevé avec netteté et lucidité les problèmes qu'impliquent les relations entre l'activité intellectuelle et l'existence sociale, est en lui-même une réussite majeure. Mais le Professeur Mannheim n'est pas demeuré à ce point. Il a reconnu que les facteurs à l'œuvre dans l'esprit humain, stimulant et troublant la raison, sont les, mêmes facteurs dynamiques qui sont les ressorts de toute activité humaine. Au lieu de poser une hypothétique intelligence pure créant et dispensant la vérité sans la contaminer par des facteurs dits non-logiques, il s'est livré réellement à une analyse des situations sociales concrètes, dans lesquelles se situe la pensée et où la vie intellectuelle est pratiquée.

Le présent ouvrage démontre concrètement la fécondité de cette étude sociologique et fournit un exemple des méthodes de la nouvelle discipline qu'on appelle la « Sociologie de la Connaissance ». Cette nouvelle discipline se trouve, historiquement et logiquement, dans le champ de la sociologie générale, conçue comme science sociale de base. Si les thèmes que le Professeur Mannheim a traités étaient systématiquement développés, la Sociologie de la Connaissance deviendrait un effort spécialisé pour étudier d'une manière complète, d'un point de vue unificateur et au moyen de techniques appropriées, une série de sujets qui, jusqu'ici, n'ont été que légèrement et rapidement effleurés. Il serait prématuré de définir le champ exact que cette nouvelle discipline occupera éventuellement. L'œuvre de feu Max Scheler et du Professeur Mannheim lui-même a cependant pénétré assez loin pour permettre une opinion sur les fins majeures auxquelles elle doit s'intéresser.

Parmi celles-ci, la première est l'élaboration socio-psychologique de la théorie de la connaissance elle-même, qui a jusqu'ici trouvé sa place dans la philosophie sous la forme de l'Épistémologie. Dans toute l'histoire enregistrée de la pensée, ce sujet a hanté une succession de grands penseurs. Malgré l'antique effort pour résoudre la relation entre l'expérience et la réflexion, le fait et l'idée, la croyance et la vérité, le problème du rapport intérieur entre être et savoir, demeure un défi pour le penseur moderne. Mais ce n'est plus un problème qui intéresse exclusivement le philosophe professionnel : c'est devenu une question centrale, non seulement dans la science, mais également dans l'éducation et la politique. La Sociologie de la Connaissance aspire à contribuer à la compréhension à venir de cette vieille énigme. Une telle tâche nécessite plus que l'application des règles logiques reconnues aux matériaux que l'on a en main, car les règles admises de la logique sont elles-mêmes ici mises en question et sont considérées en commun avec nos autres outils intellectuels comme parties et produits de toute notre vie sociale. Ceci entraîne la recherche des motifs situés à l'arrière de l'activité intellectuelle et une analyse de la manière et de la limite dans lesquelles les processus de la pensée eux-mêmes sont influencés par la participation du penseur à la vie de la société.

Un champ d'intérêt étroitement allié à la Sociologie de la Connaissance réside dans l'étude renouvelée des données de l'histoire intellectuelle, en vue de découvrir les styles et les méthodes de pensée qui dominent dans certains types de situations historico-sociales. A cet égard, il est essentiel d'enquêter dans les glissements d'intérêts intellectuels et d'attention qui accompagnent les changements se produisant dans d'autres aspects de la structure sociale. C'est ici que la distinction faite par le Professeur Mannheim entre les « idéologies » et les « utopies » promet des directives favorables à la recherche.

En analysant la mentalité d'une période ou d'une couche donnée de la société, la Sociologie de la Connaissance ne s'intéresse pas seulement aux

idées et modes de pensée qui s'y développent et à toute la structure sociale dans laquelle cela se produit. Elle doit nécessairement tenir compte des facteurs auxquels on peut imputer l'acceptation ou le rejet de certaines idées par certains groupes de la société, et des motifs et intérêts qui poussent certains groupes à lancer consciemment ces idées et à les répandre dans des secteurs plus étendus.

En outre, la Sociologie de la Connaissance cherche à jeter de la lumière sur le point de savoir comment les intérêts et desseins de certains groupes sociaux arrivent à s'exprimer dans certaines théories, doctrines et mouvements intellectuels. D'importance capitale pour la compréhension de toute société, est la valeur accordée aux divers types de connaissance et la part correspondante des ressources de la société consacrée au développement de chacun d'eux. Également significative est l'analyse des déplacements dans les rapports sociaux causés par les progrès de certaines branches de connaissance, telle que la science technique et la maîtrise accrue sur la nature et la société que l'application de cette connaissance rend possible. De même, la Sociologie de la Connaissance, par l'intérêt qu'elle porte au rôle de la connaissance et des idées dans le maintien ou le changement de l'ordre social, est tenue de consacrer une attention considérable aux intermédiaires ou procédés par lesquels les idées sont diffusées, et au degré de liberté d'enquête et d'expression qui prévaut. En relation avec ceci, l'attention sera portée sur les types de systèmes d'éducation qui existent et la manière dont chacun reflète et modèle la société dans laquelle il opère. A ce point, le problème de l'« endoctrination », qui a récemment causé tant de discussions dans la littérature éducative, trouve une place de choix. De la même manière, les fonctions de la Presse, la popularisation de la connaissance et de la propagande reçoivent un traitement approprié. Une compréhension adéquate de phénomènes tels que ceux-ci, contribuera à une conception plus précise du rôle des idées dans les mouvements politiques et sociaux, et de la valeur de la connaissance comme instrument de contrôle de la réalité sociale.

En dépit du nombre important d'études spécialisées des institutions sociales dont la fonction principale gravite autour des activités intellectuelles de la société, aucun traitement théorique adéquat de l'organisation sociale de la vie intellectuelle n'existe. Une des premières obligations de la Sociologie de la Connaissance consiste donc en une analyse systématique des organisations d'enseignement, dans le cadre desquelles l'activité intellectuelle est pratiquée. Ceci comprend entre autres, l'étude des écoles, universités, académies, sociétés savantes, musées, bibliothèques, instituts de recherche et laboratoires, fondations et maisons d'édition. Il est important de savoir comment et par qui ces institutions sont soutenues, les types d'activités qu'elles exercent, leur politique intérieure, leurs organisation et relations internes, et, dans l'ensemble, leur place dans l'organisation sociale.

Enfin, et dans chacun de ses aspects, la Sociologie de la Connaissance s'intéresse aux personnes qui sont les porteurs de l'activité intellectuelle, à savoir les « intellectuels ». Dans toute société il y a des individus dont la fonction spéciale est d'accumuler, préserver, reformuler, et répandre l'héritage intellectuel du groupe. La composition de ces groupes, leur dérivation sociale et la méthode suivant laquelle ils sont recrutés, leur organisation, leur affiliation de classe, les récompenses et le prestige qui leur échoient, leur participation à d'autres sphères de la vie sociale, constituent quelques-unes des questions les plus cruciales auxquelles la Sociologie de la Connaissance cherche des réponses. La manière dont ces facteurs s'expriment dans les produits de l'activité intellectuelle fournit le thème central de toutes les études qui sont poursuivies au nom de la sociologie de la connaissance.

Dans *Idéologie et Utopie*, le Professeur Mannheim ne présente pas seulement l'esquisse d'une nouvelle discipline qui promet de donner une compréhension nouvelle et plus profonde de la vie sociale : il offre aussi une clarification très nécessaire de quelques-uns des problèmes moraux majeurs de ce temps. C'est avec l'espoir qu'il apportera sa contribution aux problèmes qui se posent aux intellectuels que le présent ouvrage a été traduit.

Louis WIRTH.

# PREMIÈRE PARTIE

## IDÉOLOGIE ET UTOPIE

### I. - DÉFINITIONS DE CONCEPTS

Pour comprendre la situation actuelle de la pensée, il est nécessaire de commencer par les problèmes de l'idéologie. Aux yeux de la plupart des gens, le terme « idéologie » est étroitement lié au « Marxisme », et leurs réactions à l'égard de ce terme sont, dans une large mesure, déterminées par l'association entre les deux idées. Il est donc nécessaire tout d'abord de spécifier que, bien que le Marxisme ait fortement contribué à l'énoncé original du problème, le mot et sa signification remontent, dans l'histoire, plus loin que le Marxisme et que, depuis son époque, de nouveaux sens du terme ont surgi, qui ont pris forme indépendamment de lui.

Il n'est pas de meilleure introduction au problème que l'analyse de la signification du terme « idéologie ». En premier lieu, nous devons, dégager les différentes nuances de sens qui sont fondues ici en une pseudo-unité, et un exposé plus précis des variations de sens du concept tel qu'il est utilisé aujourd'hui, ouvrira la voie de son analyse sociologique et historique. Une telle analyse montrera que, d'une façon générale, il y a deux sens distincts et séparables du terme « idéologie » : le sens *particulier* et le sens total.

C'est la conception particulière de l'idéologie qui est impliquée, lorsque le terme dénote que nous sommes sceptiques vis-à-vis des idées et représentations avancées par notre adversaire. Celles-ci sont alors considérées comme des travestissements plus ou moins conscients de la nature réelle d'une situation dont la reconnaissance exacte ne serait pas en accord avec ses intérêts. Ces déformations s'échelonnent depuis les mensonges conscients jusqu'aux déguisements à demi conscients et involontaires, depuis les efforts calculés pour duper autrui jusqu'à l'illusion personnelle. Cette conception de l'idéologie qui ne s'est différenciée que graduellement de la notion de sens commun du mensonge, est particulière dans plusieurs acceptions. Sa particularité devient évidente quand elle s'oppose à la conception totale, plus étendue, de l'idéologie. Nous faisons allusion ici à l'idéologie d'une époque ou d'un groupe historico-social concret, par exemple d'une classe sociale : nous avons alors en vue les caractéristiques et la composition de la structure totale de l'esprit à cette époque ou dans ce groupe.

Les éléments, aussi bien communs que distinctifs, des deux concepts, sont faciles à mettre en évidence. L'élément commun semble résider dans le fait que ni l'un ni l'autre ne repose uniquement sur ce qui est réellement dit par l'adversaire, si l'on veut atteindre la compréhension de la pensée et de son intention véritables<sup>5</sup>. Tous deux reviennent au sujet, que ce soit l'individu ou le groupe, et atteignent la compréhension de ce qui est dit par la méthode indirecte d'analyse des conditions sociales de l'individu ou de son groupe. Les idées exprimées par le sujet sont ainsi considérées comme fonctions de son existence. Ceci indique que les opinions, assertions, propositions et systèmes d'idées ne sont pas considérés avec leur valeur apparente, mais sont interprétés à la lumière de la situation d'existence de celui qui les exprime. Cela signifie, en outre, que le caractère spécifique de la situation vitale du sujet influence ses opinions, perceptions et interprétations. En conséquence, ces deux conceptions de l'idéologie font de ces « idées » une fonction de celui qui les possède, et de sa position dans son milieu social.

---

<sup>5</sup> Si l'interprétation repose uniquement sur ce qui est réellement dit, nous parlerons de « l'interprétation immanente » ; si elle dépasse ces données, impliquant par là une analyse de la situation existentielle du sujet, nous parlerons d'une « interprétation transcendantale ». Une typologie de ces diverses formes d'interprétation se trouve dans « Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde », *Jahrbuch für Soziologie*, vol. II (Karlsruhe 1926), p. 424, sq.

Bien qu'elles aient quelque chose de commun, il y a aussi entre elles des différences significatives. De ces dernières, nous citons seulement les plus importantes .

a) Tandis que la conception particulière de l'idéologie ne désigne comme idéologique qu'une partie des assertions de l'opposant, et ceci seulement en référence à leur contenu, la conception totale met en question toute la *Weltanschauung* de l'adversaire (y compris sa faculté conceptive) et tente de comprendre ces concepts comme produits de la vie collective à laquelle il participe.

b) La conception particulière de l' « idéologie » forme son analyse des idées sur un plan purement psychologique. S'il est déclaré, par exemple, qu'un adversaire ment ou qu'il dissimule ou déforme une situation de fait donnée, il est néanmoins admis que les deux parties partagent un critère commun de validité ; il est encore admis qu'il est possible de réfuter des mensonges et de déraciner des sources d'erreurs, en se référant à des critères reconnus de validité objective, communs aux deux parties. Le soupçon que l'adversaire est victime d'une idéologie, ne va pas jusqu'à l'exclure de la discussion sur la base d'un commun fonds théorique de référence. Il en va autrement pour la conception totale de l'idéologie. Quand nous attribuons un univers intellectuel à une époque historique et un autre à nous-mêmes, ou si une certaine couche sociale historiquement déterminée pense en catégories autres que les nôtres, nous ne nous référons pas à des cas isolés de contenu de pensée, mais à des systèmes de pensée fondamentalement divergents et à des modes d'expérience et d'interprétation largement différents. Nous touchons le plan théorique ou noologique toutes les fois que nous considérons non seulement le contenu, mais aussi la forme et même la charpente conceptuelle d'un mode de pensée comme fonction de la situation vitale d'un penseur. « Les catégories économiques ne sont que les expressions théoriques, les abstractions des rapports sociaux de production... Les mêmes hommes qui établissent les rapports sociaux conformément à leur productivité matérielle produisent aussi les principes, les idées, les catégories, conformément à leurs rapports sociaux » (Karl MARX, *Misère de la philosophie*, avec préface de F. Engels, traduit par H. Quelch, Chicago, 1910, p. 119 <sup>6</sup>). Ce sont les deux manières d'analyser des assertions comme fonctions de leur plan social : la première opérant seulement sur le plan psychologique, la seconde sur le plan noologique.

---

<sup>6</sup> [Trad. fr., éd. Costes, p. 127.] A.C.

c) En correspondance avec cette différence, la conception particulière de l'idéologie agit en premier lieu par une psychologie des intérêts, tandis que la conception totale utilise une analyse fonctionnelle plus formelle, sans aucune référence aux motifs, se bornant à une description objective des oppositions structurelles dans des esprits opérant à l'intérieur de cadres sociaux différents. La première admet que cet intérêt-ci ou celui-là est la cause d'un mensonge donné ou d'une erreur. La seconde présuppose simplement qu'il y a correspondance entre une certaine situation sociale et une perspective, un point de vue ou une masse de perceptions données. Dans ce cas, tandis qu'une analyse de constellations d'intérêts peut souvent être nécessaire, elle ne doit pas établir des connexions causales, mais caractériser la situation totale. Ainsi la psychologie des intérêts tend à être remplacée par une analyse de la correspondance entre la situation à connaître et les formes. de la connaissance.

Comme la conception particulière ne s'écarte jamais réellement du plan psychologique, le point de référence dans de telles analyses est toujours l'individu. C'est le cas, même quand nous traitons des groupes, puisque tous les phénomènes psychiques doivent finalement être ramenés à des -esprits d'individus. Le terme « idéologie de groupe » apparaît fréquemment sans aucun doute dans les discours populaires., L'existence en groupe, dans ce sens, peut signifier seulement qu'un groupe de personnes, soit dans leurs réactions immédiates dans une même situation ou comme résultat d'une interaction psychique directe, réagissent identiquement. En conséquence, conditionnées par la même situation. sociale, elles sont sujettes aux mêmes illusions., Si nous limitons nos observations aux processus mentaux qui se produisent chez l'individu et le considérons comme le seul porteur possible d'idéologies, nous n'atteindrons jamais dans sa totalité la structure du monde intellectuel appartenant à un groupe social dans une situation historique donnée. Bien que ce monde, mental, dans son ensemble, ne puisse naître sans les expériences et réactions productives de différents individus, on ne peut trouver sa structure intérieure dans une simple intégration de ces expériences individuelles. Les membres individuels de la, classe ouvrière, par exemple, n'expérimentent pas tous les éléments d'un horizon qui pourrait. être appelé la Weltanschauung prolétarienne. Chaque individu ne participe qu'à certains fragments de ce système de pensée, dont l'ensemble n'est pas le moins du monde une simple somme de ces expériences fragmentaires individuelles. Comme totalité, le système de Pensée est intégré systématiquement et n'est pas seulement un mélange confus d'expériences partielles de membres distincts du groupe. Il s'ensuit que l'individu ne peut être considéré comme le porteur d'une idéologie que tant que nous avons affaire à cette conception de l'idéologie qui, par définition, est dirigée plutôt vers des éléments détachés que vers la structure entière de la pensée, découvrant de faux modes de pensée et exposant des mensonges. Dès que nous adoptons la conception totale de l'idéologie, nous tentons de reconstruire l'horizon tout entier d'un groupe social et ni les individus concrets, ni leur somme abstraite ne peuvent légiti-

mement être regardés comme porteurs de ce système de pensée idéologique considéré comme un tout. Le but de l'analyse sur ce plan est la reconstitution du fond théorique systématique qui forme la base des jugements séparés de l'individu. Des analyses d'idéologies dans le sens particulier, rendant le contenu de la pensée individuelle fortement dépendant des intérêts du sujet, ne peuvent jamais accomplir cette reconstruction fondamentale de tout l'horizon d'un groupe social. Elles peuvent, au mieux, révéler les aspects psychologiques collectifs de l'idéologie ou mener à quelque développement de la psychologie de masse, en traitant soit du comportement différent de l'individu dans la foule, soit des résultats de l'intégration de masse des expériences psychiques de nombreux individus. Bien que l'aspect psychologico-collectif puisse très souvent rejoindre les problèmes de l'analyse idéologique totale, il ne peut répondre à ses problèmes exactement. C'est une chose de savoir dans quelle mesure mes attitudes et jugements sont influencés et modifiés par la coexistence d'autres êtres humains, mais c'en est une autre de savoir quelles sont les implications de mon mode de pensée qui sont identiques à celle de mes confrères dans mon groupe ou dans ma couche sociale.

Nous nous contentons simplement ici d'exposer la question sans tenter une analyse profonde des problèmes méthodologiques ardues qu'elle soulève.

## II. - LE CONCEPT D'IDÉOLOGIE DANS LA PERSPECTIVE HISTORIQUE

De même que la conception particulière et la conception totale de l'idéologie peuvent être distinguées l'une de l'autre sur la base de leurs différences de signification, de même les origines historiques de ces deux concepts peuvent aussi être différenciées, même si, en réalité, elles sont toujours entrelacées. Nous ne sommes pas encore en possession d'un traitement historique adéquat du développement du concept d'idéologie, à défaut d'une histoire

sociologique des nombreuses variations<sup>7</sup> de sa signification. Même si nous étions en mesure de le faire, ce ne serait pas notre tâche, pour le but que nous nous assignons, d'écrire une histoire des sens variables *du* concept d'*idéologie*. Notre but est simplement de présenter de tels faits d'après des témoignages dispersés qui rendront plus claire la distinction entre les deux termes, établie dans le chapitre précédent, et de retracer le processus qui conduisit graduellement au sens spécialisé et affiné que ces termes ont acquis enfin. En correspondance avec le double sens du terme idéologie que nous avons désigné ici comme la conception particulière et la conception totale, il existe respectivement deux courants distincts de développement historique.

La méfiance et le soupçon dont les hommes, en tout lieu, font preuve envers leurs adversaires à toutes les phases du développement historique, peuvent être considérés comme les antécédents immédiats de la notion d'idéo-

<sup>7</sup> Comme bibliographie partielle du problème, l'auteur indique celles de ses oeuvres dont les titres suivent:

MANNHEIM K., « Das Problem, einer Soziologie des Wissens », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1925, vol. 54.

MANNHEIM K., « Ideologische und Soziologische Interpretation der geistigen Gebilde », *Jahrbuch für Soziologie*, édité par Gottfried Salomon, il (Karlsruhe, 1926), p. 424, sq.

D'autres matériaux relatifs à la question se trouvent dans : KRUG W.T., *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, 21 édition, Leipzig 1833.

EISLER, *Philosophisches Wörterbuch*.

LALANDE, *Vocabulaire de la Philosophie* (Paris, 1926).

SALOMON G., « Historischer Materialismus und Ideologienlehre », *Jahrbuch für Soziologie*, II, pp. 386 sq.

ZIEGLER H.-O., « Ideologienlehre », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 57, pp. 657 sq.

La majeure partie des études sur l'idéologie n'atteignent jamais le plan d'une tentative d'analyse systématique ; elles se limitent habituellement à des références historiques ou aux considérations les plus générales. A titre d'exemple, nous citons les oeuvres bien connues de Max WEBER, Georg LUKACS, Carl SCHMITT, et plus récemment :

KELSEN Hans, « Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und der Rechtspositivismus », no 31 des Vorträge *der Kant Gesellschaft*, 1928.

Les ouvrages éminents de W. Sombart, Max Scheler et Franz Oppenheimer sont trop connus pour demander des références détaillées. Dans un sens plus large, les études suivantes sont d'un grand intérêt:

RIEZLER K., « Idee Und Interesse in der politischen Geschichte », *Die Dioskuren*, vol. III (Münich 1924).

SZENDE Paul, *Verhüllung und Enthüllung* (Leipzig, 1922).

ADLER Georg, *Die Bedeutung der Illusionen für Politik und soziales Leben* (Iena 1904).

JANKELEVITCH « Du rôle des idées dans l'évolution des sociétés », *Revue philosophique*, vol66, 1908, pp. 256 sq.

MILLIOUD M. La formation de l'idéal, *ibid.*, pp. 138 sq.

DIETRICH A., « Kritik der politischen Ideologien », *Archiv für Geschichte und Politik*, 1923.

logie. Mais c'est seulement quand la défiance de l'homme envers l'homme, qui se manifeste plus ou moins à toute période de l'histoire humaine, devient explicite et est méthodiquement reconnue, que nous pouvons parler avec raison d'une corruption idéologique dans les propos d'autrui. Nous atteignons ce stade quand nous ne tenons plus les individus pour responsables personnellement des mensonges que nous découvrons dans leurs propos et quand nous n'attribuons plus le mal qu'ils font à leur ruse malveillante. C'est seulement quand nous cherchons plus ou moins consciemment à découvrir la source de leur duplicité dans un facteur social que nous faisons véritablement une interprétation idéologique. Nous ne commençons à traiter les vues de notre adversaire comme des idéologies que lorsque nous ne les considérons plus comme des mensonges calculés et lorsque nous sentons dans son comportement total une non-véracité que nous regardons comme fonction de la situation sociale dans laquelle il se trouve. La conception particulière de l'idéologie signifie donc un phénomène intermédiaire entre un simple mensonge, à un pôle, et une erreur qui est le résultat d'un appareil conceptuel défectueux et déformé, à l'autre pôle. Ce phénomène se réfère à une sphère d'erreurs de nature psychologique qui, à l'inverse des tromperies délibérées, ne sont pas intentionnelles, mais émanent inévitablement et involontairement de certaines causes déterminantes.

Selon cette interprétation, la théorie de Bacon des idola peut être considérée dans une certaine mesure comme une anticipation de la conception moderne de l'idéologie. Les « idoles » étaient des « fantômes » ou des « pré-conceptions » : c'étaient, comme nous le savons, les idoles de la tribu, de la caverne, du marché et du théâtre.

Toutes sont des sources d'erreurs, dérivées parfois de la nature humaine elle-même, parfois d'individus particuliers. Elles peuvent aussi être attribuées à la société ou à la tradition. En tout cas, elles sont des obstacles sur les sentiers de la connaissance vraie<sup>8</sup>. Il y a certainement quelque rapport entre le terme moderne « idéologie » et le terme employé par Bacon comme désignant une source d'erreur. En outre, le fait d'admettre que la société et la tradition peuvent devenir des sources d'erreur, est une anticipation directe du point de vue sociologique<sup>9</sup>. Néanmoins il ne peut être affirmé qu'il y ait un rapport

<sup>8</sup> Voici un passage caractéristique du *Novum Organum* de BACON, § 38 , « Les idoles et les notions fausses qui ont déjà occupé l'entendement humain et y sont profondément enracinées, non seulement obsèdent l'esprit des hommes à tel point qu'elles deviennent d'un accès difficile ; mais, même quand l'accès est obtenu, elles se présentent encore et nous troublent dans l'instauration des sciences, à moins que les humains prévenus se protègent contre elles avec tout le soin possible. » *The Physical and Metaphysical Works of Lord Bacon* (comprenant *Advancement of learning* et *Novum Organum*, édités par Joseph DEVEY, P. 389, G. Bell and Sons (Londres, 1891).

<sup>9</sup> « Il existe aussi des idoles formées par les rapports mutuels et la société de l'homme avec l'homme que nous appelons idoles du marché en raison du commerce et de l'association des hommes les uns avec les autres ; car les hommes conversent au moyen du langage,

réel, dont on puisse suivre les traces de façon continue à travers l'histoire de la pensée, entre cette anticipation et la conception moderne de l'idéologie.

Il est extrêmement probable que ce fut l'expérience quotidienne des affaires politiques qui donna d'abord à l'homme la conscience et le sens critique de l'élément idéologique de sa pensée. Pendant la Renaissance, parmi les compatriotes de Machiavel, naquit un nouvel adage appelant l'attention sur une observation commune de l'époque : à savoir que la pensée du palais est une chose et que celle de la place publique en est une autre <sup>10</sup>. C'était l'expression du fait que le public avait de plus en plus accès aux secrets de la politique. Nous pouvons observer ici le début du processus au cours duquel ce qui avait été autrefois une explosion occasionnelle de défiance et de scepticisme à l'égard des discours publics, se développait en une recherche méthodique de l'élément idéologique en tous ceux-ci. La diversité des voies de la pensée parmi les hommes est même, à cette étape, attribuée à un facteur qui pourrait, sans exagérer indûment le terme, être considéré comme sociologique. Machiavel avec son rationalisme impitoyable considéra comme sa tâche propre de rapporter les variations des opinions des hommes aux variations correspondantes de leurs intérêts. En conséquence, quand il prescrit une *medicina forte* pour tout parti pris des participants à une controverse <sup>11</sup>, il semble rendre explicite et poser en règle générale de pensée, ce qui était implicite dans l'adage de sens commun de son temps.

Il semble y avoir une ligne droite menant de ce point à l'orientation intellectuelle du monde occidental vers le mode rationnel et calculeur de pensée caractéristique de la « période des Lumières ». La psychologie des intérêts

---

niais les mots sont formés au bon gré de la masse; et, d'une mauvaise et impropre formation des mots émane un prodigieux embarras de l'esprit » (BACON, op. cit., p. 390, § 43. Cf. également § 59).

Sur « l'idole de la tradition », Bacon dit :

« Quand une proposition a été posée (soit par admission générale et croyance, soit par le plaisir qu'elle procure), l'entendement humain réduit n'importe quoi d'autre à y ajouter un nouvel appui et une nouvelle confirmation : et, bien que des cas nombreux et forts existent en sens contraire, il ne les observe pas, ou les méprise, ou s'en débarrasse et les rejette par quelque distinction, avec un préjugé violent et injuste, plutôt que de sacrifier l'autorité de sa première conclusion » (Op. cit., § 46, p. 392).

Que nous nous trouvions ici en présence d'une source d'erreur, c'est ce que montre le passage suivant :

« L'entendement humain ne ressemble pas à une lumière crue, mais reçoit sa coloration de la volonté et des passions qui engendrent leur propre système en conséquence, car l'homme croit toujours plus volontiers à ce qu'il préfère » (Op. cit., § 49, pp. 393-4. Cf. aussi § 52.)

<sup>10</sup> MACHIAVEL, Discorsi, vol. II, p. 47. Cité par MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson* (München et Berlin 1925), p. 40.

<sup>11</sup> Cf. MEINECKE, *ibid.*

semble découler de la même source. Une des principales caractéristiques de la méthode d'analyse rationnelle de la conduite humaine exposée par l'*Histoire de l'Angleterre* de HUME était la présupposition que les hommes étaient portés à « feindre »<sup>12</sup> et à tromper leurs semblables. La même caractéristique se trouve chez les historiens contemporains qui mettent en oeuvre la conception particulière de l'idéologie. Ce mode de pensée s'efforcera toujours, d'accord avec la psychologie des intérêts, de jeter un doute sur la probité de l'adversaire et de déprécier ses motifs. Cette procédure n'en a pas moins une valeur positive aussi longtemps que, dans un cas donné, nous cherchons à découvrir le sens véritable d'une idée dissimulée par un camouflage de mots. Cette tendance au « dépistage » (debunking) est devenue très marquée dans la pensée de notre temps<sup>13</sup>. Et même, dans de nombreux cercles, ce trait est considéré comme manquant de dignité et de respect (et, de fait, si le « dépistage » devient une fin en soi, la critique est justifiée), cette position intellectuelle nous est imposée dans une époque de transition comme la nôtre qui trouve nécessaire de rompre avec bien des traditions et formes vétustes.

### III. - DE LA CONCEPTION PARTICULIÈRE À LA CONCEPTION TOTALE DE L'IDÉOLOGIE

Il convient de se souvenir que le démasquage qui a lieu sur le plan psychologique ne doit pas être confondu avec le scepticisme plus radical et l'analyse critique plus approfondie et plus destructrice qui procède sur les plans ontologique et noologique. Mais les deux ne peuvent être complètement séparés. Les mêmes forces historiques qui causent des transformations

---

<sup>12</sup> MEUSEL Fr., *Edmund Burke und die französische Revolution* (Berlin 1913), p. 102, note 3.

<sup>13</sup> Carl SCHMITT a fort bien analysé ce mode de pensée contemporain caractéristique quand il a dit que nous avons continuellement peur de nous égarer. En conséquence, nous sommes perpétuellement en garde contre les fausses apparences, les sublimations et les réfractions. Il signale que le mot simulacra qui apparut dans la littérature politique du XVIIIe siècle peut être considéré comme un précurseur de l'attitude actuelle (*Politische Romantik*, 21 édition, Munich et Leipzig, 1925, p. 19).

continuelles dans l'un sont opérantes aussi dans l'autre. Dans le premier, les illusions psychologiques sont constamment sapées ; dans le second, les formulations ontologiques et logiques naissant de conceptions du monde et de modes de pensée donnés, se fondent dans un conflit entre les parties intéressées. Ce n'est que dans un monde en transformation dans lequel de nouvelles valeurs fondamentales sont en voie de création, et les anciennes en voie de destruction, que le conflit intellectuel peut aller assez loin pour que des antagonistes cherchent à annihiler, non seulement les croyances et attitudes spécifiques chacun chez l'autre, mais aussi les fondements intellectuels sur lesquels reposent ces croyances et attitudes.

Aussi longtemps que les partis adverses vivaient dans le même monde et s'efforçaient de le représenter, alors même qu'ils étaient aux pôles opposés ou tant qu'un clan féodal luttait contre son égal, une telle destruction mutuelle totale était inconcevable. Cette profonde désintégration de l'unité intellectuelle n'est possible que lorsque les valeurs fondamentales des groupes en lutte sont des mondes séparés. D'abord, au cours de cette désintégration toujours plus profonde, une défiance naïve se transforme en une notion particulière et systématique de l'idéologie qui toutefois demeure sur le plan psychologique. Mais le processus continuant, il s'étend à la sphère noologico-épistémologique. La bourgeoisie naissante qui amenait avec elle un nouveau jeu de valeurs ne se contenta pas de se voir assigner une place circonscrite dans l'ancien ordre féodal. Elle représentait un nouveau « système économique » (dans le sens de Sombart) accompagné d'un nouveau style de pensée qui, finalement, déplaça les modes existants d'interprétation et d'explication du monde. La même chose semble être vraie du prolétariat d'aujourd'hui. Ici, aussi, nous notons un conflit entre deux vues économiques divergentes, entre deux systèmes sociaux et, par correspondance, entre deux styles de pensée.

Quelles furent les étapes dans l'histoire des idées qui préparèrent la voie à la conception totale de l'idéologie ? A coup sûr, celle-ci ne naquit pas seulement de l'attitude de méfiance qui donna peu à peu naissance à la conception particulière. Des étapes plus fondamentales durent être accomplies avant que les nombreuses tendances de la pensée agissant dans la même direction pussent être synthétisées dans la conception totale. La philosophie joua un rôle dans le processus, mais non pas la philosophie au sens étroit (telle qu'elle est habituellement conçue) comme une discipline en rupture avec le contexte réel de la vie. Son rôle fut plutôt d'être l'interprète fondamental et définitif du flux qui agite le monde contemporain. Ce cosmos en flux doit à son tour être envisagé comme une suite de conflits prenant naissance dans la nature de l'esprit et comme ses réactions contre la structure continuellement changeante du monde. Nous n'indiquerons ici que les étapes principales dans l'émergence de la conception totale de l'idéologie sur les plans noologique et ontologique.

Le premier pas significatif dans cette direction consista dans le développement d'une philosophie de la conscience. La thèse d'après laquelle la conscience est une unité composée d'éléments cohérents, pose un problème d'investigation qui, surtout en Allemagne, a été la base de tentatives monumentales d'analyse. La philosophie de la conscience a mis à la place d'un monde infiniment varié et confus une organisation de l'expérience dont l'unité est garantie par l'unité du sujet percevant. Ceci ne veut pas dire que le sujet reflète simplement le dessein structurel du monde extérieur, mais plutôt qu'au cours de son expérience dans le monde, il dégage spontanément les principes d'organisation qui lui permettent de le comprendre. L'unité ontologique objective du monde ayant été détruite, on s'efforça de lui substituer une unité imposée par le sujet percevant. Au lieu de l'unité ontologique objective chrétienne et médiévale du monde, apparut l'unité subjective du sujet absolu de la période des Lumières, - la « conscience en soi ».

Dès lors, le monde, comme « monde », n'existe que relativement à l'esprit connaissant, et l'activité mentale du sujet détermine la forme sous laquelle le monde apparaît. Ceci constitue, en fait, l'embryon de la conception totale de l'idéologie, bien qu'elle soit encore dépourvue de ses implications sociologiques et historiques.

À ce stade, le monde est conçu comme une unité structurelle et non plus comme une pluralité d'événements disparates, ainsi qu'il semblait l'être dans la période intermédiaire où l'effondrement de l'ordre objectif paraissait introduire le chaos. Il est rapporté dans son ensemble à un sujet. Mais, dans ce cas, le sujet n'est pas un individu concret : c'est plutôt une « conscience en soi » fictive. De ce point de vue, qui est particulièrement prononcé chez KANT, le plan noologique est nettement différencié du plan psychologique. C'est le premier stade dans la dissolution d'un dogmatisme ontologique qui considérait le « monde » comme existant indépendamment de nous sous une forme fixée et définitive.

Le second stade dans le développement de la conception totale de l'idéologie est atteint quand la notion totale, mais supratemporelle de l'idéologie est considérée dans la perspective historique. C'est principalement l'œuvre de HEGEL et -de l'École historique. Cette dernière et, à un degré encore supérieur, Hegel, partent de l'assomption que le monde est une unité et n'est concevable que par référence à un sujet connaissant. Ici, une idée qui est pour nous un nouvel élément décisif vient s'ajouter à la conception : à savoir, que cette unité est soumise à un processus de transformation historique continue et tend vers une restauration constante de son équilibre sur des plans toujours plus élevés. Durant la période des Lumières, le sujet, porteur de l'unité de conscience, était vu comme une entité supra-sociale, supra-temporelle, totalement abstraite, la « conscience en soi ». Pendant cette nouvelle période, le *Volkgeist*, « l'esprit du peuple » en vient à représenter les éléments histori-

quement différenciés de la conscience, qui sont intégrés par Hegel dans « l'esprit du monde ». Il est évident que l'état de plus en plus concret de ce type de philosophie émane de l'intérêt plus immédiat pour des idées naissant de l'interaction sociale et de l'incorporation de courants de pensée historico-politiques au domaine de la philosophie. Dès lors, les expériences de la vie quotidienne ne sont plus acceptées avec leur valeur apparente, mais sont pénétrées par la pensée dans toutes leurs implications et reportées à leurs pré-suppositions. Il convient de noter, toutefois, que la nature historiquement changeante de l'esprit fut découverte, non pas tant par la philosophie, que grâce à la pénétration de la lucidité politique dans la vie quotidienne de l'époque.

La réaction qui suivit la pensée non-historique de la période de la Révolution française, revivifia la perspective historique et lui donna un nouvel élan. En dernière analyse, le passage du sujet unificateur du monde, abstrait et général (la « conscience en soi »), au sujet plus concret (« *l'esprit du peuple* » nationalement différencié) n'était pas tant une oeuvre philosophique que l'expression d'une transformation dans la manière de réagir au monde dans tous les domaines de l'expérience. On peut faire remonter ce changement à la révolution qui s'effectua dans le sentiment populaire pendant et après les guerres napoléoniennes, lorsque le sentiment de nationalité naquit réellement. Si des antécédents plus anciens peuvent être retrouvés à la fois pour la perspective historique et pour le *Volksgeist*, cela n'enlève rien à la validité de cette observation <sup>14</sup>.

Le résultat final le plus important dans la création de la conception totale de l'idéologie naquit du même processus historico-social. Quand la « classe » prit la place du « peuple », ou de la nation comme porteur de la conscience évoluant historiquement, la même tradition théorique à laquelle nous avons déjà fait allusion, profita de l'acquisition de l'idée qui, dans l'intervalle, avait grandi grâce au processus social ; à savoir, que la structure de la société et de ses formes intellectuelles correspondantes varie avec les rapports entre les classes sociales.

---

<sup>14</sup> Pour référence ultérieure, nous déclarons ici que la Sociologie de la Connaissance, différente de l'histoire orthodoxe des idées, ne vise pas à faire remonter les idées jusqu'à leurs prototypes historiques du lointain passé. Car, si l'on a tendance à faire remonter des motifs semblables dans la pensée jusqu'à leurs toutes premières origines, il est toujours possible de trouver des « précurseurs » à toute idée. Rien n'a été dit qui n'ait été dit auparavant (*Nullum est jam dictum, quod non sit dictum prius*). Le thème propre de notre étude est d'observer comment et sous quelle forme la vie intellectuelle, à un moment historique donné, est en rapport avec les formes politiques et sociales existantes. Cf. mon étude « Das konservative Denken », loc. cit., p. 103, note 57.

De la même façon, exactement, qu'à une époque antérieure, l'« esprit du peuple » différencié historiquement avait pris la place de la « conscience en soi », de même maintenant le concept du *Volksgeist* qui est encore trop large, est remplacé par le concept de la conscience de classe ou, plus exactement, de l'idéologie de classe. Ainsi le développement de ces idées suit une double voie, d'une part il y a un processus de synthèse et d'intégration par lequel le concept de conscience arrive à fournir un centre unitaire dans un monde infiniment variable, et d'autre part, il y a un effort constant pour rendre plus souple et flexible la conception unitaire qui a été trop rigide et schématiquement formulée au cours du processus de synthétisation.

Le résultat de cette double tendance est qu'au lieu de l'unité fictive d'une « conscience comme telle » immuable, intemporelle, (qui n'a jamais pu être réellement mise en évidence), nous obtenons une conception de la conscience variant avec les périodes historiques, les nations et les classes sociales. Au cours de cette transition, nous continuons à nous attacher à l'unité de conscience, mais cette unité est maintenant dynamique et en constant processus de devenir. Ceci explique le fait que, malgré l'abandon de la conception statique de la conscience, le corps sans cesse croissant des matériaux découverts par la recherche historique ne demeure pas une masse incohérente et discontinue d'événements distincts. Cette conception récente de la conscience offre une perspective plus adéquate pour la compréhension de la réalité historique.

Deux conséquences découlent de cette conception : premièrement, nous percevons clairement que les affaires humaines ne peuvent être intelligibles si l'on isole leurs éléments. Tout fait et événement, dans une période historique, n'est explicable qu'en termes de signification (*meaning*), et la signification à son tour se rapporte toujours à une autre signification. Ainsi la conception de l'unité et de l'interdépendance de signification dans une période est toujours à la base de l'interprétation de cette période. Deuxièmement, ce système interdépendant des significations varie à la fois dans toutes ses parties et dans sa totalité, d'une période historique à une autre. Ainsi la réinterprétation de ce changement continu et cohérent dans la signification, devient l'intérêt primordial de nos sciences historiques modernes. Bien que Hegel ait probablement fait plus que quiconque en insistant sur la nécessité d'intégrer les divers éléments de signification dans une expérience historique donnée, il a procédé d'une manière spéculative, alors que nous sommes arrivés à un stade de développement où nous pouvons traduire cette notion constructive, qui nous est donnée par les philosophes, en une recherche empirique.

Ce qui est important pour nous est que, bien que nous les ayons séparés dans notre analyse, les deux courants qui ont conduit aux conceptions respectivement particulière et totale de l'idéologie et qui ont approximativement la même origine historique, commencent maintenant à se rapprocher plus étroitement. La conception particulière de l'idéologie se fond avec la

conception totale. Ceci devient apparent pour l'observateur de la manière suivante : précédemment, un adversaire représentant une certaine position politico-sociale était accusé de falsification consciente ou inconsciente. Maintenant, la critique est plus absolue du fait qu'ayant discrédité la structure totale de sa conscience, nous ne le jugeons plus capable de penser correctement. Cette simple observation signifie, à la lumière de l'analyse structurale de la pensée que, dans des efforts antérieurs pour découvrir les sources de l'erreur, la déformation était trouvée seulement sur le plan psychologique en montrant les racines personnelles du parti pris intellectuel. L'annihilation est maintenant plus absolue puisque l'attaque est menée sur le plan noologique et que la validité des théories de l'adversaire est sapée en montrant qu'elles sont uniquement fonction de la situation sociale généralement prédominante. C'est ici qu'un stade nouveau, et peut-être le plus décisif, dans l'histoire des modes de pensée, a été atteint. Mais il est difficile de traiter ce développement sans analyser tout d'abord quelques-unes de ses implications fondamentales.

La conception totale de l'idéologie soulève un problème qui a été souvent esquissé précédemment, mais qui, pour la première fois maintenant, acquiert une signification plus large : c'est la question de savoir comment une chose telle que la « conscience fautive » (*falsches Bewusstsein*), - le problème de l'esprit totalement déformé qui falsifie tout ce qui vient à sa portée, ait jamais pu se produire. C'est la prise de conscience du fait que notre horizon total, distingué de ses détails, peut être déformé, qui donne à la conception totale de l'idéologie une signification et une relation spéciales pour la compréhension de notre vie sociale. De la reconnaissance de ce fait, naît la profonde inquiétude que nous éprouvons dans notre situation intellectuelle présente, mais aussi ce qui s'y trouve de fécond et de stimulant.

## IV. - OBJECTIVITÉ ET PARTI PRIS

Le soupçon qu'il pourrait exister quelque chose comme la « fausse conscience », que tout acte de connaissance venant d'elle est nécessairement erroné et que le mensonge a son siège dans l'âme, date de l'antiquité. Il est d'origine religieuse et est arrivé jusqu'à nous comme partie de notre héritage intellectuel ancien. Il apparaît comme un problème toutes les fois que l'authenticité de l'inspiration ou de la vision d'un prophète est mise en doute soit par ses zéloteurs, soit par lui-même <sup>15</sup>.

Il semble que nous ayons ici un exemple où une conception séculaire se trouve à la base d'une idée épistémologique moderne, et l'on est tenté d'affirmer que l'essence de l'observation était toujours présente dans la manière de voir plus ancienne : ce qui est nouveau, c'est seulement sa forme. Mais ici, tout comme ailleurs, nous devons soutenir, en opposition avec ceux qui tentent de faire tout dériver du passé, que la forme moderne prise par l'idée est beaucoup plus importante que son origine. Alors qu'autre fois, l'idée qu'il pouvait exister quelque chose comme la « fausse conscience » était le simple exposé d'un fait observé, aujourd'hui, travaillant avec des méthodes analytiques clairement définies, nous avons pu attaquer d'une façon plus fondamentale les problèmes de la conscience. Ce qui était autrefois un anathème purement traditionnel a été transformé de notre temps en une procédure méthodique reposant sur une démonstration scientifique.

Le changement que nous allons discuter est d'importance encore plus grande. Depuis que le problème a été extrait de son contexte purement religieux, non seulement les méthodes de preuve, de démonstration de l'erreur ou de la vérité d'une connaissance transformée, mais même l'échelle des valeurs par laquelle nous mesurons la vérité et l'erreur, la réalité ou l'irréalité ont été profondément modifiées. Quand le prophète doutait de la réalité de sa vision, c'est parce qu'il se sentait abandonné de Dieu et son anxiété était basée sur une source transcendantale de référence. Quand, au contraire, nous,

---

<sup>15</sup> « Mes bien-aimés, ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits pour savoir s'ils viennent de Dieu, car plusieurs faux prophètes sont venus dans le monde » (I JEAN, IV, 1).

aujourd'hui, devenons sceptiques quant à nos propres idées, c'est parce que nous craignons qu'elles ne satisfassent pas à quelque critère plus séculier.

Pour déterminer la nature exacte du nouveau critère de réalité, qui a remplacé le critère transcendantal, nous devons soumettre aussi à cet égard le sens du mot « idéologie » à une analyse historique plus précise. Si, au cours d'une telle analyse, nous sommes conduits à traiter du langage de la vie quotidienne, cela indiquera simplement que l'histoire de la pensée n'est pas limitée seulement aux livres, mais tire sa signification principale des expériences de la vie quotidienne, et que même les principaux changements dans les évaluations de différentes sphères de la réalité, telles qu'elles apparaissent en philosophie, remontent eux-mêmes éventuellement aux valeurs mouvantes du monde de tous les jours.

Le terme « idéologie » lui-même n'avait au début aucun sens ontologique inhérent. Il n'impliquait aucun jugement quant à la valeur des différentes sphères de réalité, puisqu'à l'origine, il dénotait simplement la théorie des idées. Les Idéologues<sup>16</sup> étaient, autant que nous sachions, les membres d'un groupe de philosophes français qui, suivant la tradition de Condillac, rejetaient la métaphysique et cherchaient à asseoir les sciences culturelles sur des bases anthropologiques et psychologiques.

La conception moderne de l'idéologie prit naissance lorsque Napoléon, trouvant que ce groupe de philosophes s'opposait à ses ambitions impériales, les étiqueta dédaigneusement « idéologues ». Par là, le mot prit un sens péjoratif que, comme le mot « doctrinaire », il a conservé jusqu'à ce jour. Toutefois, si l'on examine les implications théoriques de ce dédain, on découvre que l'attitude dépréciatrice qu'il entraîne est, au fond, de nature épistémologique et ontologique. Ce qui est déprécié, c'est la validité de la pensée de l'adversaire, parce qu'elle est considérée comme irréaliste. Mais, si l'on demandait encore : « Irréaliste à quel point de vue ? », la réponse serait : irréaliste par rapport à la pratique, irréaliste par opposition aux choses qui se passent dans l'arène politique. Dès lors, toute pensée étiquetée comme « idéologie » est considérée comme vaine lorsqu'elle aborde la pratique, et le seul accès sérieux à la réalité doit être cherché dans l'activité pratique. Lorsqu'on les mesure d'après les

<sup>16</sup> Cf. PICAUVET, *Les Idéologues, essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques et religieuses en France depuis 1789* (Paris, Alcan, 1891).

DESTUTT DE TRACY, fondateur de l'école sus-mentionnée, définit comme suit la science des idées : « Cette science peut s'appeler Idéologie si l'on ne fait attention qu'au sujet ; Grammaire générale si l'on n'a d'égard qu'au moyen ; et Logique, si l'on ne considère que le but. Quelque nom qu'on lui donne, elle renferme nécessairement ces trois parties ; car on ne peut en traiter une raisonnablement sans traiter les deux autres. Idéologie me paraît le terme générique parce que la science des idées renferme celle de leur expression et celle de leur déduction. » *Les Éléments d'Idéologie* (1re édition, Paris, 1801), citation empruntée à la 31<sup>e</sup> édition, la seule que j'aie pu me procurer (Paris, 1817, p. 4, note).

règles de la conduite pratique, la pensée pure ou la réflexion sur une situation donnée deviennent insignifiantes. Ainsi, il est clair, que la nouvelle signification du terme idéologie porte la marque de la position et du point de vue de ceux qui l'ont frappée, à savoir, les hommes d'action politiques. Le nouveau terme, sanctionne l'expérience spécifique du politicien en rapport avec la réalité <sup>17</sup> et il sert de support à cette irrationalité pratique qui accorde si peu de valeur à la pensée comme instrument propre à saisir la réalité.

Au XIXe siècle, le terme idéologie, employé en ce sens, fut en grande vogue. Ceci veut dire que le sentiment du politicien à l'égard de la réalité prima et délogea les modes de pensée et de vie contemplatifs, scolastiques. Dès lors, le problème impliqué dans le terme idéologie : « Qu'est-ce qui est vraiment réel ? » ne disparut plus jamais de l'horizon.

Il est nécessaire cependant que cette transition soit correctement comprise. La question de savoir ce qui constitue la réalité n'était d'aucune façon nouvelle. Mais, que la question s'élève dans l'arène de la discussion publique (et non seulement dans des cercles académiques isolés), voilà qui semble indiquer un changement important. La nouvelle connotation acquise par le terme *idéologie*, parce qu'il était défini à nouveau par le politicien dans les termes de ses propres expériences, semble dénoter un tournant décisif dans la formulation du problème de la nature de la vérité. Si donc nous devons affronter les exigences que nous présente la nécessité d'analyser la pensée moderne, nous devons veiller à ce qu'une histoire sociologique des idées vise la pensée actuelle de la société, et non pas seulement des systèmes d'idées se perpétuant par eux-mêmes et prétendument indépendants, élaborés dans une tradition académique rigide. Si la connaissance erronée était autrefois tenue en échec par appel à la sanction divine qui, infailliblement, révélait le vrai et le réel, ou par une pure contemplation dans laquelle on devait, croyait-on, découvrir les idées vraies, actuellement le critère de la réalité se trouve en premier lieu dans une ontologie dérivée de l'expérience politique. L'histoire du concept d'idéologie depuis Napoléon jusqu'au Marxisme, en dépit des changements dans son contenu, a conservé ce même critère politique de la réalité. Cet exemple historique montre, en même temps, que le point de vue pragmatique était toujours impliqué dans l'accusation que Napoléon jetait à la face de ses adversaires. En fait, nous pouvons dire que pour l'homme moderne, le pragmatisme est, pour ainsi dire, devenu à quelques égards, l'horizon inévitable et approprié et que la philosophie, en ce cas, s'est simplement emparée de ce point de vue et est passée de là à sa conclusion logique.

---

<sup>17</sup> D'après les conclusions de notre étude sur *les Perspectives de la politique scientifique*, il serait possible de définir plus exactement, selon la position sociale qu'il occupe, le type de politicien dont nous discutons ici la conception du monde et l'ontologie, car ce ne sont pas tous les politiciens qui s'adonnent à cette ontologie irrationnelle.

Nous avons appelé l'attention sur la nuance de sens que Napoléon donna au mot « idéologie », afin de montrer clairement que la langue courante contient souvent plus de philosophie et a une signification plus grande pour l'exposé futur des problèmes que les discussions académiques qui tendent à devenir stériles parce qu'elles ignorent le monde extérieur aux murs des académies <sup>18</sup>.

Nous avons fait un pas en avant dans notre analyse et sommes à même de présenter un autre aspect de ce problème en nous référant à l'exemple qui vient d'être cité sous un autre rapport. Dans la lutte que Napoléon mena contre ses détracteurs, il put, comme nous l'avons vu, en raison de sa position dominante, les discréditer en montrant la nature idéologique de leur pensée. Aux périodes ultérieures de son développement, le mot « idéologie » est utilisé comme arme par le prolétariat contre le groupe dominant. Bref, une perspective révélatrice sur les bases de la pensée, telle que celle qui nous est offerte par la notion d'idéologie, ne peut, à la longue, demeurer le privilège exclusif d'une classe ; mais ce sont précisément cette expansion et cette diffusion de l'approche idéologique qui conduisent finalement à un point où il n'est plus possible, pour un certain point de vue ou une certaine interprétation, d'attaquer tous les autres comme idéologiques sans se placer dans la situation d'avoir à soutenir le même défi. Nous atteignons ainsi, de façon imprévue, un nouveau stade méthodologique dans l'analyse de la pensée en général.

Il y eut, il est vrai, des temps OÙ il semblait que ce fut le privilège du prolétariat militant de faire usage de l'analyse idéologique pour démasquer les motifs cachés de ses adversaires. Le public fut prompt à oublier l'origine historique du terme, que nous venons de rappeler. Il n'était pas tout à fait sans excuse : car, bien qu'elle fût reconnue auparavant, cette approche critique de la pensée fut d'abord mise en relief et méthodiquement développée par le Marxisme. La théorie marxiste fut la première à opérer la fusion de la conception particulière et de la conception totale de l'idéologie. Ce fut cette théorie qui, la première, mit l'accent sur le rôle de la position de classe et des intérêts de classe dans la pensée. Du fait qu'il avait son origine dans la philosophie de Hegel, le Marxisme put dépasser le plan purement psychologique de l'analyse et situer le problème dans un cadre philosophique plus étendu. La notion de « conscience fausse » <sup>19</sup> acquit ainsi une nouvelle signification.

---

<sup>18</sup> Au sujet de la structure et des particularités de la pensée scolastique et, quant à cela, de tous les types de pensée jouissant d'une position monopolisante, cf. l'allocution de l'auteur prononcée à Zürich au 6e Congrès de la « Deutsche Gesellschaft für Soziologie » : « Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen », *Verhandlungen der sechsten deutschen Soziologentages in Zurich* (J.C.B. Mohr, Tübingen, 1929).

<sup>19</sup> L'expression « conscience fausse » (*falsches Bewusstsein*) est elle-même d'origine marxiste. Cf. MEHRING Franz, *Geschichte der deutschen Sozial-demokratie*, p. 386. Cf. aussi SALMON, op. cit., p. 147.

La pensée marxiste attachait une telle signification décisive à la pratique politique, conjointement à l'interprétation économique des événements, que toutes deux devinrent les critères définitifs pour démêler ce qui est pure idéologie dans ces éléments de pensée qui relèvent plus immédiatement de la réalité. Il n'est donc pas étonnant que la conception de l'idéologie soit en général considérée comme partie intégrante du mouvement prolétarien marxiste et soit même identifiée avec lui.

Toutefois, au cours de développements intellectuels et sociaux plus récents, ce stade a déjà été, dépassé. Ce n'est plus le privilège exclusif des penseurs socialistes de faire remonter la pensée bourgeoise à des bases idéologiques et, ainsi, de la discréditer. De nos jours, des groupes se rattachant à tous les points de vue se servent de cette arme contre les autres. Comme résultat, nous entrons dans une nouvelle époque du développement intellectuel et social.

En Allemagne, les premiers pas dans cette direction furent faits par Max WEBER, SOMBART et TROELTSCH, pour ne mentionner que les représentants les plus éminents de ce développement. La vérité de ces paroles de Max Weber devient plus évidente à mesure que le temps passe : « La conception matérialiste de l'histoire ne peut pas être comparée à un fiacre dans lequel on peut monter ou duquel on peut descendre à volonté ; car, une fois qu'on y a pénétré; les révolutionnaires eux-mêmes ne sont pas libres de le quitter <sup>20</sup>. » L'analyse de la pensée et des idées en termes d'idéologie est beaucoup trop vaste dans son application et beaucoup trop importante comme arme, Pour devenir le monopole permanent d'aucun parti. Rien ne devait empêcher les opposants au Marxisme de s'emparer de l'arme et de l'appliquer au Marxisme lui-même.

## V. - PASSAGE DE LA THÉORIE DE L'IDÉOLOGIE À LA SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE

---

<sup>20</sup> Cf. WEBER Max, « Politik als Beruf », in *Gesammelte Politische Schriften* (Munich, 1921), p. 446.

Le chapitre précédent esquissait un processus dont on peut trouver de nombreux exemples dans l'histoire intellectuelle et sociale. Dans le développement d'un nouveau point de vue, un parti joue le rôle de pionnier, tandis que les autres, afin de lutter contre l'avantage de leur adversaire dans leurs compétitions, doivent nécessairement faire eux-mêmes usage de ce point de vue. C'est précisément le cas avec la notion d'idéologie. Le Marxisme ne fit que tirer au clair un mode de compréhension et de pensée, à l'élaboration progressive duquel tout le XIXe siècle participa. La formulation complète de cette idée n'est pas l'exploit unique d'un groupe particulier ; elle n'est liée - exclusivement à aucune position sociale et intellectuelle isolée. Le rôle que joua le Marxisme dans ce processus, fut certes de toute importance dans l'histoire intellectuelle et ne doit pas être minimisé. Toutefois le processus par lequel la recherche idéologique devient d'un usage général, s'accomplit sous nos yeux et est dorénavant soumis à l'observation empirique.

Il est intéressant de remarquer que, comme résultat de l'extension du concept idéologique, un nouveau mode de compréhension est né peu à peu. Ce nouveau point de vue intellectuel ne constitue pas seulement un changement de degré dans un phénomène déjà opérant. Nous avons ici un exemple du processus dialectique réel, si souvent mal interprété pour des fins scolastiques, car nous y voyons vraiment un cas de différence de degré devenant un cas de différence de nature. En effet, dès que tous les partis sont capables d'analyser les idées de leurs opposants en termes idéologiques, tous les éléments de signification sont changés qualitativement et le terme *idéologie* acquiert une signification totalement nouvelle : tous les facteurs dont nous avons traité dans notre analyse historique de la signification du terme, se trouvent aussi transformés. Les problèmes de la « conscience fautive » et de la nature de la réalité prennent désormais une portée différente. Ce point de vue nous force, en définitive, à reconnaître que nos axiomes, notre ontologie et notre épistémologie ont été profondément transformés. Nous nous bornerons dans ce qui suit à montrer par quelles variations de sens la conception de l'idéologie a passé au cours de cette transformation.

Nous avons déjà esquissé le développement allant de la conception particulière à la conception totale. Cette tendance s'accroît constamment. Au lieu de se contenter de montrer que l'adversaire souffre d'illusions ou de déformations sur un plan psychologique ou expérimental, la tendance est maintenant de soumettre la structure entière de sa conscience et de sa pensée à une analyse sociologique totale <sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Ceci n'implique pas que pour certains aspects des luttes de la vie quotidienne la conception particulière de l'idéologie soit inapplicable.

Tant que l'on ne met pas en doute sa propre position, mais qu'on la considère comme absolue, tandis qu'on interprète les idées des adversaires comme simple fonction des positions sociales qu'ils occupent, le progrès décisif n'a pas encore été fait. Il est vrai, bien entendu, qu'en pareil cas, on utilise la conception totale de l'idéologie, puisqu'on s'applique à analyser la structure mentale de l'adversaire dans sa totalité et qu'on n'isole pas simplement quelques propositions distinctes. Mais, puisque, en pareil cas, on s'applique simplement à l'analyse sociologique des idées de l'adversaire, on ne parvient jamais au delà d'une formulation de la théorie très restreinte et qu'il me plairait d'appeler spéciale. En contraste avec cette formulation spéciale, la forme générale<sup>22</sup> de la conception totale de l'idéologie est employée par l'analyste quand il a le courage de soumettre, non seulement le point de vue de l'adversaire, mais tous les points de vue, y compris le sien propre, à l'analyse idéologique.

Au point actuel de notre compréhension, il n'est guère possible d'éviter la formulation générale de la conception totale de l'idéologie, selon laquelle la pensée de tous les partis, à toutes les époques, offre un caractère idéologique. Il n'y a guère de position intellectuelle, - et le Marxisme ne fournit aucune exception à cette règle, - qui n'ait évolué au cours de l'histoire et qui même, à l'heure présente, ne paraisse pas sous des formes multiples. Le Marxisme, lui aussi, a pris bien des aspects divers. Il ne devrait pas être trop difficile pour un Marxiste de reconnaître leur base sociale.

Avec l'apparition de la formulation générale de la conception totale de l'idéologie, la simple théorie de l'idéologie devient la Sociologie de la Connaissance. Ce qui était autrefois l'armement intellectuel<sup>23</sup> d'un parti, s'est transformé en une méthode de recherche de l'histoire sociale et intellectuelle en général. En premier lieu, un groupe social donné découvre la « détermination situationnelle » (*Seinsgebundenheit*) des idées de ses adversaires. Par la suite, la reconnaissance de ce fait est élaborée en un principe qui renferme tout et selon lequel on voit la pensée de chaque groupe prendre naissance dans ses conditions de vie<sup>24</sup>. Ainsi, l'histoire sociologique de la pensée a pour

---

<sup>22</sup> Nous ajoutons ici une autre distinction à notre distinction précédente de « particulière » et « totale », à savoir celle de « spéciale » et de « générale ». Alors que la première distinction concerne la question de savoir si ce sont les idées isolées particulières ou si c'est l'esprit tout entier qui doivent être jugés comme idéologiques, ou bien si la situation sociale conditionne simplement les manifestations psychologiques des concepts ou si elle pénètre même jusqu'aux significations noologiques, la question décisive dans la distinction de spécial opposé à général, est de savoir si la pensée de tous les groupes (y compris la nôtre) ou seulement celle de nos adversaires est reconnue comme socialement déterminée.

<sup>23</sup> Cf. l'expression marxiste « forger les armes intellectuelles du prolétariat ».

<sup>24</sup> Par le terme « détermination situationnelle de la connaissance », je cherche à distinguer le contenu de propagande du concept idéologique de son contenu scientifique.

tâche d'analyser, sans égard pour les préjugés partisans, tous les facteurs de la situation sociale existante qui peuvent influencer la pensée. Cette histoire des idées orientée sociologiquement est appelée à fournir aux hommes modernes une vue révisée de tout le processus historique.

Il devient clair, alors, que sous ce rapport, la conception de l'idéologie prend une nouvelle signification. De cette signification, deux tendances alternatives vers l'investigation idéologique prennent naissance. La première se borne à montrer partout les interrelations entre le point de vue intellectuel adopté et la position sociale occupée. Ceci entraîne la renonciation à toute intention d'exposer ou de démasquer les vues avec lesquelles on est en désaccord.

En s'efforçant d'exposer les vues d'un autre, on est entraîné à faire paraître son propre point de vue comme infaillible et absolu, ce qui est un procédé à éviter entièrement, si l'on se livre à une investigation spécifiquement non-évaluative. La seconde attitude possible est néanmoins de combiner cette analyse non évaluative avec une épistémologie définie. Sous l'angle de cette deuxième attitude, il existe deux solutions distinctes et séparées du problème consistant à savoir ce qui constitue une connaissance sûre : l'une peut être dénommée *relationisme* et l'autre *relativisme*.

Le relativisme est un produit de la méthode historico-sociologique qui est basée sur la reconnaissance du fait que toute pensée historique est liée à la position concrète du penseur dans la vie (*Standortsgebundenheit des Denkens*). Mais le relativisme combine cette vue historico-sociologique avec une théorie plus ancienne de la connaissance qui était alors ignorante du jeu réciproque entre les conditions d'existence et les modes de pensée, et qui modelait sa conception de la connaissance d'après des prototypes statiques pouvant se représenter, par exemple, par la proposition  $2 \times 2 = 4$ . Cet ancien mode de pensée qui considérait de tels exemples comme le modèle de toute pensée, était nécessairement conduit à rejeter toutes ces formes de connaissance qui étaient sous la dépendance d'un point d'appui subjectif et de la situation sociale de l'être connaissant, et qui étaient par cela même purement « relatives ». Le relativisme, donc, doit son existence à la divergence entre cette vue nouvelle sur les processus réels de la pensée et une théorie de la connaissance qui n'a pas encore accepté cette nouvelle vue.

Si nous désirons nous émanciper de ce relativisme, nous devons chercher à comprendre avec l'aide de la Sociologie de la Connaissance que ce n'est pas l'épistémologie dans un sens absolu, mais plutôt un certain type historiquement transitoire de l'épistémologie qui est en conflit avec le type de pensée orienté vers la situation sociale. Effectivement l'épistémologie est aussi intimement mêlée au processus social que la totalité de notre pensée et elle fera

des progrès dans la mesure où elle pourra dominer les complications naissant de la structure changeante de la pensée.

Une théorie moderne de la connaissance qui considère le caractère relationnel comme distinct du caractère purement relatif de toute connaissance historique, doit partir de l'assomption qu'il existe des sphères de pensée dans lesquelles il est impossible de concevoir une vérité absolue existant indépendamment des valeurs et des positions du sujet et sans relation avec le contexte social. Un dieu lui-même ne pourrait formuler sur des sujets historiques une proposition telle que  $2 \times 2 = 4$  ; car ce qui est intelligible en histoire ne peut être formulé qu'en rapport avec les problèmes et les constructions conceptuelles qui prennent eux-mêmes naissance dans le flux de l'expérience historique.

Du moment où nous reconnaissons que toute connaissance historique est une connaissance relationnelle et ne peut être formulée qu'en rapport avec la position de l'observateur, nous nous trouvons une fois de plus en face de la tâche de discrimination entre ce qui est vrai et ce qui est faux dans une telle connaissance. Une question s'élève alors : quel point de vue social vis-à-vis de l'histoire offre une chance plus sûre d'atteindre un optimum de vérité ? En tout cas, à ce degré, il faudra renoncer au vain espoir de découvrir la vérité dans une forme indépendante d'un jeu de significations socialement et historiquement déterminées. Le problème n'est nullement résolu quand nous avons atteint cette conclusion ; mais nous sommes, du moins, en meilleure position pour poser les problèmes actuels qui s'élèvent sous, une forme moins étroite. Par la suite, nous aurons à distinguer deux types de recherches pour l'enquête idéologique et qui prennent naissance sur le plan de la conception totale-générale de l'idéologie : premièrement la recherche caractérisée par la liberté à l'égard des jugements de valeur<sup>25</sup>, et deuxièmement la recherche normative orientée épistémologiquement et métaphysiquement. Pour l'instant nous ne soulèverons pas la question de savoir si, dans, cette dernière recherche, nous avons affaire au relativisme ou au relationisme.

La conception totale-générale et non évaluative de l'idéologie se retrouve originellement dans ces investigations historiques, où, temporairement et en vue de la simplification du problème, aucun jugement n'est prononcé quant à l'exactitude des idées à traiter. Cette étude se borne à découvrir les relations entre certaines structures mentales et les situations vitales dans lesquelles elles existent. Nous devons constamment nous demander comment il se fait qu'un type donné de situation sociale fait naître une interprétation donnée. Ainsi l'élément idéologique dans la pensée humaine, considéré sur ce plan, est toujours lié à la situation vitale actuelle du penseur. Selon ce point de vue, la

---

<sup>25</sup> [C'est ce que Max Weber avait appelé la *Wertfreiheit*] A.C.

pensée humaine naît et fonctionne non pas dans un vide social, mais dans un milieu social défini.

Nous ne devons pas considérer comme une source d'erreur que, toute pensée soit ainsi enracinée. De même que l'individu qui participe à un complexe de relations sociales vitales avec d'autres hommes bénéficie par cela même d'une chance d'obtenir une vue plus précise et pénétrante chez ses compagnons, de même un point de vue donné et un jeu de concepts donné, parce qu'ils sont liés à une certaine réalité sociale et en émanent, présentent par leur contact étroit avec cette réalité une plus grande chance de révéler sa signification. (L'exemple cité précédemment montrait que le point de vue socialiste prolétarien se trouvait dans une position particulièrement favorable pour découvrir les éléments idéologiques dans la pensée de ses adversaires.) Le fait, toutefois, que la pensée soit liée à la situation sociale et existentielle dans laquelle elle naît, crée des handicaps en même temps que des circonstances favorables. Il est clair qu'il est impossible d'obtenir une vue d'ensemble des problèmes, si l'observateur ou le penseur est confiné, dans la société, en une situation donnée. Par exemple, comme il a déjà été indiqué, il n'était pas possible à l'idée socialiste de l'idéologie de se développer d'elle-même en Sociologie de la Connaissance. Il semble inhérent au processus historique lui-même que l'étroitesse et les limitations qui restreignent un certain point de vue tendent à se corriger par le heurt avec les points de vue opposés. La tâche d'une étude de l'idéologie s'efforçant de se libérer des jugements de valeur, doit être de comprendre l'étroitesse de chaque point de vue individuel et l'interaction entre ces attitudes distinctives dans le processus social total. Nous sommes ici en présence d'un thème inépuisable. Le problème est de montrer comment, dans toute l'histoire de la pensée, certains points de vue intellectuels sont reliés à certaines formes d'expérience et de retracer l'interaction interne entre les deux termes au cours de l'évolution sociale et intellectuelle. Dans le domaine des mœurs, par exemple, il est nécessaire de montrer non seulement les changements continus dans la conduite humaine, mais les normes constamment variables grâce auxquelles cette conduite est jugée. Nous atteindrons une pénétration plus profonde dans les problèmes, si nous pouvons montrer que la moralité et l'éthique elles-mêmes sont conditionnées par certaines situations définies et que des concepts fondamentaux tels que le devoir, la faute et le péché n'ont pas toujours existé, mais ont fait leur apparition comme corollaires de situations sociales distinctes<sup>26</sup>. Le point de vue philosophique dominant qui, prudemment, admet que le contenu de la conduite a été déterminé historiquement, mais insiste en même temps sur le maintien de formes éternelles de valeur et d'un ensemble formel de catégories, n'est plus acceptable. Le fait que la distinction entre le contenu et les formes de la conduite soit établie et admise, est une concession importante à l'étude

---

<sup>26</sup> Cf. WEBER Max, *Wirtschaft und Gesellschaft* « Grundriss der Sozialökonomik », Part III, p. 794, où il est traité des conditions sociales nécessaires pour la genèse de la morale.

historique-sociologique qui rend de plus en plus difficile de fixer comme absolues des valeurs contemporaines.

Lorsqu'on a reconnu cela, il devient nécessaire aussi de se souvenir que le fait que nous parlions de la vie culturelle et sociale en termes de valeurs, est lui-même une attitude propre à notre temps. La notion de « valeur » naquit et fut diffusée par la science économique, où le choix conscient entre les valeurs était le point de départ de la théorie. L'idée de valeur fut plus tard transférée aux sphères religieuses, esthétiques et éthiques, ce qui créa une déformation dans la description du comportement réel de l'être humain dans ces sphères. Rien ne pouvait être plus faux que de décrire l'attitude de l'individu jouissant d'une oeuvre d'art tout à fait instinctivement ou agissant selon des modèles éthiques qui lui étaient inculqués depuis l'enfance, en termes de choix conscient entre des valeurs.

Le point de vue d'après lequel toute vie culturelle est une orientation vers des valeurs objectives, n'est qu'une nouvelle illustration d'un dédain rationaliste typiquement moderne pour les mécanismes irrationnels de base qui règlent la relation de l'homme avec le monde qui est le sien. Loin d'être valable de façon permanente, l'interprétation de la culture en termes de valeurs objectives est en réalité une caractéristique particulière de la pensée de notre temps. Mais, même en concédant pour le moment que cette conception ait quelque mérite, l'existence de certains domaines formels de valeurs et leur structure spécifique ne seraient intelligibles qu'en se référant aux situations concrètes dont ils relèvent et dans lesquelles ils sont valables<sup>27</sup>. Il n'y a alors aucune norme qui puisse se réclamer d'une validité formelle et qui puisse être dégagée, comme élément formel universel et constant, de son contenu historiquement changeant.

Aujourd'hui, nous avons atteint le point où nous pouvons voir avec lucidité qu'il y a des divergences dans les modes de pensée, non seulement aux différentes époques historiques, mais aussi dans des cultures différentes. La lumière se fait lentement en nous, sur ce fait que, non seulement le contenu de la pensée change, mais aussi la structure de ses catégories. Ce n'est que récemment qu'il est devenu possible d'examiner cette hypothèse que, dans le passé aussi bien que dans le présent, les modes de pensée dominants sont supplantés par de nouvelles catégories, quand la base sociale du groupe dont ces formes de pensée sont caractéristiques, se désagrège ou est transformée sous l'action du changement social.

---

<sup>27</sup> Cf. LASK B., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (Tubingen, 1911) emploie le terme *hingelten* afin d'expliquer que les formes catégoriques ne sont pas valables en elles-mêmes, mais seulement en référence de leur contenu toujours changeant qui réagit inévitablement sur leur nature.

La recherche dans la Sociologie de la Connaissance promet d'atteindre un certain degré d'exactitude, ne serait-ce que parce que nulle part ailleurs dans le domaine de la culture, l'interdépendance des glissements de signification et d'accentuation n'est aussi clairement apparente et aussi nettement déterminable que dans la pensée elle-même. Car la pensée est un indice particulièrement sensible du changement culturel et social. La variation dans le sens des mots et les multiples connotations de chaque concept reflètent des polarités de plans d'existence mutuellement opposés, impliqués dans ces nuances de sens <sup>28</sup>.

Mais, nulle part dans le domaine de la vie sociale, il n'est aussi facile que dans la signification des mots de suivre à la trace une claire interdépendance et une évidente sensibilité au changement. Le mot et le sens qui s'y attache sont vraiment une réalité collective. La plus infime nuance dans le système total de pensée se reflète dans le mot individuel et dans les colorations de sens qu'il comporte. Le mot nous lie à toute l'histoire du passé et, en même temps, réfléchit la totalité du présent. Lorsqu'en communiquant avec d'autres, nous cherchons un plan commun de compréhension, le mot peut être employé pour aplanir les différences de sens individuelles. Mais, en cas de nécessité, il peut devenir un instrument permettant d'accentuer les différences dans la signification et les expériences propres à chaque individu. Il peut servir alors comme moyen pour découvrir les acquisitions nouvelles et originales qui se produisent au cours de l'histoire de la culture, ajoutant par là des valeurs, imperceptibles auparavant à l'échelle de l'expérience humaine. Dans toutes ces investigations, il sera fait usage de la conception totale et générale de l'idéologie dans son sens non évaluatif.

## VI. - LA CONCEPTION NON ÉVALUATIVE DE L'IDÉOLOGIE <sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Pour cette raison, l'analyse sociologique des significations jouera un rôle important dans les études qui suivent. Nous pouvons suggérer ici qu'une telle analyse pourrait être développée en une symptomatologie fondée sur le principe que, dans le domaine social, si nous pouvons apprendre à observer soigneusement, nous pouvons voir que chaque élément de la situation que nous sommes en train d'analyser, contient de la lumière et la projette sur le tout.

<sup>29</sup> [Les expressions anglaises *evaluative conception* et *non evaluative conception* correspondent aux expressions allemandes *wertend Begriff* et *wertfrei Begriff*.] A.C.

Le chercheur qui entreprend les études historiques suggérées ci-dessus, n'a pas à s'occuper du problème de savoir ce qu'est la vérité ultime. Des rapports réciproques sont maintenant devenus apparents, à la fois dans le présent et dans l'histoire, qui autrefois n'auraient pu être analysés aussi complètement. Admettre ce fait dans toutes ses ramifications donne au penseur moderne un immense avantage. Il ne sera plus porté à soulever la question de savoir laquelle des parties en présence a la vérité de son côté : il dirigera plutôt son attention vers la découverte de la vérité approximative, telle qu'elle se présente au cours du développement historique du processus social dans sa complexité. Le chercheur moderne, si on l'accuse d'éluder le problème de savoir ce qu'est la vérité, peut répondre que la recherche indirectement à travers l'histoire sociale sera, en fin de compte, plus fécond que de l'aborder de façon logique et directe.

Même s'il ne découvre pas « la vérité en elle-même », il découvrira le cadre culturel et maintes « circonstances » jusqu'ici inconnues qui sont en rapport avec la découverte de la vérité. En fait, si nous croyons déjà posséder la vérité, nous ne prendrons plus intérêt à obtenir ces intuitions mêmes qui pourraient nous conduire à une compréhension approximative de la situation. C'est précisément cette incertitude qui nous rapproche de la réalité beaucoup plus que ce n'était possible, dans les époques antérieures qui avaient foi en l'absolu.

Il est maintenant tout à fait clair que ce n'était que dans un monde intellectuel en transformation profonde et rapide que les idées et valeurs précédemment considérées comme fixes pouvaient être soumises à une critique pénétrante. Dans aucune autre situation, les hommes n'auraient pu avoir l'esprit assez éveillé pour découvrir en toute pensée l'élément idéologique. Il est vrai, évidemment, que les hommes ont toujours combattu les idées de leurs adversaires, mais, dans le passé, ils ne l'ont fait, pour la plupart, qu'afin de s'attacher d'autant plus obstinément à leur propre absolu. Aujourd'hui, il y a trop de points de vue d'égale valeur et d'égal prestige, chacun montrant la relativité de l'autre, pour nous permettre de prendre une position unique et de la considérer comme inattaquable et absolue. Seule, cette situation intellectuelle qui est désorganisée socialement, rend possible l'intuition, tenue cachée jusqu'à maintenant par une structure sociale généralement stable et par la praticabilité de certaines normes traditionnelles, que tout point de vue est

particulier à une certaine situation sociale<sup>30</sup>. Il peut être vrai que, pour agir, nous ayons besoin d'une certaine somme de confiance en nous-mêmes et d'assurance intellectuelle. Il peut aussi être vrai que la forme même d'expression, dont nous revêtons nos pensées, tend à leur imposer un ton absolu. À notre époque, toutefois, c'est précisément la fonction de l'investigation historique (et, comme nous le verrons, de ces groupes sociaux dans lesquels les érudits se recrutent) d'analyser les éléments qui forment notre assurance personnelle, si indispensable à l'action dans les situations concrètes, immédiates, et de réagir contre le parti pris qui pourrait naître de ce que, comme individus, nous acceptons sans discussion. Ce n'est possible que par une vigilance incessante et par la détermination de réduire au minimum la tendance à la glorification personnelle. C'est par cet effort que la partialité de notre point de vue peut être contrebalancée et que des positions intellectuelles antagonistes peuvent réellement arriver à devenir complémentaires les unes des autres.

Il est de toute nécessité, dans la période transitoire actuelle, de profiter du crépuscule intellectuel qui domine notre époque et dans lequel toutes les valeurs et points de vue apparaissent dans leur relativité véritable. Nous devons admettre une fois pour toutes que les significations qui constituaient notre monde sont simplement une structure historiquement déterminée et en perpétuel développement, dans laquelle l'homme se développe, mais qu'elles ne sont, en aucun sens, absolues.

À ce point de l'histoire, quand tout ce qui concerne l'homme, la structure et les éléments de l'histoire même, nous est soudain révélé sous un jour nouveau, il nous appartient, dans notre pensée scientifique, de devenir maîtres de la situation. Car il n'est pas inconcevable que cette vision disparaisse plus tôt que nous ne le soupçonnons. Le cas s'est souvent 'présenté dans l'histoire : l'occasion peut être perdue, et le monde offrira, une fois de plus, un aspect inflexible, uniforme et statique.

Cette première pénétration non évaluative dans l'histoire ne conduit pas inévitablement au relativisme, mais plutôt au relationisme. La connaissance, vue à la lumière de la conception totale de l'idéologie, n'est aucunement une expérience illusoire ; car l'idéologie, dans son concept relationnel, n'est nullement identique à l'illusion. La connaissance née de notre expérience dans les situations réelles de la vie, sans être absolue, est néanmoins de la connaissance. Les normes qui prennent naissance en de telles situations réelles de la vie, n'existent pas dans un vide social, mais sont effectives comme sanctions réelles de la conduite. Le relationisme signifie simplement que tous les

---

<sup>30</sup> Par stabilité sociale, nous n'entendons pas une absence totale d'événements ni la sécurité de l'existence individuelle, mais plutôt la fixité relative de la structure sociale totale existante, qui garantit la stabilité des valeurs et idées dominantes.

éléments de signification dans une situation donnée se rapportent les uns aux autres et tirent leur sens de ces interrelations réciproques dans un cadre de pensée donné. Un tel système de significations n'est possible et n'est valable que dans un type donné d'existence historique, auquel, pour un certain temps, il fournit son expression appropriée. Quand la situation sociale change, le système des normes auxquelles elle avait donné précédemment naissance, cesse d'être en harmonie avec elle. Le même éloignement s'affirme encore en ce qui concerne la connaissance et la perspective historique. Toute connaissance est orientée vers quelque objet et est influencée dans sa recherche par la nature de l'objet dont elle se préoccupe ; mais la manière d'aborder l'objet à connaître dépend de la nature de celui qui connaît. Ceci est vrai tout d'abord en ce qui concerne la profondeur qualitative de notre connaissance (particulièrement quand nous nous efforçons d'atteindre une « compréhension » de quelque chose où le degré d'intuition à obtenir présuppose la parenté mentale ou intellectuelle de celui qui comprend avec la chose comprise) C'est vrai, en second lieu, en ce qui concerne la possibilité de formuler intellectuellement notre connaissance, d'autant plus que pour être transformée en connaissance, toute perception est et doit être ordonnée et organisée dans des catégories. Mais l'étendue dans laquelle nous pouvons organiser et exprimer notre expérience en de telles formes conceptuelles, dépend à son tour, des cadres de référence qui se trouvent être disponibles à un moment historique donné. Les concepts que nous possédons et « l'univers, du discours » dans lequel nous nous mouvons, de même que les directions dans lesquelles ils tendent à s'élaborer, dépendent largement de la situation historico-sociale des membres responsables et intellectuellement actifs du groupe

Nous avons donc, comme thème fondamental de cette étude non évaluative de l'idéologie, le rapport de toute connaissance partielle et de ses éléments composants avec le corps plus large de signification et, finalement, avec la structure de la réalité historique. Si, au lieu de compter pleinement avec cette intuition et ses implications, nous devions la négliger, nous abandonnerions la position avancée d'une conquête intellectuelle qui a été péniblement atteinte.

Il est devenu extrêmement embarrassant de savoir si, dans le flux de la vie, c'est un problème intellectuel qui en vaut la peine que de chercher à découvrir des absolus ou des idées fixes et immuables. C'est peut-être une tâche intellectuelle plus valable d'apprendre à penser sous forme -dynamique et relationnelle plutôt que d'une façon statique. Dans notre état social et intellectuel contemporain, il n'est rien moins que choquant de découvrir que les personnes qui affirment avoir découvert un absolu, sont généralement les mêmes qui prétendent aussi être supérieures aux autres. Trouver de nos jours des gens qui s'efforcent de communiquer au monde et de communiquer. à d'autres quelque élixir d'absolu qu'ils déclarent avoir découvert, n'est que le signe d'une perte de toute certitude morale et intellectuelle et du besoin qui est ressenti par

beaucoup de gens qui sont incapables de regarder la vie en face. Il peut être vrai que, pour continuer à vivre et à agir dans un monde comme le nôtre, il est vitalement nécessaire de chercher une voie hors de cette incertitude d'alternatives multiples et qu'en conséquence, les gens peuvent être conduits à adopter, comme s'il était absolu, quelque but immédiat, grâce auquel ils espèrent faire apparaître leurs problèmes comme concrets et réels. Mais, ce n'est pas, en premier lieu, l'homme d'action qui recherche l'absolu et l'immuable : c'est plutôt lui qui désire pousser les autres à se cramponner au *statu quo* parce qu'il se sent à l'aise dans les conditions d'existence telles qu'elles sont. Ceux qui sont satisfaits de l'ordre de choses existant ne sont que trop portés à poser la situation passagère du moment comme absolue et éternelle, afin d'avoir quelque chose de stable à quoi s'attacher et de diminuer les hasards de l'existence. Ceci ne peut être fait toutefois sans recourir à toutes sortes de notions romantiques et de mythes. Nous voici, de la sorte, en face de cette tendance étrange et effrayante de la pensée moderne, dans laquelle l'absolu qui était autrefois un moyen d'entrer en communion avec le divin, est maintenant devenu un instrument employé par ceux qui en tirent profit pour déformer, pervertir et dissimuler la signification du présent.

## VII. - PASSAGE DE LA CONCEPTION NON ÉVALUATIVE A LA CONCEPTION ÉVALUATIVE DE L'IDÉOLOGIE

Il apparaît ainsi que, partant de la conception non évaluative de l'idéologie que nous avons tout d'abord utilisée pour saisir le flux des réalités continuellement changeantes, nous avons été insensiblement conduits à une étude évaluative épistémologique et finalement ontologico-métaphysique. Au stade actuel de notre argumentation, le point de vue dynamique non évaluatif est devenu de façon inattendue une arme contre une certaine position intellectuelle. Ce qui n'était à l'origine qu'une technique méthodologique se révéla par la suite comme une *Weltanschauung* et comme un instrument dont l'usage menait à une vue non évaluative du monde. Ici, comme en tant d'autres cas, ce n'est qu'au terme de notre activité que nous prenons enfin conscience des

motifs qui, au début, nous poussaient à mettre en mouvement toute valeur établie en la considérant comme une partie d'une évolution historique générale.

Nous apercevons alors que nous avons utilisé des jugements de valeur métaphysico-ontologiques dont nous n'avons pas eu conscience <sup>31</sup>.

Mais seuls, seront alarmés par cette révélation ceux qui, en proie aux préjugés positivistes d'une génération dépassée, croient encore possible d'être, complètement émancipés, dans leur pensée, de toutes pré-suppositions ontologiques, métaphysiques ou éthiques <sup>32</sup>. En fait, plus on prend conscience des pré-suppositions placées à la base de sa pensée, et cela dans l'intérêt de la recherche véritablement empirique, plus il devient apparent que cette procédure empirique (dans les sciences sociales tout au moins) ne peut être pratiquée que sur la base de certains jugements métempiriques, ontologiques et métaphysiques, et des hypothèses et expectatives qui en découlent. Celui qui ne prend pas position n'a pas de questions à soulever et n'est même pas capable de formuler une hypothèse expérimentale qui lui permette de poser un problème et de fouiller l'histoire pour y trouver une réponse. Heureusement, le positivisme s'est engagé dans certains jugements métaphysiques et ontologiques, en dépit de ses préjugés antimétaphysiques et de ses prétentions à l'attitude contraire. Sa foi dans le progrès et son réalisme naïf sont, dans des cas spécifiques, des exemples de ces jugements ontologiques. Ce furent précisément ces pré-suppositions qui permirent au positivisme de fournir des contributions importantes avec quelques-unes desquelles il faudra compter

---

<sup>31</sup> Évidemment, le type de jugements de valeur et l'ontologie dont nous avons fait usage, en partie inconsciemment et en partie délibérément, représentent un jugement sur un plan entièrement différent ; c'est une ontologie tout à fait différente de celle dont nous parlions quand nous critiquions la tendance à l'absolutisme qui s'efforce de reconstruire (dans l'esprit de l'École romantique allemande) les débris de l'histoire. Cette ontologie implicite inévitable qui est à la base de nos actions, même quand nous ne voulons pas le croire, n'est pas quelque chose qui est atteint par aspiration romantique et que nous imposons à la réalité, à notre gré. Elle marque l'horizon dans lequel se trouve notre monde de réalité et dont on ne peut se défaire en l'étiquetant simplement « idéologie ». A ce point, nous apercevons la lueur d'une « solution » à notre problème. même si nulle part ailleurs dans ce livre, nous ne tentons d'en offrir une. L'exposé des éléments idéologiques et utopiques existant dans la pensée a pour effet de détruire seulement ces idées avec lesquelles nous ne nous identifions pas trop intimement. On peut donc se demander si, dans certaines circonstances, alors que nous détruisons la validité de certaines idées au moyen de l'analyse idéologique, nous ne sommes pas, en même temps, en train d'ériger une nouvelle construction ; et si la manière même dont nous mettons en question de vieilles croyances, n'implique pas inconsciemment une nouvelle décision. Comme l'a dit un sage : « Souvent, quand quelqu'un vient me voir pour me demander conseil, je sais, taudis que je l'écoute, comment il se conseille lui-même. »

<sup>32</sup> Un positivisme un peu plus critique était plus modeste et visait à admettre seulement un « minimum d'assomptions indispensables ». On pourrait soulever la question de savoir si ce « minimum d'assomptions indispensables » ne se montrera pas équivalent à l'irréductible ontologie élémentaire contenue dans nos conditions d'existence.

dans l'avenir. Le danger des pré-suppositions ne repose pas dans le simple fait qu'elles existent ou qu'elles sont antérieures à la connaissance empirique<sup>33</sup>. Il se trouve plutôt dans le fait qu'une ontologie transmise par tradition fait obstruction à de nouveaux développements, surtout dans les modes fondamentaux de la pensée, et que, tant que la particularité du cadre théorique conventionnel n'est pas mise en question, nous devons en rester au labeur pénible d'un mode de pensée statique, inadéquat à notre stade actuel de développement historique et intellectuel. Ce qui est nécessaire par conséquent, c'est d'être continuellement prêt à admettre que tout point de vue est particulier à une certaine situation définie et de découvrir par l'analyse en quoi consiste cette particularité. Un aveu clair et explicite des pré-suppositions métaphysiques implicites qui sont à la base de toute connaissance empirique et qui la rendent possible, fera plus pour la clarification et l'avancement de la recherche qu'une négation verbale de l'existence de ces pré-suppositions, accompagnée de leur admission subreptice par la porte de derrière.

## VIII. - JUGEMENTS ONTOLOGIQUES IMPLIQUÉS DANS LA CONCEPTION NON ÉVALUATIVE DE L'IDÉOLOGIE

Nous avons fait cette incursion sur le terrain de l'ontologie<sup>34</sup> et du positivisme parce qu'il semblait essentiel d'obtenir une compréhension correcte des mouvements de pensée dans la phase la plus récente de l'histoire intellectuelle. Ce que nous avons décrit, comme un glissement imperceptible de la recherche non évaluative à l'étude évaluative ne caractérise pas seulement notre propre pensée : il est caractéristique de tout le développement de la pensée contemporaine. Notre conclusion résultant de cette analyse est que

---

<sup>33</sup> Si la connaissance empirique n'était pas précédée d'une ontologie, elle serait entièrement inconcevable ; car nous ne pouvons extraire, d'une réalité donnée, des significations objectives que dans la mesure où nous pouvons poser des questions intelligentes et révélatrices.

<sup>34</sup> Cf. *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*, par l'auteur, *Ergänzungsband der « Kant-Studien »*, no 57 (Berlin 1922), p. 37, no 1 ; p. 52, no. 1.

l'investigation historique et sociologique dans cette période était primitivement dominée par le point de vue non évaluatif, à partir duquel se sont développées deux orientations opposées, de signification métaphysique. Le choix entre ces deux solutions opposées se résout, dans la situation présente, en ce qui suit : d'une part, il est possible d'accepter comme un fait le caractère transitoire de l'événement historique, quand on a la conviction que ce qui importe réellement ne se trouve pas dans le changement lui-même ou dans les faits qui constituent ce changement. Selon ce point de vue, tout ce qui est temporel, tout ce qui est social, tous les mythes collectifs et tout le contenu des significations et interprétations habituellement attribuées aux événements historiques peut être ignoré ; car on sent que c'est au delà de l'abondance et de la multiplicité des détails d'où émerge la suite ordonnée des faits historiques, que se trouvent les vérités définitives et permanentes qui transcendent l'histoire et auxquelles tout détail historique est étranger. En conséquence, on pense qu'il existe une source d'histoire intuitive et inspirée, que l'histoire réelle elle-même ne reflète qu'imparfaitement. Ceux qui sont versés dans l'histoire intellectuelle reconnaîtront que ce point d'appui dérive directement du mysticisme. Les mystiques avaient déjà soutenu qu'il y a des vérités et des valeurs au delà du temps et de l'espace, et que le temps et l'espace et tout ce qui s'y produit, ne sont que des apparences illusoires, comparées à la réalité de l'expérience extatique des mystiques. Toutefois, en leur temps, les mystiques ne pouvaient démontrer la vérité de leurs déclarations. L'ordre quotidien des faits était accepté comme un fait positif concret et stable et l'incident inhabituel était regardé comme une volonté arbitraire de Dieu. Le traditionalisme était souverain en un monde qui, bien que fertile en événements, n'admettait qu'une seule manière stable de les interpréter. Au surplus, il n'acceptait pas les révélations du mysticisme dans leur forme pure ; il les interprétait plutôt à la lumière de leurs rapports avec le surnaturel, puisque cette expérience extatique était considérée comme une communion avec Dieu. L'interdépendance générale de tous les éléments de signification et leur relativité historique ont, dans l'intervalle, été si clairement admises qu'elles sont presque devenues une vérité de sens commun, acceptée sans discussion. Ce qui était autrefois la connaissance ésotérique de quelques initiés, peut être aujourd'hui méthodiquement montré à tous. Ce procédé est devenu si populaire que l'interprétation sociologique, comme l'interprétation historique, est utilisée dans certaines circonstances pour nier la réalité de l'expérience quotidienne et de l'histoire, par ceux qui aperçoivent la réalité comme extérieure à l'histoire, dans le domaine de l'expérience extatique et mystique.

D'autre part, il existe un mode opposé d'étude qui peut aussi conduire à la recherche historique et sociologique. Il découle de l'idée que les changements dans les relations entre les événements et les idées ne sont pas le résultat d'un dessein arbitraire et volontaire, mais que ces relations, à la fois dans leur simultanéité et leur suite historique, doivent être considérées comme soumises

à une certaine régularité nécessaire, qui, bien qu'elle ne soit pas superficiellement évidente, existe néanmoins et peut être comprise.

Quand nous aurons compris la signification interne de l'histoire et réaliserons qu'aucun de ses stades n'est permanent ni absolu, mais plutôt que la nature du processus historique offre un problème non résolu et qui nous sollicite, nous ne nous contenterons plus du mépris orgueilleux du mystique pour l'histoire en tant qu' « histoire pure ». On peut admettre que la vie humaine est toujours quelque chose de plus que ce qu'on la croyait être dans une époque historique ou dans un ensemble donné de conditions sociales, et que même après avoir tenu compte de ces dernières, il reste un domaine éternel, spirituel au delà de l'histoire, qui n'est jamais tout à fait subsumé dans l'histoire elle-même, et qui lui donne une signification, ainsi qu'à l'expérience sociale. Nous ne devons pas en conclure que la fonction de l'histoire est de fournir un exposé de ce que l'homme n'est pas : nous devons plutôt la considérer comme la matrice à l'intérieur de laquelle se forme la nature essentielle de l'homme. L'ascension des êtres humains depuis l'état de simples pions de l'échiquier historique jusqu'à celui d'hommes faits se poursuit et devient intelligible au cours de variations dans les normes, les formes et les oeuvres du genre humain, au cours de l'évolution de ses institutions et de ses buts collectifs, au cours des transformations de ses assumptions et de ses points de vue, lesquels permettent à tout sujet historico-social de devenir conscient de lui-même et d'acquérir un jugement sur son passé. Il existe *évidemment* une tendance à considérer de plus en plus tous ces phénomènes comme des symptômes et à les intégrer en un système dont notre tâche doit être de comprendre l'unité et la signification. Et même si l'on admet que l'expérience mystique est le seul moyen adéquat de révéler à l'homme sa nature ultime, on doit encore admettre que l'élément ineffable vers lequel tendent les mystiques doit nécessairement avoir *quelque rapport* avec la réalité historique et sociale. En dernière analyse, les facteurs qui modèlent la réalité sociale et historique, déterminent aussi en quelque manière la propre destinée de l'homme. N'est-il pas possible que l'élément extatique de l'expérience humaine qui, en pareil cas, n'est jamais directement révélé ou exprimé et dont le sens ne peut jamais être pleinement communiqué, puisse être décelé par les traces qu'il laisse sur les sentiers de l'histoire et nous être ainsi dévoilé ?

Ce point de vue, qui est basé sans aucun doute sur une attitude particulière envers la réalité sociale et historique, laisse voir à la fois les possibilités et les limitations qui y sont inhérentes pour la compréhension de la vie sociale et de l'histoire. A cause de son mépris pour l'histoire, un aperçu mystique qui la considère du point de vue d'un autre monde, court le risque de négliger les importantes leçons qu'elle peut offrir. Une véritable compréhension de l'histoire ne peut venir d'une perspective qui déprécie l'importance de la réalité historique. Un examen plus circonspect des faits montre que, même si aucune cristallisation finale ne ressort du processus historique, quelque chose d'une

signification profonde transpire dans le domaine de l'histoire. Le fait même que tout événement et même tout élément significatif dans l'histoire est lié à une position temporelle, spatiale et relationnelle et que, par conséquent, ce qui se produit une fois ne peut pas se produire toujours, le fait que, dans l'histoire, les événements et les significations ne sont pas réversibles, en un mot, le fait que nous n'y trouvons pas de situations absolues, indique que l'histoire n'est muette et dénuée de sens que pour celui qui s'attend à ne rien apprendre d'elle et que, dans ce cas plus que dans toute autre discipline, le point de vue qui considère « l'histoire pure » comme le font les mystiques, est condamné à la stérilité.

L'étude de l'histoire intellectuelle peut et doit être poursuivie d'une manière qui verra dans la succession et la coexistence des phénomènes, autre chose que des parentés accidentelles et qui cherchera à découvrir dans la totalité du complexe historique le rôle, la portée et la signification de tout élément constituant. C'est à ce type d'étude sociologique de l'histoire que nous nous rallions même. Si cette recherche est progressivement effectuée dans le détail concret, au lieu de demeurer sur une base purement spéculative, et si chaque pas est fait sur un fond de matériaux concrets valables, nous atteindrons finalement une discipline qui mettra à notre disposition une technique sociologique en vue de porter un diagnostic sur la culture d'une époque. Nous nous sommes efforcés d'approcher de ce but en cherchant à montrer la valeur de la conception de l'idéologie pour l'analyse de la situation intellectuelle contemporaine. En analysant les différents types d'idéologie, nous n'avons pas eu l'intention d'énumérer simplement des types différents de signification du terme, mais nous avons visé plutôt à présenter, dans la suite de ses sens variables, une coupe transversale de la situation sociale et intellectuelle totale de notre temps. Bien qu'elle puisse débiter d'une manière non évaluative, une telle forme de diagnostic sur une époque ne restera pas longtemps telle. Nous serons contraints éventuellement à adopter une position évaluative. Le passage à un point de vue évaluatif est exigé dès le début par le fait que l'histoire, en tant qu'histoire, est inintelligible, à moins que l'on ne mette l'accent sur certains de ses aspects par contraste avec d'autres. Cette sélection et accentuation de certains aspects de la totalité historique peuvent être considérées comme le premier pas dans une direction qui, finalement, conduit à une procédure évaluative et à des jugements ontologiques.

## IX. - LE PROBLÈME DE LA « CONSCIENCE FAUSSE »

Du processus dialectique de l'histoire, résulte infailliblement une transition graduelle de la conception non évaluative, totale et générale de l'idéologie à sa conception évaluative (cf. p. 91). L'évaluation à laquelle nous faisons allusion est tout à fait différente cependant de celle que nous avons précédemment connue et décrite. Nous n'acceptons plus les valeurs données d'une certaine période comme absolues, et nous ne pouvons plus méconnaître désormais que les normes et valeurs sont déterminées historiquement et socialement. L'accent ontologique est mis maintenant sur un autre ensemble de problèmes. Son but sera de distinguer le vrai du faux, l'authentique de l'apocryphe parmi les normes, modes de pensée et modèles de comportement qui existent côte à côte dans une période historique donnée. Le danger de la « conscience fausse » n'est pas de nos jours qu'elle ne puisse étreindre une réalité invariable et absolue, mais plutôt qu'elle fasse obstacle à la compréhension d'une réalité qui est le résultat de cette réorganisation constante des processus mentaux constitutive des mondes où nous vivons. On comprendra donc pourquoi, contraints par les processus dialectiques de la pensée, nous devons concentrer plus fortement notre attention sur la détermination de celles des idées en cours qui sont réellement valables dans une situation donnée. En présence des problèmes que nous affrontons dans la crise actuelle de la pensée, la question de la « conscience fausse » est abordée dans un nouveau cadre. Cette notion de « conscience fausse » apparaissait toujours dans une de ses formes les plus modernes quand, cessant de se référer aux facteurs transcendants et religieux, elle renvoyait la recherche du critère de réalité au domaine de la pratique, et particulièrement à la pratique politique, d'une manière qui évoquait le pragmatisme. Mais par opposition avec sa formulation moderne, il lui manquait encore le sens de l'historique. La pensée et l'existence étaient encore envisagées comme des pôles fixes et séparés n'ayant l'un avec l'autre qu'un rapport statique dans un univers sans changement. C'est maintenant seulement que le nouveau sens historique commence à pénétrer et qu'un concept dynamique de l'idéologie et de la réalité peut-être conçu.

En conséquence, nous dirons, de notre point de vue, qu'une attitude éthique est non valable si elle est orientée d'après des normes avec lesquelles l'action dans un milieu historique donné, ne peut, même avec les meilleures

intentions, s'accorder. Elle est non valable lorsque l'action non éthique de l'individu ne peut plus être conçue comme due à sa transgression personnelle, mais doit être attribuée plutôt à la contrainte d'un ensemble d'axiomes moraux dont la base est erronée. L'interprétation morale d'une de nos propres actions est non valable lorsque, par la force de modes de pensée et de conceptions de vie traditionnels, elle ne permet pas l'adaptation de l'action et de la pensée à une situation nouvelle et transformée, et, quand, en fin de compte, elle obscurcit et entrave dans la réalité cet ajustement et cette transformation de l'homme. Une théorie est donc mauvaise si, dans une situation pratique donnée, elle use de concepts et de catégories qui, pris au sérieux, empêcheraient l'homme de s'adapter à ce plan historique. Des normes, des modes de pensée et des théories vétustes et inapplicables sont appelés à dégénérer en idéologies dont la fonction est de dissimuler la signification réelle de la conduite plutôt que de la dévoiler. Dans les paragraphes suivants, nous citerons quelques exemples caractéristiques des types les plus importants de la *pensée idéologique* qui vient d'être décrite.

L'histoire du tabou porté contre l'intérêt des prêts d'argent<sup>35</sup> peut servir d'exemple pour le développement d'une norme éthique vétuste en idéologie. La règle selon laquelle le prêt d'argent peut être effectué sans intérêt, ne pouvait être mise en pratique que dans une société qui, économiquement et socialement, était basée sur des rapports intimes et de bon voisinage. Dans un monde social comme celui-là, « le prêt sans intérêt » est un usage qui a besoin d'être pratiqué sans difficultés, parce que c'est une règle de conduite correspondant fondamentalement à la structure sociale. Né dans un monde de relations intimes et de bon voisinage, ce précepte fut assimilé et formulé par l'Église dans son système éthique. Plus la structure réelle de la société se transformait, plus ce précepte éthique prenait un caractère idéologique et devenait virtuellement incapable d'être accepté pratiquement. Son caractère arbitraire, étranger au monde réel devint encore plus évident dans la période du capitalisme naissant où, ayant changé de fonction, il put être utilisé comme une arme dans les mains de l'Église contre la force économique nouvelle du capitalisme. Sa nature idéologique, qui se manifestait par le fait qu'on pouvait le tourner, mais non pas y obéir, devint si évidente, au cours du développement complet du capitalisme, que l'Église elle-même l'abandonna.

Comme exemples de « conscience fausse » prenant la forme d'une interprétation inexacte de soi-même et de son propre rôle, nous pouvons citer les cas où certaines personnes essaient de déguiser leurs rapports « réels » avec elles-mêmes et avec le monde et de fausser pour elles-mêmes les faits élémentaires de l'existence humaine, en les déifiant, en les romantisant ou en les idéalisant, bref, en ayant recours au stratagème d'échapper à elles-mêmes

<sup>35</sup> Cf. Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, « Grundriss der Sozialökonomik », Partie III, p. 801, sq., pour la documentation historique sur ce cas.

et au monde et en provoquant ainsi de fausses interprétations de l'expérience. Nous avons, par conséquent, un cas de déformation idéologique lorsque nous tentons de résoudre des conflits et des situations d'anxiété en recourant à des absolus, alors qu'il n'est plus possible de vivre en harmonie avec ceux-ci. C'est le cas lorsque nous créons des « mythes », que nous adorons « la grandeur en elle-même », lorsque nous déclarons notre soumission à des « idéaux », tandis que dans notre conduite réelle, nous obéissons à d'autres intérêts que nous essayons de masquer en simulant, une rectitude inconsciente, qui n'est que trop facilement transparente.

Enfin, un exemple du troisième type de déformation idéologique, peut se voir lorsque cette idéologie, comme forme de connaissance, n'est plus apte à permettre de comprendre le monde actuel. On peut en trouver un exemple chez un propriétaire terrien, dont les terres sont déjà devenues une entreprise capitaliste, mais qui s'efforce encore d'interpréter ses rapports avec ses ouvriers agricoles et sa propre fonction dans, l'entreprise, au moyen de catégories rappelant l'ordre patriarcal. Si nous prenons une vue totale de tous ces cas individuels, nous voyons l'idée de « conscience fautive » prendre un nouveau sens. De ce point de vue, la connaissance apparaît déformée et idéologique, quand elle ne réussit pas à tenir compte des réalités nouvelles s'appliquant à une situation et quand elle s'efforce de les dissimuler en les pensant sous des catégories non appropriées <sup>36</sup>.

Cette conception de l'idéologie (le concept utopie sera traité dans la deuxième partie <sup>37</sup> peut être caractérisée comme évaluative et dynamique. Elle est évaluative parce qu'elle présuppose certains jugements concernant la réalité des idées et les structures de conscience, et elle est dynamique parce que ces jugements sont toujours rapportés à une réalité qui est en flux constant <sup>38</sup>.

Si compliquées que ces distinctions puissent paraître à première vue, nous pensons qu'elles ne sont pas le moins du monde artificielles : car elles sont simplement une formulation précise d'implications déjà contenues dans la

---

<sup>36</sup> Une représentation peut être erronée ou inadéquate à la situation parce qu'elle est en avance sur elle, aussi bien qu'en étant vétuste. Nous examinerons d'une façon plus précise ce sujet dans la deuxième partie où nous traitons de la mentalité utopique. Il suffit, pour l'instant, de noter simplement que ces sortes de représentations peuvent être en avance sur la situation ou rester en arrière.

<sup>37</sup> Nous espérons démontrer dans notre étude subséquente de la mentalité religieuse que la Perspective utopique qui transcende le présent et est orientée vers l'avenir, n'est pas un simple cas négatif de la Perspective idéologique qui dissimule le présent en s'efforçant de le comprendre en termes du passé.

<sup>38</sup> Cette conception de l'idéologie n'est concevable que sur le plan du type général et total de l'idéologie et constitue le second type évaluatif d'idéologie que nous avons précédemment distingué du premier ou concept non-évaluatif.

langue courante de notre monde moderne et un essai pour les poursuivre logiquement.

Cette conception de l'idéologie (et de l'utopie) maintient qu'au delà des sources d'erreurs communément reconnues, nous devons aussi compter avec les effets d'une structure mentale déformée. Elle admet le fait que la « réalité » que nous ne parvenons pas à comprendre peut être une réalité dynamique et que, dans la même époque historique et dans la même société, il peut y avoir plusieurs types déformés de structure mentale profonde, quelques-uns parce qu'ils sont restés, dans leur croissance, en deçà du temps présent, et d'autres parce qu'ils ont déjà dépassé ce temps. Dans les deux cas, toutefois, la réalité à comprendre est déformée et dissimulée ; car cette conception de l'idéologie et de l'utopie se rapporte à une réalité qui ne se dévoile que dans la pratique réelle. En tout cas, toutes les assumptions qui sont contenues dans la conception évaluative et dynamique de l'idéologie, reposent sur des expériences qui, tout au plus, pourraient être comprises d'une manière différente de celle qui est présentée ici, mais qui ne doivent, en aucune façon, être négligées.

## X. - LA RECHERCHE DE LA RÉALITÉ PAR L'ANALYSE DE L'IDÉOLOGIE ET DE L'UTOPIE

L'effort pour échapper aux déformations idéologiques et utopiques est en dernière analyse, une recherche de la réalité. Ces deux conceptions nous fournissent une base pour un scepticisme de bon aloi et elles peuvent être soumises à un usage positif en évitant les pièges dans lesquels notre pensée pourrait nous conduire. Spécifiquement elles peuvent être employées à combattre la tendance de notre vie intellectuelle à séparer la pensée du monde réel, à dissimuler la réalité ou à dépasser ses limites. La pensée ne devrait contenir au plus ni moins que la réalité dans le milieu de laquelle elle opère. De même que la vraie beauté d'un style littéraire normal consiste à exprimer précisément ce à quoi il est destiné - en ne communiquant ni trop, ni trop peu

de même l'élément valable de notre connaissance se détermine par l'adhérence à la situation réelle à connaître, plutôt que par son éloignement.

Si nous considérons les notions d'idéologie et d'utopie, la question de la nature de la réalité intervient une fois encore sur la scène. Les deux concepts contiennent cet impératif que toute idée doit être jugée par son accord avec la réalité. Dans l'intervalle, il est vrai, notre conception de la réalité elle-même a été révisée et mise en question. Tous les groupes et classes antagonistes dans la société cherchent cette réalité dans leurs pensées et leurs actes - il n'est donc pas surprenant qu'elle apparaisse différente à chacun d'eux<sup>39</sup>. Si le problème de la nature de la réalité était un simple produit spéculatif de l'imagination, nous pourrions aisément l'ignorer ; à mesure que nous avançons, il devient de plus en plus évident que c'est précisément la multiplicité des conceptions de la réalité qui produit la multiplicité de nos modes de pensée et

---

<sup>39</sup> En ce qui concerne la différenciation des ontologies selon les positions sociales, cf. mon « Das konservative Denken », loc. *oit.* - Cf. en outre EPPSTEIN, P. « Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, IX (1928), p. 449 s.q. Le lecteur attentif notera peut-être qu'à partir d'ici la conception évaluative de l'idéologie tend de nouveau à prendre la forme de la conception non-évaluative, mais ceci dans l'intention de découvrir une solution évaluative. Cette instabilité dans la définition du concept fait partie de la technique de la recherche qui pourrait être considérée comme étant arrivée à maturité et qui, par conséquent, ne veut s'asservir à aucun point de vue particulier qui restreindrait son horizon. Ce relationisme dynamique offre la seule issue possible hors d'une situation mondiale qui nous présente une multiplicité de points de vue antagonistes, dont chacun, bien que revendiquant une validité absolue, a été présenté comme relatif à une position particulière et comme adéquat seulement à celle-là. Ce n'est que lorsqu'il aura assimilé tous les points de vue et les motifs cruciaux dont les contradictions internes expliquent notre tension politico-sociale actuelle, que le chercheur sera en mesure d'atteindre une solution adéquate à notre situation vitale actuelle. Si le chercheur, au lieu de prendre aussitôt une position définie incorpore dans sa vision chaque courant antagoniste et contradictoire, sa pensée sera flexible et dialectique plutôt que rigide et dogmatique. Une telle élasticité conceptuelle et l'aveu sincère qu'il y a encore bien des contradictions non résolues ne devra pas, comme cela arrive si souvent dans la pratique, obscurcir sa vision. A vrai dire, la découverte de contradictions jusqu'ici irrésolues devrait servir de stimulant au type de pensée qu'exige la situation présente. Comme nous l'avons indiqué précédemment, notre but est d'amener tout ce qui est ambigu et douteux en notre vie intellectuelle contemporaine, dans le champ de vision -de la conscience ouverte et du contrôle, en signalant constamment les éléments soigneusement déguisés et souvent dissimulés de notre pensée. Une telle procédure aboutira à un relationisme dynamique pour lequel il vaudrait mieux se passer d'un système fermé, s'il devait être le résultat d'une systématisation d'éléments particuliers et discrets, dont les limitations sont déjà apparues. En outre, nous pourrions demander si la possibilité et le besoin d'un système ouvert ou fermé, ne varient pas d'une époque à une autre et d'une position sociale à une autre. Ces quelques remarques doivent faire comprendre au lecteur que quels que soient les types de formulation que nous employons dans notre pensée, ce ne sont pas des créations arbitraires, mais plutôt des moyens de compréhension et de maîtrise plus ou moins adéquats des formes d'existence et de pensée, constamment changeantes, qui s'y expriment. Pour quelques commentaires concernant l'implication sociologique des « systèmes » de pensée, cf. « Das konservative Denken », loc. *oit.*, p. 86 s.q.

que chaque jugement ontologique que nous portons conduit inévitablement à des conséquences à longue portée. Si nous examinons les nombreux types de jugements ontologiques avec lesquels les différents groupes se présentent à nous, nous commençons à soupçonner que chaque groupe semble se mouvoir dans un monde d'idées séparé et distinct et que ces différents systèmes de pensée qui sont souvent en conflit les uns avec les autres, peuvent, en dernière analyse, se réduire à différents modes d'expérience de la « même » réalité.

Nous pourrions, évidemment, ignorer cette crise de notre vie intellectuelle, comme on le voit généralement dans la vie pratique quotidienne, au cours de laquelle nous nous contentons d'affronter les choses et leurs relations comme des événements distincts dans leur cadre particulier immédiat<sup>40</sup>. S'il arrivait que, dans notre expérience, nous ne regardions les objets que d'un point de vue particulier et que nos moyens conceptuels fussent dans nos rapports avec une sphère de vie extrêmement restreinte, nous ne pourrions jamais prendre conscience de la nécessité de nous enquêter des relations totales des phénomènes entre eux. Tout au plus, dans de telles circonstances, rencontrons-nous occasionnellement de l'obscurité dont cependant nous arrivons à triompher dans la pratique. Ainsi l'expérience quotidienne a opéré pendant très longtemps par des systèmes magiques d'explication, et jusqu'à une certaine phase du développement historique, ceux-ci étaient adéquats pour régler empiriquement les situations vitales primitives que l'homme rencontrait. Le problème, pour les époques antérieures comme pour la nôtre, peut être énoncé comme suit : dans quelles conditions pouvons-nous dire que le domaine de l'expérience d'un groupe ait changé si fondamentalement qu'une divergence devienne apparente entre le mode traditionnel de pensée et les nouveaux objets d'expérience (à interpréter d'après ce mode de pensée) ? Ce serait une explication trop intellectuelle que de prétendre que les anciennes

---

<sup>40</sup> Rien ne pourrait être plus inutile et incorrect que de discuter comme suit : Puisque toute forme de pensée historique et politique est basée, jusqu'à un certain point, sur des assertions métathéoriques, il s'ensuit que nous ne pouvons accorder notre confiance à aucune idée ou forme de pensée et, par suite, peu importe quels arguments théoriques sont employés dans un cas donné. Ainsi, chacun de nous devrait compter sur son instinct, sur ses intuitions personnelles et intimes ou sur ses intérêts privés, selon ce qui lui convient le mieux. Si chacun de nous agissait ainsi, quel que soit son point de vue partisan, il pourrait s'y attacher en toute conscience et même se sentir le cœur tout à fait léger à ce sujet. Pour défendre notre analyse contre la tentative de l'utiliser pour un tel but de propagande, on peut dire qu'il existe une différence fondamentale entre, d'une part un esprit partisan aveugle et l'irrationalisme qui naît d'une pareille indolence mentale ne sachant voir dans l'activité intellectuelle qu'une propagande et des jugements personnels arbitraires, et, d'autre part, le type de recherche qui s'intéresse sérieusement à l'analyse objective et qui, après avoir éliminé toute évaluation consciente, découvre un résidu d'évaluation irréductible inhérent à la structure de toute pensée. (Pour un exposé plus détaillé, cf. mes conclusions dans la discussion de mon étude « Die Bedeutung der Konkurrenz in Gebieten des Geistigen », et mes remarques sur le texte de l'étude de W. SOMMET sur la méthodologie à la même réunion, *Verhandlungen des sechsten deutschen Soziologentages*, loc. cit.).

explications aient été abandonnées pour des raisons théoriques. Dans ces périodes antérieures, c'était le changement réel dans les expériences sociales qui faisait éliminer certaines attitudes et schèmes d'interprétation, non conformes à certaines expériences fondamentales nouvelles.

Les sciences culturelles spéciales, du point de vue de leur particularité, ne valent pas mieux que la connaissance empirique quotidienne. Ces disciplines, elles aussi, voient les buts de la connaissance et formulent leurs problèmes de façon abstraite, en les détachant de leurs cadres concrets. Il arrive parfois que la formulation cohérente des problèmes se fait en accord avec la connexion organique réelle dans laquelle ils se présentent, et non simplement dans le sens où ils entrent dans les vues d'une certaine discipline. Mais, bien souvent, quand un certain stade est atteint, cet ordre organique et cohérent disparaît soudain. Les questions historiques sont toujours monographiques, soit à cause de la manière limitée dont le sujet est conçu, soit à cause de la spécialisation de l'étude. Pour l'histoire, ceci est, il est vrai, nécessaire, puisque la division académique du travail impose certaines limitations. Mais, quand le chercheur empirique se glorifie de son refus d'aller au delà de l'observation spécialisée que lui dictent les traditions de sa discipline, si larges qu'elles puissent être, il se fait une force d'un mécanisme de défense qui l'assure contre la mise en question de ses présuppositions.

Même cette sorte d'investigation qui ne dépasse jamais les limites de sa spécialité, est capable d'ajouter à nos données et d'enrichir notre expérience. Il est peut-être même exact qu'à une certaine époque, ce point de vue était celui qui convenait. Mais, de même que les sciences de la nature doivent douter de leurs hypothèses et de leurs assumptions, dès qu'un désaccord apparaît avec les faits et de même que toute recherche empirique ultérieure ne devient possible que lorsque les règles générales d'explication ont été révisées, de même aujourd'hui, dans les sciences culturelles, nous sommes arrivés à un point où nos données empiriques nous contraignent à soulever certains problèmes à propos de nos présuppositions.

La recherche empirique qui se limite à une sphère particulière est pour longtemps dans la même position que le sens commun : c'est-à-dire que la nature et l'incohérence problématiques de sa base théorique demeurent voilées parce que la situation totale n'est jamais prise en considération. Il a été soutenu, à juste titre, que l'esprit humain peut faire les observations les plus lucides avec les concepts les plus inconsistants. Mais une crise est atteinte quand une tentative est faite pour réfléchir sur ces observations et définir les concepts fondamentaux des disciplines en question. L'exactitude de ce point de vue se manifeste par le fait que, dans certaines disciplines, l'investigation empirique se poursuit tout aussi paisiblement, tandis qu'une véritable guerre se livre sur les concepts et les problèmes fondamentaux de la science.

Toutefois cette manière de voir elle-même a des limites parce qu'elle formule sous l'aspect d'une proposition scientifique destinée à prendre une signification générale, une situation dans la science qui n'est caractéristique que d'une période donnée. Lorsqu'on commença à formuler ces idées vers le début du siècle actuel, les symptômes de la crise n'étaient visibles qu'à la surface de la recherche, dans des discussions portant sur les principes et les définitions. Aujourd'hui la situation a changé, la crise a pénétré au cœur même de la recherche empirique. La multiplicité des points de départ possibles et des définitions, la lutte entre les différents points de vue colorent même notre façon de voir ce qui autrefois paraissait être une relation unique et sans complication.

Personne ne nie la possibilité de la recherche empirique et personne ne soutient que les faits n'existent pas. (Rien ne nous semble plus inexact qu'une théorie illusionniste de la connaissance). Nous aussi, nous faisons appel aux « faits » pour notre démonstration ; mais la question de la nature des faits, est, en soi, un problème considérable. Ils existent toujours pour l'esprit dans un contexte intellectuel et social. Qu'ils puissent être compris et formulés implique déjà l'existence d'un appareil conceptuel ; et, si cet appareil conceptuel est le même pour tous les membres d'un groupe, les présuppositions (c'est-à-dire les valeurs intellectuelles et sociales possibles) qui sont à la base des concepts individuels, ne sont jamais aperçues. La certitude somnambulique qui a existé vis-à-vis du problème de la vérité pendant les périodes de stabilité de l'histoire, devient ainsi intelligible. Toutefois, une fois que l'unanimité est rompue <sup>41</sup>, les catégories fixes qui donnaient à l'expérience son caractère sûr et cohérent, subissent une désintégration inévitable. Il naît des modes de pensée divergents et antagonistes qui (à l'insu du sujet pensant) ordonnent les mêmes faits d'expérience en des systèmes de pensée différents et font qu'ils sont perçus à travers des catégories logiques différentes.

Nous aboutissons ainsi à la perspective particulière que nos concepts nous imposent et qui fait apparaître le même objet différemment selon le jeu de concepts sous lequel nous l'envisageons. En conséquence, notre connaissance de la « réalité », à mesure qu'elle assimile de plus en plus ces perspectives divergentes, deviendra de plus en plus compréhensive. Ce qui autrefois paraissait être simplement une frange inintelligible, incapable d'être subsumée sous un concept donné, a de nos jours donné naissance à un concept supplémentaire et parfois opposé, grâce auquel on peut atteindre une connaissance plus complète de l'objet.

Même dans la recherche empirique, nous reconnaissons toujours plus clairement combien l'identité ou le manque d'identité de nos points de vue

---

<sup>41</sup> Pour plus ample détail quant à la cause sociologique de cette désintégration, cf. l'étude de l'auteur « Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen », loc. cit.

fondamentaux sont un problème important. Pour ceux qui ont réfléchi sérieusement à ce sujet, le problème que présente la multiplicité des points de vue, est clairement mis en lumière par la limitation particulière de toute définition. Cette limitation fut reconnue par Max Weber, par exemple, mais il justifia un point de vue particulariste par la raison que l'intérêt particulier motivant la recherche détermine la définition spécifique à employer.

Notre définition des concepts dépend de notre position et de notre point de vue, qui sont, à leur tour, influencés par un, bon nombre de démarches inconscientes de notre pensée. La première réaction du penseur en présence de la nature limitée et de l'ambiguïté de ses notions est de bloquer le passage aussi longtemps que possible à une formulation totale et systématique du problème. Le positivisme, par exemple, prit beaucoup de peine pour se dissimuler à lui-même l'abîme qui se cache derrière toute pensée particulariste. C'était nécessaire, d'une part, pour lui permettre de continuer en sécurité sa recherche des faits ; mais, d'autre part, ce refus de connaître le problème menait souvent à l'obscurité et à l'ambiguïté pour les questions touchant la « totalité ».

Deux dogmes typiques firent particulièrement obstacle à ce que certaines questions fondamentales fussent soulevées. Le premier fut la théorie qui ne voyait dans les questions métaphysiques, philosophiques et autres questions voisines que des problèmes sans objet. Selon cette théorie, seules les formes spécialisées de la connaissance empirique avaient quelque droit à la validité. La philosophie même était regardée comme une discipline spéciale dont la préoccupation primordiale et authentique était d'ordre logique. Le second de ces dogmes qui bloqua l'accès à une perspective de la « totalité », fut une tentative de compromis, par la division du champ de recherche en deux zones exclusives l'une de l'autre et qui seraient occupées respectivement par la science empirique et par la philosophie : la première fournissait aux questions immédiates et particulières des réponses certaines et irrécusables, tandis que, dans les questions et problèmes généraux de la « totalité », on avait recours à des spéculations philosophiques plus « relevées ». Ceci amenait la philosophie à renoncer à sa prétention de fonder ses conclusions sur une évidence universellement valable.

Une telle solution ressemble étrangement à ce dicton des théoriciens de la monarchie constitutionnelle, qui déclare : « Le roi règne, mais ne gouverne pas ». C'est ainsi que la philosophie se voit accorder tous les honneurs. La spéculation et l'intuition sont dans certaines circonstances, considérées comme des instruments de connaissance plus élevés, mais seulement à la condition qu'elles n'interviennent pas dans l'investigation empirique, positive, universellement et populairement valable. Par là le problème de la « totalité » est une fois de plus évité. La science empirique a écarté ce problème ; et la philosophie ne peut être incriminée puisqu'elle n'est responsable que devant

Dieu. Son témoignage n'est valable que dans le domaine de la spéculation et n'est confirmé que par l'intuition pure. La conséquence d'une telle dichotomie est que la philosophie, qui devait avoir la tâche vitale de clarifier l'esprit de l'observateur dans la situation totale, n'est pas en mesure de le faire, puisqu'elle a perdu contact avec le tout en se limitant à un domaine plus « relevé ». Par ailleurs, le spécialiste avec son point de vue traditionnel (particulariste) se voit dans l'impossibilité d'atteindre cette vision plus compréhensive qui est rendue si nécessaire par la condition actuelle de la recherche empirique. Pour la maîtrise de chaque situation historique, une certaine structure de pensée est nécessaire, qui s'élève à la hauteur des exigences des problèmes réels auxquels nous avons à faire face en fait, et qui soit à même d'intégrer ce qui est pertinent dans les divers points de vue en conflit. Dans ce cas, il est nécessaire, en outre, de trouver un point de départ axiomatique plus fondamental, une position d'où il sera possible de synthétiser la situation totale. Une dissimulation hésitante et peureuse des contradictions et lacunes ne réussira pas mieux à nous conduire hors de la crise que les méthodes d'extrême droite et d'extrême gauche qui l'exploitent, dans la propagande, en vue de la glorification du passé ou de l'avenir, oubliant pour l'instant que leur propre position est sujette à la même critique. Il ne sera pas non plus d'un grand secours d'interpréter la situation unilatérale et le caractère limité de la perspective de l'adversaire comme étant simplement une preuve de plus de la crise qui sévit dans son camp. Ce procédé ne peut être pratiqué que si la méthode que l'on emploie n'est pas contrée par quelqu'un d'autre et tant, par conséquent, que l'on demeure inconscient des limitations de son propre point de vue.

Ce n'est que lorsque nous sommes entièrement informés du champ limité de tout point de vue, que nous sommes sur la voie de la compréhension de la « totalité », que nous recherchons. La crise de la pensée n'est pas une crise qui affecte simplement une position intellectuelle singulière ; c'est une crise qui affecte tout un monde ayant atteint une certaine phase de son développement intellectuel. Voir plus clairement la confusion dans laquelle est tombée notre vie intellectuelle et sociale, représente un enrichissement, et non une perte. Le fait que la raison puisse pénétrer plus profondément dans sa propre structure n'est pas un signe de faillite intellectuelle. On ne peut considérer non plus comme une insuffisance intellectuelle de notre part, le fait qu'un élargissement extraordinaire de perspective nécessite une révision complète de nos conceptions fondamentales. La pensée est un processus déterminé par des forces sociales réelles : elle met continuellement en question ses découvertes et corrige ses procédés. (Il serait fatal, pour cette raison, de se refuser à admettre, par pure timidité de pensée, ce qui est dès maintenant devenu clair.) L'aspect de la situation présente, qui donne le plus d'espoirs, est que nous ne pouvons nous contenter de perspectives bornées et que nous cherchons constamment à comprendre et à interpréter des vues particulières dans un contexte toujours plus étendu.

RANKE, lui-même, dans son *Politische Gespräch*, mit les paroles suivantes dans la bouche de son porte-parole (Frédéric) :

Vous ne pourrez jamais arriver à la vérité en vous contentant d'écouter des affirmations extrêmes. La vérité se trouve toujours en dehors du champ où se découvre l'erreur. Même de toutes les formes d'erreurs rassemblées, il serait impossible d'extraire la vérité. Vous découvrirez la vérité en la considérant en elle-même et, pour elle-même, dans son propre domaine. Toutes les hérésies du monde ne vous enseigneront pas ce qu'est le Christianisme, il ne peut être appris qu'en lisant l'Évangile <sup>42</sup>.

Des idées aussi simples et aussi vraies que celles-ci évoquent, dans leur pureté et leur « naïveté », quelque Eden intellectuel qui ne connaît rien de l'ébranlement de la connaissance après la Chute. On découvre trop souvent que la synthèse présentée avec l'assurance qu'elle étreint la totalité, se trouve être en définitive l'expression du particularisme le plus étroit et que l'adoption sans critique de tout point de vue à notre portée est une des façons les plus certaines d'empêcher d'atteindre la compréhension plus large et plus compréhensive qui est possible de nos jours.

La totalité dans le sens où nous la concevons n'est pas une vision de réalité immédiate et éternellement valable qu'on ne pourrait attribuer qu'à un regard divin. Ce n'est pas un horizon stable et limité à lui-même. Au contraire, une vue totale implique à la fois l'assimilation et le dépassement des limitations des points de vue particuliers. Elle représente le processus continu de l'expansion de la connaissance. Son but n'est pas d'atteindre une conclusion valable de façon supra-temporelle : c'est l'extension la plus vaste possible de notre champ de vision.

Pour donner une image simple, tirée de l'expérience quotidienne, de cet effort vers une vue totale, nous pouvons prendre le cas d'un individu dans une situation vitale donnée qui s'occupe des problèmes individuels concrets qui le touchent, et puis qui s'éveille soudain et découvre les conditions fondamentales déterminant son existence sociale et intellectuelle. En pareil cas, celui qui s'occupe exclusivement et continuellement de 'ses tâches quotidiennes, ne prendrait pas une attitude interrogative vis-à-vis de lui-même et de sa situation, et cependant un tel individu, en dépit de son assurance, serait prisonnier d'un point de vue partial et particulariste, jusqu'à ce qu'il ait atteint la crise qui lui ouvre les yeux. Ce n'est qu'au moment où, pour la première fois, il concevrait qu'il fait partie d'une plus vaste situation concrète, que la tendance s'éveillerait en lui à voir ses propres activités dans le contexte de la « totalité ». Il est vrai que sa perspective peut encore être aussi limitée que

---

<sup>42</sup> RANKE, *Das politische Gespräch*, éd. par Rothacker (Halle an der Spree, 1925), p. 13.

l'étroitesse de son champ d'expérience l'admet : peut-être la mesure dans laquelle il analyserait sa situation ne dépasserait-elle pas le champ de la petite ville ou du cercle social restreint dans lequel il évolue. Néanmoins, traiter les événements et les êtres humains comme appartenant à des situations identiques à celles dans lesquelles il se trouve lui-même est quelque chose de tout à fait différent de la simple réaction immédiate à un stimulus ou à une impression directe. Une fois que l'individu a saisi la méthode lui permettant de s'orienter lui-même dans le monde, il est inévitablement entraîné au delà de l'étroit horizon de sa propre ville et prend conscience qu'il est partie d'une situation nationale, et, plus tard, mondiale. C'est de la même manière qu'il pourra comprendre la position de sa propre génération, sa propre situation immédiate dans l'époque où il vit, et cette période enfin comme partie du processus historique total.

Dans ses contours structurels, cette sorte d'orientation vers sa situation à soi, représente en miniature le phénomène dont nous parlons, comme une poussée toujours plus vaste vers une conception totale. Bien que ce soit la même matière qui est contenue dans cette réorientation et dans les observations individuelles constituant la recherche empirique, le but est ici tout à fait différent. L'analyse de la situation est le mode de pensée naturel dans toute forme d'expérience qui s'élève au-dessus du niveau commun. Si les possibilités de cette approche ne sont pas pleinement utilisées par les disciplines spéciales, c'est qu'ordinairement, leurs buts d'étude sont délimités par des points de vue fortement spécialisés. Mais la Sociologie de la Connaissance tend à voir la crise même dans notre pensée comme une situation que nous nous efforçons de considérer comme une partie d'un tout plus vaste.

Si dans une situation aussi compliquée que la nôtre, précédée par un développement intellectuel aussi différencié que le nôtre l'a été, ce sont de nouveaux problèmes de pensée qui prennent naissance, les hommes doivent apprendre à penser de façon nouvelle, car l'homme est une créature qui doit continuellement se réadapter à son histoire sans cesse changeante. Jusqu'à maintenant, nos attitudes envers nos processus intellectuels (malgré toutes nos prétentions à la pensée logique) n'étaient pas très différentes de celles de n'importe quelle personne naïve. Les hommes étaient accoutumés à agir sans comprendre clairement les situations dans lesquelles ils agissaient. Mais, de même qu'il y eut un moment, dans l'histoire politique, où les difficultés d'action devinrent si grandes qu'elles ne pouvaient plus être surmontées directement sans que l'on se mît à réfléchir à la situation elle-même, et de même qu'un homme était contraint d'apprendre de plus en plus à agir, d'abord sur la base d'impressions extérieures touchant la situation, plus tard en l'analysant structurellement, de même nous pouvons considérer comme le développement naturel d'une tendance le fait que l'homme est actuellement aux prises avec la situation critique qui est née de sa pensée, et s'efforce d'envisager plus clairement la nature de cette crise.

Les crises ne se surmontent pas par quelques tentatives nerveuses et précipitées en vue de supprimer les problèmes nouveaux qui nous incommo-  
dent, ni par la fuite vers la sécurité d'un passé révolu. Le moyen d'en sortir  
ne se trouve que dans l'extension graduelle et l'approfondissement d'intuitions  
nouvelles et dans une avance prudente dans la direction d'une maîtrise  
réfléchie.

# DEUXIÈME PARTIE

## LA MENTALITÉ UTOPIQUE

### I. - L'UTOPIE, L'IDÉOLOGIE ET LE PROBLÈME DE LA RÉALITÉ

Un état d'esprit est *utopique*, quand il est en désaccord avec l'état de réalité dans lequel il se produit.

Ce désaccord est toujours apparent dans le fait qu'un tel état d'esprit dans l'expérience, la pensée et la pratique, est orienté vers des objets n'existant pas dans la situation réelle. Toutefois, nous ne devons pas considérer comme utopique tout état d'esprit qui se trouve en désaccord avec la situation immédiate et la dépasse (*transcends*), et qui, en ce sens, « s'écarte » de la réalité. Ces orientations qui dépassent la réalité, ne seront désignées par nous comme utopiques que lorsque, passant à l'action, elles tendent à ébranler, partiellement ou totalement, l'ordre de choses qui règne à ce moment.

En limitant le sens du terme *utopie* à ce type d'orientation qui dépasse la réalité et qui, en même temps brise les liens de l'ordre existant, nous établissons une distinction entre les états d'esprit *utopiques* et *idéologiques*. On peut s'orienter vers des objets qui sont étrangers à la réalité et qui dépassent l'existence réelle, et néanmoins demeurer encore agissant dans la réalisation et le maintien de l'état de choses existant. Au cours de l'histoire, l'homme s'est occupé plus fréquemment d'objets dépassant son plan d'existence que de ceux inhérents à cette existence, et, malgré cela, des formes concrètes et réelles de vie sociale ont été édifiées sur la base de tels états d'esprit « idéologiques » qui étaient en désaccord avec la réalité. Une telle orientation désaccordée ne devint *utopique* que lorsqu'en outre, elle tendait à rompre les liens de l'ordre existant. Par suite, les représentants d'un ordre donné n'adoptèrent pas, dans tous les cas, une attitude hostile envers des orientations dépassant l'ordre existant. Ils ont plutôt visé à « contrôler » ces idées et ces intérêts dépassant la situation qui n'étaient pas réalisables dans les limites de l'ordre actuel, et, ainsi, à les rendre socialement impuissants, de telle sorte que ces idées fussent limitées à un monde au delà de l'histoire et de la société, où elles ne pourraient affecter le *statu quo* social.

Toutes les périodes de l'histoire ont contenu des idées dépassant l'ordre existant, mais celles-ci ne fonctionnaient pas comme utopies ; c'étaient plutôt les idéologies propres à ce plan d'existence, tant qu'elles étaient « organiquement » et harmonieusement intégrées dans la pensée caractéristique de la période (c'est-à-dire n'offraient pas de possibilités révolutionnaires). Tant que l'ordre médiéval organisé féodalement et cléricallement put situer son paradis en dehors de la société, dans quelque sphère d'un autre monde qui transcendait l'histoire et émoussait sa portée révolutionnaire, l'idée de paradis était encore un élément intégrant de la société médiévale. Ce n'est que lorsque certains groupes sociaux incarnèrent ces chimères dans leur conduite réelle et essayèrent de les réaliser, que ces idéologies devinrent utopiques. Si, pour l'instant, nous suivons la terminologie de Landauer<sup>43</sup> et si, en opposition consciente à la définition habituelle, nous appelons tout ordre social réellement existant et pratiqué une « topie » (du mot grec *topos*), alors ces chimères qui prennent une fonction révolutionnaire, deviennent des utopies.

Il est clair qu'à la base de la distinction précédente se trouvent une conception définie de l'« existence » et une conception correspondante du dépassement de l'existence. Nous devons examiner à fond cette assomption avant d'aller plus avant. La nature de la « réalité » ou de l'« existence en soi » est un problème qui appartient à la philosophie et est sans intérêt ici. Mais, savoir ce qui doit être considéré comme « réel », historiquement ou sociologiquement, à un moment donné est d'importance pour nous, et

---

<sup>43</sup> LANDAUER G., *Die Revolution*, vol. 13 de la série *Die Gesellschaft* éditée par Martin BUBER (Franfort-sur-le Main, 1923).

heureusement on peut le fixer de façon déterminée. Dans la mesure où l'homme est une créature qui vit essentiellement dans l'histoire et dans la société, l'« existence » qui l'environne n'est jamais « l'existence en soi » : c'est toujours une forme historique concrète, d'existence sociale. Pour le sociologue, « l'existence » est ce qui est « concrètement effectif », c'est-à-dire que c'est un ordre social qui fonctionne et qui n'existe pas seulement dans l'imagination de certains individus, mais selon lequel les gens agissent réellement.

Tout « ordre de vie opérant » concrètement doit être conçu et caractérisé de la façon la plus, évidente par le moyen de la structure politique et économique particulière sur laquelle il est basé. Mais il comprend aussi toutes ces formes de « co-existence » humaine (formes spécifiques d'amour, de sociabilité, de conflit, etc ... ) que la structure rend possible ou exige, et aussi tous ces modes et formes d'expérience et de pensée qui sont caractéristiques de ce système social et, par conséquent, en accord avec lui. (Pour l'exposé actuel de ce problème, ceci sera suffisamment précis. On ne peut nier que, si le point de vue d'après lequel l'analyse est faite était poussé plus avant, il y aurait beaucoup plus à expliquer. La mesure dans laquelle un concept explique quelque chose ne peut jamais être absolue ; il reste toujours au niveau de l'expansion et de l'intensification de la pénétration intuitive à l'intérieur de la structure sociale) ; tout ordre de vie « réellement opérant » est en même temps mêlé de conceptions qu'on peut appeler « transcendantes » ou « irréelles » parce que leur contenu ne peut jamais être réalisé dans les sociétés où elles existent, et parce qu'il est impossible de vivre et d'agir, en accord avec elles dans les limites de l'ordre social existant.

En un mot, toutes les idées qui ne s'adaptent pas dans l'ordre courant sont « situationnellement transcendantes » ou « irréelles ». Les idées qui correspondent à l'ordre *de facto* existant concrètement, sont désignées comme « adéquates » ou « situationnellement congruentes ». Celles-ci sont relativement rares, et seul un état d'esprit qui a été pleinement clarifié du point de vue sociologique opère avec des idées et des motifs situationnellement congruents. En contraste avec les idées adéquates et situationnellement congruentes, il y a les deux catégories principales d'idées qui « dépassent la situation » : les *idéologies* et les *utopies*.

Les idéologies sont les idées « situationnellement transcendantes » [qui dépassent la situation] qui ne réussissent jamais *de facto* à réaliser leur contenu. Bien qu'elles deviennent souvent les motifs bien intentionnés de la conduite subjective de l'individu, quand elles sont réellement incarnées dans la pratique, leurs significations sont très fréquemment déformées. L'idée de l'amour fraternel chrétien, par exemple, demeure, dans une société fondée sur le servage, une idée irréalisable et, en ce sens, idéologique, même quand la signification intentionnelle est, de bonne foi, un motif de la conduite de

l'individu. Vivre de façon conforme, à la lumière de l'amour fraternel chrétien, dans une société qui n'est pas organisée sur le même principe, est chose impossible. L'individu, dans sa conduite personnelle, est toujours contraint - tant qu'il n'a pas recours à la rupture de la structure sociale existante - à échouer dans ses motifs les plus nobles,

Le fait que cette conduite idéologiquement déterminée reste toujours au-dessous de sa signification intentionnelle, peut se présenter sous plusieurs formes et il y a, correspondant à ces formes, toute une série de types possibles de mentalité idéologique. Comme premier type de cette série, nous pouvons considérer le cas où ce qui empêche le sujet concevant et pensant de prendre conscience du désaccord entre ses idées et la réalité, c'est toute la masse des axiomes enveloppés dans sa pensée historiquement et socialement déterminée. Comme second type de mentalité idéologique, nous pouvons citer la « mentalité hypocrite » (c'est-à-dire *hypocritical mentality*) caractérisée par le fait qu'historiquement elle a la possibilité de découvrir l'écart entre ses idées et sa conduite, mais, au lieu de cela, dissimule ces aperçus, en réaction à certains centres d'intérêt vitaux et émotionnels. Comme dernier type, il y a la mentalité idéologique basée sur une tromperie consciente, où l'idéologie doit être interprétée comme un mensonge intentionnel. Dans ce cas, nous n'avons plus affaire à une illusion, mais plutôt à la tromperie voulue d'autrui. Il existe un nombre infini de degrés intermédiaires qui se succèdent depuis la mentalité « dépassant la situation », mais bien intentionnée, en passant par la mentalité « hypocrite », jusqu'à l'idéologie au sens de mensonges conscients<sup>44</sup>. Nous n'avons pas ici à nous occuper davantage de ces phénomènes. Mais il était nécessaire d'appeler l'attention sur chacun de ces types, afin de concevoir plus clairement, sous ce rapport, le caractère particulier de l'élément utopique.

Les utopies dépassent, elles aussi, la situation sociale ; car elles orientent aussi la conduite vers, es éléments que la situation, en tant que réalisée dans le temps, ne contient pas. Mais ce ne sont pas des idéologies : elles n'en sont pas, dans la mesure et jusqu'au point où elles réussissent, par une activité contraire, à transformer la réalité historique existante en une autre mieux en accord avec leurs propres conceptions. Pour un observateur qui en a la vision relativement extérieure, cette distinction théorique et tout à fait formelle entre utopies et idéologies semble offrir peu de difficulté. Mais, déterminer concrètement ce qui, dans un cas donné, est idéologique et ce qui est utopique, est extrêmement difficile. Nous nous trouvons ici en face de l'application d'un concept impliquant des valeurs et des règles. Pour l'appliquer, nous devons nécessairement pénétrer dans les sentiments et motifs des partis qui luttent pour exercer leur domination sur la réalité historique.

---

<sup>44</sup> Pour plus amples détails, cf. Première Partie : Idéologie et Utopie.

Ce qui, dans un cas donné, apparaît comme utopique ou comme idéologique, dépend essentiellement du plan et du degré de réalité auquel on applique cette règle. Il est clair que les couches sociales qui représentent l'ordre intellectuel et social dominant, sentiront comme réalité cette structure de rapports dont elles sont porteuses, tandis que les groupes poussés dans l'opposition à l'ordre présent s'orienteront vers les premiers tressaillements de l'ordre social auquel ils aspirent et qui est en train de se réaliser grâce à eux. Les représentants d'un ordre donné désigneront comme utopiques toutes les conceptions d'existence qui, *de leur point de vue*, ne peuvent, en principe, jamais se réaliser. Selon cet usage, la connotation contemporaine du terme « utopique » est surtout celle d'une idée qui est en principe irréalisable. (Nous avons consciemment séparé cette signification du terme de la définition plus étroite.) Parmi les idées qui dépassent la situation, il y en a certainement qui, en principe, ne peuvent jamais être réalisées. Néanmoins, les hommes dont les pensées et les sentiments sont liés à un ordre d'existence dans lequel ils ont une position définie, montrent toujours une tendance à désigner comme absolument utopiques toutes les idées qui se sont montrées irréalisables uniquement dans le cadre de l'ordre où ils vivent eux-mêmes. Dans les pages suivantes, toutes les fois que nous parlons d'utopie, nous employons le terme simplement au sens relatif, signifiant par là une utopie qui semble irréalisable seulement du point de vue d'un ordre social donné et déjà existant.

La tentative même de déterminer le sens du concept « utopie » montre dans quelle mesure toute définition dépend nécessairement, dans la pensée historique, de la perspective de son auteur, c'est-à-dire qu'elle contient en elle-même tout le système de pensée représentant la position du penseur en question et spécialement les évaluations politiques qui se cachent derrière ce système de pensée. La manière même dont un concept est défini et la nuance dans laquelle il est employé, incarne déjà jusqu'à un certain point un préjugement concernant l'aboutissement de la chaîne d'idées édifiée sur lui. Ce n'est pas un hasard si un observateur qui, consciemment ou inconsciemment, a pris position en faveur de l'ordre social existant et prédominant, doit avoir une conception aussi large et imprécise de l'utopique : une conception qui brouille la distinction entre l'impossibilité de réalisation absolue et relative. À partir de cette position, il est pratiquement impossible de dépasser les limites du statu quo. Cette hésitation à dépasser le statu quo tend à considérer quelque chose qui n'est irréalisable que dans l'ordre donné, comme complètement irréalisable dans n'importe quel ordre, de sorte qu'en obscurcissant ces distinctions, on peut supprimer la validité des prétentions de l'utopie relative. En appelant utopique tout ce qui s'étend au delà de l'ordre existant actuel, on calme l'anxiété que pourraient faire naître des utopies relatives réalisables dans un autre ordre.

À l'autre extrémité se trouve l'anarchiste G. LANDAUER (*Die Revolution*, pp. 7 sq.) qui considère l'ordre existant comme un tout non différencié et qui,

n'accordant de valeur qu'à la révolution et à l'utopie, voit dans toute « topie » (l'ordre existant actuel) le mal lui-même. De même que les représentants d'un ordre existant ne faisaient pas de différences entre les variétés d'utopie (nous permettant ainsi de parler d'une cécité utopique), l'anarchiste peut être accusé de cécité vis-à-vis de l'ordre existant. Nous apercevons dans Landauer ce qui est caractéristique de tous les anarchistes, à savoir l'antithèse entre « l'autoritaire » et le « libertaire », contraste qui simplifie tout et atténue toutes les différences de partis, qui unit comme autoritaire tout ce qui s'étage depuis l'État policier, en passant par l'État républicain - démocrate, jusqu'à l'État socialiste, tandis que seul l'anarchisme est considéré comme libertaire. La même tendance à la simplification est aussi à l'œuvre dans la manière dont on nous retrace l'histoire. Cette grossière dichotomie obscurcit les incontestables différences qualitatives qui distinguent les diverses formes particulières de l'État. De même, en mettant l'accent sur la valeur de l'utopie et de la révolution, on efface toute possibilité de noter une tendance évolutive quelconque dans le domaine historique et institutionnel. De ce point de vue, tout événement historique est une libération toujours renouvelée d'une « topie » (ordre existant) par une utopie qui en naît. Ce n'est que dans l'utopie et la révolution qu'il y a une vie véritable, l'ordre institutionnel n'est jamais que le résidu laissé par les utopies et révolutions en reflux. Ainsi, la route de l'histoire mène d'une « topie » par delà une utopie à une autre « topie », etc...

Ce point de vue unilatéral sur le monde et sur la structure conceptuelle est trop évident pour qu'il soit besoin de plus ample développement. Son mérite toutefois est qu'en opposition avec l'opinion « conservatrice » qui parle en faveur de l'ordre établi, il empêche l'ordre existant de devenir absolu, en ce qu'il l'envisage comme une des « topies » possibles d'où émaneront ces éléments utopiques qui, à leur tour, saperont l'ordre existant. Il est donc clair que, pour trouver la conception correcte de l'utopie ou, plus modestement, celle qui est la plus adéquate à notre stade de pensée actuel, on doit employer l'analyse basée sur la Sociologie de la Connaissance, afin de dresser les unes contre les autres ces positions unilatérales individuelles et de les éliminer. Ceci montrera précisément en quoi consiste le côté particulier des conceptions précédentes. Ce n'est que lorsque le terrain a été déblayé qu'il est possible, sur la base de son propre jugement, d'atteindre une solution plus large qui domine les exclusivités alors devenues apparentes. La conception de l'utopie que nous avons employée précédemment semble à ce point de vue être la plus large. Elle s'efforce de compter avec le caractère dynamique de la réalité, d'autant qu'elle ne prend pas comme point de départ une « réalité en soi », mais plutôt une réalité concrète historiquement et socialement déterminée qui est en processus constant d'évolution (cf. pp. 101 sqq.). Elle se propose en outre d'atteindre une conception de l'utopie, qualitativement, historiquement et socialement différenciée, et finalement, de maintenir la distinction entre « l'utopique absolu » et « l'utopique relatif ».

Tout ceci advient en dernière analyse, car notre intention est de ne pas établir de façon purement abstraite et théorique une sorte de relativité arbitraire entre l'existence et l'utopie, mais plutôt, si possible, de rendre justice à la plénitude concrète de la transformation historique et sociale de l'utopie dans une période donnée. Si nous faisons ainsi, c'est, en outre, parce que nous ne cherchons pas seulement à apercevoir contemplativement et à décrire morphologiquement cette évolution de forme dans la conception de l'utopie, mais parce que nous désirons aussi mettre en relief le principe vivant qui unit le développement de l'utopie au développement d'un ordre existant. En ce sens, la relation entre l'utopie et l'ordre existant se trouve être une relation « dialectique ». On entend par là -que toute époque permet la naissance (dans des groupes sociaux différemment situés) de ces idées et valeurs dans lesquelles -sont contenues, sous forme condensée, les tendances non réalisées et non accomplies qui représentent les besoins de chaque époque. Ces éléments intellectuels deviennent alors le matériel explosif qui reculera les limites de l'ordre existant. L'ordre existant fait naître des utopies qui, à leur tour, brisent les liens de l'ordre existant, en lui donnant la liberté de se développer dans la direction du prochain ordre d'existence. Cette « relation dialectique » fut déjà bien établie par *l'hégélien* DROYSEN, bien que d'une manière intellectuelle et formelle. Ses définitions peuvent servir pour la clarification préliminaire de cet aspect dialectique. Il écrit ce qui suit <sup>45</sup> :

#### § 77

Toute évolution dans le monde historique se poursuit de cette manière: la pensée qui est la contrepartie idéale des choses telles qu'elles existent réellement, se développe comme les choses devraient être.

#### § 78

Les pensées constituent la critique de ce qui est et qui pourtant n'est pas comme il devrait être. En tant qu'elles peuvent amener les conditions à leur niveau, puis s'élargir et se durcir en accord avec la coutume, le conservatisme et l'entêtement, une nouvelle critique devient nécessaire, et ainsi de suite.

#### § 79

Que, des conditions déjà données, de nouvelles pensées prennent naissance, et que les pensées donnent naissance à de nouvelles conditions, voilà l'œuvre des hommes.

---

<sup>45</sup> DROYSEN T. G., *Grundriss der Historik*, trad. E. Benjamin Andrews, sous le titre *Outline of the Principles of History*, Boston, 1893, pp. 45-46.

Cette formulation d'une progression dialectique, de la situation et des contradictions qui se trouvent dans le domaine de la pensée ne doit être considérée que comme une esquisse formelle. Le vrai problème est de tracer le jeu réciproque concret des formes différenciées de l'existence sociale avec les différenciations correspondantes des utopies. Par suite, les problèmes soulevés deviennent plus systématiques et plus étendus dans la mesure où ils reflètent la richesse et la variété de l'histoire. Le thème de recherche le plus immédiat est d'amener le système conceptuel et la réalité empirique en contact plus étroit l'un avec l'autre.

On peut ici observer qu'en général, l'armature conceptuelle de partis progressistes convient mieux à l'étude systématique, d'autant que leur position sociale offre des possibilités plus grandes à la pensée systématique<sup>46</sup>. Les conceptions historiques qui mettent l'accent sur l'unicité des faits, ont, d'ailleurs, plus de chance d'être le produit des éléments conservateurs de la société. Tout au moins ne peut-il y avoir de doute sur l'exactitude de cette imputation pour l'époque au cours de laquelle l'idée d'unicité historique prit naissance, comme antithèse de la généralisation.

En conséquence, nous pouvons prévoir que l'historien critiquera notre définition de l'utopie comme une construction trop arbitraire, d'une part parce qu'elle ne s'est pas limitée au type d'ouvrages qui ont emprunté leur nom à l'Utopie de Thomas More, et d'autre part, parce qu'elle contient beaucoup de ce qui n'est pas en relation avec ce point de départ historique.

Cette objection repose sur ces assomptions de l'historien que : a) son unique tâche est la présentation de phénomènes historiques dans toute l'unicité concrète avec laquelle ils se présentent ; et que : b) il ne doit, par conséquent, travailler qu'avec des concepts descriptifs, c'est-à-dire des concepts qui, d'un point de vue systématique, ne sont pas définis avec une rigidité telle qu'elle les empêche de respecter le caractère fluide des phénomènes. Les événements doivent donc être groupés et classés, non sur la base d'un principe de similarité, mais plutôt comme des phénomènes dont la relation est apparente (grâce à des signes visibles) en tant que parties de la situation historique unique. Il est clair que quiconque aborde l'étude de la réalité historique avec de telles présuppositions se ferme, par son appareil conceptuel, la voie vers l'investigation systématique. Si l'on concède que l'histoire est plus qu'une matière à études concrètes et individuelles, qu'elle a une sorte d'organisation structurelle et même qu'elle obéit, dans une certaine mesure, à des lois (supposition qui doit rester ouverte comme étant une des possibilités), comment ces facteurs pourraient-ils être découverts avec des concepts si « naïfs » qui ne se réfèrent qu'à l'unicité historique? Un concept aussi « naïf » historiquement serait, par exemple, celui de l'« utopie » dans la *mesure où*, dans son emploi

<sup>46</sup> Pour les raisons de ce fait, cf. *Das konservative Denken*, loc. cit., p. 83 sq.

historique technique, il engloberait des structures qui, du point de vue concret, seraient similaires à l'Utopie de Thomas More ou qui, dans un sens historique plus large, se référeraient à des « républiques idéales ». Il n'est pas dans notre intention de nier l'utilité de tels concepts individuellement descriptifs, tant que l'on se donne pour objectif la compréhension des éléments individuels dans l'histoire. Mais nous nions formellement que ce soit la seule méthode d'approche vers les phénomènes historiques. Ainsi, la prétention des historiens que l'histoire en soi et par elle-même ne soit qu'une telle chaîne de phénomènes uniques, ne s'oppose pas comme argument à l'encontre de notre opinion. Comment l'histoire pourrait-elle être quelque chose de mieux quand, par la position même du problème et la formulation des concepts, la possibilité de parvenir à toute autre réponse est déjà fermée ? Si nous appliquons à l'histoire des concepts qui ne sont pas destinés à révéler des structures, comment pouvons-nous espérer faire apparaître des structures historiques par leur moyen ? Si nos questions n'anticipent pas sur un certain type de réponse théorique, comment pouvons-nous espérer l'obtenir ? (Ceci est la répétition sur un plan plus élevé de la procédure que nous avons en l'occasion d'observer auparavant dans le cas de conservateurs et d'anarchistes: la possibilité d'une certaine réponse indésirable est déjà bloquée par la manière dont le problème est posé et par la formulation des concepts qui doivent y être appliqués, cf. pp. 130-134.)

La question que nous adressons à l'histoire est essentiellement destinée à résoudre ce problème : n'existe-t-il pas des idées jusqu'alors irréalisées et qui dépassent une réalité donnée ? Ces phénomènes peuvent être réunis et fixés comme complexus de problèmes sous la forme d'un concept ; et l'on peut alors poser en bonne forme la question de savoir si ce concept peut être lié à la signification du terme « utopie ». La question permet une double réponse. Dans la mesure où nous définissons le terme : « utopie signifiera telle et telle chose », personne ne peut faire d'objection à notre façon de procéder, parce que nous admettons que la définition n'est donnée que pour certaines fins (Max Weber en parfaitement vu). Mais, lorsque nous lions, en outre, une telle définition à la connotation d'origine historique du terme, nous le faisons en vue de montrer que les éléments sur lesquels nous avons insisté dans notre conception de l'utopie, sont déjà présents dans les utopies telles qu'elles ont apparu dans l'histoire. De ce fait, nous nous rallions à l'opinion que nos concepts abstraits ne sont pas simplement des constructions intellectuelles volontaires et arbitraires, mais ont leurs racines dans la réalité empirique. Les concepts que nous « avons créés n'existent pas simplement comme buts de spéculation, mais pour aider à reconstruire les forçies structurelles qui sont présentes dans la réalité, bien qu'elles n'y soient pas toujours évidentes. Une abstraction constructive n'est pas la même chose que la spéculation où nous n'atteignons jamais au delà du concept et de la réflexion dont il est l'objet. L'abstraction constructive est une nécessité préalable pour la recherche empirique, qui, si elle accomplit les anticipations impliquées dans le concept,

ou, plus simplement, si elle met en évidence l'exactitude de la construction, élève cette dernière à la dignité de reconstruction.

En général, on ne doit user de l'antithèse des procédés historiques et de la construction systématique qu'avec la plus extrême prudence. Dans les stades préliminaires du développement d'une idée, elle peut, il est vrai, aider quelquefois à la clarification. Quand, au cours du développement historique de cette antithèse, les idées de Ranke furent mises en avant, un grand nombre de différences furent provisoirement éclairées par le contraste de ces deux procédés. Par exemple, Ranke lui-même fut ainsi à même de clarifier ses différences de vue avec Hegel. Si, de ce contraste, nous faisons une antithèse dernière et une opposition absolue qui nous mènent au delà du développement historique et de la structure immanente des phénomènes, mais qui ne sont légitimes et utiles que comme premiers pas dans le développement d'une idée, le résultat sera que, comme il arrive si souvent, nous commettrons la faute de faire un absolu de ce qui n'est qu'un stade particulier dans ce développement. Ici aussi, l'absolutisme barre la voie à la synthèse des études historiques et systématiques et fait obstacle à la compréhension de la situation totale <sup>47</sup>.

Étant donné que la détermination concrète de ce qui est utopique procède toujours à partir d'un certain stade d'existence, il est possible que les utopies d'aujourd'hui deviennent les réalités de demain : « les *utopies ne sont souvent que des vérités prématurées* » (*Lamartine*). Quand une idée est étiquetée « utopique », elle l'est ordinairement par un représentant d'une époque déjà dépassée. D'autre part, la représentation des idéologies comme idées illusoi-res, mais adaptées à l'ordre actuel, est généralement l'œuvre de représentants d'un ordre d'existence qui est encore en voie d'apparition. C'est toujours le groupe dominant, en plein accord avec l'ordre existant, qui détermine ce qui doit être considéré comme utopique, tandis que le groupe ascendant, en conflit avec les choses telles qu'elles existent, est celui qui détermine ce qui est jugé comme idéologique. Une autre difficulté encore, pour définir avec précision ce qui, à une époque donnée, doit être regardé comme idéologie ou comme utopie, résulte du fait que les éléments utopiques et idéologique ne se présentent pas séparément dans le processus historique.. Les utopies, des.

---

<sup>47</sup> Au sujet des dangers pratiques de la conceptualisation historique, cf. la critique de Meinecke par O. Schmitt : Carl Schmitt, « Zn Friedrich Meineckes *Mes der Staatsräson* », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (1926), LVI, pp. 226 s.q. Il faut regretter que les conclusions nées de la controverse entre ces deux représentations typiques de leurs Points de vue respectifs n'aient pas fait l'objet de travaux ultérieurs dans la littérature.

En ce qui concerne le problème de la relation entre l'histoire et la systématisation, cf., pour des études récentes : SOMBART W., « Théorie économique et histoire économique », *Economic History Review*, II, no 1, janvier 1929; JECHT H., *Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie* (Tübingen, 1928).

classes ascendantes sont souvent, dans une large mesure, imprégnées d'éléments idéologiques.

L'utopie de la bourgeoisie ascendante fut l'idée de « liberté ». C'était en partie, une véritable utopie, c'est-à-dire qu'elle contenait des éléments orientés vers la réalisation d'un nouvel ordre social, qui, servaient d'instruments de désintégration de l'ordre précédemment existant et qui, après leur réalisation, furent en partie convertis en réalité. La liberté, dans le sens où elle brisait les liens de l'ordre statique de corporation, et de caste, dans le sens de, la liberté de pensée et d'opinion, dans celui, de la liberté politique et de la liberté de développement sans entraves de la personnalité, devint, dans une large mesure ou du moins dans une mesure plus grande que dans la société féodale antérieure, qui reposait sur des liens de status, une possibilité réalisable. Aujourd'hui, nous savons exactement en quoi ces utopies devinrent des réalités et dans quelle mesure l'idée de liberté de ce temps-là contenait, non seulement des éléments utopiques, mais aussi des éléments idéologiques.

Partout où l'idée de liberté dut faire des concessions à l'idée concomitante d'égalité, elle posait des buts qui étaient en contradiction avec l'ordre social qu'elle exigeait et qui fut plus tard réalisé. La séparation des éléments idéologiques de la mentalité bourgeoise dominante et de ceux qui furent capables de réalisation subséquente, c'est-à-dire des éléments véritablement utopiques, ne pouvait être faite que par une couche sociale qui apparut plus tard sur la scène pour porter un défi à l'ordre existant.

Toutes les incertitudes que nous avons signalées comme impliquées dans une définition spécifique de ce qui est idéologique et de ce qui est utopique dans la mentalité d'une époque donnée, rendent, à la vérité, la formulation du problème plus difficile, mais n'excluent pas la recherche sur ce point. Ce n'est que lorsque nous nous trouvons au milieu même d'idées, réciproquement en lutte, qu'il est extrêmement difficile de déterminer, ce qui doit être considéré comme vraiment utopique (c'est-à-dire réalisable dans l'avenir) dans l'horizon d'une classe montante, et ce qui doit être considéré comme étant simplement l'idéologie de classes aussi bien dominantes qu'ascendantes. Toutefois, si nous jetons un regard dans le passé, il semble possible de trouver un critère assez adéquat de ce qui doit être considéré comme idéologique ou comme utopique. Ce critère, c'est leur réalisation. Les idées qui plus tard révélèrent qu'elles n'avaient été que des représentations déformées d'un ordre social passé ou en puissance, étaient idéologiques, tandis que celles qui se réalisèrent adéquatement dans l'ordre social ultérieur, étaient des utopies relatives. Les réalités actualisées du passé mettent un terme au conflit des pures opinions touchant ce qui, dans les idées situationnellement transcendantes d'autrefois, était, en tant que rompant les liens de l'ordre existant, relativement utopique et ce: qui était une idéologie servant uniquement à masquer la réalité. La mesure dans laquelle les idées sont réalisées constitue une règle supplémentaire et rétro-

active permettant d'établir des distinctions entre des faits qui, tant qu'ils sont contemporains, sont enfouis sous le conflit d'opinions partisans.

## II. - ACCOMPLISSEMENT DES DÉSIRES ET MENTALITÉ UTOPIQUE

La pensée au service du désir a toujours eu sa place dans les affaires humaines. Quand l'imagination ne trouve pas à se satisfaire dans la réalité existante, elle cherche refuge dans des lieux et des époques que construit le désir. Les mythes, contes de fées, promesses d'un au-delà des religions, fantaisies humanitaires, romans d'aventures ont été des expressions toujours changeantes de ce qui faisait défaut dans la vie réelle. C'étaient plutôt des coloris complémentaires dans le tableau de la réalité existant à ce moment, que des utopies agissant en opposition au statu quo et contribuant à le désintégrer.

Une recherche remarquable en histoire culturelle<sup>48</sup> a montré que des formes d'aspirations humaines peuvent être exprimées en termes de principes généraux et que, dans certaines périodes historiques, l'accomplissement des désirs se produit par la projection dans le temps, tandis que, dans d'autres, il procède par projection dans l'espace. En accord avec cette distinction, on pourrait appeler utopies les désirs projetés dans l'espace et « chiasmiques » les désirs projetés dans le temps. Cette définition de concepts selon les centres d'intérêt de l'histoire culturelle, -ne vise que des principes descriptifs. Nous ne pouvons pourtant accepter cette distinction entre la projection, spatiale ou temporelle, des désirs comme critère décisif pour la différenciation des types

---

<sup>48</sup> DOREN A., *Wunschräume und Wunschzeiten* (Conférences 1924-5 de la Bibliothèque Warburg Leipzig-Berlin, 1927), pp. 158 sq. Cet ouvrage est cité pour référence ultérieure comme le meilleur guide pour l'étude du problème, du point de vue de l'histoire culturelle et de l'histoire des idées. Il contient aussi une excellente bibliographie. Dans notre ouvrage, nous citons seulement les notes qui ne sont pas contenues dans les références bibliographiques de celui de Doren. L'essai de Doren peut être classé comme une histoire des *motifs* d'action (à peu près à la manière de l'iconographie pour l'histoire de l'art). Pour ce propos, sa terminologie (« aspiration spatiale » et « aspiration temporelle ») convient particulièrement. Mais, pour le nôtre, c'est-à-dire pour la construction d'une histoire sociologique de la structure de la conscience moderne, elle ne possède qu'une valeur indirecte.

d'idéologies et d'utopies. Nous considérons comme utopiques toutes les idées situationnellement transcendantales (et non seulement les projections de désirs) qui ont, d'une façon quelconque, un effet de transformation sur l'ordre historico-social existant. Ceci étant posé comme démarche initiale de notre recherche, nous nous trouvons amenés à un certain nombre de problèmes.

Comme, sous ce rapport, nous nous intéressons tout d'abord au développement de la vie moderne, notre première tâche est de découvrir le point où les idées situationnellement transcendantales commencent à devenir actives, c'est-à-dire à devenir des forces menant à la transformation de la réalité existante. Il conviendrait ici de rechercher lesquels, parmi les éléments situationnellement transcendants dans la mentalité dominante à différentes époques, ont pris cette fonction active. Dans la mentalité humaine, ce ne sont pas toujours les mêmes forces, choses ou images, qui peuvent revêtir une fonction utopique, c'est-à-dire la fonction de briser les liens de l'ordre existant. Nous verrons dans ce qui suit que l'élément utopique de notre conscience est sujet à des changements dans son contenu et dans sa forme. La situation qui existe à un moment donné est constamment brisée par des facteurs situationnellement transcendants différents.

Ce changement dans la substance et dans la forme de l'utopie, ne se situe pas dans un domaine indépendant de la vie sociale. On verrait plutôt, surtout dans les développements historiques modernes, que les formes successives d'utopie, dans leurs débuts, sont intimement liées à des stades historiques donnés de développement, et, dans chacun de ceux-ci, avec des couches sociales particulières. Il arrive très souvent que l'utopie dominante prend naissance d'abord comme la chimère d'un individu unique et que c'est plus tard seulement qu'elle s'incorpore aux buts politiques d'un groupe plus étendu qui, à chaque stade successif, peut être sociologiquement déterminé avec plus d'exactitude. En pareils cas, on a coutume de parler d'un précurseur et de son rôle comme pionnier et d'attribuer cet exploit de l'individu, sociologiquement, au groupe auquel il a transmis sa vision et aux intérêts duquel ses idées ont servi de moyen terme. Ceci implique l'assomption que l'acceptation *ex post facto* de la nouvelle perspective par certaines couches sociales ne fait que dévoiler l'impulsion et les racines sociales de ces vues, auxquelles le précurseur a déjà participé inconsciemment et d'où il a tiré la tendance générale de son oeuvre qui, autrement, serait incontestablement individuelle. Croire que l'importance du pouvoir créateur de l'individu doit être niée, est une des fausses interprétations les plus répandues des découvertes de la sociologie. Au contraire, de quelle source pourrait-on attendre le nouveau, sinon de l'esprit neuf et originalement personnel de l'individu qui dépasse les limites de l'ordre existant ? C'est la tâche de la sociologie de toujours montrer cependant que les premiers tressaillements de ce qui est nouveau (même s'ils prennent souvent la forme de l'opposition à l'ordre existant) sont en fait orientés vers l'ordre existant et que l'ordre existant lui-même s'enracine à l'alignement et

selon la tension des forces de la vie sociale. En outre, ce qui est nouveau dans l'œuvre de l'individu « charismatique » et originalement personnel, ne peut être utilisé pour la vie collective, que lorsque, dès le début, il est en contact avec quelque problème courant important, et lorsque, dès le départ, ses intentions sont enracinées génétiquement dans des buts collectifs. Nous ne devons pas toutefois, surestimer la signification de cette importance de l'individu par rapport à la collectivité, ainsi que nous avons été accoutumés à le faire depuis la Renaissance. Depuis cette époque, la contribution de l'esprit individuel se trouve mise en relief, par rapport au rôle qu'il joua au Moyen Age ou dans les cultures orientales ; mais son importance n'est pas absolue. Alors même qu'un individu qui semble isolé donne une forme à l'utopie de son groupe, cela peut être attribué en dernière analyse et avec raison au groupe, dont l'impulsion collective a modelé son oeuvre.

Ayant éclairci les rapports entre l'œuvre de l'individu et le groupe, nous sommes maintenant à même de parler d'une différenciation entre les utopies, selon les époques historiques et les couches sociales, et d'envisager l'histoire de ce point de vue. Dans le sens de notre définition, une utopie efficiente ne peut pas à la longue être l'œuvre d'un individu, puisque l'individu ne peut, par lui-même, briser la situation historico-sociale. Lorsque la conception utopique de l'individu s'impose à des courants déjà présents dans la société et leur donne une expression, lorsqu'elle reflue, sous cette forme, dans la perspective du groupe tout entier et se trouve traduite par lui en action, c'est alors seulement que l'ordre existant peut être mis en question par l'effort vers un autre ordre d'existence. A la vérité, on peut encore poser comme un caractère essentiel de l'histoire moderne que dans l'organisation graduelle pour l'action collective, les classes sociales ne deviennent efficaces pour transformer la réalité historique que lorsque leurs aspirations s'incarnent dans des utopies appropriées à une situation elle-même en voie de transformation.

C'est uniquement parce qu'il a existé une étroite corrélation entre les différentes formes d'utopie et les couches sociales qui transformèrent l'ordre existant, que les changements dans les idées utopiques modernes sont un thème d'investigation sociologique. Si nous pouvons parler de différenciations historiques et sociales d'idées utopiques, nous devons nous poser la question de savoir si l'on ne doit pas chercher à comprendre la forme et le contenu qu'elles ont à un moment donné, par le moyen d'une analyse concrète de la position historico-sociale dans laquelle elles sont nées. En d'autres termes, la clef de l'intelligibilité des utopies est la situation structurelle de cette couche sociale qui, à un moment quelconque, les adopte.

Les caractères des formes particulières d'utopies qui naissent successivement, deviennent en fait presque intelligibles, si on ne les considère pas seulement selon une filiation unilinéaire rattachant les unes aux autres, mais si l'on tient compte aussi du fait qu'elles sont nées et se sont maintenues en

contre-utopies mutuellement antagonistes. Les différentes formes des utopies actives ont apparu dans cette succession historique en rapport avec certaines couches sociales définies luttant pour la suprématie. En dépit de fréquentes exceptions, cette relation continue à exister, de sorte qu'avec la marche du temps, il est possible de parler d'une co-existence des différentes formes d'utopie qui ont paru être d'abord en succession temporelle. Le fait qu'elles existent en relation étroite avec des couches parfois obscurément, parfois ouvertement antagonistes, se reflète dans la forme qu'elles prennent. Les changements de fortune des classes auxquelles elles appartiennent, s'expriment constamment par les variations concrètes dans la forme des utopies. Le fait fondamental qu'elles doivent s'orienter les unes vers les autres, par le conflit, ne serait-ce même que dans le sens de l'opposition, laisse sur elles une empreinte définitive. Par suite, le sociologue ne peut réellement comprendre ces utopies que comme parties d'une constellation totale constamment mouvante <sup>49</sup>.

Si l'histoire intellectuelle et sociale s'intéressait exclusivement au fait, précédemment souligné, que toute forme d'utopie liée à un état social est sujette au changement, nous aurions le droit de parler seulement d'un problème concernant la transformation, liée à un état social, de « l'utopie », mais non du problème d'une transformation de la « mentalité utopique ». On ne peut parler à bon droit d'une mentalité utopique que lorsque la configuration de l'utopie, à un moment quelconque, forme non seulement une partie vitale du « contenu » de la mentalité impliquée, mais quand, tout au moins dans sa tendance générale, elle imprègne cette mentalité dans toute son étendue. Ce n'est que lorsque l'élément utopique tend, en ce sens, à pénétrer complètement tous les aspects de la mentalité dominante du moment, lorsque les formes d'expérience, d'action et de « perspective » sont organisées en harmonie avec cet élément utopique, que nous avons le droit de parler, avec vérité et réalisme, non seulement des différentes formes d'utopie, mais en même temps de différentes configurations et plans de mentalité utopique. C'est précisément l'effort pour prouver qu'une telle interrelation profonde existe réellement, qui constitue le point culminant de notre enquête.

C'est l'élément utopique, - c'est-à-dire la nature du désir dominant, - qui détermine la suite, l'ordre et l'évaluation des expériences singulières. Ce désir est le principe constituant qui modèle même la manière dont nous expérimentons le temps. La forme sous laquelle les événements sont ordonnés et l'accentuation inconsciente du rythme que l'individu, dans son observation spontanée des événements, impose au flux du temps, apparaît dans l'utopie comme un tableau immédiatement perceptible ou du moins comme un ensemble directe-

---

<sup>49</sup> C'est le mérite d'Alfred WEBER d'avoir fait de cette analyse brillante un instrument de sociologie culturelle. Nous nous efforçons d'appliquer cette formulation du problème, bien que dans un sens spécifique, au cas traité ci-dessus.

ment intelligible de significations. La structure intérieure de la mentalité d'un groupe ne peut jamais être aussi clairement saisie que lorsque nous nous efforçons de comprendre sa conception du temps à la lumière de ses espoirs, de ses aspirations et de ses desseins. Sur la base de ces desseins et espoirs, une mentalité donnée n'ordonne pas simplement les événements futurs, mais aussi le passé. Les événements qui, à première apparence, se présentent comme une simple accumulation chronologique, prennent de ce point de vue le caractère d'un destin. Les simples faits se placent en perspective, et des accentuations de signification sont attribuées et proportionnées aux événements individuels d'après les directions fondamentales que suit, dans son effort, la personnalité. Ce n'est que dans cet ordre significatif des événements, qui s'étend bien au delà de l'ordre purement chronologique, que le principe structurel de l'époque historique peut être découvert. Mais il est nécessaire d'aller plus avant : cet ordre de la signification est, en fait, l'élément le plus important dans la compréhension et l'interprétation des événements. La psychologie moderne montre que le tout (*Gestalt*) est antérieur aux parties et que notre compréhension première des parties nous est donnée par le tout : il en est de même de la compréhension historique. Ici, aussi, nous avons le sens de l'époque historique comme totalité significative qui ordonne les événements « antérieurement » aux parties et c'est par cette totalité que nous commençons à comprendre véritablement le cours total des événements et la place que nous y tenons. C'est précisément à cause de cette importance centrale du sens historique du temps, que nous insisterons particulièrement sur les rapports qui existent entre toute utopie et la perspective historique du temps correspondante.

Quand nous faisons allusion à certaines formes et stades de la mentalité utopique, nous songeons à des structures concrètes, apparentes, de mentalité, telles qu'on doit les trouver chez des êtres humains vivants, individuels. Nous ne pensons pas ici à quelque unité construite de façon purement arbitraire (telle que la « conscience en soi » de Kant) ou à une entité métaphysique qui devrait être posée au delà des esprits concrets d'individus (comme dans « l'esprit » de Hegel). Nous voulons dire plutôt les structures de mentalité concrètement discernables telles qu'on peut les mettre en évidence chez des hommes individuels. Par conséquent, nous nous intéresserons ici à la pensée, à l'action et aux sentiments concrets et à leurs rapports, internes avec des types d'hommes concrets. Les types et les stades purs de l'esprit utopique ne sont des constructions que dans la mesure où ils sont conçus comme des *types idéaux*. Aucun individu ne représente une pure incarnation d'un quelconque des types historico-sociaux de mentalité, présentés ici <sup>50</sup>. En chaque individu, concret, singulier, ce qui agit, ce sont plutôt certains éléments d'un certain type de structure mentale qui sont souvent mélangés à d'autres types.

---

<sup>50</sup> Cf. p. 46 s.q. et p. 139 du présent ouvrage.

Quand donc nous procédons à l'analyse de types idéaux de mentalité utopique dans leurs différenciations historico-sociales, nous ne les: proposons pas comme des constructions épistémologiques ou métaphysiques. Ce sont simplement des procédés méthodologiques. Aucun esprit individuel, tel qu'il a réellement existé, n'a jamais correspondu parfaitement aux types et aux interrelations structurelles que nous, avons à décrire. Chaque esprit individuel, dans, sa nature complète, tend cependant (en dépit de tout mélange) à s'organiser, en général, selon les lignes structurelles d'un de ces types dans son. évolution historique. Ces constructions, telles, que les « types idéaux » de Max Weber, servent simplement à dominer les complexités du passé et du présent. Dans notre cas, elles sont destinées, en outre, non seulement à l'intelligence des faits psychologiques, mais aussi à la compréhension, dans toute leur « pureté », des structures qui historiquement se déroulent et agissent en eux.

### III. – CHANGEMENTS DANS LA CONFIGURATION DE LA MENTALITÉ UTOPIQUE : SES ÉTAPES DANS LES TEMPS MODERNES

- a) La première forme de la mentalité utopique :  
le Chiliasme orgiastique des Anabaptistes.

Le tournant décisif dans l'histoire moderne fut, du point de vue du problème qui nous occupe, le moment où le « Chiliasme » (*Millénarisme*) unit ses forces aux exigences actives des couches sociales opprimées <sup>51</sup>. L'idée

---

<sup>51</sup> Fixer le début d'un mouvement à un point donné du courant des événements historiques est toujours hasardeux et dénote l'oubli des précurseurs du mouvement. Cependant la reconstruction parfaite de ce qui est le plus essentiel dans le développement historique dépend de l'habileté de l'historien à mettre en valeur ces événements cardinaux qui sont décisifs dans l'articulation des phénomènes. Le fait que le socialisme moderne fait souvent remonter ses origines au temps des Anabaptistes est, en partie, la preuve que le mouvement dirigé par Thomas Münzer doit être considéré comme un pas fait dans la

même de l'aube d'un règne millénaire sur la terre a toujours contenu une tendance révolutionnaire, et l'Église fit tous ses efforts pour paralyser cette idée situationnellement transcendante par tous les moyens en son pouvoir. Ces doctrines renaissant par intermittence réapparurent, entre autres, chez Joachim de Flore ; dans son cas toutefois, elles ne furent pas encore jugées révolutionnaires. Mais, chez les Hussites, puis chez Thomas Münzer<sup>52</sup> et les Anabaptistes, elles se transformèrent en mouvements actifs de certaines couches sociales spécifiques. Des aspirations qui jusque-là avaient été ou bien indépendantes d'un but spécifique, ou bien concentrées sur des objectifs de l'autre monde, prirent soudain un caractère temporel. On sentait maintenant qu'elles étaient réalisables *hic et nunc* et elles pénétraient le comportement social d'une ardeur singulière.

La « spiritualisation de la politique » dont on peut dire qu'elle a commencé à ce tournant de l'histoire, affecte plus ou moins tous les courants du temps. Mais la source de tension spirituelle fut l'apparition de la mentalité utopique, qui naquit dans les couches opprimées de la société. C'est là que commence la politique, au sens moderne du terme, si nous entendons par là une participation plus ou moins consciente de toutes les couches de la société à l'accomplissement de quelque but temporel, en contraste avec l'acceptation fataliste des événements tels qu'ils sont, ou du gouvernement « d'en haut »<sup>53</sup>.

Les classes inférieures dans la période post-médiévale n'assumèrent que très graduellement cette fonction motrice dans le processus social total et ce n'est que peu à peu qu'elles atteignirent la connaissance de leur propre importance politique et sociale. Même si ce stade est, ainsi qu'il a été déjà dit, encore très éloigné de celui de la « conscience prolétarienne », il est néan-

---

direction des mouvements révolutionnaires modernes. Il est évident, bien entendu, que nous n'avons pas encore affaire ici à des prolétaires possédant la conscience de classe. De même, il faut admettre que, si Münzer était un révolutionnaire social, c'était pour des motifs religieux. Cependant la sociologie doit prêter une attention particulière à ce mouvement ; car le Chiliasme et la révolution sociale y étaient structurellement intégrés.

<sup>52</sup> De la littérature concernant Münzer, nous mentionnons seulement K. Hom, « Luther und die Schwärmer » (*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen, 1927, tome 1, pp. 420 sq.) où l'on trouve admirablement réunie toute une série de citations portant sur ce problème particulier. Dans les références qui suivent nous nous bornons à citer le passage de Holl sans le reproduire en détail.

Pour une caractérisation du Chiliasme, cf. particulièrement BLOCH K, *Thomas Münzer ab Theologe der Revolution* (Münich, 1921). Une affinité profonde entre Münzer et cet auteur a rendu possible une présentation très adéquate de l'essence du phénomène du Chiliasme. C'est ce qui a déjà été apprécié très correctement par DOREN, *op. cit.*.

<sup>53</sup> La politique pourrait évidemment être définie d'un certain nombre de manières. Dans ce cas, nous devons encore rappeler une déclaration faite précédemment : la définition se rapporte toujours à son but et au point de vue de l'observateur. Notre but est ici d'esquisser la relation entre la formation de la conscience collective et l'histoire politique et, en conséquence, notre définition qui implique un choix entre les faits, doit être rapportée à cette formulation du problème.

moins le point de départ du processus qui y conduit graduellement. Désormais, les classes opprimées de la société tendent, d'une manière plus clairement apparente, à jouer un rôle spécifique dans le développement dynamique du processus social total. C'est à partir de là que nous constatons une différenciation sociale grandissante des buts et des attitudes psychiques.

Ceci n'implique en aucune façon que cette forme la plus extrême de la mentalité utopique ait été le seul facteur déterminant dans l'histoire depuis cette époque. Néanmoins sa présence dans le domaine social a exercé une influence presque continuelle même sur les mentalités opposées. Ses adversaires eux-mêmes s'orientèrent, bien qu'involontairement et inconsciemment, par référence à elle. La vision utopique éveilla une vision contraire. L'optimisme chiliastique des révolutionnaires donna naissance par la suite à la formation de l'attitude conservatrice de résignation et à l'attitude réaliste dans la politique.

Cette situation fut de grande importance, non seulement pour la politique, mais aussi pour ces tendances spirituelles qui avaient fusionné avec des mouvements pratiques et, cessant de se tenir à l'écart, avaient abandonné leur position de détachement. Les énergies orgiastiques et les explosions extatiques commencèrent à agir dans un cadre matériel et des tensions, qui auparavant se tenaient au-dessus de la vie de tous les jours, y devinrent des facteurs explosifs. L'impossible donne naissance au possible<sup>54</sup> et l'absolu intervient dans le monde et conditionne les événements réels. Cette forme fondamentale et des plus radicales de l'utopie moderne fut façonnée dans une matière singulière. Elle correspondait à la fermentation spirituelle et à l'agitation physique des paysans, d'une couche sociale vivant au plus près de la terre. Elle était à la fois robustement matérielle et hautement spirituelle.

Rien ne serait plus trompeur que d'essayer de comprendre ces événements du point de vue de « l'histoire des idées ». Ce ne furent pas les « idées » qui poussèrent ces hommes aux actes révolutionnaires. Leur explosion réelle fut conditionnée par des énergies orgiastiques-extatiques. Les éléments qui, dans la conscience, transcendaient la réalité et qui étaient ici éveillés à une fonction utopique active, n'étaient pas des « idées ». Regarder tout ce qui s'est produit pendant cette période comme l'œuvre des « idées » est une déformation inconsciente qui s'est produite pendant l'étape libérale-humanitaire de la mentalité utopique<sup>55</sup>. « L'histoire des idées » fut la création d'une époque marquée au coin des idées qui réinterpréta involontairement le passé à la lueur de ses propres expériences principales. Ce ne furent pas les « idées » qui poussèrent les hommes, pendant les Guerres des Paysans, à l'action révolutionnaire. Cette

<sup>54</sup> Münzer lui-même a parlé « du courage et de la force pour réaliser l'impossible ». Pour les citations, cf. HOLL, p. 429.

<sup>55</sup> Sera discuté dans la section suivante.

explosion avait ses racines en des plans beaucoup plus profonds et vitaux de l'âme <sup>56</sup>.

Si nous voulons serrer de plus près l'intelligence de la vraie substance du Chiliasme et la rendre accessible à la compréhension scientifique, il nous faut d'abord distinguer du Chiliasme lui-même les images, symboles et formes de la pensée chiliastique. Nulle part ailleurs, ne s'applique mieux notre expérience selon laquelle ce qui est déjà formé et l'expression que les choses revêtent, tendent à se détacher de leurs origines et à suivre leur propre voie, indépendamment des motifs qui les ont inspirés. Le caractère essentiel du Chiliasme est sa tendance à toujours se dissocier de ses propres images et symboles. C'est précisément parce que la force offensive de cette utopie ne réside pas dans la forme de son expression externe qu'un aperçu du phénomène basé sur la simple histoire des idées est incapable d'en rendre compte. Un tel risque constamment de manquer le point essentiel. Si nous utilisons les méthodes de l'histoire des idées, nous tendons à mettre, à la place de l'histoire de la substance même du Chiliasme, l'histoire de cadres de références déjà vidés de leur contenu, c'est-à-dire l'histoire des idées chiliastiques pures et simples <sup>57</sup>. De même, l'étude des carrières des révolutionnaires chiliastes est de nature à égarer, puisqu'il est dans la nature de l'expérience chiliastique de refluer au cours du temps et de subir une transformation irrémédiable au cours de l'expérience des êtres. De ce fait, pour serrer de plus près le thème de l'investigation même, nous devons appliquer une méthode de recherches qui donnera un aperçu vécu de notre objet et qui le présentera comme si nous l'expérimentions nous-mêmes. Nous devons constamment nous demander si l'attitude chiliastique elle-même est réellement présente dans les formes de pensée et d'expérience auxquelles nous avons affaire dans un cas donné.

La seule caractéristique d'identification véritable, peut-être la seule qui soit directe, de l'expérience chiliastique, est la présence absolue. -Nous occupons toujours quelque lieu et moment -sur la scène spatiale et temporelle ; mais, du point de vue de l'expérience chiliastique, la position que nous occupons n'est que fortuite. Pour le vrai chiliaste, le présent devient la brèche par laquelle ce qui était auparavant intérieur jaillit soudain, s'empare du monde extérieur et le transforme.

Le mystique vit soit dans le souvenir de l'extase, soit dans son attente ardente. Ses métaphores décrivent l'extase comme une situation psychique qui

<sup>56</sup> Münzer a parlé de « l'abîme de l'esprit » qui n'est visible que lorsque les forces de l'âme sont mises à nu. Cf HOLL, p. 428, note 6.

<sup>57</sup> Dans le conflit entre Münzer et Luther, on aperçoit bien la divergence mentionnée ci-dessus entre l'accent mis sur la substance de la foi, qui ne peut être qu'expérimentée, et les « idées » qui la symbolisent. Selon Münzer, Luther croit exclusivement au texte de l'Écriture Sainte. Pour Münzer, une telle foi est « une mimique d'emprunt, non vécue. une singerie ». Citations dans HOLL, p. 427.

ne peut être conçue en termes spatiaux et temporels, comme une union avec le monde fermé de l'au-delà <sup>58</sup>. C'est peut-être cette même matière extatique qui devient pour le Chiliaste un « hic et nunc » immédiat, non pas simplement pour s'y complaire, mais pour la développer coûte que coûte et en faire une partie de lui-même. Thomas Münzer, le prophète chiliaste, s'exprimait en ces termes : « Pour cette raison, tous les prophètes devraient parler de cette manière : « Ainsi dit le Seigneur », et non pas « Ainsi a dit le Seigneur », comme si cela s'était produit dans le passé plutôt que dans le présent » <sup>59</sup>.

L'expérience du mystique est purement spirituelle, et s'il y a quelques traces d'expérience sensuelle dans son langage, c'est qu'il doit exprimer un contact spirituel indicible et ne peut trouver ses symboles que dans les analogies sensuelles de la vie quotidienne. Mais, pour le Chiliaste, l'expérience sensuelle est présente dans toute sa robustesse et est aussi inséparable de la spiritualité en lui qu'il l'est lui-même du présent immédiat. C'est comme si, par ce présent immédiat, il pénétrait pour la première fois dans le monde et entrait dans son propre corps.

Citons Münzer lui-même :

Je cherche seulement à ce que vous acceptiez la parole vivante dans laquelle je vis et respire, afin qu'elle ne me revienne pas vide. Prenez-la dans vos cœurs. je vous conjure au nom du vermeil sang du Christ. je tire un compte sur vous et je veux aussi vous rendre mes comptes. Si je ne puis le faire, puissé-je être l'enfant de la mort temporelle et éternelle. je ne puis vous offrir un gage plus élevé <sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Maître *JECKHART* : « Rien n'empêche autant l'âme de connaître Dieu que le temps et l'espace » (Maître *JECKHART*, *Schriften und Predigten*, éd. par Büttner (Iéna, 1921, 1, p. 137). - « Si l'âme doit percevoir Dieu, elle doit se tenir au-dessus du temps et de l'espace ! » (ibid., P. 138). - « Si l'âme est sur le point de bondir au delà d'elle-même et d'entrer dans la négation d'elle-même et de ses activités, c'est par la grâce... » (1, 201). Sur la distinction entre le mysticisme médiéval et la religiosité de Münzer, cf. le commentaire pertinent de HOLL - « Tandis que les mystiques du Mohen Age se préparaient à Dieu par des moyens artificiels, par l'ascétisme, et, pour ainsi dire, essayaient de forcer l'union avec la divinité, Münzer croyait que c'est « Dieu lui-même qui prend la faucille pour couper les mauvaises herbes parmi les hommes ». (Cf. HOLL, p. 483).

<sup>59</sup> Münzer s'exprime de la même façon dans ce qui suit : « Il devrait et doit savoir que Dieu est en lui et qu'il ne devrait pas penser qu'Il est à des milliers de lieues » (HOLL, p. 430, note 3). Ailleurs Münzer montre son radicalisme religieux et spirituel dans sa distinction entre le Christ doux et le Christ amer. Il accusait Luther de ne représenter que le premier (HOLL, pp. 426-427). -Pour l'interprétation, cf. BLOCH, *op. cit.*, pp. 251 sq.

<sup>60</sup> Dans l'art créateur de cette époque, tel qu'il est représenté par la peinture de Grünewald, on trouve, porté à un extrême grandiose, un parallèle à cette fusion intime entre la sensualité la plus forte et la spiritualité la plus élevée. On connaît si peu de chose de sa vie, qu'il est impossible de déterminer s'il avait lui-même des rapports avec les Anabaptistes. Toutefois, la référence à l'œuvre de Grünewald est destinée à illustrer ce que nous avons dit plus haut (Cf. HEIDREICH E., *Die altdeutsche Malerei* (Iéna 1909,

Le Chiliaste espère une union avec le présent immédiat. De ce fait, sa vie quotidienne n'est pas encombrée d'espoirs optimistes pour l'avenir ou de réminiscences romantiques. Son attitude est caractérisée par une attente tendue. Il est toujours dressé sur les orteils, attendant le moment propice, et il n'existe pas pour lui d'articulation intérieure du temps. Il n'est pas réellement préoccupé du millénaire à venir<sup>61</sup>, ce qui importe pour lui est que cela se produise hic et nunc et que cela naisse de l'existence terrestre, comme un soudain élan vers une autre sorte d'existence. La promesse du futur qui doit advenir, n'est pas pour lui une raison pour le remettre à plus tard, mais simplement un point d'orientation, quelque chose d'extérieur au cours ordinaire des événements, d'où il est sur le qui-vive, prêt à bondir.

À cause de sa structure particulière, la société féodale médiévale ne connut pas la révolution au sens moderne<sup>62</sup>. Depuis la toute première apparition de cette forme de changement politique, le Chiasmisme a toujours accompagné les explosions révolutionnaires et leur a donné leur esprit. Quand cet esprit reflue et abandonne ces mouvements, il reste derrière eux dans le monde une pure frénésie de masse et une fureur déspiritualisée. Le Chiasmisme voit la révolution comme une valeur en soi : non pas comme un moyen indispensable pour un but rationnellement fixé, mais comme le seul principe créateur du présent immédiat, comme la réalisation ardemment espérée de ses aspirations en ce

---

pp. 39-41, 269). Cf. aussi l'œuvre instructive de HEIDRICH, *Dürer und die Reformation* (Leipzig 1909) dans laquelle il montre clairement la parenté démontrable entre les enthousiastes extatiques et leurs adeptes parmi les peintres HANS Sebald, Barthel Beham et George Pencez à Nüremberg et la défense de Dürer contre eux. Heidrich voit en l'art de Dürer la religiosité luthérienne et en Grünewald l'équivalent des enthousiastes religieux extatiques.

<sup>61</sup> Münzer : « ... que nous, créatures terrestres de chair et de sang, devenions des Dieux, parce que le Christ est devenu un homme, et que, par cela, nous devenions les élèves de Dieu, enseignés par Lui et dans Son esprit, et que nous devenions divins et totalement transformés en Lui, et que la vie terrestre devienne le Ciel » (citation de HOLL, p. 431, note 1).

Sur la sociologie de l'expérience repliée vers l'intérieur, et en général sur la théorie de la relativité des formes de l'expérience et des formes d'activité publique politique, il faut noter que, dans la mesure où Karlstadt et les Baptistes sud-allemands, s'écartèrent de Münzer, ils se tournèrent de plus en plus de l'expérience chiliaste d'état immédiat vers l'expérience prophétique et l'espoir optimiste dans l'avenir (cf. HOLL, p. 458).

<sup>62</sup> Un des traits de la révolution moderne déjà indiqué par STAHL est que Ce n'est pas un soulèvement ordinaire contre un oppresseur déterminé, mais un effort en vue d'une révolte profonde et systématique contre tout l'ordre social existant. Si ce but systématique devient le point de départ de l'analyse et si l'on recherche ses antécédents intellectuels et historiques, on arrive aussi, en ce cas, au Chiasmisme. Si peu systématique que le Chiasmisme puisse paraître à d'autres égards, il eut, pendant une certaine période, une tendance à l'orientation systématique abstraite. Ainsi, RADVANYI, par exemple, a indiqué que le Chiasmisme n'attaquait pas les individus, mais poursuivait et attaquait le principe du mal agissant chez les individus et dans les institutions. Cf. sa dissertation non publiée : *Der Chiasmus*, Heidelberg, 1923, p. 98. Autre citation dans HOLL, p. 454.

monde. « Le plaisir de détruire est un plaisir créateur », disait Bakounine <sup>63</sup> ; car il était possédé de ce démon, ce démon dont il parlait avec amour, et qui agit par contagion. Qu'il ne se soit pas fondamentalement intéressé à la réalisation d'un monde qui fût l'extériorisation d'une pensée rationnelle, c'est ce que montre cette affirmation : « Je ne crois pas aux constitutions ou aux lois. La meilleure constitution me laisserait insatisfait. Nous avons besoin de quelque chose de différent : de la tempête, de la vitalité et un monde nouveau, sans loi et, par conséquent, libre. »

Lorsque l'esprit extatique se lasse des perspectives élargies et de l'imagerie, nous voyons reparaître la promesse concrète d'un monde meilleur, bien que cela ne doive pas être pris tout à fait à la lettre. Car, pour cette mentalité, les promesses d'un monde meilleur, éloigné dans le temps et dans l'espace, sont comme des chèques sans provision ; leur seule fonction est de fixer ce point dans ce « monde au delà des événements » dont nous avons parlé et où celui qui attend avec espoir le moment propice peut être assuré du détachement à l'égard de ce qui ne fait que passer. N'étant pas en accord avec les événements qui se produisent dans le « mal » d'ici-bas et du présent, il se borne à attendre la conjoncture critique des événements et le moment où l'enchaînement extérieur des circonstances viendra coïncider avec l'agitation extatique de son âme.

Par suite, si nous observons la structure et le cours du développement de la mentalité chiliastique, il est absolument sans importance (bien que cela puisse être significatif pour l'histoire des variations des motifs) qu'à la place de l'utopie temporelle nous obtenions une utopie spatiale et que, dans l'âge de la Raison et des Lumières, le système fermé de déduction rationnelle vienne imprégner l'horizon utopique. En un certain sens, le point de départ rationnel axiomatique, le système fermé des procédés déductifs et l'équilibre intérieur des motifs compris dans le corps des axiomes sont tout aussi capables d'assurer cette cohérence intérieure et cet isolement du monde, que le sont les rêves utopiques <sup>64</sup>.

En outre, l'éloignement hors de l'espace et du temps de ce qui est simplement correct et valable du point de vue rationnel, est, en un certain sens, plus propre à conduire vers le domaine extérieur situé au delà de l'expérience qu'on ne pourrait l'espérer de ces rêves utopiques encore tout chargés du contenu corporel du monde tel qu'il est.

---

<sup>63</sup> Les ouvrages de BAKOUNINE sont cités plus loin. Nous montrerons plus tard que l'anarchie du genre Bakounine vient appuyer notre opinion que la perspective chiliastique se prolonge dans le monde moderne.

<sup>64</sup> Cf. FREYER H., « Das Problem der Utopie », *Deutsche Rundschau* 1928, vol. 183, pp. 321-345. Également le livre de GIRSBERGER qui sera cité plus loin.

Rien n'est plus éloigné des événements réels que le système rationnel fermé. Dans certaines circonstances, rien ne contient plus d'élan irrationnel qu'un aperçu intellectualiste du monde, entièrement indépendant. Néanmoins, dans tout système rationnel formel, il est à craindre que l'élément extatique chiliaste reflue derrière la façade intellectuelle. Par conséquent, toute utopie rationnelle n'équivaut pas à la foi chiliastique, et toute utopie rationnelle, en ce sens, ne représente pas un détachement et un isolement hors du monde. La nature abstraite de l'utopie rationnelle contredit l'élan émotionnel intense d'une foi chiliastique sensuellement éveillée dans le présent complet et immédiat. Ainsi, la mentalité utopique rationnelle, bien qu'elle naisse souvent de la mentalité chiliastique, peut, de façon inattendue, devenir son premier adversaire, de même que l'utopie libérale humanitaire eut de plus en plus tendance à se tourner vers le Chilasme.

b) La seconde forme de la mentalité utopique :  
l'idée humanitaire-libérale.

L'utopie de l'humanitarisme libéral naquit aussi du conflit avec l'ordre existant. Sous sa forme caractéristique, elle établit aussi une conception rationnelle « correcte », à opposer à la réalité mauvaise. Cette contre-conception n'est pas utilisée cependant comme un bleu d'architecte, d'après lequel à n'importe quel moment donné le monde doit être reconstruit. Elle sert plutôt simplement comme une « mesure » au moyen de laquelle le cours des événements concrets peut être théoriquement évalué. L'utopie de la mentalité humanitaire-libérale est « l'idée ». Toutefois ce n'est pas l'idée platonique, statique de la tradition grecque, qui était un archétype concret, un premier modèle des choses ; ici, l'idée est plutôt conçue comme un but formel projeté dans l'infinité de l'avenir et dont la fonction est d'agir comme un simple procédé régulateur des affaires temporelles.

Il convient toutefois de faire d'autres distinctions. Là où, comme en France, par exemple, la situation devenait une attaque politique, l'utopie intellectualiste prenait une forme rationnelle aux contours nettement définis <sup>65</sup>. Lorsqu'il n'était pas possible de suivre cette voie, comme en Allemagne,

---

<sup>65</sup> Au sujet du concept français de « l'idée », nous lisons dans le *Deutsches Wörterbuch* de GR : « ... à une époque antérieure, l'usage français du XVII<sup>e</sup> siècle donna au mot le sens rare d'une représentation mentale, d'une pensée, d'un concept de quelque chose » (Litttré, 2, 5c.). - C'est dans ce sens que nous trouvons le mot « idée » sous une influence décidément française chez les écrivains allemands de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et, pendant un certain temps, le mot est même écrit avec l'accent aigu français.

l'utopie était introvertie et prenait un ton subjectif. Là, la voie du progrès n'était pas recherchée dans des actes extérieurs ou dans des révolutions, mais exclusivement dans la constitution intérieure de l'homme et dans ses transformations.

La mentalité chiliastique brise toute relation avec ces phases de l'existence historique qui sont en processus quotidien de devenir parmi nous. Elle tend à tout moment à se changer en hostilité vis-à-vis du monde, de sa culture et de toutes ses oeuvres et accomplissements terrestres et à les considérer comme des satisfactions prématurées d'efforts plus importants qui ne peuvent être intégralement satisfaits que par Kairos<sup>66</sup>. L'attitude fondamentale du libéral est caractérisée par une acceptation positive de la culture et par l'attribution d'un ton éthique aux affaires humaines. Il est surtout dans son élément dans le rôle de critique plutôt que dans celui de destructeur créateur. Il n'a pas rompu le contact avec le présent, avec le « hic et nunc ». Dans tout événement, il y a une atmosphère d'idées inspiratrices et de buts spirituels à atteindre.

Pour le Chiliasme, l'esprit est une force qui se répand et s'exprime par notre entremise. Pour le libéralisme humanitaire, c'est cet « autre domaine »<sup>67</sup> qui, une fois absorbé par notre conscience morale, nous inspire. Ce furent les idées et non la pure extase, qui guidèrent l'activité de cette époque, qui précéda et suivit la Révolution française et s'appliqua à la reconstruction du monde. Cette idée humanitaire moderne rayonna du domaine politique dans toutes les sphères de la vie culturelle, pour culminer finalement dans la philosophie « idéaliste » en un effort pour atteindre le degré le plus élevé de la conscience de soi. La période la plus fertile de l'histoire de la philosophie moderne coïncide avec la naissance et l'expansion de cette idée moderne, et lorsqu'elle commence à se renfermer en des limites plus étroites dans la sphère politique, cette tendance particulière de la philosophie, propre à l'horizon humanitaire libéral, commence aussi à se désagréger.

Le destin de la philosophie idéaliste était trop étroitement lié à la position sociale de ses protagonistes pour que nous négligions de signaler, sous ce rapport, au moins l'aspect le plus important de cette parenté. En ce qui concerne sa fonction sociale, la philosophie moderne tendit à renverser le point de vue clérical-théologique du monde. Elle fut d'abord adoptée par les deux partis qui, à cette époque, avaient la supériorité d'influence, la monarchie absolue et la bourgeoisie. Ce n'est que plus tard qu'elle devint exclusivement l'arme de la bourgeoisie, quand elle arriva à représenter à la fois la culture et

<sup>66</sup> Dans la mythologie grecque, Kairos est le Dieu de l'Occasion, le génie du moment décisif. La notion christianisée de ceci est énoncée ainsi dans la Situation religieuse de Paul TILLICH, traduite par H.R. NIEBUHR, New York, 1932, pp. 138-139 : « Kairos est le temps accompli, le moment du temps qui est envahi par l'éternité. Mais Kairos n'est pas la perfection ou l'achèvement dans le temps » (*note de la traduction anglaise*).

<sup>67</sup> Cf. FREYER, loc. cit., p. 323.

la politique. La monarchie se réfugia, lorsqu'elle devint réactionnaire, dans les idées théocratiques. Le prolétariat même s'émancipa du cadre intellectuel de la philosophie idéaliste, qu'il avait autrefois adopté en commun avec la bourgeoisie, devenue maintenant son adversaire consciente.

La pensée libérale moderne qui se livre à une double lutte, a une texture particulière, très haut placée, qui est une création de son imagination. La mentalité idéaliste évite à la fois la conception visionnaire de la réalité contenue dans l'appel chiliastique à Dieu et la domination conservatrice, d'esprit souvent étroit, sur les normes et les choses, qu'implique la notion terrestre et temporelle du monde. Socialement, ce point de vue intellectuel avait son fondement dans une couche moyenne, dans la bourgeoisie et la classe intellectuelle. Cette perspective, en accord avec la parenté structurelle des groupes, qui la présentaient, se développa dynamiquement en poursuivant un cours intermédiaire entre la vitalité, l'esprit extatique et la mentalité revendicative des couches opprimées, et l'immédiat souci des choses concrètes d'une classe féodale dominante dont les aspirations étaient en complet accord avec la réalité alors existante.

Le libéralisme bourgeois était beaucoup trop préoccupé des normes de vie pour s'intéresser à la situation réelle telle qu'elle existait. Aussi construisit-il nécessairement pour lui-même soit propre monde idéal. Imbu d'un esprit d'élévation, de détachement et de grandeur, il perdit tout sens des choses matérielles aussi bien que toute familiarité réelle avec la nature. Dans ce contexte de signification, la nature, pour la plupart, signifiait la raison, un état de choses réglé par les types éternels du vrai et du faux. L'art même de la génération alors dominante reflétait les notions de sa philosophie : l'éternel, l'absolu, un monde désincarné et dés individualisé <sup>68</sup>.

Ici, comme dans la plupart des autres périodes de l'histoire, l'art, la culture et la philosophie ne sont que l'expression de l'utopie centrale de l'époque, telle qu'elle est façonnée par les forces politiques et sociales contemporaines. De même que le manque de profondeur et de couleur caractérise l'art qui correspond à cette théorie, de même une lacune similaire apparaît dans le contenu de l'idée humanitaire-libérale. L'absence de couleur correspond au contenu qui manque dans tous les idéaux dominants à l'apogée de ce mode de pensée : la culture au sens plus étroit, la liberté, la personnalité ne sont que des cadres pour un contenu qui, pourrait-on dire, a été sciemment laissé sans détermination. Déjà dans *les Lettres sur l'humanité* de Herder, et donc, dans les premiers stades de l'idéal « humanitaire », on ne trouve aucune mention définie de ce en quoi consiste l'idéal : à un moment donné, ce sont « la raison

---

<sup>68</sup> Cf. PINDER, *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas* (Berlin 1926), pp. 67 sq, 69.

et la justice » qui paraissent être le but ; à un autre, c'est le « bien-être de l'homme » qui est considéré comme l'objet de notre effort.

Cet accent mis sur la forme en philosophie, aussi bien que dans d'autres domaines, correspond à cette position moyenne et au défaut de vues concrètes dans toutes ses idées. L'absence de profondeur dans les arts plastiques et la prédominance du dessin linéaire pur correspondent à une manière de vivre le temps historique comme un progrès et une évolution unilinéaires. Cette conception du progrès unilinéaire est essentiellement dérivée de deux sources distinctes.

Une source se trouve dans le développement du capitalisme occidental. L'idéal bourgeois de la raison, érigée comme but, contrastait avec l'état de choses existant, et il était nécessaire de jeter un pont sur l'intervalle séparant l'imperfection des choses telles qu'elles se produisaient dans l'état naturel et les préceptes de la raison, cela au moyen du concept de progrès. Cette réconciliation des normes avec l'état de choses existant s'effectua grâce à la croyance que la réalité évoluait continuellement en se rapprochant de plus en plus du rationnel. Bien que cette idée d'un rapprochement toujours plus étroit fût d'abord vague et indéterminée, le Girondin Condorcet lui donna une forme relativement concrète et classique. CONDORCET, comme Cunow<sup>69</sup> l'a justement analysé d'un point de vue sociologique, incorpora l'expérience décevante des couches moyennes après la chute des Girondins dans le concept de l'histoire adopté par ces couches. On ne renonça pas au but ultime d'un état de perfection, mais la Révolution fut considérée uniquement comme simple phase transitoire. L'idée de progrès suscita des difficultés sur son propre chemin en faisant apparaître les étapes nécessaires et les stades transitoires impliqués dans le processus de développement que l'on croyait encore unilinéaire. Alors que précédemment, tout ce qui était provisoire était, du point de vue de la raison, répudié comme erreur ou préjugé, nous trouvons chez Condorcet au moins la reconnaissance d'une valeur relative pour ces étapes d'essai qui précèdent un état de perfection. Les « préjugés » régnant à toutes les époques étaient considérés comme inévitables. Comme « parties du tableau historique » de la période, ils étaient incorporés à l'idée du progrès, qui, à mesure que le temps passait, se différenciait de plus en plus en stades et en périodes.

Une autre source de l'idée de progrès se rencontre en Allemagne. Dans *Erziehung des Menschengeschlechts* de LESSING, l'idée naissante d'évolution présentait, selon les opinions de VON DER GOLTZ et GERLICH<sup>70</sup>, un

<sup>69</sup> CUNOW H., *Die Marxsche Geschichts, Gesellschaftsund Staatstheorie* (Berlin, 1920), 1, p. 158.

<sup>70</sup> VON DER GOLTZ, « Die theologische Bedeutung J.A. Bengels und seiner Schiller », *Jahrbücher für deutsche Theologie* (Gotha, 1861), vol. VI, pp. 460-506. - GERLICH Fr., *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich* (Münich, 1920). Ce livre écrit

caractère piétiste sécularisé. Si, outre cette origine, on considère que le Piétisme, transplanté de Hollande en Allemagne, contenait primitivement certains éléments baptistes, alors l'idée religieuse de développement peut être comprise comme un reflux de l'impulsion chiliastique, comme un processus où la foi constante (*Harren*) devient dans le milieu allemand une « attente et anticipation » et où le sens chiliastique du temps se fond imperceptiblement dans une notion d'évolution.

À partir de Arndt, Coccejus, Spener, Zinzendorf, la voie mène à BENGEL, contemporain piétiste de Lessing, qui parlait déjà d'une histoire régie par Dieu et d'un progrès continu et uniforme, du commencement à la fin du monde. C'est de lui que Lessing aurait reçu l'idée de la perfectibilité de l'espèce humaine qu'il laïcisa et qu'il unit à la croyance en la raison, pour la transmettre, sous cette forme, en héritage à l'idéalisme allemand.

De quelque manière que cette conception du progrès ait pris naissance, soit comme transformation continue de la mentalité religieuse, soit comme contre-offensive de la part du rationalisme, elle contient déjà, en contraste avec la mentalité chiliastique, un intérêt croissant pour *le « hic et nunc »* concret du processus évolutif.

L'accomplissement des espoirs chiliastiques. peut se produire à n'importe quel moment. Maintenant, avec l'idée libérale-humanitaire, l'élément utopique se voit attribuer une situation définie dans le processus historique ; c'est le point culminant de l'évolution historique. Par contraste avec la conception antérieure d'une utopie qui devait soudainement envahir le monde tout entier de « l'extérieur », cette nouvelle conception devait entraîner, à la longue, une atténuation relative de cette notion de changement historique soudain. Désormais, même dans la perspective utopique, le monde est regardé comme se mouvant dans le sens d'une réalisation de ses buts, d'une utopie. D'un autre angle également, la mentalité utopique se lie de plus en plus au processus du devenir. L'idée qui ne pouvait être complètement réalisée qu'à une époque lointaine, au cours du développement continu du présent, devient une norme qui, appliquée aux détails, a pour effet une amélioration graduelle. Quiconque critique les détails se trouve lié, par cette critique même, au monde tel qu'il est. La participation aux tendances immédiates du développement culturel du temps présent, la foi intense dans les institutions et dans le pouvoir formateur de la politique et de l'économie, caractérisent les héritiers d'une tradition, qui ne s'intéressent pas seulement aux semences, mais veulent récolter la moisson dès maintenant.

---

dans un but de propagande, est à bien des points de vue ultra-simplifié et superficiel, mais bien des idées de base, telles que celles citées plus haut, semblent exactement comprises. DOREN (op. cit.) a déjà donné une appréciation adéquate de la valeur de ce livre.

Cependant, la politique de cette couche sociale ascendante n'était pas réellement aux prises avec le véritable problème de la société et, dans les époques d'antagonisme libéral avec l'État, elle ne semblait pas encore comprendre la signification historique de ce à quoi les couches dominantes attribuaient une valeur absolue, à savoir l'importance du pouvoir et la violence pure et simple. Si abstraite que puisse paraître, du point de vue conservateur, cette attitude qui reposait théoriquement sur la culture, en son sens et sa philosophie les plus étroits, et pratiquement sur les sciences économiques et politiques, elle est néanmoins, en tant qu'elle s'intéresse aux événements de l'histoire temporelle, beaucoup plus concrète que la mentalité chiliastique avec son détachement de l'histoire. Cette familiarité plus grande avec l'histoire se traduit par le fait que le sens historique du temps, qui est toujours un indice certain de la structure d'une mentalité, est beaucoup plus défini ici que dans la mentalité chiliastique. La mentalité chiliastique n'a, comme nous l'avons vu, aucun sens du processus du devenir ; elle n'était sensible qu'au moment brusque, au présent riche de signification. Le type de mentalité qui demeure sur le plan chiliastique ne connaît ni ne veut connaître, - même quand ses adversaires ont déjà assimilé ce point de vue, - ni route qui mène au but, ni processus de développement : elle ne connaît que la marée et le reflux du temps. L'anarchisme révolutionnaire, par exemple, dans lequel la mentalité chiliastique se conserve sous sa forme la plus pure et la plus authentique, considère les temps modernes, depuis le déclin du Moyen Âge, comme une unique révolution.

« C'est un élément du fait et du concept de révolution que, telle une fièvre de convalescence, elle apparaît entre deux périodes de maladie. Elle n'existerait pas du tout si elle n'était pas précédée de fatigue et suivie d'épuisement <sup>71</sup>. » Ainsi, même si cette attitude emprunte beaucoup à ses adversaires et prend tantôt une allure conservatrice et tantôt un aspect socialiste, elle se manifeste, même de nos jours, à certains moments décisifs.

L'expérience chiliastique absolue du « nunc », laquelle exclut toute possibilité d'expérience d'un développement quelconque, remplit toutefois la fonction unique de nous procurer une différenciation qualitative du temps. Il y a, selon ce point de vue, des moments riches de signification et d'autres qui en sont dépourvus. Ce fait nous fournit un moyen d'approche important de la différenciation historico-philosophique des événements historiques. Sa signification ne peut être appréciée que si l'on admet que même une considération empirique de l'histoire est impossible sans une différenciation historico-philosophique du temps (souvent cachée et, de ce fait, imperceptible dans ses effets). Même, si eu premier coup d'œil cela peut paraître improbable, la première tentative, ci-dessus mentionnée, d'arrangement qualitatif des époques historiques est née de l'attitude d'éloignement de la pensée chiliastique et

---

<sup>71</sup> LANDAUER, op. Cit., p. 91.

de son expérience extatique. La mentalité libérale-normative contient aussi cette différenciation qualitative des événements historiques et, en outre, elle méprise, comme une réalité mauvaise, tout ce qui est devenu partie du passé ou fait partie du présent. Elle repousse la réalisation effective de ces normes dans le lointain avenir, et, en même temps, à la différence du Chiliaste qui anticipe sa réalisation en un point extatiquement placé au delà de l'histoire, elle la voit naître du processus du devenir dans le « hic *et nunc* », hors des événements de notre vie quotidienne. C'est à partir de là que se sont développées, nous l'avons vu, la conception typiquement linéaire de l'évolution et la connexion directe établie entre un but autrefois conçu comme transcendant et riche de signification, et l'existence réelle présente."

L'idée libérale n'est adéquatement intelligible que comme contrepartie de l'attitude extatique du Chiliaste qui souvent se cache derrière une façade rationaliste et qui, historiquement et socialement, contient une menace continuelle puissante contre le libéralisme. C'est un cri de guerre contre cette couche de la société dont le pouvoir vient de sa position héritée dans l'ordre existant et qui est capable de dominer le « hic *et nunc* » d'abord inconsciemment et, plus tard, par le calcul rationnel. Nous voyons ici comment des utopies différentes peuvent façonner toute la structure de la conscience elle-même et refléter la divergence entre deux mondes historiques et les deux couches sociales correspondantes, fondamentalement différentes, dont elles incarnent les perspectives.

Le Chiliasme a eu sa période d'existence dans le monde du Moyen Age en décadence, période de formidable désintégration. Tout était en conflit avec tout. C'était le monde des nobles, des patriciens, des citadins, des tâcherons, des vagabonds et des mercenaires, tous en guerre les uns contre les autres. C'était un monde en éruption et en agitation, où les impulsions les plus profonds de l'esprit humain cherchaient une expression extérieure. Dans ce conflit, les idéologies ne se cristallisèrent pas très clairement, et il n'est pas toujours facile de déterminer nettement la position sociale à laquelle chacune d'elles appartient. Comme Engels le vit clairement, ce fut la Révolte paysanne qui, la première, réduisit à des termes plus simples et moins ambigus le tourbillon intellectuel et spirituel de la Réforme<sup>72</sup>. Il devient de plus en plus apparent maintenant que l'expérience chiliastique est caractéristique des couches les plus basses de la société. A sa base est une structure mentale particulière aux paysans opprimés, aux journaliers, à un *Lumpenproletariat* naissant, à des prédicateurs fanatiquement émotifs<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> ENGELS Fr., *Der deutsche Bauernkrieg*, éd. par Mehring (Berlin, 1920), pp. 40 sq.

<sup>73</sup> HOLL (op. cit., p. 435) prétend voir un argument contre une interprétation sociologique, dans le fait que les idées de Münzer qui, selon la typologie générale de Max WEBER (*Wirtschaft und Gesellschaft : Grundriss der Sozialökonomik*, Partie III, V. I, pp. 267 Bq, § 7), doivent être rapportées aux classes inférieures, étaient aussi acceptées par les « intellectuels » de la période (par ex. Seb. Franck, Karlstadt, Sehwenkenfeld, etc...).

Un long temps s'écoula avant l'apparition de la forme suivante d'utopie. Dans l'intervalle, le monde social avait subi une transformation complète. « Le chevalier devint un fonctionnaire, le gros fermier un citoyen obéissant » (FREYER). La forme suivante d'utopie ne fut pas l'expression de la couche la plus basse de l'ordre social: ce fut plutôt la classe moyenne qui, se disciplinant par une culture personnelle consciente et considérant l'éthique et la culture intellectuelle comme sa principale justification (contre la noblesse), fit glisser à son insu les bases de son expérience d'un plan extatique à un plan éducatif.

---

Mais, si l'on doit simplifier le problème de la sociologie au point où il l'a fait, il n'est pas étonnant que finalement on en rejette les conclusions. Max Weber a toujours insisté, sur l'idée que sa typologie générale était faite pour caractériser des tendances typiques idéales, et non pas des constellations singulières immédiatement constatables (ibid., p. 10). La sociologie qui cherche à analyser historiquement des constellations singulières doit procéder d'un manière particulièrement prudente lorsqu'il s'agit de déterminer sociologiquement la position des intellectuels. Il est nécessaire alors d'envisager les questions suivantes dans la position du problème :

- a) La question de leur ambivalence sociologique (n'est-ce pas déjà un trait sociologique particulier, quand on considère qu'elle n'est pas caractéristique de toutes les couches de la société ?)
- b) A quel moment particulier dans le temps, les représentants des intellectuels sont-ils poussés dans un camp ou dans un autre ?
- c) De quelle manière les idées que les intellectuels empruntent à d'autres camps sont-elles modifiées au cours de leur assimilation ? (il est souvent possible de suivre des déplacements dans la position sociale par « l'angle de réfraction » sous lequel les idées sont envisagées).

Ainsi HOLL lui-même (pp. 435 sq., 459, 460) présente une confirmation documentaire très intéressante de l'exactitude de la sociologie à laquelle il s'oppose. Il montre lui-même que, quand les esprits cultivés reprirent les idées de Münzer, ils furent en réalité incapables de les élaborer plus avant et ne contribuèrent jamais en rien de fondamentalement nouveau à cette doctrine. Ils tirèrent davantage des livres et des écrits des mystiques allemands, en particulier de la *Theologia deutsch*, et aussi de saint Augustin, que de leur propre expérience intérieure immédiate. Ils n'apportèrent même pas le plus léger enrichissement de langage. Ils déformèrent ce qui était spécifiquement mystique sur des points décisifs et firent un amalgame inoffensif des enseignements des mystiques médiévaux et de la doctrine de la croix de Münzer (ce sont là des appuis directs apportés à la théorie sociologique mentionnée ci-dessus, au sujet de la possibilité de déterminer « l'angle de réfraction » intellectuel qui se produit dans les idées d'une couche sociale lorsqu'elles sont reprises par une autre).

HOLL nous dit en outre comment les intellectuels entre autres, dans les personnes de leurs chefs mentionnés ci-dessus, se retirèrent de plus en plus au fur et à mesure que le mouvement progressait et devenait plus radical ; comment entre autres FRANCK, dans sa *Chronika*, condamna l'insurrection paysanne plus vivement encore que Luther lui-même ; comment, lorsqu'il se fut éloigné de Münzer, sa *Weltanschauung* subit une transformation complète ; comment, après la séparation d'avec Münzer, cette *Weltanschauung* « intellectuelle » prit un aspect misanthropique ; comment elle perdit ses « traits sociaux » et comment, à la place de l'intransigeance chiliastique, naquit l'idée plus tolérante et presque syncrétique de « l'Église invisible » (ibid., pp. 459 sq.). Ici, aussi on peut comprendre bien des points sociologiquement, tant que l'on se pose les questions appropriées et que l'on utilise l'appareil conceptuel qui s'en dégage.

Tout abstraite que l'idée libérale ait pu paraître du point de vue du Chiliaste ou de la position concrète du conservateur, elle n'en anima pas moins une des plus importantes périodes de l'histoire moderne. Son caractère abstrait qui ne fut révélé que graduellement par la critique de droite et de gauche, ne fut jamais senti par les premiers représentants de l'idée. Peut-être y avait-il précisément, dans cette indétermination qui laissait ouverte une telle variété de possibilités et qui stimulait l'imagination, cette qualité fraîche et juvénile, cette atmosphère suggestive et stimulante qu'éprouvait Hegel lui-même, en dépit de sa tendance au conservatisme, lorsque, dans les derniers jours de sa vie, il évoquait l'empreinte pénétrante des grandes idées de la période révolutionnaire. En contraste avec les sombres profondeurs de l'agitation chiliastique, les éléments fondamentaux de la mentalité intellectualiste s'ouvraient à la claire, lueur du jour. L'humeur dominante du Siècle des Lumières, l'espoir qu'enfin la lumière poindrait sur le monde ont longtemps survécu pour donner à ces idées, même à ce dernier stade, leur force offensive.

Toutefois, s'ajoutant à cette promesse qui stimulait l'imagination et visait un horizon lointain, les forces offensives les plus profondes des idées libérales du Siècle des Lumières consistaient dans le fait qu'elles faisaient appel à la volonté libre et maintenaient vivant le sentiment qu'elles n'étaient ni déterminées ni conditionnées. Le caractère distinctif de la mentalité conservatrice résidait cependant dans le fait qu'elle émoussait le fil de cette expérience. Si l'on voulait exprimer en une seule formule le résultat majeur du conservatisme, on pourrait dire qu'en contraste conscient avec la perspective libérale, il privilégiait de façon positive la notion du caractère déterminé de nos vues et de notre comportement.

c) La troisième forme de la mentalité utopique :  
l'idée conservatrice.

La mentalité conservatrice, comme telle, n'a aucune tendance à faire de la théorie. Ceci est en accord avec le fait que les êtres humains ne théorisent pas sur les situations réelles dans lesquelles ils vivent, tant qu'elles sont bien adaptées à leur vie. Ils tendent, sous certaines conditions d'existence, à considérer ce qui les environne comme partie d'un ordre naturel du monde qui, par suite, ne présente pas de problème. La mentalité conservatrice comme telle n'a Pas d'utopie. Idéalement, elle est, dans sa structure même, complètement en harmonie avec la réalité dont elle a, pour le moment, conquis la

maîtrise. Il lui manque tous ces reflets et ces éclairages qui viennent du mouvement progressif du processus historique. Le type conservateur de la connaissance est originellement celui qui fournit un contrôle pratique. Il se compose d'orientations habituelles et souvent aussi réflexives vis-à-vis des facteurs immanents à la situation. Il y a des éléments idéaux qui survivent dans le présent comme vestiges de la tension des périodes antérieures où le monde n'était pas encore stabilisé, et qui n'opèrent plus maintenant qu'idéologiquement : tels sont les diverses formes de la foi, les religions et les mythes, qui ont été relégués dans un domaine situé au delà de l'histoire. À ce niveau, la pensée, comme nous l'avons indiqué, incline à accepter l'environnement total dans l'état concret accidentel où elle se produit, comme si c'était l'ordre propre du monde qu'on doit accepter sans discussion et qui ne présente aucun problème. Seules la contre-attaque des classes opposantes et leur tendance à briser les limites de l'ordre existant, font que la mentalité conservatrice en vient à mettre en doute la base de sa propre domination, et crée nécessairement chez les conservateurs des réflexions historico-philosophiques à leur propre sujet. Ainsi, naît une contre-utopie qui sert de moyen d'orientation et de défense.

Si les classes socialement ascendantes n'avaient pas dans la réalité soulevé ces problèmes et si elles ne leur avaient pas donné une expression dans leurs contre-idéologies respectives, la tendance du conservatisme à prendre conscience de lui-même, serait demeurée latente et la perspective conservatrice serait demeurée sur un plan de comportement inconscient. Mais, l'attaque idéologique d'un groupe socialement ascendant et représentant une nouvelle époque, crée, en fait, une conscience des attitudes et de% idées qui s'affirment d'abord uniquement dans la vie et dans l'action. Aiguillonnée par des théories rivales qui lui font opposition, la mentalité conservatrice ne découvre son « idée » que ex post facto <sup>74</sup>. Ce n'est pas par accident que, tandis que tous les groupes progressistes considèrent l'idée comme antérieure à l'acte, pour le conservateur HEGEL au contraire l'idée d'une réalité historique ne devient visible qu'après coup, lorsque le monde a déjà pris une forme intérieure fixe :

<sup>74</sup> Nous devons considérer aussi l'idéologie de l'absolutisme de ce point de vue, bien que nous ne puissions en traiter en détail. Elle présente, elle aussi, une perspective orientée, à l'origine, vers la maîtrise d'une situation de vie et acquiert par la suite la tendance à réfléchir froidement sur la technique de la domination, à la manière de ce qu'un appelle le Machiavélisme. Ce n'est que plus tard (le plus souvent quand on y est contraint par ses adversaires) que naît le besoin d'une justification plus élaborée et plus intellectuelle pour occuper nue position de pouvoir. Pour la confirmation de cette proposition plus générale, nous extrayons une phrase de MEINECKE dans laquelle ce processus est observé :

« Alors naquit l'idéal de l'État moderne qui aspire à être non seulement un État politique (Machtstaat), mais aussi un État culturel, et l'exclusive restriction de la raison d'État aux seuls problèmes du maintien immédiat au pouvoir, qui occupait si largement l'attention des théoriciens du XVIIe siècle fut surmontée. » Ceci s'applique particulièrement au siècle de Frédéric-le-Grand. MEINECKE Fr., *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (Münich et Berlin, 1925), P. 353.

J'ajouterai encore un mot sur la prétention d'enseigner ce que le monde doit être. Pour un tel but, la philosophie vient toujours trop tard. Comme pensée du monde, elle n'apparaît que lorsque la réalité a achevé son processus formatif et que tout est accompli. L'histoire confirme ainsi la conception selon laquelle c'est seulement lorsque la réalité est mûre, que l'idéal vient se poser en face du réel et qu'il reconstruit ce même monde, saisi en sa substance, en lui donnant la forme d'un univers intellectuel (*in Gestalt eines intellektuellen Reichs*). Quand la philosophie peint son gris en gris, une forme de la vie a vieilli, et ce gris ne lui 'permet plus de se rajeunir, mais seulement d'être reconnue. Le hibou de Minerve ne prend son vol que lorsque les ombres du crépuscule envahissent le ciel <sup>75</sup>.

Dans la mentalité conservatrice, le « hibou de Minerve », en effet, ne prend son vol qu'à l'heure où le crépuscule approche.

Dans sa forme originelle, la mentalité conservatrice, comme nous l'avons mentionné, ne s'intéressait pas aux idées. Ce fut son adversaire libéral qui, pour ainsi dire, la poussa dans cette arène de combat. La caractéristique particulière du développement intellectuel semble se trouver précisément dans le fait que c'est le plus récent antagoniste qui dicte le rythme et la forme de la bataille. Il y a certainement peu de vérité dans l'idée dite progressiste selon laquelle seul le nouveau a l'espoir d'une existence future, tandis que tout le reste meurt graduellement. Disons plutôt que le plus ancien, poussé par le plus nouveau, se transforme continuellement et doit se mettre au niveau de l'adversaire le plus récent. Ainsi, de nos jours, ceux qui ont opéré avec des modes de pensée antérieurs, lorsqu'ils sont mis en présence des arguments sociologiques, doivent, eux aussi, avoir recours à ces mêmes méthodes. C'est de la même manière qu'au début du XIXe siècle, le mode de pensée intellectualiste-libéral contraignit les conservateurs à s'interpréter eux-mêmes par des moyens intellectuels.

Il est intéressant d'observer que les premières classes sociales conservatrices qui, plus anciennement, avaient acquis la stabilité par leur attachement à la terre (Möser, v. d. Marwitz) ne réussirent pas dans l'interprétation théorique de leur propre position, et que la découverte de l'idée conservatrice fut l'œuvre d'un corps d'idéologues qui s'attachèrent aux conservateurs.

L'œuvre, en cette direction, des romantiques conservateurs, et particulièrement de Hegel, consista dans leur analyse intellectuelle de la signification de l'existence conservatrice. Avec un tel point de départ, ils fournirent une interprétation intellectuelle d'une attitude vis-à-vis du monde qui était déjà

---

<sup>75</sup> C'est le célèbre paragraphe final de la préface de HEGEL dans sa *Philosophie du Droit*, trad. par J.W. Dyde (Londres, 1896, p. XXX).

impliquée dans la conduite réelle, mais qui n'était pas encore devenue explicite. De ce fait, dans le cas des conservateurs, ce qui correspond à *l'idée* est, en son fond, quelque chose de tout à fait différent de l'idée libérale. Ce fut le grand résultat acquis par Hegel, de dresser contre l'idée libérale une antithèse conservatrice, non pas dans le sens de l'élaboration artificielle d'une attitude et d'un mode de comportement, mais plutôt par l'élévation d'un mode actuel d'expérience à un niveau, intellectuel et par l'accentuation des caractéristiques distinctives qui la séparent de l'attitude libérale -vis-à-vis du monde.

Les conservateurs considéraient l'idée libérale qui caractérisa le Siècle des Lumières comme quelque chose de vaporeux, qui manquait de substance. Ce fut sous cet angle qu'ils dirigèrent leur attaque contre elle et s'efforcèrent de la déprécier. Hegel n'y voyait qu'une « opinion », - une pure image, - une simple possibilité derrière laquelle on cherche refuge et protection pour échapper aux nécessités de l'heure. Par opposition à cette pure « opinion », à cette simple image subjective, les conservateurs conçurent l'idée comme enracinée dans la réalité vivante du « *hic et nunc* » et s'y exprimant concrètement. Signification et réalité, norme et existence ne sont pas ici séparées, car « l'idée concrétisée » de l'utopie est, en un sens vital, présente en ce monde. Ce qui, dans le libéralisme, n'est qu'une norme formelle, acquiert dans le conservatisme un contenu concret dans les lois en vigueur de l'État. Dans les objectivations de la culture, dans l'art et dans la science, c'est la spiritualité qui se révèle et l'idée qui s'exprime en une plénitude tangible.

Nous avons déjà remarqué que, dans l'utopie libérale, dans l'idée humanitaire, par opposition à l'extase chiliastique, il y a une approximation relative vers le « *hic et nunc* ». Dans le conservatisme, nous voyons le processus de ce rapprochement complètement achevé. L'utopie, en ce cas, est incorporée, dès le début, à la réalité existante.

À cela correspond, évidemment, le fait que la réalité, le « *hic et nunc* » ne sont plus expérimentés comme une réalité « mauvaise », mais comme l'incarnation des valeurs et des significations les plus élevées.

Sans doute, ici, l'utopie ou l'idée se sont mises en accord complet avec la réalité concrètement existante, c'est-à-dire qu'elles lui ont été assimilées. Pourtant, ce mode d'expérience, - du moins au point le plus élevé de la période créatrice de ce courant, - ne conduit pas à l'élimination des tensions et à une acceptation passive et inerte de la situation telle qu'elle est. Un certain degré de tension entre l'idée et l'existence naît du fait que tout élément de cette existence n'incarne pas une signification et qu'il est toujours nécessaire de distinguer entre ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas, du fait aussi que le présent nous offre continuellement de nouvelles tâches et de nouveaux problèmes qui n'ont pas encore été surmontés. Pour parvenir à quelque norme

capable de nous orienter, nous ne devrions pas dépendre d'impulsions subjectives : nous devons en appeler à ces forces et à ces idées qui se sont objectivées en nous et dans notre passé, à l'esprit qui, jusque-là, a opéré en nous pour créer nos oeuvres. Mais cette idée, cet esprit n'ont pas été rationnellement inventés ni délibérément choisis comme les meilleurs parmi un certain nombre de libres possibilités. C'est, ou bien, en nous, comme une « force travaillant silencieusement » (SAVIGNY), perçue subjectivement, ou bien comme une entéléchie qui s'est manifestée dans les créations collectives de la communauté concrète du peuple, de la nation ou de l'État, telle une forme intérieure qui est, le plus souvent, constatable morphologiquement. La perspective morphologique dirigée vers le langage, l'art et l'État, se développe à partir de là. A peu près au même moment où l'idée libérale mit en branle l'ordre existant et stimula la spéculation constructive, Goethe se détourna de cette méthode active vers la contemplation, - vers la morphologie. Il s'appliqua à utiliser l'aperception intuitive comme instrument scientifique. La méthode de l'école historique est, en quelque façon, analogue à celle de Goethe : elle suit la manifestation des « idées » à travers l'observation du langage, de la coutume, de la loi, etc., et cela non pas grâce à des généralisations abstraites, mais plutôt par intuition sympathique et description morphologique.

Dans ce cas aussi, l'idée qui occupe une position centrale dans l'expérience politique (c'est-à-dire la forme d'utopie correspondant à cette position sociale) aida à former le secteur de la vie intellectuelle qui était lié à la politique. Dans toutes les variétés de cette recherche de 'la « forme intérieure », la même perspective conservatrice de détermination persiste et, projetée à l'extérieur, elle trouve aussi son expression dans l'accentuation de la détermination historique. Selon cette opinion et du point de vue de cette attitude vis-à-vis du monde, l'homme n'est, en aucune façon, absolument libre. Toutes choses en général, et chaque chose en particulier, ne sont pas possibles à n'importe quel moment et dans n'importe quelle communauté historique. La forme intérieure d'individualité historique existant à une époque donnée, qu'elle soit celle d'une personnalité individuelle ou celle d'un esprit populaire, et les conditions extérieures aussi bien que le passé qui s'étend derrière elles, déterminent la forme des choses à venir. C'est pour cette raison que la configuration historique existant à une époque donnée ne peut être construite artificiellement, mais croît comme une plante qui sort de sa graine <sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> « Les constitutions des États ne peuvent être inventées ; le calcul le plus habile à ce sujet est aussi futile que l'ignorance totale. Rien ne peut remplacer l'esprit d'un peuple, ni la force et l'ordre qui en émanent ; et l'on ne peut rien trouver de tel, même chez les esprits les plus brillants ou chez les plus grands génies. » (MULLER Adam, *Ueber König Friedrich II und die Natur. Würde und Bestimmung der preussischen Monarchie* (Berlin, 1810), p. 49. Cette idée, née du romantisme, devient le thème majeur de toute la tradition conservatrice.

La forme conservatrice de l'utopie, la notion d'une idée déjà contenue et exprimée dans la réalité, n'est, en dernière analyse, intelligible qu'à la lumière de ses luttes avec les formes coexistantes d'utopie. Son adversaire immédiat est l'idée libérale qui a été traduite en termes rationalistes. Tandis que chez cette dernière, l'accent est mis, dans l'expérience, sur le normatif, sur le « devrait », dans le conservatisme au contraire, l'accentuation se déplace vers la réalité existante, vers le « est ». Le fait de l'existence pure et simple d'une chose la dote d'une valeur plus élevée, que ce soit, comme c'est le cas chez HEGEL, à cause de la rationalité plus haute qui y est incarnée, ou, comme c'est le cas chez STAHL, en raison des effets mystifiants et fascinants de cette irrationalité même.

Il y a quelque chose de merveilleux dans le fait d'expérimenter quelque chose dont on puisse dire : « C'est ! » - « C'est votre père, c'est votre ami, et c'est par eux que vous avez atteint cette position ! » - « Pourquoi précisément ceci ? » - « Pourquoi êtes-vous la personne même que vous êtes ? » Cette incompréhensibilité réside dans le fait que l'existence ne peut jamais être pleinement subsumée dans ta pensée et que l'existence n'est pas une nécessité logique, mais a sa base dans un pouvoir autonome plus élevé <sup>77</sup>.

Ici l'antagonisme fécond entre, d'une part, l'idée incarnée et exprimée dans la réalité et, d'autre part, celle (dérivée des jours sereins du conservatisme) qui existe sans plus, menace de se transformer en un accord complet et le quiétisme conservateur tend à justifier, par des moyens irrationnels, tout ce qui existe.

Le sens du temps, dans ce mode d'expérience et de pensée, est complètement opposé à celui du libéralisme. Tandis que, pour le libéralisme, l'avenir était tout, et le passé rien, la manière conservatrice d'expérimenter le temps trouvait la meilleure corroboration de son sens du déterminé en découvrant l'importance du passé, en découvrant le temps comme créateur de la valeur. La durée n'existait pas du tout pour la mentalité chiliastique <sup>78</sup> et, pour le libéralisme, elle n'existait que dans la mesure où, désormais, elle donne naissance au progrès. Pour le conservatisme, tout ce qui existe a une valeur positive et nominale simplement parce que cela est né lentement et graduellement. Par suite, non seulement l'attention est tournée vers le passé et un effort est fait pour le sauver de l'oubli, mais la présence et l'immédiateté du passé tout entier devient une expérience réelle. Sous cet aspect, l'histoire ne peut plus être considérée comme une simple extension unilinéaire du temps ; elle ne consiste pas non plus à joindre la ligne qui mène du présent à l'avenir avec

<sup>77</sup> STAHL Fr. J., *Die Philosophie des Rechts*, I, p. 272.

<sup>78</sup> Münzer dit plus loin : « Les intellectuels et les savants ne savent pas pourquoi les Saintes Écritures doivent être acceptées ou rejetées, mais seulement qu'elles viennent du passé lointain... Les Juifs, les Turcs et tous les autres, peuples invoquent aussi ces façons d'imiter, de singer, comme fondement de leurs croyances » HOLL, p. 432, note 2.)

celle qui menait du passé au présent. La conception du temps dont il s'agit ici, a une troisième dimension imaginaire qu'elle tire du fait que le passé est considéré comme virtuellement présent. « La vie de l'esprit contemporain est un cycle de stades qui, d'une part, existent encore simultanément et n'apparaissent que d'un autre point de vue comme une séquence dans le temps écoulé. Les moments que l'esprit semble avoir derrière lui, il les possède aussi dans la profondeur de son être présent » (HEGEL) <sup>79</sup>.

L'expérience chiliastique avait son siège en dehors du domaine du temps ; mais, dans les occasions où elle pénétrait dans le domaine temporel, elle sanctifiait ce moment accidentel. L'expérience libérale établit une connexion entre l'existence et l'utopie, en reportant à l'avenir l'idée comme but riche de significations et en permettant, grâce à l'idée de progrès, que les promesses de l'utopie soient, du moins à certains égards, graduellement réalisées parmi nous. L'expérience conservatrice absorbe l'esprit qui, à un moment donné, nous est venu de plus loin et auquel nous avons donné l'expression, dans ce qui existe déjà, lui permettant de devenir objectif, de s'étendre dans toutes les dimensions et dotant ainsi tout événement d'une valeur immanente, intrinsèque.

Le mode d'expérience conservateur, outre sa lutte avec l'idée libérale, devait livrer sa guerre particulière au point de vue chiliastique, qu'il avait toujours considéré comme un ennemi intérieur. La même expérience chiliastique qui commença au temps des Anabaptistes, à jouer un rôle actif dans le monde, avait en perspective un autre destin, quelque peu différent de ceux qui ont déjà été mentionnés. Nous avons déjà vu trois tendances opposées dans cette expérience. Ou bien elle demeure inchangée et persiste sous sa forme explosive originelle, souvent liée aux idéologies les plus fondamentalement divergentes, - comme, par exemple, l'anarchisme extrémiste -, ou bien elle

<sup>79</sup> HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Leipzig, Reclam, 1907), p. 125 [trad. Gibelin, I, p. 83]. On peut trouver d'autres références dans mon étude *Das konservative Denken*, p. 98 sq., où j'ai tenté, pour la première fois, de comprendre les formes du « sens, historique du temps » à la lumière de la structure de la conscience politique existant à un moment donné... Pour autres références, Cf ce qui suit :

« Stahl cherche à caractériser le sentiment du temps et de la vie de Schelling, Goethe et Savigny, dans le texte suivant: « Chez ces écrivains il en est comme dans tous les stades et formes de la vie: il semble que ce qui est a toujours été ainsi. Alors nous regardons en arrière et nous voyons que ce qui est s'est développé, mais où et comment la transition s'est produite d'un stade à un autre, cela n'est pas aussi évident pour nous. Au cours du même développement invisible, les situations et les circonstances environnantes naissent et changent. De même que dans nos existences et nos carrières, ici aussi, le sentiment de la vie éternelle et nécessaire et, en même temps, celui de l'apparition et du changement temporels nous pénètrent.

« Ce développement sans terme, ce processus vivant du devenir domine aussi la pensée de Schelling et son système représente une lutte continue pour l'exprimer. Savigny, dans son propre domaine, est marqué de la même caractéristique » (*Die Philosophie des Rechts*, II, pp. 394.

s'affaiblit et disparaît, ou enfin elle se « sublime » dans une idée. Elle suit une autre voie s'écartant de celles qui ont été mentionnées ci-dessus, lorsqu'elle maintient sa tendance extatique supratemporelle en se repliant intérieurement ; dès lors elle n'ose plus s'aventurer dans le monde et perd contact avec les événements d'ici-bas. Contraint par des circonstances extérieures, le mode d'expérience chiliastique-extatique suivit dans une large mesure, en Allemagne, cette voie de repliement intérieur. Les sous-courants piétistes que l'on peut suivre à la trace pendant de longues périodes dans les pays allemands, représentent un semblable repliement de ce qu'était autrefois l'extase chiliastique.

Même lorsqu'elle est repliée vers l'intérieur, l'expérience extatique représente un danger pour l'ordre existant ; car elle est constamment tentée de s'exprimer extérieurement et, seules, la discipline prolongée et la répression la transforment en quiétisme. Aussi l'orthodoxie livra-t-elle une guerre continue au piétisme, et elle ne s'allia ouvertement à lui que lorsque l'assaut révolutionnaire nécessita l'appel à toutes les forces disponibles pour la spiritualisation des pouvoirs dominants. Sous la pression extérieure, et à cause des situations structurelles sociologiquement intelligibles, l'expérience chiliastique, par son refoulement même, subit un changement de caractère. Ici, comme ailleurs, l'interpénétration structurelle de facteurs socialement « externes » ou « internes » peut être suivie en détail. Tandis, qu'à l'origine, l'expérience chiliastique manifestait une force d'offensive puissante et matérielle, elle devint, une fois réprimée, assez doucement innocente et vaporeuse, elle se tempéra en un pur enthousiasme, et l'élément extatique se ranima, bien que plus doucement et pacifiquement, dans « l'expérience du réveil, » piétiste.

Ce qui, toutefois, est plus important pour les rapports que nous voulons signaler, c'est que, par la perte de contact avec le monde en processus réel de devenir (ce contact du point dit vue de la totalité réside dans la sphère politique et non dans la sphère personnelle), cette attitude développe une incertitude intérieure. Le ton pontifiant de la prophétie chiliastique fit place à une vacillation incertaine : à l'indécision piétiste en face de l'action. « L'école historique » en Allemagne avec son quiétisme et son manque de normes ne peut être adéquatement comprise que, si l'on reconnaît sa continuité avec le piétisme. Tout ce qui, dans une personne agissante, s'exprime spontanément et est accepté sans discussion, est ici détaché de son contexte et, transforme en problème. La « décision » devient une phase d'action indépendante qui est surchargée de problèmes et cette séparation conceptuelle de l'acte et, de la décision ne fait qu'accroître l'incertitude, au lieu de l'éliminer. L'illumination intérieure apportée par le piétisme n'offre aucune solution à la plupart des problèmes de la vie quotidienne et, s'il, devient soudain nécessaire d'agir dans le processus historique, On cherche à interpréter les événements de l'histoire comme s'ils étaient des, indications de la volonté de, Dieu. C'est à ce point

que se place le mouvement vers les interprétations religieuses de l'histoire <sup>80</sup> par lesquelles on espérait éliminer l'indécision intérieure dans l'activité politique. Mais, au lieu de découvrir une solution aux problèmes de la conduite droite, et au lieu que l'histoire apportât une direction divine, on ne fit que projeter dans le monde cette incertitude intérieure.

Il est important pour le mode d'expérience conservatrice active de subjuguer aussi cette forme d'utopie et d'harmoniser avec son propre esprit les énergies vitales latentes qui y sont présentes. Ce qui a besoin d'y être contrôlé est le concept de la, « liberté intérieure » qui menace constamment de se changer en anarchisme (il s'était précédemment changé en révolte contre l'Église). Ici aussi, l'idée conservatrice, incorporée dans la réalité, a une influence maîtrisante sur l'utopie adoptée par les ennemis intérieurs. Selon la théorie dominante du conservatisme, la « liberté intérieure » dans son objectif temporel indéfini, doit, se subordonner au code moral, qui, lui, est déjà défini. Au lieu de la « liberté intérieure », nous avons la « liberté objective » à laquelle la première doit s'ajuster. Métaphysiquement, ceci peut être interprété comme une harmonie pré-établie entre la liberté intérieurement subjectivée et la liberté extérieurement objectivée. Le fait que ce courant du mouvement caractérisé par les attitudes piétistes introspectives se plie à l'interprétation ci-dessus, ne peut s'expliquer que par sa fatale impuissance en face des problèmes temporels. Sous ce rapport, il cède les rênes à la domination du groupe conservateur réaliste, soit en capitulant entièrement, soit en se réfugiant dans quelque retraite obscure. Il y a même actuellement des groupes archiconservateurs, qui ne veulent pas entendre parler de la politique d'autorité de l'époque de Bismarck, et qui voient dans la direction introvertie du courant qui s'opposa à Bismarck, les éléments vraiment précieux de la tradition <sup>81</sup>.

d) La quatrième forme de la mentalité utopique :  
l'utopie socialiste-communiste.

Le mode de pensée et d'expérience socialiste-communiste qui, en ce qui concerne ses origines, peut être traité comme une unité, sera mieux compris dans sa structure utopique si on l'observe en l'abordant de trois côtés.

<sup>80</sup> Quelques-uns des aspects les plus importants de cette tendance ont été bien étudiée par mon élève Requadt P., *Johannes v. Müller und der Frühhistorismus* (Münich, 1929).

<sup>81</sup> Cf., par exemple, la dernière partie de l'étude de VON MARTIN, « Weltanschauliche Motive ira altkonservativen Denken », *Deutscher Staat und deutsche Parteien : in Festschrift Fr. Meinecke zum 60. Geburtstag dargebracht* (Münich, Berlin, 1922).

D'une part, le socialisme dut rendre radicale l'utopie libérale, « l'idée », et, d'autre part, il dut réduire à l'impuissance ou même, dans un cas donné, dompter complètement l'opposition intérieure de l'anarchisme sous sa forme extrême. Son antagoniste conservateur n'entre en considération que secondairement, de même que dans la vie politique on agit généralement avec plus de vigueur contre l'adversaire avec qui l'on a d'étroites relations que contre un adversaire éloigné ; car la tendance est beaucoup plus forte de glisser vers son point de vue et, par conséquent, une vigilance spéciale doit être exercée contre cette tentation intérieure. Le Communisme, par exemple, lutte avec plus d'énergie contre le Révisionnisme que contre le Conservatisme. Ceci nous aide à comprendre pourquoi la théorie socialiste-communiste est en mesure d'apprendre beaucoup du conservatisme.

L'élément utopique dans le socialisme, en raison de cette situation aux faces multiples et de la dernière étape de son origine, présente un visage de Janus. Il ne représente pas seulement un compromis, mais aussi une nouvelle création basée sur une synthèse intérieure des diverses formes d'utopie qui se sont manifestées jusqu'ici et qui ont lutté les unes contre les autres dans la société.

Le socialisme est d'accord avec l'utopie libérale en ce sens que tous deux croient que le règne de la liberté et de l'égalité ne pourra exister que dans un avenir lointain<sup>82</sup>. Mais le socialisme situe cet avenir à un point beaucoup plus déterminé spécifiquement dans le temps, à savoir la période de l'effondrement de la civilisation capitaliste. Cette solidarité du socialisme avec l'idée libérale, dans son orientation vers un but situé dans l'avenir, s'explique par leur commune opposition à l'attitude conservatrice d'acceptation immédiate et directe et de confirmation de l'ordre existant. L'idéalité et le caractère indéfini et à longue portée de ce but éloigné correspondent aussi au rejet, par les libéraux et les socialistes, de l'exaltation chiliastique et au fait qu'ils admettent les uns et les autres que les forces extatiques latentes doivent être sublimées par le moyen d'idéaux culturels.

---

<sup>82</sup> Cette assertion ne s'applique au socialisme que lorsque nous arrivons au XIXe siècle. Le socialisme utopique de la « période des lumières » du XVIIIe siècle, à une époque où les physiocrates interprétaient l'histoire à la lumière de l'idée du progrès, situait son utopie dans le passé en accord avec la mentalité réactionnaire petite-bourgeoise de ses adeptes. Sociologiquement, cette fuite dans le passé a des racines, en partie, dans la persistance de certains vestiges de l'ancien système de propriété foncière « commune » qui, dans une certaine mesure, entretient le souvenir des institutions « communistes » du passé. Au sujet de cette parenté, on trouvera beaucoup de détails dans : GIRSBERGER H., *Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich und seine philosophischen und materiellen Grundlagen*, Zürcher Volkswirtschaftliche Forschungen, Heft 1 (cf. surtout pp. 94 sq.).

Dans la mesure où la question est celle de la pénétration de l'idée dans le processus d'évolution et dans le développement graduel de l'idée, la mentalité socialiste ne l'expérimente pas sous cette forme spirituellement sublimée. Nous nous trouvons ici en présence de l'idée sous la forme d'une substance nouvelle, presque comme un organisme vivant, qui a des conditions d'existence définies dont la connaissance peut devenir l'objet d'une recherche scientifique. Dans ce contexte, les idées ne sont pas des rêves et des désirs, des impératifs imaginaires venus vers nous de quelque sphère de l'absolu : elles ont une vie concrète leur appartenant en propre et une fonction définie dans le processus total. Elles meurent quand elles se démodent, et elles peuvent se réaliser lorsque le processus social -atteint une situation structurelle donnée. En l'absence d'un tel rapport avec la réalité, elles ne sont plus que des « idéologies » qui obscurcissent la réalité.

Lorsqu'on se place au point de vue du libéral, on découvre, d'une perspective tout à fait différente de celle qu'utilise le conservateur, le caractère abstrait et purement formel de son idée. « L'opinion pure », l'image pure de l'idée qui ne se réalise que dans l'attitude subjective est ici reconnue également comme inadéquate et est sujette à la critique sous un autre angle que celui de l'opposition conservatrice. Il ne suffit pas d'avoir bonne intention dans l'abstrait et de postuler dans le lointain avenir un univers de liberté réalisé, dont les éléments échappent à l'autorité du contrôle. Il est nécessaire plutôt de prendre conscience des conditions réelles (en ce cas, économiques et sociales) dans lesquelles peut devenir effectif un tel accomplissement de désir. La route qui mène du présent à ce but lointain doit aussi être étudiée, afin qu'on puisse identifier, dans le processus contemporain, les forces dont le caractère dynamique immanent conduit peu à peu, sous notre direction, à la réalisation de l'idée. Alors que le conservatisme dépréciait l'idée libérale comme étant une simple Opinion, le socialisme, dans son analyse de l'idéologie, créait une méthode critique cohérente qui était, en fait, une tentative pour annihiler les utopies adverses en montrant qu'elles avaient leurs racines dans la situation existante.

Il se livre désormais une lutte désespérée qui vise à la désintégration fondamentale de la croyance de l'adversaire. Chacune des formes de la mentalité utopique dont nous avons traité jusqu'ici, se tourne contre toutes les autres croyances dont elle exige qu'elles correspondent avec la réalité ; et, dans chaque cas, c'est une forme d'existence différemment constituée qui est présentée à l'adversaire comme « réalité ». Pour le socialiste, c'est la structure sociale et économique de la société qui devient une réalité absolue. Elle devient l'élément porteur de cette totalité culturelle que les conservateurs ont déjà aperçue comme une unité. La conception conservatrice de l'esprit du peuple (*Volksgeist*) fut le premier effort important en vue de comprendre les faits apparemment isolés de la vie psychique et intellectuelle comme les émanations d'un unique centre d'énergie créatrice.

Pour les libéraux aussi bien que pour les conservateurs, cette force impulsive était quelque chose de spirituel. Dans la mentalité socialiste, au contraire, il émerge du penchant séculaire qui pousse les couches sociales opprimées vers une orientation matérialiste, une glorification des aspects matériels de l'existence, qui n'étaient auparavant éprouvés que comme des facteurs obstructifs et négatifs.

Même dans l'évaluation ontologique des facteurs qui constituent le monde, laquelle est toujours le critère caractéristique de toute structure de conscience, une hiérarchie de valeurs, inverse de celle qu'utilisaient d'autres modes de pensée, devient peu à peu dominante. Les conditions « matérielles », jusque-là considérées uniquement comme des obstacles néfastes sur la voie de l'idée, sont ici hypostasiées en un facteur qui devient le véritable moteur des choses humaines, et ceci sous la forme d'un déterminisme économique, réinterprété en termes matérialistes.

L'utopie, qui atteint ici le rapport le plus étroit avec la situation historico-sociale de ce monde, manifeste ce rapprochement non seulement en localisant de plus en plus son but dans le cadre même de l'histoire, mais en élevant et spiritualisant la structure sociale et économique immédiatement accessible. Ce qui se produit ici, c'est essentiellement une intégration particulière du sens conservateur du déterminisme, à ces utopies progressistes qui s'efforçaient de refaire le monde. Le conservateur, étant donnée la conscience qu'il avait d'être déterminé, glorifiait le passé en dépit ou même à cause de sa fonction déterminante et, en même temps, il apportait, une fois pour toutes, une notion adéquate de l'importance du passé pour le développement historique. Mais, pour les socialistes, c'est la structure qui devient la force la plus agissante dans le moment historique, et son pouvoir formatif (sous une forme magnifiée) est considéré comme le facteur déterminant de tout le développement.

Le phénomène nouveau que nous rencontrons ici, le sentiment de déterminisme est tout à fait compatible, cependant, avec une utopie localisée dans l'avenir. Tandis que la mentalité conservatrice liait naturellement le sentiment de détermination à l'affirmation du présent, le socialisme tempère la force sociale progressiste à l'aide des freins que l'action révolutionnaire s'impose automatiquement quand elle aperçoit dans l'histoire les forces déterminantes.

Ces deux facteurs qui, tout d'abord, sont immédiatement liés l'un à l'autre, se séparent au cours du temps pour former deux factions d'opposant, mais agissant automatiquement l'une sur l'autre à l'intérieur du mouvement socialiste-communiste. Des groupes qui ont récemment acquis le pouvoir et qui, participant à l'ordre existant et en partageant la responsabilité, se sont liés aux choses telles qu'elles existent, en viennent à exercer une influence de retardement en épousant l'idée d'un changement se faisant par une évolution

ordonnée. D'autre part, les couches sociales qui jusqu'ici n'ont pas d'intérêts plus ou moins dissimulés dans les choses telles qu'elles sont, deviennent les adeptes de la théorie communiste (et aussi syndicaliste) qui met l'accent sur l'importance suprême de la révolution.

Toutefois avant la scission qui correspond à un stade postérieur, cette mentalité progressiste dut d'abord s'affirmer en face de l'opposition des autres partis. Les deux obstacles à surmonter le sentiment d'indétermination historique contenu dans le Chiliasme, qui prit une forme moderne dans l'anarchisme radical, et ce même aveuglement à l'égard des forces déterminantes de l'histoire qui va jusqu'au sentiment de l'indéterminisme de « l'idée » libérale.

Dans l'histoire de l'expérience chiliaste Moderne, le conflit entre Marx et Bakounine fut décisif <sup>83</sup>. Ce fut au cours de ce conflit que l'utopie chiliastique prit fin.

Plus un groupe qui se prépare à prendre le pouvoir, s'efforce de devenir un parti, moins il tolère un mouvement qui, d'une manière sectaire et explosive, vise, à un moment quelconque, à prendre d'assaut les forteresses de l'histoire. Ici, aussi, la disparition d'une attitude fondamentale, - du moins dans la forme dont j'ai parlé, - est étroitement liée à la désintégration de la réalité économique et sociale qui constitue son arrière-plan (comme Brupbacher l'a montré <sup>84</sup>. L'avant-garde de Bakounine, les anarchistes de la Fédération du Jura., se désintégra quand le système de l'industrie domestique dans l'horlogerie auquel ils étaient liés et qui rendait possible leur attitude sectaire, fut remplacé par le système industriel de production en usine. Au lieu de l'expérience fluctuante et non organisée de l'utopie extatique, vint le mouvement révolutionnaire - marxiste bien organisé. Là encore, nous voyons que la manière dont un groupe conçoit le temps, manifeste avec la plus grande clarté le type d'utopie sur le modèle duquel sa conscience est organisée. Le temps est expérimenté ici comme une série de points stratégiques.

Cette désintégration de l'utopie extatique anarchique fut brusque et brutale, mais elle était dictée avec une nécessité fatale par le processus historique lui-même. Un aspect de profondeur passionnée disparut du premier plan

---

<sup>83</sup> Au sujet de Bakounine, cf. les oeuvres de NETTLAU, Ricarda Huch et Fr. BRUPBACHER. L'ouvrage de ce dernier *Marx und Bakunin* (Berlin-Wilmersdorf, 1922) fournit un exposé concis de nombreux problèmes importants. La collection des oeuvres de Bakounine a été éditée en allemand par la maison d'édition « Der Syndikalist ». Cf. encore la confession de Bakounine au tsar Nicolas III, découverte dans les dossiers secrets du chef de la 31 section de la Chancellerie du dernier tsar, traduite par 'K. Kersten, Berlin 1926.

<sup>84</sup> BRUPBACHER, op. cit., pp. 60 sq., 204 sq.

de la scène politique et le sens du déterminisme prit la prépondérance sur une sphère plus large.

La pensée libérale est apparentée à la pensée anarchique, en ce qu'elle implique aussi un sentiment de non-déterminisme alors même que (comme nous l'avons vu), par l'idée de progrès, elle parvenait à se rapprocher quelque peu du processus historique concret. Le sentiment de non-déterminisme libéral était basé sur la foi en une relation immédiate avec une sphère absolue d'impératifs éthiques, - à l'idée elle-même. Cette sphère d'impératifs éthiques ne tirait pas sa validité de l'histoire ; néanmoins, pour le libéral, l'idée pouvait devenir en lui une force offensive. Ce n'est pas le processus historique qui produit des idées, c'est seulement la découverte des idées, leur expansion et l'« éclairage » projeté sur elles qui en font des forces historiques. Une véritable révolution copernicienne se produisit quand l'homme commença à considérer, non plus seulement lui-même, plus seulement l'homme, mais aussi l'existence, la validité et l'influence de ces idées comme des facteurs conditionnés, et le développement des idées comme lié à l'existence, comme partie intégrante du processus historico-social. Ce qui importait pour le socialisme, c'était avant tout, non pas de combattre cette mentalité absolutiste chez ses adversaires, mais plutôt d'établir, dans son propre camp, la nouvelle attitude en opposition à l'idéalisme, toujours dominant. De bonne heure, par conséquent, il se détourna des utopies de la « haute bourgeoisie », dont on trouve encore la meilleure des analyses chez Engels.

Saint-Simon, Fourier et Owen rêvaient encore leurs utopies dans l'ancien style intellectualiste, bien qu'ils portassent déjà l'empreinte des idées socialistes. Leur situation en marge de la société s'exprimait en découvertes qui élargissaient les perspectives économiques et sociales : ils conservaient toutefois dans leur méthode le point de vue indéterministe caractéristique du siècle des Lumières. « Le socialisme est pour eux tous l'expression de la vérité, de la raison et de la justice absolues et n'a besoin que d'être découvert pour conquérir le monde par son propre pouvoir<sup>85</sup>. » Là aussi, une certaine idée devait être vaincue et, par suite, le sens du déterminisme historique destituait l'autre forme rivale d'utopie. La mentalité socialiste, en un sens beaucoup plus fondamental que l'idée libérale, représente une re-définition de l'utopie en termes de réalité. C'est seulement à la fin du processus que l'idée reprend son caractère prophétique, indéterminé et indéfini. Mais la voie qui mène des choses telles qu'elles sont jusqu'à la réalisation de l'idée est déjà nettement jalonnée historiquement et socialement.

Là encore, il y a une différence dans le sentiment du temps historique: tandis que l'idée libérale concevait l'avenir comme une ligne droite; menant

---

<sup>85</sup> ENGELS Fr., *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 41<sup>e</sup> édit., Berlin 1894.

directement au but, une distinction s'établit maintenant entre le proche et le lointain, une distinction dont on trouvait déjà l'origine dans, Condorcet et qui est d'importance pour la pensée aussi bien que pour l'action. Le conservatisme avait déjà différencié le passé de manière semblable ; mais, comme son utopie tendait de plus en plus vers une harmonie complète avec le stade de réalité déjà atteint, l'avenir restait, pour lui, entièrement indifférencié. Ce n'est que par l'union d'un sens de la détermination avec une vision vivante de l'avenir qu'il était possible de créer un sens historique, du temps de plus d'une dimension. Mais cette perspective plus complexe du temps historique que le conservatisme avait déjà créé pour le passé, a ici une structure complètement différente.

Ce n'est pas seulement par la présence virtuelle de tout événement passé que toute expérience présente incarne une troisième dimension qui renvoie, au passé : c'est aussi parce que le futur est déjà préparé en elle. Ce n'est pas seulement le passé, mais aussi bien l'avenir qui a une existence virtuelle dans le présent. On ne peut évaluer la force de chacun des facteurs existant dans le présent et plonger son regard dans les tendances latentes en ces forces, que si le présent est, compris à la lumière de son accomplissement concret dans l'avenir <sup>86</sup>.

Alors que la conception libérale de l'avenir était entièrement formelle, nous avons affaire ici à un processus de concrétisation graduelle. Bien que cet achèvement du Présent par l'avenir soit, au début, imposé par la volonté et par des images. nées du désir, néanmoins cet effort vers un but agit comme un facteur heuristiquement sélectif à la fois dans la recherche et dans, l'action. Selon ce point de vue, l'avenir est toujours mis à l'épreuve dans le présent. En même temps, l' « idée » qui n'était d'abord qu'une vague prophétie, est constamment corrigée et rendue plus concrète à mesure que le présent progresse vers l'avenir. « L'idée » socialiste, dans son interaction avec les faits « réels », n'opère pas comme un principe transcendant et purement formel qui régirait les événements de l'extérieur, mais plutôt comme; une, « tendance » opérant au sein de la réalité et qui se corrige continuellement par rapport à ce contexte. L'investigation concrète de l'interdépendance de toute la suite des événements allant de l'économique au psychique et à l'intellectuel doit réunir

---

<sup>86</sup> Une confirmation. de l'analyse ci-dessus et en confirmation presque mathématique de notre théorie concernant le mode socialement et politiquement différencié d'expérimenter le temps historique, est fourni par l'extrait suivant d'un article du communiste J. RÉVAI : « Le présent n'existe, réellement qu'en vertu du fait que le passé et l'avenir existent, le présent est la forme du passé inutile et du futur irréel. La tactique est le futur apparaissant comme présent » (« Das Problem der Taktik », dans *Kommunismus : Zeitschrift der kommunistischen Internationale*, 1920, 11, p. 1676. La présence virtuelle de l'avenir dans le présent est ici clairement exprimée. Il y a contraste complet avec, la citation de Hegel, p. 191). Il faut aussi comparer avec les autres matériaux cités dans l'ensemble du texte au sujet de la différenciation sociale du sens du temps historique (pp. 175-177, 190-92, 203-04, 219).

des observations isolées en une unité fonctionnelle sur la base d'un tout en évolution.

Notre perspective de l'histoire acquiert ainsi un cadre toujours plus concrètement différencié, mais en même temps plus flexible. Nous examinons tout événement en vue de découvrir quelle est sa signification et quelle est sa position dans la structure d'ensemble de l'évolution.

Assurément, le champ de libre choix devient ainsi plus restreint ; un plus grand nombre de déterminants se révèlent, car ce n'est pas seulement le passé qui est un facteur déterminant, mais la situation sociale et économique du présent conditionne aussi l'événement possible. L'intention offensive ne consiste plus ici en une activité sur la base d'impulsions aventureuses vers quelque « hic et nunc » arbitrairement choisi : elle consiste à fixer l'attention sur un point d'attaque favorable dans la totalité structurelle où nous existons. La tâche du chef politique devient de renforcer volontairement les forces dont le dynamisme paraît aller dans la direction qu'il désire et de détourner dans sa propre direction ou, tout au moins, de rendre impuissantes les forces qui semblent être à son désavantage. L'expérience historique devient, de cette façon, un véritable plan stratégique. Tout, dans l'histoire, peut dès lors être expérimenté comme un phénomène capable d'être volontairement et intellectuellement dirigé.

.Dans ce cas, aussi, le point de vue primitivement formulé sur le plan politique pénètre toute la vie culturelle. L'investigation portée à l'intérieur de la détermination sociale de l'histoire donne naissance à la sociologie, et celle-ci, à son tour, devient progressivement une science clé dont la perspective imprègne toutes les sciences historiques spéciales arrivées à un semblable point de développement. Une confiance et une assurance autorisées par le sentiment de la détermination engendrent en même temps un scepticisme créateur et un « élan » discipliné. Une sorte de « réalisme » imprègne le domaine de l'art. L'idéalisme du « philistin » bourgeois du milieu du XIXe siècle a disparu, et, tant que persistera la tension féconde entre l'idéal et l'existence, des valeurs transcendantes, désormais conçues comme incarnées dans l'existence réelle, seront recherchées à proximité et dans l'immédiat.

## IV. - L'UTOPIE DANS LA SITUATION CONTEMPORAINE

À l'heure actuelle, le problème a pris sa forme propre et unique. Le processus historique lui-même nous montre une utopie, qui, à un moment donné, transcendait complètement l'histoire, descendant graduellement vers la vie réelle et s'en rapprochant de plus en plus. A mesure qu'elle devient plus proche de la réalité historique, sa forme subit des changements fonctionnels essentiels. Ce qui était à l'origine en opposition absolue avec la réalité historique, tend maintenant, à l'exemple du conservatisme, à perdre son caractère oppositionnel. Naturellement, aucune des formes de ces forces dynamiques qui se manifestent dans une séquence historique, ne disparaît jamais totalement et, à aucun moment, aucune d'entre elles n'est incontestablement dominante. La coexistence de ces forces, leur opposition réciproque, en même temps que leur interpénétration mutuelle constante, créent des formes dont la richesse d'expérience historique se manifeste pour la première fois.

Pour ne pas obscurcir ce qui est décisif par des détails superflus, nous n'avons insisté, à dessein, que sur les tendances les plus importantes dans toute cette diversité et nous les avons soulignées en les représentant comme des types idéaux. Alors même qu'au cours de l'histoire rien n'est jamais réellement perdu de cette multiplicité de choses et d'événements, il est possible de montrer avec une netteté croissante divers degrés de prédominance et d'alignement des forces qui sont à l'œuvre dans la société. Les idées, les formes de pensée et les énergies psychiques se maintiennent et se transforment en étroite liaison avec les forces sociales. Ce n'est jamais par accident qu'elles apparaissent à des moments donnés dans le processus social.

Sous ce rapport, un déterminant structurel particulier apparaît, qui vaut la peine d'être mentionné. Plus large est la classe qui acquiert une certaine maîtrise des conditions concrètes de l'existence, plus grandes sont les chances d'une victoire par évolution pacifique et plus il est probable que cette classe suivra la voie du conservatisme. Ceci veut dire, toutefois, que les divers

mouvements auront renoncé aux éléments utopiques dans leurs propres modes de vie.

C'est ce que montre plus nettement le fait déjà mentionné, que la forme relativement la plus pure de la mentalité chiliastique moderne, telle qu'elle est incarnée dans l'anarchisme radical, disparaît presque entièrement de la scène politique et que, par suite, un élément de tension a été éliminé des formes subsistantes de l'utopie politique.

Il est vrai, assurément, que bien des éléments qui constituaient l'attitude chiliaste trouvèrent une nouvelle forme et un -refuge dans le syndicalisme et le Bolchevisme, et furent ainsi absorbés et incorporés dans l'activité de ces mouvements. C'est ainsi que le Bolchevisme, particulièrement, assumait la fonction d'accélérer et de catalyser plutôt que de diviniser l'action révolutionnaire.

L'affaiblissement général d'intensité de l'activité utopique se produit encore dans une autre direction importante : chaque utopie, lorsqu'elle se forme à un stade ultérieur de développement, manifeste un rapprochement plus étroit avec le processus historico-social. En ce sens les idées libérales, socialistes et conservatrices ne sont que des stades différents et, à vrai dire, des formes d'opposition dans le processus qui s'éloigne toujours davantage du Chiasmisme et se rapproche plus étroitement des événements qui se produisent dans le monde.

Toutes ces formes d'opposition de l'utopie chiliastique se développent en étroit rapport avec le destin des couches sociales qui, à l'origine, les adoptent. Comme nous l'avons vu, elles sont, déjà des formes tempérées de l'extase chiliastique primitive ; mais, au cours de leur développement, elles rejettent ces derniers vestiges utopiques et, sans le vouloir, se rapprochent d'une attitude conservatrice. Il semble qu'il y ait là une loi généralement valable de la structure du développement intellectuel : lorsque de nouveaux groupes ont accès à une situation déjà établie, ils n'acceptent pas, de prime abord, les idéologies qui ont déjà été élaborées pour cette situation ; mais ils adaptent à la nouvelle situation les idées qu'ils apportent avec eux par leurs traditions. Ainsi le libéralisme et le socialisme, alors qu'ils pénétraient dans une situation plus portée au conservatisme, acceptèrent par intermittence les idées que le conservatisme leur offrait comme modèles ; mais, en somme, ils préférèrent adapter les idéologies originelles qu'ils apportaient avec eux, à la situation nouvelle. Quand ces couches sociales arrivèrent à occuper la position précédemment tenue par les conservateurs dans la société, elles développèrent tout à fait spontanément un sentiment de la vie et des modes de pensée structurellement apparentés au conservatisme. Le regard pénétrant jeté par le conservatisme à l'intérieur du déterminisme historique, l'importance qu'il avait accordée et, chaque fois que c'était possible, accordée avec insistance aux

forces qui agissent silencieusement, l'absorption continue de l'élément utopique dans la vie quotidienne apparaissent aussi dans la pensée de ces couches sociales, parfois sous forme de création nouvelle et spontanée, parfois comme réinterprétation des modèles conservateurs anciens.

Nous notons ainsi que, conditionné par le processus social, il se produit, en divers points et sous diverses formes, dans ces types de pensée, un éloignement relatif à l'égard de l'utopie. Ce processus qui possède déjà une qualité dynamique par lui-même, est encore accéléré dans son rythme et son intensité par le fait que différentes formes coexistantes de mentalité utopique se détruisent les unes les autres en un conflit réciproque. Un pareil conflit des diverses « formes de l'utopie ne conduit pas nécessairement à l'annihilation de l'utopisme lui-même, car la lutte intérieure ne fait que renforcer l'intensité du mouvement utopique. La forme moderne du conflit mutuel n'en a pas moins ses caractères particuliers, du fait que la destruction de l'adversaire n'a pas lieu sur un plan utopique : ce fait est clairement discernable dans la manière dont les socialistes se sont appliqués à démasquer les idéologies de leurs adversaires<sup>87</sup>. Nous n'accusons pas l'antagoniste d'adorer de faux dieux, nous détruirons plutôt la force de son idée, en montrant qu'elle est déterminée socialement et historiquement.

La pensée socialiste qui, jusqu'ici, a démasqué toutes les utopies de ses adversaires comme idéologies, n'a jamais soulevé le problème de la détermination au sujet de sa propre position. Elle ne s'est jamais appliquée cette méthode à elle-même et n'a jamais maîtrisé son propre désir d'être absolue. Il est néanmoins inévitable qu'ici aussi l'élément utopique disparaisse à mesure que s'accroît le sentiment de la détermination. Nous approchons ainsi d'une situation dans laquelle l'élément utopique, par ses nombreuses formes divergentes, se sera (en politique tout au moins) complètement annihilé. Si l'on s'efforce de suivre les tendances qui existent déjà et de les projeter dans l'avenir, la prophétie de Gottfried Keller : « Le triomphe ultime de la liberté sera stérile<sup>88</sup> » commence à revêtir, pour nous du moins, une signification de mauvais augure.

Des symptômes de cette « stérilité » se révèlent dans bien des phénomènes contemporains et peuvent être clairement compris comme irradiations de la situation politique et sociale dans les sphères les plus lointaines de la vie culturelle. A la vérité, plus un parti en voie d'ascension collabore activement à une coalition parlementaire et plus il renonce à ses impulsions utopiques primitives et à ses larges vues, plus son pouvoir de transformation sociale risque d'être absorbé par l'intérêt qu'il porte à des détails concrets et particuliers.

<sup>87</sup> Le changement dans la signification du concept d'idéologie, que nous avons esquissé dans la première partie, n'est qu'une phase de ce processus plus général, pp. 48 sq.

<sup>88</sup> « Der Freiheit letzter Sieg wird trocken sein. »

Un changement tout à fait parallèle peut s'observer dans les recherches scientifiques qui s'efforcent de répondre aux exigences de la vie politique : ce qui n'était d'abord qu'un plan formel et abstrait, une vue d'ensemble, tend à se dissoudre dans l'investigation de problèmes spécifiques indépendants. L'effort utopique vers une fin et la capacité étroitement apparentée d'un vaste horizon se désintègrent dans les commissions parlementaires et dans le mouvement syndicaliste en un simple corps de directives destinées à dominer une foule de détails concrets en vue d'adopter une attitude en rapport avec ceux-ci. De même, dans le domaine de la recherche, ce qui était d'abord une *Weltanschauung* systématisée et unifiée de façon correspondante, devient, dans l'effort pour traiter les problèmes particuliers, une simple perspective dirigeante et un simple principe heuristique. Mais, comme toutes les formes d'utopie en conflit réciproque passent par le même cycle vital, elles sont désormais, dans le domaine de la science comme dans celui de la pratique parlementaire, de moins en moins des articles de foi antagonistes et, de plus en plus, des partis rivaux ou des hypothèses possibles en vue de la recherche. Alors qu'à l'époque des idéaux libéraux, la philosophie se reflétait mieux dans la situation sociale et intellectuelle, aujourd'hui la condition intérieure de ces situations sociales et intellectuelles apparaît très clairement dans les différentes formes de la sociologie.

Le point de vue sociologique des classes qui accèdent au pouvoir, subit une transformation selon des lignes particulières. Ces théories sociologiques, de même que notre conception contemporaine et quotidienne du monde, représentent les « points de vue possibles » qui s'opposent et qui ne sont que des transformations graduelles d'utopies antérieures. Le caractère particulier de cette situation, c'est que, dans cette lutte de rivalité pour atteindre à une perspective sociale correcte, toutes ces approches et ces points de vue en conflit ne se « discréditent » en aucune façon, nous voulons dire qu'ils ne se montrent ni vains ni inexacts. Bien plutôt aperçoit-on avec de plus en plus de clarté qu'il est possible de penser utilement à partir de n'importe quel point de vue, bien que le degré de fécondité qu'on peut atteindre varie de position à position <sup>89</sup>. Chacun de ces points de vue révèle les relations réciproques dans la complexité vitale des événements sous un angle différent, et l'on entrevoit ainsi de mieux en mieux que le processus historique est quelque chose de plus compréhensif que tous les points de vue individuels existant et que notre base de pensée, en son état actuel d'atomisation, n'atteint pas une vue complète des événements. La masse des faits et des points de vue est bien trop vaste pour pouvoir être accommodée selon notre appareil théorique et notre capacité de systématisation dans leur état actuel.

Voilà qui jette un jour nouveau sur la nécessité d'être continuellement préparés à une synthèse dans un monde qui atteint un des sommets de son

---

<sup>89</sup> [C'est ce qu'on a appelé le perspectivisme de Mannheim.] A.C.

existence. Ce qui avait précédemment grandi au hasard selon les besoins intellectuels particuliers de classes et de cercles sociaux restreints s'offre soudain à nos regards comme un tout, et la profusion des événements et des idées produit un tableau assez confus.

Ce n'est pas par faiblesse qu'un peuple plus mûr dans son développement historique et social se soumet aux différentes façons possibles d'envisager le monde et s'efforce de trouver pour elles un cadre théorique qui les comprenne toutes. Cette soumission prend plutôt naissance dans l'intuition que toute certitude intellectuelle antérieure reposait sur des points de vue particuliers dont on avait fait des absolus. Il est caractéristique de l'époque actuelle que les, limites de ces points de vue soient devenues apparentes.

À ce stade de développement avancé, la perspective totale tend à disparaître en proportion de la disparition de l'utopie. Seuls, dans la vie: moderne, les groupes d'extrême gauche et d'extrême droite croient à une unité dans le processus de l'évolution. Chez les premiers, nous avons le néo-Marxisme d'un LUKACS, avec son œuvre extrêmement importante, et chez les derniers, l'universalisme d'un SPANN. Il serait superflu, aujourd'hui, de démontrer les différences entre les points de vue sociologiques de ces deux extrêmes en se reportant à celles de leurs conceptions de la totalité. Notre intérêt va, non à une vue complète de la question, mais plutôt à une détermination provisoire des phénomènes symptomatiques de la situation présente.

À la différence des écrivains mentionnés ci-dessus, qui considèrent la catégorie de la totalité comme une entité ontologico-métaphysique, TROELTSCH s'en sert comme d'une hypothèse de travail dans la recherche. Il l'employa d'une façon en quelque sorte expérimentale, comme principe ordonnateur pour une étude de la masse des données et, recourant à différentes lignes d'attaque des matériaux, il s'efforça de découvrir les éléments qui, à n'importe quel moment, en font une unité. Alfred WEBER cherche à reconstruire l'ensemble d'une époque historique passée plutôt comme une Gestalt, une unité de configuration, au moyen de ce qui peut être observé intuitivement. Sa méthode se trouve en contraste résolu avec le dogmatisme rationaliste fondé sur la déduction. Le fait que Troeltsch et Alfred Weber, comme démocrates, se trouvent entre les deux extrêmes de Lukàcs et de Spann, se reflète dans leurs structures mentales respectives. Bien qu'ils acceptent la conception de la totalité, le premier évite, lorsqu'il en parle, toute assomption ontologique et métaphysique, et le dernier rejette l'attitude rationaliste qui y est habituellement liée, parce qu'elle est utilisée par les radicaux.

En contraste à ceux qui s'associent avec le Marxisme ou avec la tradition historico-conservatrice dans leur conception de la totalité, un autre élément du groupe moyen s'efforce d'ignorer entièrement le problème de la totalité, afin de pouvoir, sur la base de cette renonciation, concentrer plus entièrement son

attention sur la richesse des problèmes individuels. Toutes les fois que l'utopie disparaît, l'histoire cesse d'être un processus menant à une fin dernière. Le cadre de référence selon lequel nous évaluons les faits se dissipe et nous restons avec une suite d'événements tous équivalents, en tant qu'il s'agit de leur importance intérieure. Le concept du temps historique qui conduisait à des époques qualitativement différentes, disparaît, et l'histoire devient de plus en plus un espace indifférencié. Tous les éléments de pensée qui sont enracinés dans les utopies, sont maintenant considérés d'un point de vue relativiste et sceptique. Au lieu de la conception du progrès et de la dialectique, nous en venons à la recherche de généralisations et de types éternellement valables, et la réalité n'est plus qu'une combinaison particulière de ces facteurs généraux (cf. la sociologie générale de Max WEBER).

Le cadre conceptuel de la philosophie sociale qui était à l'arrière-plan de l'œuvre des siècles derniers, semble disparaître avec la foi dans les utopies, comme buts collectifs des efforts humains. Cette attitude sceptique, féconde de bien des manières, correspond primitivement à la position sociale d'une bourgeoisie déjà au pouvoir, dont l'avenir est devenu peu à peu le présent. Les autres couches de la société manifestent les mêmes tendances dans la mesure où elles approchent aussi d'une réalisation de leurs buts. Néanmoins, le développement concret de leur mode de pensée actuel est aussi, jusqu'à un certain point, déterminé sociologiquement par la situation historique dans laquelle elles avaient pris naissance. Si la conception dynamique du temps est rayée de la méthode sociologique marxiste, on y obtient aussi une théorie généralisante de l'idéologie qui, aveugle aux différenciations historiques, mettrait les idées exclusivement en rapport avec les positions sociales de ceux qui les détiennent, sans tenir compte de la société dans laquelle elles ont cours ou de la fonction particulière qu'elles peuvent y remplir.

Les contours d'une sociologie indifférente à la notion de temps historique étaient déjà discernables en Amérique, où le type de mentalité dominant se mit plus complètement et plus rapidement en accord avec la réalité de la société, capitaliste que ce n'était le cas dans la pensée allemande. En Amérique, la sociologie dérivée de la philosophie de l'histoire fut écartée à une date assez ancienne. La sociologie, au lieu d'être un tableau adéquat de la structure de la société dans son ensemble, se brisa en une série de problèmes techniques séparés touchant le réajustement social.

« Réalisme » signifie des choses différentes dans différents contextes. En Europe, il signifiait que la sociologie devait fixer son attention sur la tension très aiguë qui existait entre les classes, tandis qu'en Amérique, où il y avait plus de libre jeu dans le domaine économique, ce n'était pas tellement le problème des classes qui était considéré comme le centre « réel » de la société, mais les problèmes de technique et d'organisation sociales. La sociologie, pour les formes de pensée européenne qui se trouvaient en opposition

au statu quo, était la solution du problème des rapports de classes, - plus généralement un diagnostic scientifique de l'époque présente ; pour les Américains, au contraire, elle donnait la solution des problèmes techniques immédiats de la vie sociale. Ceci aide à comprendre pourquoi, dans la formulation européenne des problèmes sociologiques, la difficile question de ce que l'avenir tient en réserve est toujours posée, et cela éclaire, de même, l'effort qui y est étroitement apparenté, vers une perspective totale. Il est également possible d'expliquer, sur la base de cette différence, le type de pensée contenu dans la formulation américaine du problème que représentent les questions suivantes : Comment puis-je faire ceci ? Comment puis-je résoudre ce problème individuel concret ? Dans toutes ces questions, nous percevons le sous-entendu optimiste : « Je n'ai pas besoin de me soucier du « tout », le « tout » prendra soin de lui-même. »

En Europe, cependant, la disparition de toutes les doctrines - utopiques aussi bien qu'idéologiques - dépassant la « réalité » s'effectua, non seulement par le fait que toutes ces notions étaient présentées comme relatives à la situation économique et sociale, mais aussi par d'autres moyens. La sphère de réalité dernière demeurait dans la sphère économique et sociale ; car c'est à elle que le Marxisme, en dernière analyse, rapportait toutes les idées et valeurs ; elle était encore différenciée historiquement et intellectuellement, ce qui veut dire qu'elle contenait encore un fragment de perspective historique (dû en grande partie à son origine hégélienne). Le matérialisme historique n'était matérialiste que de nom ; la sphère économique était, en dernière analyse, en dépit d'une négation occasionnelle du fait, une inter-relation structurelle d'attitudes mentales. Le système économique existant était précisément un « système », c'est-à-dire quelque chose qui prend naissance dans la sphère de l'esprit (Y « esprit objectif » comme Hegel le comprit). Le procédé qui commença d'abord par saper la valeur des éléments spirituels dans l'histoire, en vint, par la suite, à troubler cette sphère de l'esprit et réduisit tous les événements à n'être qu'Élue des fonctions d'efforts humains entièrement détachés des éléments historiques et spirituels. Ceci rendit possible aussi une théorie généralisante ; les éléments qui dépassaient la réalité, idéologies, utopies, etc..., ne se rapportaient plus maintenant à des situations de groupe sociales, mais à des instincts à des formes éternelles dans la structure des impulsions humaines (Pareto, Freud, etc ...). Cette théorie généralisante des instincts était déjà ébauchée dans la psychologie et la philosophie sociales anglaises des XVIIe et XVIIIe siècles. C'est ainsi, par exemple, que HUME dit dans *son Enquête sur l'entendement humain* :

Il est universellement reconnu qu'il y a une grande uniformité entre les actions des hommes, dans toutes les nations et à tous les âges, et que la nature humaine demeure toujours la même dans ses principes et ses opérations. Les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions. Les mêmes événements proviennent toujours des mêmes causes. L'ambition, l'avarice, l'égoïsme, la

vanité, l'amitié, la générosité, l'esprit public, toutes ces passions, mêlées à des degrés différents et répandues dans la société, ont été depuis le début du monde, et sont encore, la source de toutes les actions et entreprises qui ont toujours été observées dans le genre humain <sup>90</sup>.

Ce processus de la destruction complète de tous les éléments spirituels, utopiques aussi bien qu'idéologiques, a son parallèle dans les tendances les plus récentes de la vie moderne et dans les formes qui leur correspondent dans le domaine de l'art. Ne devons-nous pas considérer la disparition de l'humanitarisme dans l'art, l'émergence de l'« esprit positif » (*Sachlichkeit*) dans la vie sexuelle, dans l'art, dans l'architecture, et l'expression des impulsions naturelles dans les sports, - comme des symptômes du recul croissant des éléments idéologiques et utopiques dans la mentalité des couches sociales qui vont commander la situation présente ? Le passage graduel de la politique à l'économie vers laquelle il y a du moins une tendance discernable, le rejet conscient du passé et de la notion de temps historique, l'abandon conscient de tout « idéal culturel », ne doivent-ils pas être interprétés tout aussi bien comme le signe que toute forme d'utopie disparaît de l'arène politique ?

Ici, une certaine tendance à agir sur le monde promet une attitude pour laquelle toutes *les* idées ont été discréditées et toutes les utopies détruites. Cette attitude prosaïque que nous voyons poindre maintenant, doit être accueillie, dans une large mesure, comme le seul instrument qui permette la maîtrise de la situation actuelle, comme la transformation de l'utopisme en science, comme la destruction des idéologies trompeuses qui sont incompatibles avec la réalité de la situation actuelle. Il faudrait, soit une insensibilité que notre génération ne pourrait probablement plus acquérir, ou la « naïveté » ingénue d'une génération nouvellement venue au monde, pour pouvoir vivre en accord absolu avec les réalités de ce monde, sans aucun élément transcendant, soit sous forme d'utopie, soit sous celle d'idéologie. A notre stade actuel de conscience de soi, c'est peut-être la seule forme d'existence réelle qui soit possible dans un monde qui n'est plus en train de se faire. Il est possible que ce que nos principes éthiques puissent offrir de mieux soit la « sincérité » et la « franchise » à la place des idéaux anciens. La « sincérité » (*Echtheit*) et la franchise semblent n'être autre chose que la projection de « l'esprit positif » ou du « réalisme » de notre temps dans le domaine de l'éthique. Peut-être un monde qui n'est plus en train de se faire peut-il se permettre cela. Mais, avons-nous atteint le stade où nous pouvons nous dispenser d'efforts ? Cette élimination de toute tension signifierait-elle aussi celle de l'activité politique, de l'ardeur scientifique, en fait, du contenu même de la vie ?

---

<sup>90</sup> HUME, *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, éd. par L.A. Selby-Bigge, 2e édition (Oxford, 1927), p. 83 [trad. fr. Maxime David, 1, p. 92]. A.C.

Si donc nous ne devons pas nous contenter de cet « esprit positif », nous devons porter plus loin notre recherche et nous demander si, outre ces couches sociales qui, par leur attitude satisfaite, provoquent cette décroissance de la tension psychologique, il n'existe pas d'autres forces actives dans le domaine social. La question étant posée de cette manière, la réponse doit être la suivante :

L'absence apparente de tension dans le monde -d'aujourd'hui est minée de deux côtés. D'une part, il y a les couches sociales dont les aspirations ne sont pas encore satisfaites et qui tendent vers le communisme et le socialisme. Pour celles-ci, l'unité de l'utopie, du point de vue et -de l'action est acceptée sans discussion, tant qu'elles sont des étrangères par rapport au monde tel qu'il existe maintenant. Leur présence dans la société implique l'existence ininterrompue d'au moins une forme d'utopie et ainsi, elle est appelée, dans une certaine mesure, à rallumer et à faire étinceler de nouveau les contre-utopies, tout au moins lorsque cette aile gauche extrême entrera en action. Quant à savoir si cela se produira réellement, cela dépend surtout de la forme structurelle du processus de développement qui se présente à nous en ce moment. Si, par une évolution pacifique, nous pouvons, à un stade ultérieur, atteindre une forme supérieure d'industrialisme, qui sera suffisamment souple et qui donnera aux couches sociales inférieures un degré de bien-être relatif, alors elles subiront aussi le genre de transformation que nous ont déjà présenté les classes au pouvoir. (De ce point de vue, cela ne change rien que cette forme supérieure d'organisation sociale industrialiste donne naissance, par l'arrivée au pouvoir d'une partie des couches sociales inférieures, à un capitalisme suffisamment élastique pour assurer leur bien-être relatif, ou bien que ce capitalisme soit d'abord transformé en communisme.) Si ce dernier stade du développement industriel ne peut être atteint que par la révolution, alors les éléments utopiques et idéologiques de la pensée étincelleront à nouveau\* avec un regain de vigueur de tous côtés. Quoi qu'il en soit, c'est la puissance sociale de cette aile de l'opposition à l'ordre existant, qui sera l'un des déterminants dont dépendra le destin des concepts utopiques.

Mais la forme future de la mentalité utopique et de l'intellectualité ne dépend pas seulement des vicissitudes de cette couche sociale extrême. Outre ce facteur sociologique, il y en a un autre avec lequel il faut compter en cette affaire : savoir, une couche sociale et intellectuelle moyenne qui, bien qu'ayant une relation définie avec l'activité intellectuelle, n'a pas été considérée dans notre analyse précédente. Jusqu'ici, toutes les classes ont compris, outre celles qui représentaient réellement leurs intérêts directs, une couche plus orientée vers ce que l'on peut appeler le domaine de l'esprit. Sociologiquement, on pourrait l'appeler « les intellectuels », mais pour notre propos actuel, nous devons être plus précis. Nous ne faisons pas allusion ici à ceux qui portent les insignes extérieurs de l'instruction, mais au petit nombre

d'entre eux qui, consciemment ou non, s'intéressent à autre chose qu'au succès dans le plan de compétition qui vise à remplacer le plan actuel. Quel que soit le degré de sérénité avec lequel on le considère, on ne peut nier que ce petit groupe d'intellectuels ait presque toujours existé. Leur position ne soulevait pas de problème tant que leurs intérêts spirituels et intellectuels étaient en accord avec ceux de la classe qui luttait pour la suprématie sociale. Ils expérimentaient et connaissaient le monde de la même perspective utopique qui était celle du groupe ou de la couche sociale aux intérêts desquels ils s'identifiaient. Ceci s'applique aussi bien à Thomas Münzer qu'aux combattants bourgeois de la Révolution française, à Hegel aussi bien qu'à Karl Marx.

Leur situation est cependant toujours mise en question, quand, le groupe avec lequel ils s'identifient arrivant au pouvoir, l'utopie se détache de la politique et quand, par conséquent, la couche sociale qui s'identifiait avec ce groupe sur la base de cette utopie, se trouve, elle aussi, libérée.

Les intellectuels seront, eux aussi, délivrés de ces liens sociaux sitôt que la couche la plus opprimée de la société viendra à participer à la direction de, celle-ci. Seuls les intellectuels qui n'ont aucune attache sociale, seront, plus qu'aujourd'hui, recrutés en plus grande proportion dans toutes les couches sociales, et non plus uniquement dans les couches les plus privilégiées. Ce secteur des intellectuels qui se sépare de plus en plus du reste de la société et qui est laissé à ses propres ressources, se trouve mis, sous un autre angle, en présence de la situation que nous venons de caractériser : situation totale tendant à la disparition complète de la tension sociale. Toutefois, comme les intellectuels ne se trouvent nullement en harmonie avec la situation existante ni assez en accord avec elle pour qu'elle ne leur pose plus de problèmes, ils visent aussi à dépasser cette situation d'où toute tension serait absente.

Les quatre possibilités suivantes se présentent aux intellectuels ainsi rejetés par le processus social : le premier groupe d'intellectuels, affilié à l'aile radicale du prolétariat socialiste-communiste ne nous intéresse pas ici. Pour lui, sous ce rapport du moins, il n'y a pas de problèmes. Le conflit entre la fidélité sociale et la fidélité intellectuelle n'existe pas encore pour lui.

Le second groupe, qui fut rejeté par le processus social, en même temps que son utopie était écartée, devient sceptique et, au nom de l'intégrité intellectuelle, s'applique à détruire les éléments idéologiques de la science, de la manière que nous avons décrite plus haut (M. Weber, Pareto).

Le troisième groupe se réfugie dans le passé et s'efforce d'y trouver une époque ou une société dans lesquelles une forme aujourd'hui disparue de dépassement de la réalité dominait le monde, et, par cette reconstruction romantique, elle cherche à idéaliser le présent. La même fonction est remplie, de

ce point de vue, par les tentatives qui s'efforcent de ranimer le sentiment religieux, l'idéalisme, les symboles et les mythes.

Le quatrième groupe s'éloigne du monde et abandonne consciemment toute participation directe au processus historique. Ses éléments deviennent extatiques, comme les Chiliastes, mais avec cette différence qu'ils ne s'intéressent plus aux mouvements politiques radicaux. Ils prennent part au grand processus historique de destruction des illusions, par lequel toute signification concrète des choses, aussi bien que les mythes et les croyances, se trouvent peu à peu rejetés. Ils diffèrent donc des Romantiques qui visent essentiellement à conserver les vieilles croyances jusque dans une époque moderne. Cette extase an-historique qui avait inspiré à la fois le mystique et le Chiliaste, bien que de façon différente, est maintenant placée, dans tout son dépouillement, au centre même de l'expérience. Nous en trouvons un symptôme, par exemple, dans l'expressionnisme artistique moderne où les objets ont perdu leur sens primitif et semblent ne plus servir que de moyens pour faire partager l'état extatique. De même, dans le champ de la philosophie, beaucoup de penseurs non universitaires, comme Kierkegaard, écartent, dans la recherche de la foi, tous les éléments historiques concrets de la religion et sont poussés en définitive vers une « existence pure » qui n'est plus qu'extase. Un tel éloignement de l'élément chiliastique à l'égard de tout ce qui touche à la politique et à la culture pourrait préserver la pureté de l'esprit extatique, mais elle priverait le monde de signification et de vie. Cet éloignement sera, en fin de compte, également fatal à l'extase chiliastique, puisque, comme nous l'avons vu, quand elle se replie sur elle-même et renonce à son conflit avec le monde concret immédiat, elle tend à devenir aimable et inoffensive, ou bien se perd en une pure édification personnelle.

Nous ne pouvons éviter, après une telle analyse, de nous demander ce que renferme l'avenir ; et la difficulté de cette question met à nu la structure de l'esprit humain. Prédire est la tâche des prophètes, et toute prophétie transforme nécessairement l'histoire en un système purement déterminé, nous privant ainsi de la possibilité du choix et de la décision. En outre, la tendance à juger et à réfléchir par rapport à une sphère constamment renouvelée de possibilités nouvelles se trouve ainsi détruite.

La seule forme sous laquelle l'avenir se présente à nous est celle de la possibilité, tandis que l'impératif, le « devrait » nous apprend laquelle de ces possibilités nous devrions choisir. En ce qui concerne la connaissance, l'avenir - dans la mesure où nous laissons de côté sa partie purement rationnelle et organisée - se présente comme un milieu impénétrable, comme un mur inébranlable. Lorsque nos efforts pour voir au delà sont mis en échec, nous commençons à prendre conscience de la nécessité de choisir volontairement notre route et, en liaison intime avec elle, du besoin d'un impératif d'une utopie) pour nous pousser en avant. Ce n'est que lorsque nous savons quels

sont les intérêts et les impératifs impliqués, que nous sommes en état de rechercher les possibilités de la situation actuelle et de jeter ainsi, pour la première fois, un regard pénétrant dans l'histoire. Nous voyons enfin pourquoi aucune interprétation de l'histoire ne peut exister, si ce n'est dans la mesure où elle est guidée par l'intérêt et par un effort délibéré. Des deux tendances en opposition dans le monde moderne - celle de l'utopie d'une part, luttant contre une tendance complaisante à l'acceptation du présent d'autre part -, il est difficile de dire d'avance laquelle des deux vaincra finalement ; car le cours de la réalité historique qui le déterminera se situe encore dans l'avenir. Nous pourrions transformer l'ensemble de la société dès demain, si tout le monde pouvait se mettre d'accord. Le véritable obstacle est que tout individu est prisonnier d'un système de relations établies, qui, dans une grande mesure, entrave sa volonté <sup>91</sup>.

Mais ces « relations établies » reposent encore, en dernière analyse, sur des décisions incontrôlées des individus. La tâche, par conséquent, est d'écartier cette source de difficultés en dévoilant les motifs qui se cachent derrière les décisions de l'individu et de le mettre ainsi en mesure de choisir réelle-

---

<sup>91</sup> Ici, aussi, dans des questions aussi décisives que celles-ci, les différences les plus fondamentales dans les modes possibles d'expériences de la réalité, se révèlent. L'anarchiste LANDAUER peut être cité de nouveau pour représenter un cas extrême :

« Qu'entendez-vous alors par les faits objectifs rigides de l'histoire humaine? Certainement pas le sol, les maisons, les machines, les voies de chemin de fer, les fils télégraphiques et choses semblables. Si, toutefois, vous vous reportez par là à la tradition, à la coutume, aux complexes de rapports qui sont des objets de pieuse révérence, tels que l'État et les organisations, conditions et situations de même espèce, il n'est plus possible de les rejeter en disant qu'ils ne sont que des apparences. La possibilité et la nécessité du processus social, tel qu'il fluctue de la stabilité à la décadence, puis à la reconstruction, sont basées sur le fait qu'il n'y a pas d'organisme qui se soit développé au-dessus de l'individu, mais plutôt un ensemble complexe de raison, d'amour et d'autorité. Ainsi à maintes reprises, un moment vient dans l'histoire d'une structure sociale, qui n'est une structure qu'aussi longtemps que les individus la nourrissent de leur vitalité, où ces vivants s'en écartent comme d'un étrange fantôme issu du passé, et créent à sa place de nouveaux groupements. C'est ainsi que j'ai retiré mon amour, ma raison, mon obéissance et ma volonté à ce que j'appelle « l'État ». Que je sois capable de faire cela dépend de ma volonté. Que vous ne puissiez le faire ne modifie pas le fait décisif que cette incapacité particulière est inséparablement liée à votre propre personnalité, et non à la nature de l'État » (D'une lettre de Gustav LANDAUER à Marguerite Susmann, réimprimée dans *Landauer G., sein Lebensgang in Briefen*, édité par Martin BUBER (1929), vol. II, p. 122).

À l'autre extrême, cf. la citation suivante tirée de HEGEL : « Puisque les phases du système éthique sont la conception de la liberté, elles sont la substance de l'essence universelle des individus. Sous ce rapport, les Individus sont purement accidentels. Que l'individu existe ou non, c'est une question indifférente pour l'ordre éthique objectif. qui seul est stable. C'est le pouvoir qui gouverne la vie des individus. Il a été représenté par des nations comme une justice éternelle ou comme des divinités qui sont absolue\* ; par contraste, l'effort des individus est un jeu stérile comme le mouvement de la mer » (HEGEL, *Philosophie du droit*, traduite par G.W. Dyde (Londres, 1896), p. 156, § 145, addendum.

ment. C'est alors, et alors seulement, que ses décisions auraient *réellement* leur source en lui.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici dans ce livre est destiné à aider l'individu à mettre au jour ces motifs cachés et à dévoiler les implications de son choix. Toutefois, pour notre dessein analytique plus restreint, que nous pouvons caractériser comme une histoire sociologique des modes de pensée, il est devenu clair que les changements les plus importants dans la structure intellectuelle de l'époque, dont nous avons traité, doivent être compris à la lumière des transformations de l'élément utopique. Il est donc possible que, dans l'avenir, en un monde où il n'y aurait jamais rien de nouveau, où tout serait fini et où chaque instant serait une répétition du passé, il puisse exister une condition dans laquelle la pensée serait totalement dépourvue de tous éléments idéologiques et utopiques. Mais éliminer complètement de notre monde tous les éléments qui dépassent la réalité nous conduirait à un « esprit positif » qui signifierait, en définitive, la ruine de la volonté humaine. C'est là que se trouve la différence essentielle entre les deux types de dépassement de la réalité : alors que le déclin de l'idéologie ne représente une crise que pour certaines couches sociales et que l'objectivité à laquelle on parvient en démasquant les idéologies, prend toujours la forme d'une clarification de soi pour la société prise comme un tout, la disparition complète de l'élément utopique dans la pensée et dans l'action de l'homme signifierait que la nature et l'évolution humaines prennent un caractère totalement nouveau. La disparition de l'utopie amène un état de choses statique, dans lequel l'homme lui-même n'est plus qu'une chose. Nous serions alors en présence du plus grand des paradoxes imaginables : l'homme qui a atteint le plus haut degré de maîtrise rationnelle de l'existence deviendrait, une fois démuné de tout idéal, un pur être d'instincts ; et ainsi, après une longue évolution tourmentée, mais héroïque, ce serait précisément au stade le plus élevé de la prise de conscience, quand l'histoire cesse d'être un destin aveugle et devient de plus, en plus la création personnelle de l'homme, que la disparition des différentes formes de l'utopie ferait perdre à celui-ci sa volonté de façonner l'histoire à sa guise et, par cela même, sa capacité de la comprendre.

## INDEX DES NOMS CITÉS

ADLER, G.	KARLSTADT	SPANN O.
AUGUSTIN (saint)	KELLER G.	STAHL F.-J.
BACON F.	KELSEN H.	SUMMER W.-G.
BAKOUNINE	KIERKEGAARD S.	SZENDE P.
BEARD Ch.-A.	KRUG W.-T.	TILLICH P.
BENGEL	LALANDE A.	TROELTSCH F.
BISMARCK	LAMARTINE	VEBLEN Th.
BLOCH E.	LANDAUER G.	WEBER Alfred
BRUPBACHER F.	LASK E.	WEBER Max
CONDILLAC	LESSING	WIRTH L
CONDORCET	LUKACS G.	ZIEGLER H.-O.
COOLEY Ch.-H.	LUTHER	
CUNOW H.	MACHIAVEL	
DESTUTT de TRACY	MANNHEIM K.	
DIETRICH A.	MARTIN A. von	
DOREN A.	MARX K.	
DROYSEN T.-G.	MEHRING F.	
DURKHEIM F.	MEINECKE F.	
ECKHARDT,	MEUSEL F.	
EISLER,	MILLIOND M.	
ENGELS F.	MORE Th.	
EPPSTEIN P.	MOSER	
FLORE J. de	MULLER A.	
FOURIER Ch.	MUNZER Th.	
FRANCK S.	NAPOLÉON	
FREUD S.	NETTLAU	
FREYER H.	OPPENHEIMER F.	
GERLICH	OWEN P.	
GIRSBERGER H.	PARETO V.	
GOLTZ Von der	PICAVET F.	
GRIMM	PINDER	
GRUNEWALD	RADVANYI L.	
HALBWACHS M.	RANKE	
HEGEL F.	REQUADY P.	
HEIDREICH E.	RÉVAI J.	
HERDER J.-G.	RIEZLER K.	
HOLL K.	ROBINSON J.-H.	
HUCH P.	SAINT-SIMON H. de	
HUME D.	SALOMON G.	
JANKELEVITCH S.	SAVIGNY	
JEAN (saint)	SCHELER M.	
JECHT H.	SCHMITT C.	
KANT E.	SOMBART W.	