

Karl Mannheim penseur de la démocratie dans l'exil
Karl Mannheim: Thoughts on Democracy in Exile
Karl Mannheim pensador de la democracia en el exilio

Kavin Hébert

Number 44, September 2007

Les occasions perdues : souvenirs de ce qui aurait pu être

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1002489ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1002489ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Liber

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Hébert, K. (2007). Karl Mannheim penseur de la démocratie dans l'exil. *Cahiers de recherche sociologique*, (44), 51-66. <https://doi.org/10.7202/1002489ar>

Article abstract

This article concerns the evolution of sociologist Karl Mannheim's thoughts in the context of Weimar republic's collapse and German emigration of the 30's. Facing the missed occasion that is the Weimarian democracy, Mannheim tries to develop an original sociological and philosophical project which highlights another possible history for democracy. The article is divided in two parts. The first part puts forward the sociological thoughts of Mannheim in the years preceding his escape to England (1929-1933), and is essentially characterised by his ideal of philosophical experimentation. The second part shows that this type of experimental thought is the base of his first post-Weimarian book entitled *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* (1935), in which he tries to rebuild the intellectual foundations of a democracy which could emancipate itself from History's fatality, and become master of its own destiny.

Kavin Hébert

Karl Mannheim penseur de la démocratie dans l'exil¹

Walter Benjamin rapporte dans ses célèbres « Thèses sur la philosophie de l'histoire » : « Le chroniqueur qui narre les événements, sans distinction entre les petits et les grands événements, tient compte, ce faisant, de la vérité que voici : de tout ce qui jamais advint, rien ne doit être considéré comme perdu pour l'Histoire². » L'historiographie nous enseigne que, si une époque pouvait être considérée comme irrémédiablement perdue, c'est bien celle de la république de Weimar. Peu de témoins de cette tumultueuse époque s'accordaient à vouloir préserver son souvenir. La légitimité du régime nazi, du moins dans sa rhétorique, reposait sur les ruines de cette république dont pratiquement personne ne voulait de son vivant et que peu ont regrettée. Si ce discours fut celui du fascisme triomphant, il fut aussi dans une certaine mesure celui des vaincus qui se sont enfuis après 1933. En jetant un coup d'œil sur les nombreux témoignages des intellectuels de la génération weimarienne, on s'avise que plusieurs s'entendaient pour dire que cette république avait été le prélude à la plus grande catastrophe de l'histoire allemande. Franz Neumann, qui a été un des premiers intellectuels à faire un bilan critique des années Weimar, démontre que la république, dès le début de l'année 1930, s'engageait dans une voie de non-retour qui réduisait à néant toute possibilité historique autre que celle de sa propre chute³. Une telle continuité historique entre la

1. L'auteur tient à remercier Barbara Thériault ainsi que les membres du comité de lecture des *Cahiers de recherche sociologique* pour leurs commentaires et suggestions.

2. W. Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire » (1939), dans *Essais II*, Paris, Denoël, 1961, p. 196.

3. F. Neumann, *Béhémoth. Structure et pratique du national-socialisme* (1944), Paris, Payot, 1987, p. 46.

république de Weimar et la dictature nazie (et l'holocauste) conditionna très tôt le discours des intellectuels émigrés avant de se généraliser comme interprétation officielle dans l'historiographie allemande des années 1950 et 1960. Dans cette optique, l'expérience démocratique des années Weimar fut bel et bien perçue comme une occasion perdue sur laquelle il était impossible de revenir. Elle représentait un souvenir qui, au grand malheur d'un intellectuel de la trempe de Benjamin, témoignait de l'échec d'une délivrance possible de l'humanité.

Face à cette occasion perdue, l'exil semblait se présenter pour certains émigrés allemands comme le lieu d'une non-histoire ; comme une situation existentielle où l'individu, définitivement coupé de son passé, était inévitablement confronté à la perte de son horizon historique. Devant l'impossibilité de renouer avec un passé qui ne leur appartenait plus, les émigrés ne pouvaient voir l'histoire que sous le signe d'un impensé, c'est-à-dire soustraite à toute nouvelle réflexion. Menacés par ce fatalisme, ils auraient à repenser l'intelligibilité de l'histoire au-delà des événements historiques. Les émigrés étaient privés d'histoire parce qu'ils se sentaient prisonniers de circonstances qui ne leur étaient pas du tout favorables. Il ne fallait non pas réfléchir sur l'histoire guidé par un sentiment de perte et de dépossession, mais l'articuler en fonction d'un schéma d'interprétation qui ouvrirait sur d'autres histoires possibles et non encore advenues. « Articuler le passé, soulignait Benjamin, ne signifie pas le connaître tel qu'il a été effectivement, mais bien plutôt devenir maître d'un souvenir tel qu'il brille à l'instant d'un péril⁴. » Autrement dit, il s'agit de penser l'histoire libérée de sa contingence, pour que son souvenir devienne une nouvelle occasion de se rendre maître de ce passé-avenir, de repenser une nouvelle relation entre l'imaginaire historique et la contingence historique.

C'est dans cet esprit que l'on doit lire le programme sociophilosophique que le sociologue Karl Mannheim élabore depuis le début des années 1930 et que l'on trouve dans sa forme presque définitive dans un essai intitulé *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*. Publié en allemand en 1935, il a fait l'objet d'une réédition anglaise augmentée et publiée en 1940 sous le titre *Men and Society in an Age of Reconstruction*⁵. La première version allemande nous intéresse particulièrement parce que Mannheim l'a rédigée dans sa fuite vers Amsterdam et Londres. La première question qui nous vient à l'esprit en lisant le titre de l'ouvrage est de savoir pourquoi Mannheim n'a pas utilisé le mot « exil » au lieu de « reconstruction » ? Exil et reconstruction sont des mots synonymes chez

4. W. Benjamin, *op. cit.*, p. 197.

5. K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leyde, Sijthoff Uitgeversmaatschappij, 1935. Pour l'information des lecteurs habitués à l'édition anglaise, la première version allemande comporte seulement les parties 1, 2 et 4. Voir K. Mannheim, *Men and Society in an Age of Reconstruction* (1940), Londres, Routledge & Keagan Paul, 1951. Nous utilisons principalement la version allemande, mais nous prenons soin d'indiquer les pages de l'édition anglaise entre parenthèses avec le sigle M&S.

Mannheim, parce que l'objectif de son ouvrage consiste à articuler une réflexion sociologique sur la fatalité de l'histoire dans le contexte de l'effondrement de la démocratie weimarienne avec une réflexion philosophique sur la fondation d'un nouveau schéma d'interprétation qui ouvrirait la voie à d'autres histoires possibles de la démocratie. L'objectif de cet article est d'offrir une meilleure compréhension de la logique de cette articulation dans le projet de Mannheim, qui relève à la fois de l'analyse sociologique et de l'expérimentation philosophique. On sera ainsi en mesure de mieux apprécier la contribution exemplaire du sociologue à l'effort de repenser la démocratie dans la période la plus sombre de son histoire. Dans un premier temps, nous aborderons l'arrière-fond historique dans lequel un tel projet se développe ; dans un deuxième temps, nous analyserons plus attentivement ce projet tel que Mannheim le formule dans son essai de 1935.

De Francfort à Londres : contingence historique et vie expérimentale

En 1933, à peine trois jours après l'élection de Hitler à la chancellerie, Karl Mannheim fuit l'Allemagne avec son épouse pour l'Angleterre. Il est probablement un des premiers de l'émigration allemande à fuir avant même que la « loi de l'uniformisation » (*Gleichschaltungsgesetz*) soit promulguée par les nazis. Deux raisons semblent motiver cette fuite prématurée. La raison officielle tient au fait qu'il est juif, mais le dire ainsi n'est pas suffisant. Mannheim redoutait moins la persécution à cause de ses origines que parce qu'il était une personnalité publique connue et controversée. C'est justement à cause de sa visibilité publique que le problème de ses origines juives prend tout son sens. L'autre raison tient au fait que Mannheim a déjà vécu une situation de persécution politique en Hongrie au début des années 1920. Le souvenir des souffrances de sa première émigration après la chute du régime communiste hongrois peut être compris comme un argument d'ordre psychologique qui explique pourquoi il n'a pas attendu la promulgation de la *Gleichschaltung* pour fuir l'Allemagne. En effet, ses collègues francfortois furent extrêmement surpris qu'il ne les ait même pas avisés de cette fuite impromptue. Tout porte à croire qu'elle fut le résultat d'une décision hâtive et à peine réfléchie⁶.

Si les derniers jours de Mannheim à Francfort nous informent de la réalité à laquelle il a été confronté, ils ne constituent pas pour autant un événement qui marquerait une rupture dans l'évolution de sa pensée. En lisant *Mensch und Gesellschaft*, on ne croirait pas que Mannheim ait vraiment été marqué par sa fuite de l'Allemagne vers l'Angleterre. On ne sent pas chez lui le pathos tragique qui imprègne les écrits des émigrés allemands dans les années 1930 comme ce fut le cas pour Kracauer, Benjamin et, plus

6. H. Woldring, *Karl Mannheim. The Development of His Thought*, New York, St Martin's Press, 1986.

tard, Adorno. On ne sent pas chez lui cette souffrance existentielle liée au poids accablant du déracinement ni la lourde responsabilité propre au statut d'«extraterritorialité» des émigrés allemands⁷. Pourtant, ce qui est paradoxal, c'est que s'il y a un intellectuel juif qui a théorisé ce statut d'extraterritorialité, c'est bien Mannheim avec son concept d'«intelligentsia sans attaches» (*freischwebende Intelligenz*)⁸. Comme en témoigne son œuvre weimarienne, l'exil est partout présent dans sa pensée. Il a déjà vécu l'expérience de l'exil au début des années 1920 et en fait largement état dans ses lettres personnelles et dans quelques articles de revues et de journaux⁹. Sa réflexion sur sa situation d'exilé est d'autant plus importante qu'elle a fait l'objet d'une théorie sociologique sur les conditions des intellectuels allemands dans sa thèse d'habilitation et dans son ouvrage classique *Ideologie und Utopie*.

À la différence des autres intellectuels juifs de son époque, l'exil se présentait moins chez Mannheim comme le témoignage d'une souffrance que comme l'occasion d'une expérimentation philosophique. Lorsque Mannheim est nommé professeur de sociologie à l'université de Francfort en 1930, cette expérimentation philosophique devient le mot clé de sa pensée, conférant à sa sociologie une tendance nettement orientée vers la philosophie de l'histoire. Déjà en 1928, cette posture philosophique est manifeste lorsqu'il confronte sa sociologie de la connaissance à la philosophie heideggerienne en proposant son fameux concept de «pensée-liée-à-l'être» (*seinsverbundenen Denkens*)¹⁰. Dans *Ideologie und Utopie*, il appelait les intellectuels à s'élever au-dessus des luttes de partis et à se poser, par l'entremise de la sociologie de la connaissance, comme des «médiateurs dynamiques entre le quotidien et l'Histoire¹¹». Il croyait en la possibilité de résoudre l'écart entre la théorie et la pratique en adoptant une position «relationniste» qui permettrait de mener la connaissance vers une nouvelle forme de synthèse, vers un savoir libéré de ses illusions positivistes et normativement engagé dans la société. La notion de synthèse ne doit pas être comprise dans son sens métaphysique, elle ne cherche pas à renouer avec

7. Sur le concept d'extraterritorialité, voir E. Traverso, «Sous le signe de l'extraterritorialité. Kracauer et la modernité juive», dans N. Pérvolaropoulou et P. Despoix (dir.), *Culture de masse et modernité*, Paris, MSH, 2001, p. 212-232. Pour une discussion approfondie de la question juive chez Mannheim, voir D. Kettler et V. Meja, «Karl Mannheim's Jewish Question. History, Sociology and the Epistemics of Reflexivity», dans *Simon Dubnow Institute Yearbook*, vol. 3, 2004, p. 325-347.

8. Voir K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen, 1929, p. 123.

9. Pour plus de détails, voir K. Hébert, *Karl Mannheim et la question des intellectuels sous la République de Weimar*, thèse de doctorat, université de Montréal, 2006.

10. K. Mannheim, «Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen» (1928), dans V. Meja et N. Stehr (dir.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981, p. 325-369.

11. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, op. cit., p. 46.

l'idée de l'« esprit absolu ». Elle exprime davantage une nécessité à la fois historique et éthique qui enjoint à l'intellectuel d'être à la hauteur des circonstances, d'exiger de lui-même le plus haut degré de transparence (l'ultime clarté de Max Weber) dans la mesure où cette transparence pourrait, à tout moment, sombrer dans une image figée du monde. Dans cette optique, la synthèse sociologique de Mannheim est une méthode de pensée qui donne à l'intellectuel la faculté de reconstruire a posteriori et de façon sélective l'intelligibilité du réel. Parce qu'il ne peut décider du cours que prendront les événements, l'intellectuel se présente sous les habits d'un pédagogue qui enseigne la capacité de se détacher partiellement de la réalité, ou encore de « flotter librement » au-dessus de la contingence historique.

Conforté par le succès de son œuvre maîtresse *Ideologie und Utopie*, le professeur prétend que sa sociologie de la connaissance (*Wissenssoziologie*) n'a plus seulement intérêt à se présenter comme une discipline spécialisée des sciences de la culture, mais qu'elle doit chercher à concurrencer la philosophie sur son propre terrain. Dans sa première leçon de sociologie qu'il donna au printemps 1930, Mannheim n'hésitait pas à définir la sociologie comme une « forme sécularisée de la philosophie¹² ». Il s'agit d'une sociologie qui s'oppose à une certaine conception vulgaire de la philosophie de la culture très courante à l'époque qui perpétuait la croyance en un « esprit absolu » (*Geist*) qui se positionnerait comme une instance contemplative séparée du monde. À l'inverse, la sociologie offre à l'individu une ouverture sur le monde et sur la vie, non pas dans le but de créer une nouvelle communauté spirituelle, mais pour faire l'expérience d'une distanciation objective par rapport au monde. De la sorte, le projet de Mannheim consisterait en une espèce de sociologie phénoménologique qui donnerait la possibilité à l'individu de mieux comprendre ses interactions avec le monde. Il s'agit d'une méthode d'auto-observation qui devrait permettre à l'individu de se représenter comme le « spectateur de lui-même¹³ ». Sans aller plus loin dans un raisonnement fort complexe, sa conception de la sociologie tente de concilier l'idéal d'une « philosophie de la vie » (*Lebensphilosophie*), dans le sillage de Georg Simmel, avec la démarche relativiste de la sociologie de la connaissance. Une telle démarche témoigne du type d'expérimentation à laquelle Mannheim se prêtait au début des années 1930.

Si les années francfortoises furent une phase d'expérimentation intense pour Mannheim, les événements qui entraîneront bientôt la chute de la république de Weimar n'ont pas ébranlé son optimisme philosophique. Dans le dernier article qu'il publia peu avant, il croyait encore à un renversement de la situation : « Il faut reconnaître, disait-il, que la crise spirituelle,

12. K. Mannheim, « Allgemeine Soziologie, Mitschrift der Vorlesung von 1930 » (1930), dans M. Endress et I. Srubar (dir.), *Karl Mannheims Analyse der Moderne*, Opladen, Leske & Budrich, 2001, p. 49 et suiv.

13. K. Hébert, *op. cit.*, p. 201-202.

considérée sous l'angle d'un processus social, n'est rien de moins qu'un réajustement des impulsions et de la compréhension [l'équilibre] des attitudes psychiques en général. Dans le contexte général de la crise culturelle et spirituelle qui caractérise l'Allemagne d'aujourd'hui, les soldats inconnus de la vie [les individus] luttent en vue d'une réorientation et d'une réadaptation [de leur existence] qui, grâce à une multitude de petits processus invisibles, les régénèreraient en hommes nouveaux¹⁴. »

Un tel commentaire, qui peut nous paraître étrange à la veille de la victoire électorale de Hitler, témoigne du fait que Mannheim était certain que la république de Weimar n'avait pas épuisé tout à fait ses potentialités historiques. Bien qu'il ne fit preuve d'aucun jugement politique réaliste sur le plan des événements, il refusait néanmoins de dire que la chute probable du régime ne pouvait que représenter l'échec de l'être humain face à l'histoire. La république pouvait crouler sous le poids de la dictature, mais cela ne voulait pas dire que le cours de l'histoire tirait à sa fin. À minuit dans le siècle, le sociologue invitait les derniers défenseurs de la démocratie à ne pas perdre confiance, allant jusqu'à affirmer que « c'est précisément en temps de crise que nous avons besoin de la flexibilité idéologique des intellectuels qui relativisent tout et qui sont capables de comprendre les autres¹⁵. »

Une telle attitude trahit peut-être le désespoir de Mannheim, mais il n'en demeure pas moins que le relativisme devenait pour lui l'unique schéma d'interprétation historique pour comprendre les fondements intellectuels et spirituels de la crise qui secouait la république de Weimar. Du même coup, ce schéma l'immunisait psychologiquement contre la tournure tragique des événements. Peut-on interpréter cette position comme un signe d'impuissance de notre sociologue ? À cet égard et pour nuancer rétrospectivement la critique qu'Arendt formulait à son endroit, le danger de l'impuissance de l'esprit ne consiste pas à se rendre étranger à sa réalité d'origine — à se transformer en un « paria de l'esprit¹⁶ ». Le danger est plutôt celui d'enfermer l'esprit dans sa réalité d'origine, qu'il devienne indifférent à tout ce qui lui est extérieur. Et contrairement à ce qu'Arendt affirmait, il est clair que le relativisme de Mannheim, qui trouve tout son sens dans le concept de « pensée-liée-à-l'être », ne consiste pas à emprisonner la pensée dans sa propre réalité, mais à lui inculquer un potentiel de réflexivité qui permettrait de nuancer son appartenance à ladite réalité. Certes, la pensée-liée-à-l'être se résigne à une certaine emprise de la contingence du monde moderne sur elle, mais la réflexivité qu'elle acquiert par la méthode d'auto-observation sociologique l'aide à se détacher de

14. K. Mannheim, « Die geistige Krise im Licht der Soziologie » (1932), dans R. Laube, *Karl Mannheim und die Krise des Historismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 599-600.

15. K. Mannheim, « Sociology of Intellectuals » (1932), *Theory, Culture and Society*, vol. 10, 1993, p. 69-80.

16. H. Arendt, « Soziologie oder Philosophie ? » (1930), dans V. Meja et N. Stehr (dir.), *op. cit.*, p. 528.

cette contingence de façon «à voir encore plus clair (*Noch-Klarer-Sehen*) les possibilités que lui offre la vie¹⁷». Dans le contexte de l'arrivée des nazis au pouvoir, la pensée-liée-à-l'être pouvait bien être coupable de manquer de courage en refusant d'affronter la réalité comme Arendt le laisse entrevoir dans sa critique. Mais Mannheim est demeuré réaliste quant aux chances réelles d'avoir prise sur cette réalité. Loin de vouloir abdiquer devant la victoire imminente du national-socialisme, loin de vouloir assujettir la pensée à la réalité, Mannheim persistait à croire en son autonomie, affirmant que dans une telle situation critique elle saurait corriger par elle-même ses propres défaillances.

Sortir de la crise : reconstruction et planification

En regard du schéma d'interprétation que Mannheim met au point à l'époque de la république de Weimar, l'exil ne pouvait apparaître pour lui comme un point de rupture qui l'aurait amené à réviser de fond en comble sa pensée mais davantage comme une phase de transition. On ne peut pas parler dans ce cas d'un «échec» de la pensée de Mannheim, en ce qu'elle aurait failli à nous faire comprendre la nature de la crise qui secouait la république de Weimar. Au contraire, Mannheim avait bien saisi les tenants et aboutissants de cette crise et le seul reproche qu'on pouvait lui faire était d'être demeuré trop en retrait de l'action politique partisane¹⁸. D'ailleurs, il en tira des leçons et comprit qu'il devait rajuster son schéma d'interprétation en fonction de l'urgence politique de repenser les fondements intellectuels d'une démocratie post-weimarienne. Lorsque l'on jette un coup d'œil à l'ensemble de ses écrits anglais des années 1930, la pensée de Mannheim reste toujours marquée par ce désir d'expérimentation philosophique. Renouveler les fondements de la démocratie n'exige pas seulement de réfléchir sur les erreurs du passé, mais de rester ouvert à ce qu'elle pourrait offrir de mieux. Il s'agira dans les pages qui suivent de comprendre comment s'articule cette double exigence chez Mannheim, en s'attardant plus particulièrement à son premier ouvrage d'émigré allemand intitulé *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*.

Comprendre la crise des démocraties libérales. Malgré le caractère philosophique et utopique de la sociologie mannheimienne, il n'en demeure pas moins qu'elle tente d'abord d'expliquer les changements qui sont à l'œuvre à son époque. Il n'est pas étonnant qu'il s'intéresse, dans *Mensch und Gesellschaft*, aux causes qui ont contribué, dans les années 1930, à la crise des démocraties libérales et à la montée des dictatures. Si Mannheim ne fait jamais directement allusion à la république de Weimar, il ne fait pas de doute pour un lecteur contemporain qu'elle est le thème central de

17. K. Mannheim, *Allgemeine Soziologie*, op. cit., p. 114.

18. Voir la critique de H. Speier, «Soziologie oder Ideologie?» (1930), dans V. Meja et N. Stehr (dir.), op. cit., p. 532-550.

son ouvrage¹⁹. Pour lui, il ne s'agit plus de rendre compte de l'histoire du temps présent dans son événementialité propre, mais de dégager les caractéristiques structurelles qui assurent le fonctionnement de la société. Le point de vue sociologique sur le passé et le présent adopté par Mannheim cherche à dépasser la vision traditionnelle de l'histoire qui met l'accent sur l'individualité des événements historiques, pour privilégier plutôt une vision de l'histoire conçue comme « un champ d'expérimentation en vue d'une intervention régulatrice (*regulierendes Eingreifen*)²⁰ ». Donner une telle capacité d'intervention à une société libre et démocratique sur sa propre historicité nécessite du même coup de comprendre la nature de la crise profonde qu'elle traverse au cours des années 1930 et qui la rend impuissante à s'autoréguler.

On l'a dit, jamais Mannheim n'aborde de front les événements. C'est toujours par l'entremise d'un raisonnement sociologique général qu'il traite des causes à l'origine de la crise de la démocratie allemande. Nous pouvons résumer la thèse sociologique principale qui structure *Mensch und Gesellschaft* de la façon suivante : la stabilité d'un ordre social repose sur un certain équilibre entre le développement technologique (rationalisation formelle) et le contrôle des impulsions morales de l'individu (l'autorationalisation) qui assure l'interdépendance entre les différentes sphères de la société (personnalité, politique et culture)²¹. Et c'est précisément parce qu'il y a un dérèglement fondamental entre l'influence du développement technologique et la capacité de contrôle des impulsions morales individuelles que les principes fondamentaux de la démocratie n'ont pu progresser dans la bonne direction. Mannheim accuse le libéralisme du laisser-faire d'être responsable de ce dysfonctionnement, d'avoir laissé la situation se détériorer à un tel point que la dictature en est devenue la conséquence inévitable.

Mannheim étudie ce dysfonctionnement structurel en fonction de trois dimensions. La première se rapporte à la dysfonction causée par l'impact du développement technologique sur la personnalité individuelle. Pour Mannheim, l'autorationalisation (*Selbstrationalisierung*) est une fonction psychique qui permet aux individus de contrôler systématiquement leurs impulsions dans la mesure où « elles s'intègrent dans une structure d'action objective, rationnelle et fonctionnelle²² ». Autrement dit, cette structure force les impulsions individuelles à se conformer aux normes de la société, conférant à l'individu un potentiel de « réflexivité » qui lui permet de confier à son action une fonction d'adaptation et d'autoréorganisation.

19. D'ailleurs, Mannheim le confirme dans l'introduction de la version anglaise de son ouvrage (voir M&S, p. 4).

20. K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 93 (M&S, p. 147).

21. Je synthétise l'argument de Mannheim de la première partie de son ouvrage, *ibid.*, p. 16 et suiv. (M&S, p. 41 et suiv.).

22. *Ibid.*, p. 32 (M&S, p. 56). Notons que la traduction anglaise déforme le sens de la définition allemande en traduisant « that every action is guided by principle and is directed towards the goal he has in mind ».

Ici, Mannheim reprend ses positions antérieures dans la mesure où il définit la réflexivité comme la faculté de « s'observer soi-même²³ ». Dans le contexte de l'industrialisation et de la démocratisation des masses, la rationalisation formelle — dans le sens wébérien d'une emprise inexorable du calcul rationnel et de la prévisibilité dans tous les domaines de la vie — est une force dont l'ampleur a tendance à neutraliser la capacité des individus à s'autoresponsabiliser et à saper leur autonomie de jugement²⁴. En d'autres mots, la société de masse, en exacerbant le processus de rationalisation formelle, tend à engendrer des sentiments contradictoires chez les individus perturbant le contrôle de leurs impulsions et le développement de leur moralité. Par exemple, la démocratisation des loisirs par l'industrie, ou encore les crises économiques sont responsables, selon lui, de la démoralisation des masses en produisant des énergies psychiques irrationnelles qui déchaînent l'hystérie collective.

L'emprise grandissante sur les consciences de la rationalisation formelle, dans la foulée de l'industrialisation et de la démocratisation des masses, amène Mannheim à exposer la deuxième dimension de cette crise, qu'il perçoit dans le processus de concentration des moyens de production. Le sociologue reprend ici la thèse de l'économiste et du politicien socialiste Rudolf Hilferding — sur la tendance graduelle du capitalisme à la monopolisation du marché par les trusts et les multinationales — qu'il applique à la sphère politique. Mannheim constate en ce sens que la monopolisation des décisions dans les cabinets ministériels, la concentration de la connaissance sociale (l'expertise) par la bureaucratie et la concentration du pouvoir militaire mettent sérieusement en danger les fondements de la démocratie²⁵. Ce processus, confirmé par les événements de la fin de la république de Weimar (concentration du pouvoir par les ministères Brüning, Papen et von Schleicher à l'aide de la loi par décret), est, pour Mannheim, la preuve que la rationalisation formelle à l'œuvre dans le système politique « ouvre la porte à l'irrationalité là où une direction rationnelle est indispensable²⁶ ». En ce sens, la démocratie de masse produit sa propre antithèse puisque la concentration excessive des techniques de pouvoir (administration, armée et exécutif) engendre une exacerbation du potentiel répressif de l'État. Autrement dit, plus l'État concentre le pouvoir entre les mains d'une élite technocratique, plus la violence devient l'« *ultima ratio*, la sagesse de dernière instance de la politique intérieure et extérieure²⁷ ».

En troisième lieu, la dysfonction entre la rationalisation formelle et la moralité se constate dans le déclin de l'élite culturelle, incapable d'inspirer et de diriger les masses par ses créations artistiques ou littéraires. Encore là, Mannheim accuse le libéralisme du laisser-faire d'avoir contribué à cette

23. *Ibid.*, p. 34 (M&S, p. 57).

24. *Ibid.*, p. 34 et suiv. (M&S, p. 57 et suiv.).

25. *Ibid.*, p. 21-23 (M&S, p. 47-48).

26. *Ibid.*, p. 41 (M&S, p. 63).

27. *Ibid.*, p. 43 (M&S, p. 65).

situation dans la mesure où la démocratisation de la culture et l'introduction de la logique concurrentielle du marché dans la production culturelle ont conduit à l'appauvrissement de l'intelligentsia²⁸. Les lieux traditionnels de rencontre de l'élite culturelle et des masses populaires (théâtres, musées, salons) qui assurent une diffusion permanente de la création disparaissent pour laisser la place à une industrie culturelle qui réorganise la production culturelle dans la logique du divertissement. Cette prise en charge de la culture par l'industrie non seulement renforce le hiatus entre l'élite et les masses, mais est la preuve que l'industrialisation croissante de la culture accentue la désorganisation de la société en introduisant des méthodes de contrôle autoritaire et de répression qui exacerbent les impulsions irrationnelles des masses²⁹.

Les trois dimensions de la crise des démocraties de masse reposent en somme sur l'idée que le principe libéral du laisser-faire a engagé le processus de démocratisation de la société dans son versant négatif. Dans cette optique, Mannheim définit la dictature comme la conséquence extrême de cette démocratisation négative. Selon lui, «la dictature émerge des puissances négatives de la démocratie de masse qui ne sont rien de moins qu'une violente tentative de stabiliser le développement de la société libérale dans sa phase transitoire, de la maintenir dans tous ses défauts à la faveur de l'intérêt de certains groupes³⁰». La dictature serait ainsi la face négative du libéralisme. Elle n'exprimerait pas une volonté de réorganiser une nouvelle société, mais de la maintenir dans un état de désorganisation extrême³¹. Pour Mannheim, la dictature ne saurait représenter une nouvelle forme autonome de régime politique et encore moins l'application d'un programme de planification visant à réorganiser la société sur de nouvelles bases.

Vers l'âge de la planification : une autre histoire probable de la démocratie.

Nous avons jusqu'ici dégagé divers aspects de la critique mannheimienne de la démocratie de masse. Si l'objectif de Mannheim est de faire une analyse sociologique des causes de la crise de la démocratie libérale du début des années 1930, il cherche en même temps à repenser ses fondements de façon à les détacher des circonstances historiques qui semblent définitivement la condamner à l'échec. Mannheim tente de penser une nouvelle forme expérimentale de pensée démocratique capable de surmonter la fatalité de l'histoire. Elle aurait la possibilité de se réadapter par elle-même

28. *Ibid.*, p. 76 (M&S, p. 99). Cet argumentaire, qu'il exposa d'abord dans *Ideologie und Utopie*, reprend pour l'essentiel l'analyse d'Alfred Weber de 1923 (A. Weber, «Die Not der geistige Arbeiter», dans *Politische Theorie und Tagespolitik (1903-1933)*, Marburg, Metropolis Verlag, 1999, p. 601-628).

29. *Ibid.*, p. 75 (M&S, p. 97-98).

30. *Ibid.*, p. 85 (M&S, p. 107).

31. Une telle définition est matière à critique aujourd'hui à la lumière des études ultérieures sur le totalitarisme. Pour plus d'information sur l'évolution de la réflexion à ce sujet, voir E. Traverso, *Le totalitarisme : le XX^e siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001.

et serait en mesure de corriger les défaillances de la société. Ce n'est pas pour rien que le concept de planification vient en renfort. Pour notre sociologue, la planification ne signifie pas l'imposition d'un ordre social par la force et l'arbitraire. Elle consiste en un effort conscient d'intervention sur les sources de dysfonctionnement au sein de l'ordre social sur la base d'une connaissance intégrale du mécanisme de la société et de ses structures existantes³². Il ne s'agit pas seulement d'analyser les symptômes, mais d'intervenir sur les points stratégiques qui permettraient de sortir la démocratie de masse de sa phase de désorganisation actuelle. Autrement dit, il s'agit de penser la démocratie dans une phase ultérieure de son développement qui n'est pas encore advenue : l'âge de la planification.

Le concept de planification, tel que Mannheim le développe dans *Mensch und Gesellschaft*, n'est pas encore une technique de gouvernement comme ce sera le cas dans la réédition anglaise de l'ouvrage quelques années plus tard. Il tente d'abord de circonscrire la méthode de pensée qui permettrait à la démocratie de se réfléchir au stade de la planification. Préalablement, Mannheim définit trois stades dans l'histoire de la pensée qui structurent son argumentation³³ : 1) le stade de la *découverte* (*Finden*), dans lequel la pensée évolue et se perfectionne à coups d'essais et d'erreurs ; 2) le stade de l'*invention* (*Erfinden*), moment où la pensée s'institutionnalise et s'adapte à la finalité des organisations humaines ; et 3) le stade de la *planification* (*Planen*), lorsque la pensée parvient à une maîtrise intelligente de la relation entre les objets ou à la capacité de penser leur interdépendance. Ces trois stades ne sont intelligibles qu'à l'intérieur de la démarche de la sociologie de la connaissance, qui consiste à construire des idéaltypes de pensée comme s'il s'agissait de systèmes épistémologiques (et sociologiques) autonomes qui commanderaient la relation entre la pensée et l'action selon les époques³⁴. Le stade de la pensée planifiée annonce le dépassement imminent des deux précédents stades et la formation de l'*épistémè* sur laquelle reposera la nouvelle forme de démocratie à venir.

Toute époque possède ses systèmes de connaissance. Mannheim ne s'intéresse pas ici aux systèmes philosophiques proprement dits, mais à des systèmes spécifiques de pensée qui structurent la façon dont chaque individu conçoit son rapport aux objets dans la vie quotidienne. Il se défend de réduire ces systèmes à des principes monolithiques et statiques et affirme qu'ils se modifient constamment au fil du temps. Il utilise l'expression très précise de *principia media*, empruntée à John Stuart Mill, pour les désigner³⁵. Selon Mannheim : « Ce que nous voulons prendre en considération à travers l'expression *principia media*, ce sont en dernière instance les forces

33. K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft*, op. cit., p. 91-92 (M&S, p. 114).

33. *Ibid.*, p. 94-98 (M&S, p. 150-153).

34. Une telle démarche s'apparente à celle de Max Scheler, qui découpe l'histoire de la pensée en trois stades : la religion, la métaphysique et la science (voir *Problèmes de sociologie de la connaissance*, Paris, PUF, 1993).

35. Sur le rapport à Mill, voir D. Kettler et V. Meja, *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism*, New York, Transaction, 1995, p. 154-162.

universelles [les causes générales] dans leurs articulations concrètes; comment elles s'intègrent dans des constellations locales qui se développent selon leur logique respective. D'une part, elles se comprennent comme des principes généraux et, d'autre part, elles s'observent dans leurs articulations concrètes [structures]; comment ces forces s'imbriquent et se cristallisent dans des constellations concrètes³⁶. »

Autrement dit, un *principium medium* consiste en un système d'interprétation qui permet de penser un ensemble de constructions causales interdépendantes à l'intérieur d'une structure multidimensionnelle. Un tel système existe de façon *sui generis* et inconsciente chez les individus. Dans les trois stades de pensée abordés ci-dessus, les *principia media* sont progressivement découverts par les individus qui tentent de maîtriser le mécanisme d'interdépendance des causes leur permettant d'accéder à une connaissance générale de leur société dans ses multiples facettes, c'est-à-dire au *principium medium* de la société elle-même. Mais à la différence des stades de la *découverte* et de l'*invention*, seul l'individu au stade de la *planification* parvient à un degré inégalé de compréhension de la complexité des événements et des causes, étant donné qu'il acquiert la faculté d'observer avec précision la relation d'interdépendance qui unit les différentes sphères de la société. Les *principia media* du stade de la planification perçoivent la société non plus sur la base de ses différenciations sociales et de leur autonomie intrinsèque, mais de la possibilité de planifier et d'intervenir sur leurs articulations concrètes de manière à consolider son unité³⁷.

Sans aller plus loin dans les détails, il faut comprendre que le concept de *principia media* au stade de la planification consiste en une nouvelle philosophie de l'histoire qui tente de concilier deux points de vue sur l'histoire. Le premier, que Mannheim attribue aux historiens spécialisés, étudie la complexité des événements historiques qui ne sont intelligibles que pour l'époque dans laquelle ils se sont déroulés. Le second, qui est celui des politiciens, perçoit les événements historiques comme des occasions à saisir et, dans ce cas, l'histoire ne sert qu'à des fins de propagande partisane et de justification dogmatique³⁸. Au stade de la pensée planifiée, l'histoire est appelée à changer de fonction. Elle consiste en une méthode d'observation qui est utilisée de façon expérimentale : « Elle est une méthode d'observation qui se constitue dans l'expérience vécue comme un horizon d'attente ouvert sur l'avenir et non pas une carte que l'on manipule et sur laquelle le destin est déjà dessiné. La carte peut servir à un voyageur qui se promène sur des chemins déjà tracés à l'avance. Nous, qui, en principe, traversons une nouvelle période de notre histoire, devons défricher notre

36. K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft*, op. cit., p. 131 (M&S, p. 178).

37. Mannheim reformule autrement la définition du relationnisme que l'on trouve dans *Ideologie und Utopie* et qui s'apparente également à son idéal de synthèse (voir *Ideologie und Utopie*, op. cit., p. 41).

38. K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft*, op. cit., p. 146-147 (M&S, p. 188-189).

propre chemin. Nous ne frayons guère notre chemin à la légère comme bon nous semble, mais en fonction des forces en présence [...]. La pensée planifiée, dans l'essentiel, se permet d'observer de façon précise le jeu des forces en présence, non pas comme un acteur participant mais davantage comme un *stratège* [je souligne] qui surveille les mécanismes des puissances anonymes de la société [...]»³⁹.

En ce sens, Mannheim ne manque pas de souligner les insuffisances des points de vue de l'historien et du politicien. D'un côté, l'historien avoue implicitement son impuissance et sa résignation face à la contingence historique; de l'autre, le politicien exhibe une attitude opportuniste et purement utilitaire envers l'histoire. Entre les deux, l'usage de l'histoire par le planificateur-stratège est totalement ouvert sur l'avenir: son rôle n'est pas de rapporter les faits tels qu'ils se sont déroulés ni de se les approprier pour son propre compte, mais d'écrire de façon projective les scénarios possibles du futur. Sa tâche est de parvenir à découvrir les «lieux clés» (*Schlüsselstellungen*) dans la société où il sera possible d'infléchir le changement social dans la bonne direction⁴⁰. Et davantage: il est celui qui sera en mesure de dire quand l'histoire tirera à sa fin. «Il est aussi possible», ajoute Mannheim, «qu'au dernier stade tout de ce que nous appelons maintenant histoire — j'entends par là le déchaînement imprévisible, arbitraire et incontrôlable des forces sociales — arrive à sa fin⁴¹.» Autrement dit, la fin de l'histoire correspondrait au moment où la planification parviendrait à réguler la logique des rapports sociaux et conduirait à la disparition des conflits sociaux. Bien qu'une telle position relève de la philosophie de l'histoire, la question n'est pas pour Mannheim de savoir si, effectivement ou non, la société parviendra à ce stade ultime. Il s'agit de découvrir les possibilités concrètes qui permettraient de faire prendre conscience à l'être humain de la situation critique dans laquelle il se trouve dans le contexte de la crise des années 1930.

Certes, la pensée planifiée se conçoit comme une philosophie de l'histoire, mais qui est encore loin de déboucher sur une nouvelle utopie. Il s'agit tout au plus d'une philosophie qui ouvre les horizons de la pensée humaine et qui tente de lui donner un plus grand pouvoir d'intervention sur le présent. Mannheim n'invite pas ses contemporains à espérer la venue imminente du «grand soir», il tente de leur redonner confiance dans leur capacité d'intervention sur la société actuelle. Selon lui, «la tâche politique [de la pensée planifiée] est d'agir sur les impulsions des individus de

39. *Ibid.*, p. 148 (M&S, p. 190).

40. Sur le concept de *Schlüsselstellungen*, voir C. Loader, «Kann ein experimentelles Leben geplant werden? Mannheims zweite Übergangsperiode», dans *Jahrbuch für Soziologiegeschichte*, Opladen, Leske & Budrich, 2001, p. 191. Nous préférons le traduire en français par «lieux clés» plutôt que «positions clés» dans la mesure où il consiste en des perspectives que l'on découvre dans des lieux spécifiques de la société.

41. Cette citation n'apparaît pas dans la version allemande de 1935. Elle a été ajoutée seulement dans la refonte anglaise de l'ouvrage (M&S, p. 193).

manière à canaliser leur énergie sur les lieux stratégiques du changement social⁴²». À cette étape de son raisonnement, Mannheim ne nomme qu'un seul de ces lieux : l'éducation et sa science pédagogique. Le rôle de l'éducation au stade de la planification ne consisterait pas seulement à enseigner des compétences, des savoirs et des techniques. Elle chercherait à transformer le *principium medium* des individus apprenants de façon à le faire coïncider avec les principes de la société planifiée. « En d'autres mots, en transformant entièrement les aspirations des hommes, il deviendrait possible avec l'aide de la société de transformer en profondeur leur esprit⁴³. » Ou encore de stimuler par la méthode pédagogique la transformation intérieure des individus, d'encourager leur pensée à s'ouvrir à une pensée expérimentale et d'accéder à une compréhension globale et interdépendante de la société⁴⁴. Dans cette optique, le rôle du planificateur aurait dans la société planifiée une fonction de pédagogue en agissant comme intermédiaire entre la société et les individus, de la même manière que l'intellectuel sans attaches qui, dans *Ideologie und Utopie*, a un statut de médiateur du champ politique⁴⁵.

Accéder à ce type de pensée expérimentale est, selon Mannheim, la solution pour faire émerger une nouvelle forme de démocratie réconciliée avec elle-même ; une démocratie qui acquiert la capacité de se libérer de la fatalité de l'histoire et de décider de son propre avenir. Toutefois, la méthode de pensée expérimentale à laquelle notre sociologue convie ses contemporains ne doit pas pour autant les rendre naïfs quant à son véritable potentiel. Si Mannheim esquisse dans *Mensch und Gesellschaft* les conditions idéales qui permettraient à la pensée planifiée d'être pleinement effective, elle doit être comprise, dans le contexte de la crise idéologique des années 1930, comme une stratégie qui n'est pas sans risques. Il avoue qu'une telle pensée expérimentale pourrait produire des résultats inverses : « Le danger actuel de la pensée planifiée réside en ce qu'elle pourrait se changer en système de pensée figé au lieu d'inciter à la recherche expérimentale⁴⁶. » Mannheim est tout à fait conscient que sa méthode ne peut prédire l'avenir, mais tout au plus donner une impulsion vivifiante à l'expérimentation. La pensée planifiée n'est qu'un aperçu possible et hypothétique des potentialités historiques que l'avenir réserve. À la toute fin de son ouvrage, Mannheim exprime très bien ce à quoi ses contemporains doivent s'attendre en adoptant ses vues sur la planification : « L'homme contemporain doit s'élever à la hauteur des circonstances historiques et sociales sans se laisser entraîner par les forces [arbitraires] de son époque. Il doit trouver le courage de réfléchir sur le présent en recourant à la précision de l'analyse scientifique. Ainsi, sa façon de penser se renouvellera en se libérant d'elle-même⁴⁷. »

42. K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 163 (M&S, p. 200).

43. *Ibid.*, p. 168 (M&S, p. 203).

44. *Ibid.*, p. 203 (M&S, p. 233).

45. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, *op. cit.*, p. 164 et suiv.

46. K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 205 (M&S, p. 234).

47. *Ibid.*, p. 207 (M&S, p. 235-236).

Nous avons voulu montrer comment Mannheim, dans le contexte de son exil qui le mène de Francfort à Londres, met au point une méthode de pensée expérimentale qui l'engage dans une réflexion originale sur la situation sociohistorique de son époque. Une telle méthode l'amène, d'une part, à analyser les causes qui sont à l'origine de la crise de la démocratie weimarienne; d'autre part, elle l'incite à réévaluer en profondeur les fondements théoriques de la démocratie moderne en l'imaginant dans une forme à la fois réaliste et utopique. Mannheim adopte un point de vue en même temps de sociologue et de philosophe. De sociologue, dans la mesure où il met en application un mode de raisonnement qui lui offre une perspective générale et multidimensionnelle de la société des années 1930; de philosophe, dans la mesure où sa démarche est fortement influencée par la philosophie de l'histoire et qu'il croit en la capacité de l'être humain de réfléchir sur ses positions fondamentales de manière à transformer la société dans laquelle il vit. Mannheim croyait en la capacité de l'homme de se détacher des circonstances historiques auxquelles il faisait face dans le contexte de la montée des dictatures. Il voulait convaincre ses contemporains que l'histoire n'est pas écrite à l'avance; que l'histoire n'est pas synonyme de fatalité, mais qu'ils ont encore la possibilité de décider de leur propre histoire. La république de Weimar était peut-être un souvenir douloureux, mais cela ne devait pas les empêcher de croire en quelque chose de mieux. La pensée expérimentale à laquelle il conviait ses contemporains a le mérite d'ouvrir sur une projection utopique de la démocratie tout en leur enjoignant de garder les pieds sur terre.

La pensée expérimentale au stade de la planification consiste en une philosophie de l'histoire qui, dans sa recherche d'une voie vers l'Absolu, s'est arrêtée en chemin. Personne n'a mieux décrit cette façon de penser que Siegfried Kracauer lorsqu'il définit la figure intellectuelle de « celui qui attend » (*der Wartende*) comme le résultat d'une étrange synthèse entre le scepticisme et une foi quasi religieuse: « Celui qui attend ne se détourne ni du chemin de la croyance comme le sceptique ni ne poursuit cette croyance comme un fanatique en quête éternelle de foi. Il fera en sorte que son scepticisme ne dégénère pas en scepticisme de principe, en faisant ressortir avant tout qu'il peut vouer son existence à rechercher la relation avec l'Absolu⁴⁸. »

Chez Mannheim, la croyance en une démocratie planifiée relève de l'Absolu dans la mesure où il la pense à un degré d'abstraction philosophique si élevé qu'elle nous paraît un idéal inaccessible. En revanche, elle ne l'est pas si on tient compte du fait que l'objectif de notre sociologue est de faire en sorte que cette croyance puisse redonner foi à l'être humain dans sa capacité de transformer la société. Dans cette optique, une lecture attentive de *Mensch und Gesellschaft* nous incite à penser que l'élément

48. S. Kracauer, « Die Wartenden » (1922), dans *Aufsätze 1915-1926*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, p. 168.

utopique du concept de planification ne fut qu'un prétexte pour donner forme à une nouvelle théorie de la démocratie qui met l'accent essentiellement sur la dimension pragmatique et fonctionnaliste de sa gouvernance⁴⁹.

49. L'orientation pragmatique et fonctionnaliste du concept de planification apparaît de façon plus claire dans la cinquième partie de la réédition anglaise de M&S où Mannheim expose sa théorie du contrôle social et son interprétation de l'histoire du parlementarisme moderne. Mais cette orientation est présente chez lui dès 1935 comme en témoigne sa correspondance avec Eduard Heimann (K. Mannheim, « In Defense of Functional Reason », dans D. Kettler et C. Loader (dir.), *Sociology as Political Education*, New Brunswick et Londres, Transaction, 2001, p. 175-194).