



THÈSE

En vue de l'obtention du DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par

Elene LADARIA

Le 16 octobre 2018

**Travail, langue, pensée : aspects de l'épistémologie
soviétique des années 30 dans l'oeuvre de Konstantiné
Megrelidzé**

Ecole doctorale : **ALLPHA - Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche :

**ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les
Savoirs**

Thèse dirigée par

Guillaume SIBERTIN-BLANC

Jury

M. Etienne BALIBAR, Rapporteur

M. Giga ZEDANIA, Rapporteur

M. Evert VAN DER ZWEERDE, Examineur

M. Jean-Christophe GODDARD, Examineur

M. Guillaume SIBERTIN-BLANC, Directeur de thèse

Thèse

En vue de l'obtention du

Doctorat de l'Université de Toulouse

Délivré par :

Université Toulouse Jean Jaurès

Présentée et soutenue par :

Elene LADARIA

Le 16 octobre 2018

Titre :

Travail, langue, pensée : aspects de l'épistémologie soviétique des années 30
dans l'œuvre de Konstantiné Megrelidzé

École Doctorale : ALLPh@

Directeur de thèse :

Guillaume SIBERTIN-BLANC (Université Paris 8 Vincennes - Saint-Denis)

Membres du jury :

Étienne BALIBAR (Université Paris-Nanterre) (Rapporteur)
Jean-Christophe GODDARD (Université Toulouse - Jean Jaurès)
Giga ZEDANIA (Université d'Etat Ilia, Tbilissi) (Rapporteur)
Evert van der ZWEERDE (Radboud University, Nijmegen)

Résumé

Cette thèse porte sur la version soviétique de la sociologie du savoir telle qu'elle a été développée par le penseur géorgien-soviétique Konstantiné Megrelidzé dans son livre rédigé dans les années 30 et intitulé *Problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée*.

Premièrement, nous proposons une esquisse biographique de cet auteur qui ne jouit pas de notoriété, ainsi qu'un résumé de l'histoire de son livre qui a été censuré à plusieurs reprises et doit être envisagé comme un palimpseste comportant des traces de la conjoncture changeante au cours de l'histoire intellectuelle soviétique.

Deuxièmement, nous proposons quelques réflexions sur le mode de fonctionnement de la censure soviétique et formulons quelques présupposés que doivent être pris en compte par toute lecture des textes soviétiques.

Ensuite, ce travail propose un commentaire extensif de l'ouvrage de Megrelidzé en vue de reconstituer sa structure et de saisir l'essence du projet théorique proposé qui, par son caractère thématiquement et théoriquement hétérogène, pose des problèmes de compréhension.

Enfin, la thèse se conclut par une analyse générale en trois temps. D'abord, une tentative est faite pour tracer une cartographie des sources théoriques dont le projet philosophique et sociologique de Megrelidzé est tributaire, à savoir la phénoménologie, le marxisme, le *Gestaltpsychologie*, la théorie du système et la linguistique marriste. Puis cette « science historique de la pensée » est envisagée dans sa parenté avec les interrogations qui occupaient d'autres théoriciens soviétiques contemporains de Megrelidzé. Et enfin, deux interprétations possibles de ce projet théorique sont avancées : 1) une philosophie de l'histoire qui permet de situer historiquement l'effort théorique de Megrelidzé lui-même ; 2) ce qui pourrait être appelé la paléontologie de la pensée, donnant un cadre méthodologique qui permet une reconstruction des modes de pensée propres à des sociétés diverses.

Abstract

This thesis examines a Soviet version of the sociology of knowledge as it was elaborated by the Georgian and Soviet thinker Konstantine Megrelidze in his work *Fundamental problems of the sociology of the thought* written in the 1930s.

Firstly, the thesis offers a sketch of the not particularly well-known authors' biography, as well as the peculiar and instructive history of his work, subjected to censorship a number of times and seen here as a palimpsest - the layers of which reveal the changing currents of Soviet intellectual history.

Secondly, it draws some wider conclusions about the way that Soviet censorship functioned in general, furnishing some hermeneutical guidelines necessary for the interpretation of the work.

Finally, the thesis engages in a detailed three-step analysis of the work. In the first step, an attempt is made to delimit the intellectual sources of Megrelidze's project, namely, phenomenology, Marxism, Gestaltpsychologie, Marrist linguistics. The second step considers the "historical science of thinking" in terms of its relationship with the dominant theoretical debates in Soviet intellectual culture at the time. Finally, two possible readings of Megrelidze's theoretical project are discussed, (1) as a social ontology – which takes seriously Megrelidze's commitment to a certain philosophy of history and emphasises the ways in which his own project could be regarded as structurally important within this context; and (2) as a paleontology of thinking - which provides a methodological framework allowing a reconstructing of the modes of thinking characteristic to different historical and contemporary societies.

Remerciements

Je suis reconnaissante à Jean-Christophe Goddard pour, entre autres, un simple geste de la main qui a produit en moi un déclic et m'a donné l'audace de commencer à écrire, à Guillaume Sibertin-Blanc pour sa confiance dont je n'ai jamais touché les limites, à Giga Zedania pour m'avoir inspiré le sujet de cette thèse, à Lukas Sosoe et Luka Nakhutsrishvili qui m'ont prêté leurs yeux et leurs esprits et m'ont permis de trouver la bonne distance par rapport à mon texte, à Judith Lebiez pour m'avoir encouragée et avoir surveillé mon français, à Norman pour des choses qui n'ont pas de compte, et à mes parents, Rusiko et Nodar, qui ont toujours empêché que le monde ne s'effondre.

Je dédie ce travail à Rusiko, ma mère, dont la présence est autant importante qu'imperceptible.

En mémoire de Professeur Guram Tevzadzé

Table des matières

En guise d'introduction	6
I^{re} Partie	
L'auteur et son livre dans l'histoire.....	11
Biographie de Konstantiné Megrelidzé	11
L'histoire du livre : durant sa vie – rédaction, échec de publication.....	24
L'histoire du livre : après sa mort – réhabilitation, actualisation récente.....	29
II^e Partie	
Question de la censure	40
Quelques remarques générales	41
Pavlov et le fond idéologique dans les sciences	50
Le titre du livre et le terme « sociologie ».....	57
Staline : théorie et pratique dans les sciences.....	79
III^e partie	
Les écrits de Megrelidzé et la structure de son ouvrage principal	93
Bibliographie des textes de Megrelidzé.....	94
Structure du livre – I.....	96
Structure du livre – II.....	161
IV^e Partie	
Aspects de la construction théorique.....	221
Esquisse cartographique	222
Complexe social	231
L'historicité de l'historicité et la paléontologie de la pensée	240
Conclusion.....	252
Annexe 1	
Plan détaillé de l'ouvrage <i>Problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée</i>	255
Annexe 2	
Tableau chronologique	258
Bibliographie.....	267

Travail, langue, pensée

Aspects de l'épistémologie soviétique des années 30 dans l'œuvre de Konstantiné Megrelidzé

En guise d'introduction

Le penseur dont l'œuvre principale sera l'objet de commentaire dans cette étude, est né en 1900 à Khrialeti, dans un village de la Géorgie de l'époque tsariste, et mort en 1944 durant son emprisonnement dans un camp de travail soviétique de la région de Kai, appartenant à la circonscription administrative de Kirov. Une courte notice bibliographique sur la quatrième de couverture de son livre, écrit au milieu des années 1930, puis paru pour la première fois en Géorgie en 1965 et ensuite réimprimé plusieurs fois, y compris en 2007 à Moscou, nous informe faussement qu'il est mort en 1943 « dans la grande guerre patriotique »¹. La raison de cette falsification est évidente. Avec le commencement de la déstalinisation et de la période de l'histoire soviétique connue sous le nom de dégel, une fois que Konstantiné Megrelidzé avait été réhabilité et présenté comme un philosophe, psychologue et sociologue pionnier dans la sphère de la sociologie marxiste de la pensée, il a dû être plus commode de lui inventer une mort héroïque, que de provoquer chez le public des sentiments équivoques en rappelant les vicissitudes de son sort étroitement liées à des aspects fâcheux du récent passé soviétique.

Voici quelques facettes, subjectives ou objectives, de la figure de Konstantiné Megrelidzé. Il est, d'abord, de nationalité géorgienne. Il a grandi en Géorgie et c'est là qu'il a reçu sa formation universitaire et débuté ses activités académiques et politiques. Après son relâchement d'un

¹ Dans ses introductions à la première et à la deuxième éditions du livre, l'éditeur, Anguia Botchorichvili, demeure encore plus vague sur les circonstances et raisons de la mort de Megrelidzé et n'en indique que l'année. Cf. Ангия БОЧОРИШВИЛИ. *Предисловие к первому изданию, Предисловие ко второму изданию in* Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления*, Тбилиси, Мецниереба, 1973.

premier emprisonnement à Leningrad, il est retourné en Géorgie comme on revient chez soi. Dans sa correspondance avec sa fille, il fait preuve d'un attachement particulier à la langue géorgienne, et bien qu'il ait rédigé la quasi-totalité de ses écrits en langue russe, dans une lettre, il souligne l'importance de la langue maternelle pour une « véritable » écriture². Cependant, en tant que marxiste convaincu, son identification avec la langue géorgienne ne comporte aucune implication nationaliste. Il s'agit donc, avant tout, d'un penseur soviétique, car la figure intellectuelle qu'il est n'est pas dissociable du moment particulier dans lequel il rédigea son livre et élaborait sa théorie sociale. Malgré son caractère profondément intellectuel, il était également un homme d'action : non seulement il fut, dès sa première jeunesse, porté à organiser des activités de formation dans des cadres informels, visant de nombreuses personnes et comportant une certaine orientation politique, mais une fois politiquement engagé avec les bolcheviques, il se mit au service des institutions de l'Etat soviétique dans la lutte contre l'émigration menchévique géorgienne en Allemagne et en République Tchèque. L'on pourrait aussi le présenter principalement comme un auteur russe, car ses écrits, rédigés, comme on vient de l'indiquer, presque exclusivement en langue russe, tombent, de nos jours, dans la sphère d'intérêt, d'un côté, des linguistes qui se spécialisent dans les langues slaves et les théories linguistiques russes et soviétiques, ou, de l'autre côté, des chercheurs qui, dans le cadre de recherches sur l'histoire intellectuelle russe et soviétique, se focalisent sur l'histoire de la pensée marxiste en Union Soviétique.

Dans le premier volet de notre thèse, qui comprend ses deux premières parties, nous poursuivons le but d'une documentaliste en proposant de notre penseur la biographie la plus complète qui puisse être reconstituée à partir des matériaux disponibles, sans pourtant nous laisser divertir par des détails anecdotiques ou inessentiels pour la problématisation de son ouvrage, sa facture et sa lecture. Puis nous reconstituerons l'histoire de ce livre, une histoire scandée par les traitements qu'il a subi à travers la censure à deux reprises, si bien que nous disposons désormais, après que la version originelle a été découverte il y a quelques années, de pas moins de trois versions. Dans les chapitres dédiés à cette histoire du livre nous nous

² A première vue il peut paraître paradoxal que la lettre elle-même soit écrite en langue russe. Mais cela a une explication assez banale. Il s'agit d'une lettre qui a été envoyée à partir du camp de travail et a dû donc passer le contrôle de l'administration du camp. Seule la langue russe rendait possible un tel contrôle. Cf. მეგრელიძე კონსტანტინე, *აზრის სოციალური ფენომენოლოგია*. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1990. p. 607.

attacherons à déployer sa texture comme une sorte de palimpseste qui, par les couches qui s'y sont superposées à la fin des années 1930, puis au milieu des années 1960, enfin au milieu des années 1970, laisse lire la trajectoire de la conjoncture changeante dans l'atmosphère intellectuelle soviétique. Si l'histoire de la conjoncture soviétique n'est pas inconnue – notre analyse ne fera que confirmer un savoir relativement conventionnel –, les conséquences d'un intérêt plus spécifique pourront en être tirées concernant, d'une part, les modes de fonctionnement et les motivations complexes de la censure, et d'autre part, la qualité de lecture qu'un livre pouvait espérer dans le public académique de la période du dégel. Enfin, nous tâcherons d'identifier une première série de fils conducteurs à partir de la façon dont le texte a été traité par la censure et des contraintes d'ordre théorique auquel l'auteur a pu être confronté. Partant du constat que la censure vise les points conjoncturellement les plus sensibles, nous entreprendrons l'analyse des éléments textuels (passages ou concepts), touchés par la censure, ce qui nous permettra alors de préciser les questions que nous devons poser à son ouvrage pour en comprendre le projet théorique, mais également pour situer celui-ci dans les horizons scientifiques et idéologiques qui s'ouvrent dans des moments différents de l'histoire soviétique. Mettant en place une telle stratégie de lecture trois problématiques seront discutées : la place de la psychologie dans une conjoncture changeante au sein de la science soviétique, le rapport entre le matérialisme historique et la sociologie, et enfin, la valeur politique et idéologique de la technique dans l'Union Soviétique des années 1930.

Le second volet, internaliste, de notre étude est à son tour composé de deux parties. La première (partie III) proposera une lecture analytique linéaire de l'ouvrage de Megrelidzé ; la dernière (partie IV) s'attachera à en ressaisir de façon synoptique les lignes de force et de tension, pour mettre en lumière la façon dont le projet est construit. Une telle division des approches est motivée par les difficultés que soulève la saisie de l'unité même du projet théorique de l'auteur. Celui-ci, de fait, ne donne d'indications claires ni quant à son mode de procédé ou sa méthodologie, ni quant à l'objet de sa théorisation. Seul l'objectif poursuivi est explicitement énoncé, au cours d'une discussion critique tournée contre l'organisation disciplinaire tant de la science bourgeoise que soviétique : il s'agit de développer « une science historique de la pensée ». Nous sommes donc informés de l'objectif théorique et, en même temps, privés des repères conventionnels pour le situer et le rendre intelligible. S'annonce ainsi, dès son seuil, la difficulté de la lecture de l'ouvrage où Megrelidzé, sans faire connaître les

conditions de sa démarche, la performe d'emblée à travers son traitement de questions d'une très grande diversité. Partant, un travail de reconstruction devient nécessaire pour comprendre l'unité (ou, ce qui revient au même, les problèmes de l'unité) du projet. Une telle reconstruction est en même temps le gage d'une compréhension adéquate de chacun de ces propos locaux. Le problème de l'unité du projet théorique se situe ainsi à la fois dans son *mode d'exposition* et dans ce que nous voudrions appeler une *surdétermination théorique des instances de théorisation*.

C'est à la réponse à la première de ces deux exigences que la Partie III proposera une lecture linéaire du livre. En exposant pas à pas le chemin suivi par l'auteur, elle permettra d'y mettre en lumière des problèmes de structure d'exposition et de tensions argumentatives, en vue de les mettre au service d'une interprétation de l'ensemble du projet et de ses ambiguïtés. Ainsi, nous identifions deux lignes argumentatives contradictoires dans la manière dont Megrelidzé développe sa conception du « complexe social » envisagé comme un tout dialectique articulant les formes du travail, de la pensée et la langue : l'une part du refus de toute analyse génétique pour les moments de l'unité dialectique qui se définissent réciproquement, l'autre s'attache au contraire à la question de l'émergence de la conscience humaine, ce qui débouche dans des interrogations sur les liens causales entre les moments complexe social. Dans la Partie IV, nous arriverons à cette même question, mais en passant par un chemin différent. En effet, l'approche synoptique adoptée dans cette dernière partie visera, en premier lieu, à cartographier pour elles-mêmes des influences théoriques repérables dans l'ouvrage, où se détachent d'abord certains blocs théoriques principaux (la phénoménologie husserlienne, un certain marxisme, la psychologie de *Gestalt*, la théorie linguistique de Marr, une certaine théorie de système), qui sont à la base de la construction de Megrelidzé tout en entretenant entre eux des relations tantôt de recouvrement, tantôt de complémentarité, et en produisant ainsi une surdétermination théorique dans la manière dont certaines problématiques sont traitées. Ainsi, nous constaterons que chez Megrelidzé, qui construit sa théorie à partir de la question de la conscience humaine, celle-ci étant envisagée comme le support psychologique du complexe social, cette première instance de théorisation – la question de la conscience humaine – est celle qui relève de la plus grande surdétermination théorique. Un tel épaissement théorique trouve sa réponse dans le fait que la conscience elle-même est considérée comme un moment surdéterminé du complexe social. Ensuite ce caractère pluri-détermination de la conscience se propage sur les différents niveaux auxquels Megrelidzé déploie son analyse (les questions de la perception, de l'expérience, de la

langue, de la culture, du savoir, des idées en circulation sociale, du champ sociale, du champ des intérêts sociaux) afin de couvrir, en dernière instance, le tout de l'ensemble dialectique qui est, en même temps, le lieu de l'historicité. Pour cette raison, dans les deux derniers chapitres de la Partie IV, parmi les éléments surdéterminants par nous repérerons, nous choisirons comme fil conducteur pour notre analyse la conception megredlizienne de la dialectique qui, en conjonction avec une certaine idée de système et celle de champ, nous semble permettre d'envisager la construction théorique de notre auteur de la manière la plus complète.

En partant d'une certaine contradiction à laquelle nous amènera notre analyse sur la structuration d'un tel ensemble théorique, enfin, dans le dernier chapitre, nous proposerons deux interprétations possibles du projet de Megrelidzé, qui ne sont pas nécessairement conflictuelles, mais qui se situent néanmoins à deux niveaux différents, global et local. La première conduirait à envisager ce projet, en définitive, comme celui d'une certaine philosophie de l'histoire, ce qui nous permettra d'articuler une réponse à la question de savoir comment ce projet lui-même se projette dans l'histoire dont il fait une esquisse. Quant à la deuxième possibilité de lecture, qui se concentre localement sur les instances dans lesquelles Megrelidzé interprète ou résout divers problèmes tant théoriques qu'empiriques, nous proposerons de l'envisager comme cadre de recherche dont l'aire d'applicabilité est définie par cette-même philosophie de l'histoire, et que nous suggérerons d'appeler une « paléontologie de la pensée ». Ce syntagme, à laquelle notre analyse de l'ouvrage nous amènera comme à la désignation la plus adéquate de ce que, dans une ambiguïté persistante au cours de la lecture, nous aurons désigné simplement comme « projet théorique », est utilisé par Megrelidzé une seule fois dans un de ces articles, quoique d'une manière dénuée de toute spécificité. Nous, en revanche, prenons cela comme une confirmation de notre hypothèse de lecture.

I^{re} Partie

L'auteur et son livre dans l'histoire

Cette première partie tâchera d'esquisser un tableau historique à plusieurs plans pour fournir des préliminaires à la lecture de l'œuvre. Cela se fera tout d'abord par l'exposition de la biographie de Konstantiné Megrelidzé à laquelle est dédié le premier des trois chapitres. Ensuite, dans les deux chapitres qui suivront, il s'agira de l'histoire du livre, qui est non seulement l'*opus magnum* de notre auteur, mais son *opus postumus* également. Le dernier des chapitres intègre également l'histoire de la maigre réception de l'œuvre.

Biographie de Konstantiné Megrelidzé

La biographie la plus complète de Konstantiné Megrelidzé est exposée par Janette Friedrich dans son livre *Der Gehalt der Sprachform*³, même si une reconstruction de la biographie n'a pas été l'objectif principal de cette chercheuse qui s'est occupée principalement de l'analyse de la théorie de la conscience développée dans le livre de Megrelidzé. Malgré cela, Friedrich a effectué un travail précieux. Les sources qui lui ont servi d'appui pour reconstituer les événements principaux de la vie du penseur, ainsi que son parcours intellectuel, sont, à présent, en grand partie rendues disponibles dans l'annexe à la traduction du livre de Megrelidzé en langue géorgienne. Il s'agit des mémoires de la fille de l'auteur, Manana Megrelidzé,⁴ d'une partie de la correspondance de Megrelidzé avec des membres de sa famille et des amis, de quelques publications soviétiques dédiées à son œuvre, des mémoires de quelques autres

³ Janette FRIEDRICH, *Der Gehalt der Sprachform. Paradigmen von Bachtin bis Vygotskij*. Akademie Verlag, Berlin, 1993.

⁴ Манана МЕГРЕЛИДЗЕ, “Два слова об отце”, in *Философская и социологическая мысль*, Киев, 2/1989, 93-106.

personnes, etc.⁵ Mais Friedrich s'appuie également sur les documents qu'elle a retrouvés dans des archives (les archives du Musée des relations internationales, ou celles de l'Université Humboldt à Berlin), ainsi que sur le livre d'une ancienne communiste, Hilda Vitzthum, intitulé *Mit der Wurzel ausrotten*⁶, qui fournit des informations sur la dernière période de la vie du penseur. Mais à ce tableau biographique, le plus complet et le mieux documenté, que dresse Friedrich, manquent des éléments d'une signification non négligeable, qui remettent la personnalité de Megrelidzé dans une nouvelle lumière, et que le reste des documents passe sous silence. Il s'agit des informations que Megrelidzé rapporte dans une autobiographie rédigée en 1936 à Leningrad⁷. Ce document nouvellement découvert n'a fait l'objet de commentaire que dans une récente introduction à l'œuvre de Megrelidzé, écrite par Giga Zedania⁸. Ces éléments biographiques sont importants dans la mesure où, comme on le verra plus bas, ils ne sont pas sans résonance avec les prises de position théoriques de Megrelidzé.

Mais, bien évidemment, les éléments de sa biographie, dont on prend connaissance à partir de sources différentes, ne sont pas homogènes et donc ne se laissent pas ajouter l'un à l'autre sans analyse et confrontation. Ces sources diffèrent en ce qu'elles jettent des lumières différentes sur les faits et événements de sa vie et relèvent soit d'un certain point de vue subjectif, soit d'une certaine conjoncture. Même l'autobiographie ne peut être considérée comme la source la plus sûre, car de toute évidence, il s'agit d'un texte à un haut degré conjoncturel où Megrelidzé évite de mentionner un grand nombre de faits importants, et, par contre, considère comme avantageux de mettre en avant ses activités politiques, ainsi que de se concentrer sur les transformations qu'il a subies pour, en fin de compte, acquérir une « conscience politique ». Cela s'explique par le fait que cette autobiographie, destinée, apparemment, aux fonctionnaires du parti, voire composée à leur demande, a été rédigée à un moment où la question de son exclusion du parti avait été posée. Ainsi ce texte remonte-t-il au moment qu'on peut caractériser sinon comme la fin, du moins comme le début du déclin de sa carrière, tant académique que politico-organisationnelle. Le texte

⁵ კონსტანტინე მეგრელიძე, *აზრის სოციალური ფენომენოლოგია*. *Op. cit.*

⁶ VITZTHUM Hilda, *Mit der Wurzel ausrotten. Erinnerungen einer ehemaligen Kommunistin*, München, 1984. Traduction en anglais : *Torn out by the roots. The recollections of a former communist*. Lincoln/ London, 1993. pp. 187-225.

⁷ Архив Академии Наук – Санкт-Петербург. Ф. 77, оп. 5. ед. 106. Выписка из приказа №14 по личному составу Института языка и мышления им Н. Я. Марра АН СССР от 11/II-38 г.

⁸ გიგა ზედანია, *რეპრესირებული აზრი. კონსტანტინე მეგრელიძის სოციალური თეორია*. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი. 2017.

est imprégné d'une tonalité d'autodéfense et expose sa vie comme un processus de graduelle conversion au bolchevisme, et, ensuite, comme une continuelle affirmation et renforcement de cette conviction par des actions. En revanche, l'on cherchera en vain des informations sur ses convictions ou ses activités politiquement significatives dans la biographie de Megrelidzé proposée par Manana Megrelidzé, la fille de l'auteur. On peut seulement spéculer sur le degré auquel elle était informée de cet aspect de la vie de son père, mais il est sûr que ces éléments auraient détruit l'image qu'elle a voulu construire d'un Megrelidzé « naïf » et, pourquoi pas, opposé aux autorités. Ainsi, sa fille mentionne bien volontiers la mésentente qui s'est développée entre Megrelidzé et Lavrenti Beria en 1931, quand Megrelidzé s'est publiquement opposé à la fermeture de l'Académie des Sciences de la Géorgie, alors que Megrelidzé lui-même, dans son autobiographie, a préféré passer ce fait sous silence, pour ne pas accentuer les conflits qu'il a pu avoir avec des autorités du parti et ne pas mettre en question sa fidélité à celui-ci. Au fond, on pourrait dire que les différentes motivations dans l'exposition de la vie de Megrelidzé répètent le schéma des transformations qu'ont dû subir ses écrits par l'intervention de la censure, qui, à son tour, s'orientait suivant une rapide évolution de la situation politique au cours des années 30 et, plus tard, un radical changement de la conjoncture après la mort de Staline. Cette dernière question nous occupera un peu plus bas, quand on abordera la question de l'histoire de son livre et plus particulièrement celle de la censure. Mais d'abord on proposera un aperçu biographique où l'on privilégiera les aspects relevant de sa vie d' « intelligente » (интеллигент) – le terme par lequel, dans son autobiographie, il se qualifie lui-même. L'on notera que ce terme diffère du plus habituel « représentant de l'intelligentsia ». En effet, en Union Soviétique l'intelligentsia comme classe a été clairement articulée et même institutionnalisée plus tard⁹. Il est donc évident que Megrelidzé pense à sa propre identité non pas à partir de son appartenance à une classe, mais à partir d'une certaine compréhension, comme il dira, bolchevique, de ce qu'est le rôle d'un intellectuel dans la société. C'est cet aspect de sa biographie qui nous est le plus précieux, car il n'est pas sans lien avec son projet théorique. Cela étant dit, nous tenons à souligner que nous n'avons nulle intention de forcer l'interprétation des faits de sa biographie pour les faire

⁹ Si selon l'article N°1 de la première chapitre de la constitution de 1937 « La République Socialiste Fédérative Soviétique de Russie est un Etat socialiste des travailleurs et paysans », le même article de la version suivante de la constitution datant de 1978 intègre l'intelligentsia dans la composition de la société soviétique en proclamant le RSFSR comme un « ... Etat populaire socialiste, représentant la volonté et les intérêts des travailleurs, paysans et de l'intelligentsia... ».

coïncider avec sa théorie. Pour nous, il s'agit d'être attentif à la manière dont Megrelidzé lui-même se décrit et explique ses objectifs théoriques et pratiques (qu'il se pose en tant que partisan bolchevique), sans pour autant oublier que lui-même, ce faisant, pouvait être forcé de les interpréter dans le sens de la conjoncture telle qu'il se la représentait.

Megrelidzé, fils d'un prêtre orthodoxe, est donc né en 1900, dans le village de Khrialeti, situé à l'ouest de la Géorgie dans la région de Gouria. Dans son autobiographie il rapporte qu'en 1922 (alors que les bolcheviques venaient de prendre le pouvoir en Géorgie), il a convoqué une réunion du village et par son discours a convaincu les villageois que l'église du village soit fermée et que le bois de construction soit utilisé pour reconstruire une école. Ainsi dépourvu de la possibilité d'exercer son métier, son père a pourtant continué à porter la soutane pendant cinq ans, jusqu'à l'époque où « à Gouria il était devenu impossible de porter cet habit, qui provoquait la dérision à tous les coins de rue ».

Il qualifie les six premières années de sa vie comme celle d'un « sauvage », car il n'a reçu aucune formation dans sa famille, et « personne ne contraignait sa liberté d'enfant ». A l'âge de 6 ans, il commence à fréquenter l'école de son village ; après la mort de sa mère, son oncle et sa femme, tous les deux membres du parti social-démocrate, qui avaient pris en tutelle Megrelidzé alors âgé de 10 ans, l'envoient à l'école préparatoire de Poti, un port au bord de la Mer Noire. A partir de l'âge de 15 ans, il commence à gagner lui-même sa vie avec les leçons privées qu'il donne à des écoliers retardataires. C'est grâce à ses efforts également que son frère cadet a réussi dans ses études et est devenu plus tard, dans les années 30, professeur de littérature géorgienne. A l'école, où les cours étaient tenus en langue russe, il était défendu aux écoliers de parler en géorgien, ce qui, dans le cercle des amis de Megrelidzé adolescent, provoquait des fantaisies héroïques de libération de la Géorgie du pouvoir tsariste. Mais bientôt les intérêts mutent et Megrelidzé, avec ses amis, forme un cercle de jeunes marxistes au sein duquel, sous la direction d'un membre de l'organisation locale du parti social-démocrate, il découvre la littérature socialiste et des auteurs comme Bebel, Guesde etc. En relatant ces faits, Megrelidzé, bolchevique déjà accompli, n'oublie pas de faire remarquer qu'il n'apprenait là que des « sagesses » de l'économie politique théorique et abstraite, et ne connaissait strictement rien de « la lutte des classes, du parti, de la vie partisane¹⁰ ». En 1917, après la révolution de février, Megrelidzé et ses

¹⁰ Même si les mots « partial » et « partialité » sont bel et bien présents dans la langue française, (le premier désignant le caractère de ce qui est attaché à un parti, alors que le second exprime la « disposition d'esprit, attitude

amis essaient d'impliquer plus de jeunes dans leur cercle et le transforment en une union de jeunes marxistes. Megreldzé y était très actif et faisait de nombreuses interventions. Il était également rédacteur de la revue *Le jeune marxiste*, qui était imprimée et distribuée avec les moyens de Megreldzé et de ses amis.

En 1919 Megreldzé déménage dans la capitale du pays et s'inscrit à l'Université de Tbilissi, qui venait d'être fondée en 1918. Il entame ses études à la faculté de philosophie et devient passionné de philosophie et de psychologie. Parallèlement à ses études, il travaille comme employé de bureau chez un inspecteur des impôts. Mais contrairement à la passion qu'il éprouve pour ses études, il ne trouve pas d'intérêt dans son travail et avoue plus tard dans son autobiographie que, même s'il a pu garder son poste durant trois ans, il n'a pas compris quoi que ce soit à l'imposition financière¹¹. En parlant de cette période, Megreldzé se décrit comme un jeune et fier marxiste, qui avait rompu tous les liens avec l'union des jeunes marxistes, car il ne supportait pas les tendances révisionnistes et empiriocriticistes qui y régnaient et qui ne servaient

d'une personne partielle » (cf. *Grand Robert de la langue française*, 2005), on voudrait souligner qu'il s'agit de traduire les termes russes *partijnij* et *partijnost'*, de manière à faire ressortir le fait qu'ici on les utilise comme des *termini technici*. Ils font référence à l'un des principes fondamentaux de la philosophie soviétique et peuvent être reconduits à la notion hégélienne de *Parteilichkeit* (cf. Evert Van der ZWEERDE, *Soviet historiography of philosophy, Istoriko-Filosofskaja Nauka*. Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1997. p. 30). Hegel introduit cette notion dans sa conception de l'histoire de la philosophie qui, selon lui, ne peut pas être exposée comme une accumulation ou une simple suite de conceptions philosophiques dans le temps, mais doit être subordonnée à un principe, qui serait en même temps son présupposé. Hegel souligne que les concepts philosophiques, ainsi que tous les faits ou phénomènes historiques qu'on envisagerait d'exposer, doivent être relativisés en fonction du but et de l'intérêt qui transparaissent dans la représentation qui était liée à chacun d'eux au moment historique donné. L'histoire de la philosophie doit donc être partielle. Mais cette partialité, loin d'être de caractère subjectif, relève d'un radical historicisme (cf. HEGEL W. F. G. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke, Band 18. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, pp. 16). En revanche, on utilisera l'expression « la vie partisane », pour désigner toute activité liée au parti, ou encore l'impératif qui proscrivait à l'individu de séparer dans ses actions la pratique (individuelle) et la théorie (partiale).

¹¹ Dans son autobiographie Megreldzé, en parlant de sa jeunesse, souligne un désintérêt – vrai ou inventé – qu'il portait aux choses qui relevaient de l'ancien ordre et qui, à cette époque, s'imposaient à lui. Ainsi tout d'abord il affirme d'avoir été, dès sa première enfance, « naturellement » indifférent par rapport à la religion. Il se montre soucieux de ne pas être compromis par le fait qu'il est fils d'un prêtre et, à cet effet, dans son autobiographie qui ne compte que quelques pages, il raconte extensivement et en détails un épisode de son adolescence, où il avait volé la soutane de son père pour l'utiliser comme un costume dans la mise en scène d'une pièce de théâtre dans laquelle on voyait une figure de prêtre mise en ridicule. Puis Megreldzé aborde l'épisode de sa vie où il a été convoqué au service militaire. Ici il est obligé de garder une certaine ambiguïté. D'un côté, c'est avec facilité qu'il nous informe avoir déserté son service militaire vers la fin de la guerre contre la Turquie et donc n'avoir jamais été sérieusement engagé dans l'armée tsariste. Mais de l'autre côté, il empêche toute possibilité qu'on l'accuse d'avoir manqué à son devoir et explique que c'est le régiment dont il faisait partie qui avait été atteint d'un manque d'organisation le menant à une désagrégation pure et simple. Enfin, c'est le fait d'avoir travaillé durant trois ans dans le bureau d'un inspecteur des impôts qui nécessite d'être mis au clair. Megreldzé souligne que c'est par nécessité qu'il a dû mener ce travail, en même temps, il se déresponsabilise du fait d'avoir participé à la manière bourgeoise de gérer les finances en insistant sur le fait que, quoiqu'il ait occupé ce poste durant trois ans, il n'a jamais fini par comprendre l'essence de ces activités. C'est l'ignorance qui lui aurait gardé la pureté.

qu'à l'infusion des idées mencheviques chez la jeunesse. Pourtant, lui-même n'était pas encore tout à fait libéré des idées mencheviques. Sa conversion au bolchevisme, Megrelidzé l'associe avec l'expérience qu'il a faite durant les habituelles disputes qu'il menait le soir avec ses amis et camarades de chambre déjà engagés du côté des bolcheviques. Face à ces amis bolcheviques il finissait toujours perdant, ce qui, apparemment, touchait son amour propre. Et comme il ne se croyait ni moins intelligent, ni moins préparé comparé à ces amis, il prit ses propres échecs pour la preuve de la vérité de leur propos. Il commença à étudier *L'Etat et la révolution* de Lénine et bientôt se déclara bolchevique. Pourtant il n'était pas entré en contact avec l'organisation du parti bolchevique, car « il existe une distance énorme entre une simple déclaration d'être bolchevique et le véritable être bolchevique ». Ce qui lui manquait pour être un vrai bolchevique et ce qui relevait encore de son menchevisme, était la prise au sérieux de l'alternative suivante : soit choisir le chemin de la science et, alors, s'interdire toute activité politique, ainsi que l'appartenance au parti, soit se consacrer à la vie du parti et laisser de côté la science. Cette idée qu'il y aurait une relation irréconciliable entre la science et la politique relève de « l'illettrisme » aux yeux d'un Megrelidzé mature, car du point de vue bolchevique, ces deux moments non seulement ne s'excluent pas, mais se nécessitent réciproquement. Mais à l'époque il ne put trouver une solution de principe à cette question et la laissa ouverte en décidant de remettre son entrée dans les rangs du parti pour plus tard. Faute de solution, il opta pour une atténuation du problème et différa les deux moments dans le temps en se concentrant en premier lieu sur ses études.

A ce moment, le pouvoir en Géorgie était dans les mains du parti social-démocrate. Mais en 1921, quand Megrelidzé avait 21 ans, l'armée rouge envahit le pays, forçant le gouvernement à s'enfuir. Les nouvelles circonstances, dans lesquelles le parti bolchevique était sorti de l'illégalité et avait acquis une position dominante, de nouveau confrontent Megrelidzé à la susdite question, et encore une fois il décide de patienter avant de devenir membre du parti, car, cette fois-ci, l'entrée dans le parti lui apparaît comme un acte qui n'a plus besoin de passer à travers une résistance, et donc trop direct et lâche. En revanche, dès le début de la bolchevisation du pays, quand les mencheviques n'avaient pas encore perdu la possibilité de s'exprimer et de défendre ouvertement leur position, Megrelidzé excelle dans la défense de la politique des bolcheviques. Par cela il attire l'attention du parti et bientôt il est affecté comme secrétaire du comité local. En cette qualité Megrelidzé organise le cercle de lecture pour les membres du parti,

où il enseigne l'histoire du parti communiste. En même temps, il participe à des réunions du Département pour l'agitation et la propagande de culture, et en 1923 le Commissariat du peuple à l'Education l'attache, avec quelques autres communistes, à l'Université de Tbilissi, qui, comme il l'écrit, demeurait le nid de l'intelligentsia chauviniste. La tâche dont il était chargé consistait en une préparation des cadres communistes au sein de l'université. Dans la même année il fut affecté comme directeur des études à l'école centrale du parti et donna des cours en économie politique et en matérialisme historique. Parallèlement à cela Megrelidzé, finalement, déposa une demande pour devenir membre du parti, mais, d'abord l'inadvertance bureaucratique, et, plus tard l'arrêt d'accueil de nouveaux membres dû au procès de purification du parti l'empêchèrent de mener à bien la procédure d'entrée dans le parti avant de partir en Allemagne pour ses études.

C'est en 1924 que Megrelidzé, suite à une décision prise par le Comité central du Parti Communiste de la Géorgie, fut envoyé à Freiburg. Là Megrelidzé s'inscrivit à l'Albert-Ludwigs-Universität pour l'année académique 1924/1925, et, comme la matricule gardée dans l'archive de l'université le confirme¹², il assista au cours sur l'histoire de la philosophie contemporaine donné par Edmund Husserl, mais également à ses séminaires en phénoménologie. On ne dispose pas de manuscrit de Husserl lié à ce cours, mais Zedania suggère que, dans les traits généraux, on peut juger des thèmes dont il s'agissait en partant d'un autre manuscrit, datant d'un an plus tôt et s'intitulant *La première philosophie. Première partie : une histoire critique des idées*¹³. On peut donc supposer qu'au centre de la discussion se trouvait la tradition empirique anglaise, et notamment les philosophies de Locke, Berkeley et Hume. A part cela, les systèmes de Descartes, Leibniz et Kant ont dû être traités également.¹⁴

Dans son autobiographie Megrelidzé omet complètement les aspects liés à sa formation et se concentre exclusivement sur les activités politiques dont il a été chargé quelques mois après son déménagement en Allemagne. Dès son arrivée il noua des contacts avec des membres du parti communiste allemand, commença à assister à leurs réunions et devint bientôt membre du Parti Communiste Allemand (ce qui plus tard, en 1936, sera la raison pour laquelle il sera exclu du PC soviétique). Les autorités soviétiques le chargèrent de la mission de diriger l'Union des étudiants soviétiques en Allemagne. Comme il l'explique, à l'époque les universités en Allemagne, en

¹² Cf. Janette FRIEDRICH, *Der Gehalt der Sprachform. Op. cit.* p. 95.

¹³ Edmund HUSSERL, *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Den Haag, 1956.

¹⁴ გიგა ზედანია, *რეპრესირებული აზრი. კონსტანტინე მეგრელიძის სოციალური თეორია. Op. cit.* p. 25-26.

France, en République tchèque etc., comptaient un nombre considérable d'étudiants soviétiques qui se regroupaient par nationalité (les ukrainiens, les russes, les caucasiens etc.) et s'opposaient localement à des groupements des étudiants « émigrants » (эмигрантщина). La tâche de Megrelidzé consistait à unifier les groupements des étudiants soviétiques et à coordonner leur travail, ce qui devait renforcer leurs positions contre les émigrants, c'est-à-dire, les mencheviques. Il garda son poste de directeur de l'Union des étudiants soviétiques jusqu'à son départ de l'Allemagne en 1927. En cette qualité il organisait des conférences et d'autres activités en vue de l'éducation politique des étudiants soviétiques.

Un an plus tard Megrelidzé déménagea à Berlin et s'inscrivit, de novembre 1925 jusqu'à janvier 1927, à la faculté de philosophie de la Friedrich-Wilhelms-Universität à Berlin. C'est là qu'il découvrit la psychologie de la *Gestalt* en assistant aux cours des fondateurs de cette école Max Wertheimer et Wolfgang Köhler, dont l'influence sur son travail théorique sera beaucoup plus prégnante, mais aussi plus manifeste que celle de Husserl. Quant à sa vie partisane, à Berlin ses activités contre les émigrants deviendront encore plus intenses. Il sera chargé de la tâche de désintégrer la communauté des émigrants géorgiens berlinois et plus tard, avec la même mission, il sera envoyé à Prague, en République tchèque. Suite à ses efforts, dans les deux villes, une partie considérable de la communauté des émigrants géorgiens s'était détachée du reste du groupe en publiant des déclarations contre la politique des mencheviques géorgiens. Plus tard ces scissionnaires rentrèrent en Union Soviétique pour y vivre et œuvrer.

Il est curieux de noter qu'outre ses études, mais aussi son travail pour la mobilisation des étudiants soviétiques ainsi que sa lutte contre les émigrants mencheviques géorgiens, Megrelidzé trouvait encore des ressources pour être actif pour la cause des étudiants communistes allemands. En 1926, à Berlin, il fut choisi comme membre du bureau central des étudiants allemands auprès du Comité Central du Parti Communiste Allemand et s'engagea dans la lutte contre les « gauchistes », korschistes et trotskystes. Il travaillait surtout avec les étudiants étrangers venant des pays « coloniaux et semi-coloniaux », comme les chinois, coréens, indiens, afghans, égyptiens, turcs etc. Le résultat de ses efforts fut d'abord la création des parlements des étudiants étrangers dans les universités allemandes. Dans certains de ces parlements les étudiants communistes avaient obtenu la majorité des places.

En rentrant en Géorgie, Megrelidzé obtint le titre de membre du parti communiste soviétique pour lequel il avait postulé en 1924, avant son départ en Allemagne. A Tbilissi il se

mit à donner des cours dans maintes écoles supérieures et instituts (y compris à l'Université Communiste de la Transcaucasie – 3KY), dans lesquels il occupait des postes administratifs aussi. En même temps il commença à gravir les échelons de la hiérarchie du Parti : sous-chef du Département pour l'Agitation et la Propagande de la Culture Léniniste du Comité Central du Parti (bolchévique) de la Géorgie (Kul'tprop), ensuite chef de l'Administration des Organisations Scientifiques, Scientífico-Artistiques et Muséales (Glavnaouka), qui existait dans le cadre du Commissariat du peuple à l'Education.

C'est en cette dernière qualité justement que Megrelidzé a, d'abord, avancé l'idée de créer en Géorgie l'Académie des Sciences, et puis, un an plus tard, en 1931, a dû s'opposer à sa fermeture voulue par Staline. On a des raisons suffisantes pour penser que c'est bien l'affaire de l'Académie des Sciences qui a rapproché Megrelidzé de Nikolas Marr¹⁵. Il est connu que depuis longtemps Marr nourrissait l'idée de créer cette institution et déjà en 1905 avait non seulement formulé ses objectifs (consistant principalement en une stimulation du travail scientifique en langue géorgienne, mais également en une promotion des recherches sur la Géorgie), mais avait conçu sa structure et même défini son budget. Néanmoins ce projet n'eut pas de suite, et plus tard, toutes les ressources intellectuelles géorgiennes furent investies dans la création de l'Université de Tbilissi qui, comme on vient de voir, était considérée par les dirigeants bolcheviques comme une demeure des nationalistes géorgiens. En revanche, en 1930, l'enjeu de la création de l'Académie des Sciences était la centralisation des nombreux instituts qui, entretemps, s'étaient multipliés hors de l'Université de Tbilissi. Une telle centralisation devait rendre possible de diriger la totalité des activités de recherche vers la construction de l'Etat socialiste en reproduisant la structure déjà existante en Russie. Pourtant, il ne s'agissait pas de créer une succursale de l'Académie des sciences de la Russie, mais une institution autonome au niveau national. En 1930 Nikolas Marr s'est, de nouveau, activé pour contribuer à la formation de l'Académie des Sciences. A cette époque il travaillait à Leningrad dans l'Institut de la langue

¹⁵ Nikolas Marr (1864-1934) était un linguiste soviétique, qui avait débuté sa carrière comme historien, archéologue, philologue et linguiste déjà dans la Russie tsariste, et qui, après la révolution socialiste, avait réorienté sa théorie linguistique en y injectant un certain marxisme. Il considérait la langue tel un phénomène superstructurel. Il a développé une approche dans la linguistique qui se voulait anti-indoeuropéenne et anti-comparatiste, niait l'existence d'un proto-langage et insistait sur l'idée de l'hybridité des langues. Dans les années 20 son approche, connu sous le nom du marrisme (même si lui-même, ainsi que ses disciples s'y référaient comme à la Japhétologie, ou à la nouvelle doctrine de la langue), a monopolisé la linguistique soviétique et jusqu'à 1949, même après la mort de Marr, continuait à marginaliser, voire éliminer les linguistes qui ne la partageaient pas. L'école du marrisme a connu une fin brusque et décisive par l'intervention dénonciatrice de Staline.

et de la pensée auprès de l'Académie des Sciences (ci-après l'ILP), mais collaborait étroitement avec l'Institut Historico-Archéologique Caucasien de Tbilissi. A sa fondation, Marr est devenu le président de l'Académie. Evidemment, cette nouvelle institution lui permettait de solidifier sa position dans le milieu académique géorgien. Son désaccord, voire sa querelle avec des linguistes et historiographes géorgiens n'est pas un secret. Ceux-ci considéraient que Marr, avec sa théorie japhétique¹⁶ de la langue, nivelait l'originalité de la langue géorgienne en présentant celle-ci comme le résultat d'une hybridation linguistique. En effet, ses conclusions portaient une attaque contre les principes mêmes de l'historiographie traditionnelle des nations porteuses des langues japhétiques, y compris la langue géorgienne. Sa méthode paléontologique, dont nous devons discuter plus extensivement un peu plus bas – étant donné que Megreliidzé en fait un usage considérable dans sa théorie de la culture matérielle –, fut jugée radicalement inacceptable, car elle démontrait le caractère hybride de la langue géorgienne, ce qui était un coup à l'historiographie traditionnelle et à des représentations nationalistes dont celle-ci est grosse. Ainsi déjà en 1925 Marr écrivait ceci concernant l'indignation de ses collègues géorgiens :

«...A Tiflis plus qu'ailleurs elle rencontre de l'opposition dans les cercles les plus éclairés, même chez mes élèves, qui en proie au romantisme national renient aujourd'hui dans leur milieu natal le peu d'idées scientifiques qu'ils avaient bien professées à Petersburg-Petrograd. Je les comprends bien parce que cette théorie menace les idées fondamentales du nationalisme moyenâgeux des classes dominantes, elle détruit son romantisme, de même (!) qu'elle détruit le fonds romantique de la théorie indoeuropéenne. »¹⁷

En février 1931, à la réunion où le sort de l'Académie devait être décidé, Megreliidzé, le chef de l'Administration des Organisations Scientifiques, auquel l'Académie des Sciences était subordonnée, mais également lui-même *akademik*¹⁸ de la section de philosophie, eut un échange verbal désagréable avec Lavrenti Beria, qui à ce moment-là était déjà nommé secrétaire-général du Parti Communiste géorgien. Beria a bien pu accomplir sa tâche. L'Académie fut fermée à la

¹⁶ La théorie japhétique de langue, ou la japhétidologie (l'appellation dérive du nom du troisième fils de Noé – Japhet) est un des noms de la théorie linguistique de Marr. Elle concerne l'étude des langues japhétiques, qui d'abord étaient comprises comme l'ensemble des langues, ou une famille, alors que plus tard Marr les avait considérés comme une étape ou stade dans le développement de la langue.

¹⁷ Николай МАРР, « Послесловие » in *Яфетический Сборник* – III, 1925, p. 175 (cité à partir de la traduction française : <http://crecleco.seriot.ch/textes/Marr25c.html>).

¹⁸ Le titre de membre de l'Académie de Sciences.

suite d'un vote par ses membres, dont beaucoup étaient des fonctionnaires du parti et se pliaient à la nouvelle conjoncture. Une semaine plus tard Megrelidzé était destitué de son poste de chef de Glavnaouka¹⁹. C'est donc dans ces conditions qu'il s'adressa à Marr, qui lui avait proposé de se transférer à Leningrad et d'occuper un poste de chercheur dans son Institut de la langue et de la pensée. Dans son autobiographie Megrelidzé évite de mentionner l'affaire de l'Académie. Quant à son départ de la capitale de la Géorgie en 1932, il l'explique par la surcharge dans son travail académique et partisan, qui l'empêchait de mener à bien ses recherches, pour lesquelles il avait, depuis quelque temps déjà, recueilli des matériaux. Dans son autobiographie Megrelidzé exprime sa gratitude envers le parti qui, suite à sa demande, lui avait accordé un congé en vue de la rédaction de son œuvre. Pourtant, l'image du Parti bienveillant envers Megrelidzé que celui-ci présente dans le but de se protéger de ce parti même, est atténuée par ce que Ioseb Megrelidzé, un chercheur à l'ILP qui jouera un rôle décisif dans le sort du livre de Megrelidzé, aura à se rappeler quelques dizaines d'années plus tard. Selon lui, le transfert de Megrelidzé à Leningrad a été rendu possible non seulement grâce à l'invitation de Marr, mais grâce à la requête faite par Sergueï Kirov, qui à l'époque occupait le poste de premier secrétaire du Comité Régional du Parti à Leningrad²⁰. Quant au livre que Megrelidzé écrivit en 1933-34, et qui fut en 1936, pour la première fois, envoyé à la typographie pour la composition, c'était sa thèse de doctorat. Le livre ne put pas voir le jour et sa parution fut empêchée à la suite d'une série d'arrestations des personnes engagées dans son édition. Megrelidzé fut également sa victime en 1938. Mais avant cela, dans son autobiographie écrite le 2 février 1936, Megrelidzé dit avoir lui-même contribué à l'« épuration » du parti des « éléments zinovievo-trotskyistes » effectuée par l'organisation de parti de l'ILP dont il avait été élu directeur en janvier 1935, après l'assassinat de Sergueï Kirov²¹.

¹⁹ Les faits autour de l'Académie des Sciences de Géorgie sont rapportés ici : АНАСТАСЬИН Д., ВОЗНЕСЕНСКИЙ И., «Начало трех национальных академий» in *Память. Исторический сборник*. Выпуск 5. 1982. pp. 165-225.

²⁰ Иосиф Варфоломеевич МЕГРЕЛИДЗЕ, « Видный ученый социолог » in *Тбилиси*, № 68, 21 марта 1967.

²¹ La structure de l'ILP comprenait la direction partielle, responsable de la conformité des recherches à la tâche de la construction socialiste. De toute apparence, le procès d'épuration à l'intérieur de l'institut était permanent, ce qui s'explique par la nécessité d'une continuelle adaptation à des impératifs posés par la présidence du parti. Pourtant on aurait tort de penser que le seul exercice du pouvoir passait par la ligne verticale et du haut vers le bas. Les critères de discrimination entre la vraie et la fausse science pouvaient être saisis et instrumentalisés par des chercheurs eux-mêmes qui s'avaient d'affaiblir leurs collègues. Ainsi, par exemple, dans l'article de Bertaev, Ermolenko et Filin « Contre les perversions du marxisme-léninisme au sein de l'ILP » (БЕРТАЕВ, ЕРМОЛЕНКО, ФИЛИН Ф. П. «Против извращений марксиз-ленинизма в ИЯМ», in *Ленинградская правда*, 1932, №3, 3 января, p. 3.) publié en 1932, les auteurs en appellent à la direction du parti de l'institut pour lutter

Comme on le sait, cet assassinat servit à Staline pour déclencher les grandes purges qui ont commencées en 1934 et ont été renouvelées en 1937-1938. Il est difficile de juger à quel point ce qui est rapporté par Megrelidzé dans son autobiographie est véridique. En revanche, ce qui est sûr et certain, c'est son intention de se présenter comme un ardent bolchevique. Dans son texte on tombe sur des phrases comme celles-ci :

« Je me suis toujours cru et je continue à me croire le fils non pas adoptif, mais authentique du Parti Communiste. Il a transformé le jeune niais et l'enthousiaste abstrait et exalté que j'étais, en un homme mûr et un fidèle soldat du parti communiste. [...] Dans ma vie partisane je n'ai jamais pris de position équivoque. Je n'ai jamais dévié de la ligne générale du parti et j'ai toujours lutté contre les ennemis manifestes ou latents du parti. »

Durant l'écriture de ce texte Megrelidzé va tellement loin dans son intention de se présenter comme fidèle membre du parti, inébranlable dans ses convictions, qu'il altère même le titre de son ouvrage en le reformulant comme *Les problèmes fondamentaux de la sociologie marxiste de la pensée*, alors que, en vérité, le mot « marxiste » en était absent. Son inquiétude n'était pas sans fondement, car la menace était réelle et il a effectivement été exclu du Parti Communiste soviétique en 1936. La raison de son exclusion a été une soi-disant violation de procédure commise au cours du transfert de son statut de membre du Parti Communiste allemand au Parti Communiste soviétique. Pourtant, pendant les deux ans qui ont suivis son exclusion du parti, Megrelidzé a pu encore continuer ses activités à l'IPL. Il travaillait à son livre et se préparait à la soutenance de la thèse doctorale dont le projet a été accepté le 16 avril 1936²², alors que la soutenance était prévue pour 1938. Mais la soutenance n'eut jamais lieu, car au début de 1938 il

contre « l'«académisme» détaché de la tâche de construction du socialisme » et repousser les tendances idéalistes et mécanistes, libérales et « empiricisantes », tout un éventail d'étiquettes considérées comme des dérives de la ligne magistrale. Les chercheurs les plus proéminents de l'institut étaient accusés d'avoir repris la théorie japhétique comme la méthodologie pour les sciences de la culture, par quoi le marxisme se trouvait supplanté par le marrisme. Entre autres, cet article délateur accuse certains des chercheurs de mener la « contrebande » de Plekhanov-Bogdanov, tout comme quatre ans plus tard Megrelidzé parle d'avoir lutté contre la contrebande trotskyste. On peut voir que les conflits et rivalités portaient des caractères différents et se manifestaient diversement. La prise en compte de cela multiplie dans notre vision l'amplitude des raisons probables de l'arrestation de Megrelidzé et nous aide à nous accommoder de l'obscurité dans laquelle ce fait reste plongé.

²² Cf. Н. Н. КАЗАНСКИЙ (éd), *Acta linguistica petropolitana, Труды института лингвистических исследований*. Наука, Санкт-Петербург, 2013. p. 397.

fut arrêté. La raison officielle de son arrestation consistait en sa présumée adhésion au groupe nationaliste arménien des Dachnaks.

Après avoir passé un an en prison, contre toute attente, au début de 1939 Megrelidzé est remis en liberté. Mais un an plus tard le Commissariat du peuple aux Affaires Intérieures (NKVD) l'arrête de nouveau. Une explication possible est proposée par Friedrich. Beria, qui entretemps avait atteint le poste de Commissaire du peuple aux Affaires intérieures, aurait pris la décision de relâcher une partie des prisonniers pour un certain temps en vue de calmer l'opinion publique²³. Le 31 décembre 1940 Megrelidzé a été donc de nouveau arrêté et envoyé dans le camp de travail forcé de la région de Kai, au nord de la circonscription administrative de Kirov. Le temps écoulé entre les deux arrestations, Megrelidzé le passe à Tbilissi, où il renouvelle ses activités académiques.

Helga Vitzthum, une communiste autrichienne, qui séjourna au camp où Megrelidzé vécut de 1940 jusqu'à sa mort en 1944, est la seule personne à nous donner des indications sur cette étape de sa vie. Dans le camp, Megrelidzé s'occupait des bains, ce qui était un travail physiquement assez exigeant. En revanche, cet office lui permettait de ne pas être logé dans une baraque commune et lui laissait la possibilité de poursuivre son travail théorique et d'écrire. Un mois avant sa mort, dans une lettre adressée à Vitzthum et datée du 5 août, Megrelidzé dit avoir fini le manuscrit de son deuxième livre, dans lequel il a pu enfin dûment arranger et systématiser ce qu'il avait de plus précieux – ses pensées. Après la mort soudaine de Megrelidzé, Vitzthum cacha d'abord le manuscrit, mais au moment de son transfert dans un autre camp elle le légua à la pharmacienne du camp de la région de Kai, qui devait le garder et, quand la possibilité se présenterait, l'envoyer en Géorgie. Après que les deux femmes furent relâchées des camps, Vitzthum essaya de retrouver le manuscrit chez la pharmacienne, mais celle-ci affirma qu'il avait disparu de la pharmacie où elle l'aurait caché. Selon la conjecture de Vitzthum, le manuscrit, qui était un objet comportant un risque pour la pharmacienne, aurait été détruit par celle-ci, ou légué aux dirigeants du camp.

Megrelidzé mourut suite à une soudaine crise cardiaque le 17 septembre 1944, mais cela n'a été officiellement communiqué à sa famille que quinze ans plus tard, en 1959. La femme de Megrelidzé, Aleksandra Karcivadze, qui a été également arrêtée juste avant la deuxième arrestation de son mari, d'abord condamnée à mort, a essuyé la peine commuée et n'a pu rentrer

²³ Janette FRIEDRICH, *Der Gehalt der Sprachform. Op. cit.* p. 94.

en Géorgie qu'en 1956. Avec le soutien de sa fille et de ses amis, elle a demandé la réhabilitation de son mari, ce qui, après quelques tentatives avortées, a été obtenu le 8 septembre 1958 par décision de la cour suprême de RSFS de Russie.

L'histoire du livre : durant sa vie – rédaction, échec de publication

Si la deuxième monographie de Megrelidzé a été irrémédiablement perdue, ce n'est que par chance que son premier livre, *Les problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée*, a échappé au même sort. L'œuvre nous a été préservée grâce à un seul exemplaire, un bon à tirer qui, par un heureux concours de circonstances, a pu être sauvé, alors que le tirage entier, stocké et en attente de mise en circulation, a été détruit après la première arrestation de l'auteur en 1937.

Le travail sur le livre a débuté au moment où, après la fermeture de l'Académie des Sciences de Tbilissi et sa destitution de son poste de chef de la Glavnaouka, Megrelidzé s'est rendu à Leningrad, à l'ILP de Nikolas Marr. Selon l'autobiographie qui, comme on l'a vu, fait le silence sur les raisons de ce transfert, Megrelidzé aurait demandé au Commissariat populaire à l'Education de la RSS de Géorgie de l'envoyer en mission en vue de travailler à la rédaction de l'ouvrage que, jusque-là, il avait été empêché d'écrire à cause de la surcharge dans ses occupations d'enseignant et de fonctionnaire. La demande lui a été accordée, d'autant plus que l'invitation venait de Kirov, ainsi que de Marr, qui, à quelques années de sa mort (Marr est décédé en décembre 1934), était une figure incontournable dans la vie intellectuelle soviétique, et qui en 1932 avait pris connaissance du projet du futur livre de Megrelidzé et donné son approbation. La mission a débuté à Gagra où, au cours de trois mois, Megrelidzé a écrit un tiers du livre en se servant des matériaux qu'il avait petit à petit rassemblés déjà à Tbilissi. Le reste du livre a été rédigé à Leningrad, où il a occupé un poste de chercheur au Département des études du Caucase à l'ILP. Le livre a donc été rédigé entre 1933 et 1934, mais n'a été prêt à la parution qu'en 1936. Dans l'introduction (à la version de 1937) Megrelidzé remarque que la parution a dû être plusieurs fois remise pour des raisons indépendantes de l'auteur. A présent il est impossible d'établir la nature de ces raisons, ainsi que celle des modifications que le texte a dû subir avant que la version composée comme le bon à tirer ait été définitivement fixée. La seule modification dont on peut être sûr concerne le titre de l'ouvrage. Dans la documentation de l'ILP qui contient

la liste des ouvrages préparés pour la parution au cours de l'année 1936, le livre de Megrelidzé figure sous le titre *Phénoménologie marxiste de la pensée*, alors que selon le bon à tirer, le titre est *Problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée*²⁴. Nous reviendrons sur la question concernant le titre de l'ouvrage en peu plus bas. Quant au retard de la parution du livre, très probablement, il a été lié à l'exclusion de Megrelidzé du parti et à des procès politiques internes à l'ILP (dans l'autobiographie, comme on l'a vu, Megrelidzé parle de l'« épuration », qui a dû considérablement agiter la vie de l'institut (voir également la note [21] en bas des pages 21-22). En juin 1936 le livre a été composé en typographie. Un an plus tard, en juin 1937, le rédacteur, professeur Leon Bachindjagian, a donné l'autorisation d'impression. Mais les exemplaires n'ont été imprimés que vers la fin de l'année, car Bachindjagian a été arrêté (avec la même accusation qui, quelques mois plus tard, serait portée contre Megrelidzé – l'adhésion au groupe nationaliste arménien des Dachnaks), et il a fallu que le nouveau rédacteur, Ivan Mechtchaninov, qui était en même temps le rédacteur général de l'édition, donne une nouvelle autorisation.

Le livre avait été conçu comme la thèse doctorale de Megrelidzé. Friedrich rapporte dans son livre qu'en mai 1936, à l'ILP, Megrelidzé avait déjà obtenu le titre de « candidat des sciences » qui, au sein du système soviétique, le rendait recevable pour la thèse. La décision de lui conférer ce titre a été signée par Deborin, Mechtchaninov et Frank-Kamenetzki²⁵. Quant à la soutenance de la thèse doctorale, elle a été, tout comme la parution du livre, d'abord remise à plus tard à cause de l'arrestation du directeur de la thèse, qui était également le premier éditeur de son livre, Leon Bachindjagian. Les fonctions de celui-ci ont été reprises par Mechtchaninov (qui, après la mort de Marr, est devenu directeur de l'ILP et passe pour le plus éminent des représentants du marrisme) qui, comme on vient d'indiquer, a donné le feu vert à l'impression du livre. Mais à cause de l'arrestation de Megrelidzé en février de l'année 1938, la soutenance de la thèse a dû être reportée pour plus tard encore une fois, et n'a jamais pu avoir lieu. Quant aux exemplaires de son livre qui, au moment de son arrestation, étaient stockés, mais pas encore mis en circulation, ils furent entièrement anéantis. Le bon à tirer a été sauvé par l'un des chercheurs de l'ILP, Ioseb Megrelidzé. Il l'avait clandestinement retiré du bureau déjà scellé de Konstantiné Megrelidzé. Puis, comme nous le rapporte la fille de Megrelidzé, Ioseb Megrelidzé aurait gardé

²⁴ Cf. Н. Н. КАЗАНСКИЙ (éd), *Acta linguistic petropolitana, Труды института лингвистических исследований. Op. cit.* p. 397.

²⁵ Cf. Janette FRIEDRICH, *Der Gehalt der Sprachform. Op. cit.* p. 93.

cet exemplaire chez soi emballé dans une fausse couverture rouge qui appartenait à un des volumes des œuvres de Lénine.

De toute apparence Konstantiné Megrelidzé a récupéré cet exemplaire à la fin de 1939, quand il a été mis en liberté d'une manière aussi inattendue que courte. Il l'a apporté à Tbilissi où, au début de 1940, il a renoué le contact avec des professeurs d'influence à l'Université de Tbilissi : le recteur, l'historien Ivané Djavakhichvili, son ancien professeur de psychologie Dimitri Uznadzé, l'historien Simon Djanachia. Ceux-ci, après avoir pris connaissance du livre de Megrelidzé, décident de le publier. Mais la nouvelle arrestation de Megrelidzé advenue le 31 décembre de la même année empêchera ce projet de se réaliser.

A cette étape on pourrait se poser la question suivante : est-ce que l'arrestation et la déportation de Megrelidzé dans le camp de travail qui a résulté dans sa mort étaient liées au caractère de son travail théorique, à ses idées ? Jusque-là nous n'avons pas fait allusion au contenu de ces idées, et pourtant cette question n'est pas prématurée, car il est possible d'y répondre en faisant appel exclusivement aux éléments biographiques, tandis que l'analyse de ses positions théoriques ne mettrait pas de nouvel élément dans l'affaire.

Contrairement à ce qui semblerait être l'explication la plus immédiate et intuitive, rien ne nous permet d'affirmer que l'arrestation de Megrelidzé avait pour but son écartement de l'activité intellectuelle. Comme on a vu, l'accusation n'a pas été centrée sur ses activités académiques, mais sur l'imputation d'une adhésion à un groupe extrémiste de nationalistes arméniens. Il est vrai que cette accusation, par son absurdité, laisse entendre que la vraie raison en était une autre (il n'est pas sans importance de noter que Megrelidzé n'a jamais donné son aveu et n'a pas signé les protocoles de police), mais il est tout aussi clair qu'au début de la période des grandes purges, lorsque tombe l'arrestation, il n'aurait pas été gênant pour le NKVD de construire une accusation avançant des raisons idéologiques.

En outre, notre affirmation peut être appuyée par le fait que la présence des idées de Megrelidzé dans le milieu académique de l'époque était assez réduite, et c'est avec difficulté qu'on pourrait parler des effets produits par ses textes.

Les effets de son activité intellectuelle pourraient être résumés dans les quatre points suivants.

Premièrement, son livre, et donc le seul texte qui expose les positions de Megrelidzé d'une manière systématique et aurait une certaine force pour imposer telles ou telles idées, n'a pas pu voir le jour ni avant son arrestation, ni durant le reste de sa vie.

Deuxièmement, le constat qu'on peut faire à partir des trois autres textes tous parus en 1935, durant la vie de l'auteur, ne serait pas essentiellement autre. Son texte le plus extensif, paru dans la revue *Langue et pensée*²⁶, et qui s'intitulait « De la conscience animale à la conscience humaine » (plus tard ce texte sera converti en deuxième chapitre de son livre), ne contient rien qui prête à des conclusions politiquement significatives et pouvant être imputées à l'auteur. Il en va de même de son deuxième article, paru dans un recueil dédié à la mémoire de Nikolas Marr : « Sur les superstitions et le mode de pensée "prélogique" (Réplique à Lévy-Bruhl) ». Quant à son troisième texte, s'intitulant « N. Ya. Marr et la philosophie du marxisme », publié dans la revue *Les problèmes de l'histoire des sociétés précapitalistes*, il n'y a rien de non orthodoxe dans ce texte entièrement imprégné des louanges de Nikolas Marr qui est présenté comme celui qui a fourni à la science marxiste de la culture matérielle une méthodologie appropriée.

Troisièmement, il est à noter que Megrelidzé a eu quelques occasions pour partager les résultats provisoires de ses travaux avec ses collègues et en discuter avec eux. C'est le moment où Megrelidzé acquiert une certaine notoriété dans les cercles académiques de Leningrad de l'époque. D'une lettre écrite par Megrelidzé à sa femme²⁷ nous apprenons qu'en 1933 il eut la possibilité de faire quelques présentations au sujet de quelques-uns des éléments que, plus tard, il inclurait dans son livre, notamment les questions relatives à la psychologie. Son intervention à Leningrad, à l'Académie des Sciences²⁸, aurait provoqué un très vif intérêt, suite à quoi on lui aurait demandé de faire une session supplémentaire. Cette fois-ci le public s'est réuni plus large, car les chercheurs d'autres instituts, ayant entendu parler de sa première intervention, sont venus l'écouter. A la fin de la session une discussion s'est animée qui, quelque peu regrettablement pour Megrelidzé, était d'un caractère plutôt laudatif que critique. Parmi ceux qui avaient pris la parole se trouvaient Ivan Meschaninov, Izrail' Frank-Kamenetski²⁹, Vasili Struve³⁰, Boris

²⁶ Il s'agit de la revue éditée au sein de l'ILP de 1933 jusqu'à 1948.

²⁷ კონსტანტინე მეგრელიძე, აზრის სოციალური ფენომენოლოგია. *Op. cit.* pp. 602-603

²⁸ L'ILP de Marr, où travaillait Megrelidzé, évidemment, était un des instituts au sein de l'Académie des Sciences de RSFSR.

²⁹ Sémitologue et bibliste, théoricien du mythe, de la littérature, et de la religion. Il collaborait avec Nikolas Marr et travaillait comme chercheur à l'Institut Japhétologique, qui en 1931 s'est transformé en l'IPL. Il y dirigeait

Anan'ev³¹. Comme nous apprenons de cette lettre, les échanges oraux avec ses collègues ne sont apparus à Megrelidzé ni porteurs d'effets, ni fructueux ou stimulants. Ainsi, écrit-il :

« Ma chère Tsoutsia, je sais bien qu'ils ont apprécié mon travail. Mais je sais tout aussi bien, que malgré leur évaluation positive, ils n'arrivent pas à prendre en compte toutes les conséquences qui se laissent tirer de certaines de ces idées, ni à envisager tout ce qui devrait découler de ces postulats. Mais, peut-être, est-il impossible qu'une telle prise en compte par des personnes inconnues ait lieu. Et ainsi, ce succès me trouble tout autant, qu'un insuccès m'aurait inquiété »³² ;

Néanmoins, ce manque de compréhension ne change rien par rapport à la question qu'on est en train de se poser ici, car l'incompréhension est tout autant un effet vrai d'une proposition théorique, que sa compréhension. On sait également que Megrelidzé a fait une intervention publique à Tbilissi en 1940, dans la période entre ses deux arrestations, lorsqu'il travaillait sur un petit ouvrage, à présent perdu, s'intitulant *L'histoire des couleurs à la lumière des problèmes généraux de perception*³³. Mais, bien évidemment, tous ces faits ne sont pas suffisants pour qu'on puisse affirmer que le travail de Megrelidzé aurait produit des effets quelque peu sérieux et durables. Qui plus est, les sujets qu'il avait choisi de traiter en vue des échanges avec ses collègues (psychologie animale, question du nombre, théorie des couleurs) relevaient du caractère empirique et plutôt illustratif, ne portant qu'obliquement sur les enjeux théoriques qui sont au cœur de sa réflexion.

Enfin, et quatrième, il faut attirer l'attention sur le fait que dans l'historiographie de la philosophie soviétique on ne trouve aucune mention, qu'elle soit positive ou négative, de notre auteur. Quant à son époque, il n'y a eu qu'une petite recension que, en 1935, Aleksandr Louria

le cabinet des langues sémito-hamitiques, ainsi que le secteur de la littérature orale de la société primitive. Il publiait dans la revue « Recueil japhétologique ».

³⁰ Deux ans plus tard, en 1935, Vasili Struve sera nommé comme membre de l'Académie des Sciences de l'URSS. Il est l'orientaliste marxiste soviétique le plus renommé, qui s'était spécialisé en égyptologie et en assyriologie. Il est considéré comme le fondateur de l'école soviétique de l'histoire de l'Ancient Orient.

³¹ « Le jeune psychologue Anan'ev » (comme le décrit Megrelidzé) à cette époque travaillait comme chercheur à l'Institut psychonévrologique de Bekhterev à Leningrad. Plus tard il sera le fondateur et l'auteur de la conception du département de psychologie à l'Université d'Etat de Leningrad, et développera un modèle systémique de la conscience humaine, qui accentue le mode de recherche interdisciplinaire, dont le centre est la psychologie.

³² La lettre de Megrelidzé à sa femme datée du 30 avril de 1933 in კონსტანტინე მეგრელიძე, აზრობს სოციალური ფენომენოლოგია. Op. cit. თბილისი, 1990. p. 603.

³³ Cf. Janette FRIEDRICH, *Der Gehalt der Sprachform*. Op. cit. p. 67.

avait dédiée à son article sur la psychologie animale et humaine³⁴. Même si un Louria laudatif remarque que Megrelidzé est le premier à poser la question de la conscience (сознание) dans de nouveaux termes proprement marxistes et historicistes, différents de ceux qui étaient proposés par les courants conflictuels de « la psychologie idéaliste » et de « la psychologie mécaniste », ce n'est évidemment pas une réaction assez forte pour qu'elle ait marqué son milieu intellectuel, ainsi que le souvenir qui en a été gardé.

L'histoire du livre : après sa mort – réhabilitation, actualisation récente

Sans doute, la source de l'importance ou puissance qu'on peut attribuer à un texte quelconque ne réside pas tant dans son caractère intrinsèque, que dans les effets qu'il a générés au cours du temps et des contextes changeants, mais également dans le fait qu'il continue de les générer jusqu'au moment présent. Comme on vient de voir, le livre de Megrelidzé donne l'exemple d'un texte qui n'a entraîné quasiment aucune extériorisation dans son propre contexte immédiat. On va maintenant essayer de donner l'aperçu des développements qui ont eu lieu après la parution du livre en 1965, rendue possible par le bon à tirer qui avait été préservé par la famille de l'auteur³⁵.

Paru avec presque trente ans de retard et transposé dans un milieu qui lui était étranger, l'ouvrage a rencontré un public dont la démotivation intellectuelle était proportionnelle à la stagnation de la pensée soumise à une pression idéologique aiguë depuis une longue période de temps. Dès sa parution, le livre a acquis une certaine notoriété dans les cercles philosophiques soviétiques et il a surtout inspiré toute une génération d'étudiants de la faculté de philosophie de l'Université de Rostov. Le livre est devenu un sujet de discussions lors des sessions du département de philosophie de cette université, à une desquelles, en 1966, il a été décidé de le présenter pour le hautement prestigieux prix Lénine (qu'il n'a jamais obtenu). Comme le

³⁴ Александр Романович ЛУРИЯ, « К. Р. Мегрелидзе. От животного сознания к человеческому » in *Язык и мышление*, V. 1935, изд. Академии наук СССР. / *Вестник АН СССР*, 8-9. Москва-Ленинград, 1936.

³⁵ La publication a été rendu possible grâce aux efforts de la femme de l'auteur, rentrée à Tbilissi après 16 ans passés dans un camp de concentration et bannissement, et sa fille, qui avait 7 ans au moment de l'arrestation du père et qui a été gardée à Tbilissi par la belle-mère de l'auteur. Cela a eu donc lieu après sa réhabilitation en 1958 et 21 ans après la mort de l'auteur.

protocole des sessions le montre³⁶, les discussions portaient un caractère assez sommaire et se sont bornées à l'exposition des divers éléments de l'ouvrage de Megrelidzé, à l'accentuation de la contribution de Megrelidzé à « la sociologie marxiste toujours peu élaborée », et à de mineures déviations (parfois de caractère purement terminologique) par rapport aux classiques du marxisme-léninisme.

Le commentaire soviétique qui provoque le plus d'intérêt est celui d'Otar Djioev, un philosophe géorgien, auteur de l'article « Les problèmes de la sociologie de la pensée dans l'œuvre de K. R. Megrelidzé » (1979)³⁷, ainsi que d'une brochure « Kita Megrelidzé » (1982)³⁸. Ces textes sont d'intérêt dans la mesure où Djioev va un peu plus loin qu'une superficielle constatation des résultats obtenus par Megrelidzé et essaye de replacer son livre dans le contexte des travaux « bourgeois », dont certains lui sont contemporains. Dans cette juxtaposition – un procédé courant à partir des années 70, car depuis quelque temps déjà l'Union Soviétique avait commencé à se délier de la politique isolationniste, y compris dans le domaine de la science, et à s'orienter vers l'émulation du monde « capitaliste » – Megrelidzé est présenté comme « philosophe marxiste-léniniste » (une expression encore absente chez Megrelidzé), qui aborde la même problématique que l'on trouverait chez Husserl, Scheler ou Habermas. Djioev rassemble ceux-ci dans le groupe des philosophes qui, en se rendant compte que la question de la pensée ne peut pas être pertinemment posée dans le cadre de la conscience en tant que telle, cherchent des voies pour « socialiser » la compréhension de l'humain et « dépasser l'opposition entre la conscience, ou, [autrement dit,] la pensée et l'être ». Selon l'estimation de Djioev, ni la solution de Husserl, qui part de la conception du « monde de la vie », ou encore de la « socialité universelle », ni celle de Scheler qui a accentué ce moment dans sa sociologie phénoménologique, ni non plus celle de Habermas qui examine le lien entre la « connaissance » et l'« intérêt », n'ont atteint leur but, car dans les trois cas, la manière dont le lien entre l'être

³⁶ Le protocole d'une des sessions a été publié dans la revue principale en philosophie *Les questions de philosophie* : A. B. ПОТЕМКИН, В. П. ЯКОВЛЕВ, « 30 лет спустя » in *Вопросы философии*, № 4, 1968. Cf. également : С. МИКУЛИНСКИЙ, Г. ВОЛКОВ, « Самопознание науки » in *Правда*, 13 февраля 1967. Certains éléments du protocole ont été publiés aussi en géorgien : ბრონსკი ნ., ქოზაევი ა., „კაპიტალური ნაშრომი აზროვნების სოციოლოგიის შესახებ“ in *საქართველოს კომუნისტები*, N3. pp. 91-94. Enfin, il a été recensé dans la liste bibliographique des publications soviétiques en philosophie : « 1967: Discussion at Rostov (on the Don) University on *The Basic Problems of the Sociology of Thought*, a book written in the thirties by Georgian philosopher K. R. Megrelidze » (« Chronology » in *Studies in Soviet thought*, Vol. 8, No 2/3 (1968), p. 254.).

³⁷ Отар ДЖИОЕВ, « Проблемы социологии мышления в трудах К. Р. Мегрелидзе » in *Социальная природа познания. Теоретические предпосылки и проблемы*. Издательство Наука. Москва. 1979.

³⁸ Отар ДЖИОЕВ, *Кита Мегрелидзе*, Мецниереба, Тбилиси, 1982.

(social) et la pensée est postulé, relève de l'abstraction. Or ce n'est que sur la base marxiste-léniniste, dit Djioev, qu'on peut comprendre ce lien d'une manière concrète en accentuant non pas une simple socialité de conscience, mais la pratique sociale, car, ce n'est que la pratique qui laisse les aspects d'activité et de passivité apparaître dans un équilibre dialectique. Suite à cette réflexion, Djioev oppose Megrelidzé à Althusser. Selon lui, Althusser retombe dans ce que Megrelidzé aurait appelé le sociologisme, qui implique une détermination sociale de l'homme :

« Selon l'interprétation althussérienne de la théorie de la connaissance marxiste, le [caractère] actif de conscience, celui de l'activité d'un homme connaissant, se marie avec la négation du [caractère] actif du sujet de connaissance. Cette attitude découle du structuralisme qui se représente la pensée telle une activité interpersonnelle et, au bout de compte, glisse vers l'affirmation selon laquelle ce sont les structures qui « pensent », pas les hommes.»³⁹

Quant à Megrelidzé, lui, en revanche, dit Djioev, refuse de poser la question de la détermination sociale de l'homme sans, en même temps, s'interroger sur la nature de la pratique humaine et laisser place au principe actif qui en dérive.

Une conclusion semblable trouve une forme beaucoup moins sophistiquée, on pourrait dire même pénible, chez un autre commentateur soviético-géorgien, Zourab Kakabadzé, qui qualifie Megrelidzé d'humaniste pour « la place exceptionnelle que Megrelidzé attribue à l'homme dans le monde »⁴⁰. On fera observer que chez ce commentateur, nous trouvons une autre ligne d'opposition au monde bourgeois à laquelle Megrelidzé pouvait être associé dans le contexte de l'Union Soviétique tardive. Megrelidzé était, notamment, présenté comme le chef de file dans la lutte contre les cybernéticiens bourgeois, qui soulevaient des prétentions absolues tâchant de modeler le cerveau humain et de substituer la machine à l'homme. Evidemment, Megrelidzé, au milieu des années 30, ne pouvait pas encore critiquer la cybernétique. Mais la référence ici est faite à la critique acharnée que Megrelidzé lance au physiologisme et à ses prétentions (virtuelles) de donner une explication définitive de la pensée de l'homme.

La double critique des attitudes réductionnistes - sociologisante d'un côté, et empiriciste, de l'autre côté – observées par Megrelidzé dans les explications de ce qu'il appelle la « pensée humaine » a été donc exploitée par les commentateurs soviétiques des années 70 pour s'opposer

³⁹ Отар ДЖИОЕВ, « Проблемы социологии мышления в трудах К. Р. Мегрелидзе » in *Op. cit.* p. 127.

⁴⁰ Зураб КАКАБАДЗЕ, « Второе рождение книги » in *Заря востока*, № 88, 14 апреля 1967.

aux développements théoriques et scientifiques du monde capitaliste qui leur étaient contemporains. Cela, en même temps, leur permettait d'insister sur l'actualité de l'œuvre de Megrelidzé et son caractère anticipateur. Ainsi, en plaçant, au préalable, Althusser dans la continuité avec la théorie sociologique de Durkheim, les arguments anti-durkheimien de Megrelidzé, par extension, pouvaient être adressés à lui aussi. De la même façon, l'insistance de Megrelidzé sur les limitations de la recherche en physiologie et ses raisonnements anti-pavloviens pouvaient être remis en emploi dans la critique de la cybernétique. En anticipant le cours de notre analyse, nous voudrions remarquer ici que les passages critiques dédiés à Pavlov, que la censure avait effacés dans l'édition de 1965 du livre, sont réapparus dans la version du 1973. Vu le besoin de nouveaux instruments critiques dans la philosophie et la science soviétique des années 70, la motivation derrière un tel changement dans le fonctionnement de la censure est assez claire.

Enfin, pour des raisons d'exhaustivité, nous voudrions ajouter que quelques dizaines d'articles faisant référence à l'ouvrage de Megrelidzé ont été publiés en Union Soviétique, ainsi qu'en Russie postsoviétique et contemporaine. Ces articles ne méritent strictement aucune attention, vu leur qualité académique extrêmement basse. Non seulement ils n'éclairent en rien l'œuvre de Megrelidzé, mais ils ne peuvent même pas être considérés comme des exemples de sa réception⁴¹. Les citations tirées du livre de Megrelidzé y apparaissent d'une manière sporadique, hasardeuse et inattendue, sans prémisses ou raisons apparentes, et ne servent que pour fournir d'appui à telle ou telle position que l'auteur de l'article donné voudrait défendre. De telles apparitions sont signe non pas de l'importance qui serait généralement reconnue à Megrelidzé, mais justement de l'insouciance que les auteurs d'articles pareils démontrent dans leur incapacité à prendre en compte le fait qu'il existe une différence dans l'importance, ou, si l'on veut, une certaine hiérarchie entre les auteurs qui dicte les règles de références (inavouées, car allant de soi) dans tout travail académique décent.

Quant aux retentissements que la parution du livre a eus dans le milieu académique occidental, ils se bornent principalement à des mentions dans les listes des nouvelles parutions soviétiques. Il s'agit des listes bibliographiques qui embrassaient un nombre très complet de

⁴¹ A titre d'exemple on ne va indiquer qu'un article publié en République Tchèque dans les temps soviétiques : Jan KAPARYT, Rudolf STEINDL, « Historicity materialismus a etologicka redukce socialniho na biologicke » in *Sociologicky Casopis / Czech Sociological Review*, Roc. 16, Cis. 5 (1980), p. 483.

livres et de revues en philosophie parus en Union Soviétique. Elles étaient conçues comme instrument de recherche pour les soviétologues qui, évidemment, rencontraient des difficultés peu négligeables quant à l'accès à la production intellectuelle soviétique⁴². Ces listes proposent seulement les informations bibliographiques et même un rangement en rubriques y est absent⁴³.

A part cela, nous pouvons citer quelques phrases qui constituent les mentions les plus extensives de l'œuvre de Megrelidzé que l'on peut trouver dans le monde universitaire occidental pendant la période d'existence de l'Union Soviétique. L'une appartient à Thomas J. Blakeley qui, dans les notes à l'un des volumes de la série *Studies in Soviet thought*, énumère quelques livres soviétiques qui traitent les questions méthodologiques relatives au peuple, classes et valeur, et qui font preuve d'une certaine distanciation « analytique » par rapport aux aspects les plus obscurs du marxisme-léninisme. Ainsi écrit-il :

« Basic Problems of Sociology of Knowledge (*Osnovnye problem sociologii myslenija*, Tbilisi, Mecniereba, 1973, 438 str.) by K. R. Megrelidze is a breath of fresh air from the past. First published posthumously in 1965, after having been ready for publication in 1938, it shows a strong mind at work on problems of import not just to Soviet science but also to world science at that time. Class interests, class consciousness, and the like are handled with a sophistication that Soviet theory of culture has yet to regain. »⁴⁴

L'autre commentaire est à trouver dans un article d'Ash Gobar, où celui-ci dépeint le panorama des recherches dans des diverses branches de la philosophie en Géorgie :

« ...Megrelidze, utilizing the insights of Gestalt psychology, describes “consciousness” and “thought” as dynamic processes with Gestalt properties. He criticizes “bourgeois sociologists”, who

⁴² Le but ainsi que la structure des listes bibliographiques préparées au sein de The institute of East-European studies (University of Fribourg) sont expliqués par BLAKELEY J. Thomas, « A bibliography of Soviet philosophy » in *Studies in Soviet thought*, I. D. Reidel Publishing Company, Dodrecht, 1961. pp. 12-15.

⁴³ Cf. « Books received » in *Studies in Soviet Thought*, Vol. 14 (1974), p. 343.

« Foreign-language books received » in *The review of Metaphysics*. Vol. 20, No. 2 (Dec., 1966). p. 387.

Ash GOBAR, « Bibliography of Georgian philosophy (1946-1976) » in *Studies in Soviet thought*, Vol. 18. No. 3 (Aug., 1978). p. 253.

« Bibliography of Soviet philosophy » in *Studies in Soviet thought*, Vol. 15, No. 1 (Mar., 1975). p. 86.

Józef Maria BOCHENSKI (éd), *Bibliographie der Sowjetischen Philosophie, VII*. D. Reidel Publishing Company, Dodrecht, 1968. p. 113.

⁴⁴ Thomas J. BLAKELEY, François PERROUD, « Notes and Comments » in *Studies in Soviet Thought*, Vol. 17, No. 2 (Aug. 1977), p. 142.

describe personal/social consciousness as a mere “copy” of a given culture, ignoring the “third factor” of creativity which mediates between the person and his culture. »⁴⁵

Megrelidzé figure dans les livres dédiés à l’histoire de la philosophie géorgienne publiés en Géorgie⁴⁶, mais, comme nous le voyons, c’est bien la soviétologie elle-même qui, dès les années 60-70, l’y avait inscrit.

Le troisième bloc dans l’histoire de la réception du livre de Megrelidzé est constitué par des publications relativement récentes, où la question n’est plus du tout celle de la nature de son travail théorique, mais celle de sa place dans l’histoire intellectuelle soviétique. Il s’agit de remarques tout à fait marginales, souvent en bas de page, dans lesquelles Megrelidzé n’est envisagé qu’obliquement, comme une figure de l’entourage de Nikolas Marr. A titre d’exemple, l’article de Perlina, dont le but est de démontrer, que dans les années 20-30 les œuvres de Lévy-Bruhl, Freud et Cassirer étaient bien connues des spécialistes soviétiques du folklore, de la mythologie et de l’ethnographie, Megrelidzé n’est évoqué que pour en faire une preuve parmi d’autres par les quelques références à Lévy-Bruhl et à Cassirer que l’on trouve dans son livre⁴⁷. Les mentions de ce type se sont surtout multipliées dans la dernière décennie, où la relecture des œuvres de Nikolas Marr a été mise à l’ordre du jour. En effet, si dans la dernière décennie le nom de Megrelidzé resurgit, c’est dû au réveil de l’intérêt plus large pour la linguistique marriste qui, malgré son caractère désuet, relève des éléments remarquables pour une critique de la linguistique indoeuropéenne⁴⁸.

L’œuvre de Megrelidzé n’est donc jamais devenue l’objet d’une recherche sérieuse. La seule chercheuse qui se démarque par l’intérêt qu’elle porte à ce penseur est Janette Friedrich, que nous avons déjà mentionnée au sujet de la biographie de Megrelidzé dont elle fournit la version

⁴⁵ Ash GOBAR, « Contemporary philosophy in Soviet Georgia », in *Studies in Soviet thought*, Vol. 18, No. 3 (Aug, 1978), p. 179.

⁴⁶ Cf. მახარაძე მიხეილ, *ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია*. ოთხტომეული. უნივერსალი, თბილისი, 2013.

⁴⁷ Nina PERLINA, « Ol’ga Freidenbert on Myth, Foklore, and Literature » in *Slavic Review*, Vol. 50, No. 2 (Summer, 1991), p. 375.

⁴⁸ Cf. Craig BRANDIST, « Semantic paleontology and the passage from myth to science and poetry: the work of Izrail’ Frank-Kamenetskij (1880-1937) » in *Studies in East European Thought*, Vol. 63, No. 1, Fifty Years of Studies (February 2011), p. 44.

Craig BRANDIST, Katya CHOWN (Ed.), *Politics and the theory of language in the USSR, 1917-1938. The birth of sociological linguistics*, Anthem Press, London, 2011. p. 171.

Vladimir ALPATOV, « Que peut apporter l’héritage de Marr ? » in *Un paradigme perdu : la linguistique marriste. Cahiers de l’ILSL*, No. 20, 2005.

la plus complète. Dans sa thèse doctorale qui a pris la forme d'une monographie dédiée aux paradigmes de la langue dans des conceptions psychologiques soviétiques, à côté de Bachtin et Vygotskij, elle analyse cet aspect spécifique chez Megrelidzé aussi. Par ce livre, auquel se joint un article⁴⁹, elle a fait connaître Megrelidzé dans le milieu germanophone. Et c'est toujours elle qui, avec un article en langue française⁵⁰, où est tenté une reconstruction des traces de la théorie de Nikolas Marr dans l'œuvre de Megrelidzé, a pour la première fois introduit cet auteur dans l'espace francophone.

C'est dans le sillage d'une réactualisation de Marr que, dans les années récentes, Megrelidzé est tombé au centre de l'intérêt plus focalisé chez des chercheurs de l'Université d'Etat Ilia. Cela a résulté dans une journée d'étude, un cours universitaire, quelques articles et une petite monographie de Zedania. Le présent travail a été également inspiré par ces développements.

Après cet aperçu de l'histoire de l'ouvrage, nous voudrions maintenant revenir plus spécifiquement sur l'histoire du texte du livre. Comme on vient de dire, Friedrich a consacré un article aux traces de la conception linguistique de Nikolas Marr dans l'ouvrage de Megrelidzé. Les versions du livre que l'on connaissait jusqu'à il y a quelques années, au long de ses cinq cent pages, ne comportait quasiment aucune mention significative de Nikolas Marr⁵¹, ce qui, il n'est pas étonnant, paraissait étrange, vue les circonstances de la rédaction du livre et la biographie de l'auteur. Il était bien clair que le livre avait dû être censuré, ou, pour utiliser l'euphémisme soviétique courant, « nouvellement édité ». Si ce livre tronqué, il y a quelques années encore, obligeait donc ses commentateurs à faire des conjectures et à essayer de reconstruire ce qui hypothétiquement pouvait être sa version originale, à présent il peut devenir l'objet d'une analyse concrète grâce au fait que l'unique bon à tirer datant de 1937 – la seule source donc des éditions de 1965 et 1973 - a été récemment retrouvé dans l'archive du Musée de la littérature de Tbilissi. Evidemment, il nous permet de voir très exactement les modifications que le texte a

⁴⁹ Janette FRIEDRICH, « Vygotskij – Volosinov – Megrelidze. Der Versuch einer metalinguistischen Zeichentheorie » in EHRLICH Konrad, MENG Katharina (éd), *Aktualität des Verdrängten, Studien zur Geschichte der Sprachwissenschaft im 20. Jahrhundert*. Synchron, Heidelberg, 2004. pp. 109-124.

⁵⁰ Janette FRIEDRICH, « Les traces de N. Marr dans le livre de K. Megrelidze *Osnovnye problem sociologii myslenija* (1937) » in *Cahiers de l'ILSL*, N°20, 2005, pp. 109-125. (Voir également l'article de Sylvie ARCHAIMBAULT, qui intègre les résultats apportés par Friedrich dans le tableau qu'elle dresse de l'usage de la notion de l'aperception parmi les linguistes russes et soviétiques, mais qui n'a pas de prétention d'apporter de nouvelles connaissances sur Megrelidzé à proprement parler : « La notion d'aperception » in *Slavica Occitania*, Toulouse, 30, 2010, 95-114.)

⁵¹ Plus précisément, dans la version de 1965 le nom de Marr apparaît à deux occasions tout à fait marginales, alors que dans la version de 1973 ses occurrences se multiplient, mais restent tout aussi inessentiels.

subies ultérieurement. On n'a pourtant pas de possibilité de porter le jugement sur ce que l'auteur lui-même a (probablement) dû changer dans la période entre 1933 et 1937 (exception faite du titre du livre dont nous connaissons trois versions).

Le bon à tirer garde les traces de corrections orthographiques faites par un correcteur spécialiste au mois de mai 1937, ainsi que des corrections mineures faites par la main de Megrelidzé lui-même. Sur la page numéro un, où commence l'« Exposition générale de la question de la pensée »⁵², le premier rédacteur du livre, Leon Bachindjagian, a fait deux remarques datées du 2.VI.37 : 1) « Imprimer à partir de la page 1 jusqu'à la page 464 » (il n'est donc pas clair si l'introduction qui précède la page numéro 1 et est numérotée en chiffres romains était censée être imprimée ou pas), et 2) « Les citations des classiques du marxisme sont vérifiées ». Sur les marges de l'exemplaire on trouve également de petits passages par lesquels Megrelidzé a voulu amplifier le texte, parfois en rajoutant des notes de bas de page ou encore des pages entières (ces morceaux ont été effectivement intégrés dans la version de 1965 par l'éditeur). Il n'est pourtant pas clair si ces ajouts marqués sur les marges datent de 1937, ou de 1940 où, se trouvant de séjour à Tbilissi, Megrelidzé espérait encore faire publier son ouvrage (sur le frontispice on voit la note du professeur Djanachia datée de 13.XII.1940 qui donne l'ordre d'imprimer le bon à tirer en quatre exemplaires ; mais l'auteur sera de nouveau arrêté deux semaines plus tard, le 31 décembre 1940). Si l'on juge selon le contenu de certains des commentaires, on aurait tendance à penser qu'ils sont tardifs, car Megrelidzé s'y attaque au fascisme, ou, par exemple, déplore la désertion des universités allemandes par des chercheurs comme Max Wertheimer, ou Kurt Lewin, ce qui relève de ce qui devait être d'actualité en 1940. Mais une telle conclusion trouve vite ses limites si l'on considère que depuis des années il était ordinaire en Union Soviétique de s'exprimer contre le fascisme (à titre d'exemple, le même Louria en 1933 écrit l'article s'intitulant « 'Psychologie des races' et la science fasciste »⁵³), et que les psychologues de la *Gestalt* avaient dû émigrer d'Allemagne bien des années plus tôt, en 1933.

En outre, dans cet exemplaire on trouve des ratures. Ce sont les traces tardives, relevant de la censure que le livre a subie avant sa parution en 1965. La comparaison de la version parue en

⁵² Pour le contenu du livre voir l'annexe.

⁵³ Александр Романович ЛУРИЯ, « 'Психология рас' и фашистская наука » in *Фронт науки и техники*, №12, ВАРНИТСО и СНР, Москва, 1933. pp. 97-108.

1965 avec le bon à tirer de 1937 redécouvert met à la lumière la manière dont le texte a été tronqué. Dès le premier coup d’œil on sent les tendances conjoncturelles dans le choix des morceaux de texte qui ont été éliminés. On peut distinguer trois grands thèmes qui sont tombés sous le coup de la censure. D’abord, ce sont les pages entières consacrées aux questions de la langue dans la perspective marriste qui, comme Friedrich avait correctement conjecturé, avaient été effectivement contenues dans le texte original, mais ont été éliminées pour une raison évidente. Depuis la fameuse querelle en linguistique d’abord initiée et puis conclue par Staline lui-même en 1949, le marrisme a été réduit à l’inexistence, alors que le nom de Marr n’était plus accepté comme une référence possible⁵⁴. Au total, ce sont à peu près 35 pages qui ont été éliminées du livre, mais la coupure la plus sévère a touché son cinquième chapitre, dédié justement à la question de la langue et de la conscience de soi. Sa longueur a été réduite de 15 à 4 pages. Ensuite, ce sont quelques larges passages consacrés à la psychologie et à la réflexologie. Et enfin, ce sont les passages relativement courts consacrés à Staline qui ont disparu du texte. Evidemment la description qu’on vient de faire ne recouvre pas toutes les occurrences de la censure, mais tout ce qui reste hors cette description et pourrait relever d’un certain intérêt sera mentionné dans notre analyse théorique du texte selon la nécessité.

L’histoire de la modification du texte ne finit pas ici. Sept ans plus tard, en 1973, le livre a été réédité « suite à une demande des lecteurs »⁵⁵, comme le précise l’éditeur des deux éditions (1965 et 1973), Anguia Bochorishvili, philosophe géorgien, membre de l’Académie des Sciences de la Géorgie soviétique⁵⁶. Cette fois-ci, dans l’avertissement à cette deuxième édition, il se

⁵⁴ Sur la querelle en linguistique voir : René L’HERMITTE, *Science et perversion idéologique : Marr, marrisme, marristes, une page de l’histoire de la linguistique soviétique*. Paris, Institut d’études slaves, 1987. Quoi qu’il s’agisse de la monographie la plus référée et connue en langue française sur ce sujet, sa probité scientifique est mise en question par l’autre éminent chercheur de l’histoire de la linguistique russe et soviétique, Alpatov. Il a de son côté consacré une monographie à l’histoire du marrisme : АЛПАТОВ В. М. *История одного мифа: МARR и марризм*. Едиториал УРСС, 2004. Sur le déroulement de la querelle voire également : MARCELLESI Jean-Baptiste, GIRARD Nicole, « Ni cet excès d’honneur, ni cette indignité » in *Langages*, No : 46, *Langage et classes sociales : Le marrisme* (juin 1977) pp. 3-23.

⁵⁵ Il ne faut pourtant pas penser qu’il s’agissait d’une demande populaire. Cette phrase fait référence aux demandes qui ont été exprimées dans les protocoles des sessions qui ont eu lieu à l’Université de Rostov-sur-le-Don. A part le tirage réduit du livre, les participants aux sessions se lamentaient sur les fautes d’orthographe, ainsi que sur le manque d’un index des noms à la fin du livre. Mais ce qui est le plus curieux, c’est qu’ils demandaient également de « rééditer » certains passages pour que les mineures déviations du marxisme-léninisme soient écartées. De fait il s’agissait d’une demande de censure supplémentaire. Cf. ბრონსკი ნ., ქობაევი ა., « კაპიტალური ნაშრომი აზროვნების სოციოლოგიის შესახებ » in *საქართველოს კომუნისტი*, N3.

⁵⁶ Il ne s’agit pas de la même institution qui a été fondée par les efforts de Megrelidzé. Comme on a vu, celle-ci avait été fermée en 1931. En 1940 ans la succursale de l’Académie des Sciences de RSFSR a été ouverte en Géorgie. C’est ici que Megrelidzé avait résumé son travail, quand, entre les deux arrestations, il habitait à Tbilissi.

félicite de pouvoir présenter au public une version plus complète du livre. Et effectivement, nous y voyons apparaître certains passages qui ne sont pas trouvables dans la version précédente. Notamment, ce sont les paragraphes regardant les psychologues Pavlov et Vygotskij qui réapparaissent. Un peu plus haut nous avons déjà effleuré cette question, mais dans ce qui suivra nous décrirons de plus près ces différences en nous interrogeant sur les raisons possibles pour la réinsertion de tel ou tel passage.

En addition à ce que nous venons de rapporter sur l'histoire du livre, il y a deux moments quelque peu anecdotiques que nous voudrions mentionner également, même s'ils ne revêtent pas d'intérêt proprement analytique. L'un de ces moments advient en 2007 lorsque le livre fut réimprimé à Moscou. Étrangement ce *reprint* fut fait non pas à partir de la version de 1973, mais de celle de 1965, qui est la version la plus tronquée. Cela est d'autant plus dommage qu'actuellement seul ce tirage est disponible à la vente. Quant à l'autre moment, il est lié à la traduction du livre en langue géorgienne, parue en 1990 à Tbilissi. Cette traduction se base bien sur la version de l'année 1973, mais étrangement elle est plus « complète » encore que l'original, car y apparaissent deux pages entières d'une provenance inconnue et qui discutent quelques éléments de la théorie d'attitude développée par le psychologue géorgien Dimitri Uznadze. Le rapprochement des propos de Megrelidzé avec la psychologie d'attitude développée par Uznadze est loin d'être illégitime, mais le changement de style et d'intonation laisse penser que dans ces deux pages nous avons affaire à une manœuvre arbitraire de l'éditeur. Outre cela, le titre porté par la traduction géorgienne du livre est le suivant : *La phénoménologie sociale de la pensée*. Il s'agit donc d'une quatrième version du titre. Un peu plus bas, nous reviendrons sur la question du changement multiple du titre de l'ouvrage et proposerons quelques réflexions sur ses raisons possibles, ainsi que ses effets.

Comme on peut voir, avec cet ouvrage nous nous trouvons devant un objet assez complexe à aborder. Pour revenir à la question posée au début de ce chapitre, on peut constater que l'ouvrage, à aucune des étapes de son histoire, ne peut se vanter de la richesse des effets qu'il aurait produits dans le milieu intellectuel. Par contre, cette histoire l'a rendu lui tellement complexe, qu'il est un objet particulièrement intéressant à traiter, dans la mesure où il peut faire parler beaucoup d'aspects de l'histoire intellectuelle et philosophique soviétique. Il peut être envisagé comme une sorte de palimpseste, dont les couches se superposent à la fois diachroniquement et synchroniquement. Dans le chapitre qui suit nous tenterons justement de

décortiquer ces couches à partir de la question de la censure, qui est présente non seulement dans la durée (1937-1965-1973), mais également dans la simultanéité de chacun de ces moments temporels (et, pour des raisons bien claires, c'est plutôt la version initiale qui sera l'objet de notre analyse là où il s'agira d'en parler dans cette perspective de simultanéité). La censure appelle donc une analyse à la fois extensive et intensive. De son côté, cet examen du texte relèvera certains éléments du mode de fonctionnement de la censure soviétique, qui risquent de laisser perplexe ceux qui ont tendance à se représenter la censure soviétique comme un mécanisme plus sophistiqué qu'il n'était. Dans la partie qui suit, consacrée à la question de la censure, on essaiera donc d'examiner les formes, les raisons et les effets de la censure sur le matériel concret qui est celui de l'ouvrage de Konstantiné Megrelidzé.

II^e Partie

Question de la censure

Cette partie approfondit le moment le plus important, on pourrait dire même, constituant, de l'histoire du livre, qui est la censure. En confrontant, dans le premier chapitre, les idées reçues au sujet du fonctionnement de la censure soviétique, on tâchera, par la suite, de proposer, à l'aide d'un matériel concret, certaines conclusions de caractère général. Pour ce faire l'on discutera trois aspects particuliers de la censure lisible dans l'œuvre et, par cela, on embrassera, en même temps, tous les effets que la censure a infligés au texte, sauf ce qu'il en est des références à la théorie linguistique de Nikolas Marr. On réservera cette question spécifique pour plus tard. Quant aux trois points dont on discutera immédiatement – psychologie et science soviétique, matérialisme historique et sociologie, et enfin, politique et théorie – ils seront exposés dans trois chapitres respectifs.

La signification de cette partie, pourtant, ne s'arrête pas à la question particulière de la censure. Si l'on essaie de tirer des conséquences du fait que l'action de la censure prend comme cible toujours les moments historiquement et conjoncturellement les plus sensibles, cette question particulière de la censure peut devenir un outil opératoire pour l'analyse et être mise au service d'une « contextualisation » historico-intellectuelle du livre. Nous mettons ce mot entre guillemets, car pour nous il ne s'agira pas d'entourer le texte par des faits historiques et intellectuels choisis suivant le principe du parallélisme chronologique qui ne relèveraient donc que de liens mécaniques. L'effet de la censure, dont la motivation se laisse bien discerner et qui arrive du dehors (la censure subjective, dont il s'agira également, n'étant qu'une forme internalisée de cette même contrainte venant du dehors), traverse la capillarité argumentative du livre et le met dans une lumière sous laquelle le lien entre le texte et son milieu se laisse entrevoir d'une façon assez organique.

Quelques remarques générales

Si nous prenons en considération les éléments biographiques et historiques que nous venons d'exposer, l'on est vite convaincu que le texte de Megrelidzé ne se laisse pas pertinemment décrire par le schéma tout aussi abstrait que simple, mais pour autant pas moins largement répandu dans l'imaginaire postsoviétique, selon lequel, sous un régime totalitaire tel que l'Union Soviétique, on a affaire à des individus pensants et autonomes qui luttent contre les impératifs théoriques idéologiquement prescrits et essayent, en même temps, de se protéger du mécanisme répressif de l'Etat en faisant recours à des techniques d'écriture spéciales. On va nous rétorquer que l'autobiographie de Megrelidzé est justement l'exemple d'un tel texte. Mais, à notre avis, cela ne relève que d'une première impression. En effet, Megrelidzé écrit son texte avec l'intention de convaincre les lecteurs de la vérité du sens littéral de ce qu'il écrit (la question de savoir à quel degré il est sincère et s'il ment est secondaire). Alors que l'opinion répandue parle de textes transmettant un sens qui diffère, voire, est contraire au sens littéral du texte. Ces tactiques d'écriture sont le plus souvent décrites par la métaphore de l'« écriture entre les lignes ». Mais comme même chez Leo Strauss⁵⁷, l'auteur incontournable pour les questions liées à ce phénomène, l'explication de cette métaphore reste toujours sommaire, elle éveille l'imaginaire le plus fantaisiste et se laisse utiliser comme une expression désignant une figure d'auteur rusé et en totale conscience de ses propres modes de faire. Cette image de l'auteur est redoublée par l'image d'un lecteur tout aussi savant, qui est en mesure de déchiffrer le sens recelé dans le texte du premier. Strauss souligne que ce type de littérature est adressé à une minorité intelligente des lecteurs⁵⁸. Or l'obscurité générale sur ces questions a fait que dans le discours postsoviétique, la capacité de lire « entre les lignes » a acquis des extensions démesurées, au point d'être parfois proclamée un attribut caractéristique de l'« homme soviétique ». On suppose ainsi une transparence entre les écrivains et les lecteurs, les deux étant pareillement compétents, alors que « la langue d'Ésope », qui est un autre terme courant pour désigner la dissimulation du sens dit vrai, ne serait qu'un jeu se déroulant entre eux, et ayant comme but de créer un écran de poussière aux yeux de la censure, qui est, à la fois dans son élément intellectuel et répressif, identifiée à l'Etat. Même si cette manière quelque peu exagérée

⁵⁷ STRAUSS Leo, « Persecution and the art of writing » in *Social Research*, 8:1/4 (1941).

⁵⁸ *Ibid*, p. 491.

d'exposer les choses peut paraître outrée, elle n'est pourtant pas dénuée d'utilité, car elle souligne l'importance de réévaluer les notions qu'on a sur la censure. Le livre de Megrelidzé, qui a eu une histoire compliquée et dont nous disposons de trois versions, permet de faire ce travail sur un matériel concret. Mais sans avoir la prétention de tirer des conséquences larges, comme celles visées par Strauss, qui propose une analyse de la tension entre l'écrivain et l'instance de persécution applicable à toute étape historique de la pensée occidentale, on se concentrera sur le cas de l'Union Soviétique, et plus particulièrement sur celui de Megrelidzé.

Au cours de notre analyse des écrits de Megrelidzé, quand cela sera nécessaire, nous soulignerons les points relevant de la censure ou de l'altération du texte, ainsi que les effets qu'elles produisent. Mais au préalable, nous voudrions proposer quelques remarques générales à ce sujet. Il est important de tenir compte du fait que toute lecture de textes produits sous les conditions d'un régime politique totalitaire a besoin d'être consciente de ses propres prémisses, ou, si l'on veut, des prémisses du texte qu'on envisage de lire. Et en vue, justement, d'une meilleure identification de ces prémisses, je propose d'insister sur la notion de censure en prenant comme point de départ le cas de la monographie de Megrelidzé. Mais évidemment si on parle de prémisses, cela ne veut point dire qu'il s'agirait de quelque chose qui serait donné hors du texte. Au contraire, à certains égards, c'est le texte lui-même qui peut laisser transparaître ses propres prémisses et c'est sur cela que je voudrais mettre l'accent dans ce qui suivra. Sur ce point on retiendra les remarques faites par Strauss, qui souligne l'importance qu'une perspective sur l'intégralité du texte peut avoir pour sa lecture intelligente.

La suggestion que nous voudrions avancer consiste à distinguer entre deux instances de la censure. D'un côté, c'est la censure objective, et de l'autre côté, la censure subjective qui, à son tour, peut se manifester de deux manières : négative et positive. La première de celles-ci, c'est-à-dire la censure objective, consiste en un contrôle extérieur, qui s'effectue après coup, alors que la deuxième, c'est-à-dire la censure subjective, est le contrôle intérieur, ou, autrement dit, l'autocensure que l'auteur lui-même met en place pour garantir la conformité de son texte à des impératifs extérieurs qui lui sont bien connus et ne sont pas questionnables dans le cadre du texte donné. Il peut s'agir de censure subjective négative ou positive, suivant que la conformité est obtenue en dissimulant les éléments inacceptables, pourtant présents dans le texte comme sa partie essentielle (c'est-à-dire, incontournable), ou en mettant un accent trop prononcé sur des éléments qui font partie de l'inventaire conceptuel ou symbolique de l'idéologie, mais qui, si on

tient compte de l'intégralité du texte, n'ont qu'un caractère accidentel. Cela veut dire que le texte ne perdrait rien du point de vue de son argumentation intrinsèque, si on lui enlevait les éléments de l'autocensure positive.

C'est l'ensemble de toutes ces instances de censure qui constituent ce que nous avons appelé les prémisses de lecture. Cette grille de lecture permet de gagner une vue beaucoup plus nuancée et concrète du texte, ce qui demeurerait insaisissable, si on restait dans le cadre du schéma auteur/autorité. Qui plus est, ce dernier schéma ne permet pas de prendre en compte l'existence d'auteurs qui ne sont pas opposés à l'autorité, c'est-à-dire ceux qui, tout en partageant les convictions marxistes, se caractérisent par une créativité conceptuelle et ne se laissent pas décrire dans des termes binaires. C'est, justement, pour apporter plus de nuances dans cette problématique que l'on peut introduire la notion de *culture philosophique soviétique* proposée par Evert Van der Zweerde dans sa monographie consacrée à l'historiographie soviétique de la philosophie⁵⁹ qui, selon la définition de l'auteur, est la discipline responsable de l'auto-conscience historique de la philosophie soviétique. Quant à la philosophie soviétique, elle est ici comprise dans un sens large, pas uniquement et surtout pas en premier lieu comme une théorie, mais comme un médium par lequel le régime soviétique s'auto-légitimise et se garantit un fonctionnement effectif, mais qui, de l'autre côté, doit être contrôlé pour que la production de représentations qui mettraient le régime dans une lumière désavantageuse soit bloquée. Ainsi, conclut Van der Zweerde, en Union Soviétique, il n'y avait pas de lieu pour une discussion métaphilosophique (c'est-à-dire pour une discussion sur la philosophie officielle), ce qui a transformé la philosophie soviétique en une science cumulative, au lieu qu'elle soit le lieu d'affrontements. De notre côté, on voudrait préciser qu'évidemment il y a eu des discussions voire des querelles au sein de la philosophie soviétique, surtout à une première étape de son histoire (cela est bien décrit par Van der Zweerde aussi). Mais effectivement, ces discussions n'ont jamais interrogé les cadres dans lesquels elles émergeaient. Ce cadre était constitué par des signifiants tels que le matérialisme, ou la dialectique. Les discussions concernaient donc la question de la conformité de telle ou telle conception à ces critères. Mais ceux-ci n'ont jamais été eux-mêmes questionnés (c'est pour cela que nous éviterions de les appeler concepts – justement parce qu'ils n'étaient pas discutables – et préférons l'appellation « signifiants »). L'on discutait,

⁵⁹ Evert Van der ZWEERDE, *Soviet historiography of philosophy, Istoriko-Filosofskaja Nauka*. Springer Science+Business Media, Dodrecht, 1997.

donc, sur les meilleurs modes de conformer les méthodes des divers domaines de savoir à ces impératifs. Dans ce sens, Van der Zweerde a tout à fait raison quand il définit la culture soviétique, entre autres, comme le pourvoyeur des critères de distinction de la philosophie et de la non-philosophie. Dans ce travail, à plusieurs reprises, nous devrons revenir plus fondamentalement à ce point magistral. Mais ce qui nous intéresse maintenant, c'est un autre aspect de la culture soviétique, telle qu'elle est définie par Van der Zweerde : « 'Soviet philosophy' does not denote a philosophical school or theory, but an historically limited type of philosophical culture, a complex of opportunities, restrictions, institutions, organisations, and traditions, within which philosophy was done. » La culture philosophique est comprise ici comme un savoir normatif internalisé : elle implique « the ways in which philosophical texts were to be produced, with the ideological conditions of philosophical discussions, and with the possibilities and impossibilities of making one's ideas public. »⁶⁰

La culture philosophique soviétique se trouve donc en étroite relation avec les mécanismes de la censure. Ce n'est qu'elle qui peut rendre intelligible chaque occurrence concrète d'intervention dans le texte. Ayant préalablement distingué les trois instances de la censure, nous pouvons voir qu'il s'agit d'interventions qui diffèrent en caractère. La particularité des *Problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée* est que ce livre, grâce à son histoire, illustre simultanément ces trois instances de censure. Les éléments de la censure objective (l'intervention après-coup) se laissent repérer par une simple comparaison entre diverses versions du texte (ce n'est que la toute première version qui manque de pair – qui lui précéderait – pour être comparée). Mais quant aux éléments de la censure subjective (l'intervention préventive), la tâche est plus compliquée. Comme, par principe, la censure subjective ne se manifeste en aucun support fixé (tel un texte), elle ne peut être saisie qu'en tant que résultat d'une reconstruction. Mais pour réaliser cette reconstruction on a besoin de mettre en conjonction deux versants : d'un côté, en accord avec l'idée de Strauss, c'est une analyse du texte dans son entièreté et sa mise à l'épreuve selon le critère de cohérence, qui peuvent nous aider à discerner entre ce qui est essentiel du texte et ce qui y est accidentel (relevant de la censure positive), et, de l'autre côté, c'est la prise en compte de ce qui, suivant le raisonnement de Van der Zweerde, se laisse décrire comme la culture philosophique soviétique.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 26.

Passons donc au livre. La censure, on l'a déjà dit, est présente dans ce livre, tout d'abord, en qualité d'une instance extérieure. Celle-ci n'est pas l'Etat, ni une institution étatique à proprement parler, mais un groupe de collègues, hautement placés dans la hiérarchie de l'institution académique. Ils exécutent la censure en se reportant non pas à un observateur plus haut placé ayant une autorité supérieure à la leur, mais à la communauté des collègues elle-même. Il n'est donc pas étonnant que ce type de contrôle s'exerce grâce à une procédure réglementée. Ainsi, dans l'avertissement à l'édition de 1965, l'éditeur du livre, Anguïa Botchorichvili, donne quelques précisions sur le procédé de la censure, qui est toujours désigné par l'euphémisme « édition » :

« La question de l'édition du livre a été posée en 1956. A l'Académie des Sciences de la République Soviétique de la Géorgie une commission spéciale a été créée, constituée par les professeurs : Ch. Dzidzigouri, S. Nariqachvili, S. Tsereteli, G. Tchitaïa, Th. Charachenidze. Le livre a été remis à la commission pour qu'elle formule un avis. La commission a estimé que l'ouvrage n'avait pas perdu de son importance scientifique, ni de son actualité. *Nous* [lire : « moi » - nous notons] *avons effectué la révision et correction définitives du livre en prenant en compte toutes les remarques suffisamment fondées des lecteurs* [nous soulignons]. »⁶¹

En réaction à l'édition de 1965, les représentants du département de philosophie de l'Université de Rostov-sur-le-Don ont adressé leurs recommandations à l'Académie des Sciences de la Géorgie (c'est-à-dire à l'organe qui avait été chargé de cette édition). Ils ont souhaité que le livre soit réédité, en vue d'une augmentation du tirage, de la correction des erreurs orthographiques, mais ils insistaient également sur la nécessité d'une intervention dans le texte pour qu'il soit mis en meilleure adéquation avec les principes du marxisme-léninisme. A titre d'exemple spectaculaire, et pour illustrer le niveau de discussion, citons le passage respectif en entier :

« L'ouvrage de Megrelidzé n'est pas assuré contre certaines imperfections. Il est douteux que l'emploi de l'adjectif "quasi-indépendant" comme le fait l'auteur soit pertinent pour caractériser le rôle actif des idées. Dans notre littérature il est déjà de coutume d'utiliser à cet effet la notion de

⁶¹ Ангиа БОЧОРИШВИЛИ, «От редактора» in Контстантин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1965. p. 4-5.

l'«autonomie relative de l'idéologie». La supposition selon laquelle sous le communisme la conscience sociale détermine l'être social, et non pas l'inverse, est contestable et manque d'argumentation. A notre avis, la question de la philosophie de B. Spinoza est, également, mise dans une lumière erronée. A ce propos, l'avis de K. Megrelidzé est quelque peu en contradiction à l'interprétation établie dans la littérature marxiste contemporaine de la qualification que le penseur du XVII^e siècle donnait au matérialisme et à l'athéisme. »⁶²

Aucune de ces trois recommandations, venant des philosophes chez qui la lecture de l'ouvrage de Megrelidzé avait produit le plus d'enthousiasme, et dont le but, paradoxalement, était une plus stricte réalisation de la censure objective, n'a été prise en compte dans la troisième édition de l'ouvrage en 1973, effectuée par le même éditeur. Nous n'irons pas plus loin en conjectures concernant le caractère de la communication entre les deux institutions se situant dans deux républiques soviétiques différentes. Et soulignerons seulement que ce qui par les critiques a été qualifié comme un traitement déviant de la philosophie de Spinoza, avait été mis en valeur déjà dans l'introduction à l'édition de 1965, écrite par l'éditeur, comme un « jugement original, qui repense d'une manière critique certaines des opinions généralement répandues »⁶³ sur Spinoza.

A cette censure de caractère objectif, se rajoute donc la censure subjective, c'est-à-dire l'autocensure de l'auteur. Celle-ci se manifeste sous deux formes : d'abord, négative – c'est le cas quand l'auteur enlève du texte ce qu'il y aurait mis si l'aberration idéologique ne s'imposait pas –, et puis positive – par exemple quand l'auteur rajoute dans le texte des éléments que, pour la même raison, il n'y aurait pas mis. Conjointement les trois instances garantissent au texte une conformité à des impératifs idéologiques. La censure objective est anticipée par l'autocensure, qui implique à la fois une censure négative, par la renonciation aux éléments indésirables, et une censure positive, par l'insertion des éléments désirables. Pour l'illustrer, nous pourrions revenir aux exemples de Marr et Staline dans le texte de Megrelidzé. Dans sa version originale, la référence à Staline est un élément qui relève d'une censure positive⁶⁴, alors que celle à Marr est

⁶² ზრონსკი ნ., ქოზაევი ა., « კაპიტალური წამრმომი აზროვნების სოციოლოგიის შესახებ » *in* საქართველოს კომუნისტური, N3. p. 94.

⁶³ Ангиа БОЧОРИШВИЛИ, «От редактора» *in* Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit*, 1965. p. 6.

⁶⁴ Plus bas nous proposerons une analyse plus nuancée des occurrences de Staline dans ce texte, mais la conclusion sommaire qu'on propose à cette étape n'est pas essentiellement autre.

une référence essentielle. Par contre, une fois la conjoncture changée, dans les années 60, les deux deviennent des éléments indésirables aux yeux de la censure objective. Non seulement Marr est délégitimé par Staline en 1949, mais Staline lui-même est délégitimé par le fameux « rapport » secret divulgué au XXe congrès du Parti communiste soviétique par son secrétaire général Nikita Khrouchtchev, dénonçant le « culte de la personnalité ».

Maintenant que nous avons proposé une première caractérisation des instances de la censure, nous pouvons reprendre avec plus de vigueur le point indiqué à titre préliminaire dans le chapitre précédent et mieux articuler ce en quoi le texte auquel nous avons affaire peut être envisagé comme un palimpseste. Il s'agit effectivement d'un objet textuel complexe qui a une matérialité à couches multiples. Il n'est pas identique à soi-même : non seulement parce qu'il est une coagulation des multiples instances de censure qui se laissent décortiquer dans une perspective synchronique, mais également par le fait que l'on a à affronter des moments temporellement différés. Autrement dit, on a deux points temporellement différés, dont chacun a son propre assortiment de censures. Au surplus, chacune de ces instances de censure se laisse saisir différemment, par comparaison ou par reconstruction.

Mais évidemment, cette description reste abstraite tant qu'on ne voit pas cette complexité dans la chair du texte *in concreto*. A cet effet, dans les trois chapitres suivant, nous reprendrons trois aspects qui, au cours de l'histoire du livre, ont fait preuve du plus grand dynamisme d'interprétation. D'abord il s'agira de la question de la psychologie soviétique qui, dans les trois instances temporelles de l'histoire du livre, se présente différemment. Ensuite, c'est la question du titre de l'ouvrage, dont on dispose de quatre versions, et de la place du terme « sociologie » à travers la conjoncture en changement. En connexion avec ce terme en concurrence avec l'autre terme de « phénoménologie », nous tenterons de toucher un point de la censure négative qui est l'aspect le plus hypothétique au sein de la problématique de la censure. Et enfin, nous nous contenterons de nous concentrer sur l'usage de la figure de Staline, relevant de l'autocensure positive. Par ces trois points nous espérons donner un tableau suffisamment complet de l'aspect proprement diachronique du livre, de son histoire, pour ensuite passer à l'exposition de la conception de Megreldzé à partir de la version originale de 1937. Cela toutefois ne signifie pas que, à cette nouvelle étape, nous aurons enfin affaire à un texte unidimensionnel et que l'on pourra complètement se passer de cette problématique. En effet, la complexité du livre se manifeste déjà dans sa version originale, notamment par son hétérogénéité assez prononcée. Le

livre est non seulement hétérogène, mais, pourrait-on même dire, éclectique, non seulement par les questions qu'on y trouve posées, mais également en vertu de la diversité des attitudes théoriques ou des prémisses auxquelles recourt l'auteur.

Avant de passer aux trois points qui viennent d'être annoncés, deux remarques nous semblent essentielles.

La première concerne l'aspect formel de la censure. Si l'on voulait classer les types d'éliminations entreprises pour l'édition du livre en 1965, on pourrait en dégager trois. La première, la plus élémentaire, consiste en l'effacement des noms propres, dont la mention a été rendue impraticable suite au changement de la conjoncture (tels sont Bekhterev, Pavlov, Staline, Marr, etc.). Il s'agit parfois d'une élimination du nom seulement (par exemple, dans les simples énumérations de noms), ou bien de l'élimination d'une phrase contenant un nom, ou d'une partie de la phrase dans laquelle le nom est inséré. Deuxièmement, il s'agit des passages qui comportent une certaine charge émotionnelle. Cela peut être une critique âpre, voire agressive, ou un éloge excessif. Dans le cas de ce type d'éliminations, les raisons de ces appréciations ou dépréciations ne sont pratiquement jamais touchées et restent tout à fait lisibles. Ce n'est donc pas l'essentiel des qualifications qui tombe sous le coup de la censure, mais leurs expressions les plus prononcées. Voici deux exemples rapides. Dans la préface du livre, qui se distingue du reste du livre par une manière particulièrement acérée de poser des oppositions, Megrelidzé essaie de se positionner comme un vrai marxiste et, à cet effet, ressort à la critique du travail scientifique tel qu'il est mené en Union Soviétique. Il accuse la psychologie, l'école physiologique au sein de la psychologie et de la réflexologie de continuer à recourir à des méthodes de la vieille science bourgeoise qui décompose l'humain en des éléments atomisés, et de cantonner la dialectique matérialiste et historique exclusivement au domaine des sciences sociales. Il faut dire que cette critique est tout à fait saisissable dans le reste du texte aussi, et n'a pas provoqué la censure. Le seul passage qui a été éliminé est celui qui se caractérise par une radicalité, de toute évidence, trop excessive. On y lit que la littérature actuelle en psychologie, en pédologie et en réflexologie démontre que « les camarades qui se veulent marxistes »⁶⁵, en vérité, sans s'en rendre compte, sapent les fondements du marxisme. L'autre exemple est un passage cette fois-ci approuvé, dédié à Köhler : « ...si dans toute la littérature mondiale une preuve claire de l'existence du

⁶⁵ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления*. Издательство Академии Наук СССР. Москва-Ленинград, 1937. p. VI.

comportement raisonnable chez les animaux peut être trouvée, c'est bien chez ce remarquable expérimentateur »⁶⁶. Pourtant, rien des expériences de Köhler, exposées juste avant ces lignes éliminées, n'a posé problème à la censure. Si aucun de ces deux types d'éliminations n'entraîne de modifications ou déformations argumentatives, c'est en revanche le cas pour le troisième type de censures. On pourrait les caractériser comme des versions amplifiées du premier type des éliminations, dans la mesure où ce ne sont plus simplement les noms des *personae non gratae*, mais des passages entiers exposant leurs conceptions qui sont effacés. Ainsi la censure a éliminé plusieurs passages qui décrivent la théorie de Pavlov et celle de Vygotskij. Cependant, parmi les éliminations de ce type touchant le contenu du texte, seules celles liées à Marr avèrent la déformation signifiante que la censure a infligée à l'ouvrage. Cela est dû au fait que la référence à Marr n'est nullement marginale (comme c'est le cas avec la psychologie soviétique), ni ne relève de l'autocensure positive (comme c'est le cas avec Staline), mais touche le cœur même de la proposition théorique de l'ouvrage.

Ces constatations conduisent à notre deuxième et dernière remarque préalable. Il s'agit, d'un côté, de désigner la mission dont les censeurs de ce livre se chargeaient dans les années 1960, et, de l'autre côté, d'articuler ce en quoi pourrait consister notre positionnement propre. Si l'on y regarde de près, en prenant en compte les aspects formels de la censure que nous venons de caractériser, l'on constatera paradoxalement que la censure n'était pas un agent du mal, adverse à l'intention de l'auteur et au livre. Mais si l'on tient compte de la distinction qui sépare la position des censeurs et la nôtre, on sera vite convaincu du caractère seulement apparent du paradoxe. Si pour nous le livre, indépendamment de son aspect actuel, est intéressant principalement dans son historicité, il ne peut en être de même pour les censeurs des années 1960 qui ne veulent qu'y voir de l'actualité « scientifique ». Par conséquent, toute élimination à laquelle ils ont recours n'a pour but que de vider le texte des éléments scientifiquement et idéologiquement désuets, et donc de mettre à jour l'ouvrage. En ce sens, bien que leur attitude envers le texte nous paraisse excessivement libre, on ne peut pas pour autant leur nier un intérêt beaucoup plus immédiat et urgent que ne l'est notre attitude historique, qui fait preuve d'un respect absolu du texte. Qui plus est, si l'on veut bien se mettre dans la perspective qui était celle des censeurs qui ne voulaient voir dans le texte que ce qui relevait de l'actuel et essayaient de rectifier les propos contenus dans le livre (même s'il ne s'agissait jamais de les changer, mais d'en éliminer des parties) selon

⁶⁶ *Ibid.*, p. 50.

les demandes que leur culture philosophique (prenant ce syntagme dans le sens zweerdien) leur dictait, on peut être étonné de constater que les méthodes auxquelles ils ont recouru sont encore en pratique aujourd'hui. D'un côté, ils ont éliminé les références aux auteurs que l'état de la science à l'époque et les critères qu'il leur fournissait ne laissaient pas qualifier comme scientifiquement valables. Cela est toujours vrai, et même si n'importe quel auteur peut être constitué en un objet d'analyse, ce n'est pas n'importe quel auteur qui peut être considéré comme autorité et servir de référence d'une manière positive et immédiate. D'un autre côté, tout comme les censeurs qui éliminaient des expressions émotionnellement trop prononcées, de nos jours, le style et les standards académiques imposent une neutralité du ton qui rend une grande partie de la production textuelle académique stérile et assurément d'une lecture moins réjouissante que le style militant et plein de métaphores imagées et agressives si caractéristique des écrivains marxistes révolutionnaires, et dont la science soviétique des années 1960 était depuis un temps déjà débarrassée.

Pavlov et le fond idéologique dans les sciences

Dans son ouvrage, à plusieurs reprises, Megrelidzé consacre des passages critiques, voire ironiques à Ivan Pavlov, physiologiste russe qui dans les années 1910 a élaboré la théorie de ce qu'il appelait l'activité nerveuse supérieure. Pavlov, qui avait 68 ans quand la révolution russe éclata, a gardé une relation ambiguë avec les principes du marxisme soviétique et n'a jamais tenté d'adopter, d'une manière délibérée, le matérialisme dialectique comme la base méthodologique de ses recherches. Or, comme Loren Graham le remarque dans sa monographie *Science, Philosophy, and Human Behavior in the Soviet Union*⁶⁷, la théorie de Pavlov comportait des traits qui la rendaient récupérable par la science soviétique. Par une interprétation tendancielle de certains points de sa théorie, ou par une manière d'en mettre certains en avant au détriment d'autres, la science soviétique s'est d'abord approprié la théorie pavlovienne⁶⁸, et

⁶⁷ Loren R. GRAHAM, *Science, philosophy, and human behavior in the Soviet Union*. Columbia University Press, New York, 1987.

⁶⁸ En Union Soviétique l'épistémologie philosophique dominante était la « théorie du reflet » prêtée à Lénine, qu'il avait développée contre l'idéalisme. Le psychisme y est conçu comme le produit supérieur de la matière, c'est-à-dire, comme une fonction du cerveau humain (Cf. В. И. ЛЕНИН *Материализм и эмпириокритицизм*.

ensuite, une fois que cette interprétation concrète eut été fixée et établie, elle fut transformée en un critère de distinction entre la vraie et la fausse science et instrumentalisée par le régime contre une partie des physiologistes en 1950.

Exposant les traits généraux de la théorie de l'activité nerveuse supérieure et la façon dont elle a été inscrite dans le contexte de la science soviétique qui se voulait matérialiste et dialectique, Graham remarque que Pavlov, qui était un héritier de la physiologie russe prérévolutionnaire, a été injustement représenté comme un psychologue qui voyait la méthode objective des sciences de la nature comme la seule méthode adaptée à l'étude du psychisme humain. L'objectif de sa mise dans une telle lumière était de prouver le caractère matérialiste de l'approche de Pavlov. Pourtant, selon Graham, il s'agit d'une qualification erronée, car elle fait économie du fait que Pavlov avait clairement insisté sur la différence qualitative entre le psychisme animal et le psychisme humain. Il y avait aussi la tendance à négliger le fait que Pavlov à la fois refusait de réduire la psychologie à la physiologie, et niait la possibilité d'une psychologie des animaux (qui étaient les sujets privilégiés de ses études), partant du constat que la vie intérieure de ceux-ci est, par principe, inatteignable. Comme il est bien connu, Pavlov a développé la théorie des réflexes inconditionnels et conditionnels sur la base des expériences qu'il effectuait sur le système nerveux animal. Il a trouvé que, à côté des formes du fonctionnement du système nerveux qui sont innées et héritées, il existe des réflexes qui s'appuient sur des formes innées mais qui sont acquis par l'organisme au cours de sa vie. Pour Pavlov cela est vrai pour tout psychisme, mais les instincts, c'est-à-dire les réflexes innés, sont moins caractéristiques de l'homme que de l'animal. Le comportement humain est en grande partie défini par des réflexes acquis, car l'homme possède un instrument additionnel qui permet à son psychisme de prendre des extensions illimitées. Cet instrument étant la langue, Pavlov a proposé la notion de « système secondaire de signaux » (par opposition aux « réflexes signaux » qui désignent des réflexes conditionnels) pour caractériser le psychisme humain qui,

Издательство политической литературы, Москва, 1986. p. 95). Quant à Pavlov, il a été récupéré comme l'auteur de la théorie scientifique qui aurait fourni à la théorie du reflet léniniste une base scientifique. Voici ce qu'en dit un dictionnaire des années 1950 : « Sa doctrine sur l'activité nerveuse supérieure est une des bases du matérialisme dialectique dans le domaine des sciences de la nature. Elle a doté d'une base rigoureusement scientifique la *théorie du reflet* (V.) matérialiste. Pavlov a démontré que sans l'action exercée par le monde extérieur sur les organes des sens ainsi que sur le cerveau, aucune activité psychique ne serait possible et que le psychisme animal est le reflet du monde objectif ambiant. » (« Pavlov Ivan Pétrovitch » in Marc ROSENTAHL, Pavel IOUDINE, *Petit dictionnaire philosophique*, Moscou, 1955.)

contrairement au mode de fonctionnement nerveux animal, ne se laisse pas décrire par le schéma « stimulus – réaction ».

Malgré les éléments de l'héritage théorique de Pavlov qui pourraient lui épargner la qualification de réductionniste, voulue par les soviets, et dans la bouche desquels cette qualification signifiait « matérialisme », il faut reconnaître que la notion pavlovienne de « système secondaire de signaux » est restée peu développée. Pavlov n'a pas pu articuler et donner à la psychologie un objet suffisamment autonome en l'espèce d'un « psychisme humain », ni une méthode de recherche qui lui serait propre. En revanche, chez lui, la tendance à tirer les explications de la physiologie demeure assez forte. A ce propos Megrelidzé écrit : « L'Akademik Pavlov généralise toute sorte de reflexes, tels les reflexes “alimentaires”, de “peur”, de “but” (?), de “liberté” (?) etc., et en tire des conclusions générales pour l'homme, parfois allant jusqu'aux généralisations sur la question de l'“esprit russe” et sur ses côtés faibles et forts. »⁶⁹

Comme on l'a dit, cette tendance rendit la théorie de Pavlov pleinement récupérable par la science soviétique. Ainsi, par exemple, la continuité entre l'aspect physiologique et l'aspect psychologique (qui est admirablement exprimée dans la notion de « sécrétion psychique » décrivant le fait tiré de ses expérimentations sur les chiens, ou, d'une manière encore plus prononcée, dans le nom même qu'il donna à sa propre théorie – « théorie de l'activité nerveuse supérieure ») a été interprétée comme la réalisation du principe matérialiste et moniste. Autrement dit, le psychisme n'est que le type d'organisation le plus complexe de la matière, qui ne diffère pas fondamentalement de celui qu'on trouve aux niveaux organique ou biologique. Cette différence quantitative implique, pour Pavlov, la transition d'un type de causalité à un autre, ce qui, selon les interprétations faites du point de vue du matérialisme dialectique, était la réalisation du deuxième principe fondamental du matérialisme dialectique formulé par Engels, et notamment de celui de la transformation de la différence quantitative en une différence qualitative⁷⁰.

⁶⁹ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1937. p. 62.

⁷⁰ Voici un passage de l'article dédié à Pavlov dans : M. ROSENTAHL, P. IOUDINE, *Petit dictionnaire philosophique, op. cit.* Dans les formules de cette définition on trouve mobilisées toutes les catégories principales de la dialectique matérialiste : « La doctrine de Pavlov est pénétrée de l'idée du développement, du changement continu des choses ; elle renverse l'interprétation métaphysique des lois de l'activité psychique. Pavlov conçoit dialectiquement l'activité réflexe des animaux comme une substitution incessante de réflexes et une lutte de processus contraires : excitation et inhibition, irradiation et concentration, etc. La généralisation philosophique de la

Au moment où, en 1936-1937, Megrelidzé fait ses remarques critiques contre Pavlov, la réflexologie de celui-ci joue déjà un rôle proéminent dans la science soviétique. Mais ce n'est qu'un peu plus tard, en 1950, qu'elle s'assurera une place monopoliste dans la physiologie et psychologie soviétiques. On pourrait dire que dans sa critique, Megrelidzé attaque justement l'aspect de la théorie de Pavlov qui la rendait acceptable du point de vue du matérialisme dialectique. Megrelidzé aborde la question de la réflexologie au moment où il développe sa critique des attitudes naturalistes dans les études de la pensée humaine. Tout en reconnaissant les progrès faits par Pavlov dans la sphère de la physiologie, Megrelidzé signale l'insuffisance de sa méthode qui, en dernière instance, cherche à traduire les phénomènes psychiques dans des termes mécanistes. Megrelidzé cite donc Pavlov : « l'explication véritablement mécaniste [des phénomènes psychiques – *nous notons*] demeure l'idéal de toute recherche naturaliste et scientifique. Au fur et à mesure qu'on s'approchera de l'accomplissement de cette tâche, tous ces phénomènes, leur mécanisme, seront expliqués d'abord par la chimie, et enfin par la physique. »⁷¹ Ainsi, conclut Megrelidzé, selon Pavlov, la physique est destinée à supprimer le reste des sciences. Abstraction faite des nuances terminologiques par lesquelles se distinguent les discours des deux penseurs – Megrelidzé parle de « *мышление* » (la pensée) alors que Pavlov utilise le mot « *ум* » (l'intelligence, la raison) –, la constatation est à elle seule suffisante pour dégager le point critique majeur pour Megrelidzé. De son point de vue qui est, ne l'oublions pas, celui d'un marxiste convaincu, la pensée humaine est un phénomène intrinsèquement historique, et l'appareil conceptuel propre à la physiologie, comprenant des notions comme le réflexe, l'organisme, l'irritation etc. ne permettent pas d'en rendre compte. On voit ici se dégager deux manières concurrentes de tracer la ligne de démarcation entre ce qui est marxiste et ce qui ne l'est pas. Cette dualité traverse l'histoire intellectuelle soviétique. La première consiste en une approche ontologisante, qui trace cette distinction en fonction de l'opposition moniste/dualiste ou encore dialectique/mécaniste, alors que l'autre, qui est l'approche historisante, adopte comme

doctrine pavlovienne est d'une grande importance, car elle enrichit et concrétise les principes du matérialisme philosophique et dialectique marxistes, appliqués à la nature. Les découvertes de Pavlov représentent une arme dans la lutte idéologique contre toutes les manifestations de l'idéalisme et de l'obscurantisme. »

⁷¹ Иван ПАВЛОВ, « Последние сообщения по физиологии и патологии высшей нервной деятельности » cité selon : Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1937. p. 3. Notons en passant l'usage ici du mot « mécaniste » : avec le « matérialisme » et la « dialectique », la notion de « mécanisme » fait partie de l'ensemble des signifiants constituant le cadre de la culture philosophique soviétique dans le sens expliqué au chapitre précédent. Mais à la différence des deux premières, celle-ci a une connotation strictement négative. Le fait que Pavlov utilise cette notion dans le sens positif, montre la justesse de l'affirmation de Graham selon laquelle Pavlov ne se pense pas dans les termes du marxisme soviétique.

critère la distinction entre ce qui est historique et ce qui est anhistorique. Comme on le voit, Megrelidzé ne s'attarde pas sur le fait que Pavlov exige une explication « véritablement mécaniste » et n'exige pas que la rectification soit faite par le biais d'une substitution de la causalité dialectique à la causalité mécaniste. Tout au contraire, le cœur de la critique de Megrelidzé, qui s'en tient au critère historiciste, réside en ceci qu'il reproche à Pavlov ce grâce à quoi celui-ci a été récupéré par la science soviétique. Ainsi Megrelidzé écrit-il :

« Penser que de cette manière on peut comprendre la véritable “nature de l'homme” est tout aussi faux que la supposition des anciens scolastiques qui employaient une analogie inverse : ils prenaient les mouvements, les réactions, la croissance et la procréation des animaux pour les manifestations des buts éternels ainsi que pour une “recherche” de la vérité, et espéraient gagner de cette manière la compréhension parfaite et véritable des lois secrètes de la nature. »⁷²

Megrelidzé reproche donc à Pavlov sa méthode anhistorique et prévient du danger monopoliste qui se cache derrière le réductionnisme. Mais il ne faut pas penser que cette critique, chez Megrelidzé, soit motivée uniquement par l'envie de faire place à l'approche qui sera la sienne et qui sera distante des sciences dures, mettant l'accent sur l'aspect historiciste dans l'étude de la pensée humaine. Dans ce réductionnisme Megrelidzé entrevoit un danger pour la science elle-même. Comme on l'a vu, en tirant les conséquences des propositions avancées par Pavlov, il parle de la suppression de toutes les sciences par la physique. Ce qui est effectivement advenu, par contre, c'est que, quand une dizaine d'années plus tard la réflexologie a acquis le monopole dans les études de physiologie et de psychologie, celles-ci se sont trouvées bloquées dans leur développement pendant des décennies. Si Megrelidzé a bien entrevu les possibles résultats du renforcement de la réflexologie, en revanche, il aurait eu du mal à prévoir les moyens par lesquels ce renforcement allait être mis en place. En effet, le renforcement de la réflexologie en Union Soviétique n'a pas été dû à des raisons proprement scientifiques, mais au fait que « l'enseignement de Pavlov » a été politiquement instrumentalisé. Autrement dit, dans la période du stalinisme avancé qui était accompagné par l'affermissement de la perspective qu'on vient de qualifier d'ontologisante, la réflexologie a été adoptée comme instrument pour purger les rangs des scientifiques. C'est en 1950 qu'a eu lieu ce qui est connu sous le nom de « la

⁷² Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления. Оп. cit.* 1937. p. 4.

session pavlovienne » dédiée aux problèmes de la réflexologie et qui a été organisée sur la demande oblique de Staline. Hormis le fait que suite aux discussions auxquelles donna lieu la session certains des psychologues furent évincés de leurs activités scientifiques, la session eut des conséquences majeures également pour l'orientation future de la psychologie soviétique. Il fut imposé que la psychologie s'oriente vers la physiologie pavlovienne et trouve appui sur la nature réflexionnelle (*рефлекторный*) du psychisme.

Ces développements dans la psychologie soviétique expliquent le traitement que les passages relatifs aux psychologues et aux physiologistes ont reçu dans l'édition de l'ouvrage de Megrelidzé en 1965. On peut toujours y voir l'acharnement de Megrelidzé contre les réductionnismes, mais tous les passages comportant des mentions directes à Pavlov (sauf un passage où Megrelidzé se réfère à Pavlov d'une manière tout à fait neutre pour lui emprunter la définition du « réflexe »⁷³) sont effacés. Il en va de même avec les noms des autres psychologies soviétiques, toutes associées à la réflexologie. Ainsi la censure a-t-elle éliminé les passages critiques que Megrelidzé consacre aux psychologues suivants : Beritachvili, qui avait adopté la méthode expérimentale pavlovienne, est critiqué pour avoir tiré une conclusion douteuse quant à la capacité des chiens de garder des souvenirs visuels distincts ; Kornilov, qui était le premier à tenter d'élaborer une psychologie marxiste après la révolution, est critiqué pour avoir envisagé le comportement humain comme l'ensemble des réactions de l'organisme humain à son milieu ou encore d'avoir conceptualisé le langage (compris comme une capacité) comme un système de réflexes relevant des contacts sociaux ; et, enfin, Vygotskij, par rapport auquel Megrelidzé est le plus clément, est accusé de ne pas avoir pu se défaire de la réflexologie orthodoxe. Comme l'objet de ce chapitre est d'éclairer la question de la censure, on va se contenter de ces quelques remarques générales, avant de revenir à la question de la critique de Pavlov et de Vygotskij.

Pour résumer les effets que la censure, qui avait pris comme cible les parties du livre dédiées à des questions de psychologie, a produit dans la version de 1965 de l'ouvrage, on peut dire que les arguments critiques de Megrelidzé adressés à la réflexologie, et au privilège que celle-ci conférait à la physiologie dans la psychologie, sont tout à fait lisibles et n'ont rien perdu en complétude. Mais l'élimination des noms et des mentions de figures concrètes a conféré à ses raisonnements un caractère général et a arraché son texte à l'historicité qui lui est propre.

⁷³ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления*. *Ор. cit.* 1965. p. 56.

Autrement dit, suite à l'intervention de la censure, il est devenu difficile d'entrevoir la manière dont Megrelidzé s'insère dans les débats des années 30 qui lui sont contemporains.

Enfin on voudrait attirer l'attention sur quelques points liés à l'étape suivante de l'histoire du livre. Dans la version de 1973, nous sommes témoins d'une réapparition de quelques mentions de Pavlov, ainsi que d'une partie de la critique de Vigotskj dans le texte. Cela n'est pas sans raison et pourrait être reconduit à des développements dans la psychologie soviétique qui ont débuté quelques années avant la parution de cette version de l'ouvrage.

Déjà dans l'année 1962 la question concernant les fondements philosophiques de la physiologie et de la psychologie a été de nouveau mise à l'ordre du jour.⁷⁴ Dans le cadre des discussions à ce sujet, deux positions diamétralement opposées se sont articulées. Les uns affirmaient que la théorie de Pavlov n'avait pas perdu de son actualité et pouvait toujours être envisagée comme le fondement de la psychologie, alors que les autres affirmaient que le paradigme pavlovien était désuet. Pourtant le consensus s'est instauré pour reconnaître que la physiologie et la psychologie avaient le même objet – l'activité nerveuse supérieure en tant que fonction du cerveau. Ces deux disciplines se différenciaient seulement par leurs perspectives, mettant l'accent, respectivement, sur les aspects psychologique et physiologique de ce même objet. Il résulta de ces débats que Pavlov ne fut pas détrôné, mais que l'on reconnut que sa théorie nécessitait d'être complétée par d'autres approches. Comme exemple d'une telle réorientation on pourrait citer un psychologue et philosophe géorgien représentatif de l'atmosphère dans laquelle la deuxième édition augmentée de l'ouvrage de Megrelidzé devait être préparée. Il s'agit d'Apollon Cherozia qui, en 1969 et 1973, publie deux volumes intitulés *Contribution à la problématique de la conscience et de l'inconscience* qui, suivant la vague d'une nouvelle politique soviétique qui atténuait son isolationnisme et s'orientait vers une émulation avec le reste du monde, tente de trouver un équivalent socialiste à la conception psychanalytique de l'inconscient propre au monde et au système scientifique bourgeois. Mais ce qui nous intéresse chez cet auteur, c'est son interprétation altérée, quoique toujours respectueuse, de Pavlov. Il va chercher une citation de Pavlov où celui-ci affirme que la méthode objective est applicable tant aux animaux qu'à l'homme, mais que dans le cas des humains elle fait preuve

⁷⁴ « La problématique philosophique de psychologie » impliquait les questions comme la relation entre le psychisme et son milieu, celle entre les procès psychiques et physiologiques, la question de la détermination psychique, relation entre les déterminants biologiques et sociaux, etc. Cf. Е. БУДИЛОВА, *Философские проблемы в советской психологии*. Наука, Москва, 1972. p. 6.

d'insuffisance et révèle la nécessité d'introduire la méthode d'auto-observation ou introspection. Cherozia utilise donc l'autorité inébranlable de Pavlov et, par son interprétation, s'en sert pour légitimer l'introduction d'un élément subjectiviste dans le système de la science soviétique.⁷⁵

Dans ces conditions permutées, la critique que Megrelidzé avait adressée à la physiologisation du psychisme est devenue acceptable, voire désirable. Ce changement d'atmosphère se confirme également par la qualification que, dans son article daté de 1978, Djioev donne à l'entreprise de Megrelidzé. Soulignant ses mérites, il écrit : « En mettant en opposition au naturalisme le point de vue marxiste, K. Megrelidzé visait une tendance qui avait réellement existé à son époque et qui consistait à réduire l'activité de la conscience humaine à des lois biologiques, aux réflexes physiologiques »⁷⁶.

Le titre du livre et le terme « sociologie »

Non seulement le texte de l'ouvrage de Megrelidzé s'est modifié à travers les différentes conjonctures, mais le titre de l'ouvrage également provoque des questions quant à son authenticité. Dans la littérature sur Megrelidzé⁷⁷ il est généralement admis que le titre que l'ouvrage porte dans ses éditions russes (y compris dans le bon à tirer de 1937) ne correspond pas au titre que l'auteur préconisait de lui donner originairement et dont on connaît la formulation grâce à une tradition orale. Les traducteurs de l'ouvrage en géorgien ont donc modifié le titre selon ce qu'ils savaient du dessin original de l'auteur. Mais les documents additionnels que nous avons pris en compte en décrivant la biographie de l'auteur, ainsi que l'histoire du livre, complexifient cette question, car ils fournissent deux versions supplémentaires

⁷⁵ Апполон ШЕРОЗИЯ, *К проблеме сознания и бессознательного психического*. Т. I, II. Мецниереба, Тбилиси, 1969, 1973. Il n'est pas sans importance de noter que chez Cherozia la psychologie objectiviste de Pavlov est complémentée par la théorie de l'attitude, développée par le psychologue géorgien Dimitri Uznadze, qui était le professeur de Megrelidzé durant ses études universitaires à Tbilissi, et avec qui Megrelidzé se trouvait en une certaine affinité intellectuelle. Comme le montre une remarque faite de la main de Megrelidzé en marge d'une des pages du bon à tirer de 1937, il envisageait même de rajouter un passage consacré à son maître.

⁷⁶ Оtar ДЖИОЕВ. « Проблемы социологии мышления в трудах К. Р. Мегрелидзе » in *Op. cit.* p. 125.

⁷⁷ Cf. Janette FRIEDRICH, *Der Gehalt der Sprachform. Paradigmen von Bachtin bis Vygotskij*. *Op. cit.* p. 68. Оtar ДЖИОЕВ « Проблемы социологии мышления в трудах К. Р. Мегрелидзе » in *Социальная природа познания. Теоретические предпосылки и проблемы*. *Op. cit.* p. 122. გერმანე ფაცაცია, « დაბრუნება » in კონსტანტინე მეგრელიძე, *აზრის სოციალური ფენომენოლოგია*. *Op. cit.* p. 690.

du titre. Nous voudrions maintenant proposer quelques réflexions sur la manière dont certains des éléments de ces quatre titres pourraient être liés avec le projet global de Megrelidzé. Nous ne nous aventurerons pas dans le questionnement sur l'authenticité de telle ou telle version du titre. Cela relèverait d'une préoccupation purement historique et factuelle. Il s'agira plutôt de voir comment le terme « sociologie » tel qu'il est présent dans la version principale du titre peut être expliqué et comment il s'insère dans le milieu intellectuel changeant.

On a donc quatre versions du titre de l'ouvrage. Dans ses éditions russes il porte le titre repris du bon à tirer de 1937 *Les problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée*. Pour la traduction géorgienne, en 1990, le titre a été reformulé comme *Phénoménologie sociale de la pensée*. Dans son autobiographie, datée de 1936, Megrelidzé nous informe avoir écrit un ouvrage intitulé *Les problèmes fondamentaux de la sociologie marxiste de la pensée*. Enfin, dans le compte rendu de l'ILP décrivant les activités effectuées par l'institut au cours de l'année 1934, sur la liste des ouvrages prêts à être composés en typographie on trouve le titre *Phénoménologie marxiste de la pensée*.⁷⁸ Les différences qui s'établissent suite à la comparaison de ces quatre formulations ne sont pas d'égale importance. Ainsi, il est évident que dans la Géorgie de 1990 l'accentuation du caractère *marxiste* de la théorie de Megrelidzé ne pouvait pas être une priorité, d'autant plus que les éditeurs se sont laissés guider par leurs considérations sur l'authenticité du titre. En revanche, ce même accent était de première importance pour le Megrelidzé auteur de son autobiographie extrêmement conjoncturelle, qui, probablement, était enclin à hyperboliser les faits qu'il y rapportait. Qui plus est, le fait que cette version du titre souligne l'orientation marxiste de sa sociologie est une donnée peu informative et ne dévoile rien de nouveau, sauf, probablement, l'acceptation par Megrelidzé de la différence que Boukharine avait introduite entre la sociologie bourgeoise et la sociologie socialiste (on reviendra sur ce point). Dans ce cas, évidemment, le but de Megrelidzé serait d'élaborer une sociologie marxiste. Parmi les différences qui se dégagent de la comparaison des titres, la seule qui mériterait d'être analysée est donc celle qui s'établit entre les termes « sociologie » et « phénoménologie ».

Il serait vain de chercher des définitions de ces termes dans le corps du livre, ou de tâcher de gagner une compréhension concrète de la manière dont l'auteur envisage la phénoménologie ou la sociologie pour pouvoir ensuite les inscrire dans ses objectifs. En effet, les occurrences des

⁷⁸ Н. Н. КАЗАНСКИЙ (éd), *Acta linguistic petropolitana, Труды института лингвистических исследований. Op. cit.* p. 397

deux termes dans le texte sont extrêmement réduites en nombre. « La phénoménologie » est utilisée à deux reprises seulement et dans les deux occurrences elle est insérée dans le syntagme « la phénoménologie sociale (*общественный*) de la pensée » que Megrelidzé définit comme « les transformations sociales des idées sur les affaires (*дела*), faits historiques, valeurs culturelles etc. »⁷⁹. Il faut préciser ici que Megrelidzé distingue deux étapes qui sont propres à l'existence de l'idée. D'abord, à son étape originale, l'idée existe dans un état subjectif, c'est-à-dire dans son actualité en tant que pensée individuelle. Mais ensuite elle passe à son existence socio-historique. Autrement dit, elle se phénoménalise dans les dimensions sociale et historique. L'objectif de la phénoménologie sociale de la pensée serait donc de décrire et d'expliquer ses transformations.

A la défense de ceux qui considèrent que Megrelidzé envisageait son projet comme une phénoménologie plutôt qu'une sociologie de la pensée on pourrait avancer l'argument suivant. Contrairement à ce que le titre officiel de l'ouvrage semble suggérer, jamais dans son ouvrage Megrelidzé ne définit son projet comme une sociologie (une seule fois il parle de la « sociologie marxiste » et il revient une seule fois sur le titre de l'ouvrage dans les remarques finales du livre, qu'il attaque par les mots suivants : « Au cours de notre analyse des problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée... »). A part cela, le terme « sociologie » ne lui sert qu'à se référer à « l'école sociologique française » et à des « sociologues néo-positivistes » comme Durkheim, Lévy-Bruhl etc. Dans ce sens, la sociologie est synonyme du « sociologisme » qui implique pour lui une manière restrictive de poser la question de la pensée, car cette approche prend comme point de départ le rapport psychique entre les hommes (ou l'intersubjectivité), et ne prend pas en compte le fait que, comme Megrelidzé essaie de le démontrer, toute intersubjectivité et communication entre les hommes ont comme condition les liens matériels et choseaux (*вещественный*) engendrés dans l'activité créatrice du travail. Evidemment, il est étrange de voir Durkheim accusé de prendre comme point de départ le rapport psychique entre les hommes, alors que sa tentative de faire ressortir l'objectivité sociologique *sui generis* repose justement sur une stricte distinction entre les domaines de la sociologie et de la psychologie⁸⁰. Il est vrai, que par endroit Megrelidzé manque d'un discours bien différencié et parle d'une manière indiscriminé d'auteurs comme Durkheim, Lévy-Bruhl, Sombart et autres. Mais tout de même il y

⁷⁹ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления*. *Op. cit.* 1965, p. 395.

⁸⁰ Cf. Emile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*. Editions Flammarion, Paris, 2010, p. 82.

a une critique lisible de Durkheim qui, selon la reconstruction que nous en faisons, consiste en ceci que l'autonomisation de la « réalité sociale », consistant en des représentations collectives (ou en l'« *a priori* social ») solidifiées et gardées dans la durée par la force de la tradition, provoque un double effet idéaliste : d'un côté l'ensemble des représentations collectives ainsi présenté, qui puise sa force coercitive du mécanisme de la tradition, ne peut qu'avoir des liens faibles avec les intérêts des groupes sociaux (alors que pour Megrelidzé ce sont les intérêts réels qui sont la seule source de puissance des idées et représentations) ; et, de l'autre côté, la perspective autonomisante de la réalité sociale provoque comme son corrélat une perspective tout aussi autonomisante de la nature humaine, car l'homme est considéré comme le porteur des représentations (en vertu de sa nature psychique), au lieu d'être lui-même envisagé, tout court, comme le produit de la réalité sociale (qui, pour Megrelidzé, consiste tout d'abord en l'ensemble des rapports interindividuels médiés par le travail), tant dans sa constitution psychique que dans l'anatomie de ses organes de sens, etc. Ainsi, à la lumière de cette critique de Megrelidzé, la distinction durkheimienne entre les faits sociaux et psychiques perd sa pertinence et le psychologisme (ou, tout au moins, l'absence de radicalité dans le refus du psychologisme) de la position de Durkheim ne paraît plus incommensurable avec son insistance sur une position sociologique. Ici n'est pas l'endroit de pleinement développer la critique adressée par Megrelidzé à la sociologie. Cela nous occupera plus bas, quand nous passerons à l'exposition plus détaillée de sa conception. A cette étape, nous ne voudrions que souligner que, contrairement aux deux occurrences, les deux positives, de la « phénoménologie de la pensée », la « sociologie » est donc, pour Megrelidzé, toujours synonyme d'une approche théorique tronquée, ainsi que d'une manière de poser des questions qui ratent leurs buts. Ce contraste entre, d'un côté, la sociologie donnée dans le titre et annonçant donc le nom du projet positif de l'auteur et, de l'autre côté, la sociologie dont nous parle le livre et qui est toujours objet de critique et tout simplement réduite au « sociologisme », dans la mesure où celle-là relève d'un caractère idéaliste, ne suffit pourtant pas pour définir le sens positif de ce que devrait être la sociologie marxiste pour Megrelidzé. Ce raisonnement nous amène d'abord à l'idée que le titre le plus légitime de cet ouvrage est effectivement celui qui fait référence à la phénoménologie. Mais la conclusion qu'on peut en tirer est que la phénoménologie de la pensée pour Megrelidzé n'est autre chose que la sociologie marxiste. Cette explication, tout en étant juste, est, pourtant, peu fructueuse, car elle efface la

différence entre les termes « phénoménologie » et « sociologie » dont on était parti, et annule donc notre question de départ.

Pour que le lecteur familier avec l'histoire de la pensée philosophique et sociologique ne nous adresse pas une objection prématurée, on voudrait ouvrir ici une courte parenthèse et faire remarquer que bien évidemment, la sociologie et la phénoménologie ne s'excluent pas nécessairement, car la première est une discipline qui a son objet propre (cependant, cela étant dit, on devrait se garder de minimiser le fait que cet objet – la société – pose d'incessants problèmes ; si bien que toute nouvelle théorisation dans ce domaine implique une nouvelle définition de cet objet ; et c'est souvent l'insuffisance d'une telle définition, à laquelle les sociologues sont amenés à faire face, qui les pousse ou les oriente vers de nouvelles élaborations théoriques), alors que la deuxième se veut comme une méthode. On a donc tout un courant de la pensée sociologique où les théories sociales se marient avec la méthode phénoménologique husserlienne. Cela concerne la sociologie phénoménologique (Alfred Schütz, qui, dans le sillage de la *Verstehenssoziologie* de Max Weber, reprend l'idée husserlienne du monde de la vie, ou encore celle d'intersubjectivité telle que celle-ci est dégagée par la réduction phénoménologique du premier degré – la réduction psychologique, mais aussi les concepts de conscience, de sens, d'expérience etc., pour, à travers cet appareil conceptuel, mettre en relief l'encadrement social du savoir individuel, c'est-à-dire les facteurs qui circonscrivent l'action de la subjectivité dans son monde de vie sociale : reconnaissance du sens des choses, des autres subjectivités et de leurs intentions, ainsi que le déterminisme biographique unique à chaque individu⁸¹) ; la sociologie de la connaissance (par exemple Karl Mannheim, qui dans *Idéologie et utopie* introduit une conception élargie de l'idéologie et qui, à la différence de l'usage restrictif de ce terme qu'il prête à Marx la réduisant à une conscience fausse, étend le caractère idéologique à tout savoir, et affirme que toute conscience sociale est située et définie par la structure sociale ; la seule possibilité d'atteindre un savoir non-idéologique est donc liée à des techniques de rationalisation poussée que les intellectuels qui se distinguent par leur position sociale sont en mesure de pratiquer) ; ou plus récemment le constructivisme de Peter L. Berger et Thomas Luckmann (qui s'intéressent à toute sorte de savoirs, que ce soit des savoirs quotidiens ou professionnels, aux liaisons qui existent entre des savoirs différents et diverses situations sociales, ainsi qu'au

⁸¹ Cf. Alfred SCHÜTZ, *On phenomenology and social relations*. The University of Chicago press, Chicago and London, 1970, 1973.

caractère objectif des savoirs qui est garanti sociologiquement et non pas philosophiquement⁸²) ; ainsi que la théorie des systèmes de Niklas Luhmann qui dresse une construction théorique complexe empruntant à maints domaines de savoir, mais qui s'aligne avec les penseurs précédents, non seulement parce qu'il se réfère à son tour explicitement à Husserl (auquel il emprunte le modèle de système que celui-ci construit à l'exemple du mode d'opération de la conscience⁸³), mais en ce qu'il vise une sociologie du savoir ouverte aux changements sémantiques qui accompagnent les changements structuraux de la société⁸⁴. Quant à Megrelidzé, il est clair qu'il développe une certaine sociologie de la connaissance ou du savoir (dans sa version il s'agirait donc plutôt d'une « sociologie de la pensée »), mais son procédé est trop particulier et différent pour se laisser facilement classer dans une continuité avec les théoriciens que l'on vient d'énumérer. Megrelidzé n'essaie ni de donner une définition de la société, ni d'affiner une description de la structure sociale (les composants de la structure sociale sont les classes – impliquées dans une dynamique de lutte – et le parti qui a un rôle incontournable dans l'économie du savoir et qui acquiert donc une signification proprement sociologique). On aurait également difficulté à affirmer que la phénoménologie soit son point de départ méthodologique, car même l'identification de sa méthode pose problème. Une chose est claire en revanche : toute affirmation quant à son objet et sa méthode ne peut être faite que sur la base d'une lecture approfondie et restructuratrice. C'est pour cette raison qu'à cette étape, nous insisterons moins sur le sens des termes « sociologie » et « phénoménologie » chez Megrelidzé que nous ne tenterons de saisir la différence factuelle entre les deux termes dans les versions du titre de son ouvrage, ainsi que la signification qu'elle pourrait revêtir à la lumière de la culture philosophique soviétique.

Revenons donc à notre raisonnement : il faudrait poser la question de la différence entre les versions du titre de l'ouvrage de Megrelidzé autrement pour aboutir à un résultat plus significatif qu'une dissolution de la différence entre « la sociologie » et « la phénoménologie » à laquelle nous a amené notre tentative d'expliquer ces termes à partir de la logique interne de l'ouvrage.

⁸² Cf. Peter L. BERGER, Thomas LUCKMANN, *The social construction of reality, a treatise in the sociology of knowledge*. Penguin Books, 1991. p. 13-15.

⁸³ Cf. Niklas LUHMANN, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie* [Vortrag im Wiener Rathaus am 25. Mai 1995], in *Wiener Vorlesung im Rathaus*, Bd. 46, Wien, Picus Verlag, 1996.

⁸⁴ Les quatre volumes de ses études des différents complexes sémantiques : Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Pour comprendre la raison de cette différence qui, après tout, est un fait cru, manifesté dans la multiplicité des titres de l'ouvrage, on devra se défaire de l'idée que sa raison puisse être immanente à l'ouvrage, ou à la théorie. Il faut se placer à un autre niveau et se demander ce que cette différence peut signifier au sein de la culture philosophique soviétique. A ce propos Friedrich propose une explication et suggère que le terme « phénoménologie » embrassait une référence trop marquée et explicite à une conception idéaliste et bourgeoise pour qu'il soit accepté au sein du discours académique à cette époque de l'Union Soviétique⁸⁵. Mais si on accepte l'hypothèse selon laquelle Megrelidzé avait pour intention de mettre le terme « phénoménologie » dans le titre de son ouvrage, alors il faut aussi admettre que le terme « sociologie » n'est apparu dans le titre effectif du livre que par défaut.

Le titre du livre serait donc une sorte de vide qui pouvait être occupé par divers signifiants interchangeables dans ce rôle (du moins, il est impossible de prouver qu'ils ne sont pas interchangeables). Cette place a été occupée, pour des raisons conjoncturelles, par la « sociologie ». Mais si l'usage du terme « phénoménologie » était interdit ou indésirable, l'on doit tout de même se demander à quel point l'usage du terme « sociologie » était-il innocent ou évident. Ce qui serait donc une voie productive, ce serait de s'interroger sur l'enjeu que le recours au terme « sociologie » pouvait avoir dans le contexte soviétique, ou, si l'on veut, au sein de la culture philosophique soviétique, à travers ses âges et usages.

Nous remarquons précédemment que si Megrelidzé parle de la « sociologie marxiste » (qui est la seule occurrence positive du terme « sociologie » dans l'ouvrage entier), cela pourrait indiquer son acceptation de la dichotomie entre sociologie bourgeoise et sociologie marxiste. Jamais Megrelidzé ne mentionne Nikolaj Boukharine dans son livre, mais la lecture comparative de certains passages de son livre et de la *Théorie du matérialisme historique, manuel populaire de la sociologie marxiste* de Boukharine ne laisse pas de doute que Megrelidzé devait être familier avec ce dernier. On le verra mieux quand on touchera la question de la méthode et de la dialectique chez Megrelidzé. Il faut ajouter que l'on ignore si Megrelidzé connaissait personnellement Boukharine, mais on dispose d'une lettre inédite (citée par deux des commentateurs⁸⁶), datée du 2 mars 1936. La lettre a dû accompagner le manuscrit de l'ouvrage

⁸⁵ Cf. Janette FRIEDRICH, *Der Gehalt der Sorachform. Op. cit.* p. 68.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 78, 96. (Selon Friedrich, le document a été gardé à l'Archiv Muzeja Meznacional'nych Ornoseniij Akademii Nauk Gruzinskoj SSR, Tbilissi, (document 199949)).

de Megrelidzé que celui-ci aurait envoyé à Boukharine. On ignore si cette lettre eut une réponse, mais il est clair que Megrelidzé considérait Boukharine comme son lecteur privilégié. On prendra cette occasion pour remarquer que, depuis l'année 1929, après être tombé en défaveur auprès de Staline, Boukharine avait perdu son autorité politique. Et même si pour quelques années encore il continua à être actif comme directeur de l'Institut de l'histoire de la science et de la technique, « ce poste pourrait être considéré comme un exil, dans la mesure où il était incommensurable avec les hauts postes étatiques qu'il occupait auparavant »⁸⁷. Dans les pages de la revue *Sous la bannière du marxisme*, il était déjà de coutume de parler de Boukharine au passé (« il ne comprenait pas... »), ainsi que de le mettre sur la même ligne que les ennemis du socialisme tels que les mencheviques, trotskystes, zinovjevistes etc. Megrelidzé le savait bien⁸⁸. Il ne devait donc pas être spécialement avantageux pour un bolchevique ardent, tel que Megrelidzé se veut dans son autobiographie, de communiquer avec Boukharine. C'est le seul point dans tout ce qu'on sait de sa vie (mis à part la légende que Megrelidzé avait composée pour sa fille peu avant sa mort dans le camp de travail) où nous avons la possibilité de saisir la dissonance entre ses convictions et son milieu.

Ce qui d'une manière très générale peut être constaté de la sociologie en Union Soviétique, c'est que cette discipline dans sa composante empirique, c'est-à-dire en tant qu'ensemble de méthodes de recueil de données empiriques et statistiques et de techniques pour leur interprétation, a été très vite, dès le début des années 1920, liquidé, alors que la sociologie dans sa composante théorique, c'est-à-dire en tant que théorie sociale, a été identifiée avec le matérialisme historique. Les professeurs qui s'occupaient de sociologie depuis la période prérévolutionnaire ont été renvoyés du pays, alors que la multiplicité des courants sociologiques synthétiques (tels le darwinisme social, le freudisme, la réflexologie sociale, la phytosociologie, la zoo-sociologie, la sociologie physiologique etc., qui pullulaient comme les rejetons des diverses disciplines aspirants à tirer de leurs domaines des conséquences pour la compréhension de la société) ont été marginalisés⁸⁹. La sociologie n'a pas trouvé de place dans l'économie du

ფაცაცია გერმანე, „დაბრუნება“ *in op. cit.* p. 682.

⁸⁷ Валентин Александрович БАЖАНОВ «Социальный климат и история науки. Парадоксы марксистской теории и практики» *in Эпистемология и философия науки*, т. XI. №1, p. 155.

⁸⁸ Une des articles avec une dénonciation publique de Boukharine est contenu dans le même numéro de la revue dans lequel Megrelidzé avait publié son article sur Marr et marxisme. Cf. l'article éditorial « Социализм и кадры » *in Под знаменем марксизма*. №3, 1935. Издательство ЦК ВКП (б) « Правда ».

⁸⁹ С. С. НОВИКОВА, *История развития социологии в России*. Москва – Воронеж, 1996. p. 139.

savoir soviétique. D'un côté, le savoir supposé scientifique et exhaustif sur le mode de fonctionnement et de développement de la société était donné par le matérialisme historique, ce qui enlevait à la sociologie sa raison d'être. La sociologie était considérée comme un savoir réactionnaire et « objectiviste », c'est-à-dire, « impartial » en conséquence de l'accent qu'elle mettait sur les raisons de l'ordre social. L'explication des conditions d'un ordre social donné était donc considérée en même temps comme l'instrument de sa préservation. De l'autre côté, la sociologie était inacceptable du point de vue tactique, car le savoir sur les effets des actions dirigées vers la construction de l'état socialiste ne pouvait qu'empêcher la puissance d'action politique⁹⁰. Suite à cela, la sociologie en tant que théorie de la société était convertie en matérialisme historique qui proposait des schémas *a priori* tant pour le déroulement du procès historique, que pour la constitution de la société. Quant aux études de la société soviétique selon des paramètres quantitatifs, les données statistiques étaient recueillies exclusivement par l'État qui en faisait usage à ses propres fins, mais les gardait classées et indisponibles au public académique.

Mais penchons-nous de plus près sur la question de la réception de la sociologie, ou de la théorie sociale chez les marxistes soviétiques. Trois figures ont joué un rôle décisif dans la formation de l'approche dans ce domaine du savoir : Plekhanov, Lénine et Boukharine. Nous l'exposerons en trois temps : le contexte dans lequel Megrelidzé choisit le titre de son ouvrage, les caractéristiques de la période pendant laquelle le livre de Megrelidzé attend encore sa parution en 1965, et les changements de la position de la sociologie contemporains à la parution de l'ouvrage. L'histoire de la sociologie et son aspect lié au marxisme constituent une problématique très riche et complexe, et pour l'aborder nous prendrons comme fil conducteur l'histoire de l'usage du terme « sociologie » chez les susdits auteurs soviétiques.

Si l'on veut donc tracer la ligne des usages ou qualifications que la sociologie a reçus chez les penseurs marxistes russes, l'on devrait commencer par Lénine, et notamment par son *Ce que sont les « amis du peuple » et comment ils luttent contre les social-démocrates* publié en 1894, où Lénine, discutant sur la contribution faite par Marx à la compréhension du mode de

⁹⁰ « Leninist-Stalinist Marxism [...] in its ideological as well as in its conceptual meanings [...] continually demonstrated its complete incompatibility with the idea and the practice of scientific social knowledge. The main orientation of Leninist-Stalinist Marxism [...] was an attempt [...] to elaborate pragmatically efficient ideological schemas of reality, which could play the role of directives for successful political action irrespective of their correspondence with the reality of society. » Nikolai NOVIKOV, « The sociological movement in the U. S. S. R. (1960-1970) and the institutionalization of sociology » in *Studies in Soviet thought* vol. 23, № 2, 1982. p. 96.

fonctionnement de la société, et qui consiste en une dissolution de la représentation de la société tel un agrégat des individus, définit le matérialisme historique comme la sociologie scientifique. La scientificité pour Lénine, ainsi que pour toute la pensée soviétique, est synonyme de l'étude des lois nécessaires, que cela soit dans la nature ou dans la société humaine. Et comme l'histoire est le lieu privilégié où la nécessité propre à la société humaine se manifeste en l'espèce des lois de développement des formes de la société, la sociologie scientifique ne peut que concerner l'histoire des sociétés et la succession de ses formations. Ce développement, qui suit une logique nécessaire, est qualifié comme un procès historico-naturel et, en tant que tel, peut devenir l'objet d'une connaissance objective⁹¹. La position de la sociologie sur une base scientifique est rendue possible par le fait que Marx, rejetant le point de vue de la sociologie subjectiviste qui se limite à décrire les rapports sociaux en fonction de ce qui est idéologique, c'est-à-dire, de ce qui se traduit par la conscience humaine, avait articulé son objet comme les rapports de production qui, pour s'établir, n'ont pas besoin d'être rendus conscients. Déjà ici Lénine dégage toutes les catégories qui, par la suite, vont définir le discours soviétique sur la sociologie. Ce discours ne subira que des changements cosmétiques dus à des recombinaisons de ces catégories. Il s'agit donc de la critique de la sociologie subjectiviste ; de la relation entre la sociologie subjectiviste et objectiviste (lire : marxiste), ou, autrement dit, entre la sociologie et l'histoire matérialiste ; et des critères d'objectivité et de scientificité. Quand plus tard, à l'époque du Stalinisme avancé, la doctrine sera définitivement codifiée, la définition du matérialisme historique et les critères de scientificité resteront les mêmes. A cette différence près que la sociologie désertera sa place comme un nom possible de la problématique de l'histoire matérialiste et prendra le rôle d'un nom agrégeant toutes les approches de l'analyse de la société qui diffèrent de l'histoire matérialiste. Mais avant cela elle fera plusieurs virages. Et cela débutera déjà chez le Lénine tardif. Son changement d'avis est clairement discernable dans la critique qu'il adressera à *L'Economie de la période transitoire* de Boukharine.

Nikolaj Boukharine, membre du Parti Communiste Soviétique, était l'un des plus éminents intellectuels parmi les dirigeants bolcheviques, l'auteur d'ouvrages en économie, mais aussi de manuels destinés au prolétariat, écrits avec clarté, élan combattif et même humour. Ayant des

⁹¹ Cf. Владимир Ильич ЛЕНИН, « Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? » in *Полное собрание сочинений*, т. 1. Издательство политической литературы, Москва, 1967. р. 139.

idées modérées et qualifiée, entre autres, de « réformiste » en matière de politique économique soviétique, en 1938, finalement, il tomba victime de la purification du parti et de la solidification définitive du stalinisme. Mais cette accusation, et ce fut le premier coup politique sérieux qu'il dut essuyer de la part de Staline, tombe dès 1929⁹². Cette même année, dans la série des « Recueils léniniens », sont parues les notes, dont certaines critiques, que Lénine avait écrites en marge des pages du livre de Boukharine *L'économie de la période transitoire* (paru en 1920). Jusqu'alors cette critique (globalement assez positive), qui n'était connue que d'un cercle restreint de marxistes, y compris Boukharine lui-même, n'avait pas eu de grande publicité. Mais à partir de cette publication il est devenu avantageux de souligner le désaccord entre Boukharine et l'autorité inébranlable de Lénine⁹³ derrière laquelle Staline dissimulait sa propre autorité croissante⁹⁴.

Ces petites notes de Lénine ne constituent pas une réflexion critique bien développée. Néanmoins ses remarques, porteuses d'un style désinvolte et libre, laissent entrevoir le fait que Lénine avait changé d'avis sur la place de la sociologie dans l'économie du savoir socialiste.

⁹² Boukharine, avec deux autres membres du parti communiste bolchevique, était accusé d'avoir créé une fraction de l'opposition droitière, qui s'exprimait contre le rythme trop élevé de l'industrialisation et de la collectivisation, ainsi que contre l'anéantissement de la classe des koulaks. Outre le fait que ces propos « réformistes » et « défaitistes » étaient considérés inacceptables, le fractionnarisme aussi posait problème pour le parti bolchevique qui se voulait monolithe et ne tolérait aucun pluralisme interne. Cf. Иосиф Виссарионович СТАЛИН. «Группа Бухарина и правый уклон в нашей партии: из выступлений на объединенном заседании Политбюро ЦК и Президиума ЦКК ВКП(б) в конце января и в начале февраля 1929 г.» in *Сочинения*, т. 11. Москва, ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1949. pp. 318–325.

⁹³ Il ne faut pas sous-estimer l'effet qu'a eu la publication de ces notes de Lénine. Celles-ci sont devenues une vraie arme contre Boukharine dans la main des « déborinistes » (ou les « dialecticiens » - le groupe des philosophes soviétiques qui partageaient la position de Deborin), qui l'avaient attaqué en l'accusant de mécanicisme. Cf. П. ВЫШИНСКИЙ, Я. ЛЕВИН, «Еще раз о механистах и о новой путанице тов. Сарабьянова» in *Под знаменем марксизма*, №1, 1930. p. 13, 35.

⁹⁴ L'exemple frappant d'un tel geste rhétorique de la part de Staline est le discours prononcé en 1927 contre l'opposition trotskiste, deux ans avant son attaque contre Boukharine. Il débute son discours en disant que les opposants ont intensifié leurs attaques contre lui, car, manifestement, ils savent bien qu'il n'y a personne qui serait mieux capable que Staline de percer leur conspiration. Dans la phrase suivante pourtant il se contredit, en amoindrisant son importance : « Mais qui est Staline ? Staline, c'est un petit homme ». Ensuite il continue à se contredire en faisant cette fois appel à la figure de Lénine pour se présenter dans une position analogue à celui-ci et s'identifier à son autorité inébranlable : « Prenez plutôt l'exemple de Lénine. Personne n'ignore que l'opposition, guidée par Trotski, dans les temps du bloc d'août menait une chasse encore plus insolente contre Lénine » (Иосиф Виссарионович СТАЛИН «Троцкистская оппозиция прежде и теперь : речь на заседании объединенного пленума ЦК и ЦКК ВКП(б) 23 октября 1927 г.» in *Сочинения*, т. 10. Государственное издательство политической литературы, Москва, 1949. p. 172.). Ainsi toute personne dénoncée par Staline devait en même temps être mise à l'épreuve dans sa relation avec Lénine. En 1929 dans le XI volume des « Recueils léniniens » – le recueil dont 36 volumes sont sortis dans les années 1924-1959, et qui comprenait tout type de production écrite appartenant à Lénine : manuscrits des textes préparés pour la parution, discours, projets de lois, esquisses, notes, marginalia, lettres, télégrammes etc. –, on voit apparaître les notes critiques que Lénine avait écrites dans les marges du livre de Boukharine *L'économie de la période transitoire*.

D'après lui, Boukharine aurait gâché le marxisme avec du scholasticisme « sociologique » et de l'académisme⁹⁵. Il critique, par exemple, le sous-titre du livre « La théorie générale du procès de transformation ». Ce sont les mots « générale » ainsi que « transformation » qui ont attiré ses remarques sarcastiques. Le premier, il le trouve trop « à la Spencer », par son manque de concrétude. Quant au deuxième mot, Lénine dénonce l'usage d'un mot latin (*трансформация*), et, en revanche, complimente Boukharine quand, au début de l'introduction, dans une phrase, celui-ci fait recours à son équivalent russe (*превращение*). On insiste sur ces détails qui au premier abord semblent être dénués d'intérêt, car, à y voir de près, ils sont assez symptomatiques. Ils mettent à découvert deux points : primo, le mépris que Lénine porte à la sociologie et la raison pour laquelle il y voit scholasticisme et académisme, sont liés au fait que, en vertu de son caractère général, la sociologie n'arrive pas à respecter la principale exigence que Lénine fixe à toute analyse. Cette exigence est exprimée dans sa fameuse injonction : « analyse concrète d'une situation concrète », sous laquelle il faut entendre : « la spécificité de l'analyse politique de la conjoncture dans ses liens avec l'intervention politique effective ».⁹⁶ Secundo, Lénine déprécie l'usage des mots issus du latin quand ils ont un équivalent russe. Outre le couple « transformatsija »/« prevrachtchenije », quelques pages plus loin on en trouve un autre : « sotsial'nyj »/« obchtchestvennyj », dans lequel s'opposent les versions latinisée et russe de l'adjectif « social ». Curieusement, plus tard cette différence des termes se transformera en un marqueur pour la dichotomie entre deux sciences de la société. Nous y reviendrons tout à l'heure.

Malgré cette critique, adressée au penchant sociologique de Boukharine, celui-ci continuera à insister sur sa position et, en 1921, il publiera le livre intitulé *Théorie du matérialisme historique, Manuel populaire de la sociologie marxiste*⁹⁷, où il systématisera la question de la place du matérialisme historique au sein des sciences humaines et précisera ce qu'il entend par approche sociologique à la fois dans l'étude de la société et dans la pratique du prolétariat. Mais nous y reviendrons ultérieurement. Insistons à présent uniquement sur la perspective dans laquelle Boukharine place la sociologie.

⁹⁵ Владимир Ильич ЛЕНИН, « Замечания на книгу Н. И. Бухарина “Экономика переходного периода” » in *Ленинский сборник, XL*. Издательство политической литературы, Москва, 1985. p. 429.

⁹⁶ Jean-Pierre COTTEN, « Analyse » in Gérard BENSUSSAN, Georges LABICA, (éd.), *Dictionnaire critique du marxisme*. PUF, Paris, 1985. p. 27.

⁹⁷ Николай БУХАРИН, *Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии*. Государственное издательство, Москва-Ленинград, 1928.

Dans ce livre Boukharine développe donc l'idée d'une sociologie marxiste opposée à la sociologie bourgeoise, préservant au terme « sociologie » le droit de cité dans le vocabulaire marxiste. Tout le premier chapitre du livre ne fait qu'insister sur la différence qui existe entre le savoir social (*obshestvennie nauki*) tel qu'il est compris, d'un côté, par les bourgeois et de l'autre côté, par les prolétaires. La dichotomie entre ces deux types de savoir est soutenue par plusieurs paires oppositionnelles. Ainsi par exemple, du point de vue du rôle social de ces savoirs, le premier est utilisé pour perpétuer l'ordre existant alors que l'autre se constitue en tant qu'instrument de la lutte sociale. Du point de vue de l'organisation interne de ces savoirs, le premier est saturé par l'idée d'un observateur distancié qui, par son impartialité, produit du savoir pur, le seul qui soit digne de porter le nom de scientificité selon l'axiologie qui lui est immanente, alors que l'autre considère que le lieu de sa propre émergence est la pratique. Les sciences sociales sont de caractère de classe, car à travers leurs savoirs respectifs, elles insistent sur les intérêts de leurs porteurs respectifs. Pourtant, nous rassure Boukharine, cela ne mène pas dans une impasse de symétrie ou de relativisme entre deux points de vue d'une égale importance. La science bourgeoise qui tend à construire son savoir en vue de stabiliser le *status quo* est portée à envisager l'ordre des choses comme immuable et, selon Boukharine, se voile la face sur le fait non questionnable que les sociétés voient changer leur forme au cours du procès historique. Ce savoir contient comme un de ses éléments la croyance en l'éternité du capitalisme, ce qui fait que les aspects du capitalisme qui sont à la base de son instabilité et de sa vulnérabilité lui échappent. La vision de la réalité des savants bourgeois est restrictive, ce qui explique le fait que les bouleversements historiques majeurs, tels que la guerre mondiale ou la révolution russe, les ont pris au dépourvu. En revanche, les prolétaires, n'étant pas portés à conserver l'ordre existant, développent un savoir clairvoyant et leur façon d'appréhender la réalité porte un caractère profond. Quant à la sociologie comme discipline, pour la définir, Boukharine la situe dans un schéma dichotomique où elle fait face au domaine de l'histoire. Les deux disciplines s'interrogent sur la totalité de la vie sociale, mais si l'histoire le fait du point de vue diachronique et factuel, la sociologie se pose des questions d'un ordre plus général et théorique : « qu'est ce que la société ? De quoi dépendent son développement et sa perdition ? Quels sont les rapports entre les différents ordres des phénomènes sociaux (économie, droit, science etc.) ? Comment s'explique leur développement ? Quelles sont les formes historiques des sociétés ? Comment

s'explique leur alternance ? Etc. »⁹⁸ L'histoire fournit à la sociologie de la matière pour des généralisations, alors que la sociologie procure à l'histoire une méthode, c'est-à-dire, un « point de vue », conclut Boukharine.

Après avoir exposé les deux dichotomies entre le savoir bourgeois et prolétaire, d'un côté, et entre les approches historique et sociologique dans les études de la société, de l'autre, Boukharine est prêt pour définir la théorie du matérialisme historique dont l'élaboration est le but principal de son livre. Le matérialisme historique serait la sociologie prolétaire, car ici il s'agit d'une adoption de la méthode matérialiste dans l'étude de l'histoire. La sociologie prolétaire est un outil de pensée, de connaissance et de lutte, car elle permet au prolétariat de s'orienter dans les questions complexes et intriquées de la vie sociale. C'est bien elle qui aurait permis aux communistes de prédire la guerre, la révolution ainsi que la dictature du prolétariat.

Ce que Boukharine propose dans son livre, c'est de voir le développement historique des sociétés selon un modèle d'équilibre. Selon ce modèle, la révolution serait le moment de déséquilibre entre les forces sociales, qui ensuite tendraient à un regroupement social et au rétablissement d'un équilibre nouveau. Bien évidemment Boukharine orne ce modèle avec tous les qualificatifs indispensables qui sont censés faire preuve du caractère profondément marxiste de sa théorie. Ainsi, étant donné qu'il s'agit d'envisager la société dans les termes d'équilibre/déséquilibre, il propose une vision de la société comme totalité dont les parties seraient reliées les unes avec les autres et ne se laisseraient pas analyser partiellement⁹⁹. En outre, ce modèle permettrait de comprendre les forces opposées qui luttent entre elles durant des périodes de relative accalmie et stabilisation, car une totale absence d'opposition rendrait impossible tout déséquilibre futur et arrêterait le procès dialectique. Donc cette société totale consisterait en un ensemble d'éléments interconnectés et se trouverait dans un mouvement

⁹⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁹ Ce point appelle une explication et précision, car dans l'historiographie de la philosophie soviétique Boukharine est avant tout connu justement par sa position mécaniste. Mais même s'il est effectivement considéré comme le représentant majeur du camp des « mécanistes » (Cf. Guy PLANTY-BONJOUR, *Les catégories du matérialisme dialectique*. PUF, Paris, 1965. pp. 3, 5.), cette appellation relève de l'accusation qui lui a été lancée, plutôt que du « titre » qu'il aurait revendiqué. Ainsi, dans son livre sur le matérialisme historique, il souligne que les marxistes (« nous les marxistes ») ont tout à fait raison de s'opposer au mécanisme compris à la façon de l'ancien matérialisme, qui exportait l'idée de l'atome qui compose la matière dans les sciences sociales en produisant la représentation d'une société comme somme des individus. Marx et Engels avaient raison de rejeter cette robinsonnade des sciences sociales. Mais la science contemporaine a, selon Boukharine, transformé notre savoir sur la matière ainsi que sur l'atome, et démontré que ce sont les liens, la réciprocité, la progression des qualités qui les caractérisent, et que la vieille opposition entre le mécanisme et organicité a perdu de valeur. Cf. Николай БУХАРИН, *Теория исторического материализма*. *Op. cit.* 1928. p. 360)

permanent évoluant suivant la triade hégélienne, ce qui relèverait de la dialectique. Voici donc tous les ingrédients des lois dialectiques canoniques.

On suspend ici notre ligne d'exposition de la sociologie boukharinienne et de son insertion dans le marxisme soviétique, et avant de la reprendre en articulant les oppositions qui se dégagent entre les positions de Boukharine et de Lénine, on voudrait faire remarquer qu'au milieu des années 30, quand Megrelidzé écrit son livre et choisit le titre définitif (de toute apparence il s'agit de l'année 1936), c'est-à-dire, avant que Boukharine ne soit incarcéré, jugé et fusillé en 1938, et avant que la vie académique soviétique ne soit totalement encadrée suite à la publication de *l'Histoire du PC(b) de l'URSS* de Staline, le terme « sociologie » est déjà rendu ambigu du point de vue marxiste, mais n'a pas encore perdu toute sa légitimité, comme cela sera bientôt le cas sous le marxisme-léninisme. Le terme « sociologie » reste légitime justement dans le cadre de l'opposition sociologie marxiste/sociologie bourgeoise.

Cela n'a pourtant pas duré longtemps, car cette tentative de Boukharine ne pouvait pas faire concurrence à la position léniniste. Maintenant que nous avons, dans ses grandes lignes, exposé l'approche de Boukharine, nous pouvons maintenant revenir rapidement mais plus concrètement sur l'opposition qui existe entre les deux marxistes. Comme nous l'avons vu, Lénine avait accusé Boukharine de spencerisme. En effet, depuis ses premiers écrits, par « Spencer » Lénine désigne l'ensemble des sociologues bourgeois. C'est un mot péjoratif à un tel degré que parfois Lénine l'utilise au pluriel (ex. : « (il est futile de) discuter avec des Spencers »). On peut se référer à son *Ce que sont les « amis du peuple » et comment ils luttent contre les social-démocrates* pour voir ce qu'il entend sous ce mot : tout questionnement au sujet de l'essence ou du but de la société en général, ainsi que tout raisonnement qui part d'une conception des besoins individuels et tâche de façonner la structure d'une société qui serait conforme à l'idée de la justice qui résulte de cette conception des besoins. Le mot « Spencer » joue donc chez Lénine le rôle d'un concentré de tout un éventail d'approches antimarxistes : subjectivisme, théorisations de caractère général, « organisationnisme »¹⁰⁰, utopisme qui nécessairement relève de l'idéalisme¹⁰¹. Evidemment,

¹⁰⁰ Le terme « organisationnisme », connoté chez Lénine tout aussi négativement que le terme « sociologie », fait référence à la « science générale de l'organisation » développée par Aleksandr Aleksandrovitch Bogdanov dans son ouvrage à trois volumes *Tectologie : science organisationnelle universelle*. La tectologie est une théorie des lois de l'organisation ou du système, et est applicable dans les sciences sociales, économique, biologique, physique etc. Elle est considérée comme le précurseur de la cybernétique. Bogdanov, par sa nouvelle science, propose de voir les procès (sociaux ou naturels) comme un équilibre, ou comme des systèmes mouvants et dynamiques, qui, au cours de leur contact avec leur milieu, passent d'un état d'équilibre à un état de relatif déséquilibre, puis à un nouvel

tous ces péchés ne sont pas reprochables à Boukharine, mais ils sont assez lourds. Ainsi, sa théorie de l'équilibre non seulement est porteuse d'un caractère général et débouche sur des questionnements sur l'essence de la société en tant que telle, mais exclut deux points incontournables pour toute position marxiste. Lénine les formule dans son *Matérialisme et empiriocriticisme*. Premièrement, c'est la question de l'égalité : la sociologie, se basant sur le modèle de l'équilibre, propose une image du prolétariat dans laquelle l'idée de l'égalité est nivelée, car l'organicisme justifie l'inégalité. Deuxièmement, c'est l'importance de l'analyse concrète : les théories sociologiques reconnaissent la seule voie évolutionniste du développement de la société et ne fournissent pas d'outils qui permettraient de saisir la révolution dans son événementialité brusque¹⁰².

La sociologie marxiste comme champ de recherche n'a donc pas été viable dans l'architectonique des savoirs en Union Soviétique, et n'a pas pu se trouver de raison d'être ni tactique, ni idéologique, ni philosophique. Tant qu'on parle de l'architectonique des savoirs en Union Soviétique, il faut insister sur sa spécificité. La raison en est la même que celle que Van der Zweerde souligne en ce qui concerne la philosophie soviétique, qu'on aurait tort de la considérer comme une école philosophique parmi d'autres. Cette erreur serait liée au rôle que la philosophie jouait dans la constitution, ainsi que dans la conservation du régime totalitaire soviétique. La philosophie avait une double détermination : elle était à la fois subordonnée à l'idéologie marxiste-léniniste et, en même temps, par son caractère marxiste-léniniste, elle fournissait au régime, qui se voulait philosophiquement fondé, sa légitimité¹⁰³. Cette définition tautologique formulée particulièrement pour le domaine du savoir qui est celui de la philosophie relève du paradoxe fondationnel du système de savoir (ou des sciences) soviétique en général qui

équilibre. Le passage à l'état de déséquilibre est lié à l'accroissement des contradictions internes au système. L'aspect pratique de la tectologie est lié à l'idée que la productivité ou l'effet d'un élément donné peut augmenter ou décroître dans le cadre de telle ou telle organisation du tout dont il fait partie. La tectologie donc, par la théorisation du facteur de l'organisation, peut rendre possible l'augmentation d'effectivité du système. Ces idées de Bogdanov ont été reprises par Boukharine. La critique de Lénine adressée contre l'organisationnisme et la sociologie tombe donc sur les deux penseurs. Cela est lié également au fait que Bogdanov partage certaines positions de Spencer. Comme on sait, le matérialisme et empiriocriticisme de Lénine est, en grande partie, dédié à une âpre critique de Bogdanov. En revanche on n'y trouvera pas de critique de l'organisationnisme, car les travaux de Bogdanov sur la tectologie ont été rédigés plus tard, en 1913-1922.

¹⁰¹ Cf. Владимир Ильич ЛЕНИН, *Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?* *Op. cit.* p. 133.

¹⁰² Владимир Ильич ЛЕНИН. *Материализм и эмпириокритицизм. Критические замечания об одной реакционной философии*. Издательство политической литературы, Москва, 1986. p. 201.

¹⁰³ Cf. Evert Van der ZWEERDE, *Soviet historiography of philosophy, Istoriko-Filosofskaja Nauka. Op. cit.* p. 26.

a été clairement articulé dans le cadre de la théorie des systèmes¹⁰⁴. Cette théorie montre que la constitution de type totalitaire s'efforce de préserver et d'immobiliser son paradoxe de base (que nous avons tout à l'heure exprimé par une formulation tautologique), au lieu de recourir à des stratégies de dé-paradoxification, et aboutit à l'étouffement et au blocage du système suite à la suppression des lieux de réflexivité interne du système. Ce même mode de fonctionnement est décrit par Van der Zweerde :

« If the Soviet system was not always and not in every respect what it claimed to be, and produced an ideological image of itself, we may assume that Soviet philosophical culture, in its outward presentation, did not necessarily represent its 'reality' either. At the same time, these self-produced ideological representations are not 'mere illusions', but part of the reality they represent. [...] The ideology of Soviet philosophy obviously did not represent its reality, but blocked other representations. The place of a representation of reality, which is what people base their actions upon, can be occupied only once. »¹⁰⁵

Ce qui vient d'être dit de la philosophie s'applique de plein droit à la sociologie également, car, comme nous l'avons vu, la sociologie, dans sa version marxiste, bien évidemment, faisait concurrence au matérialisme historique pour occuper la place de la « production de l'image de la réalité ». Il est donc clair que la stabilisation du lieu de production de cette image, ou si l'on veut la nécessité de recouvrir le paradoxe de base, exigeait non seulement que soient écartés les mediums de production d'images alternatives, mais également que soit proscrite toute ambiguïté de la représentation « officielle ». Ainsi, il n'est pas étonnant que le matérialisme historique ne puisse pas tolérer la sociologie même dans sa version marxiste. L'idée d'une sociologie marxiste a été complètement liquidée par la théorie matérialiste de l'histoire (Istmat), alors que l'usage du syntagme « sociologie marxiste » est devenu inconcevable. A partir de la fin des années 30 la sociologie a été doucement cantonnée à la rubrique de la science bourgeoise.

Pourtant, comme on l'a déjà indiqué, la « sociologie » n'a pas été complètement éliminée et bannie du vocabulaire soviétique, comme cela a été le cas avec d'autres termes tels que la « phénoménologie » ou l'« inconscient ». Désormais par sociologie on désignait toute théorie

¹⁰⁴ Cf. Gunther TEUBNER, *Vefassungsfragmente. Gesellschaftlicher Konstitutionalismus in der Globalisierung*. Suhrkamp. Berlin. 2012. pp. 41-44.

¹⁰⁵ Evert Van der ZWEERDE, *Soviet historiography of philosophy, Istoriko-Filosofskaja Nauka. Op. cit.* p. 26.

sociale qui était autre que le matérialisme historique¹⁰⁶. Dans les années 40 on voit se former un certain style, voire genre¹⁰⁷ de la critique, mais également une manière d'exposition des théories sociales bourgeoises.

En effet, la neutralisation de toute représentation alternative de la société nécessitait une certaine stratégie dans l'exposition de telles représentations, afin d'écarter celles-ci sans entrer en dialogue avec elles. Un moyen sûr pour discerner les lois de ce « genre critique » et pour voir en quoi consistait la critique de conceptions sociologiques développée dans les années 40-50 serait d'en voir des exemples donnés par le dictionnaire philosophique édité en 1955 à Moscou¹⁰⁸. Celui-ci peut être considéré comme la source la mieux contrôlée et donc la plus essentielle du marxisme-léninisme, non pas pour ses principes, (pour ceux-ci il vaudrait mieux faire référence directement aux textes par lesquels ils ont été codifiés, et en premier lieu à l'*Histoire du Parti Communiste Bolchevique de l'URSS*¹⁰⁹ de Staline), mais dans la mesure où on les y voit appliqués à un grand nombre de problématiques, y compris à la sociologie bourgeoise. L'examen de ces articles laisse donc constater que la « sociologie bourgeoise » était conçue, en exacte inversion de la définition du matérialisme historique, comme une pseudoscience « des lois du développement de la société » qui regroupait des théories diverses comme celles de Comte, Durkheim, Spencer, Nietzsche, Darwin, Malthus. Les expositions de toutes ces conceptions sont taillées selon un seul et même patron et cette uniformisation concerne non seulement la forme de leur description, mais aussi la critique qui leur est adressée. Les principes d'exposition sont puisés de deux auteurs canoniques en matière de critique de la sociologie bourgeoise : Lénine

¹⁰⁶ On peut observer ce même développement du terme « sociologie » dans un autre domaine liminal à la sociologie. L'exemple en est le livre de Rosalia Chor qui s'intitule *Langue et Société*, publié en 1926. Il s'agit d'un manuel qui a introduit dans l'espace soviétique ce que l'auteur appelle la « sociologie du langage » ou encore la « théorie sociale du langage ». Comme le commentateur contemporain le plus renommé de la linguistique soviétique Vladimir Alpatov souligne, l'étiquette de « sociologie de la langue » s'était pour longtemps établie dans la science soviétique. La viabilité de cette expression s'explique par le fait que « l'école sociologique de la linguistique », dont parle le livre de Chor, regroupait des chercheurs exclusivement « bourgeois », principalement français, mais également américains et allemands, comme Saussure, Meillet, Bally, Sapir, Marty, etc. On voudrait enfin faire remarquer que Chor avait mobilisé les travaux de ces chercheurs pour « dévoiler le moment social du langage de la langue » et écrire un manuel de ce qui, en 1926, au moment de la publication du livre, n'était pas encore établi comme une discipline nouvelle - la sociolinguistique. (ШОР Розалия Осиповна, *Язык и общество*. Либроком, Москва. 2010. / Владимир АЛПАТОВ, «Розалия Осиповна Шор и ее книга» in Р. О. Шор, *Язык и общество*. Либроком, Москва. 2010. p. VII)

¹⁰⁷ Cf. Г. С. БАТЫГИН « Институционализация российской социологии: преемственность научной традиции и современные изменения » in *Op. cit.* p. 21.

¹⁰⁸ М. М. РОЗЕНТАЛЬ, П. Ф. ЮДИН (éds.) *Краткий философский словарь*. Издательство политической литературы, Москва, 1955.

¹⁰⁹ Иосиф Виссарионович СТАЛИН, История всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс. Издательство ЦК ВКП(б) «Правда», 1938.

(Ce que sont les « amis du peuple » et comment ils luttent contre les social-démocrates) et Plekhanov (*Le rôle de l'individu dans l'histoire*)¹¹⁰. On doit y rajouter, évidemment, Marx et Engels qui, de leur côté, sont les auteurs de la seule véritable science des lois du développement de la société, donc du matérialisme historique, et qui démontrent la fausseté des autres tentatives théoriques et rendent possible leur qualification de pseudoscience. Deux critères sont repris de Plekhanov. D'abord c'est le principe du facteur. L'exposition de n'importe quelle théorie se base sur le facteur décisif dans le développement de la société qu'elle propose (par exemple, pour Spencer le développement de la société serait soumis aux lois biologiques ; pour le social-darwinisme – à la lutte pour la vie ; pour Nietzsche – au principe volontariste ; pour Montesquieu – au milieu géographique, etc.). Il est possible qu'une théorie combine plusieurs facteurs. Dans ce cas il s'agit d'éclecticisme. Le seul facteur vrai est bien évidemment celui proposé par Marx et Engels, c'est-à-dire le « mode de production des biens matériels ». Il faut dire que le facteur est le seul point par lequel les descriptions des différentes théories se distinguent l'une de l'autre, car le reste du texte des articles est rempli par des formules conventionnelles tout à fait dénuées de spécificité. Le deuxième critère repris de Plekhanov, c'est le rôle que telle ou telle théorie attribue à l'individu dans le développement de la société. Toutes les théories de la sociologie bourgeoise sont taxées d'une « méthode subjective » qui présente l'histoire comme « un résultat de l'activité arbitraire des personnalités éminentes », alors que la masse populaire n'est qu'une

¹¹⁰ Georgij Valentinovic Plekhanov, devenu pour le marxisme-léninisme l'auteur incontournable quand il s'agissait de la critique de la sociologie bourgeoise et surtout de l'aspect subjectiviste de celle-ci, était pourtant une figure ambivalente pour les soviets. Il représente la première génération des marxistes russes et l'on lui portait donc beaucoup d'estime pour ce qu'il avait fait pour populariser le marxisme en Russie. La biographie canonique de Plekhanov comprenait trois phases : populiste, proprement marxiste et « mencheviste ». Il a été taxé du menchevisme, car en 1903 il a différé de l'orientation révolutionnaire de Lénine et préféré occuper une position réformiste. Pourtant, sa contribution « à la lutte des travailleurs » dans la phase « marxiste » de sa vie le rendait recevable pour l'idéologie officielle et les ouvrages écrits durant cette période (1883-1903) étaient reconnus comme classiques, y compris l'essai intitulé « Le rôle de l'individu dans l'histoire », où il expose des considérations au sujet du rôle que l'individu peut jouer dans la vie sociale, ainsi que dans le déploiement des développements historiques. Autrement dit, il pose la question de savoir dans quelle mesure les individus font l'histoire. Il polémique à la fois avec des historicistes qui expliquent le cours de l'histoire par les actions délibérées ou les « passions » des figures éminentes et avec ceux qui n'y voient que des « raisons générales » et des « lois du mouvement historique » négligeant le facteur individuel. Cette opposition, Plekhanov la pose comme une antinomie entre la perspective qui envisage l'histoire exclusivement comme une séquence de faits hasardeux, et celle dans laquelle les événements n'ont pas même de traits individuels, car ils sont entièrement déterminés par des raisons générales (Bossuet et la providence divine). Le matérialisme historique, selon lui, est contraire tant au fatalisme qu'au volontarisme. Les individus détiennent une puissance d'action, mais leurs actions ne sont pas arbitraires. Plekhanov garde l'idée des figures éminentes, mais les définit comme ceux qui comprennent plus vite que d'autres l'état des choses actuelles et sont capables de les saisir pour accélérer le procès historique. (Cf. Георгий Валентинович ПЛЕХАНОВ, «К вопросу о роли личности в истории» in *Избранные философские произведения*. т. 2. Государственное издательство политической литературы, Москва, 1956.)

« foule » chaotique, incapable d'action. Ne pouvant pas jouer le rôle décisif dans l'histoire, la foule a besoin d'un « individu héroïque » qui l'organisera en lui conférant une cohérence et l'entraînera dans la lutte. Quant aux critères repris de Lénine, l'un d'eux est l'idée de scientificité liée au principe de la connaissabilité des lois objectives du développement de la société. Ce principe se conjugue bien avec le deuxième critère plekhanovien : si l'on assume une méthode subjectiviste et fait dépendre l'histoire des décisions individuelles qui ne relèvent pas de lois objectives, mais de l'arbitraire de la décision individuelle, alors il faut admettre que l'histoire n'a pas de lois et d'objectivité, et qu'elle n'est qu'un ramassis chaotique d'événements fortuits. A part cela, les critères qui ont été repris de Lénine sont plus généraux en comparaison du critère plékhanovinien de facteur (qui est spécifique pour chaque théorie), car ils permettent de grouper les conceptions dans des catégories méthodiques. Ainsi par exemple la théorie d'équilibre (sous laquelle tombent : Spencer, Boukharine, le social-darwinisme, le malthusianisme etc.), ou la théorie organique de la société (Spencer, le social-darwinisme, le malthusianisme, le racisme), la théorie du retour cyclique de l'histoire (Vico, Nietzsche, Spengler).

Le chercheur américain Vladimir C. Nahirny dans son article « Soviet criticism of Western sociology »¹¹¹ daté de 1958 a des mots durs pour caractériser ce « genre de critique » de la sociologie bourgeoise. Notre analyse ne fait que confirmer la véracité de ses conclusions :

« They estimate the scientific value of any sociological work by means of a few ideological *dicta* and, as befits all the radically oriented polemicists, the Soviet critics aim at the total destruction of opponents. One would search in vain, therefore, in their writings, for a logical analysis of sociological concepts or for a factual critique of hypotheses. [...] The above appraisal of Western sociology serves as a basis for apocalyptic predictions of its imminent crisis and disintegration. The existence of diverse sociological schools, of different interpretations of social phenomena, and of the absence of unanimity - these are the important symptoms of the approaching doom. For, as one of them argues, ". . . there is only one truth, whereas, by distorting the facts, one can furnish many lies. [...] ...the only true scientific theory [is] 'historical materialism.' [...] Needless to say, the Soviet version of "historical materialism" is neither a research technique, nor, for that matter, a growing body of a substantive theory. It comprises a painfully corrupted scheme of stock Marxist categories: "the mode of production and productive relations," "basis and superstructure," and a few dogmatic

¹¹¹ Vladimir C. NAHIRNY, « Soviet criticism of Western sociology » in *The American catholic sociological review*, Vol. 19. #3. Oxford University Press, 1958.

formulas, such as "social existence determines social consciousness." [...]...an allegedly valid methodology has been turned into a series of ossified generalities and the scope of Soviet sociology narrowed down to the most speculative questions concerned with the evolution of society. [...] There is no doubt that the Soviet critics of 'bourgeois sociology' belong to this group of scientists. In an atmosphere of free academic discourse most of them would be relegated to 'superfluous' semi-intellectuals, trained in 'unmasking' and 'debunking, ' but unfit for any creative and constructive scientific work. »¹¹²

Dans ce même article on trouve pourtant la remarque suivante qui, à notre avis, demanderait une correction et précision, et qui nous ramène à la question de l'usage du terme « sociologie » :

« In the array of ritualistically adhered-to and unsparingly used 'classifier' terms is 'bourgeois, ' of course. Whenever the Soviet authors refer to Western sociologists and social scientists in general, they invariably add the epithet 'bourgeois, ' implying that there is some other non-bourgeois sociology and that Western social scientists have been turned into servants of the reactionary bourgeoisie. »¹¹³

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, le binarisme sociologie bourgeoise/sociologie marxiste qu'on trouve chez Boukharine et Megrelidzé a été finalement défait, et la sociologie a été entièrement placée du côté de la sociologie bourgeoise. Contrairement à ce que suppose l'auteur, donc, nous ne pensons pas que l'usage obsessionnel du qualificatif « bourgeois » devant toute occurrence du mot « sociologie » veuille suggérer une certaine sociologie non-bourgeoise, car celle-ci est en principe impossible. L'insistance sur cet adjectif s'inscrit assez organiquement dans le style combatif propre à la littérature soviétique et n'est qu'une hyperbole, quoique normalisée, ainsi que le signe d'une attitude de vigilance.

On peut pourtant parler d'une autre opposition binaire dans laquelle le terme « sociologie » s'est trouvé intriqué. Ici il faut rappeler les remarques que Lénine avait faites sur les marges du livre de Boukharine concernant sa préférence pour une utilisation des termes russes au lieu de leurs équivalents latinisés. D'un côté, la sociologie a été opposée au matérialisme historique du point de vue théorique, et, de l'autre côté, du point de vue lexical, le matérialisme historique a

¹¹² *Ibid.*, p. 242 et suiv.

¹¹³ *Ibid.*, p. 240.

refusé d'intégrer dans son usage les mots à racine latine. Ainsi pour « société » on avait établi le terme « obchtchestvo » (substantif), ainsi que ses dérivées, comme, par exemple, « obchtchestvennyj » (adjectif) etc.¹¹⁴ Cela a encore plus marqué et augmenté la distance entre les deux approches. Dans le même temps la pureté du matérialisme historique et sa séparation de toute perversion bourgeoise a été protégé déjà au niveau de la perception langagière.

Le livre de Megrelidzé qui est assez ambigu, tant par son titre (*...la sociologie de la pensée*), que par ses usages lexicaux, a sauté cette période de l'histoire soviétique. Il n'est paru qu'en 1965, à un moment où le terme « sociologie » avait commencé à regagner une certaine autorité académique. Cela a été dû au renouveau de la sociologie en Union Soviétique. En revanche, ce renouveau est passé non pas par la réception de théories sociales, ou encore moins par un travail théorique alternatif au matérialisme historique, mais par ce qu'on appelait la « recherche sociologique concrète ». Le matérialisme historique et la sociologie se sont trouvés dans une relation qui, désormais n'était ni de concurrence, ni d'absorption, mais d'une répartition des domaines : le premier se chargeait de donner un cadre général à l'ensemble des sciences humaines en étant leur philosophie intégrative, alors que la tâche qui revenait à la sociologie consistait en une investigation empirique de la structure sociale. La doctrine soviétique dans sa forme stalinienne du marxisme-léninisme qui était appelée, d'un côté, à garantir une stabilité idéologique par la production d'une perspective théorique, ainsi que celle de l'opinion publique favorable au procès de modernisation, et, de l'autre côté, à révéler les fondements d'incompatibilité entre la société communiste et la société bourgeoise, a été reconnue comme dogmatique et éloignée de la réalité du moment. C'est donc après la dénonciation du culte de la personnalité que les recherches sur les questions sociales ont pu débiter en Union Soviétique. La sociologie a été conçue comme un élément indispensable à l'ingénierie sociale, ce qui a depuis les années 50 affranchi le terme « sociologie » de sa connotation négative. Le nouvel de ce terme a été introduite par Nemtchinov, un économiste et statisticien qui en 1955 a publié l'article « La sociologie et la statistique » qui, comme il n'est pas difficile de deviner, insistait sur l'importance des recherches quantitatives sur la société, qui pouvaient faciliter la planification de la société socialiste. La première recherche effectuée en Union Soviétique deux ans plus tard, par exemple,

¹¹⁴ On observe le même développement en langue géorgienne aussi, où il s'agissait d'utiliser le mot « sazogadoeba », « sazogadoebrivi », qui, tout comme son équivalent russe, est basé sur le mot « général » ou « universel ».

concernait les changements du niveau d'éducation des travailleurs de quelques usines dans l'une des régions du pays. En 1960 a été fondé l'institut de la recherche sur l'opinion publique.¹¹⁵

Le livre de Megrelidzé n'avait pourtant rien en commun avec une telle sociologie empirique et de telles recherches concrètes. Le projet de Megrelidzé, par ses lecteurs soviétiques, n'a pas été situé dans le contexte soviétique des années 30, ni mis en relation immédiate avec le renouveau de la sociologie. Comme il était donc difficile de lui trouver un contexte familier, les lecteurs ont eu tendance à le considérer comme anticipateur de certains développements. Son livre a été perçu comme un ouvrage extrêmement frais et original, proposant une approche macroscopique, tout en se démarquant du matérialisme historique dogmatique.

Staline : théorie et pratique dans les sciences

Outre les psychologues soviétiques, qui ont été effacés du livre de Megrelidzé, car la lumière critique à laquelle ils y étaient mis n'était pas acceptable dans la conjoncture académique soviétique du début des années 1960, ce sont les références à Staline qui, avec celles à Nikolas Marr, ont été soumises à une élimination systématique. Or si, dans le cas des psychologues, c'était l'attitude critique adoptée par l'auteur qui posait problème, dans le cas de Staline, c'est la tonalité excessivement laudative dont sont colorés les passages consacrés à ce dernier qui était devenue inacceptable. Ici nous nous contredirons tout de suite et remarquerons que dans les années 1960 le procès de déstalinisation qui, comme on a déjà noté, avait débuté en 1956 par le discours secret de Khrouchtchev dénonçant le culte de personnalité était déjà bien avancé et très probablement à ce moment toute mention de Staline aurait été à éviter, car il ne comptait plus parmi les classiques du marxisme-léninisme¹¹⁶. Staline comme l'élément qui tombe sous le coup

¹¹⁵ Cf. David LANE, « Ideology and sociology in the U. S. S. R. » in *The British journal of sociology*, Vol. 21, №1 (March 1970).

¹¹⁶ A partir de la parution de *l'Histoire du PC(b) de l'URSS* de Staline, la doctrine révolutionnaire marxiste-léniniste acquiert un statut idéologique nécessaire. Désormais le léninisme est compris comme le synonyme du stalinisme, et les œuvres de Staline s'affirment comme le développement ultérieur de la théorie de Marx-Engels-Lénine, ce que se traduit en un « marxisme-léninisme-stalinisme ». Mais suite au XX congrès de 1956 et à l'intervention de Khrouchtchev, et *a fortiori* après le XXII Congrès, où la question de la « déstalinisation » a été théorisée, le marxisme-léninisme a commencé à être représenté dans son opposition à Staline. Cf: LABICA Georges, « Marxisme-léninisme » in Gérard BENSUSSAN, Georges LABICA, (éd.), *Dictionnaire critique du marxisme*. Op. cit. p. 716.

de la censure au moment où l'édition de 1965 est en préparation n'est donc pas prometteur comme entrée dans l'analyse de la censure objective, car il présente un cas trop évident et banal. En revanche, son importance est peu négligeable pour un autre aspect de la censure, notamment pour celui que nous avons articulé comme l'autocensure positive. Evidemment, tout ce qui relève de l'autocensure appartient à une sphère hypothétique. Pourtant sa forme positive se laisse saisir plus facilement que sa forme négative, car elle peut être analysée à travers une prise en compte de l'ensemble du texte, alors que la forme négative échappe à toute fixation extérieure et n'est qu'une absence, une imperceptibilité délibérée.

Tout d'abord nous devrions porter notre attention sur le mode d'insertion assez particulier des passages consacrés à Staline qui se caractérisent par une forte coloration émotionnelle. L'interruption qu'ils introduisent dans le texte est en effet impressionnante et le lecteur ressent le superflu et l'artificialité qu'ils apportent dans le corps du texte. En général, l'écriture de Megrelidzé est soutenue dans un style académique qui se démarque par une remarquable simplicité et clarté. La simplicité du style n'était pas étrangère aux textes des écrivains marxistes soviétiques qui souvent écrivaient des monographies entières pour les prolétaires (tout comme plus tard Louis Althusser essayera d'en faire autant) et posaient une exposition facilement accessible d'idées complexes comme leur objectif majeur. Cela se faisait dans le but de rendre leurs lecteurs prolétaires « politiquement conscients », de les éduquer et de les motiver à la construction du socialisme. A cela est lié l'esprit combatif et accusateur qui sature une grande partie de la littérature de l'époque, faisant fort usage des diverses techniques rhétoriques, et qui, en revanche, est totalement absent du livre de Megrelidzé, car le public ciblé par celui-ci, ou, pour utiliser une notion sémiologique, son *lecteur* modèle, étaient les spécialistes, les collègues, les camarades du cercle académique. C'est dans ce contexte que les passages où Megrelidzé parle de Staline ressortent spectaculairement du reste de texte. Voici quelques citations extraites des deux premiers passages dans lesquels Megrelidzé commente les divers discours prononcés par Staline. Elles regardent, respectivement, le discours de Staline où il propose la fameuse devise : « les cadres décident de tout », et celui qui a été consacré au mouvement nouvellement émergé des stakhanovistes. Enfin, nous proposons un passage laudatif des chefs socialistes Staline et Lénine, où Megrelidzé recourt à la figure de style de répétition (« le nom de »). Comme effet, le lecteur se sent subitement dépaycé et croit assister à un discours prononcé pour encourager une foule, plutôt que de lire le livre qu'il lisait encore il y a quelques instants :

« Ces mots du grand architecte de la société socialiste qui font preuve d'une attitude pleine de sollicitude envers la personnalité ont retenti pour la première fois dans l'histoire mondiale de l'humanité. »¹¹⁷

« Ces mots acquièrent une encore plus grande signification, si on pense qu'ils appartiennent à un homme qui, grâce à son infatigable travail de 40 ans, a concentré en soi la sagesse et l'expérience de la théorie la plus avancée qu'il vérifiait en pratique à travers le mouvement mondial international et à la base d'une grandiose expérience, tant théorique que pratique, en construction de la *nouvelle histoire humaine* ». ¹¹⁸

« Le charme, l'autorité colossale et la puissance des chefs géniaux du prolétariat *consiste en ceci qu'ils incarnent les idées éternelles et les grands intérêts de toute l'humanité progressive*. C'est grâce à cela que le nom de Lénine et le nom de Staline sont devenus le drapeau de victoire des travailleurs du monde entier. »¹¹⁹

Cette observation élémentaire sur un simple aspect formel du texte suffit pour suggérer que l'on a à faire avec des passages obligés qui ne relèvent pas de la pensée de Megrelidzé. Ici il s'agira donc pour nous de mettre cette suggestion à l'épreuve et de voir quelle est la connexion entre ces passages et les propos théoriques de Megrelidzé. Cela, à son tour, nous permettra de saisir la continuité ou la discontinuité entre ses propos et les impératifs idéologiques de l'époque.

Ce que les passages consacrés à Staline, pas fréquents, mais disséminés tout au long de l'œuvre, ont en commun, c'est la problématique du rapport de la théorie à la pratique. Même en se bornant seulement aux exemples que nous venons de citer, une multiplicité d'entrées à cette problématique se laisse dévoiler. Voyons comment la question du rapport entre la théorie et la pratique est liée à celle de la technique.

La deuxième des trois citations que nous venons de donner est liée chez Megrelidzé à l'élaboration de la question de la technique qui est un moment particulier de la question plus générale de la réalisation de l'idée. Megrelidzé s'appuie sur le principe suivant qui est une

¹¹⁷ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления*. *Op. cit.* 1937. p. 116.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 453.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 341.

reprise léniniste du propos hégélien : l'homme se dirige vers la vérité et vers l'idée à travers son activité pratique à finalité¹²⁰. En effet, plus bas Megrelidzé cite une note de Lénine que celui-ci avait écrit en marge de l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* de Hegel, et notamment relativement à la phrase suivante de la section § 213 : « Die Idee ist die Wahrheit ; denn die Wahrheit ist dies, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht ».¹²¹ Lénine commente : « La vie génère le cerveau. Dans le cerveau humain se reflète¹²² la nature. C'est en vérifiant et en appliquant dans sa pratique et sa technique la justesse de ces reflets, que l'homme atteint la vérité objective ».¹²³ C'est ici justement que prend forme l'un des principes fondamentaux de l'épistémologie soviétique qui, évidemment, se voulait comme l'inconditionnel alternatif à toute épistémologie idéaliste. Selon ce principe, la pratique ainsi que la technique sont le fondement de la connaissance et le critère de la vérité. La connaissance de la nature s'exprime donc dans son utilité pratique. Comme le dit Engels, ce type de mise en rapport de la théorie à la pratique est une manière proprement matérialiste de poser la question fondamentale de toute philosophie, notamment celle du rapport de la pensée à l'être. Cette approche, exprimée dans un commentaire que Lénine consacre à Hegel, avait de fait comme intermédiaire les propos avancés par Engels dans son *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande classique*, que celui-ci avait conçu comme une précision des propos que Marx et lui-même avaient déjà commencés à exposer dans la Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1859, et où ils envisageaient de « régler leur comptes avec [leur] conscience philosophique d'autrefois » et de décortiquer l'antagonisme qu'ils voyaient entre la position qui était la leur et celle de la philosophie allemande qu'ils qualifiaient d'idéologique.

¹²⁰ Par « à finalité » nous traduisons le mot russe « целесообразный ». D'un point de vue puriste sur la sémantique on devrait faire remarquer que la signification littéraire de cet adjectif est : la qualité d'être « conforme à une finalité ». Mais ce mot est utilisé pour souligner le fait que l'activité ou le comportement est ce qui a bien une finalité, qu'elle est « à finalité ». C'est un terme assez important dans la philosophie soviétique et il est étrange qu'aucune suggestion pour son équivalent français ne soit trouvable dans : BOCHENSKI J. M. (éd), *Russian philosophical terminology*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1964. pp. 66-67. Il faudrait aussi faire remarquer que beaucoup de termes philosophiques en langue russe ont été établis sous forme de calques lexicaux. Il en est ainsi du terme « целесообразность » aussi, qui est la traduction littérale du composite allemand « Zweckmäßigkeit ».

¹²¹ HEGEL G. F. W. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Bd. 8. Suhrkamp, Verlag Frankfurt am Main, 1970. p. 368.

¹²² La théorie du reflet a été développée par Lénine comme la base de la théorie de connaissance dialectico-matérialiste.

¹²³ Владимир Ильич ЛЕНИН. « Конспект книги Гегеля Наука логики » in *Философские тетради. Полное собрание сочинений*, т. 29. Издательство политической литературы, Москва, 1973. p. 183.

Pour Engels, dans cet ouvrage, il s'agit de récuser l'aspect systématique de la philosophie de Hegel qui implique une clôture du procès historique, ce qui est la source de son caractère conservateur, et, en revanche, de mettre en avant son aspect méthodologique, c'est-à-dire la dialectique qui permet d'ouvrir un horizon infini aux jeux des contradictions. De là découlent deux points sur lesquels Lénine insistera et qu'il élèvera au niveau des principes qui imbiberont toute la philosophie soviétique. Premièrement, si l'on veut garder la dialectique en rejetant la systématisme, qui entraîne nécessairement l'idée d'une finalité, on ne peut que remettre la dialectique sur une base matérialiste, c'est-à-dire, rattacher la connaissance à la pratique en conférant à celle-ci le rôle du critère de vérité dans le sens que nous venons d'indiquer, et cela au lieu d'envisager la vérité comme la correspondance de l'être à une idée ou à une totalité intellectuellement constructible au préalable. Cela implique, en même temps, le deuxième point, selon lequel la connaissance devient un procès d'approximation infini, car, d'un côté, l'idée de la finalité métaphysique est évacuée, et, de l'autre côté, la pratique est considérée comme une source permanente d'objectifs toujours nouveaux. On voudrait ici ouvrir une parenthèse pour faire une précision sur ces deux points qui pourraient sembler aller à l'encontre de l'idée du communisme que l'on aurait du mal à ne pas qualifier comme la fin dans la pensée marxiste. En effet, la révolution n'est-elle pas le tournant qui devrait marquer la fin des contradictions ? Lénine fait une claire distinction entre la contradiction et l'antagonisme¹²⁴. L'antagonisme n'est qu'un type de contradiction, caractéristique de l'opposition existant entre les classes dans la société capitaliste. Cet antagonisme sera dissolu par la révolution abolissant la propriété privée qui est la condition d'articulation des classes, celles-ci, différant l'une de l'autre dans la mesure

¹²⁴ La distinction léninienne entre la contradiction et l'antagonisme pourrait être comprise comme le déplacement d'une autre distinction entre l'opposition et la contradiction telle qu'elle est expliquée par Marx dans ses *Manuscripts de 1844*. Ici, faisant recours au langage conceptuel hégélien (même si on y lit 'indifférenter' au lieu de 'gleichgültiger'), Marx définit l'opposition comme une relation d'exclusion entre des termes encore indifférents. L'opposition se transforme en une contradiction seulement là où la compréhension est acquise de la condition de cette opposition. La compréhension des raisons structurelles de l'opposition non seulement dévoile l'essence de la relation et donc son caractère contradictoire, mais rend possible sa solution. « Mais l'opposition entre la *non-propriété* et la propriété est une opposition encore indifférente, qui n'est pas saisie dans sa relation active, dans son rapport *interne*, qui n'est pas encore saisie comme *contradiction*, tant qu'elle n'est pas comprise comme l'opposition du travail et du capital. Même sans le mouvement développé de la propriété privée dans la Rome antique, en Turquie, etc., cette opposition peut s'exprimer sous la première forme. Ainsi elle n'apparaît pas encore comme posée par la propriété privée elle-même. Mais le travail, essence subjective de la propriété privée comme exclusion de la propriété, et le capital, le travail objectif comme exclusion du travail, c'est la propriété privée, forme de cette opposition poussée jusqu'à la contradiction, donc forme énergétique qui pousse à la solution de cette contradiction. ». Karl MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Werke, Bd. 40. Dietz Verlag, Berlin, 1968. p. 533.

où elles participent à la propriété privée à travers des régimes différents et, suite à cette asymétrie, produisent une dynamique de lutte. Quant aux contradictions, elles survivront à la fin des antagonismes¹²⁵ : « L'antagonisme et les contradictions ne sont pas la même chose. Le premier disparaîtra, alors que les deuxièmes demeureront sous le socialisme »¹²⁶. Sans insister sur les implications proprement politiques de ce point (sur la différence entre le socialisme et le communisme, etc.), nous voudrions attirer l'attention sur son aspect épistémologique, et notamment sur le fait que Lénine, en radicalisant, comme il l'affirme, les propos d'Engels, confère à la dialectique le caractère de la loi de la connaissance et il l'envisage en même temps comme la loi objective du monde¹²⁷. Donc la vérité est relativisée, mais non pas la dialectique qui n'est plus une méthode, comme c'est le cas chez Engels, mais la loi du monde objectif¹²⁸. Lénine soustrait ainsi la contradiction à l'historicité et la transforme en une catégorie épistémologique et ontologique immuable qui fonctionne comme un processus dialectique dans le rapport entre la théorie et la pratique tout au long de l'histoire de la science. Mais en revenant à Engels et à la question de la pratique, c'est la citation suivante tirée de *Ludwig Feuerbach* qui a été mise en avant par Lénine dans son *Matérialisme et empiriocriticisme* :

« La réfutation la plus frappante de cette lubie philosophique, comme d'ailleurs de toutes les autres, est la pratique, notamment l'expérimentation et l'industrie. Si nous pouvons prouver la justesse de notre conception d'un phénomène naturel en le créant nous-mêmes, en le produisant à l'aide de ses conditions, et, qui plus est, en le faisant servir à nos fins, c'en est fini de la « chose en soi » insaisissable de Kant. Les substances chimiques produites dans les organismes végétaux et animaux restèrent de telles « choses en soi » jusqu'à ce que la chimie organique se fût mise à les préparer l'une après l'autre; par-là, la « chose en soi » devint une chose pour nous, comme par

¹²⁵ Il s'agit des antagonismes en pluriel, car si l'antagonisme entre la classe bourgeoise et la classe des prolétaires est l'antagonisme principal, Lénine parle également des antagonismes qui sont des « formes primitives des contradictions de classe », tels que l'antagonisme religieux, culturel, national etc. Cf. Владимир Ильич ЛЕНИН, « Паметки и замечания на Брошюре А. Паннекука « Классовая борьба и нация », Рейхенберг, 1912 » in *Ленинский Сборник. XL*. Издательство политической литературы, Москва, 1985. p. 275.

¹²⁶ Lénine écrit cette phrase critique, qui deviendra fameuse, en marge du livre de Boukharine, notamment là où celui-ci qualifie le capitalisme d'un système à contradictions (противоречивая система). Владимир Ильич ЛЕНИН, « Замечания на книгу Н. И. Бухарина “Экономика переходного периода” » in *Ленинский сборник, XL*. Op. cit. p. 391.

¹²⁷ Cf. Владимир Ильич ЛЕНИН, « К вопросу о диалектике » in *Философские тетради*. Op. cit. p. 316.

¹²⁸ « La dialectique ne se trouve pas dans l'entendement de l'homme, mais dans l'idée », c'est-à-dire, dans la réalité objective ». Владимир Ильич ЛЕНИН, « Конспект книги Гегеля Наука логики » in *Философские тетради*. Op. cit. 1973. p. 181.

exemple, la matière colorante de la garance, l'alizarine, que nous ne faisons plus pousser dans les champs sous forme de racines de garance, mais que nous tirons bien plus simplement et à meilleur marché du goudron de houille. »¹²⁹

La méthode dialectique hégélienne ennoblie à la manière matérialiste, qui prévoit donc, d'un côté, la correction de la théorie par l'expérience et, de l'autre côté, la confirmation de la justesse du savoir ou de la théorie par la capacité de production des effets voulus est censée récuser l'épistémologie idéaliste, y compris le transcendantalisme. On trouve des propos identiques également dans *La dialectique de la nature* d'Engels.

Nous pouvons maintenant préciser la manière dont la problématique du rapport entre la théorie et la pratique intègre la question de la technique. Voyons encore une note de Lénine faite en marge de l'*Enzyklopädie* de Hegel concernant les sections §§ 194-212 :

« Les lois du monde extérieur, celles de la nature, qui se laissent diviser en des lois *mécanistes* et *chimiques* (c'est très important), sont le fondement de l'activité à *finalité* de l'homme. L'homme, dans son activité pratique, fait face au monde objectif, dépend de celui-ci, définit son activité en fonction de celui-ci. [...] »

Si l'on adopte le point de vue de l'activité pratique (à finalité) de l'homme, la causalité mécanique (et chimique) du monde (de la nature) est quelque chose d'*extérieur*, quelque chose de secondaire, d'entrefermé (*прикрытый*). [...] »

Les fins humaines, au premier abord, semblent être étrangères (autres) par rapport à la nature. La conscience humaine, la science ('der Begriff') reflète l'essence, la substance de la nature, mais, en même temps, cette conscience est extérieure à la nature (ce n'est pas d'emblée et simplement qu'elle coïncide avec elle).

LA TECHNIQUE MECANISTE ET CHIMIQUE sert aux fins de l'homme, dans la mesure où son caractère (essence) consiste à être défini par le biais des conditions extérieures (par les lois de la nature). »¹³⁰

L'écart est dû au fait que la nature, avec la causalité mécanique qui lui est propre, reste extérieure à l'activité humaine qui ne peut que s'orienter par des fins qui la saturent. L'homme,

¹²⁹ ENGELS Friedrich, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen philosophie*. Dietz Verlag Berlin, 1983.

¹³⁰ Владимир Ильич ЛЕНИН, « К вопросу о диалектике » in *Философские тетради*. *Op. cit.* p. 169-170.

par le moyen de son appareil réflexif, ne peut s'approcher de la vérité des choses de la nature que partiellement et nécessite un medium pour combler cet écart et se donner l'instrument pour se poser les fins pertinentes et donner l'essor à son activité. C'est donc la technique qui, elle-même étant déterminée du dehors par les lois de la nature, rend possible le dépassement du rapport extérieur et donc indifférent entre la finalité de l'activité humaine et les lois de la nature. Ainsi la technique est le critère de la vérité dans la mesure où elle coordonne et ajuste l'un avec l'autre, d'un côté, la finalité de l'activité humaine (qui a pour origine la conscience réfléchissante et imparfaite) et, de l'autre côté, les lois de la nature. Cet ajustement est un processus infini, marqué par des séries de vérifications et de réfutations.

La technique est donc l'intermédiaire entre la pratique humaine et l'objectivité des lois de la nature. La technique, elle-même le produit humain, permet aux hommes de transformer leur pratique et de mettre les lois de la nature à une épreuve toujours nouvelle. C'est la stimulation circulaire venant de la pratique vers la théorie (le savoir que l'on a de la nature) qui, à son tour, passe et se concentre d'une manière transformative dans la technique qui constitue la relation dialectique entre la théorie et la pratique. Une expression comme « l'impossibilité est théoriquement attestée » (dans un passage d'*Économie de la période de transition* de Boukharine) provoque l'indignation de Lénine qui écrit le commentaire suivant : « L'impossibilité ne peut être prouvée qu'en pratique. L'auteur ne pose pas le rapport entre la théorie et la pratique dans le sens *dialectique*. »¹³¹

Abordons maintenant la citation (deuxième dans l'ordre) par laquelle Megrelidzé commente le discours de Staline¹³² prononcé en 1935 au sujet du mouvement des ouvriers stakhanovistes qui venait d'apparaître. Ce discours qui évalue ce que le phénomène des stakhanovistes peut nous apprendre du travail dans le cadre d'une société socialiste sert à Megrelidzé comme une illustration du principe léniniste de la pratique comme critère de la vérité. Comme il est bien connu, les stakhanovistes étaient des ouvriers qui dans leur travail développaient une productivité qui excédait la norme (la première fois une telle hyper-productivité a été démontrée par le charbonnier Stakhanov et bientôt après des cas semblables ont pu être constatés dans d'autres branches de l'économie : chez les minières, les travailleurs en industrie textile, les

¹³¹ Владимир Ильич ЛЕНИН, « Замечания на книгу Н. И. Бухарина “Экономика переходного периода” » in *Ленинский сборник, XL. Op. cit.* p. 395.

¹³² Иосиф Виссарионович СТАЛИН, « Речь на Первом Всесоюзном совещании стахановцев, 17 ноября 1935 года », *Сочинения*, том. 14. Издательство «Писатель» Москва, 1997.

fabricants des chaussures, les pelletières etc.). Les stakhanovistes étaient récompensés par des décorations et jouissaient d'un droit à des repas plus copieux et exquis que le lot du reste des travailleurs. Bien évidemment, à cette étape l'Etat avait des raisons d'ordre économique ainsi que politique pour mieux former et stimuler ce mouvement. Elles ont été bien résumées, par exemple, par Lilly Marcou.¹³³ Pour nous c'est la signification idéologique de ce phénomène qui est intéressante. Dans son discours Staline présente les stakhanovistes comme la preuve que sous le socialisme le travail atteint une productivité beaucoup plus élevée que celle dont est capable le système capitaliste. En partant d'une supposition marxiste traditionnelle selon laquelle la raison du remplacement d'une formation socio-économique par une autre a toujours été le changement dans la productivité du travail et la croissance de la richesse, Staline affirme que les stakhanovistes sont la preuve que le socialisme soviétique nécessairement combattrait le capitalisme dans le reste du monde. Par les résultats invraisemblablement élevés de leur travail, les stakhanovistes mettent en marche ce que Staline appelle l'émulation socialiste. Cette émulation a été rendue possible par la technique. « L'étape de l'émulation socialiste où nous sommes – le mouvement des stakhanovistes est nécessairement lié à la nouvelle technique. Le mouvement des stakhanovistes serait impensable sans la nouvelle technique suprême. » Les ouvriers stakhanovistes sont ceux qui ont appris la technique : « ce sont les gens nouveaux, spéciaux ». « Ce mouvement brise les vieilles opinions sur la technique, il brise les vieilles normes techniques ». Et ici Staline passe à la question du rapport entre la pratique et la science : « L'on dit que les données de la science, les données des guides et les instructions techniques contredisent les demandes des stakhanovistes de nouvelles normes techniques plus élevées. Mais quelle est la science dont il s'agit ? Les données de la science ont toujours été vérifiées par la pratique et expérience. »

Les stakhanovistes sont donc ceux qui par leur pratique déplacent les limites du possible, alors que les scientifiques qui posent les limites en fixant « les normes techniques » sont les

¹³³ « La pénurie de biens de consommation due au développement prioritaire de l'industrie lourde amène le parti à adopter une politique visant à garantir un partage des biens proportionnel à l'effort fait par chacun en vue de l'expansion de l'économie nationale. C'est l'essence même de la répartition dans la société stalinienne, à savoir un éventail de récompenses/primes calculées selon l'effort et la contribution individuelle à l'édification du socialisme. Dans cette optique, les normes de rendement sont basées sur l'efficacité et l'effort des meilleurs ouvriers et non sur celui des ouvriers moyens. Par ce biais, on maintient à un bas niveau les taux de salaires, permettant ainsi, d'une part, une réserve de capital à investir dans l'industrie et, d'autre part, une limitation du pouvoir d'achat salulaire en raison de la rareté des biens de consommation. » Lilly MARCOU, « Stakhanovisme » in Gérard BENSUSSAN, Georges LABICA, (éd.), *Dictionnaire critique du marxisme*. PUF, Paris, 1985. pp. 1088-1089.

réactionnaires qui font résistance au progrès, au mouvement révolutionnaire des stakhanovistes. Pour Staline il s'agit donc de convaincre les scientifiques, et, s'il le faut, de « prendre contre eux des mesures plus décisives »¹³⁴.

Megrelidzé ne va pas dans les détails de ce discours de Staline. Il en extrait seulement le passage relatif à la question du rapport entre la pratique et la science et l'insère dans son propre raisonnement sur le progrès de la science qu'il entame à partir de la position épistémologique de Lénine. Megrelidzé continue en donnant des exemples tirés de l'histoire de la science, où les scientifiques, en mettant des objectifs concrets dans leurs recherches ou expériences, arrivaient à des résultats qu'ils n'avaient pas prévus d'avance mais qui surgissaient comme les effets surprenants de la réalisation de leurs idées de départ. Ainsi il parle de Otto von Guericke qui en 1654, avant Robert Boyle, envisageait de prouver l'existence du vide – une idée que la philosophie de l'époque avait de la difficulté à accepter – et qui avait, à la place, découvert la force de pression et l'élasticité de l'air ; de Hans Christian Ørsted qui, ayant en 1820 établi l'influence du courant électrique sur une aiguille aimantée, avait découvert tout un domaine de phénomènes électromagnétiques et permis plus tard le développement des techniques de radio-transmission et de radiodiffusion ; ou encore d'Albert Abraham Michelson et Edward Morley qui dans leur effort pour trouver la loi de l'addition des vitesses de la lumière ont été amenés à réviser les principes même de la physique classique concernant le mouvement, le temps, l'espace, la gravité, etc. Ici Megrelidzé revient à un point qu'il avait développé un peu plus haut, dans le quatrième chapitre de son livre dédié à la question de la perception. Nous pouvons saisir chez lui, dans une forme embryonnaire, une approche semblable à celle qui a été suggérée plus tard dans la philosophie et histoire de la science, quand sous l'influence de la psychologie de la *Gestalt*, les découvertes scientifiques ou les changements de paradigmes scientifiques ont été décrits à l'image du changement dans la perception en tant que celui-ci procède au niveau du psychisme individuel. Ainsi Megrelidzé, lui-même reprenant l'approche gestaltiste, écrit :

« S'apercevoir de quelque chose, cela veut dire relever certaines données du champ commun (общего поля), les déplacer en avant-scène et les transformer en centre de constitution du champ entier de conscience. Dans ce sens-là être capable de percevoir des choses signifie dans une certaine

¹³⁴ Иосиф Виссарионович СТАЛИН, « Речь на Первом Всесоюзном совещании стахановцев, 17 ноября 1935 года ». *Op. cit.* pp. 79, 80, 88, 91.

mesure également les ‘découvrir’. Faire une découverte, cela veut dire atteindre la capacité de regarder différemment et de voir et percevoir autre chose que ce qui était perçu d’habitude. »¹³⁵

Il est difficile de ne pas repenser ici à Thomas S. Kuhn qui, comme d’autres philosophes de la science avant lui, décrivait les révolutions scientifiques comme les déplacements de perception des scientifiques. Pourtant, bien évidemment, il s’agit pour Kuhn également d’articuler les limites que comporte une telle transposition du modèle de la psychologie vers l’activité scientifique¹³⁶. Quant à Megrelidzé, nous estimons que son but est d’affiner et de compléter la thèse léninienne de la primauté de la pratique sur la théorie par le modèle gestaltiste. Dans leur pratique scientifique les scientifiques peuvent rencontrer des phénomènes qui reconfigurent leur manière d’envisager leurs objets, voire en découvrir de nouveaux.

Maintenant que nous avons présenté le contexte dans lequel la citation de Staline apparaît dans le texte de Megrelidzé nous pouvons constater qu’elle n’y apporte aucune valeur ajoutée argumentative. Bien au contraire, les contextes du discours de Staline et des propos de Megrelidzé ne se recouvrent point. Pour Megrelidzé il s’agit de comprendre la nature de la découverte scientifique, alors que la technique fait partie de la pratique scientifique. En revanche, Staline attribue une valeur scientifique au travail et à la pratique des ouvriers dans la mesure où ce sont les résultats qu’ils atteignent grâce à la technique et à leur force physique qui devraient servir comme des preuves proprement scientifiques.

Dans le texte de Megrelidzé la figure de Staline comme celle qui concentre en soi « la sagesse et l’expérience de la théorie la plus avancée, qu’il vérifiait en pratique à travers le mouvement mondial international et à la base d’une grandiose expérience, tant théorique que pratique, en construction de la *nouvelle histoire humaine* » joue le rôle de l’amplificateur de l’idée de Lénine sur le « rapport entre la pratique et la théorie ». En effet, c’est cette dernière formule dans son acception la plus superficielle et abstraite qui fait l’impression de convergence entre les propos de Lénine, Megrelidzé et Staline. C’est un exemple très représentatif de l’autocensure positive qui consiste en ceci que l’apparence de convergence des positions est créée par des citations incomplètes et contextuellement déplacées.

¹³⁵ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1965. p. 190.

¹³⁶ Cf. Thomas S. KUHN, *The structure of scientific revolutions*. The University of Chicago Press, Chicago, London, 1996. p. 113 et suiv.

A travers cet exemple nous pouvons entrevoir deux points conjoncturels. Le premier consiste en une indifférenciation entre Lénine et Staline, alors que l'autre concerne la question du rôle du parti comme le représentant de la classe ouvrière dans la formation du savoir (dans ce cas précis, il s'agissait du domaine de la science).

Megrelidzé, bien conscient de la conjoncture, présente Staline dans une stricte continuité avec Lénine, ce qui coïncide avec la manière dont Staline se présentait lui-même. Dans les années 1930 Staline qui, comme nous l'avons vu, avait bâti son autorité sur celle, déjà bien établie, de Lénine, a été mis en avant comme le gardien de la doctrine marxiste-léniniste. Ce rôle de gardien, comme le souligne Van der Zweerde¹³⁷, était fondé sur la position de pouvoir dont Staline était le détenteur. Autrement dit, le fait que le pouvoir politique domine la pratique théorique était considéré non pas comme corroborant l'autonomie de cette dernière, mais comme un moyen sûr de préserver sa pureté. Ainsi, la doctrine du marxisme-léninisme, qui considérait Lénine comme le vrai continuateur de la pensée de Marx, culminait dans la figure de Staline investie par un pouvoir politique capable de la stabiliser et de la protéger de toute contagion.

Le deuxième point transparaît dans le passage du discours de Staline sur le rôle exceptionnel du parti pour prendre des mesures contre les scientifiques indociles. Il ne faut pas oublier que l'année où ce discours de Staline a été prononcé est aussi celle qui vit débiter l'ascension de Trofim Lyssenko. Dans la bouche de ce dernier ce principe a trouvé une forme encore plus explicite : « il me faut seulement les gens (les chercheurs – *ma précision*) qui atteindront les résultats dont j'ai besoin »¹³⁸. Il est vrai que Megrelidzé n'insiste pas sur ce point du discours de Staline là où il le cite, c'est-à-dire, en connexion avec la question de la nature de la pratique scientifique et des découvertes scientifiques. Pour autant, l'affirmation du caractère partial (« *partijnyj*' ») de la science n'est pas tout à fait absente de son livre¹³⁹. En effet, il en parle en connexion avec une autre problématique, et notamment là où il développe ses réflexions sur l'origine non pas désintéressée, mais intéressée du savoir (comme nous le verrons, cela découle du caractère de la conscience humaine tel qu'il sera thématiqué par Megrelidzé). Ces réflexions de Megrelidzé aboutissent dans sa thèse sur le perspectivisme de toute connaissance. A ce point d'argumentation, il est, pour Megrelidzé, manifestement plus facile et moins hasardeux pour sa

¹³⁷ Cf. Evert van der ZWEERDE, *op. cit.* p. 34.

¹³⁸ Cf. Б. А. КЕЛЛЕР, « Соповещание по генетике и селекции. Спорные вопросы генетики и селекции (общий обзор соповещания) » in *Под знаменем марксизма*, 1939.

¹³⁹ Cf. Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления*, 1937. p. 172-173.

bonne conscience sauter à la conclusion sur le caractère nécessairement partial de toute science, car à ce niveau de généralité il n'est pas évident de traduire cette thèse dans une injonction de l'intervention politique dans la science. Nous voyons donc que Megrelidzé module son usage de Staline : au niveau de la discussion sur les questions épistémologiques il insiste mollement sur le caractère partial de la science¹⁴⁰, mais tout en citant Staline en lien avec sa propre thèse sur la philosophie de la science, il passe sous silence ce point précis et préserve la science de toute intervention du dehors. C'est un autre exemple intéressant de l'autocensure positive. L'auteur montre sa capacité de coller à la conjoncture, tout en demeurant dans une position ambiguë. Enfin, si nous faisons complètement abstraction des références à Staline, comme il le faut dans tout cas de l'autocensure positive, le perspectivisme épistémologique prôné par Megrelidzé ne contredit en rien à sa thèse de l'ordre de la philosophie de la science selon laquelle les découvertes scientifiques consistent en une reconfiguration du champ de savoir, provoquée et orientée par la pratique. Mais comme il s'agit ici de la pratique tant scientifique que sociale, la science ne peut pas être complètement soumise à la pratique sociale et perdre toute autonomie. Une telle approche structurelle à la science – donc la vision de la science comme d'un champ de savoir structuré qui, tout en étant réceptif, parvient à résister à des influences externes et ne peut changer que par restructuration ou reconfiguration – rend impossible chez Megrelidzé toute fusion de la science avec la politique.

A la fin de cette partie il faut se demander quelle est la valeur ajoutée de l'analyse que nous venons de proposer : n'avons-nous prouvé, somme toute, qu'une coïncidence entre les éléments du livre et ceux de la culture philosophique soviétique ? Il est vrai que, grâce à son sort singulier, ce livre a l'avantage de rendre perceptible le déplacement de ces éléments dans le temps. Ce n'est pas pour autant que nous sortirions de la tautologie en concluant que ce livre s'inscrit dans les normes de la culture intellectuelle soviétique et, au cours de son histoire et grâce à la censure objective, se conforme à certaines des modifications que cette culture subit. On pourrait sortir de la circularité et rendre cette explication productive, pourvu qu'on la projette sur le livre afin d'en

¹⁴⁰ Il va de soi que ce passage aussi a été éliminé dans l'édition de 1965.

identifier la part obligée et donc morte, et ainsi rendre visible l'horizon libre, dans lequel se déploie la créativité conceptuelle. Autrement dit, ce procédé permet de discerner et trier ce qu'est de l'ordre primaire et secondaire dans le texte. Il s'ajoute donc à l'inventaire des procédés propres à rendre intelligible un texte quelconque : une lecture approfondie, une prise en compte de la conjoncture historique, ainsi que du corpus des textes avec lesquels le texte donné est en dialogue manifeste ou latent.

III^e partie

Les écrits de Megrelidzé et la structure de son ouvrage principal

Après le panorama essentiellement historique proposé dans les première et deuxième parties de notre travail, dans la partie présente nous passerons à une exposition systématique de l'ouvrage de Konstantiné Megrelidzé. Tout d'abord, dans le premier chapitre nous dresserons la liste complète des écrits de l'auteur. Et puis, dans les deuxième et troisième chapitres nous essaierons de décrire la structure de son *Problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée*. L'importance d'une telle description tient moins au besoin de combler le manque dû à l'indisponibilité en langue française de l'ouvrage, qu'à la nécessité de saisir son cœur conceptuel. Cela requiert une lecture et une analyse minutieuse du texte, étant donné que l'argumentation se poursuit par des lignes hétérogènes et Megrelidzé reste peu clair sur ses objectifs. Outre que l'ouvrage est assez hétérogène du point de vue discursif, il traite des questions d'une très grande diversité. Par conséquent, il ne dévoile pas aisément sa cohérence (si tant est qu'il en ait une), ni son unité. Toute tentative donc de le résumer ou d'articuler sa structure demande d'emblée un travail problématisant. La question se pose donc : cette hétérogénéité est-elle le résultat d'une synthèse pas réussie et donc relève-t-elle de l'échec de l'auteur, ou est-elle liée organiquement à un projet théorique nouveau qui impliquerait un nouvel arrangement du savoir ? L'aperçu de la structure du livre (que nous mettons en évidence par la table des matières détaillée que nous joignons en annexe) servira au lecteur de moyen d'orientation, mais en même temps permettra de discerner la relation difficile entre la matérialité du texte et l'énoncé dont il est porteur.

Bibliographie des textes de Megrelidzé

Les écrits de Konstantiné Megrelidzé, comme on a déjà vu, ne sont pas nombreux. Tout ce qui est sorti de sa plume et n'a pas été perdu a été publié, à part des textes suivants : un manuscrit dactylographié, non signé, récemment retrouvé dans les archives de l'Académie des Sciences à Saint-Petersbourg, et dont l'attribution doit encore être vérifiée¹⁴¹ ; une partie de sa correspondance¹⁴² ; l'autobiographie datée de 1936 ; l'esquisse des thèses principales de ses *Problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée*, datée de 1937¹⁴³ ; ainsi que l'esquisse d'un court traité sur lequel il avait commencé à travailler en 1940, durant son séjour à Tbilissi, entre ses deux arrestations, et qui devait être intitulé *Histoire des couleurs et des teints à la lumière de la question générale de la perception*¹⁴⁴.

Pour des raisons de systématisme nous voudrions répéter que son œuvre majeure *Problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée* existe en trois versions en langue russe¹⁴⁵. Il est également traduit en langue géorgienne¹⁴⁶. Une traduction en langue anglaise est en préparation.

A part son œuvre majeure on dispose de trois textes mineurs, dont deux ont été publiés durant la vie de l'auteur, en 1935, le troisième, en revanche, beaucoup plus tard, en 1990. Il y a d'abord l'article « Des superstitions et du mode 'prélogique' de la pensée. Réplique à Lévy-Bruhl » qui a été publié dans le recueil qui s'intitule « L'Académie des Sciences à l'*Akademik*

¹⁴¹ Nous remercions Craig Brandist pour nous avoir communiqué cette information.

¹⁴² Comme sa lettre à Nikolaj Boukharine : Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, « Письмо к Н. Бухарину от 2 марта 1936 года », in Архив Музея Межнациональных Отношений Академии Наук Грузинской ССР, Тбилиси, Документ 19949. (Cité selon Janette FRIEDRICH, *Der Gehalt der Sprachform. Op. cit.* p. 202.)

¹⁴³ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, « Основные тезисы к «Основным проблемам социологии мышления» выходит в издательстве Академии Наук СССР 1937 », in Архив Музея Межнациональных Отношений Академии Наук Грузинской ССР, Тбилиси, Document 19945. (Cité selon Janette FRIEDRICH, *Der Gehalt der Sprachform. Op. cit.* p. 202.)

¹⁴⁴ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, « История цветов и красок в свете общей проблемы чувственного восприятия », in Архив Музея Межнациональных Отношений Академии Наук Грузинской ССР, Тбилиси, Document 19946. (Cité selon Janette FRIEDRICH, *Der Gehalt der Sprachform. Op. cit.* p. 202.)

¹⁴⁵ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления* / Под общей ред. И. И. Мещанинова и Ред. Изд. Л. Г. Башинджагяна. Издательство Академии Наук СССР. Москва-Ленинград, 1937. – 466 с. (Труды Института языка и мышления имени Н. Я. Марра).

Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления* / Под ред. И с предисл. А. Т. Бочоришвили. Изд. 1-е. – Тбилиси.: Издательство ЛКИ, 1965. / Изд. 3-е. – Москва: Издательство ЛКИ, 2007. – 488 с. (Из наследия отечественной философской мысли: социальная философия).

Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления* / Под ред. И с предисл. А. Т. Бочоришвили. Изд. 2-е. – Тбилиси. : Издательство «Мецниереба», 1973.

¹⁴⁶ მეგრელიძე კონსტანტინე, აზრის სოციალური ფუნქციონოლოგია. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1990.

Marr »¹⁴⁷. Citons ensuite l'article « N. Ya. Marr et la philosophie du marxisme » basé sur une conférence que Megrelidzé avait tenue le 27 février de 1935 à l'Académie des Sciences de l'URSS. Il a été d'abord publié dans la revue *Sous la bannière du marxisme*, dans son numéro du mois de mars de la même année¹⁴⁸, et repris un mois plus tard dans la revue de l'ILP *Problèmes de l'histoire des sociétés précapitalistes*¹⁴⁹. (La seule différence entre les deux versions consiste en ce que la première a gardé les éléments propres à une conférence comme des adresses au public, alors que la deuxième version a perdu tout trait d'oralité). Enfin, le troisième texte s'intitule « Les noms numériques en langue géorgienne. De l'origine du nombre et du calcul »¹⁵⁰. Là aussi, on a affaire à une conférence que Megrelidzé avait tenue en automne de 1940 à l'Académie des Sciences de la Géorgie peu avant sa deuxième arrestation. Le texte final de l'exposé a été perdu, mais sa version brute et préparatoire a été publiée à partir d'un manuscrit. C'est le seul texte de Megrelidzé qui ait été rédigé en langue géorgienne. Jusqu'à présent, il n'a été traduit en aucune langue. Aucun de ces articles ne traite de questions qui ne soient déjà présentes dans *Les problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée*. Ils peuvent donc être considérés comme des expositions extensives des thèses déjà présentes dans l'œuvre principale de l'auteur.

Certaines parties de la correspondance de Megrelidzé avec des membres de sa famille et des amis ont été publiées en annexe à l'édition géorgienne de son ouvrage. Une de ces lettres contient la légende « Sur un château mort »¹⁵¹, composée par l'auteur pour sa fille quelques mois avant sa mort dans le camp de travail. Cette légende peut être considérée comme une conclusion inattendue de ces efforts théoriques, mais tout à fait dans la logique du parcours de vie de

¹⁴⁷ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, « О ходячих суевериях и «пралогическом» способе мышления (Реплика Леви-Брюлю) » in *АН СССР. XLV. Академику Н. Я. Марру*. Москва – Ленинград : Издательство АН СССР, 1935. – pp. 461–496. Traduction géorgienne : „მარულ ცრურწმენათა და აზროვნების „წინარელოგიკური“ წესის შესახებ. რეპლიკა ლევი-ბრიულს“ in *კონსტანტინე მეგრელიძე, აზრის სოციალური ფენომენოლოგია. op. cit.*, pp. 519-561.

¹⁴⁸ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, « Н. Я. Марр и философия марксизма » in *Под знаменем марксизма*. №3, 1935. Издательство ЦК ВКП (б) « Правда ». pp. 35-52.

¹⁴⁹ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, « Н. Я. Марр и философия марксизма » in *Проблемы истории докапиталистических обществ*. N. 3-4. ОГИЗ, Москва-Ленинград. 1935. p. 70-89.

¹⁵⁰ « ნუმერატიული სახელები ქართულში. რიცხვისა და თვლის წარმოშობის შესახებ » in *კონსტანტინე მეგრელიძე, აზრის სოციალური ფენომენოლოგია. Op. cit.* pp. 562-582.

¹⁵¹ კონსტანტინე მეგრელიძე, « თქმულება „მკვდარ ციხეზე“ », in *სოციალური აზრის ფენომენოლოგია. Op. cit.* pp. 585-600.

l'auteur. Elle mérite donc d'être mise en avant dans sa bibliographie. Elle a également paru en langue russe en tant que texte séparé¹⁵².

Comme il a été dit, le manuscrit de la monographie que Megrelidzé avait finalisé quelques semaines avant sa mort a été perdu. Selon Hilda Vitzthum, il s'agissait de questions qui avaient déjà été posées dans la première monographie. Megrelidzé lui-même considérait que dans cette monographie il avait « finalement réussi à exposer [ses] idées d'une manière systématique »¹⁵³. Enfin, la seule source qui pourrait nous indiquer les intérêts que Megrelidzé nourrissait quant à ses recherches futures après la rédaction de sa première monographie reste sa lettre destinée à Boukharine : « Le sujet principal de mes études futures seront les questions liées à l'histoire du développement stadial de la pensée »¹⁵⁴.

Structure du livre – I

Les problèmes fondamentaux de la sociologie de pensée de Konstantiné Megrelidzé, nous l'avons déjà remarqué, se distingue par une très grande clarté et simplicité de style. Et si le texte semble transparent et que la compréhension ne pose aucun problème, les difficultés surgissent dès qu'on prend de la distance pour élargir l'intelligence de l'ouvrage. L'ambiguïté de l'ouvrage se situe donc au niveau de sa forme dont les contours ne sont pas faciles à saisir et qui, une fois saisis, n'apportent pas de clarté, mais suscitent de nouvelles interrogations. Pour cette raison, nous pensons qu'une description de la structure du livre pourrait être une bonne entrée pour non seulement donner un aperçu des questions sur lesquelles l'auteur s'interroge, mais pour les mettre d'emblée dans une perspective problématisant, et surtout pour en voir d'autres que le texte provoque et qui n'ont pas été explicitement abordées par Megrelidzé. Ainsi, dans ce qui suit nous voudrions donner une description de la structure du livre qui est complétée par la table des matières détaillée du livre donnée en annexe 1.

¹⁵² Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, « Сказание о «мертвом замке» », in *Литературная Грузия*, №12, Тбилиси, 1980.

¹⁵³ Cf. « ჰილდა ვიტცტუმისადმი წერილიდან » in კონსტანტინე მეგრელიძე. *აზრის სოციალური ევოლუციოლოგია*. *Op. cit.* p. 610.

¹⁵⁴ ფაცაცია გერმანე, « დაბრუნება » in კონსტანტინე მეგრელიძე. *აზრის სოციალური ევოლუციოლოგია*. *Op. cit.* p. 682.

Même si notre but consiste en une mise en relief du caractère problématique de ce qui pourrait être le projet de Megrelidzé, l'aperçu que nous proposons, en contredisant notre propre objectif, risque d'être plus cohérent que le texte de l'ouvrage ne l'est. La raison en est évidente. Tout résumé implique un travail de purification ou de réduction à l'essentiel (qui peut varier en fonction de la perspective dans laquelle le résumé se fait). En étant dans l'impossibilité de dissoudre ce paradoxe inhérent à notre propre démarche, nous essayerons de le dénouer avec des considérations et remarques sur les points problématiques du texte de Megrelidzé.

A cette étape de notre travail où l'important est de rendre le tableau le plus complet de la conception de Megrelidzé, nous nous baserons sur la première version du livre sans insister sur ses divergences avec ses versions censurées et donc moins complètes.

Le livre consiste en une préface, suivie par une exposition générale de la question de la pensée et de deux parties (sans titres) qui constituent le corps de l'ouvrage et qui sont, à leur tour, divisées en cinq chapitres chacune.

Préface. Les cinq pages de la préface du livre sont celles qui ont été écrites en dernier¹⁵⁵. Il n'est donc pas étonnant qu'il s'agisse du morceau qui se distingue par une densité moindre que le reste du texte. Elle est importante dans la mesure où ce n'est qu'ici que Megrelidzé essaie de donner quelques indications concises sur l'ensemble de son projet et formule concrètement le but de ses efforts : développer une science historique de la pensée, ou, autrement dit, une science sur le développement historique de la pensée. Prenant en compte ce constat et jetant un coup d'œil à la table de matières du livre (voir l'annexe 1), nous pouvons remarquer déjà ici que la sociologie de la pensée, annoncée par le titre du livre est une désignation trop maigre pour l'ampleur de la

¹⁵⁵ Du bon à tirer on apprend que la préface se date du 1 mars 1937. Du point de vue historique ce n'est pas un détail à négliger. C'est l'année la plus turbulente dans l'histoire de l'Union Soviétique qui marque le début des grandes purges. Le fait que la situation était extrêmement changeante et la conjoncture difficile à suivre ne serait-ce que pour s'y conformer transparaît même dans ce texte. Ainsi, par exemple, à la fin de la préface Megrelidzé remercie un certain E. Bedia de la Comité Populaire aux Questions de l'Education de la République Socialiste de la Géorgie. Il s'agit d'Ernest Bedia qui dans les années 1934-35, avec Malakia Torochelidzé, avait coécrit le livre qui s'intitule *Pour l'histoire des organisations bolcheviques de la Transcaucasie*. Ce livre commandé par Staline était une falsification historique qui présentait le jeune Staline comme un bolchevik actif et conséquent même avant qu'il devienne familier avec les écrits de Lénine. Le livre, toujours par la décision de Staline et à la surprise de ses auteurs, avait paru sous la plume de Lavrenti Beria dont la carrière était en train de prendre son essor. En revanche, déjà en 1936, Bedia a été accusé d'une activité terroriste contre Staline. Il a été arrêté et fusillé (Cf. Антон Владимирович АНТОНОВ-ОВСИЕНКО. *Берия*. Издательство АСТ, Москва, 1999). Comme on voit, Megrelidzé probablement par manque d'information était dans l'impossibilité de prendre en compte ce changement conjoncturel.

problématique qui sera traitée dans l'ouvrage. Non seulement la question de l'émergence et celle de la circulation des idées dans la société sera précédée par de longues discussions anthropologiques, philosophiques et autres sur la *quiddité* des idées (dépassant le cadre de ce qui pourrait être considéré comme une sociologie à proprement parler), mais, qui plus est, une pareille accentuation de l'élément de la pensée ne rend pas justice au projet de Megrelidzé, pour qui, si l'on veut rester dans le cadre historico-matérialiste, la pensée doit être considérée comme une des composantes de la totalité sociale à côté du travail et de la langue. Ainsi le titre de l'ouvrage, qui n'en indique que partiellement les buts, risque de fourvoyer le lecteur et constitue un premier obstacle à la compréhension des objectifs de l'auteur.

Megrelidzé regrette que la question de la pensée n'ait pas encore été posée d'une manière pertinente même en Union soviétique où les scientifiques reconnaissent que le développement de l'homme tombe sous les lois socio-historiques. Malgré l'injonction des *klassiki* du marxisme d'adopter une approche dialectique dans la recherche de la pensée, les domaines disciplinaires restent séparés comme dans la science bourgeoise. Les psychologues étudient les sensations, les représentations, les seuils d'irritation, le volume de l'attention, les lois de la mémoire, en dissolvant l'humain en des atomes respectifs pour ensuite les recoller grâce aux lois d'association. Il observe le même type de réductionnisme chez les physiologistes et réflexologues qui, eux aussi, commencent par un travail de décomposition. Dans ce cas l'on se concentre sur des éléments tels que les voies nerveuses ou les nœuds de neurones. Mais ces stratégies de recherche orientées vers l'atomisation ne saisissent de la pensée humaine, ni son caractère historique, ni son inscription sociale, et empêchent de jeter les fondements proprement marxistes de la recherche de la pensée.

Le deuxième volet des approches à la pensée humaine qui tombe sous le feu de la critique de Megrelidzé, motivée toujours par l'absence de la perspective historisante, est la philosophie bourgeoise. Il la résume en trois éléments qui forment un schéma d'autant plus abstrait que logiquement parfait. Ces trois éléments sont : l'objet de connaissance (*Erkenntnisobjekt*), le sujet connaissant (*Erkenntnissubjekt*) et le lien entre les deux. Au fond, Megrelidzé critique la philosophie transcendantale et considère que les formes *a priori* de l'intuition (l'espace et le temps), ainsi que les catégories de compréhension ne sont que les résultats d'une manière abstraite de poser la question de la relation entre le sujet et l'objet. Ici Megrelidzé accentue l'incapacité de la philosophie transcendantale de mettre en relief la nature historique de la pensée

et souligne que tout criticisme méthodologique qui s'interroge sur les limites de la connaissance et des conditions *a priori* de la pensée échappe à l'historicité. Plus loin Megrelidzé adressera les mêmes reproches à l'empirisme, et il trouvera des raisons pour taxer d'anhistorisme même le système de Hegel.

La philosophie pré-marxiste n'était pas consciente de l'origine socio-historique des formes de la pensée. Mais ses méthodes et approches ont été mises en échec par la découverte des structures de la pensée décrites par les ethnologues. Ici Megrelidzé observe deux stratégies par lesquelles la pensée européenne tâchait d'amortir ce heurt. Ces structures de la pensée, ou bien on les cantonnait dans la catégorie des formes religieuses de la pensée (Edward Tylor, James Frazer), ou bien, on les mettait hors de la forme de la pensée logique en les qualifiant de prélogiques (Durkheim, Lévy-Bruhl). Ces stratégies permettaient d'absorber la résistance factuelle opposée à la philosophie européenne : en refusant le caractère logique aux structures de la pensée propres aux peuples non-européens, la logique restait intouchable dans son statut universel.

Dans son interprétation des données rapportées par les anthropologues, Megrelidzé insiste sur le caractère logique de toutes les formes de la pensée humaine qui se prouvent comme telles par leur fonctionnalité au sein de la structure sociale dans lesquelles elles s'engendrent. Elles sont logiques non pas dans le sens de relever des principes de la logique formelle. Il s'agit pour Megrelidzé d'insister sur la multiplicité des logiques qui relativisent donc la logique formelle. Celle-ci n'est pas universelle, mais est une des logiques possibles et est tout aussi fonctionnelle pour la société du type bourgeois que les autres logiques le sont au sein des sociétés d'un autre type. Pour préciser la question des logiques différentes, et, en même temps, affiner sa critique de la philosophie transcendantale, Megrelidzé annonce que dans son livre il s'intéressera également aux questions plus particulières comme celles de l'histoire des représentations des nombre, du temps, de l'espace et de la causalité.

A ces deux moments critiques s'en ajoute un troisième. D'après Megrelidzé, l'absence d'une représentation totalisante du procès historique dans la pensée européenne s'explique par le fait que tout comme la pensée y est considérée comme un mouvement qui se repose sur soi-même, les différents domaines de la vie sociale – économie, technique, droit, langue, religion, philosophie – sont considérés comme des entités qui s'autorégulent d'après les principes propres à chacun d'eux. A son tour, l'hypothèse d'un principe unique pour chacun de ces domaines est

liée à la demande criticiste de les garder dans un rapport de séparation, car tout mélange risquerait d'aller à l'encontre des conditions de connaissance et faire s'effondrer toute science. Megrelidzé, en revanche, insiste sur la nécessité de se défaire des « vieilles frontières artificielles qui séparent les sciences l'une de l'autre »¹⁵⁶. L'injonction de Megrelidzé est donc de « sortir [dans notre pratique de recherche] de l'horizon étroit des spécialisations séparées ». Ce à quoi il voudrait appeler en revanche est une sorte de pratique interdisciplinaire (même si, bien évidemment, Megrelidzé n'utilise pas ce mot) de recherche. Il voit un exemple par excellence d'un tel procédé chez Nikolas Marr qui adopte une approche synthétique et « intégralisante » en travaillant à la fois comme historien, linguiste, archéologue et philosophe. C'est grâce à Marr que, selon Megrelidzé, la linguistique est le seul domaine de recherche dans lequel, en Union soviétique, la question de la pensée ait été posée dans des termes véritablement marxistes.

Ainsi pour Megrelidzé l'approche interdisciplinaire est la seule qui permette d'analyser la pensée sans faire abstraction de son inscription sociale et historique. Deux autres points qui sont implicites à cette affirmation sont les suivants : premièrement, la question de la pensée et de la connaissance est une question particulière de la problématique générale du développement socio-historique (Megrelidzé ne parle jamais de 'matérialisme historique') ; et deuxièmement, au cours du procès historique le travail, les outils de travail, la culture matérielle, la langue et la pensée constituent un ensemble. Ils se conditionnent et ne peuvent pas être méthodologiquement dissociés. Seule une attitude interdisciplinaire peut saisir un tel objet complexe.

Enfin, pour mettre en relief l'un des points difficiles de l'interprétation du projet de Megrelidzé, nous voudrions remarquer que, malgré les attentes, il délaisse vite la question de l'interdisciplinarité et ne propose aucune sorte de considération métathéorique explicite. L'analyse de la pensée humaine qui est un objet complexe sera reléguée sur le compte d'une approche méthodologique que Megrelidzé qualifiera d'abord de dialectique, et puis de systémique. Il n'empêche que la question de l'interdisciplinarité soit, dans quelques formulations incisives de la préface, envisagée comme impérative pour la science historique de la pensée humaine. Elle ne perd pas d'intérêt au cours de l'ouvrage dans la mesure où Megrelidzé lui-même l'applique. Il construit ses élaborations théoriques sur des éléments qui proviennent de domaines diverses comme la philosophie, l'anthropologie, la linguistique, la sociologie, la philosophie des sciences, la biologie ou la psychologie. Il n'en reste pas moins que

¹⁵⁶ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1937. p. IX.

l'interdisciplinarité, annoncée dans la préface, manifestement adoptée dans la construction de l'ouvrage, mais laissée sans une théorisation suffisante, reste une question ouverte plutôt qu'une solution proposée par le livre. C'est aux lecteurs de conclure sur les modalités de l'interdisciplinarité telle qu'elle est mise en œuvre par l'auteur.

A la lumière de ces remarques, on perçoit plus concrètement à quel point le titre de l'ouvrage est trompeur. La sociologie qui, historiquement, s'installe dans le cadre des « sciences bourgeoises », est en principe soumise à des critères criticistes. Pour s'affirmer, en effet, la sociologie s'est façonnée comme une discipline à part en mettant beaucoup d'efforts pour articuler et revendiquer son objet spécifique et pour bien définir ses frontières. Megrelidzé a manqué d'une désignation pour son mode « intégralisant » de théorisation, et il s'est servi du mot « sociologie » qui ne peut donc qu'être anachronique par rapport à sa propre position théorique. Autrement dit, la confusion est due au fait que Megrelidzé reprend le terme qui est originaire et fonctionnel dans le système de savoir auquel il voudrait échapper.

Exposition générale de la question de la pensée. Cette petite partie d'ouverture est dédiée à la critique des approches naturalistes dans l'explication du fonctionnement mental de l'être humain. Nous y voyons s'annoncer des prises de position théoriques de l'auteur qu'il précisera plus loin dans le livre.

Ce qui est problématique dans cette partie introductive est le fait que la question de la pensée y est annoncée uniquement dans le contexte de la critique adressée aux approches naturalistes, alors que la préface nous avait déjà indiqué deux directions critiques : non seulement le naturalisme, mais la philosophie idéaliste également. En effet, la place que cette partie occupe dans la structure du livre – sortant du corps principal de l'ouvrage – prête à penser qu'il s'agirait d'une introduction générale, laquelle devrait, de manière préalable, reproduire le schéma critique réalisé dans l'ouvrage. Contrairement à l'attente, à cette étape Megrelidzé délaisse l'un des deux volets de ses élaborations critiques, notamment la philosophie. Une telle exposition inégale des considérations critiques dans l'ouverture du livre rend difficile de distinguer entre les points importants et ceux qui le sont moins pour les propos de l'auteur. Cela désoriente le lecteur.

Notre hypothèse de lecture pour expliquer la motivation d'un tel déséquilibre serait de dire que, même si Megrelidzé critique les approches naturalistes et réductionnistes (psychologie,

réflexologie et physiologie), il en reprend positivement certains éléments pour en faire le point de départ pour sa propre approche de la question de la conscience et de la pensée humaine. Ici il ne s'agit donc pas uniquement de la critique, mais d'un projet de fondement pour une définition matérialiste de la pensée humaine ou de l'homme tout court. C'est surtout la différence entre l'organisme et son milieu comme point de départ – que Megrelidzé partage avec à la fois la biologie et une certaine psychologie¹⁵⁷ – qu'il retiendra pour définir la conscience.

Nous n'avons aucune preuve qui attesterait que Megrelidzé connaissait le traité de Max Scheler *Sur la place de l'homme dans le monde*¹⁵⁸ qui avait paru en 1929, après le départ de Megrelidzé de l'Allemagne et quelques années avant la rédaction de son ouvrage, mais démarches des deux penseurs relèvent d'une similarité frappante. Tout comme Megrelidzé qui cherche l'origine de la conscience humaine dans la biologie, Scheler, pour remettre l'anthropologie philosophique sur une base nouvelle prend comme point de départ les résultats les plus récents des recherches scientifiques sur les capacités intellectuelles des animaux ainsi que de l'homme pour ensuite poser la question de savoir si la différence entre les deux est de caractère purement et simplement quantitatif ou qualitatif. Pour Scheler cette différence est qualitative. Mais une fois qu'il l'affirme, il change assez drastiquement de registre, comme s'il limitait cette différence anthropologique au niveau de son discours, et, dans une totale discontinuité avec les argumentations scientifiques dont il était parti, il introduit le concept de la liberté comme le trait essentiel de la conscience humaine. La différence entre l'homme et l'animal pour Megrelidzé aussi est porteuse du caractère qualitatif mais sa transition est moins drastique, car sa définition minimale de conscience s'applique tant aux organismes primitifs et animaux qu'à l'homme. La transition qualitative entre l'animal et l'homme se produit dans le changement du mode de détermination de conscience qui résiste donc dans sa définition minimale aux deux niveaux.

Suivons de plus près l'argumentation de Megrelidzé. Si l'on remonte l'histoire de la conscience humaine jusqu'à ces origines biologiques, dit-il, il faut accepter l'idée que l'émergence de la conscience est liée avec les mouvements adaptatifs les plus élémentaires de l'organisme. La conscience, la pensée humaine, ainsi que la volonté ne seraient donc que des

¹⁵⁷ Même si Megrelidzé ne le cite pas explicitement, nous pensons qu'il est légitime d'y entrevoir l'allusion à la théorie d'attitude élaborée par le psychologue géorgien Dimitri Uznadze, que Megrelidzé connaissait bien.

¹⁵⁸ Max SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bouvier Verlag, Bonn, 1991.

manifestations d'un haut niveau de développement des forces physico-chimiques qui sont à l'œuvre déjà dans les organismes les plus élémentaires en qualité de réflexes adaptatifs primaires. Aux approches naturalistes, qui considèrent la conscience humaine comme la continuation directe ou une forme complexifiée de la conscience animale, échappe la distinction essentielle et qualitative entre les deux niveaux. Et comme leur méthode se base sur ce point aveugle, ces sciences ont tendent à absolutiser leurs capacités explicatives et supposent que l'on puisse se donner pour perspective de résoudre définitivement la question du comportement et de la pensée humains. Mais la science marxiste ne peut pas accepter l'idée de la pensée humaine comme produit de la nature (contrairement à ce que certains manuels soviétiques du matérialisme dialectique affirment par des références erronées à Engels et Lénine), car elle tient la conscience et la pensée humaines pour des phénomènes appartenant à l'ordre social, qui tombent donc hors de la compétence desdites sciences. Quant à la différence entre les niveaux animal et humain que nous venons de mentionner comme le point aveugle des sciences naturelles, elle consiste en ce que, pour Megrelidzé, la pensée humaine existe non seulement dans un mode subjectif et actuel, mais elle est également objectivée dans des formes de la culture matérielle et sédimentée en tant que formes idéologiques telles que la langue, religion ou le folklore. La définition générale et minimale de « conscience », selon laquelle elle est le mode d'orientation d'un individu dans son milieu, est toujours pertinente (pas seulement par rapport aux organismes élémentaires ou animaux, pour l'homme aussi). Cependant, comme le milieu, dans le cas de l'humain, n'est pas biologique et seulement naturel, mais consiste dans des formes objectivées de la pensée, on est amené à considérer d'autres mécanismes d'orientation, et donc d'autres types de lois ou de modes de détermination de la conscience. La constitution de l'appareil nerveux et cérébral ne peut pas expliquer les raisons pour lesquelles telles ou telles pensées émergent : le contenu de la pensée est hors de sa saisie. Celui-ci est déterminé par les conditions sociales et par la culture matérielle qui, dans des époques historiques différentes, provoquent des orientations diverses de la perception et de la pensée¹⁵⁹. Megrelidzé non seulement souligne le fait que l'appareil nerveux et cérébral n'explique rien du mode de pensée et perception humaines, mais il renverse la perspective et suggère que c'est le type de pensée et

¹⁵⁹ Il est à noter que Megrelidzé fait un usage quelque peu indifférencié des termes comme « conscience », « pensée », et même « cerveau » ce qui s'explique par le fait qu'il est obligé à jouer à une multiplicité des niveaux : biologie, physiologie, psychologie, histoire de la culture matérielle etc.

perception qui poussent l'appareil psychique et physiologique vers un certain mode de fonctionnement et le définissent.

Dans cette « exposition générale » Megrelidzé parcourt un chemin très étroit. Par ce que nous avons appelé la définition minimale de conscience – le mode d'orientation de l'organisme/individu dans le milieu – qui s'applique à tous les organismes vivants, que ce soit les organismes primitifs, ou les êtres sociaux comme les humains, Megrelidzé arrive à garder le principe moniste de la continuité matérialiste, sans pourtant tomber dans les réductionnismes physiologique, psychologique ou réflexologique d'un certain marxisme pervers et vulgarisé. Il arrive donc à critiquer ces réductionnismes par des arguments subrepticement phénoménologiques, mais sans se laisser glisser à un quelconque principe idéaliste, comme c'est le cas chez Scheler qui, comme nous avons vu, n'arrive pas à expliquer la différence anthropologique sans introduire une césure radicale entre les discours scientifique et philosophique. La question de la conscience sera centrale à toutes les étapes du livre de Megrelidzé et sa conceptualisation trouvera des enrichissements curieux.

I. Conditions matérielles et présupposées sociales nécessaires pour l'émergence du stade humain de la conscience. Dans ce premier chapitre Megrelidzé se demande quelles sont les raisons de l'émergence de la forme de conscience, de perception et de compréhension (понимание) humaines. (Ces trois éléments seront pour lui l'objet de discussion à part entière, mais à cette étape les différences entre eux ne sont pas mises en relief). En continuité avec l'« exposition générale » nous pouvons dire qu'il s'intéresse à la raison de l'émancipation de l'homme de l'histoire naturelle. Sa réponse est assez claire et sans équivoque : la raison en est, selon l'angle de l'argumentation, « l'activité de travail », c'est-à-dire la relation que l'homme entretient avec la nature, ou bien « le produit de travail ». Il propose de comparer l'animal et l'homme selon la relation qu'ils entretiennent avec la nature, la relation de l'homme à la nature étant complexifiée par l'émergence du travail. L'on peut être déçu de cette réponse simpliste, univoque, voir dogmatique, ainsi que de la proposition d'un tel schéma historique spéculatif. Mais vers la fin du chapitre Megrelidzé dissipe l'impression d'être en train de tâcher de résoudre une équation à une inconnue et s'interroge sur la condition de possibilité de l'activité de travail lui-même. Par cela il passe de la causalité linéaire à une type d'argumentation circulaire et fait

comprendre qu'il s'agit pour lui d'une comparaison structurelle entre l'animal et l'homme et non pas d'un schéma historique ou génétique. Voyons tout cela de plus près.

En partant de l'idée selon laquelle la relation de l'organisme avec son milieu est la condition de tout être organique Megrelidzé distingue deux modes d'appropriation de l'énergie matérielle propres à l'animal et à l'homme. Dans le cas de l'animal la circulation matérielle entre celui-ci et la nature est de caractère immédiat, car l'on a affaire avec une relation de pure consommation : l'animal consomme ce qu'il trouve dans la nature prêt à être consommé, ou bien il devient, lui-même, l'objet de consommation par d'autres organismes. L'animal ne participe pas à la production des objets à consommer et relève seulement de la force destructrice et négative. Quant à la force récréative nécessaire à tout procès de circulation, dans le cadre de ce type de relation, elle existe seulement dans la mesure où toute destruction de l'objet est une assimilation et donc sa transformation en une énergie de l'organisme. Tout acte de consommation est répétitif : aucun des deux relatés ne subit de transformation qualitative et l'on ne voit pas apparaître entre les deux une réalité nouvelle. Contrairement à cela, dans le cas de l'humain, l'on constate une relation médiée par une multiplicité de chaînons entre l'homme et la nature. Ici, au lieu des relations directes et naturelles, l'on observe une relation artificielle, et donc culturelle. L'homme ne consomme rien qui serait strictement naturel. Tout ce dont il s'approprie a été déjà produit par lui-même, car sa relation à la nature est médiée par le travail et la production. Cela déclenche toute une chaîne de médiations, telles que les rapports de commerce (*Verkehr*), de distribution, des rapports économiques et juridiques, etc. Ainsi, dans sa relation avec son milieu, l'homme transforme (et crée) son milieu et se transforme lui-même ; qui plus est, on constate l'apparition de nouveaux relatés (les produits de travail, les moyens techniques, le monde de la culture matérielle, etc.), ainsi que des nouvelles formes de rapports, conditionnés par la production et l'appropriation des biens produits (les rapports sociaux). Si la consommation immédiate propre à l'animal est un acte individuel, en revanche, la consommation humaine a comme condition le travail qui, par définition, ne peut pas être individuel, mais seulement social. Ainsi l'on voit s'articuler, d'un côté, une totalité naturelle, dont fait partie l'animal (en consommant ou en étant lui-même consommé), et, d'autre côté, une totalité sociale présente dans chaque acte humain, dans la mesure où la consommation ici implique la production et donc l'actualisation de tous les composants de cette totalité. Pour la désigner Megrelidzé parle de « complexe social ». En parallèle à ces deux types de totalité, il articule aussi la distinction entre l'histoire naturelle et

l'histoire sociale. Cette distinction peut paraître assez banale, mais cette impression se révélera fausse si l'on se rappelle qu'en Union soviétique, comme nous l'avons indiqué un peu plus haut, il était de coutume de parler des lois « naturalo-historiques » du développement de la société. Nous reviendrons sur la vision non-téléologique et non-déterministe de l'histoire chez Megrelidzé, mais également sur les limites dont elle est porteuse.

Une fois le travail identifié comme l'élément sur lequel se base la différence anthropologique, Megrelidzé en précise la définition. Celle-ci est double : le travail est le rapport entre l'homme et la nature et, en même temps, par un déplacement des termes qui est gros de conséquences, le travail est le rapport entre le sujet et l'objet. Le travail est donc la pierre de touche tant de la pratique que de la connaissance. Retenons ce point et suivons les spécifications de « l'activité de travail ». Dans le travail, de point de vue pratique, l'on a affaire avec un procès que Megrelidzé envisage de deux côtés : comme un procès objectif (l'objet de travail est transformé, il acquiert une forme nouvelle), mais aussi comme un procès subjectif (l'homme dépense son énergie physique en la transférant et en la matérialisant dans le produit de travail). Cependant, comme le travail dans son acception la plus large – comme le rapport entre le sujet et l'objet - comporte une double définition (pratique, mais aussi épistémologique), le produit de travail en hérite un caractère non pas double mais quadruple. En effet, à la duplicité du produit de travail de caractère pratique s'ajoute une duplicité liée à la connaissance : le produit de travail est quelque chose de subjectivé non seulement grâce à la force physique humaine qui lui est transférée, mais également par la raison humaine qui lui est communiquée à travers l'activité de travail (car le travail est toujours une activité déterminée par un but prédéfini). Mais il est, en même temps, quelque chose d'objectif, car non seulement il acquiert une forme nouvelle, mais il acquiert des caractéristiques utiles, ainsi que du sens. L'on pourrait dire que le travail donne origine à des objets correspondants à l'échelle humaine tant du point de vue pratique qu'intellectuel.

Revenons donc à la lettre du livre. Megrelidzé s'intéresse ensuite à la manière dont le produit de travail¹⁶⁰ donne sa base à la socialité. Il le fait toujours grâce à son caractère double. D'un côté, par son aspect objectif, il est le seul moyen de socialisation de l'énergie individuelle

¹⁶⁰ Pour écarter une possible confusion dû au fait que l'objet d'analyse de Megrelidzé est tantôt le travail comme une activité et tantôt le produit de travail, il faudrait préciser que le produit de travail est l'unité du travail avec l'objet de travail : „Die Arbeit hat sich mit ihrem Gegenstand verbunden“. Karl MARX, *Das Kapital*, Bd. I. p. 195.

et, par là même, la seule base pour l'intersubjectivité. Ici nous voyons que non seulement la conception de connaissance, mais la conception de l'intersubjectivité aussi subissent une sorte de refondation matérialiste dans la mesure où tant la connaissance que l'intersubjectivité sont envisagées comme d'emblée conditionnées par l'activité de travail. D'autre côté, le produit de travail, par son aspect subjectif qui se révèle dans le fait qu'il est porteur des attributs utiles et est donc capable de satisfaire les besoins des individus, déclenche toute une économie du désir. Le produit de travail qui est, selon la formulation de Megrelidzé, à la fois l'objet subjectivé et le sujet objectivé, est le médiateur matériel entre les hommes et ainsi la condition de tout rapport social.

La question de la nature des rapports sociaux est très importante dans la compréhension du propos de Megrelidzé, car c'est bien autour d'elle que s'articule sa distanciation des théories sociologiques dites bourgeoises. Pour cette raison, nous pensons qu'il sera judicieux de ne pas éviter une spécification plus approfondie dans notre exposé et de mentionner qu'ici Megrelidzé utilise les notions telles qu'aliénation, distribution et appropriation. Mais, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, il se sert de ces termes non pas pour caractériser les types des rapports sociaux, mais pour décrire les éléments du procès de travail qui est lui-même la condition de tout rapport social. Par l'aliénation il faut donc comprendre l'auto-aliénation du sujet dans le produit de travail (objectivation de l'énergie physique, création des attributs utiles de l'objet) qui est donc physiquement aliéné (autonomisé) de son producteur. Par la distribution, Megrelidzé désigne toute mobilité que les produits de travail peuvent effectuer tout en gardant d'une façon sédimentée les éléments aliénés par le sujet durant le travail. Et, enfin, par l'appropriation il faut comprendre la consommation du produit de travail qui, grâce à ses qualités utiles, reproduit et recrée l'énergie qui a été dépensée dans sa production. Les individus se rendent donc disponibles non tant à travers un contact physique et immédiat, qu'à travers des produits de travail. En même temps, cette médiation a lieu non seulement entre les individus, mais entre l'homme et la nature aussi, où la relation entre l'organisme et le milieu n'est plus immédiate, mais médiée par la technique. L'histoire humaine ainsi que l'histoire de la culture matérielle consiste en une succession des formes de médiations entre les hommes et entre l'homme et la nature.

Si le travail est l'activité de constitution de l'objet de connaissance (dans la mesure où l'objet produit coïncide avec l'objet connu), l'on pourrait croire qu'au travail soit attribué le rôle d'une sorte de condition quasi-transcendantale de connaissance. Mais Megrelidzé, hostile à tout

mode de pensée transcendantaliste, s'en échappe en posant une question additionnelle de la condition de possibilité, et notamment celle du travail. La condition de possibilité du travail est, selon lui, les rapports sociaux entre les hommes (plus précisément, le complexe social). Par cela il passe à une vision circulaire et donc dialectique : les rapports sociaux sont la condition de possibilité du travail, mais les rapports sociaux, à leur tour, ne sont possibles qu'en tant que résultat de la médiation engendrée par l'activité du travail. Cela annonce une conception immanentiste, radicalement matérialiste et historiciste de la pensée et de la connaissance. Quant au transcendantalisme – abstrait et anhistorique –, il sera âprement critiqué et cantonné comme l'opposé de la conception marxiste dont Megrelidzé se revendique.

Ainsi ce chapitre se ferme par des remarques sur ce que Megrelidzé appelle le complexe social, c'est-à-dire le cercle logique dans lequel les éléments s'engendrent réciproquement : la société engendre le travail, alors que celui-ci engendre la société. Megrelidzé souligne que de tels éléments ne peuvent pas tolérer une analyse propre à la logique formelle qui ne peut saisir les relations entre des choses autrement que selon le schéma linéaire de cause et effet. Il nous indique d'autres éléments dont la relation relève de la même structure circulaire : l'outil de travail (la main) et la raison ainsi que la langue et la pensée. Il les discutera plus loin dans le livre. Ici, il insiste sur la futilité de tout questionnement qui aurait comme but d'identifier un facteur, un principe ou une cause qui serait à l'origine de la société, du travail, de la pensée ou de la langue. Il est également dénué de pertinence de se demander lequel des éléments constituant le complexe social précéderait les autres, car tous ces éléments se nécessitent et se conditionnent réciproquement. Toute unité dialectique se caractérise par son dynamisme, la transformation et le développement étant son trait essentiel. L'écartement du questionnement génétique n'est donc pas seulement un geste dirigé contre la logique formelle, il dévoile aussi la volonté de Megrelidzé de demeurer à cet étape du livre sur une analyse synchronique du complexe social, autrement dit, de mettre en lumière sa structure et la manière dont ces éléments s'articulent et se rapportent l'un à l'autre. On est donc encore loin d'une analyse historique et concrète. Néanmoins, comme nous verrons, le procédé de Megrelidzé ne sera pas sans ambivalences et, contrairement à sa propre injonction, il n'esquivera pas tout à fait des interrogations du type génétique.

II. Du stade animal de la conscience à la pensée humaine. Le texte de ce chapitre a été publié en forme d'article en 1935 dans la revue de l'Institut de la langue et de la pensée de Nikolas Marr,¹⁶¹ et ce sont bien les thèses exposées ici que Megrelidzé avait présentées à ses collègues à l'Académie des Sciences de Leningrad. C'est également aux propos contenus dans ce chapitre qu'Alexandre Louria avait adressé quelques remarques critiques dans une recension en somme bienveillante. Dans le livre, en réponse à cette critique de Louria, Megrelidzé ajoute quelques remarques en bas de page.

Nous ne savons pas comment procédait Megrelidzé durant la rédaction. Est-ce que ce segment a été écrit comme un texte indépendant et plus tard intégré dans le projet plus large du livre, ou bien est-ce que Megrelidzé l'avait conçu comme une des parties du livre et puis l'a choisi comme le morceau à publier et à présenter aux collègues ? Cette dernière possibilité semble assez probable s'il est vrai que, comme Megrelidzé l'indique dans la préface, le livre a été rédigé essentiellement dans les années 1933-1934. Mais la première hypothèse expliquerait mieux le fait que le morceau semble assez autonome par rapport aux parties entre lesquelles il est situé. Le fait que certains des propos des chapitres contigus y sont réitérés et répétés fait preuve moins d'une relation de continuité que celle de la discontinuité avec le reste du texte. Autrement dit, la suite des arguments que ce chapitre partage avec les autres (même si ces arguments sont ici formulés d'une manière légèrement différente et plus riche) contribue à sa cohérence et indépendance interne plutôt qu'elle ne le lie avec d'autres chapitres. Néanmoins, il est à noter que dans le livre nous trouvons d'autres chapitres qui se distinguent par un certain degré d'autonomie et ce chapitre ne fait donc pas exception, à moins de supposer qu'eux aussi aient été conçus comme articles indépendants.

Si nous insistons autant sur ce point c'est que c'est la seule possibilité pour expliquer l'étrange fait - relevant le problème de la structuration du livre - que Megrelidzé dédie bien 50 pages à l'exposition des expériences pratiquées sur les animaux par les psychologues et physiologistes de diverses écoles en but d'explorer leurs modes de comportement, mais surtout leurs capacités intellectuelles. L'espace démesurément grand imparti à ces expositions fait confusion, car le lecteur perd de vue la finalité de l'argumentation de l'auteur et suscite le doute sur les priorités de la discussion qui se profilaient à partir du chapitre précédent. Outre ce

¹⁶¹ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, « От животного сознания к человеческому » in *Язык и мышление*. N. 5. 1935. pp. 5-62.

problème de structuration lié à la forme, nous voyons un décalage dans le contenu. Le chapitre débute par une double rupture, ou, tout au moins, l'indifférence par rapport aux aboutissements du premier chapitre. Abandonnant la question du complexe social Megrelidzé se concentre sur la problématique de la conscience. Il est vrai que la conscience est l'un des éléments de la totalité dialectique, c'est-à-dire du complexe social, mais au lieu de problématiser la conscience à partir du complexe social, Megrelidzé repart sur les propos développés dans l'exposition générale qui précède le premier chapitre. Il entame donc ce chapitre en évoquant ce que nous avons appelé la définition minimale de la conscience selon laquelle celle-ci consiste en la relation entre l'organisme et le milieu – n'étant que l'opération d'orientation de l'organisme dans son milieu – et qui peut donc être repérée à tous les niveaux de la vie organique (des organismes les plus simples jusqu'à l'homme). Non seulement Megrelidzé remonte à l'arrière de son texte au lieu de continuer à s'intéresser à la conscience en tant qu'elle est un élément du complexe social, mais il s'interroge sur la conscience telle qu'elle précéderait le mode d'être social. Qui plus est, ce faisant il néglige sa propre injonction, selon laquelle les éléments du complexe social – et donc la conscience aussi – doivent être discutés dans un cadre dialectique et pas dans une perspective génétique. Contrairement à cela, il propose à présent d'analyser les racines biologiques de la conscience humaine. Autrement dit, il envisage la conscience humaine comme un résultat du développement des formes de consciences inférieures et suggère même d'identifier le facteur, comme il appelle, naturalo-historique et donc biologique de ce développement. Ce facteur serait la tendance de l'organisme d'occuper dans son milieu une position toujours meilleure. Ainsi nous pouvons constater que Megrelidzé oscille entre les explications synchronique (ou structurelle, ce que pour lui relève de la perspective dialectique) et diachronique. L'on peut certes ne pas y voir nécessairement une contradiction ou une oscillation, et supposer que ce qui (historiquement) précède le complexe social pourrait être décrit par une logique linéaire, c'est-à-dire par appui sur les explications par des facteurs ou principes, alors que la méthode dialectique s'appliquerait à la réalité entraînée par l'émergence du complexe social. Mais il faudrait alors expliquer le passage de l'un à l'autre. Megrelidzé a beau répéter à maintes reprises que c'est le travail qui cause un tel passage, cela va à rebours de son propre argument, selon lequel le travail, plutôt qu'être la cause de la rupture entre l'individu et le milieu, est le moyen (avec les autres éléments du complexe) pour remédier à des problèmes engendrés par cette rupture. Le travail comme élément du complexe social et possible seulement dans son sein ne peut donc pas être à

l'origine de la rupture entre l'état animal et l'état humain, mais lui-même surgit comme nécessité pour recouvrir cette rupture. Les raisons de la rupture restent donc chez Megrelidzé obscures et l'obligent à une oscillation maladroite entre des explications synchroniques et diachroniques.

Approchons-nous maintenant de plus près au contenu du chapitre. Répétons d'abord, que chez Megrelidzé la conscience se définit comme l'orientation de l'organisme dans le milieu. Si on suit cette définition, la conscience animale et la conscience humaine se recouvrent, et même si le but de Megrelidzé est de décrire et expliquer le mode de fonctionnement de la conscience humaine, il considère que l'étude de la conscience animale peut être utile pour plusieurs raisons. En premier lieu, cela permettra de mettre en évidence certains aspects de la conscience humaine tant positivement (l'homme préserve certains traits de la conscience animale) que négativement (par contraste l'on peut mieux articuler la spécificité de la conscience humaine, ou la différence anthropologique tout court). Deuxièmement, cela permettra de remonter aux fondements biologico-historiques de la conscience humaine (nous venons d'indiquer l'impasse dans lequel Megrelidzé se trouve enfermé à cause d'une explication manquée du passage historique de la biologie au complexe social, mais pourtant nous reviendrons sur la question de la base proprement biologique de la conscience, qui mérite attention). Dans ce but Megrelidzé s'engage dans une discussion passionnante avec les chercheurs du comportement animal (la physiologie et réflexologie de Pavlov, le behaviorisme de Watson et Thorndike, le psychovitalisme de Becher, etc.) et les critique avec les arguments qui plus tard seront en partie formulés contre ces types d'étude par l'éthologie dite classique. Ici nous ne pouvons pas entrer dans les détails de cette discussion critique et devons nous borner à résumer ses résultats sur lesquels Megrelidzé fonde sa conception de la conscience. Celle-ci est, selon notre interprétation, la clef de toutes les élaborations théoriques ultérieures de Megrelidzé.

Nous voudrions résumer ce chapitre en trois points. D'abord, la question du mode de fonctionnement de la conscience, ensuite celle de la communication sociale, et enfin ce que Megrelidzé appelle la capacité idéatoire de la conscience humaine.

Le comportement animal permet aux organismes de s'orienter dans la situation qui est « résoluble » par le moyen des réflexes et instincts directs. Quant au comportement humain, l'orientation dans la situation procède par une double médiation : subjective (phénoménalisation interne, réflexion, retardement) et objective (les instances de comportement provisoires qui conduisent au but prédéterminé par une voie oblique). La conscience qui se caractérise par la

conscience,¹⁶² c'est-à-dire la conscience humaine, est constituée justement par cette médiation entre la situation objective et la réaction subjective. L'objectif de Megrelidzé ici est de dévoiler le mode de fonctionnement d'une telle médiation, d'expliquer la manière dont s'effectue « la prise en compte par la conscience » (*осознание*). C'est bien à cet effet que Megrelidzé s'intéresse à des études sur l'intelligence des animaux qui lui permettent d'articuler les conditions qui doivent être remplies pour que l'état de conscience puisse advenir. En s'appuyant sur les résultats expérimentaux de la fameuse expérience conduite par Wolfgang Köhler sur un chimpanzé, qui laissent discerner les lignes de partage entre, d'un côté, l'état inerte, passif, inconscient, et, de l'autre côté, raisonnable et créatif (du type rudimentaire, évidemment) de la conscience animale, Megrelidzé souligne que pour que le moment de compréhension, de saisie, puisse advenir, il faut que la situation dans laquelle se trouve le sujet comporte deux conditions. D'un côté la situation doit être suffisamment difficile et problématique pour que sa solution ne puisse pas être trouvée par des actions automatiques et habituelles. Le problème doit être donc nouveau, capable de provoquer la quête pour une solution. Mais aussi, et c'est la deuxième condition, la situation doit être pertinente, cohérente et intellectuellement accessible à la conscience (dans son stade de développement), faute de quoi il sera impossible même de la saisir comme problème. La capacité de saisir le sens de la situation en tant que totalité est donc la condition non seulement de sa solution, mais, tout d'abord, de perception de son caractère problématique. (Il faut retenir ces constatations à premier vu simplistes, car plus tard dans le livre on les verra transformées dans des schémas d'explication des phénomènes d'ordre social et culturel).

Parmi les approches dans l'étude du psychisme animal c'est seulement la psychologie de la *Gestalt* que Megrelidzé apprécie, car elle est la seule qui propose un cadre, où, dans l'explication du phénomène de compréhension et donc de la saisie des objets par la conscience, la situation en tant que totalité pourvue de sens est prise en compte. La conception de la perception et de la construction du sens qui a été développée par la *Gestaltpsychologie* à la base des expériences sur

¹⁶² Par cette forme maladroite, qui, d'ailleurs, contient *in nuce* la particularité de la conception de conscience de Megrelidzé, nous traduisons du russe *осознанное состояние сознания* qui est une expression à première vue tautologique (littéralement : « l'état de conscience de la conscience »), mais qui combine un et même terme pris à la fois dans deux degrés de généralité : conscience en général (c'est-à-dire, l'orientation dans le milieu qui est propre à tous les organismes) et conscience spécifiquement humaine qui en s'orientant s'appuie sur la conscience, ou autrement dit, sur les objets rendus conscients. L'expression qui rendrait la même idée dans une forme moins paradoxale serait « l'orientation par la conscience ».

les animaux est reprise par Megrelidzé pour caractériser le mode de fonctionnement de la conscience humaine. Dans la saisie du sens de la situation le rôle essentiel est dévolu à la manière dont les choses sont déployées dans l'espace. Leur constellation spatiale constitue le champ situationnel. La conscience du sujet (animal) qui a besoin de s'orienter, c'est-à-dire de trouver un mode d'action pour atteindre une meilleure position dans le champ et satisfaire ses besoins, enregistre les choses qui se trouvent dans la situation donnée et qui peuvent être utilisées (grâce à leur agencement) pour atteindre l'objectif que la conscience se pose. D'un autre côté, pour que la conscience les enregistre, elles doivent être spatialement déployées de manière à permettre de les entrevoir comme un complexe consistant des éléments logiquement connectés. Les objets déployés dans l'espace par rapport auxquels la conscience pouvait être indifférente deviennent objets d'intérêt là où ils intègrent le champ de la perception constitué par les objets qui sont liés entre eux par une certaine logique que la conscience peut discerner grâce à l'orientation que lui donnent ses besoins ou ses buts (il faut noter que, même si ici Megrelidzé parle des liens « logiques », ces liens peuvent être « réels », mais aussi arbitraires, erronés ou « irréels », et pourtant, relevant d'une certaine unité). La cohésion logique du champ est donc toujours soutenue par l'objectif du sujet, et surgit dans la conscience sous la lumière de la nécessité de résoudre un problème situationnel. Le déploiement spatial des objets (l'aspect objectif de la situation) peut être favorable ou moins favorable à une constitution du champ (l'aspect subjectif de la situation), dans la mesure où la proximité ou l'éloignement spatiaux des éléments de la situation influencent la conscience dans son travail d'identification des liens (pratiques et logiques) entre eux¹⁶³. Comme conséquence d'un tel point de départ la *Gestaltpsychologie* peut affirmer que ce sont les objets eux-mêmes qui (dans la mesure où ils sont situés d'une manière favorable pour être saisis par la conscience) sont portés à s'intégrer dans la situation et être donc perçus. Cette idée tirée de la psychologie de la *Gestalt* est une de celles qui prendront une grande importance chez Megrelidzé et façonneront sa métaphysique (même si l'usage de ce terme de notre part, sans doute, va à rebours des intentions manifestes de

¹⁶³ Il est curieux de noter que dans la terminologie de Köhler c'est bien l'ensemble des objets situés dans l'espace et perçus comme une totalité qui est désigné par le terme « complexe ». Le fait que Megrelidzé utilise ce même mot pour désigner l'objet de sa recherche (« complexe social » constitué du travail, pensée et langue) montre bien combien il est redevant à la *Gestaltpsychologie*.

Megrelidzé). Ainsi la phrase de Koffka « *die Kiste tendiert in die Situation hinein* »¹⁶⁴ trouvera un retentissement dans la toute dernière phrase du livre de Megrelidzé : « Chez Hegel le monde tirait son origine de la raison, selon Marx, en revanche, il n'est qu'en train de s'acheminer vers la raison, vers la forme raisonnable, vers le communisme »¹⁶⁵. Bien évidemment, des pareilles transpositions ou amplifications des thèses sont visibles à la superficie du texte. Mais loin d'être épisodiques, elles sont rendues possibles par le fait que Megrelidzé met au cœur de son projet la conception gestaltiste du fonctionnement de la conscience. C'est bien cette parenté profonde qu'il s'agit pour nous de mettre en relief. La situation est donc telle dans la mesure où elle comporte un certain sens, et les éléments dont elle est composée tendent vers ce sens et y participent. La conscience serait l'acte d'entrevoir les rapports qui existent entre ces choses et entre eux et l'objectif poursuivi par le sujet.

La conscience est pensée donc comme un champ qui est constitué des éléments sélectivement aperçus et saisis parmi les choses qui existent dans le champ objectif. Cette sélection dépend de deux facteurs. D'un côté, c'est la manière dont les éléments du champ objectif sont déployés dans l'espace, car c'est bien leur rapports spatiaux qui renforcent ou affaiblissent pour chacun d'entre eux la possibilité de s'intégrer dans l'ensemble logique et pratique. Ici l'on parle de la pratique dans la mesure où le champ objectif est tout d'abord l'espace d'action, et c'est la configuration logique de certains de ses éléments faite par la conscience qui rend possible l'action, autrement dit, oriente le sujet dans cet espace à partir de l'image qu'il en fait. Cela nous conduit au deuxième facteur de la sélection qui est l'objectif pratique qui meut le sujet. Le but de l'animal est toujours de satisfaire ses besoins qui sont ressentis par l'organisme d'une manière immédiate et vague – comme un manque. L'homme, en revanche, se pose des buts consciemment définis et concrétisés, même si, en fin de compte, sa première source reste toujours la nécessité de satisfaire les besoins. Ce modèle de conscience comme champ ou ensemble pourvu de sens des éléments sélectionnés à partir des éléments du champ objectif saisis grâce à leur déploiement spatial et les besoins du sujet, joue le rôle central dans la conception de Megrelidzé, car c'est autour de ce modèle que s'articulent les différends de notre auteur avec la tradition philosophique dite idéaliste et bourgeoise. En effet, selon ce modèle

¹⁶⁴ « La boîte » dont nous parle cette phrase est un des objets figurants dans une des expériences effectuées par Kurt Koffka. Cf. Kurt KOFFKA, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*. Verlag von A. W. Zickfeldt, Osterwieck am Harz, 1921. p. 139.

¹⁶⁵ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления*. *Op. cit.* p. 483.

la conscience ne relève ni des formes *a priori* (transcendentalisme), ni des règles pré-expérimentales d'organiser l'information (empirisme). La conscience puise tout son contenu du champ situationnel et instaure des liens logiques entre eux selon ce qu'elle est capable d'y voir à partir de son point de vue. La manière dont la conscience intègre les éléments de la situation objective, chez Megreldzé, est donc essentiellement perspectiviste pour deux raisons : chaque conscience fait elle-même partie de la situation et l'aperçoit d'un point de vue spécifique qui lui permet d'entrevoir seulement certains des liens logiques entre les choses. D'un autre côté, la conscience est un processus à chaque moment configuré d'une certaine façon, ce qui la prédétermine pour la saisie de certaines choses et certains liens logiques, et pas d'autres. Tout acte de perception ou de compréhension présente donc le moment de reconfiguration du champ de la conscience. Ainsi, par les moyens de la *Gestaltpsychologie* Megreldzé propose une conception matérialiste de la conscience qui, en tant que telle, échappe à tout transcendentalisme, et maintient un équilibre entre les facteurs objectifs (la situation externe qui est la source du contenu de la conscience) et subjectifs (la configuration du champ de conscience qui crée des dispositions pour sa reconfiguration et en limite les possibilités). Disons-le : la thèse, selon laquelle l'organisation du savoir, mais aussi la perception sont dépendantes (outre la situation objective) de l'état de départ de la configuration de conscience (il ne s'agit pas, bien évidemment, d'un état originaire, absolu, anhistorique de conscience, mais d'un état temporellement, voire historiquement actuel à chaque moment donné) permettra plus tard à Megreldzé, de par sa transposition au niveau historico-culturel, de parler des stades, voire des niveaux dans le développement de la pensée humaine, et deviendra donc un ressort essentiel pour son projet de la « science historique de la pensée ». Du même coup, Megreldzé développe une critique des études physiologiques de la conscience qui n'est pas dénuée d'actualité vu les débats contemporains entre la philosophie et les neurosciences. Mais également pour le fait que par son approche orientée vers l'objet et le sens dont il est pourvu, il partage un nombre de points avec la phénoménologie qui a également entrepris une critique fondamentale des sciences. Mais nous ne pouvons pas nous attarder sur ces deux points.

Même si Megreldzé élabore, grâce aux instruments proposés par la *Gestaltpsychologie*, la conception d'une conscience plastique, libre des déterminations aprioriques, ayant des ressources d'être historiquement située, et qui n'est pas déterministe dans la mesure où la conscience, ainsi comprise, résulte de la confluence des facteurs objectifs et subjectifs, cette conception nécessite

des compléments essentiels. Nous avons vu que dans l'explication du fonctionnement de la conscience le rôle majeur a été imparti au caractère problématique de la situation, car c'est bien la nécessité de trouver une solution qui enclenche le travail de la conscience et permet de poser l'objectif autour duquel l'information perceptuelle s'organisera en un champ pourvu de sens. La question qui se pose donc maintenant est de savoir le pourquoi de ce caractère problématique de la situation. Autrement dit, quelles sont les raisons qui rendent la situation problématique. Si on laisse sans explication la manière dont l'objectivité surgit comme problème, le composant objectif de la conscience, comme on vient de le décrire, restera obscur. L'on ne saura donc pas quel est le fondement duquel se nourrit l'intérêt du travail continu de conscience, ainsi que la motivation dans l'organisation du savoir. Ici Megrelidzé doit laisser les alentours théoriques de la *Gestaltpsychologie*. Nous pensons que c'est pour trouver la réponse à cette question que Megrelidzé introduit ce que nous voyons comme le second point magistral de ce chapitre.

Megrelidzé revient à la comparaison, avancée dans le premier chapitre, entre les attitudes que l'animal et l'homme entretiennent avec leurs milieux respectifs. Mais cette fois-ci il formule cette question en termes de communication. Dans notre résumé analytique, nous avons essayé de motiver cette césure, mais dans le texte ce moment ne transparait pas assez clairement.

Poursuivons l'argumentation de Megrelidzé. Tant l'animal que l'homme s'orientent dans le milieu grâce à la conscience. Mais si l'animal s'oriente dans une situation qui est immédiate, l'homme est capable de se détacher de celle-ci grâce à sa capacité de former les représentations. Megrelidzé les appelle les représentations reproductives ou internes. Quant aux animaux, ils peuvent produire des images, mais seulement liées à des objets qui se trouvent dans leur champ sensoriel immédiat et qui ne peuvent donc pas être représentées indépendamment de celui-ci. Les actions raisonnables des animaux (précisons que Megrelidzé, conformément à la *Gestaltpsychologie*, reconnaît aux animaux le comportement raisonnable, et les expériences sur les résultats desquels il se base pour thématiser la question de la conscience sont conçues justement en but de repérer les instances « aha ! » où l'animal, dans la situation donnée, trouve la solution qui lui permet d'atteindre son but) ne se passent pas dans la dimension représentationnelle, mais exclusivement dans le champ sensoriel (donc dans le complexe optique). Si les objets sont déployés dans l'espace d'une certaine façon, l'animal est capable de se rendre compte qu'un objet peut servir de moyen pour obtenir un autre qui est en même temps l'objet de son désir (son but), et agir de manière correspondante. L'animal résout le problème en

saisissant les liens logiques entre les objets, mais aussi le sens de la situation dans son entièreté. En ce moment d'« aha ! » l'animal voit le matériel de sa perception se configurer dans une image avec les objets articulés par leurs fonctions et illuminés par un sens. Ce sens est donc configuré autour de l'objectif d'obtention de l'objet de désir. Mais l'animal n'est pas capable de retenir les images et ne possède pas de mémoire. Quant à la conscience humaine, elle est capable de retenir les images, les élever donc au niveau de représentations, mais également d'effectuer des opérations diverses sur eux : les disjoindre, les joindre, en faire des compositions. Autrement dit, les moments « aha ! » de l'humain sont tels que s'y configurent en une totalité de sens les perceptions immédiates, mais également les images des perceptions passées. La mémoire comme le réservoir des images passées qui constituent le contenu de la conscience contribue à la formation des prédispositions de la conscience à comprendre (понимание), c'est-à-dire, à se reconfigurer.

Après cette caractérisation typologique des consciences animale et humaine, Megrelidzé tâche de trouver l'explication génétique de cette différence. Il réitère les thèses du premier chapitre concernant les attitudes de l'animal et de l'homme à leurs milieux naturel et social respectivement, mais amplifie cette description grâce aux résultats obtenus par l'analyse de la conscience et essaie de mettre en avant le travail comme le facteur qui rend possible cette différenciation. Pour l'homme, la capacité de configurer les objets non seulement dans le médium de la perception mais aussi dans celle de la mémoire aussi est parallèle à la capacité de joindre, disjoindre et composer les choses dans le procès de travail. Quant à l'animal, son incapacité de retenir les images et avoir des représentations correspond au fait que sa communication avec son milieu est immédiate et strictement consommatrice. C'est ici que Megrelidzé passe à l'articulation de deux types de communication. Il part de la relation des animaux à la nature et aux autres animaux et la définit comme l'état de l'unité originarie. La communication entre les animaux s'effectue sur la base d'une réciprocité organique. Ils restent indifférents à la diversité des choses de la nature si elles ne sont pas liées à leurs besoins immédiats. Pour les animaux, l'objectivité n'a rien de problématique, ne comporte pas d'énigme. C'est une détérioration de cette unité originarie qui donne essor à la conscience humaine. La rupture de l'unité originarie s'exprime dans la disruption de la communication organique basée sur la corporéité, et provoque la formation des contenus différents dans les consciences des individus. L'individuation des consciences produit un gouffre communicationnel entre les

individus qui n'ont pas d'accès immédiat aux contenus des consciences des autres. C'est bien cela qui donne l'origine au milieu comme problème. Apparaît la nécessité de remplir le vide communicationnel et restaurer les rapports avec la nature et d'autres individus. Le travail, ainsi que la langue et la pensée sont justement les moyens d'instaurer un nouveau type de communication.

Quant à savoir ce qui provoque cette rupture, il est difficile de trouver une réponse claire et nette chez Megrelidzé. D'un côté, il affirme que c'est le travail et la différenciation de l'activité humaine qui produit cette rupture en donnant origine à la différenciation des contenus de la conscience. Mais d'autre côté, l'activité de travail implique déjà la conscience proprement humaine. Il est clair qu'ici Megrelidzé tombe dans une contradiction. Dans un passage il tente pourtant de s'en échapper en proposant l'explication suivante : là où l'objet de désir est donné non pas comme un objet prêt, mais comme une tâche, comme un objet à faire (Megrelidzé utilise ici *дан/задан* qui sont les équivalents russes des termes suggérés par philosophe néokantien Hermann Cohen *gegeben/aufgegeben*¹⁶⁶, sans, pourtant, mentionner cette source peu conforme), il faut faire un effort continu pour mobiliser la conscience en vue de la solution du problème

¹⁶⁶ La formule de Cohen « die Welt ist nicht gegeben, sondern aufgegeben », qui, dans le contexte de la philosophie transcendantale exprime la tâche du sujet de, tout d'abord, construire le monde, était apparemment assez courante parmi les intellectuels soviétiques de l'époque. Même si Cohen l'avait formulée dans un cadre épistémologique, elle a été facilement transposée dans d'autres domaines. Ainsi, Mikhaïl Bakhtine l'applique au phénomène de la langue. Dans la langue, Bakhtine distingue deux types de mouvement : l'hétérogénéité de la langue (dans son actualisation sociale et idéologique) et la tendance vers une langue unifiée (le système des normes linguistiques) qui rend possible l'unification linguistico-idéologique en garantissant sa fonction communicationnelle. La langue nationale unifiée n'est donc pas donnée, mais est donnée comme une tâche. Cette distinction ne revient pas au même que celle entre la norme et la réalité, car les normes sont envisagées ici non pas comme un devoir, mais comme des forces créatives de la langue. Cf. Михаил БАХТИН, *Слово в романе. Собрание сочинений в семи томах*. т. 3. Языки Славянских Культур, Москва, 2012. p. 24. C'est toujours à Bakhtine qu'est lié une autre transposition, cette fois-ci de caractère éthique, de cette formule : dans le roman *Le chant de chèvre* dû à la plume d'un des élèves de Bakhtine, Konstantin Vaginov, le personnage qui est prototype de Bakhtine, prononce la formule de Cohen sur le monde. La langue ainsi que le monde comme tâches indiquent, pour Bakhtine, le fait que les énoncés, ainsi que les actions ne sont pas prêts (ni, même, subordonnés à la normativité), mais se relèvent comme des procès infinis. Pour plus d'analyse cf. Sylvia SASSE, « Vorwort » in *Zur Philosophie der Handlung*. MSB Matthes & Seitz, Berlin, 2011. De son côté, Megrelidzé aussi donne un exemple de transposition de cette formule, mais il le fait en se distanciant de son contenu proprement transcendantaliste. De point de vue de la forme cette appropriation par détournement (ou déplacement) et refus simultanés s'exprime par le fait que là où les notions *gegeben/aufgegeben* sont utilisés positivement, Megrelidzé recèle la source, alors que dans le contexte de la critique de la philosophie kantienne et néo-kantienne (Cf. К. Р. МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления*. *Op. cit.* p. 176.) il se réfère volontiers à Cohen et cite sa phrase entière en langue allemande. Précisons l'idée que Megrelidzé met dans la notion du monde comme tâche (*aufgegeben*). Par cette notion Megrelidzé exprime l'idée qu'il vient de développer, selon laquelle le monde acquiert un caractère problématique dès que la communication immédiate est brisée. Seulement le monde devenu problème, dans lequel les objets de désir ne sont pas donnés (*gegeben*), mais doivent être produits (*aufgegeben*) contient les conditions pour la formation de la conscience et capacité d'imagination chez l'homme.

d'obtention de cet objet. La conscience qui fait continuellement l'effort de concentration de l'attention avec l'effort parallèle du travail et production (préparation, obtention) de l'objet du désir (destiné à satisfaire un besoin), finit par acquérir la dimension de mémoire et se former comme la conscience humaine. Megrelidzé n'arrive pas à donner une explication génétique plus convaincante et n'élabore plus ce sujet.

Si l'on fait abstraction de cette contradiction, on peut tirer des conséquences importantes des efforts théoriques de Megrelidzé. En effet, si nous les envisageons comme des tentatives de comparaison, plutôt que d'éclaircissement de l'origine, nous pouvons y voir une explication fonctionnelle des phénomènes tels que conscience, travail et langue (sur cette dernière nous reviendrons plus tard). En comparant les modes de communication animale et humaine l'on constate que ce dernier a lieu dans un monde qui est devenu problématique. Ce problème s'exprime dans l'impossibilité où est l'organisme de satisfaire ses besoins, car le comportement perd sa capacité d'orientation, les instincts étant des moyens insuffisants. La conscience, le travail, la langue ne sont donc pas envisagés par Megrelidzé comme des attributs naturels de l'homme, mais comme les moyens de résoudre le problème communicationnel en vue de satisfaire les besoins organiques. En même temps, il faut se rappeler que les besoins chez Megrelidzé, une fois que l'on est passé dans le mode d'être social, deviennent changeants en se formant et en se transformant selon les facteurs immanents au complexe social – ils acquièrent donc un caractère historique. En vue de satisfaire ses besoins, l'homme produit des biens à consommer ainsi que des outils de travail qui sont des médiateurs matériels garantissant la communication interindividuelle rendue problématique par la rupture de l'unité organique.

Pour répondre aux questions que nous avons posées sur le composant objectif de la conscience nous pouvons dire ceci. Le monde ou le milieu problématique apparaît à cause de la rupture de la communication organique entre les individus (ce qui est en fait la raison même d'apparition des individus isolés qui sont porteurs de contenus de conscience). Cela rend impossible l'orientation dans le milieu ainsi que la satisfaction des besoins et entraîne la nécessité des médias communicationnels tels que le travail, la conscience, la langue. Ces deux derniers sont pourtant les éléments qui rendent possible et facilitent le travail qui détient le rôle privilégié, car c'est bien lui qui doit résoudre le problème de subsistance. A la conscience revient donc un rôle secondaire dans la mesure où elle est définie par les nécessités liées au procès de travail. D'ici s'ensuivent deux résultats importants qui complètent la conceptualisation de la

conscience chez Megrelidzé. Le premier consiste en ceci que ce sont les exigences du travail et donc les nécessités pratiques qui orientent le travail de conscience dans sa quête d'une logique pour organiser le matériel de perception. Autrement dit, seules les choses qui relèvent de l'utilité pour la satisfaction des besoins sont perçues et entrent dans le champ de conscience qui s'organise en vue de trouver la solution. Quant à la deuxième conséquence qui s'ensuit de l'idée que l'organisation du contenu de la conscience dépend des nécessités liées au travail, elle implique que toute connaissance est par définition intéressée. Effectivement, ce qui ne relève pas d'intérêt pratique reste hors du champ de perception et de la conscience, et demeure indifférent à son égard. En un mot, il nous semble, que la psychologie de la *Gestalt*, combinée avec une théorisation des fonctions du travail dans les termes de communication, donne à Megrelidzé des instruments conceptuels pour concrétiser et solidifier l'idée, qu'on peut tirer du chapitre précédent, selon laquelle seulement les objets produits par le travail sont intelligibles.

Nous voudrions attirer l'attention sur deux autres conséquences d'une telle explication fonctionnelle. Premièrement, Megrelidzé, en partant de l'idée de la rupture de l'unité organique, donne une première définition, tout aussi fonctionnelle, des rapports sociaux. Ceux-ci commencent avec l'instauration de la communication sociale, c'est-à-dire dans les conditions dans lesquelles a lieu l'isolement des consciences individuelles et où le monde devient problématique sans que l'on puisse s'y orienter en vue de satisfaction des besoins. Le nouveau type de communication s'instaure par la production, ainsi que l'échange des biens à consommer et actualise le complexe social. Deuxièmement, une telle conceptualisation permet d'envisager l'homme comme un être dé-essentialisé et élastique et donc historique de point de vue tant de ses besoins que sa perception et sa conscience.

Une fois que nous avons repéré dans le texte de Megrelidzé quelques précisions concernant l'aspect objectif de sa conception de conscience qui, comme il a été déjà souligné, consiste en une relation équilibrée des facteurs objectifs et subjectifs, nous pouvons passer au troisième et dernier point majeur de ce chapitre par lequel nous voyons mieux articulé l'aspect, cette fois-ci, subjectif de la conscience. Il s'agit de ce que Megrelidzé appelle le « contenu idéatoire de la conscience » et qui est, en même temps le fondement psychologique du travail comme activité, vu que c'est la capacité de porter un tel contenu qui rend possible de poser les objectifs. Or le travail est par définition impossible sans objectif, car il consiste en un procès conforme à l'objectif vers lequel il tend.

Le contenu idéatoire est le contenu de la conscience qui est détaché du champ immédiat de perception. Il est rendu possible par la langue. Comme nous avons vu, le contenu de conscience se forme comme un ensemble des objets pourvus de sens (lié à l'utilité pratique et à la satisfaction des besoins). Mais cet ensemble se présente dans une forme spatiale, c'est-à-dire comme image. La fonction de la langue consiste en ceci que les signes langagiers se substituent aux images et déchargent donc la conscience de la nécessité d'effectuer des opérations sur une matière aussi difficilement maniable que les images visuelles. La langue permet d'effectuer les opérations intellectuelles sur les sens dont les images sont porteuses, et, par la « substitution sémantique », de mettre en relation directe les opérations intellectuelles avec les objets, sans passer à travers l'instance des images et représentations. Nous avons déjà souligné le rôle que Megrelidzé impartit à la mémoire dans la formation de la conscience humaine. Or là où il discute la possibilité des opérations intellectuelles rendues possibles par la substitution langagière, il est amené à complexifier la structure temporelle de la conscience. Ainsi, toute opération intellectuelle reconfigurant le contenu de conscience entraîne une production des éléments de contenu qui soit n'existent pas encore (sont situés dans le futur, comme par exemple, les objectifs qui sont à la base de toute action), soit n'existent plus (sont situés dans le passé, même s'il ne faut pas les confondre avec la mémoire qui serait un simple réservoir des images perçues dans le passées – à chaque instant du fonctionnement de la conscience les contenus se reconfigurent en fonction des défis situationnels ; la mémoire crée des dispositions et par cela résiste partiellement à une reconfiguration totale du contenu de la conscience, mais il est lui-même toujours médié par les besoins actuels et futurs). L'imagination est définie par Megrelidzé justement comme la capacité de formation de tels éléments. Comme il doit être déjà clair, Megrelidzé ne distingue pas ce qu'il appelle la pensée (le raisonnement) et l'imagination, car pour lui les deux relèvent du même problème. Cela a des conséquences également pour la perception humaine qui ne coïncide avec ce qui sont les données sensorielles, mais est, elle aussi, médiée par l'imagination et la pensée. Plus tard, cela conduira Megrelidzé à une thèse concernant la philosophie des sciences selon laquelle la découverte scientifique relève de la même question que celle de la perception.

Nous avons déjà souligné, et au cours du livre cela devient de plus en plus clair, que dans la conception de Megrelidzé l'homme est un être élastique dans tous ces aspects (besoins, perception, pensée etc.). Si l'on peut trouver chez Megrelidzé quelque chose qui définirait

l'homme en tant que tel, d'une manière universelle c'est bien la capacité de former le contenu idéatoire de la conscience, le monde intérieur des représentations et des idées qui le libèrent de la dépendance de la situation immédiate et du champ sensoriel. Pourtant cette liberté est limitée par des conditions sociales (nous avons déjà vu que tout travail de conscience, que ce soit l'imagination ou perception, est motivé, une fois qu'on est dans la logique de la communication humaine, par les besoins qui ne peuvent être que socialement et historiquement conditionnés). Pour cette raison Megrelidzé considère que le contenu de conscience humaine, libre du champ sensoriel, mais conditionné par le champ social est « un monde d'idées quasi-indépendantes »¹⁶⁷.

III. Culture matérielle et la pensée. Le troisième chapitre reprend et continue les thèmes du premier. Si dans le premier il était question du rôle du travail dans la formation de la société humaine, ici il s'agira du travail du point de vue de son rôle dans la formation de la pensée. Dans ce sens le deuxième chapitre se présente comme une césure entre le premier et le troisième, car c'est la question de la conscience qu'il thématise, même si c'est le terme « pensée » qui figure dans son titre. Il faut remarquer que Megrelidzé ne fait pas une distinction claire et nette entre la conscience (*сознание*) et la pensée (*мышление*). Dans les quelques passages du deuxième chapitre où il utilise le terme « pensée », son intention est plutôt d'effacer la distinction entre les deux. Son manque d'insistance, voire la volonté d'effacer la différence entre les deux, indique la difficulté qu'il a à homogénéiser son argumentation. Le terme « pensée » est lié à la conception du complexe social (étant un de ses éléments à côté de la langue et le travail) conçu comme une totalité dialectique. En revanche, sa conception de la conscience découle de la psychologie de la *Gestalt*. Il essaie d'intégrer la « conscience » dans sa conception du complexe social en qualité du support psychologique de cette totalité. Cela dit, nous n'oublions évidemment pas qu'il ne s'agit pas d'une simple transposition. Bien au contraire, le deuxième chapitre est dédié justement à une reconceptualisation de la conception gestaltiste en vue de sa préparation à une telle intégration. Cette reconceptualisation consiste justement en un recentrement de la conscience gestaltiste autour de l'élément du travail. Mais cela veut également dire que, même si la conscience, comme nous avons dit, sert de support psychologique au complexe social qui est un

¹⁶⁷ Une des remarques critiques des philosophes de l'Université de Rostov-sur-le-Don adressées à l'éditeur de l'édition de 1965 de l'ouvrage de Megrelidzé concernait justement ce terme peu courant dans la philosophie marxiste-léniniste soviétique. Ils proposaient de le substituer par un plus familier « autonomie relative ».

tout dialectique médié par la pensée, il serait erroné de penser la différence chez Megrelidzé entre la pensée et la conscience comme une différence entre ce qui serait médié par les conditions sociales et par la culture matérielle et ce qui serait juste un appareil responsable d'enregistrer les données sensorielles et de les organiser dans des complexes de sens. C'est impossible, dès lors que Megrelidzé a démontré que non seulement la conscience et l'organisation de son contenu, mais même la perception sont également motivées par le travail et sont d'emblée médiées par le complexe social.

Avant de passer à la description du troisième chapitre il faut donc faire quelques remarques d'approfondissement relativement au terme « pensée » (en revanche, nous nous arrêtons ici quant au terme « conscience », car il nous semble que tant sa conception que son insertion dans le complexe social ne pose pas de questions particulières). L'aiguïsement de notre attention à la définition du terme « pensée » est d'autant plus important que le projet (nous utilisons ce terme qui nous semble plus neutre que celui de philosophie ou sociologie par rapport auxquelles l'auteur lui-même montre une attitude tout au moins ambiguë) de Megrelidzé est justement de jeter les fondements d'une science historique de la pensée.

Notre première remarque concerne le sens du mot russe *мышление* (*mychlenie*), la particularité de son usage par Megrelidzé et les difficultés liées à sa traduction en langue française. *Mychlenie* (la pensée) est un substantif dérivé du verbe *myslít'* (penser) qui, à son tour, est la source du mot *mysl'* (une pensée) et se définit comme la faculté de l'homme à penser, à raisonner, à faire des conclusions. Nous le traduisons en français comme « la pensée ». Mais les sémantiques de ces mots français et russe ne se recouvrent pas parfaitement. Ainsi ce mot en russe comporte plusieurs sens : la faculté de penser (attribué à l'homme), mais également la mentalité (la façon de penser attribuée à une collectivité), ou encore le raisonnement ou la réflexion (comme un procédé intellectuelle subjective). A la complication due à cette polyvalence du terme *mychlenie* s'ajoute le fait qu'au cours du livre Megrelidzé l'utilise dans des acceptions différentes et, qui plus est, sans les articuler explicitement, et parfois même en confusion avec d'autres termes (nous venons de le voir à l'exemple de l'indifférenciation entre « conscience » / « pensée »). Le problème lié à ce terme est tellement intriqué qu'il serait même possible de faire la lecture de l'ouvrage de Megrelidzé en prenant comme fil conducteur l'analyse de la dynamique de son usage, ou, autrement dit, en reconstituant le nucleus conceptuel de ce terme à différentes étapes du livre. Une telle lecture nous conduirait au même problème

que nous tâchons de mettre en relief à travers l'analyse de la structure du livre. Notamment c'est l'ambiguïté provenant du fait qu'il est difficile de distinguer si, chez Megrelidzé, on a à voir avec une analyse basée sur la différence entre les découpages historique et anhistorique, ou avec une analyse génétique où prévaudrait la quête de l'origine. Ainsi, à la fin de la première partie du livre, Megrelidzé déclare que, dans la partie suivante, il passera à l'analyse de la « pensée proprement humaine » engendrée par l'apparition d'une certaine forme de la propriété privée. Cette affirmation est une source d'ambiguïté dans la mesure où dans la première partie la pensée est continuellement traitée en conjonction avec la question du complexe social qui est l'état proprement humain également. A présent nous ne pouvons pas approfondir ce point et nous nous bornons à formuler cette question que nous devons poser au texte de Megrelidzé.

En anticipant quelque peu, mentionnons quelques instances de la difficulté de l'usage du terme « pensée » dans le livre. Quand ce terme est utilisé dans le sens de la faculté de penser elle se confond avec la conscience. La pensée ne coïncide pas nécessairement avec le raisonnement logique, car les liens que la conscience peut entrevoir entre les éléments du champ objectif peuvent être arbitraires ou « irréels » et ne relever ni des relations dites réelles entre les choses, ni des opérations de la logique formelle. La pensée peut être comprise comme un procès mental qui n'a pas de forme de réflexion, car elle n'implique pas nécessairement le retour du sujet sur soi-même et peut fonctionner comme une attention dirigée entièrement vers les objets extérieurs (il faut souligner qu'ici il ne s'agit pas d'un moment analytique de la pensée, mais d'un mode de pensée caractéristique d'une certaine étape du développement historique). La pensée peut être comprise également comme une forme ou un procès dé-subjectivé de l'existence sociale des idées, voire comme une mentalité (collective), mais dans ce cas il ne faut pas la prendre dans le sens bien établi dans la langue française, conditionné par la tradition sociologique et ethnologique française. Bien au contraire, il faut tenir compte de la distinction que Megrelidzé fait entre sa propre conception et celle de Lévy-Bruhl.

Enfin, en revenant sur le problème de traduction du russe en français, mentionnons encore un mot, cette fois-ci un adjectif de la même racine : *myslitel'nyj* que Megrelidzé utilise très activement. Il peut qualifier un substantif quelconque comme porteur de la nature de pensée. Ainsi, faute de mieux, l'intraduisible syntagme *мыслительная деятельность* pourrait être approximativement rendu en français comme « l'activité de pensée ».

Par notre deuxième remarque nous voudrions résumer ce que nous avons déjà appris sur la pensée à partir des chapitres précédents. Pour Megrelidzé il n'y a pas de distinction de principe entre la pensée et la perception dans la mesure où toute instance de perception l'implique nécessairement. La perception, c'est-à-dire le discernement d'un objet est un acte dans lequel l'objet se détache de « l'arrière-plan de la conscience » indifférencié, s'émancipe de l'état d'indifférence, et se déplace dans le centre de la conscience en reconfigurant son champ et en articulant ce champ comme une nouvelle structure (строение) des objets porteuse d'un sens nouveau. L'objet est perçu quand il s'interpose dans la structure existante de la conscience et dans la mesure où il la reconfigure en entraînant des nouvelles relations entre les éléments de la structure de départ. La perception est donc un acte de pensée. Or le mode de fonctionnement de la pensée est tel que chaque nouvel élément (que cela soit l'objet perçu, les représentations ou les idées) au lieu de simplement s'ajouter à son contenu, le restructure et reconfigure le réseau des relations dont ce contenu est constitué. Tout à l'heure, en analysant l'usage du terme « pensée » chez Megrelidzé, avec un ton de reproche, nous avons décrit les différentes manières dont ce terme se recoupe ou se détache des diverses acceptions de ce terme comme il est connu et bien établi, ou encore concentre en soi-même les éléments des différents termes apparentés. L'on ne peut pourtant pas en vouloir à Megrelidzé, car il est naturel qu'il ne puisse pas adopter des termes bien ancrés dans la tradition et qui entraînent certaines conceptions comme leurs lieux de naissance, comme pertinents et capables de décrire son originale conception de la pensée. Déjà dans cette première définition de la pensée – selon laquelle, si on coupe court, la pensée ne serait qu'un réseau de relations qui fonctionne par restructuration et qui est motivé par des facteurs pratiques et non pas, en premier lieu, théoriques – qui ébauche une certaine théorie de la connaissance, nous voyons le recul qui est pris par rapport à la philosophie transcendentaliste ou empirique. L'ambiguïté provoquée par un tel usage de ce terme qui ne se laisse pas clairement situer et confond le lecteur n'est pas étonnante. Notre tâche est justement de déplier tant le réseau conceptuel au sein duquel ce terme fonctionne chez Megrelidzé que ses diverses conséquences.

Après ses réserves et remarques introductives, revenons au troisième chapitre du livre qui reprend donc la question du complexe social de point de vue de la conjonction de deux de ses éléments et s'interroge sur le rôle du travail dans la formation ou fonctionnement de la pensée. La formule générale de cette conjonction est la suivante : la pensée comme le procès continu de la restructuration du champ de conscience et d'instauration de nouvelles relations entre ces

éléments correspond au procès analogue au niveau du travail et de l'activité productrice où l'on observe également une restructuration du champ social et l'instauration des nouveaux rapports sociaux. Ce dernier procès pose des problèmes toujours nouveaux à la pensée, la forcent à un effort continu et la nourrissent. Nous pouvons observer ici que Megrelidzé élargit la sphère de l'application des instruments gestaltistes et propose d'envisager la société comme un champ. Ainsi, le champ social n'est qu'un réseau constitué par l'entrecroisement des intérêts particuliers des individus et de la circulation des produits de travail. Qui plus est, pour approfondir la question du lien entre le travail et la pensée, Megrelidzé n'a même pas besoin de situer le champ social historiquement. Toute l'argumentation de ce chapitre se poursuit dans un cadre anhistorique.

Le champ social est mis en contraste avec la relation consommatrice au milieu propre à l'animal qui, à la différence du champ social, est de caractère conservateur, ne se restructure pas, ne produit rien de nouveau, ne met pas les objets dans une lumière toujours nouvelle et ne transforme pas le sujet (animal) par l'élargissement de son domaine d'action. Ici l'on n'observe qu'une répétition des objets, des besoins, des capacités, des relations qui sont mécanisés et relégués au régime d'instincts. En somme aucune condition nécessaire au fonctionnement de la pensée n'y est remplie.

L'homme, pour sa part, transforme ce qui est donné naturellement, se pose continuellement des questions sur les moyens d'une telle transformation et est en permanence obligé de sortir du cercle familial et d'envisager les objets de différents points de vue. Le sujet humain se trouve en même temps dans le champ social qui, comme nous venons de dire, se compose des intérêts particuliers et des échanges de biens (production, distribution, échange). Ces deux moments – relations aux objets et aux individus – sont étroitement liés et se rendent réciproquement possibles. Ici Megrelidzé synthétise les thèses de Hegel et Marx : selon Hegel l'objet perd ses qualités et meurt devant l'étant affirmatif qui est l'homme, alors que selon Marx l'objet acquiert des qualités utiles que l'homme lui confère. Pour Megrelidzé l'objet naturel perd sa partie naturelle, mais survit par la partie pertinente et utile à l'homme. Quand l'homme transforme donc la chose naturelle, il lui confère une destination, un objectif (*цель, das Ziel*). Les choses se déplacent de la nature vers la culture et participent à la production de la « nature humaine ». Précisons toute de suite, que selon nous, la nature humaine pour Megrelidzé n'est autre chose que la puissance de transformation, ce que nous avons appelé la plasticité de l'humain. D'autre

côté, au moment où le sujet humain surmonte la chose naturelle et la subordonne à sa volonté, il s'objective (*sich vergegenständlichen*) et se rend disponible dans cet objet pour d'autres individus. Autrement dit, dans la production de travail l'homme se transforme en un être-pour-un-autre. Il se transforme en transformant la nature.

A partir de ces thèses générales, Megrelidzé va développer dans ce chapitre quelques thèmes que nous voudrions articuler en quatre points. Le premier consiste en une précision de la thèse sur la transformation du sujet par le travail. Il est, de son côté divisé en deux : Megrelidzé analyse d'abord la transformation du sujet dans sa relation avec les objets, puis dans son rapport avec d'autres sujets. Le deuxième point concerne le rôle de l'outil dans le travail et la solidification de la pensée humaine. Ensuite, Megrelidzé propose quelques thèses ontologiques. Enfin, viennent des considérations sur l'éthique de connaissance de soi.

Voyons donc d'abord comment l'activité de travail transforme le sujet. Ici Megrelidzé reprend la thèse énoncée dans le premier chapitre, selon laquelle la création de l'objet équivaut à sa connaissance. L'homme connaît le monde dans la mesure où celui-ci participe dans son activité de travail. La transformation d'une chose implique l'étude de sa structure. La structure de la chose résiste à la transformation que l'homme voudrait lui infliger. Les choses de la nature ne sont donc pas absolument passives. C'est cette résistance qui est le moteur de la pensée ; elle relève du problème or c'est le problème qui pousse la pensée à un effort et la fait vivre. La connaissance et la transformation (ou création) s'impliquent nécessairement, car il n'est pas possible à l'homme d'adapter une chose à ses objectifs sans prendre en compte les lois qui la régissent. Toute action dirigée contre la nature doit suivre les lois de la nature. Autrement dit, le sujet doit opposer les lois de la nature aux lois de la nature. La matière de la nature, par sa structure, suggère la forme rationnelle qu'elle est capable d'assumer. Par son intérêt subjectif l'homme peut atteindre « la vérité objective » s'il prend en compte la structure de la chose et arrive à ménager sa résistance.

Le travail et l'activité productrice transforment le sujet, en premier lieu, par le savoir. Mais ce savoir et l'expérience que l'homme acquiert seraient voués à la disparition s'ils restaient enfermés dans la subjectivité et ne trouvaient pas de voie à leur socialisation (обобществление). C'est bien la socialisation, comprise par Megrelidzé comme le partage interindividuel, qui rend possible l'élargissement du savoir, et donc le savoir tout court. Mais comme nous avons vu dans le chapitre précédent, les individus ne peuvent pas communiquer entre eux, car les contenus de

leurs consciences diffèrent et ne sont pas accessibles d'une manière immédiate. C'est justement grâce au travail ou, plus précisément, grâce au produit de travail que s'établit une communication entre les individus qui leur permet de surmonter leurs limites individuelles et corporelles. Mais suivons l'argumentation de Megrelidzé de plus près. Les choses de la nature sont dénuées de rationalité. Elles sortent de l'état d'indifférence, acquièrent du sens et des qualités au moment où elles se placent dans le champ de l'activité humaine. Elles deviennent rationnelles. Ce passage est décrit par Megrelidzé comme un double mouvement de la subjectivation de l'objet et de l'objectivation du sujet. Le sujet s'objective dans la production ou la transformation des objets, car il s'auto-aliène en conférant à l'objet un but, une fonction concrète, une qualité qui la rend désirable. Par cela, l'individu se manifeste d'une manière externe. D'un autre côté, la pensée ou une idée acquiert une existence matérielle, elle se matérialise. Ces deux moments permettent à l'individu de sortir de soi, car le sens ainsi que l'idée sont désormais liés non seulement à l'individu qui est leur porteur, mais par leur forme matérialisée ils se rapportent à lui en tant qu'une réalité objective extérieure. Ainsi voit-on, dans le produit de travail, coïncider la raison et l'être. Donc, du point de vue du sujet, on pourrait dire qu'il s'externalise et se manifeste dans le produit de travail. Quant à l'objet ainsi transformé par le sujet, il est un objet subjectivé, car il contient le sujet par les qualités qui lui ont été conférées. Mais il se détache du sujet et existe comme une force indépendante, produisant des effets qui peuvent aller si loin à se rendre contraires aux intentions initiales du sujet producteur. L'objet subjectivé est donc indépendant en deux sens : tant de la volonté individuelle que de son corps. Les individus qui ne peuvent pas partager leur expérience par leurs consciences se communiquent donc par les produits de leur travail qui sont chargés des idées, des sens, de l'expérience, ainsi que des qualités de leur créateur. Autrement dit, les individus se communiquent à travers les médiateurs matériels dans lesquels ils se manifestent. C'est en cela que consiste la particularité du concept de la communication chez Megrelidzé dont il discute dans le deuxième chapitre, mais qui trouve une plus grande précision ici. Cette conception élargie de la communication ne concerne donc pas les mécanismes de transmission de l'information, mais ambitionne de procurer une fondation philosophique à la problématique de l'intersubjectivité. Celle-ci aussi est comprise dans un sens large chez Megrelidzé. Elle traverse le temps et l'espace. Eclairons ce dernier aspect avant de passer au deuxième point que nous avons annoncé. En subjectivant et rationalisant les choses de la nature par le travail, l'homme les intègre dans ce que, suivant la terminologie marriste,

Megrelidzé appelle la culture matérielle. Elles rendent disponibles les qualités ou l'information qui leur ont été communiquées par leur producteur non seulement aux autres individus de la même société qui participent à l'échange que ce soit des biens culturels ou des biens à consommer, mais par leurs corps matériels, elles laissent les idées et l'expérience dont elles sont devenues porteuses résister au temps, à la différence des idées qui ne sont pas sorties de leur état subjectif. Le produit de travail ou les biens culturels sont donc capables de communiquer la raison objectivée dont ils sont porteurs aux individus des autres générations également. Une telle transmission de l'expérience rend possible le progrès du savoir et l'élargissement infini de l'expérience. C'est en cela que consiste la force du produit de travail. L'objet transformé par l'homme devient le document de la pensée qui est propre à la société dans laquelle il a été produit. Il socialise (rend disponible aux autres) une expérience subjective, mais ensuite cette raison socialisée nourrit les expériences subjectives. La pensée fait vivre la pensée à travers du temps et de l'espace grâce au médiateur matériel détaché et indépendant qu'est le produit de travail. Le savoir s'augmente par le double mouvement de l'appropriation de l'expérience des autres à partir de la culture matérielle et par l'aliénation du sien en elle.

Le deuxième point majeur de ce chapitre concerne le rôle de l'outil de travail dans la connaissance. L'outil est lui-même un objet produit par l'homme. L'homme l'interpose entre lui et la nature en vue d'augmenter sa propre puissance dans la transformation de la nature. C'est bien grâce à l'outil que le milieu humain change et par ce mouvement stimule le travail de la pensée. A la différence des organes du corps humain, l'outil est corporellement indépendant et détaché du corps. Il peut donc être soumis à des changements arbitraires et adapté aux exigences du travail à exécuter. La puissance transformative de l'outil est illimitée. Ses fonctions sont multiples et permettent d'exécuter des travaux très spécifiques sans changement de la structure corporelle de l'homme. Ainsi l'outil renforce la force de l'homme et élargit la sphère d'action de ses organes. Néanmoins Megrelidzé n'envisage pas l'outil comme une continuation et extension des organes ou des capacités du corps humain (la main, la vision, le toucher etc.). L'outil, grâce à sa composition matérielle, est un point de résistance naturelle qu'il exerce sur la nature, et donc sur les forces résistantes des choses de la nature. Les outils, en permettant de franchir les limites du corps humain, sont eux-mêmes les agents de la transformation de son corps. Ici Megrelidzé rejoint encore une fois sa thèse sur l'élasticité de l'être humain. Cette fois-ci l'accent est mis sur l'aspect corporel de l'homme qui est façonné par l'activité de travail. Ainsi Megrelidzé dans une

discussion assez érudite – Aristote, Kant, Hegel, Darwin, Engels, ainsi que Nikolas Marr – présente la main humaine comme le résultat du travail et comme l’indirecte raison de l’origine de la connaissance et de la pensée. Ici Megrelidzé élargit les moments du complexe social et le formule de la manière suivante : travail – outils de travail – main – pensée – langue. Et souligne encore une fois que ces moments de la totalité dialectique sont apparus ensemble étant donné qu’ils se nécessitent réciproquement. Mais encore une fois, cette remarque crée de l’ambiguïté quant à toute l’argumentation précédente et retombe dans la même contradiction que nous avons déjà repérée. En effet, d’un côté, l’outil de travail est coextensif du complexe social dans la mesure où, étant lui-même le produit du travail par excellence, il élargit la sphère du travail, façonne la corporéité humaine (sa main), provoque l’apparition des nouveaux besoins, mais également engendre des problèmes, qui, à leur tour nourrissent le travail de la pensée. Il participe donc à la totalité dialectique dont les moments se nécessitent et se définissent réciproquement. Mais en même temps Megrelidzé tâche de convaincre le lecteur du rôle privilégié qu’a le travail dans l’apparition de l’outil de travail. Ainsi, les relations au sein de la totalité dialectique sont dominées par l’un des éléments, et notamment par l’activité de travail qui ressort comme une sorte de facteur ou principe, alors que le reste des éléments ainsi que le mouvement de ce tout dialectique ne seraient que son expression. Cela compromet le tout dialectique que Megrelidzé envisage de conceptualiser et ce en deux sens : supposer l’existence d’un facteur transforme la totalité que l’on voulait dialectique en un schéma du développement linéaire. Autrement dit, elle est bousculée dans une forme idéaliste du tout dialectique, qui serait l’expression d’un seul facteur. Ce facteur, n’étant pas ancré dans le tout dialectique lui-même, ne pourrait être fondé que d’une façon extra-dialectique, et donc arbitraire et idéaliste. Il y a pourtant deux raisons pour lesquelles ces contradictions ne sont pas très aiguës chez Megrelidzé : l’une est d’ordre logique, et l’autre de l’ordre d’exposition. Premièrement, l’activité de travail, malgré son rôle dominant, ne peut pas être prise pour un principe d’une manière univoque, car elle-même est soumise à l’influence des autres moments du tout dialectique (ainsi, par exemple, les outils influencent sa forme). L’on peut nous rétorquer que dans la dialectique hégélienne aussi l’esprit qui en est le principe se phénoménalise différemment et ne se présente pas identiquement. Mais la différence ici repose sur l’absence de toute téléologie chez Megrelidzé, alors que l’identité et stabilité de l’esprit, à travers la séquence de ses diverses phénoménalisations, reste téléologiquement stable. Quant à l’activité de travail chez Megrelidzé, comme nous avons souligné, elle se laisse

transformer infiniment grâce à la puissance infinie de transformation propre à l'outil de travail. Deuxièmement, le caractère du tout dialectique dont il s'agit chez Megrelidzé est plus ambigu qu'explicitement contradictoire, car au lieu de poser ces questions d'une manière scholastique, l'argumentation de Megrelidzé se base toujours sur une matière concrète (que ce soient les expériences en psychologie, ou les conclusions des analyses linguistiques et sémantiques qui suivent la méthodologie proposée par Nikolas Marr). C'est nous qui posons ces questions d'une manière scholastique à force de vouloir analyser le fond conceptuel de ses arguments développés sur la base de matériaux toujours concrets.

Revenons au texte et passons au troisième point du chapitre trois. Comme nous avons annoncé, Megrelidzé pose quelques thèses ontologiques, mais également épistémologiques. Déjà à partir du premier chapitre nous avons repéré chez lui une thèse, selon laquelle le travail est l'activité de constitution de l'objet de connaissance dans la mesure où l'objet produit coïncide avec l'objet connu. La question sur laquelle Megrelidzé s'interroge ici est celle de savoir pourquoi serait impossible la connaissance des choses hors du procès de travail. Pour quelle raison est-il impossible de connaître les choses par ce qui pourrait être leur simple donation ? La réponse de Megrelidzé est la suivante : il est impossible de connaître les choses hors l'activité de travail, car les choses manifestent leurs qualités seulement là où, suite aux actes humaines, elles sont mises en contact l'une avec l'autre. Seulement le fait qu'une chose soit mise par le sujet dans un certain milieu et en contact avec une autre chose pousse la nature de la chose, mais aussi celle de la chose qui a été touchée, à se manifester. Telle nous paraît être la thèse ontologique de Megrelidzé : les qualités des choses ne sortent à la lumière du jour que dans la réaction produite par leur contact.

La thèse épistémologique correspondant à cette thèse ontologique consiste en ceci que, pour connaître les choses, la conscience n'a pas besoin de formes ou catégories par lesquelles elle serait façonnée d'une manière apriorique. Il lui suffit de manipuler les choses. Une fois manipulées et mises en épreuve par le milieu ou par le contact avec d'autres choses, les choses « prennent la parole » pour parler d'elles-mêmes, elles se dévoilent en exposant leur propre nature. Ensuite l'homme en profite et applique dans son activité pratique les caractéristiques que les choses dévoilent d'elles-mêmes. Quant à l'homme, sa tâche n'est pas de subsumer les choses sous des catégories, mais de trouver les voies de faire parler les choses. Car – et c'est une

importante précision de sa thèse ontologique – les choses n’ont pas de qualités qu’elles ne manifesteraient pas.

En admettant que les choses communiquent entre elles et parlent d’elles-mêmes dans la situation organisée et contrôlée par l’homme, Megrelidzé arrive à deux conséquences importantes qui se recoupent. D’abord, il réfute toute conception anthropocentrique de la vérité. Et, deuxièmement, il réfute l’idée des « choses en soi » ou, autrement dit, du reste de la chose qui ne peut pas être manifesté. Ainsi, les choses qui ne contiennent pas du reste non-manifestable et qui racontent eux-mêmes sur soi-même nient à l’homme le rôle de celui qui introduit dans le monde ses lois.

La conception non anthropocentrique de la vérité que nous voyons chez Megrelidzé, est celle de la vérité relative. L’idée de la relativité de la vérité est basée sur l’approche que Megrelidzé développe à partir de la *Gestaltpsychologie*, et selon laquelle l’homme envisage les choses toujours du point de vue de l’intérêt qui est le sien dans le champ socio-historique donné. Ici nous pourrions penser que du refus du caractère absolu de la vérité devrait découler la relativité de la connaissance, vu que l’intérêt et donc le point de vue du sujet connaissant peut varier infiniment dans l’histoire. Mais Megrelidzé bloque une telle interprétation par un concept de « réalité » que, pourtant, il ne concrétise pas suffisamment. Il affirme que la vérité est relative, mais avec la multiplication des chaînes de médiation, une partie toujours plus grande de la réalité est absorbée par l’expérience de l’homme. Au fur et à mesure de ce procès, la pensée s’élargit et devient toujours plus rigoureuse. Nous pouvons donc observer chez Megrelidzé un certain idéal qui consisterait en une appropriation complète de la réalité, c’est-à-dire en l’état de savoir auquel correspondrait la rigueur maximale de la pensée. Cette question qui, à notre avis, est formulée ici pour la première fois, réapparaîtra dans le livre à d’autres occasions encore, ainsi que dans l’article conçu comme une réplique à Lévy-Bruhl et consacré à la problématique de la pensée magique et des superstitions. Il faut donc la prendre en compte et chercher les réponses que le livre peut contenir, exposées d’une manière oblique et dans des lieux inattendus. Rappelons-nous aussi que Megrelidzé insiste sur l’idée de la vérité objective. La vérité relative exclut donc la vérité absolue, mais n’est pas incommensurable avec l’idée de la vérité objective. En anticipant, disons qu’à notre avis, la vérité absolue est réfutée parce que le sujet qui, dans la philosophie moderne, est sa source essentielle, est chez Megrelidzé dés-essentialisé et liquéfié. Désormais la vérité est comprise dans le sens fonctionnel (la transformation de la chose, ou, plus largement, de

la réalité par une prise en compte de sa structure et par l'apprivoisement de sa résistance). Mais cette fonctionnalité, à savoir l'objectivité de la vérité, s'avère toujours dans les limites qui sont définies à partir du point de vue de la conscience située selon l'état de savoir, la position dans le champ social, ou de l'intérêt tout court. C'est ainsi que le perspectivisme est bien ménagé avec la vérité objective. La vérité fonctionnelle ou objective se base sur des liens « réels » (contrairement aux liens « irréels » dont prodigue le mode de pensée magique) entre les choses que la conscience située est capable de repérer selon sa position historique et sociale. L'élargissement ou le progrès du savoir consiste justement en la multiplication des liens réels perçus par la conscience. Il reste à savoir si pour Megrelidzé le progrès peut aboutir à la saturation totale de la conscience du monde par les liens réels (dans la société communiste), et si un tel état de savoir n'invaliderait pas le perspectivisme que l'auteur tâche de bien fonder et mettre au cœur de ses propos théoriques.

Enfin, passons au quatrième et dernier point majeur de ce chapitre. Il s'agit d'une thèse éthique qui découle des thèses ontologique et épistémologique que nous avons résumées un peu plus haut. Megrelidzé réfute donc la distinction entre l'essence cachée et les manifestations ou la phénoménalisation des choses. Cela revient au même que de dire qu'il n'y a pas d'essence qui ne pourrait pas être rendue manifeste. Evidemment, les choses ne sont pas toujours pleinement manifestes. A chaque moment et à partir de chaque point de vue ou de l'intérêt ils se dévoilent et se laissent observer d'une certaine façon. Quant aux expériences, c'est justement l'art de rendre les choses expressives, les faire parler d'elles-mêmes. Mais cette distinction, invalide pour les choses, l'est aussi pour le sujet humain. L'essence du sujet n'est autre que ce qui se manifeste, notamment en qualité de produit de son travail, de sa création, ou de son action. D'ici découlent des conséquences éthiques. Ainsi pour Megrelidzé les intentions sont nulles car, à partir du critère qu'il donne par effacement d'une supposée distinction entre l'intérieur et l'extérieur, seulement les actions ou les actes peuvent faire l'objet d'évaluation, dans la mesure où l'on ne peut pas évaluer ce que ne s'est même pas manifesté et donc n'a pas acquis d'existence.

Cela change à son tour l'éthique de connaissance de soi. Pour se connaître, l'introspection est vaine car ne permet pas au sujet de réaliser sa propre puissance. L'introspection pousse le sujet à ressentir son état comme morbide. L'homme se manifeste seulement dans ses actions et c'est seulement à travers ses propres actions qu'il est disponible à soi-même. Donc il n'y a de

connaissance de soi qu'à travers l'extériorisation du soi. Ainsi l'homme se connaît à travers le monde. Or ce monde est le produit de ses actions et de son travail.

Pour résumer, nous pouvons dire que c'est seulement par l'action et la production que tant les individus que les choses peuvent être connues. Mais il en va de même des idées qui ne peuvent pas être comprises (autrement dit, leur vérité ne peut pas être avérée) en soi, mais seulement par leur réalisation.

IV. Question de la perception dans la lumière de la philosophie marxiste. Si l'on attend de ce chapitre qu'il poursuive l'analyse du complexe social d'un nouveau point de vue encore, l'on sera déçu. Non seulement ce fil conducteur est rompu de manière inattendue, mais au lieu du « complexe social » nous voyons apparaître une notion plus traditionnelle et conceptuellement plus vague, celle de « conditions sociales ». En revanche, en reprenant les thèmes discutés dans le deuxième chapitre, Megrelidzé y revient à la problématique de la conscience, et plus particulièrement à la question de la perception. Il consacre ce chapitre à l'explication de la nature de la perception, d'abord en la situant par rapport à la conscience et la pensée, ensuite en mettant en lumière sa dépendance des conditions sociales. Ce revirement dans le cours du livre est, néanmoins, compréhensible car, même si précédemment il a été déjà question de la perception, ce n'est qu'après avoir développé ses propos ontologiques que Megrelidzé peut approfondir et préciser son concept de la perception. En même temps, il nous semble tout à fait justifié par rapport aux tâches de l'auteur que tout un chapitre soit consacré à ce sujet. En effet, c'est la conception de la perception comme conditionnée qui, à notre avis, soutient tout le projet de Megrelidzé. Autour d'elle s'articulent les clivages tant avec les philosophies idéalistes (que ce soit le transcendantalisme ou l'empirisme), qu'avec les sciences humaines qui mettent à la base de leurs modèles explicatifs un présupposé universaliste quant à la perception humaine. Enfin, c'est la conception de la perception qui appuie ce qui pourrait être vu comme la philosophie immanentiste de Megrelidzé.

La question de la perception est donc reprise ici à partir de la thèse ontologique exposée dans le chapitre précédent, selon laquelle, comme nous avons vu, les choses se manifestent pleinement, sans reste qui serait leur essence interne cachée. Cette vision ontologique est tout à fait conforme au perspectivisme et relationnisme épistémologiques de Megrelidzé. En effet, la chose se manifeste complètement et pleinement, mais toujours dans les limites de l'intérêt que le

sujet lui porte. De leur côté, les manifestations des qualités de la chose reconfigurent le savoir et déplacent les frontières de la perspective du sujet. En même temps, les choses se manifestent non pas d'une manière isolée (et descriptible par des catégories de l'être ou par celles du sujet transcendantal), mais toujours en relation avec d'autres choses, voire en réaction à elles. De là découle la critique que Megrelidzé adresse à toute position épistémologique étrangère au perspectivisme et au relationnisme, et envisage la connaissance des choses de point de vue absolutiste qui implique une dichotomie asymétrique entre l'essence intérieure et une manifestation extérieure de la chose. Par cette critique Megrelidzé conclut le troisième chapitre et débute le quatrième chapitre du livre. On peut donc envisager ces deux segments du livre comme un seul bloc contenant sa critique de la métaphysique.

Pour Megrelidzé la métaphysique c'est un domaine de savoir qui s'interroge sur les essences absolues situées hors du monde de la perception. La métaphysique donc, en tant que science des principes immuables, n'est possible que dans le cadre de la fausse différence entre deux mondes et génère, à partir de cela, de fausses interrogations (Est-ce que le savoir peut accéder aux choses telles qu'elles sont, ou seulement à leurs manifestations ? Comment est-ce que le transcendant accède à la conscience en lui devenant immanent ?), ainsi que des fausses dichotomies (forme et matière, fini et infini, conditionné et inconditionné, relatif et absolu, changeant et éternel etc.). Megrelidzé constate que la séparation ontologique entre l'essence et le phénomène, dont est imprégnée toute la tradition philosophique, est différemment exposée et située dans des divers systèmes idéalistes et empiristes. Cette dualité ontologique se traduit au niveau épistémologique par la dualité entre la perception, par laquelle on saisit les phénomènes d'une manière immédiate, et la pensée dont l'objectif serait alors de trouver l'essence qui échappe et n'est pas accessible au niveau immédiat. La métaphysique tout au long de son histoire était donc chargée de la tâche de développer des stratégies pour résoudre de faux problèmes et trouver l'issue des apories qu'elle se créait elle-même. Suite à un examen rapide des principes philosophiques de Berkeley, Descartes, Kant et les néo-kantiens, Schopenhauer, et en accord avec la critique léninienne exposée dans *Matérialisme et empiriocriticisme*, Megrelidzé constate que la fausse différence entre l'essence et le phénomène oblige ces philosophies de discuter non pas la relation qui existe entre la conscience et les choses, mais celle qu'ils instaurent entre la conscience et l'objet interne à la conscience. Ce dernier est une construction subjective et présente le résultat d'une supposée traduction dans la langue des sensations et des perceptions. Ainsi, la conscience, au lieu de saisir

ce qui est hors d'elle, s'enferme en soi-même et reste en face de l'objet subjectif. Outre le dualisme de l'essence et le phénomène, comme fond pour cette fausse problématique sert également la supposition, selon laquelle le savoir sur la réalité, pour autant qu'il soit subjectivement construit, se base sur la perception. Nous voudrions attirer l'attention sur le fait que l'opposition de Megrelidzé à des philosophies idéalistes (dont l'empirisme fait partie) est bien visible dans la différence entre les termes « l'objet subjectif » et « l'objet subjectivé » auxquels il recourt. Le premier décrit l'objet qui est une construction interne à la conscience et le résultat d'une traduction dans l'élément de sensations et perceptions, alors que le deuxième est l'objet en tant qu'il est transformé par le travail humain. Pour Megrelidzé il s'agit donc de déplacer le garant de la connaissance de la perception au travail, mais aussi de repenser la nature même de la perception en la faisant sortir du cadre dichotomique de la philosophie idéaliste.

L'objet d'attaque de Megrelidzé est également la psychologie associative (Wundt) et l'atomisme qui lui est propre. L'atomisme de la psychologie associative consiste en ceci qu'elle envisage la perception comme la conjonction du conglomerat des perceptions avec le mécanisme de leur association. Megrelidzé estime que l'examen des perceptions dites élémentaires, ainsi que des seuils d'irritation est une impasse pour deux raisons. Reprenant les thèses de la psychologie de la *Gestalt* (on pourrait y entrevoir l'influence de la phénoménologie également) il affirme que, premièrement, la conscience saisit les choses d'emblée dans leur entièreté et non pas comme une association des atomes psychiques qui n'est qu'une abstraction produite par des fausses théories psychologiques. Et deuxièmement, loin que le champ ou les objets de perception soient des sommes des perceptions élémentaires, toute perception d'une qualité particulière (propre à un objet ou à la structure du champ) dépend de la structure du champ, c'est-à-dire de sa totalité. Ainsi, les choses et les qualités particulières peuvent être perçues différemment dans les champs d'expérience différemment configurés.

Il est curieux que dans la discussion unifiée contre, d'un côté, l'idéalisme en philosophie et, d'autre côté, l'atomisme en psychologie, Megrelidzé s'arme à la fois avec les instruments de la psychologie de la *Gestalt* et ceux de la théorie du reflet de Lénine, mais il le fait sans en articuler la différence explicitement. Bien au contraire, il essaie d'effacer l'hétérogénéité de son argumentation et produit une sorte d'hybride à partir du concept gestaltiste du champ, sa propre thèse ontologique et les principes de la théorie épistémologique du reflet. Donnons-en une illustration. Megrelidzé examine l'exemple du champ qui serait constitué par la relation des

choses physiques (un morceau de fer et d'aimant), qui se reflètent l'un dans l'autre dans la mesure où ils produisent des changements matériels dans leurs corps (mouvement des molécules, changement des qualités, du poids) et se forcent à un déplacement. Autrement dit, ils se reflètent en projetant réciproquement et d'une manière réelle leurs qualités que, par cela même, ils poussent à la manifestation. Il ne se pose donc pas la question de savoir si une chose se reflète dans l'autre d'une manière adéquate. Une chose, suite aux changements qu'elle produit dans l'autre, est reflétée pleinement et absolument. Megrelidzé parle même de l'être-autrement (инобытие) d'une chose dans une autre, ou encore de sa présence réelle dans l'autre. Il est difficile de ne pas se rappeler ici également les tentatives d'Engels dans la *Dialectique de la nature* de remettre les relations de causalité dans les sciences à la base de la logique dialectique. Mais Megrelidzé ne se réfère pas à Engels et, au lieu d'insister sur la logique dialectique (dans la nature), il adopte le modèle du champ qui se décrit dans des termes structuraux plutôt que dialectiques (c'est seulement le complexe social que Megrelidzé décrit en termes dialectiques, même si, dans le sixième chapitre, il qualifiera de dialectique toute unité capable d'auto-transformation, y compris les unités naturelles). Et donc, une fois que Megrelidzé a créé une synthèse en mettant en conjonction le modèle de champ et sa thèse ontologique (qui, entre-temps, a été précisée : elle met l'accent non seulement sur l'inexistence d'une essence cachée dans la chose et sur la manifestation pleine et complète de ses qualités, mais également sur l'infinité des qualités que la chose pourrait manifester), il l'applique à la conscience et rejoint la théorie du reflet de Lénine. Tout comme une chose reflète en soi-même une autre chose, la conscience reflète les objets extérieurs d'une manière pleine et adéquate.

Or, comme nous avons déjà souligné, l'objectif de Megrelidzé n'est pas seulement de remettre le problème de la perception (ou, si l'on veut, celui de la réflexion) sur une base non-dichotomique et ainsi réfuter la formulation métaphysique de cette question, mais de repenser la nature de la perception plus fondamentalement. Pour ce faire il ne se demande plus comment on perçoit, mais ce qu'on perçoit. Tout d'abord, il repousse le présupposé bien instauré en philosophie ainsi qu'en psychologie – qui accepte sans critique l'image physiologique des organes de sensations – selon lequel la perception appartiendrait au domaine de la facticité et, en tant que telle, ne se laisserait pas examiner selon ses raisons. Megrelidzé refuse de considérer la perception comme le point de départ qui lui-même ne serait pas dérivé de quelque chose d'autre, et il s'intéresse justement au pourquoi de la perception. La vraie question pour lui est donc celle

de savoir quelles sont les raisons pour lesquelles l'homme perçoit certaines choses, mais en néglige d'autres qui pourtant se trouvent dans le champ de sa perception et que ses organes de sensation sont capables de détecter. Il distingue donc entre, d'un côté, le champ de la perception qui est un fond indifférencié qui irrite les organes de sens, et, de l'autre côté, les objets qui s'y articulent, c'est-à-dire, sont repérés par la conscience et donc perçus. A la conception selon laquelle il suffit d'avoir les organes de sensation pour percevoir les choses et donner de la matière à la conscience pour les problématiser, correspond une certaine vision de l'histoire de l'humanité. Dans ce tableau, le premier homme observe le monde, s'émerveille, et commence à le connaître et tirer des conclusions (Taylor). Contrairement à cela, Megreldzé retient que la seule question pertinente qui pourrait être posée ici est celle de savoir ce que le premier homme pouvait percevoir. L'homme ne perçoit pas toutes les choses qui sont dans la disponibilité de ses organes de sens. La perception est un acte sélectif et dépend de l'orientation de la conscience du sujet qui perçoit (ce que nous avons appelé la prédisposition). Il y a ainsi une indéniable différence entre les choses que les civilisés perçoivent et celles qui échappent à leur perception. C'est en s'appuyant sur les travaux ethnographiques, mais aussi sur des romans comme ceux de James Fenimore Cooper, que Megreldzé compare le mode de perception des primitifs et celui des hommes civilisés, et constate que les deux fonctionnent par des filtres différents qui permettent à des objets différents de s'articuler sur le fond indifférencié du champ de perception et de se placer au centre de l'attention. D'ailleurs, Megreldzé critique Cooper d'avoir une vision romantique des primitifs et attire l'attention sur le fait que, s'il est vrai qu'ils ont des capacités pour remarquer, dans un milieu forestier, des éléments qui échappent complètement aux hommes civilisés, ils restent, cependant, aveugles à certaines choses qui sont perçues par les civilisés. Il ne s'agit donc pas pour Megreldzé de formuler des jugements de valeur en comparant différentes sociétés ou d'exposer l'histoire de l'homme comme un procès de dégradation. Son objectif est de constater les différences structurelles entre les modes de perception dans des sociétés, époques ou groupes sociaux différents. Ainsi, explicitement opposé à la romantisation du *Naturfolk*, Megreldzé ne pourrait pas devenir l'objet d'une critique semblable à celle qui a été adressée par Derrida à Lévi-Strauss pour en dévoiler l'ethnocentrisme inversé¹⁶⁸. Ces remarques rapides qu'on trouve chez Megreldzé méritent d'être prises en compte, car certains points de sa théorisation, qui, comme nous avons déjà remarqué, sont souvent ambigus, posent

¹⁶⁸ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*. Les éditions de Minuit, Paris, 1967, pp. 167-168.

question sur son attitude concernant ce que pourraient être les origines de l'humanité. En fait, cette problématique s'articule chez Megrelidzé différemment. Si la dynamique de l'histoire se caractérise par un certain vecteur, selon Megrelidzé, ce n'est pas celui de la dégradation, mais celui du progrès (même si l'ambiguïté persiste quant au point d'arrivée de ce procès : est-ce un procès infini et dénué de *télos* – comme il l'affirme contre Hegel -, ou devrait-il aboutir à une totale maîtrise par l'homme de la nature et de sa vie sociale – comme le lui suggère un certain marxisme ?). Plutôt que de courir le risque de romantiser les sociétés primitives, le défi auquel il est confronté serait d'échapper à un jugement de valeur par rapport à ces sociétés, ce à quoi appelle tout schéma progressiste. Mais là encore, les choses ne sont pas tout à fait claires, car la romantisation des sociétés sans division de travail n'est pas une chose étrangère au marxisme ni à la linguistique marxiste de Marr qui inspire Megrelidzé. C'est donc dans cette constellation complexe que nous devrions interroger Megrelidzé et ses prises de position. Mais poursuivons, à présent, le cours du raisonnement de Megrelidzé sur la perception. Il conclut donc que la perception, loin d'être un procès immédiat et automatique, est conditionnée par la concurrence de deux facteurs : la configuration du champ (l'aspect objectif) et la disposition de conscience, c'est-à-dire l'intérêt qui l'oriente (l'aspect subjectif). Pour qu'un objet puisse être perçu, il doit être accessible non seulement aux organes des sens, mais également aux intérêts du sujet. L'intérêt qui oriente la conscience est ainsi mis à la base de toute perception, compréhension et connaissance : la capacité de perception n'est pas garantie par les organes de sens, mais conditionnée par l'apprentissage et l'expérience.

Par un tel retournement de la question de la perception Megrelidzé la fait dépendre des conditions sociales. Autrement dit, il l'insère dans le complexe social, car c'est bien au sein de celui-ci que se produit le cercle des objets qui peuvent avoir de l'intérêt pour le sujet. Ces objets sont incommensurablement plus nombreux que ceux qui constituent le monde (de perception) des animaux, et ne cessent de se multiplier et de se transformer. Ainsi, les intérêts sociaux font fonctionner et dirigent la perception dans une certaine façon et forment un certain mode de penser. Ce sont donc les conditions matérielles qui, à travers un certain apprentissage de la perception (ce qui n'est autre chose que l'orientation du travail de la conscience) influencent et donnent une forme à la pensée.

N'oublions pas que le travail est une activité par définition collective qui rend possible la communication entre les sujets. Par conséquent, toujours quand Megrelidzé parle du mode de

perception, il ne s'agit pas d'une caractérisation du sujet tel un individu particulier ou du sujet dans le sens transcendantaliste, mais de la perception sociale qui l'est en vertu de deux raisons : d'abord, parce qu'elle est ancrée dans le complexe social, et, ensuite, car parce qu'elle a un caractère nécessairement collectif (mais comme ce dernier mot n'est pas neutre dans ce contexte, vu l'opposition de Megrelidzé à la manière durkheimienne d'envisager le social, précisons que les représentations ou les capacités peuvent être « collectives » non pas par leur internalisation par des individus grâce au partage social d'information, mais par une synchronisation des consciences individuelles grâce à la médiation par l'activité de travail.)

Dans la perspective de Megrelidzé la question de la vérité des sensations ne se pose pas. Les sensations et perceptions telles un pont reliant la conscience avec le milieu se basent sur le sujet intéressé qui s'occupe des objets de son intérêt. Par conséquent, il retient que les choses que l'homme a dû percevoir en premier lieu ne pouvaient être que les objets impliqués dans son activité de travail. Le premier homme, ainsi que l'homme de toutes les autres époques, y compris la nôtre, aurait été donc incapable de percevoir le monde en tant que tel. Si l'intérêt n'est pas le résultat, mais la condition de la perception et donc de la connaissance, il faut alors poser la question de savoir quelle est l'origine de l'intérêt. Selon Megrelidzé le sujet intéressé, ainsi que l'objet d'intérêt, se constituent réciproquement dans l'activité productrice de l'homme, c'est-à-dire dans le double acte de subjectivation de l'objet et d'objectivation du sujet. Les objets sont perçus dans la mesure où ils relèvent des besoins pratiques de l'homme. Megrelidzé est donc amené à introduire la notion des besoins comme explication de l'intérêt et, par conséquent, de la perception aussi. Mais là encore il répète le même geste de dés-immédiatisations qu'il effectue par rapport au concept de la perception. Le besoin ne peut pas être compris comme un fait biologique, limité une fois pour toutes et stable, mais doit être expliqué par sa genèse sociale, ou, plus exactement, par son mode d'ancrage dans le complexe social. Megrelidzé reprend la thèse de Hegel selon laquelle les besoins de l'animal sont limités, alors que les besoins de l'homme sont illimités (*Philosophie de droit*, § 190) et le concrétise par une thèse de Marx (*L'idéologie allemande*) : les besoins sont des produits de l'activité productrice de l'homme. Les besoins, s'élargissant au cours de l'histoire (étant potentiellement infinis), diversifient les intérêts et donnent des orientations diverses à la conscience de l'homme. Donc la diversification des intérêts par la complexification de la sphère de travail de l'homme a provoqué l'expansion et la diversification des capacités perceptives de l'homme ainsi que de sa pensée dans des sociétés

diverses. On voit donc les besoins, le travail, la perception, la conscience et la pensée se mettre dans une chaîne dialectique des définitions réciproques produisant un mouvement de progrès. Le monde et la nature se traduisent dans les représentations non pas en raison d'irritations des organes de sens, mais en tant que les objets de l'activité humaine. Quant à la perception, elle est le résultat du développement historique de l'homme, plutôt que de celui de l'histoire naturelle.

Par le détachement du mode de perception de la constitution physiologique de l'homme et par sa mise dans une perspective historique Megrelidzé arrive à la thèse de l'infinité historique du sujet humain. L'homme est fini en tant que représentant d'une espèce biologique, mais il est infini en tant qu'être social, car ni sa perception, ni son activité pratique ou sa connaissance ne sont pas limitées par des présupposés physiologiques. Ce, en raison de leur provenance historique et sociale, mais aussi grâce aux appareils techniques que l'homme produit pour renforcer et élargir la puissance de sa perception. L'homme, en tant qu'être historique est infini tout comme le sont les objets de son travail et de la culture matérielle qu'il produit et qui, à leur tour, modifient sa perception et sa pensée. Il est donc pourvu non pas des organes physiologiques et limités, mais des organes technicisés (l'élargissement de la capacité proprement physiologique), ainsi que socialisés (l'élargissement des intérêts qui rendent possible une saisie toujours plus conséquente du monde) et illimités. Par la question de la perception Megrelidzé occupe une position radicalement opposée à tout réductionnisme ou déterminisme par des facteurs extra-sociaux.

Bien évidemment, l'idée de l'infinité de la connaissance humaine n'a rien d'originale, mais ce qui est important ici, c'est que par la socialisation complète de l'être humain, ce qui implique l'évacuation de tout aspect purement physiologique dans le mode de perception, l'on aboutit à la dé-essentialisation et la dénaturalisation complète de la nature humaine. L'homme est complètement immanent au complexe social et à ses transformations. Cela n'est pas sans conséquences pour des domaines du savoir tels que l'ethnologie et, plus généralement, l'anthropologie. En effet, ici Megrelidzé précise le point de son désaccord avec Lévy-Bruhl :

« Lévy-Bruhl retenait que la conscience primitive *perçoit* et *voit* de la même façon que nous, mais qu'elle pense autrement. Nous disons, en revanche, que l'homme de l'époque de paléolithique

*non seulement pense, mais aussi perçoit et voit différemment que nous, et cela malgré le fait qu'il regarde et écoute avec le même appareil physiologique que le nôtre. »*¹⁶⁹

Cela a aussi des conséquences pour la philosophie de l'histoire dans un sens plus large. Nous avons identifié les défis en face desquels se trouve Megrelidzé à cet égard. Nous pensons que si Megrelidzé arrive à éviter une attitude ethnocentrique étant donné sa vision progressiste de l'histoire, c'est justement grâce à l'immanentisation complète de l'homme au complexe social. En écartant tout facteur extra-social que définiraient dans le même degré les hommes de toutes les sociétés et toutes les époques historiques (comme, par exemple le mode de perception humaine tel qu'on le voit mis en usage par Lévy-Bruhl), l'on défait tout critère par lequel il serait possible de comparer des diverses sociétés. Autrement dit, les sociétés ne départent pas des conditions égales ou historiquement similaires pour qu'un jugement de valeur à leur égard soit possible. Elles sont toutes également légitimes dans leur manières de problématiser le monde et de résoudre les problèmes qui sont suggérés par leur pratique et leur type d'activité de travail. A partir d'une telle position Megrelidzé ne risque ni de romantiser ni de dévaluer des cultures ou des sociétés, car c'est la possibilité de tout jugement de valeur qu'il repousse.

Mais l'analyse que nous venons de proposer n'arrive pas à mettre la conception de Megrelidzé dans un tableau cohérent et dénué de contradictions. En effet, le jugement de valeur est immanent à toute idée de progrès. Et si par l'écartement de tout critère de comparaison en qualité de(s) facteur(s) extra-sociaux l'on rend impossible le jugement de valeur, cela devrait être le cas pour toute pensée du progrès également. Donc nous pouvons dire qu'il y a chez Megrelidzé tout de même un critère stable qui est posé extérieurement à des sociétés prises dans leur particularité et qui doit coïncider avec le critère du progrès qu'il adopte. Ce dernier pour Megrelidzé est la vérité, autrement dit, la maîtrise de la nature et la conformité des rapports sociaux aux idées rationnelles (comme nous pourrions le voir plus tard). Il n'échappe donc pas à l'ambiguïté, et cette contradiction dans sa théorisation, comme nous la lisons, se confirmera ou se dissoudra selon ce qui pourra être constaté de ce que Megrelidzé pense de l'aboutissement final du progrès : s'agira-t-il d'une saturation complète tant de la nature que de la société par les idées (précisons que, comme la vérité est comprise dans le sens fonctionnel, il ne s'agit pas de s'interroger sur la vérité des idées, car le fait même de la maîtrise de la nature et de la société

¹⁶⁹ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1965. p. 220.

confirmera leur vérité et les rendra vraies), ou bien d'un développement sans fin et sans vecteur défini. A présent nous nous contenterons d'énoncer ce problème.

Il faut enfin remarquer que ce chapitre contient un excursus assez étendu sur la question de la perception des couleurs à travers des âges et des sociétés différents. Il n'est pas ordonné par une logique historique et représente plutôt un agglomérat des exemples qui accompagnent l'argumentation de l'auteur. Les exemples sont tirés de sources différentes : des comptes rendus d'ethnographes, l'analyse de textes anciens par des linguistes, les conclusions des linguistes de l'école de Marr, ainsi que des exemples pris par Megrelidzé lui-même dans la littérature et la langue géorgiennes. Megrelidzé reprend les données ainsi que les problèmes formulés par certains de ces auteurs pour, en les remettant dans la lumière de sa conception de perception, leur trouver une solution. Nous ne pouvons pas rendre ici toute la richesse de ce segment du texte et les points critiques que Megrelidzé adresse à des différents auteurs dans leurs tentatives d'expliquer certaines bizarreries liées à l'usage des mots désignant les couleurs. Certains, d'ailleurs, voient le problème se poser au niveau de la physiologie des anciens, et pas de la langue comme c'est la position de Megrelidzé. En effet, Megrelidzé introduit la langue comme l'instrument pour reconstituer les différents modes de perception des couleurs propres à des sociétés différentes. Pour le redire en deux mots, le problème des couleurs consiste en ceci que dans les anciens textes (comme le *Rig-Véda* ou les poèmes d'Homère) ainsi que dans les langages des différents tribus, aux choses sont attribués des couleurs que aujourd'hui nous semblent inadéquats : les cheveux violets, l'arc-en-ciel noir, le cheval bleu. Certains textes et langues sont caractérisés par l'absence des mots qui désigneraient les couleurs comme vert ou bleu. Plutôt que d'exprimer une stupéfaction de ce fait ou chercher les raisons dans un supposé développement de la physiologie de l'organe de vision humaine, ou encore dans les qualités physiques des couleurs du spectre qui feraient des influences différentes sur la rétine, Megrelidzé explique cette « cécité » par l'absence des raisons pour percevoir de telles ou telles gradations des couleurs conditionnées par le type d'activité pratique propre à telle ou telle société. Les couleurs ne sont pas perçues tant que l'homme n'a pas besoin de leur trouver un usage (par exemple, dans la pratique d'élevage), ou les produire (le développement de la production des couleurs). Selon le besoin certaines variations des couleurs peuvent être très minutieusement différenciées, alors que d'autres variations peuvent ne pas être du tout perçues comme des qualités différenciées. Ici Megrelidzé met en stricte corrélation les éléments perçus et la présence

des appellations pour ceux-ci dans la langue de la société donnée. Les objets nouveaux (produits et/ou perçus) ne peuvent pas ne pas laisser une trace dans la langue. La langue est très flexible pour leur créer des appellations et produire de nouvelles unités lexicales. Ainsi, la langue (ou la nomenclature) rend avec une très grande exactitude le mode de perception humaine et par cela permet une reconstitution des modes de pensée anciennes.

Nous reviendrons plus concrètement à la question des couleurs dans la dernière partie de notre travail. Mais ici nous voudrions faire une observation anticipant notre conclusion. En lisant le texte l'on a l'impression que cette longue digression qui concerne la question des couleurs est faite par Megrelidzé afin d'illustrer et renforcer les propos théoriques qu'il développe. Cette impression est le résultat tout à fait logique de la manière dont le texte est construit. Pourtant, nous pensons que l'objectif de Megrelidzé ne pourra être compris que si l'on lit son livre à rebours de cette impression qu'il laisse. La solution du problème concret des couleurs loin d'être un simple exemple qui confirmerait la justesse de la conception de Megrelidzé. Elle est, à notre avis, elle-même le but vers lequel toutes les élaborations théoriques sont dirigées. Cette inversion, que nous allons préciser plus loin, est donc la clef de notre interprétation du livre et du projet de Megrelidzé.

Concluons notre chapitre par une remarque d'ordre purement textologique. Même si, comme nous avons expliqué dans les deux premières parties de notre travail, l'édition de 1965 du livre de Megrelidzé a été censurée et privée des passages, parfois étendus, que l'on trouve dans le bon à tirer de 1937, certains passages, très peu nombreux et, il faut dire, d'une plus-value insignifiante, ont été insérés dans les éditions tardives et ne figurent donc pas dans la première version du texte. La plupart de ces insertions ont été faites justement dans le segment du texte dédié à la question de la perception des couleurs. Apparemment, il s'agit des ajouts que Megrelidzé avait préparés en 1939, quand, entre ses deux arrestations, il travaillait à Tbilissi et nourrissait l'espoir de faire paraître son livre. Comme nous avons également remarqué, durant cette période il avait prononcé une conférence sur les couleurs et l'histoire de leur production, dont le texte est perdu. On peut penser que les ajouts qu'il a préparés et qui ont été insérés par l'éditeur/censeur des éditions tardives du livre contiennent au moins certaines de ses nouvelles conclusions et de la matière factuelle additionnelle et enrichie. Cette remarque textologique, loin d'être anecdotique, est assez parlant sur l'évolution au cours du temps des intérêts de recherche de Megrelidzé. Ces ajouts, à côté de l'article sur les numératifs qui date de la même année,

mettent en relief la direction dans laquelle notre auteur envisageait de poursuivre son travail. Par conséquent, ces quelques bribes de ses efforts théoriques tardifs peuvent nous dire beaucoup sur son projet global et nous donner une clef d'interprétation des *Problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée*.

V. *Question de la conscience de soi du sujet*. Le cinquième chapitre qui conclut la première des deux parties du livre est celui qui a subi les coupures les plus sévères. Dans l'édition de 1965 les quinze pages de la version de départ ont été réduites à seulement quatre. La raison en est que, dans ce chapitre, Megrelidzé, reprenant sa thèse précédemment exprimée en connexion avec la problématique des couleurs, selon laquelle la langue se trouve toujours dans une stricte correspondance avec le mode de perception caractéristique de telle ou telle société, époque ou groupe social donné, l'appuie avec des principes de la *Nouvelle science de la langue* de Nikolas Marr. A partir de 1950, comme nous l'avons déjà indiqué, la théorie linguistique de Nikolas Marr fut considérée comme dénuée de toute probité scientifique et, bien évidemment, ne pouvait plus être tolérée et prise au sérieux.

Si l'on s'interroge sur les effets négatifs que ces éliminations ont dû avoir sur la lecture et compréhension du livre, on devrait souligner deux points. Premièrement, il est vrai que les thèses exposées dans ce chapitre ont été en grande partie préservées sur les quatre pages qui ont survécu à la coupure ; en revanche, le lecteur a été laissé dans une totale ignorance quant aux arguments par lesquels Megrelidzé les appuie. Deuxièmement, à notre avis, ces éliminations ne relèvent pas d'un simple problème local qui ne dépasserait pas les limites du chapitre en question, mais d'un problème global du livre qui rend son interprétation difficile et qui se manifeste ici avec la plus grande force. En résumant ce chapitre nous essaierons justement de mettre en relief ce point. D'après ce que nous avons observé, les lecteurs ont tendance à retenir que le sujet de ce chapitre est la langue. Et en effet, comme nous le savons, la langue est un des éléments du complexe social et il est logique d'attendre que Megrelidzé lui consacre un chapitre. Mais cette impression est surtout liée au fait que le chapitre est presque complètement saturé par des analyses linguistiques. Pourtant, si on regarde de plus près, et comme l'indique, d'ailleurs, le titre du chapitre, ici il s'agit pour Megrelidzé de poursuivre ses élaborations théoriques quant au sujet de la conscience et, cette fois-ci, de l'analyser de point de vue de la question de la conscience de soi. Quant à la langue, nous voyons que dans cette poursuite elle a un rôle d'instrument

méthodologique plutôt que d'objet d'analyse. Dans ce chapitre nous observons donc une étrange indistinction de l'objet de recherche et de la méthode d'analyse de celui-ci. La langue, par le savoir concret dont elle est porteuse, s'explique elle-même, tout en nous informant sur les formes historiques de la conscience et de la perception, mais également de la sensibilité. Cette indistinction est, d'un côté, une source d'ambiguïté qui entrave la compréhension, mais nous pensons qu'elle concentre le caractère problématique de toute l'exposition du livre en l'exprimant d'une manière aggravée et par cette tension qui ne peut que sortir à la lumière, elle est révélatrice.

Comme nous avons dit, ce chapitre comporte deux éléments déjà étudiés au cours du livre : conscience et langue. Autrement dit, tant la conscience que la langue ont été l'objet d'analyse, mais dans des cadres différents. Nous avons d'un côté la ligne du complexe social, celui-ci étant une totalité dialectique, qui s'auto-transforme et dont les éléments se déterminent réciproquement. La langue est un de ses éléments. D'un autre côté, nous avons la ligne des réflexions sur la conscience et ses divers aspects, comme la perception, et qui sont analysés dans les termes de champ ou de la structure. Bien évidemment, les éléments de ces deux lignes de réflexions s'entrecroisent. Ainsi, la conception de la conscience que Megrelidzé développe à partir de la *Gestaltpsychologie* est insérée dans la conception du complexe social. Pourtant, cette synthèse n'arrive pas à résoudre la contradiction entre deux injonctions : comme nous l'avons souligné, Megrelidzé oscille entre une analyse dialectique et synchronique et une analyse génétique. A première vue, rien d'étrange n'arrive pas dans ce chapitre et on voit un rapprochement entre ces deux lignes de réflexion. Mais ce qui est nouveau, c'est qu'entre les deux on voit apparaître une asymétrie. Ils ne sont plus, tous les deux, objets de réflexion, mais l'un d'entre eux, la langue, assume le rôle de l'instrument méthodologique qui dirige la réflexion. C'est ce déplacement qui pourrait nous indiquer le statut que l'on devrait assigner au complexe social. Mais nous n'en sommes pas encore là. Adressons-nous, à présent, à la lettre du chapitre pour montrer d'une manière concrète ce que nous essayons de dire par ces remarques abstraites et préliminaires.

Ce chapitre concrétise donc la conception megrelidzienne de la conscience et notamment l'aspect de la conscience de soi. Le but de l'auteur est de démontrer que la conscience (qui, selon ce que nous avons appelé sa définition minimale, est l'orientation de l'organisme dans le milieu), pour fonctionner, ne nécessite pas de conscience de soi. Et même si dans ce chapitre, à différence

du précédent, la discussion avec la philosophie est tout à fait marginale, nous pensons, qu'avec la thèse de la secondarité de la conscience de soi qu'y est développée, Megrelidzé se démarque encore plus radicalement de la position qui est celle de la tradition philosophique moderne. En effet, nous voyons ici que la conscience est disjointe du sujet, si sous le sujet nous comprenons le Moi qui est conscient de soi dans toutes les opérations de conscience, que celles-ci soient liées à la perception, à des représentations ou à la pensée, et, par cela, garantit leur unité. Il est vrai que Megrelidzé fait un usage assez fréquent du terme « sujet », mais sans en donner une définition préalable. Comme nous avons essayé de le montrer, Megrelidzé développe deux problématiques à la fois. Il s'agit, d'un côté, des questions liées au complexe social qui sont nourries principalement par des propos de Marx et Hegel, et, de l'autre côté, des questions liées à la conscience, développées à partir de la psychologie de la *Gestalt*. Le terme « sujet » apparaît principalement dans la première de ces deux problématiques et notamment en opposition à « objet » ; il désigne l'instance active qui se trouve dans une relation transformationnelle avec l'objet, c'est-à-dire la chose, ou la nature (l'objet, toutefois, n'est pas tout à fait passif, et, par sa structure physique, *fait* résistance à l'activité transformationnelle du sujet). Il est porteur également des éléments anthropologiques. Dans la plupart de ses occurrences, en effet, on pourrait remplacer ce terme par « l'homme » sans que cela pose problème, étant donné que, chez Megrelidzé, ce « sujet » est, en même temps, toujours défini par sa différence d'avec l'animal. Il faut ici éclaircir une apparente ambivalence qui peut troubler le lecteur. D'un côté Megrelidzé parle de l'opposition sujet-objet, et de l'autre côté il insiste sur la fausseté du partage entre l'intérieur et l'extérieur du sujet, et notamment là où il discrédite toute interrogation sur l'intérieur du sujet, refuse l'introspection comme un procédé de la connaissance de soi et affirme que la seule manifestation du sujet est à l'extérieur. Il est vrai, que dans ce cas il n'est même pas pertinent de parler de manifestation : le sujet ne serait donc que la suite de ses actions. Ces problèmes tant terminologiques que conceptuels ont leur origine dans l'hétérogénéité discursive du projet de Megrelidzé et pourraient être considérés comme lui étant structurels et intrinsèques. Mais si nous essayons de faire une lecture bienveillante, disons que l'opposition entre le sujet et l'objet n'est pas radicale chez Megrelidzé, car il essaie de la dialectiser et suggérer que même si le sujet (l'homme) joue un rôle actif dans cette relation, l'objet n'est pourtant pas passif et façonne, de son côté, le sujet (rappelons-nous que dans l'activité de travail qui est justement le lieu d'actualisation de la relation sujet-objet, « le sujet s'objective » et « l'objet se subjective »).

Autrement dit, à ce niveau d'argumentation, le sujet est tel dans la mesure où il est objectivé. Quant à la critique de la différence entre l'intérieur et l'extérieur, on peut la penser chez Megrelidzé non comme contradictoire avec la thèse précédente, mais comme son complément. En effet, si le sujet n'est tel que dans la mesure où il est objectivé (dans l'activité de travail et de production), il ne peut pas y avoir d'intériorité qui le constituerait. Il est d'emblée et pleinement extérieur. Selon notre reconstitution de ce en quoi le concept du sujet devrait consister chez Megrelidzé, il s'agit donc non pas du Moi qui accompagnerait et unifierait les opérations de la conscience, mais de l'agent pratique qui se réalise par son activité, autrement dit, en entrant en relation avec l'objet par sa force créatrice et transformatrice. En contradiction avec tout usage connu de ce terme, le sujet peut même, chez Megrelidzé, être dénué de la conscience de soi, car la relation pratique du sujet avec l'objet n'implique pas nécessairement le retour du sujet sur soi-même. Il peut travailler en étant complètement absorbé par son objet. Pour Megrelidzé un tel état n'est pas un épisode ou un état temporaire du sujet, mais prend la dimension de l'époque ou du stade initial de l'histoire humaine.

Sauf quelques remarques d'ouverture contre Fichte, où Megrelidzé affirme que le devenir conscient (*осознание*) commence non pas à partir de l'auto-position du sujet comme un être (un possible renvoi à Descartes), ou moi absolu, mais à partir des objets extérieurs, la question du devenir auto-conscient de la conscience n'est pas discutée dans des termes philosophiques, mais sur la base de la méthode paléontologique développée par Nikolas Marr dans le cadre de sa Nouvelle science de la langue. Cela rend sa réflexion encore plus hétérogène. Dans le chapitre précédent il a déjà été question de la critique de la conception taylorienne de l'histoire humaine, contre laquelle Megrelidzé affirmait que le premier homme percevait non pas tout ce qui lui était donné dans le monde et la nature, mais seulement les objets de son activité. Ici Megrelidzé poursuit cette ligne de discussion en insistant encore plus sur les données linguistiques. Si les choses se font place dans la conscience non en tant qu'existants, mais comme créées et produites, Megrelidzé souligne que cela a des répercussions sur la manière dont nous devrions envisager le partage entre la nature et la culture. Mais au lieu de sa conception de la perception c'est donc la méthode paléontologique de la langue qui lui servira d'appui. Appliquée à la langue, mais aussi à la mythologie et archéologie, cette méthode a la prétention de permettre une remontée jusqu'à des étapes reculées dans le développement de la pensée humaine. Voyons donc cela à l'exemple de l'analyse paléontologique des mots « nature » et « culture » reprise par Megrelidzé dans le but

d'une reconstruction du mode de perception et de pensée des premiers hommes. Marr constate que les versions latines de ces mots remontent à la même unité sémantique qui est le mot « main », et donc par leur signification originale impliquent non pas ce qui serait auto-engendré et « naturel », mais sont porteurs d'un indice de leur origine « artificielle » et « produite ». Pourtant, évidemment, ils n'ont jamais été tout à fait identiques, car, dans ce cas on n'aurait pas deux termes différents. En effet, la distinction entre la nature et la culture était originellement posée autrement que ce que suppose notre distinction actuelle. Elle n'était donc pas une différence entre, d'un côté, la culture qui serait produite par l'homme et, de l'autre côté, la nature auto-engendrée qui existerait comme un monde matériel indépendant de l'activité créatrice de l'homme. Cette compréhension est le résultat du développement tardif du mode de la production et de la technique, ainsi que de l'ordre social et de la pensée humaine. Aux premières étapes, la nature et la culture partageaient le caractère d'artificialité, or la culture était produite par l'homme, alors que la nature était produite par une force invisible. La constatation de l'indifférenciation initiale entre la nature et la culture, et l'origine culturelle et artificielle des deux implique que la notion de la naturalité est secondaire. Megrelidzé, suite à Marr, avant de prendre la distinction entre la nature et la culture comme ontologique, la historicise. Pour ce faire Megrelidzé propose d'analyser une chaîne des transformations sémantiques en remontant à des formes anciennes de la langue géorgienne. Voyons l'exemple d'analyse paléontologique qui serait la preuve de l'indistinction originelle entre le naturel et l'artificiel. Il ramène les notions « faire » ou « produire » à la notion, comme il dit, naturelle d' « engendrer ». Il part du mot géorgien archaïque « shua » (équivalent du mot « engendra » dans la citation suivante : « Abraham engendra Isaac; Isaac engendra Jacob; Jacob engendra Juda et ses frères ». *Math. 1, 2.*), et l'interprète non comme « donner naissance » (car un homme ne peut pas accoucher), mais comme « faire », « produire ». Ensuite il indique les définitions de ce-même mot en géorgien moderne (où il a acquis la forme : « sho-ba ») : « naissance », « il/elle¹⁷⁰ a engendré », « il/elle fait, produit ». Et enfin, en affirmant que les deux mots ont la même racine, il relie ce mot avec le mot « shro-ma » qui signifie « travail ». La paléontologie de la langue montre donc que sa sémantique historique relève du développement de la pensée et les notions que l'on aurait la tendance de nos jours à attribuer aux états ou modes de fonctionnement de la nature étaient originellement ramenées à l'activité humaine, au travail. Megrelidzé invoque encore une autre

¹⁷⁰ La catégorie du genre grammatical est étrangère à la langue géorgienne.

analyse paléontologique qui montrerait que la naissance de l'homme était comprise non seulement comme la production, mais également comme un fait social. Cette fois-ci il s'agit des mots russes pour « engendrer », « donner naissance » qui remontent au mot « genre » (*pod*) ou « lignée » et donc d'une catégorie sociale. Par conséquent, la « naissance » a dû être considérée d'emblée comme une entrée dans le collectif social, ou dans l'appartenance à un totem et relevait donc de la dimension sociale et non pas naturelle.

Megrelidzé essaye de dé-ontologiser non seulement les catégories de la nature et de la culture, et, toujours par la méthode paléontologique, il historicise la catégorie de « l'être » également. Il affirme que la notion de l'être – comme un état indépendant et isolé - n'existait pas, tout comme n'existait pas l'expression « il y a ». Pour l'exprimer l'on faisait recours aux verbes tels que « avoir », « posséder », ou bien au mot « main » (être dans la « main » de la collectivité). Il s'appuie également sur Levy-Bruhl, selon qui on ne connaît quasiment aucune société primitive qui ait en usage le verbe « être ». Ses équivalents fonctionnels pouvaient être les pronoms de lieu transformés en verbe. En même temps, comme l'affirme Marr, en langue russe « être » coïncidait avec « prendre », ou « posséder », et qui plus est, si l'on remonte la chaîne sémantique encore plus loin dans le temps, il désignait le « bien », la « possession », « l'opulence ».

A la base de ces exemples (et quelques autres encore) Megrelidzé réitère donc la thèse posée dans le chapitre précédent sur le lien entre la perception et l'activité pratique, et la langue qui y est intriquée et en porte l'information sédimentée :

« Tout cela démontre que les choses et les phénomènes (*явления*) n'existaient pour la conscience humaine, aux premiers étapes de son développement, que dans la mesure où elles étaient l'objet de la possession, de l'activité, ou de l'intérêt de l'homme. Tout le reste, n'ayant pas de rapport à sa vie économique et sociale, n'était pas aperçu, n'était pas pris en compte (*не осознавалось*). Ainsi, les choses, événements et phénomènes naturels marqueraient leur expression langagière à partir des objets artificiels, des choses qui ont été déjà « apprivoisées » par l'homme. »¹⁷¹

¹⁷¹ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1937. p. 199.

Le point suivant du chapitre concerne la question de la conscience de soi qui est une des conséquences de la thèse sur la perception, désormais confirmée également par la linguistique marriste. Etant donné que, selon elle, la conscience rendait compte des choses à travers leur prise en possession (notons que cela ne veut pas encore dire la propriété, mais la disponibilité d'une chose pour la manipulation), l'activité pratique et l'intérêt dans la vie économique de l'homme, alors la conscience de soi, c'est-à-dire, la perception du moi, a dû être un fait assez tardif historiquement. L'homme n'avait pas besoin de rendre compte de soi-même. Dans l'activité pratique, c'est moins important que de se rendre compte des choses qu'on travaille. La réflexion sur soi-même peut même empêcher la compréhension des choses, car elle détourne l'attention de l'objectif pratique, et rend les opérations de l'orientation dans le milieu plus difficiles.

Voici encore un autre argument de caractère logique pour la secondarité de la conscience de soi : la réflexion et l'approfondissement en soi-même ne peuvent pas y trouver du rien si la conscience est vide de contenu objectif (c'est-à-dire, si elle est dénuée des images et des représentations des objets). Autrement dit, le Moi ne peut se penser qu'à travers le contenu objectif de la conscience. Et comme le contenu arrive dans la conscience à travers le travail et la pratique, ceux-ci précèdent logiquement la conscience de soi. Evidemment il ne s'agit pas seulement des objets, mais de la compréhension des états ou des actions également. Ainsi, par exemple, c'est le couteau, lui-même un produit de travail humain, qui, en acquérant la fonction de l'outil – c'est-à-dire celle d'un organe de l'activité humaine – rend possible la compréhension de la notion de l'activité de « couper ». C'est donc à travers les objets qu'il a lui-même produits que l'homme s'est rendu compte de sa propre existence. L'homme se connaît à travers le monde qu'il crée. Mais, comme nous savons déjà, par son travail l'homme actualise tout le complexe social et produit donc non seulement les objets et le monde culturels, mais les rapports sociaux également. Selon Megrelidzé, historiquement l'homme est arrivé à la connaissance de soi (ce qui dans le sens strict correspond pour lui au moment de la naissance de la philosophie) non pas par une réalisation immédiate de son moi individuel, mais suite à une très longue étape dans le développement de la pensée humaine où le sujet se comprenait comme un sujet collectif.

C'est justement le passage du sujet collectif au sujet individuel – ou, plus précisément, celui de la conscience collective à la conscience de soi individuelle – que Megrelidzé discute en troisième temps dans ce chapitre. Il se sert de la métaphore du miroir pour décrire l'apparition de la conscience de soi chez l'homme. Il s'agit du « miroir social » et de l'image que les rapports

sociaux renvoient aux membres de la société sur eux-mêmes. La manière dont l'homme se conçoit est donc indissociable de l'image qui lui est renvoyée par les rapports sociaux dans lesquels il se trouve. Le premier homme n'avait pas d'image de son moi individuel, car les rapports sociaux autour de lui étaient de caractère grégaire (стадность). Il n'avait donc aucune conception de la personnalité : ni de la sienne propre, ni de celle de l'autre. La pensée tant du moi que de l'autre était indissociable de leur appartenance au groupe. Par conséquence, la seule distinction possible était celle entre les siens et les ennemis. A cette étape l'indistinction entre la personne et son collectif allait de pair avec l'absence d'intérêts particuliers. Même la sensibilité était collective. Les vestiges d'une telle pensée et d'une telle sensibilité, Megreldzé les découvre dans la coutume de la vengeance par le sang. La responsabilité pour une infraction ne tombe pas sur l'individu qui l'a commise, mais sur toute la collectivité à laquelle il appartient (la tribu, la famille). Le châtement est donc juste même s'il tombe sur une tierce personne, dès lors qu'elle appartient à la collectivité du violateur. La responsabilité collective implique que, d'un côté, l'infraction devient la responsabilité du collectif entier associé au violateur et que, de l'autre côté, le collectif entier de celui qui a subi la violation se considère comme victime. Par conséquent, n'importe quel membre de la collectivité peut se venger en infligeant le châtement à n'importe quel membre du groupe victime. Mais un tel fonctionnement est rendu possible par le caractère collectif de la sensibilité et par l'indifférenciation épistémologique de l'individu de son groupe.

Remarquons rapidement que même si Megreldzé partage un certain schéma progressiste du développement du complexe social, il lui est propre de penser la non-contemporanéité de ses éléments. La non-contemporanéité s'explique par la notion importante de sédimentation. En se sédimentant, les éléments de nature différente se fixent – dans la matérialité d'un objet de la culture matérielle, dans la langue, dans des coutumes particulières – et font résistance à des mouvements de transformation. Et c'est bien la non-contemporanéité des phénomènes de la vie humaine qui rend possible la pensée humaine qui, comme nous avons vu, pour se maintenir dans la durée, ne pas s'éteindre et disparaître, nécessite une continuité et un effort permanent. D'autre part, c'est bien la sédimentation de la pensée qui rend possible la recherche et la reconstruction de ses formes historiques. Donc, la pensée, par sa nature historique et matérialiste, exige une recherche conforme à cette nature. Encore une fois, nous voyons se rapprocher la description ou

l'explication de l'objet de recherche, et la méthode de recherche l'un de l'autre. Mais Megrelidzé ne parle jamais de sa méthode. Est-ce pourtant qu'il ne l'élabore pas ?

Mais revenons à la lettre de son texte. Outre ces survivances du type collectif de l'organisation de la vie sociale, mais également de la sensibilité et de la conscience ou manière de penser que nous avons vu à l'exemple de la vendetta, c'est la langue qui est une source riche pour remonter à ces étapes reculées de l'histoire humaine. Cette fois-ci il ne s'agit pas des analyses historico-sémantiques des mots (le terme « étymologie » n'a pas place dans la terminologie de la théorie de Marr), mais de la forme de la langue et des catégories qui se développaient dans son intérieur (la théorie marriste ne tolère pas le terme « grammaire » non plus, qui est une approche formelle et scholastique, et même si dans les exemples qui suivront il s'agira de catégories grammaticales comme les numératifs et les pronoms, elles ne seront pas envisagées du point de vue morphologique, comme on aurait tendance à s'y attendre, mais toujours selon leur fonction sémantique relevant d'un certain mode de pensée). Regardons les exemples que Megrelidzé nous en donne. Premièrement, c'est la conclusion à laquelle sont arrivés Marr et Mechtchaninov, que, dans le développement de la langue, la catégorie du pluriel précède le singulier. Le fait que le pluriel soit plus ancien prouverait que les premières sociétés ont dû être organisées autour du travail et propriété collectifs. Deuxièmement, selon Marr, l'examen des couches les plus anciennes de la langue montrerait que les pronoms de la première et de la deuxième personne du singulier (moi, toi) sont également d'origine tardive. L'apparition des pronoms dans la langue serait donc liée à l'étape où les hommes se représentaient encore comme personnes collectives, unies sous le même totem, comme des « moi-totems ». C'est bien le totem qui était désigné par le pronom en troisième personne du singulier. Ce dernier faisait donc référence à la représentation singulière de la collectivité. Ainsi, de point de vue génétique, le pronom de la troisième personne du singulier est plus ancien que les pronoms de la première et deuxième personne du singulier. Cela veut également dire que la première notion du singulier qui soit apparue dans la langue prenait son origine dans le pronom de la première personne du pluriel : « nous – le collectif ». En effet, le pronom singulier en troisième personne était la personne collective et désignait le groupe social, c'est-à-dire une pluralité.

Les traces du pronom de la troisième personne du singulier sont préservés dans certaines formes des verbes géorgiens en premier personne du singulier comme « je suis malade » ou « j'ai soif » (*მჭირს, მწყურია*), qui, outre le suffixe de la première personne du singulier,

comprennent aussi le suffixe de la troisième personne du singulier et pourraient être analytiquement déconstruits de la manière suivante : « il, c'est-à-dire (selon l'interprétation de Marr) le totem, ou l'esprit de la maladie/de l'eau me possède ». Les verbes qu'aujourd'hui nous classons comme impersonnels ne l'étaient pas dans les temps préhistoriques. Ils faisaient référence à la personne collective, surnaturelle, ou au totem tout court. Il en va de même des formes verbales telles que « il fait chaud » en français, ou « *es regnet* » en allemand. C'est seulement dans le cadre de la « grammaire scholastique » qu'elles sont interprétées comme impersonnelles. En revanche, dans le cadre de la linguistique qui est attentive à la matérialité de la langue, il devient clair que, dans le cas des verbes impersonnels, il s'agissait des représentations de différents êtres surnaturels censés infliger la maladie, la soif, la faim, ou provoquer des diverses phénomènes météorologiques.

Quant à la différenciation du moi individuel du moi collectif originellement identifié au totem, ce procès est lié, selon Marr, à l'apparition d'une certaine forme de la propriété, notamment à la propriété personnelle. La conscience du moi *propre* est historiquement liée à la *propriété* personnelle (la propriété privée résulte d'un développement encore plus tardif).

« Conscience [de soi comme] d'un particulier possesseur de certains biens, conscience [de soi comme] du seigneur (*хозяйна*) est à l'origine historique de la conscience de soi comme d'un moi individuel. Même la conscience collective, tel le moi totémique ou tribal, était possible grâce à la possession collective, c'est-à-dire à la base de la conscience de la propriété totémique et patrimoniale. »¹⁷²

Par l'analyse paléontologique du mot géorgien pour la « propriété », en passant par une multiplicité de langues comme le scythe, l'arabe ou le grec (qui est assez difficile à suivre comme la plupart des analyses de Marr), Megrelidzé conclut avec Marr que tout ce qui appartenait à la tribu, était la propriété du totem. Et là il s'agit non seulement des objets de la propriété personnelle (le vêtement, les ustensiles), mais des hommes eux-mêmes. C'est donc la compréhension de la propriété dans sa forme collective qui explique le mécanisme de la conscience du moi collectif car celui-ci se comprend comme la propriété du totem, c'est-à-dire, comme faisant partie du collectif.

¹⁷² *Ibid.*, p. 207.

Nous pourrions dire que le moi, au lieu d'être un élément structurel de la conscience (contrairement au concept du sujet dans la philosophie moderne structurellement et originairement conscient de soi), n'est qu'un de ces objets possibles, et comme tous les objets il ne trouve de place en elle – c'est-à-dire : n'est pas compris ou encore n'est pas intégré dans le champ de conscience comme un de ses éléments participant dans la structuration de son contenu – qu'au moment où la vie pratique motive la conscience pour sa perception (c'est-à-dire, pour son identification en qualité d'un objet nouveau) et pour une transformation de son contenu suite à la reconfiguration que l'introduction de ce nouvel objet provoque dans le réseau des relations qui constituent le contenu de la conscience. La perception du moi, c'est-à-dire la reconfiguration de la conscience en une conscience de soi, est le résultat de la croissance de la productivité ainsi que de la taille de la collectivité qui a créé le phénomène de la distribution du travail. Dans les nouvelles conditions qui impliquaient l'apparition d'une forme individuelle de propriété, la conscience, pour pouvoir s'orienter dans le milieu changé, a dû se transformer en conscience de soi. Nous voyons donc que les résultats des analyses linguistiques permettent à Megrelidzé de rester fidèle, premièrement, à sa conception du complexe social, car dans ses explications tous ses éléments sont invoqués et mis au service de l'explication, deuxièmement, à sa thèse ontologique et éthique, selon laquelle le sujet n'a pas de dimension intérieure et se manifeste pleinement à l'extérieur (la conscience de soi s'instaure suite à la perception du moi tel un objet extérieur et notamment comme une image renvoyée par le « miroir social »).

Nous voudrions conclure notre chapitre par quelques considérations sur la structuration de la première partie des *Problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée* de Konstantiné Megrelidzé et poser quelques questions suggérées par sa structure. Très rapidement, par quelques dernières phrases du cinquième chapitre et ainsi de la première partie du livre, Megrelidzé nous fait comprendre deux points importants. Le premier consiste en ceci que l'apparition de la conscience de soi est ramenée à la rupture de la communication organique avec le milieu dont il s'agissait dans le deuxième chapitre. Ainsi cette remarque permet de situer les propos exprimés dans ce chapitre par rapport à ses réflexions précédemment exposées quant au passage de l'état de conscience animale à la conscience humaine. Le deuxième point consiste en ceci que

l'apparition de la conscience de soi marque le début de la pensée proprement humaine, alors que ce qui la précède, y compris la conscience collective, est mis à égalité avec l'état animal. Cette remarque explique la division du livre en deux parties, car le sujet de la deuxième partie est justement la pensée humaine. Pourtant, cette constatation, qui à première vue marque les limites conceptuelles des deux parties, n'éclaire en rien le but de la première partie. Citons ce passage et soulignons encore que les quelques lignes comprenant ces points nodaux pour la compréhension du tout du livre ont été censurées et ne sont lisibles dans aucune des éditions sauf dans le bon à tirer de 1937. La disparition de ces remarques est manifestement un effet collatéral de l'élimination des passages sur Marr, car elles y sont organiquement enchevêtrées, et ne relève d'aucune autre motivation de la part des censeurs.

« La pensée - dans le sens humain – relève, avant toute chose, de l'orientation individuelle et non pas d'un appareil biologique du caractère grégaire qui fonctionne sans conscience [de soi]. Pour que la pensée commence à se développer il fallait que la personne se particularise et perde la conscience grégaire. Cette élévation de la conscience de soi de la personne a eu lieu, comme nous l'avons vu, d'abord, grâce à la disruption des liens naturels et biologiques, et, deuxièmement, grâce au développement des nouvelles formes de propriété. »¹⁷³

Mais avant d'arriver à ce passage final, le lecteur a l'impression que dans ce chapitre Megreldzé discute d'une première société humaine à laquelle il remonte à travers l'analyse paléontologique de la langue ainsi que par les sédimentations de certains des éléments de cette époque historique dans les coutumes qui ont survécu. Il doit donc s'agir d'une certaine forme de la société humaine qui est caractérisée par une certaine pratique (« le travail collectif » qui précède la division du travail), par une certaine langue, ainsi que par un certain type de pensée qui se base sur la conscience collective. La conscience est collective dans la mesure où, en étant entièrement orientée vers les objets de pratique, elle ne contient pas de savoir sur soi-même qui serait distinct de la nature et des autres consciences. A cet état de conscience correspond également une sensibilité collective. Elle implique ceci que l'homme qui fait corps avec la collectivité se sent affecté par ce qui affecte la collectivité dans son entièreté et, n'ayant pas de conscience de son individualité, ne peut pas se l'attribuer d'une manière individuelle. Dans cette

¹⁷³ *Ibid.*, p. 210.

description nous voyons se réunir tous les éléments du complexe social qui relève du mode de vie humaine, c'est-à-dire, de la vie sociale et historique. Or, en allant contre cette impression, dans le passage final de la première partie du livre que nous venons de citer, Megrelidzé affirme que c'est bien l'apparition de la conscience de soi qui marque le passage de l'état animal à l'état humain. Il nous devient clair que l'apparition de la conscience de soi coïncide avec ce que, en comparant les modes de communication animal et humain, Megrelidzé avait décrit comme l'individualisation du contenu de la conscience grâce à laquelle le sujet s'émancipe de la relation immédiate avec son milieu. En effet, nous comprenons maintenant que, dans le cinquième chapitre, quand bien même il est question du travail, de la conscience et de la sensibilité collective, il ne s'agit pourtant pas du complexe social, mais de l'état préhistorique et pré-humain, que Megrelidzé qualifie d'animalesque suite aux mots de Marx tirés de *L'Idéologie allemande* :

« ... La conscience de la nécessité d'entrer en rapport avec les individus qui l'entourent marque pour l'homme le début de la conscience de ce fait qu'il vit somme toute en société. Ce début est aussi animal que l'est la vie sociale elle-même à ce stade ; il est une simple conscience grégaire, et l'homme se distingue ici du mouton par l'unique fait que sa conscience prend chez lui la place de l'instinct ou que son instinct est un instinct conscient. »¹⁷⁴

Nous pourrions même dire que l'essentiel des réflexions de Megrelidzé jusqu'ici a été de commenter et préciser ce passage de Marx en s'armant des instruments de la psychologie de la *Gestalt*, de la linguistique marriste, ainsi que des données ethnologiques. Mais, ce faisant, Megrelidzé se trouve coincé dans une contradiction, car d'un côté il fait une distinction rigide entre les modes de communication animal et humain, et développe toute une réflexion en qualifiant cette dernière comme une actualisation (permanente) du complexe social, mais quand il s'agit d'expliquer le passage de l'un à l'autre, il ne peut caractériser l'état présocial que dans des termes qui, selon sa propre affirmation, ne sont adéquats que pour l'état social. La tension entre les réflexions synchronique et génétique que nous avons identifiée dès le début du livre ne fait donc que s'aggraver vers la fin de cette partie du livre. Par conséquent, la question que nous devrions poser concerne le statut du complexe social dans le projet de Megrelidzé. Pourquoi la

¹⁷⁴ Karl MARX, Friedrich ENGELS, *L'idéologie allemande*. Editions sociales, Paris, 1968. p. 60.

conception du complexe social, qui se veut historisant et matérialiste, ne se construit-elle pas à travers une analyse concrète de la matière historique, mais est dès le début posée d'une manière « idéaliste », comme une structure composée de trois termes (travail, langue et pensée, auxquels s'ajoute l'outil de travail) qui par leur détermination réciproque mériteraient à leur ensemble d'être qualifié de « dialectique », et par la dominance de l'élément du travail lui garantirait également le qualificatif « matérialiste » ? En prenant en compte la tension entre la prétention historiciste et la thématization du fait anhistorique de la conception du complexe social nous pourrions formuler la question qui devrait être posée sur son compte en trois points :

1) Faut-il le voir comme une tentative de combler notre savoir quant aux conditions de la vie humaine à l'aube de l'histoire, ou, autrement dit, comme sa reconstruction de point de vue d'un certain marxisme ? Il est douteux qu'il puisse ou veuille répondre à ce but. Les réflexions sont orientées vers la construction d'un certain cadre théorique plutôt que vers une reconstruction historique.

2) Sert-il à constituer une image de la condition humaine qui précéderait ses aberrations historiques et qui, à l'instar d'une certaine théorie de l'état de la nature (d'orientation rousseauiste plutôt que celle qui est à l'origine de la tradition libérale de la philosophie politique), permettrait de déduire une norme d'organisation de la vie économique de la société ? – Il nous paraît qu'à cet égard aucun romantisme n'est possible chez Megrelidzé. C'est bien un déséquilibre dans les rapports pratiques et, donc, sociaux, ainsi que la division du travail et le déplacement des limites épistémologiques qu'un tel déséquilibre a entraîné qui amènent la conscience à se rendre compte de soi-même et devenir réflexive. Donc le déséquilibre marque l'avènement de l'ère humaine et historique à proprement parler et présente pour Megrelidzé un passage progressiste sans équivoque.

3) Est-il ainsi conçu par Megrelidzé pour proposer une anthropologie marxiste ? Il est vrai que, d'un côté, Megrelidzé s'appuie essentiellement sur les textes anthropologiques de Marx (*Idéologie allemande*, *Les manuscrits de 1844*), et d'un autre côté, il insiste beaucoup sur la différence entre l'homme et l'animal où le complexe social lui sert pour caractériser la condition proprement humaine. Néanmoins, le seul geste différentiel ne suffit pas pour développer un projet anthropologique. Au contraire, le fait que Megrelidzé rende l'homme complètement immanent au complexe social lui permet de le dé-essentialiser et dénaturer. Par conséquent, celui de Megrelidzé est un procédé négatif et résulte en ceci que le savoir sur l'homme pris en

tant que tel n'est pas possible, car il ne peut pas se charger de contenu hors les données concrètes et historiques sur les éléments constitutants du complexe social. Or tant que la structure du complexe social reste posée d'une manière abstraite comme c'est le cas dans la partie du livre dont nous avons discuté jusqu'ici (à l'exception de l'excursion dans l'histoire des couleurs et des analyses linguistiques), l'on ne peut qu'en déduire des définitions négatives sur l'homme.

Une lecture possible que nous voudrions défendre serait d'envisager le complexe social non pas comme l'objet de recherche, mais comme le cadre méthodologique que Megrelidzé développe pour ce que dans la préface du livre il a, d'une manière peu explicite, défini comme la science dialectique de la pensée. Si l'on adopte une telle perspective qui permettra de distinguer l'objet et la méthode et de ne pas confondre le discours et le méta-discours, un certain nombre d'ambiguïtés dont il a été déjà question pourront disparaître. Si le complexe social n'est qu'un cadre méthodologique qui permet d'expliquer les modes de pensée (comme on verra dans la deuxième partie du livre, il s'agira d'*idées*), alors les contradictions que nous avons relevées en connexion avec la problématique de l'origine du complexe social apparaîtront comme des résultats d'une fausse manière de poser la question. Dans cette perspective, le but que se pose Megrelidzé n'est pas d'expliquer l'origine de la société humaine décrit comme le complexe social, mais de fonder le complexe social comme un ensemble des paramètres qui permettraient d'expliquer l'origine des idées ou des modes de phénoménalisation historique et sociale de la pensée. Donc on peut envisager le projet de Megrelidzé non pas comme une ontologie sociale, mais comme un nouveau type de science qui, en partant des thèses ontologiques et épistémologiques (que, comme nous avons vu, Megrelidzé met en opposition avec les réductionnismes physiologiques et psychologiques, ainsi qu'en opposition avec la philosophie ou la sociologie bourgeoise), propose un cadre méthodologique qui expliquerait l'origine des modes de la pensée et des idées en connexion avec la totalité sociale. C'est cette vision de totalité qui garantirait le caractère dialectique et matérialiste de la nouvelle science de la pensée.

En justification d'une telle lecture nous aurions deux arguments. L'un est lié à la structure du livre. L'autre est donné dans deux articles de Megrelidzé, où on le voit appliquer cette méthodologie dans l'explication de questions très concrètes. Ici nous nous contenterons d'exposer notre premier argument, et on préservera le deuxième pour la partie finale de notre travail où nous devrons revenir à la question des différentes lectures possibles du livre qui

impliquent, bien évidemment, des manières différentes de comprendre la nature du projet que Megreldzé tente de développer.

Dans la première partie du livre nous avons pu identifier deux lignes d'argumentation. Parmi les cinq chapitres dont elle est composée, le premier, le troisième et le quatrième se prolongent et constituent une ligne argumentative qui touche les questions concernant le complexe social. Chacun de ces chapitres analyse des éléments de ce tout dialectique et la relation circulaire entre ces éléments : 1) *travail-société*, 3) *pensée-travail-société*, 5) *langue-travail-société-pensée*. Chaque chapitre suivant dans cette séquence se construit à partir des résultats de(s) chapitre(s) précédent(s) et ils forment une sorte d'ascension dialectique au cours de laquelle les éléments du complexe social ainsi que leurs relations s'articulent et se concrétisent de plus en plus. Cette ligne d'argumentation est difficile à repérer, car la séquence des chapitres qui la constituent est intercalée deux fois, notamment par les chapitres deux et quatre qui constituent une autre ligne d'argumentation concernant la question de la conscience : 2) conscience, 4) perception. Remarquons également, que, à notre avis, cette deuxième ligne d'argumentation ne finit pas ici, mais se prolonge et culmine par le sixième chapitre, où Megreldzé s'interroge sur la nature du concept et sur sa formation dans la conscience, c'est-à-dire sur son état subjectif, qui est suivie, dans le reste du livre, par la thématization de l'état objectif du concept ou des idées qui se phénoménalisent socialement. Pourtant, la césure entre les deux parties tombe entre le cinquième et le sixième chapitres car, comme nous avons déjà dit, elle marque le passage de la conscience non réflexive à la conscience réflexive, cette dernière étant le lieu d'origine de la pensée proprement humaine, c'est-à-dire des concepts et des idées. Mais en revenant à notre question, il faut dire que les deux lignes d'argumentation que nous avons identifiées ne restent pas isolées. Bien au contraire, la conscience est envisagée comme le support psychologique du complexe social qui apparaît comme une problématique de l'ontologie sociale. Mais un tournant étrange s'effectue dans le cinquième chapitre, où à côté de la question de la conscience de soi (deuxième ligne) l'on trouve posée la question de l'élément du complexe social qui jusque-là restait sans thématization, à savoir celle de la langue (première ligne). Elle y apparaît comme le lieu de sédimentation de la pensée, ce qui est une caractéristique ontologique et se conforme bien avec une interprétation ontologique du complexe social. Mais tout de suite la langue est exploitée comme une ressource à partir de laquelle Megreldzé reconstruit des traits d'un certain mode de pensée. Donc la langue acquiert un rôle instrumental. C'est ce tournant qui

donne à penser que tout le complexe social pourrait être envisagé comme un instrument méthodologique. En effet, dans le cinquième chapitre, la subordination de deux lignes d'argumentation subit un changement, et la conscience, au lieu d'être présentée seulement comme le support psychologique du complexe social, est posée comme l'objet de reconstruction par le moyen d'un des éléments du complexe social. A la lumière de ces remarques citons un passage du quatrième chapitre. Il est unique dans la mesure où ce n'est qu'ici que Megrelidzé indique la virtualité proprement méthodologique du complexe social :

« Ce postulat sur la correspondance entre le mode de connaissance au mode d'appellation (il s'agit des noms des couleurs – *nous remarquons*) est extrêmement important, car par cela s'instaure l'unité originaire entre 1) l'activité pratique, 2) la pensée et 3) le langage (речью). Il nous permet de nous orienter dans le passé historique, d'identifier des anciens formes de la pensée (c'est-à-dire, des compositions des pensées (мыслесложения)), de la langue (le contenu et la structure du langage), ainsi que de l'activité pratique (c'est-à-dire, les compositions des choses (вещесложения), des objets d'usage courant et des rapports sociaux), dans le cas où un de ces « paramètres » nous est plus ou moins bien connu. »¹⁷⁵

Bien évidemment, nous ne prétendons pas que c'est la seule lecture « juste » des propos de Megrelidzé. Bien au contraire, elle n'est qu'une des possibles et coexiste avec une lecture ontologique qui est plus forte, car plus évidente, mais, en même temps, plus critiquable. Nous y reviendrons.

Structure du livre – II

Même si le lien entre la première et la deuxième partie de l'ouvrage de Megrelidzé reste ambigu, la deuxième partie, prise à part, a une structuration plus claire que la première. Megrelidzé lui-même la décrit et formule l'objectif qu'il y poursuit.

Pour formuler son objectif, il part de la constatation que dans les sociétés historiquement et géographiquement distantes, on trouve des complexes d'idées et des *Weltanschauungen*

¹⁷⁵ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1965. p. 216.

différentes, les différences étant tellement grandes qu'elles empêchent une communication entre leurs porteurs. La question générale qu'il se pose donc est celle de savoir quelles sont les raisons qui conditionnent, d'une part, l'émergence de telle ou telle idée dans une société donnée et, d'autre part, quels sont les mécanismes qui garantissent leur maintien et domination. A cette interrogation il répondra en deux temps : premièrement, du point de vue individuel il s'interrogera sur la manière dont les concepts se forment dans la conscience et, deuxièmement, il discutera la manière dont les idées acquièrent une valeur sociale, circulent et se réalisent. L'ensemble de ces interrogations constitue la problématique de la « phénoménologie sociale de la pensée ». Rappelons-nous qu'initialement Megrelidzé envisageait d'utiliser le terme « phénoménologie » dans le titre de son livre. Il s'agit ici de l'un des rares moments dans le livre où il recourt à ce terme. Cependant le sens du terme n'est pas expliqué¹⁷⁶. Dans la dernière partie du livre nous discuterons les traces de la phénoménologie husserlienne repérables dans l'ouvrage de Megrelidzé. La quintessence de la problématique désignée comme « phénoménologie » consiste en ceci que, comme l'affirme Megrelidzé, ce n'est que par son existence objective que la pensée devient saisissable pour soi-même. Vu que l'existence objective de la pensée consiste en l'implication des idées dans une circulation sociale, ainsi que dans la réalité culturelle investie par les idées, on pourrait penser qu'il s'agit d'une « phénoménalisation » de la pensée qui aboutit à une sorte d'autoréflexion par la médiation de la matière sociale et historique. Il serait légitime de penser que ce terme, plutôt qu'une référence à Husserl, nous renvoie à Hegel. Autant dire qu'au lieu d'éclairer les intentions théoriques de Megrelidzé, ce passage ne les rend que plus ambiguës encore.

Dans la deuxième partie du livre, Megrelidzé entreprend donc l'analyse de l'émergence historique des idées dans deux perspectives : d'abord, dans le très riche et ample sixième chapitre, il s'agira de l'émergence de l'idée au niveau subjectif, et ensuite, dans les quatre chapitres restants, il sera question de la sociogenèse des idées, ainsi que de leur circulation et de leur réalisation sociale.

VI. Emergence de l'idée. L'objectif de Megrelidzé dans ce chapitre, le plus long et dense, est de développer une conception de ce qu'est le concept. La nécessité d'une telle conception s'impose à lui de manière tant interne qu'externe. D'une part, il faut expliquer la manière dont

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 228.

s'organise le contenu de la conscience. Et d'autre part, il est nécessaire de développer une conception matérialiste du concept sans quoi la posture singulière de ce projet par rapport à des philosophies idéalistes restera ambiguë.

Faisons tout de suite quelques précisions sur les termes. A notre avis, le titre de ce chapitre, où figure le terme « idée », ne convient pas au contenu du chapitre. Même si Megrelidzé n'explique pas la différence qu'il y aurait entre l'idée et le concept, nous pensons que, pour lui, l'idée est ce qui est socialement incarné et ce qui participe à la communication, que ce soit la communication littéraire entre des individus, ou une extériorisation des sujets dans leurs comportements, dans les produits du travail ou dans les objets de la culture matérielle (comme nous l'avons vu, tout cela fait partie de la communication dont Megrelidzé a une conception assez large). Alors que le concept se situe au niveau de la conscience et résulte d'une certaine organisation du contenu à partir des éléments du champ objectif de l'expérience. Cela ne veut pourtant pas dire que la formation des concepts se déroulerait d'une manière purement subjective et autonome, conformément à des formes aprioriques qui seraient propres à la conscience humaine. Dans ce cas l'on ne serait pas tombé loin des positions idéalistes. Bien au contraire, la vision matérialiste consiste en une intolérance radicale pour toute différence entre la forme et le contenu au niveau de la conscience. Seul le concept a une forme, mais cette forme n'est autre chose que la structuration du sens qui constitue le contenu de ce même concept. Or comme le concept se structure dans une conformité plus ou moins exacte et pleine avec la structuration du champ objectif de l'expérience qui, de son côté, n'est jamais vide de la présence des autres sujets ou des éléments du monde culturel, il est toujours socialement et historiquement situé. Par conséquent, les concepts sont toujours concrets, mais en même temps généralisés. Quant aux idées, ce sont les pensées en tant que mises en une circulation sociale. Elles tombent sous les lois de celle-ci et exigent une analyse à part. Dans ce cas, s'agirait donc d'une analyse sociologique, ou, plus précisément, de la sociologie du savoir, à laquelle seront dédiés les chapitres restants du livre.

Pour donner au lecteur un avant-goût, disons tout de suite que le concept, selon Megrelidzé, est l'ensemble des rapports dans lesquels se trouve l'objet. Autrement dit, le concept d'un objet est le schéma des rapports saisis par la conscience dans le champ objectif de l'expérience. L'on pourrait dire également que le concept est le réseau des rapports dans lesquels son objet est impliqué. Dans des contextes (ou des réseaux de rapports) différents, l'objet physiquement

identique aura donc des concepts différents. Par conséquence, le concept est à la fois 1) concret (car il est défini comme singulier exclusivement par l'ensemble de ses rapports), et 2) général (dans la mesure où il est le centre commun ou général pour tous les rapports qui sont impliqués dans sa définition). Enfin, il s'ensuit que deux objets physiquement différents peuvent avoir le même concept s'ils se substituent dans le rôle de centre des mêmes rapports, car ainsi ils auront des contenus identiques. Megrelidzé utilise cette conception du concept pour réfuter l'idée de Lévy-Bruhl sur la mentalité prélogique, selon laquelle « l'esprit des primitifs est peu sensible à la contradiction »¹⁷⁷ : celle-ci ignorerait la loi de non-contradiction propre à la logique formelle et accepterait de penser un A comme un non-A. Ce qui pour Lévy-Bruhl serait une différence entre deux formes de conscience (logique et prélogique), s'explique donc très bien du point de vue de Megrelidzé par sa conception du concept sans qu'il ait besoin de faire une quelconque différence entre des types de conscience. C'est dans ce sens-là que, comme nous l'avons déjà souligné, la conscience, loin d'être aprioriquement définie, est le lieu neutre pour la structuration des contenus en concepts qui, en tant que structurés en rapports, créent eux-mêmes la forme qui leur est propre.

Megrelidzé entame la définition de ce qu'est le concept (*понятие*) par une analyse paléontologique de ce terme. Ce faisant, il voudrait non seulement le définir, mais également expliquer son émergence historique. C'est bien à cette fin qu'il emploie l'analyse paléontologique. Celle-ci lui permet de situer l'émergence du concept dans la conscience au sein du schéma stadiologique proposé dans la première partie du livre, à savoir, au moment où la conscience collective cède place à la conscience individuelle. Ce prétendu repérage historique est donc envisagé dans un cadre général de sa théorie du développement de la conscience humaine et ne peut être qualifié d'historique que sous réserve, car y manque toute identification temporelle ou géographique. Quant à l'analyse paléontologique, elle consiste en ceci qu'il identifie les mots qui, par la ressemblance de leur racines, démontrent qu'originellement ils étaient étroitement liés ou coïncidaient avec le mot *понятие* (concept) ou *понимание* (compréhension). Ces éléments du sens se sont différenciés plus tard en des mots isolés en assumant des sens plus restreints et plus détachés. Par conséquent, ces mots, qui forment une série, peuvent être considérés comme des termes qui se définissent réciproquement. L'analyse paléontologique repose sur le principe que le

¹⁷⁷ Lucien LEVY-BRUHL, *La mentalité primitive*. Flammarion, Paris, 2010. p. 58.

sens, ainsi que la motivation (c'est-à-dire la raison de l'émergence) de la notion donnée, ressortit d'autant plus clairement si l'analyse remonte à des étapes de son développement où elle se trouvait en un état d'indifférenciation (ou d'une différenciation faible) par rapport aux autres termes qui désormais se présentent comme une série. Outre cela, l'analyse paléontologique prétend exhumer le sens ainsi que la motivation d'un mot ou d'une notion, dans la mesure où elle présuppose une relation de réflexion complète entre la pensée et la langue (plus haut nous avons déjà relevé ce point).

Megrelidzé part donc sur des « séries paléontologiques » liées au mot russe *понятие* (concept) : *понимать* – *понять* – *внимать* – *имати* – *ять* – *брать* – *взять* – *имя* (les jalons principaux de cette série sont les suivants : comprendre – avoir/posséder – prendre – nom). Il trouve les mêmes éléments dans la langue grecque : *ονομα* – *νομος* – *νemo* qu'il interprète comme : nom – mot – coutume – ordre – loi – distribuer – s'approprier. Ces séries qui permettent de remonter au stade « magique » de la vision du monde, selon Megrelidzé, montrent que la langue, dès son origine, reflète d'une manière adéquate l'essence de l'acte de perception et de compréhension (*понимание*). Le lien entre « comprendre », « saisir », « avoir en possession » et « nom » linguistiquement attesté par la méthode marriste, démontrerait qu'au stade de la pensée magique l'acte de compréhension équivalait à l'acte de prise en possession d'une chose, à sa soumission à la volonté du sujet, à la capacité d'exercer le pouvoir sur elle. Aux actes simultanés de la saisie des choses par la conscience et de leur soumission à la volonté du sujet par le travail se rajoute un troisième aspect de cet acte : donner un nom à l'objet saisi. Il s'agit donc d'un seul acte ayant trois aspects. Ces questions ont déjà été discutées dans le chapitre V. Il est cependant intéressant de noter que la langue cette fois-ci est la source non seulement de l'information sur la manière dont la conscience saisit les choses, les divers événements ou les faits de la société, ou, autrement dit, sur la manière dont elle les perçoit, mais également de l'information sur le fonctionnement de la conscience elle-même. Or, la langue enregistre ce nouveau type d'information à un certain moment historique, celui où apparaît la conscience individuelle. Autrement dit, dans la langue on voit se sédimenter l'information sur le fonctionnement de la conscience au moment où la conscience individuelle fait son apparition. Megrelidzé propose deux séries paléontologiques qui dévoilent ce passage dans la mesure où il s'y agit non seulement de la saisie pratique des choses ou de leur perception, mais de leur compréhension intellectuelle également : latin : *concipio* – *percipio* – *ceptum* interprétés comme : prendre – s'accaparer –

prendre en possession – percevoir – remarquer – embrasser mentalement – comprendre ; ainsi que l’allemand : *greifen* – *begreifen* – *Begriff* pour saisir - comprendre – concept. Si dans le premier groupe de séries, la compréhension est liée avec la possession/saisie et l’octroi du nom, dans le deuxième groupe la possession et la saisie sont comprises non pas dans un sens pratique, mais en tant qu’opération intellectuelle : comprendre une chose veut dire la saisir ou la prendre en possession mentalement. Ce changement advenu dans la langue marque et reflète l’émergence du concept comme une réalité de la conscience humaine. Quant à l’explication d’une telle transformation, Megrelidzé se limite à nous en donner des raisons générales qui ont été articulées dans la première partie du livre en connexion avec la psychologie de la *Gestalt* : les choses peuvent être embrassées mentalement seulement dans la mesure où les relations objectives des choses (c’est-à-dire la structuration du champ objectif), couplées avec les besoins du sujet, orientent et poussent la conscience à leur saisie.

Nous pensons que le détour que Megrelidzé fait par l’analyse paléontologique est bien révélateur de son aspiration à expliquer la genèse historique du phénomène de compréhension et de concept. Mais la valeur ajoutée de ce procédé est insignifiante, car, sans avoir pu historiquement situer et expliquer d’une manière matérialiste (c’est-à-dire, selon les standards que lui-même se pose) une telle transformation de la conscience, il finit par revenir à la description de la conscience dans des termes gestaltistes (ce qui a déjà été proposé dans le deuxième chapitre du livre). Souvenons-nous que la compréhension consiste en un croisement de deux facteurs : subjectif (les relations objectives permettent à la conscience de les reproduire et d’en former des concepts) et objectif (dans la sélection des relations à reproduire, la conscience est motivée par des besoins et orientée par les fins qu’elle se pose pour les satisfaire). Il donne donc les définitions suivantes :

« La compréhension d’une chose ou d’une situation consiste en une vision (*усмотрение*) de leur structure (*строй, структура*), de leur place ou de leur signification dans le système des problèmes dont la conscience est occupée. Par conséquent, le concept serait ce que la conscience voit (*усмотренное*) comme la relation de sens (*смысловое отношение*) des objets, la loi de la structuration interne ou la signification réelle des objets. »¹⁷⁸

¹⁷⁸ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1965. p. 230.

En partant de ces définitions, Megrelidzé pose une série de questions par lesquelles il entre en débat avec les philosophies idéalistes. Ce sont les questions relatives au rapport entre concept et représentation, ainsi que la question connexe sur la généralité ou l'abstraction, ou encore celles de la causalité, nécessité et accidentalité, celles de la téléologie et historicité, mais également la question du nombre et des concepts mathématiques. Voyons comment Megrelidzé essaie de mettre ces questions dans une lumière nouvelle à partir des prémisses gestaltistes qui sont les siennes.

Malgré le passage par la paléontologie linguistique, le dépliement de la problématique de ce chapitre commence par la reprise du point qui a été introduit dans le deuxième chapitre du livre, celui qui concernait le rôle de la perception visuelle dans le devenir de la conscience humaine (même si l'auteur ne fait plus de renvois explicites aux expériences sur les chimpanzés effectuées par les psychologues de la *Gestalt*). Megrelidzé, en premier lieu, tâche de défaire la différence principielle entre la représentation et le concept, qui supposerait que la première serait instable et dépendrait de l'expérience concrète, alors que le second serait immuable, ayant sa source dans la nature rationnelle de l'homme. Pour ce faire il ramène les deux à la perception visuelle. Tant la représentation que le concept impliquent, selon lui, le même type d'opération intellectuelle. Leur différence ne consisterait que dans la différence de la matière de perception, ainsi que dans la tâche qui oriente le travail de la conscience. Ainsi, la matière de perception peut faire preuve de différents degrés d'unité ou d'intégration optique. Il peut y avoir, d'une part, les formations indissociables comme, par exemple, le visage humain que l'on aperçoit en un coup comme une unité et non pas comme une addition des parties. Le visage se donne immédiatement tel une unité de sens, c'est-à-dire comme une image, mais aussi comme une représentation dans la mesure où il s'agit d'une image qui peut être reproduite grâce à la mémoire. Mais, d'autre part, tout ce qui ne remplit pas la condition d'indissociabilité visuelle est donné à la perception comme une formation faiblement intégrée. Il s'agit ici des complexes d'objets qui peuvent comporter différents degrés d'intégration et peuvent donc, avec une plus ou moins grande difficulté, être saisis comme unités porteuses d'un sens. Dans le cas des formations faiblement intégrées, le sens se donne non pas immédiatement (comme c'est le cas avec les images et représentations), mais tout d'abord comme la règle ou la structure de l'intégration des éléments de la formation donnée. Megrelidzé encore une fois utilise ici à son avantage les termes

néokantiens : les formations optiquement bien intégrées sont *gegeben* (données), alors que les formations optiquement mal intégrées sont *aufgegeben* (données comme tâche). Dans le premier cas la conscience est concentrée sur l'image de la chose et aperçoit sa structure et son sens immédiatement, alors que dans le deuxième cas elle est occupée par les lois qui relient les objets d'une formation structurée et porteuse de sens. Par la reconstruction des relations constituantes d'une telle formation, la conscience produit son concept. Or, comme cette construction est dépendante non seulement de la disposition des objets dans le champ de l'expérience objective, mais également de l'orientation ou prédisposition de la conscience, la production du concept se trouve dans une double dépendance envers l'objectivité, d'une part, et envers l'intérêt de la conscience, de l'autre part. Le concept n'est donc pas une catégorie toujours égale à elle-même ou exprimant toujours le même, mais il est changeant selon le changement que peut subir le sens ou la fonction d'une chose ou d'un complexe d'objets dans des contextes ou configurations différents. Nous pensons que l'abolition de la différence principielle entre la représentation et le concept dans la théorie épistémologique de Megrelidzé sert à une radicale refondation de celle-ci sur une base matérialiste et historiciste. La subordination de la production des concepts par la conscience à un principe optique non seulement redéfinit le concept, mais enlève à la conscience (ou, plus généralement parlant, à l'appareil de connaissance humaine) toute détermination universaliste et anhistorique. La seule détermination de ce type, comme nous l'avons vu, articulée par Megrelidzé dans une zone d'ambiguïté entre la biologie et l'anthropologie, est celle de la capacité humaine non seulement de refléter les images, mais aussi de les retenir et de les représenter. La conscience est comprise comme un champ dans lequel les éléments reflétés du milieu peuvent se grouper en tant que complexes de sens, c'est-à-dire, que concepts.

Megrelidzé propose une séquence, voire une liste d'exemples illustrant la configuration du champ de la conscience qui produit le concept.¹⁷⁹ En vérité ces exemples ne sont pas analogues et présentent des opérations logiques différentes que Megrelidzé pourtant ne précise pas. Choisissons-en trois et essayons de les qualifier. 1) On peut avoir la représentation de l'alternance de la nuit et du jour, des saisons ou encore des températures, mais l'on ne peut pas les comprendre et en former le concept si l'on n'introduit pas le soleil comme le centre autour

¹⁷⁹ Il faut souligner qu'en russe le substantif *понятие* (concept) a la même racine que le verbe *понимать* (comprendre). Par conséquent, dans le texte de Megrelidzé, souvent ce qui peut être traduit en français comme « former un concept » se lit en russe comme « comprendre », tout simplement.

duquel les éléments qui se présentaient comme une simple alternance se concentreront en une unité de sens. Dans ce cas, les multiples éléments du contenu de la conscience s'organisent autour d'un facteur et les concepts du tout et des éléments de ce tout prennent forme. Il s'agirait donc ici d'une formation du concept par *facteur*. 2) On peut avoir la représentation d'une personne au chômage, ainsi que des multiples circonstances concrètes autour d'elle. Pourtant l'on ne peut pas comprendre et former le concept de chômage si l'on ne met pas cette représentation concrète en relation avec le système économique (bien évidemment Megrelidzé parle ici du capitalisme pour lequel le chômage est structurel). Il s'agirait donc ici de la formation du concept par la *totalité* qui gît derrière l'apparence de la représentation concrète, mais qui la détermine. Ici nous touchons à la problématique du fameux cercle dialectique concret-abstrait qui, initiée chez Hegel et ensuite reprise par Marx dans les *Grundrisse der Politischen Oekonomie*, ainsi que dans *Le Capital*, s'est trouvée au cœur des débats sur la méthode de la critique marxienne de l'économie politique¹⁸⁰. 3) On peut avoir la représentation d'une table. Quant au concept de table, il consiste non pas en une abstraction qui serait la somme des propriétés que l'on retrouve dans de multiples représentations de tables, mais en sa fonction. Toute chose qui dans la pratique exerce la fonction de table est table. Il s'agit donc ici du concept qui se forme par la *fonction* de l'objet.

Le concept consiste ainsi en une compréhension ou en une saisie de la localisation d'une chose par rapport aux autres choses selon le sens. Le concept, loin de pouvoir décrire ou rendre l'essence d'une chose isolée, est constitutivement relationnel. Il consiste en une composition du sens (*смысловое сочетание*) des objets. Il n'est pas une entité, mais un « 'schéma' de la pensée ».

Précisons que l'abolition de la différence principielle entre représentation et concept consiste non seulement en ceci que le concept aussi trouve une définition dans les termes spatiaux (la définition de la conscience comme champ de déploiement des éléments en relation relevant du sens, ou celle de la perception comme une reconfiguration de ce déploiement, ne comportent pas de caractère métaphorique, mais impliquent l'idée du sens organisé en tant que

¹⁸⁰ Cf. André TOSEL, « Marx et les abstractions » in *Archives de philosophie*, 2002/2 (Tome 65), p. 311-334, ainsi que Gérard BENSUSSAN, « Abstrait/Concret » in *Dictionnaire critique du marxisme. Op. cit.* p. 4-7. Pour la contribution soviétique des années 60 dans le déploiement de cette problématique voir : Эвальд Васильевич ИЛЬЕНКОВ, *Диалектика абстрактного и конкретного в « Капитале » Маркса*, Издательство академии наук СССР, Москва, 1960.

réseau qui peut être cartographié), mais également en ceci que la relation entre concept et représentation est dialectique dans la mesure où ils se nécessitent réciproquement. Si nous reprenons le deuxième exemple de la formation du concept (par *totalité*), il est donc clair que les représentations ne nous donnent pas de savoir concret des choses singulières. Tout au contraire, le savoir concret, loin d'être la matière première de la réflexion, ne peut qu'en être le résultat. Le savoir de la chose individuelle ne repose pas sur la chose elle-même (c'est-à-dire, sur sa représentation), mais passe à travers un savoir abstrait, ce qui est la seule justification de celui-ci : d'être la condition du savoir du concret¹⁸¹. Le savoir abstrait pourrait être défini comme l'ensemble des relations dans lesquelles se trouve l'objet et qui constitue par cela le savoir concret sur celui-ci. La relation non exclusive entre la représentation et le concept se traduit donc dans la relation tout autant non exclusive entre le général et le singulier :

« Le général n'est que le comportement similaire des choses. Mais la similarité du comportement des choses peut être conditionnée par des fondements structurels semblables de leur existence. Si le singulier ne comprenait pas en soi le général et ne l'exprimait pas, le monde serait un chaos dénué de toute cohérence et de toute loi. Tout événement pris dans sa particularité reflète en soi-même les fondements de son existence et, par cela même, exprime la loi générale pour les cas similaires. Il est à la fois singulier et général. Le général et le particulier ne se contredisent pas l'un l'autre : le particulier est le général qui a lieu dans des conditions différentes ». ¹⁸²

Dans le système de la métaphysique rationaliste (par celle-ci Megreliдзе entend, la plupart du temps, les philosophies de Spinoza et de Hegel, mais souvent il en parle d'une manière plus vague et générale en se référant à des auteurs différents : Leibnitz, Laplace et d'autres), tous les éléments de l'univers sont déterminés des deux bouts – du point de vue de la *causa finalis* et de celui de la *causa efficiens* –, ce qui exclut l'accidentalité du procès de leur développement. La vision sur l'histoire qui découle d'un tel postulat de déterminisme absolu, est essentiellement anhistorique :

¹⁸¹ L'ancrage de tout savoir du concret dans un savoir abstrait est un point fondamental pour Lévi-Strauss dans la discussion autour de ce qu'il appelle « la science du concret » dans *La Pensée sauvage*. A ce propos, mais également à propos des différences entre les positions de Lévi-Strauss et de Megreliдзе, voir la note [195] en bas de la page [185] de notre travail.

¹⁸² Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1965. pp. 240-241.

« Cela veut dire que tout ce qui se passe dans l'univers, toute l'histoire mondiale est déjà finie au moment de son commencement, ou bien avant même le commencement, car si tout, jusqu'au moindre détail, est prédéterminé en une irréversibilité absolue, alors ce qui doit advenir est, idéalement, déjà accompli et il est impossible d'y changer quoi que ce soit. Cela veut dire que le passé et le futur existent tout aussi réellement que le présent. »¹⁸³

Cette vision suggère une temporalité historique où il n'y a pas de différence entre « avant » et « après », car du point de vue téléologique, qui est donc la norme et le programme de tout développement, tous les horizons temporels sont définis à un égal degré. C'est de cette façon que Megreldzé explique le concept hégélien de l'avoir-été (*das Gewesensein*). D'une part, Hegel est le premier à avoir conceptualisé le devenir – tant dans la nature que dans la société – et à considérer chaque instance temporelle de l'être comme un moment qui comprend préalablement ce qui va advenir. Mais malgré cette façon tout à fait nouvelle et féconde d'envisager le lien entre les moments temporels, Hegel reste captif d'une vision anhistorique, car il n'arrive pas à intégrer conceptuellement l'élément d'accidentalité dans sa conception du devenir. Il en résulte un fatalisme : le monde est accompli, rien ne peut y advenir – ni de l'histoire, ni du devenir.

Le postulat du déterminisme absolu du monde, par son exclusion de l'accidentalité, implique nécessairement l'idée de l'être absolu et rationnel. Cela expliquerait donc la tendance chez Hegel et Spinoza à un certain matérialisme, car l'être qui est soumis à une stricte logique d'inévitabilité se présente comme un système qui ne peut pas tolérer une quelconque intervention divine. La logique incarnée dans la matière est beaucoup plus puissante qu'un être divin personnalisé. C'est un monde plein d'accidentalité qui nécessite le dieu (*der Notstandsgott*) comme la raison supérieure, l'autorité morale et le juge. Alors que le dieu des rationalistes est diffus et immanent à l'être en tant que sa loi intrinsèque (d'où le *deus sive natura* de Spinoza).

Quant au concept, dans un système rationaliste, il est pourvu d'une existence objective dans trois sens : en tant qu'il est immanent à l'être comme son *telos*, en tant qu'il se définit indépendamment de la matière (qui lui obéit d'une manière tout aussi absolue) et en tant qu'il est indifférent par rapport au sujet connaissant.

A ce point, sans citer de noms, Megreldzé critique ceux qui font une interprétation déterministe de Marx. Pour celui-ci, bien au contraire, dans la nature, qui est indifférente, aucun

¹⁸³ *Ibid.*, p. 247.

concept ou idée n'a d'existence avant que l'homme, par son travail transformateur, ne la rationalise (notons ici-même que c'est le point décisif dans la vision de l'histoire que Megrelidzé revendique). Quant aux lois de la nature, elles sont certes nécessaires, mais d'une nécessité élargie et plus universelle que celle qu'on trouve conceptualisée chez les rationalistes. Elle implique l'accidentalité comme son composant nécessaire. La loi garde son caractère nécessaire malgré le caractère nécessaire de l'accidentalité, car celle-ci existe comme déviation limitée par un certain intervalle. La nécessité et l'accidentalité ne sont plus exclusives au sein d'une telle conception universelle de la nécessité. Celle-ci permet de penser un monde qui comprend l'accidentalité mais n'est pas dénué de lois et se présente comme un tout bien relié, sans pourtant être déterminé d'une manière fatale. Cela ouvre la voie à une véritable vision historique, car, le fatalisme enlevé, le devenir trouve son espace.

Un des points importants qui découle du rejet de la conception déterministe de la nécessité est une nouvelle conception de la causalité. Il ne s'agit plus d'une causalité qui relie la cause et l'effet d'une manière linéaire, mais d'une qui explique le passage d'un état à un autre. Evidemment Megrelidzé se réfère ici à la physique thermodynamique qui, confrontée aux phénomènes composés d'une multiplicité innombrable d'éléments (les molécules d'une masse de gaz), qui ne se laissent pas décrire par les instruments de la physique mécanique (cela impliquerait le calcul du mouvement de chaque molécule pris à part), a construit son objet (la masse de gaz) en tant que système constitué par un ensemble de paramètres, ce qui rend possible de mesurer le gaz avec des instruments non pas mécaniques, mais statistiques, ou, plus précisément avec la théorie de la probabilité.¹⁸⁴ La théorie de la probabilité a rendu possible de saisir expérimentalement les phénomènes composés d'une grande masse de molécules, alors que le comportement de chacune pris à part reste imprévisible et accidentel. Il faut retenir ce point aussi, car Megrelidzé adoptera un argument similaire pour, plus tard, faire la distinction entre les intérêts sociaux et les intérêts particuliers. L'ensemble d'un grand nombre d'éléments crée un champ commun de forces. Cependant les déviations individuelles (étant donné que les individus

¹⁸⁴ Megrelidzé ne cite aucune source et nous ne savons pas d'où proviennent ses connaissances en physique. Mais citons ce qu'écrit Max Plank sur la manière dont Ludwig Boltzmann, avec sa théorie de la probabilité, avait résolu le problème que la thermodynamique avait du point de vue de la technique expérimentale : « [L'hypothèse du « désordre élémentaire » de Boltzmann] revient, en somme, à admettre que les éléments sur lesquels opère la statistique agissent tout à fait indépendamment les uns des autres. Cette condition une fois introduite, la nécessité se trouve rétablie dans le cours des choses ; car il suffit alors d'appliquer les règles du calcul des probabilités pour en déduire la loi de l'augmentation de l'entropie comme une conséquence directe. » Max PLANK, *Initiations à la physique*. Flammarion, Paris, 1993.

agissent selon leur intérêts immédiats et particuliers qui ne coïncident pas avec les intérêts communs – au moins dans une société divisée en classes), par leur comportements imprévisibles et accidentels, n'empêchent pas, au niveau du développement socio-historique, la prévisibilité et le résultat général le plus probable.

Puis Megrelidzé s'étend plus longuement sur la question de l'entropie et donc sur l'inclinaison de la matière vers le désordre par l'égalisation thermique qui devrait résulter en une mort thermique de l'univers. Mais à ce point-là l'analogie qu'il tire entre la théorie de la chaleur et le devenir socio-historique trouve ses limites, et l'on ne sait pas si, de même, l'état le plus probable auquel le champ social tendrait serait la mort par l'égalisation. Ce qui est sûr, en revanche, c'est que Megrelidzé considère l'histoire comme un progrès irréversible dans lequel le savoir s'accumule sans rupture en se sédimentant dans les produits et en transformant le monde dont la rationalisation, par conséquent, est tout aussi irréversible.

Cependant, pour y voir clair dans le champ social, il ne suffit pas de le prendre pour un champ de forces qui se laissent décrire dans des termes purement statistiques. La tâche est d'y identifier des « formations totales » (*цельные образования*). Autrement dit, la question principale dans l'examen de la société est celui du critère. Il peut y avoir deux types de critère : le critère arbitraire (ainsi l'on peut grouper les individus selon leur poids, quantité de leur cheveux, etc.) qui produit des catégories ne relevant d'aucune connaissance réelle, car l'on a affaire avec un forçage des concepts sur la réalité ; ou bien le critère problématisant qui identifie les véritables groupements des individus à la base de leurs intérêts et, comme conséquence, des rapports conflictuels et solidaires qu'ils entretiennent. Citons le rare passage sur la sociologie empirique chez Megrelidzé :

« Le concept des « classes sociales » est, chez les empiristes, une formation purement rationnelle (*рассудочное*) qui range les individus en classes selon certaines caractéristiques, à titre d'exemple, selon leur revenu hebdomadaire. Tous les individus qui gagnent moins de 25 shillings par semaine, appartiennent à une classe, alors que ceux qui gagnent une somme plus élevée appartiennent à une autre. [...] Pour les sociologues bourgeois il est, bien évidemment, avantageux de feindre que les classes soient des catégories purement rationnelles, au lieu de les considérer comme un partage objectif radical de la société en groupes particuliers consistant en des individus réellement reliés les uns aux autres par leur statut, leurs conditions de travail, leur commerce et leurs

intérêts objectifs de classe qui les incitent à une auto-organisation, à l'action solidaire, et les réunissent réellement en des unités de classe. »¹⁸⁵

La critique de Megrelidzé s'adresse ici surtout à la théorie de la distribution, ainsi qu'aux propos de Max Stirner (il s'agit d'une reprise de la critique de celui-ci par Marx). Quant à la dialectique matérialiste, elle chercherait donc seulement des formations réelles qui se présentent comme unités closes et capables de transformation, ou de devenir dialectique. A ce propos Megrelidzé entame une théorisation plus spécifique sur la question des formations closes, ce qui, au fond, représente son traitement de la question de la dialectique.

Megrelidzé décrit la formation réelle en termes de système. Il n'est pourtant pas clair d'établir quelle est la source de la conceptualité systémique chez lui. Le système est un ensemble qui renferme la condition et le conditionné. Pourtant les systèmes ne sont jamais complètement clos, c'est-à-dire complètement isolés. L'on a affaire à des complexes qui ont leurs propres lois de structuration, ce qui les rend singuliers. Un système serait complètement clos si son changement interne était conditionné par des raisons exclusivement endogènes et s'il manquait de sensibilité ou d'« irritabilité » à des stimuli venant de l'extérieur. Mais un tel changement n'impliquerait pas de développement (une progression par spirale), car la condition et le conditionné se consummeraient réciproquement et seraient incapables d'innovation. Aucune formation réelle n'est donc définie de manière purement interne. C'est possible seulement dans le cas de la formation imaginaire, qui est seul dans son genre, à savoir la mathématique. Quant aux formations réelles elles sont définies par des raisons exogènes, mais les éléments venant de l'extérieur, qui en tant que tels sont aléatoires et contingents du point de vue du système, doivent être traduits à l'intérieur du système selon les lois de la structuration qui lui est propre. Si les raisons extérieures n'étaient pas absorbées par le système dans la mesure dans laquelle sa structuration interne le lui permet, chaque irritation provoquerait une refondation radicale de sa structuration en détruisant le système et le développement ne serait pas possible à cause de l'absence de toute continuité. Ainsi, le devenir réel est possible seulement comme une interaction entre le système et le milieu, dans laquelle ce dernier est source de contingence.

Un autre trait du système consiste en ceci que toutes ses parties dépendent et sont conformes à l'état de l'ensemble. Par conséquent, le changement d'un élément de l'ensemble provoque le

¹⁸⁵ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1965. p. 275

changement correspondant dans tous les autres éléments. En vertu de quoi la demande de concrétude faite au concept par la dialectique matérialiste est remplie : toute formation réelle est comprise d'une manière concrète, au moment où elle est prise en compte comme un système, c'est-à-dire, dans la totalité de ses rapports.

Ensuite Megrelidzé analyse la mathématique qui, comme nous avons indiqué, est le seul système complètement clos et légitime en tant que tel. Cela est dû au fait que les concepts mathématiques, tels que les chiffres n'existent pas comme objets du monde. Tout comme les linguistes qui, plus tard, parleront de « l'imposition de forme sur la substance du plan de contenu »¹⁸⁶, Megrelidzé écrit : « C'est nous qui jetons sur la réalité un certain réseau idéal-digital (*идеально-цифровую сетку*) préalablement développé »¹⁸⁷. La réflexion sur les objets (discrets) ou les états de choses (indiscrets, comme la température, le temps, etc.) en termes mathématiques – tant arithmétiques que géométriques – relève du pur arbitraire, car le nombre ou les formes géométriques ne sont pas les qualités ni des objets, ni des états de choses. Il s'agit donc d'une application des notions mathématiques à la réalité, dont le critère ne peut pas être donné par la mathématique elle-même. La mathématique est un système clos et tautologique par excellence qui ne peut que se différencier en son intérieur avec le seul souci de rester cohérent avec ses propres postulats. Dans la mathématique il n'y a pas de vérité dans le sens réel, mais seulement les vérités formelles et hypothétiques. Autrement dit, la mathématique et la géométrie se basent sur des postulats qu'elles prennent comme conditionnels, et en tirent des conséquences qui sont indiscutables dans la mesure où elles sont tautologiques (d'où la possibilité de systèmes géométriques différents comme ceux d'Euclide, de Lobatchevski ou de Riemann). La mathématique ne peut pas muter, se développer ou grandir comme c'est le cas avec les systèmes réelles :

« L'univers des constructions mathématiques est essentiellement dogmatique. Dans la mathématique les rapports réels n'existent pas, il ne peut y avoir ni conditions ni conditionné, ni causes et réactions (*deÿcmvui*), ni événements aléatoires. Dans l'univers du dogmatisme mathématique rien n'arrive, et rien ne se passe. Ici tous les postulats fondamentaux et toutes les conséquences sont définitivement déterminés indépendamment du fait que quelqu'un les connaisse ou pas »¹⁸⁸

¹⁸⁶ John LYONS, *Introduction to theoretical linguistics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1968. p. 58.

¹⁸⁷ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления*. *Op. cit.* 1965. p. 288.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 290.

Dans les systèmes mathématiques, Megrelidzé reconnaît des vérités éternelles, ou, plus exactement, des vérités en soi et trouve logique que les philosophies rationalistes se soient inspirées et aient pris la mathématique pour point de départ. A ce sujet il remarque sarcastiquement que « dans cet univers des catégories et des identités abstraites dénuées de vitalité, les rationalistes voyaient l'exemple de la perfection scientifique. Force est d'avouer que les philosophes avaient une opinion assez détournée au sujet de la vérité »¹⁸⁹. La mathématique est un système de catégories abstraites, qui sont dénuées d'objet et de réalité. Et non seulement il est hors de la compétence de la mathématique de thématiser les critères de l'applicabilité de ses propres notions au monde, mais encore, elle demeure essentiellement indifférente envers la réalité et peut la saisir de manière arbitraire : « on a tout à fait le droit d'affirmer sur le monde qu'il est un, ou qu'il est composé de deux parties (notamment des mondes stellaires de l'hémisphère nord et sud), ou qu'il se compose de la quantité n des constellations stellaires ou que, enfin, il est une multiplicité infinie de molécules, d'atomes, etc. »¹⁹⁰. L'arbitraire est, en même temps, synonyme de subjectivisme pour Megrelidzé et est proportionnel au manque de contenu objectif et donc au degré d'abstraction d'une notion donnée. Ces quatre caractéristiques atteignent leur maximum dans les notions mathématiques. Ainsi par exemple, les nombres naturels 2, 3, 10 n'ont aucune correspondance dans le monde objectif, car il n'y a pas d'objet qui serait caractérisé par 2, 3 ou 10 ; ils sont donc des notions purement abstraites. Ensuite, dans la même mesure que les notions abstraites sont vides de tout contenu et sont indifférentes à la réalité objective, elles sont également subjectives, car, dans leur l'application, l'objectivité ne peut leur faire aucune résistance et elles-mêmes ne contiennent aucun principe d'applicabilité. Et même si au niveau du système elles sont dans des rapports complètement déterminés et tautologiques (le terme que Megrelidzé utilise comme l'équivalent du « jugement analytique » kantien), elles sont dans un rapport tout aussi arbitraire avec le monde objectif, car « nous pouvons, en suivant un certain sens, grouper les choses en deux, en trois etc. »¹⁹¹.

L'analyse de la mathématique comme d'un système parfaitement clos est, sans doute, intéressant. Mais cette question prend chez Megrelidzé une envolée tout à fait original au

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 291.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 288.

¹⁹¹ კონსტანტინე მეგრელიძე, « ნუმერატიული სახელები ქართულში. რიცხვისა და თვლის წარმოშობის შესახებ » in *აზრის სოციალური ფენომენოლოგია. Op. cit.* 1990. p. 563.

moment où il commence à envisager la mathématique dans son historicité propre. Il ne s'agit pas de l'histoire de la mathématique, mais de l'historicité des notions mathématiques. Ainsi ce que nous qualifions d'abstrait dans les notions mathématiques, ou autrement dit, ce que nous identifions en elles à une absence de contenu objectif, ne serait produit que par l'achèvement du procès de la dématérialisation des notions numératives qui a progressé parallèlement au développement de la pensée et des intérêts pratiques. Si l'on avait donc l'impression que par l'assignation à la mathématique d'un caractère exceptionnel et universel (comparable à son degré de clôture), Megrelidzé ferait preuve d'une dérive transcendantaliste, on peut être soulagé.

A des étapes de la pensée éloignées de la nôtre (notons que les tribus existant encore aujourd'hui, malgré leur contemporanéité factuelle, sont considérées tant par Megrelidzé que par Marr comme distantes dans le temps, dans la mesure où il s'agit pour eux du temps stadiologique), les notions numératives, tout comme celles de l'espace et du temps (nous y reviendrons plus bas), étaient matérielles, car limitées par des contenus objectifs. Dans son article sur les noms numératifs dans la langue géorgienne, Megrelidzé explique cette question plus clairement. Il faut tenir compte du fait que le géorgien, était considéré au sein de la théorie japhétique de Marr comme une des langues anciennes. Ce qualificatif lui reviendrait en raison de la sémantique et morphologie de ces mots qui garderaient les traces des premiers concepts encore essentiellement imagés. Megrelidzé l'illustre en dressant toute une classification des noms numératifs qui désignent des objets concrets dans leurs définitions quantitatives. Pour donner un exemple d'indifférenciation entre une détermination quantitative et un certain contenu objectif, prenons le mot français « le jumeau ». Selon la classification proposée par Megrelidzé dans son article, il s'agit bien d'un nom numératif, dans la mesure où il comporte une certaine détermination quantitative, mais il n'est pas dissociable d'un certain type d'objets : il s'agit de l'individu, qui a partagé le même utérus avec un (ou plusieurs) autre(s) et est considéré en fonction du fait de n'être pas le seul dans cette fonction. Les mots rassemblés par Megrelidzé sont classés selon des critères différents, mais il ne nous est pas possible d'approfondir cette question à présent. Soulignons seulement qu'il s'agit, dans cette classification, des notions numératives, mais de telles qui ne sont pas opérables d'une manière proprement numératif. Pour cela il faut qu'elles soient dématérialisées.

Si, pour Lévy-Bruhl, l'absence des notions proprement mathématiques relevait de la forme prélogique de la pensée, pour Megrelidzé, en revanche, une telle conclusion est le résultat d'une

transposition illégitime des concepts modernes à des modes de pensée qui ne sont pas essentiellement différents (et donc dénués de la capacité de calcul), mais sont différemment structurés en étant encore très imagés et proches d'un contenu objectif. Cela s'accorde avec la position de Marr qui remarque que ce que Lévy-Bruhl conçoit comme la pensée prélogique, est pour sa propre théorie japhétique une pensée imagée¹⁹². Souvenons-nous également de l'importance que Megrelidzé, soutenu par la *Gestaltpsychologie*, attribue à l'aspect visuel du champ dans la formation de la pensée humaine, ainsi qu'à la substitution de l'image par un signe linguistique qui est, justement, le premier pas vers une dématérialisation de la conscience. La conscience croit en capacité opérationnelle au fur et à mesure que les concepts qu'elle génère se dématérialisent et perdent leur forme imagée. Ainsi pour Megrelidzé il ne s'agirait pas des mentalités qualitativement différentes, mais du fait, que les concepts par lesquels la conscience opère sont dématérialisés à des degrés différents. Cependant, il faut comprendre pourquoi Megrelidzé (ainsi que Marr) sont si portés à réfuter la différence qualitative et radicale entre les modes de pensée, comme c'est le cas chez Lévy-Bruhl. Au fond, Megrelidzé lui-même souligne des différences entre des types de la pensée, et de surcroît insiste sur le fait que la dématérialisation des concepts relève du progrès de la pensée. La raison en est que le but principal, tant de Megrelidzé que de Marr, est d'expliquer les différences dans leur devenir historique, ce qui est empêché par la démarche synchronique et typologique de Lévy-Bruhl. Ainsi la relation que Megrelidzé entretient avec Lévy-Bruhl est positive dans la mesure où il lui emprunte de la matière empirique (tant dans son article sur les numératifs, où il ne s'agit pas seulement de la langue géorgienne, mais des langues de diverses tribus, que dans l'article sur les modes de la pensée que nous analyserons un peu plus bas), mais il reconfigure ces données pour les mettre dans la lumière d'une interprétation diachronique. Remarquons seulement que, dans la dématérialisation des notions numératives, le rôle principal est attribué à l'émergence de la fonction de la mesure qui se faisait, d'abord, par l'application sur le contenu objectif de concepts eux-mêmes non encore dématérialisés en vue de mesurer et démarquer langagièrement leur longueur, grandeur ou quantité. (Ainsi en français le mot « coude » désigne une partie du bras, mais également la mesure de longueur basée sur la longueur du bras). Les notions de mesure qui se sont différenciées à partir des noms numératifs peuvent indiquer l'importance que la mesure a

¹⁹² Cité dans : Ekaterina VELMEZOVA, *Les lois du sens : la sémantique marriste*. Peter Lang, Berne, 2007. p. 138.

commencé à gagner dans la pratique. La mesure est donc l'élément qui permettrait de reconstruire l'historique du devenir des notions mathématiques modernes.

VII. Sociogenèse des idées. Nous avons souligné précédemment que « la pensée » est un concept singulier chez Megrelidzé et nous en avons proposé quelques définitions négatives. Une première approximation à une définition positive serait de dire que la pensée est ce qui s'articule au sein de la conceptualité du complexe social telle qu'elle est élaborée par Megrelidzé. Dans la première partie du livre il est question essentiellement de la conscience (même si le terme « pensée » a été souvent utilisé pour désigner la conscience dans sa processualité). La conscience a été définie comme le moyen d'orientation dans le milieu qui garantit à l'homme la survie après que les liens immédiats avec la nature aient été rompus. Or, la conscience, paradoxalement, est également le facteur d'isolement communicationnel, car le contenu d'une conscience est inaccessible pour d'autres consciences. C'est l'actualisation permanente du complexe social qui rend possible la subsistance d'un terrain commun par lequel l'isolement peut être franchi. Cette actualisation qui implique une médiation chosale et la production de la culture matérielle est également production par l'homme de soi-même et des autres. On comprend donc clairement pourquoi, dans le répertoire conceptuel par lequel Megrelidzé discute le complexe social, la conscience comme facteur d'isolement est remplacée par la « pensée » qui, tout comme la langue et le travail, manifeste ce qui met en rapport les hommes individualisés.

La pensée est donc pour Megrelidzé un concept qui implique un lien indissociable avec l'élément de socialité. Cependant, le risque ici est que la pensée, comme le moyen du lien social, peut être envisagée comme étant homogène et déterminée exclusivement par sa fonction de comporter des contenus partagés. Mais pour Megrelidzé, si la pensée neutralise l'isolement entre les individus, elle n'en dépend pourtant pas complètement et laisse place à un isolement d'un type nouveau par rapport à celui qui existe entre les consciences. La séparation entre les consciences individuelles peut être complète si elles forment leur contenu indépendamment. Mais si la formation du contenu est synchronisée (comme nous le savons, la synchronisation est garantie par la pratique et l'activité du travail) et permet donc l'émergence de la pensée qui n'est autre chose qu'un contenu de conscience partagée, il y reste pourtant l'espace pour une isolation entre les individus, qui n'est pas radicale, mais relative. Il y a deux moments qui permettent à Megrelidzé de tenir cette position non-déterministe. Le premier consiste en ceci que la

communication, le partage des pensées ou des contenus des consciences ne sont pas compris par lui dans le sens d'une intersubjectivité immédiate et psychologique. La formation du contenu des consciences individuelles passe par la médiation des intérêts sociaux liés à la manière dont le champ social est structuré. Ainsi le contenu de la pensée humaine est-il toujours socialement capturé et conditionné, d'une part, et situé ainsi que partiel (voire particulier), d'autre part. Cependant, ce point aussi comporte le risque du déterminisme, car l'on peut alors envisager la pensée comme complètement dépendante des intérêts sociaux. Megrelidzé échappe à cela par deux chemins à la fois : d'un côté, il va vers les conditions subjectives de la formation du contenu de la pensée, discute la manière dont sont formés les concepts et constate que ce processus, tout en étant historiquement et socialement situé, détient une autonomie à lui, et, d'autre côté, il va vers les conditions objectives de la circulation sociale des idées et constate que cette circulation aussi a ses propres lois irréductibles. L'interrelation de ces deux niveaux crée l'espace de contingence (dans le sens de *Zufälligkeit*), car les idées produites par la pensée peuvent être prouvées contingentes par la circulation des idées si elles n'arrivent pas à survivre dans le processus de circulation et à trouver des porteurs pour s'établir et se généraliser. La contingence ainsi prouvée d'une certaine partie des idées produites individuellement prouve également que les intérêts objectifs ne se traduisent pas toujours dans le contenu de la conscience. La raison de ce décalage peut se situer de l'un ou de l'autre côté des termes impliqués : ou bien les hommes, n'arrivant pas à saisir leurs intérêts objectifs, produisent des idées qui ne trouvent pas de support dans la circulation des idées, ou bien les hommes, ignares de leurs intérêts réels, ne sont pas capables d'identifier les idées correspondantes à ceux-ci et sont incapables de devenir leurs porteurs. Megrelidzé, en thématissant tant la conscience (en tant que productrice de la pensée) que la circulation sociale des idées comme autant de processus d'une relative autonomie, introduit ainsi la contingence comme facteur dans le fonctionnement du complexe social, échappe à une position déterministe et ouvre la voie à la discussion sur les questions de l'idéologie et de la conscience sociale. Mais nous avons déjà trop anticipé notre exposition. En effet nous venons d'esquisser une possible lecture de la deuxième partie du livre dans son entièreté. Dans le chapitre précédent, Megrelidzé a discuté les questions liées à la production des idées au niveau subjectif. Maintenant que nous avons décrit la structure argumentative entière, le lecteur peut situer les propos du chapitre VI dans la conception de Megrelidzé. A partir du chapitre VII, que

nous abordons à présent, il s'agit de la problématique liée à l'émergence sociale des idées, et dans le chapitre suivant on passe à la discussion de la circulation sociale des idées.

Pour thématiser la question de l'émergence sociale des idées, Megrelidzé fait un long détour par les matériaux ethnologiques et anthropologiques et s'interroge sur les raisons des parallélismes culturels. Cela lui permet d'interroger la validité explicative de la thèse de Marx quant à la détermination de la superstructure par la base. Il tente de complexifier et de préciser cette thèse et propose trois cas concrets de son application. Nous ne nous déroberons pas à exposer en détail ces trois cas empiriques, car, à notre avis, ils participent de l'une des lignes dirigeantes de l'ouvrage et rendent possible l'une des deux interprétations de l'entreprise théorique de Megrelidzé que nous voudrions proposer dans le dernier chapitre de notre travail. Enfin, il est question du rôle de l'individu dans l'émergence sociale des idées, mais surtout de son rôle dans le développement des idées scientifiques et philosophiques.

Premièrement Megrelidzé s'interroge donc sur les raisons des parallélismes culturels entre des sociétés en lesquelles, malgré leur distance géographique ou historique, les ethnologues observent des similarités à tous les niveaux de la vie sociale : économie, culture matérielle, organisation sociale, formations idéologiques telles que les croyances, la mythologie et ainsi de suite. Les langues n'y font pas exception. Pour expliquer de tels parallélismes, un certain nombre d'approches ont été élaborées. Megrelidzé les analyse une par une et adresse à chacune une critique méthodologique, d'une part, en indiquant les aspects que ces approches n'arrivent pas à expliquer, voire à prendre en compte et, d'autre part, en mettant en lumière les intérêts particuliers – politiques et coloniaux – dont elles sont porteuses.

Tout d'abord, il analyse la théorie de dissémination (расселение). Selon cette approche, la culture a pris origine dans une zone géographique limitée et s'est disséminée ensuite par la dispersion des installations sur toute la superficie de la terre, ce qui expliquerait donc les parallélismes. Megrelidzé souligne que ce schéma monogénétique est à la base de la linguistique comparatiste dont l'objectif est de reconstruire la langue originelle, la mythologie originelle, ainsi que d'identifier le peuple originel. Cette approche est orientée vers l'établissement de similarités, mais bute contre ses propres limites quand il s'agit d'expliquer les différences entre les cultures. Elle n'a pas de moyens d'élucider les raisons pour lesquelles certains éléments culturels disparaîtraient pour résulter dans la diversité culturelle dont nous sommes témoins.

Megrelidzé aborde également la théorie des emprunts qui est une variante de l'approche mono-génétique. Dans ce cas, la recherche est centrée non pas sur la langue, la religion ou le peuple originel, mais sur le lieu d'origine de telle ou telle idée, motif mythologique, découverte technique ou autre. Les représentants que Megrelidzé indique pour cette théorie sont l'égyptologue Julius Braun et le chercheur en mythologies et en histoire des religions Otto Gruppe. Il déplore que cette approche soit trop occupée à établir les coordonnées géographiques et culturelles des emprunts, sans expliquer le sens dont sont porteurs les éléments qui seraient l'objet des emprunts. Il souligne que des objets tout à fait semblables par leur forme peuvent avoir des fonctions tout à fait diverses dans des cultures différentes¹⁹³.

La concentration de la recherche sur les similarités résulte en une vision où tout élément est considéré comme emprunté, ainsi qu'en une image d'une culture universelle qui serait omniprésente. Une telle culture acquiert une importance anhistorique, car elle est envisagée comme définitoire pour toutes les cultures et sociétés existantes. La théorie des emprunts non plus n'arrive à expliquer l'origine des formes culturelles dans leur singularité. Mais qui plus est, elle envisage l'emprunt comme un procès mécanique qui n'impliquerait que des adaptations ou des ajustements mineurs sans atteindre ni au sens de l'élément emprunté, ni à celui du milieu à intégrer. Megrelidzé affirme - et c'est le point majeur - que pour qu'un emprunt ou transfert culturel soit possible, il faut que certaines conditions soient remplies : la culture, pour recevoir tel ou tel élément, doit être, par le niveau de son développement, préparée pour le laisser entrer en son sein. Autrement dit, la culture doit avoir la disposition pour être capable d'identifier le sens de l'élément du transfert (d'une manière plus au moins adéquate) et de l'intégrer et donc de se laisser transformer par lui.

¹⁹³ Il est difficile de ne pas se souvenir de la critique identique que Lévi-Strauss adresse à Taylor en commentant le propos suivant de celui-ci : « La distribution géographique de ces objets, et leur transmission de région à région, doivent être étudiées de la même manière que les naturalistes étudient la distribution géographique de leurs espèces animales ou végétales. » A cela Lévi-Strauss répond : « Mais rien n'est plus dangereux que cette analogie. [...] La validité historique des reconstructions du naturaliste est garantie, en dernière analyse, par le lien biologique de la reproduction. Au contraire, une hache n'engendre jamais une autre hache ; entre deux outils identiques, ou entre deux outils différents mais de forme aussi voisine qu'on voudra, il y a et il y aura toujours une discontinuité radicale, qui provient du fait que l'un n'est pas issu de l'autre, mais chacun d'eux d'un système de représentations ; ainsi, la fourchette européenne et la fourchette polynésienne, réservée aux repas rituels, ne forment pas davantage une espèce que les pailles à travers lesquelles le consommateur aspire une citronnade à la terrasse d'un café la « bombilla » pour boire le maté, et les tubes à boire utilisés, pour des raisons magiques, par certaines tribus américaines. » Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*. Plon, Paris, 1958. p. 7.

Il est impossible de ne pas voir comment dans ce propos de Megrelidzé se concentrent plusieurs moments théoriques dont il a été déjà question dans son livre. Premièrement c'est la *Gestaltpsychologie* et la théorie de la perception : la culture, tout comme la conscience individuelle, s'organise comme un champ constitué des relations de sens ; cela fait que, par la manière dont ce champ est configuré, la culture a, ou n'a pas la disposition nécessaire pour repérer (autrement dit, percevoir) un élément défini ; si le repérage aboutit et que la culture intègre un nouvel élément, son champ de sens se reconfigure nécessairement. Deuxièmement, c'est la conception du système que nous pouvons y entrevoir : la culture comme un tout en développement reçoit des éléments du dehors et les intègre en les traduisant selon ses propres règles et, en même temps, se transforme également.

Ensuite Megrelidzé analyse la théorie de l'unité de la raison humaine. Selon elle la raison humaine réagit de la même façon aux irritations internes ou externes et se développe de façon essentiellement identique partout. C'est donc l'unité de la raison qui expliquerait les parallélismes observables entre les cultures et sociétés différentes. Megrelidzé indique que c'est Wilhelm Wundt qui adopte cette approche dans son *Mythos und Religion*. A la différence des approches précédemment discutées, cette théorie tente une explication non seulement des parallélismes, mais aussi des différences culturelles en les ramenant aux différences géographiques et écologiques. Pourtant la théorie de l'unité de la raison humaine, selon Megrelidzé, est grosse d'un paradoxe. Pour certains de ses adeptes, l'unité de la raison explique les parallélismes culturels, alors que pour d'autres, c'est la factualité des parallélismes culturels qui prouveraient l'unité de la raison humaine. Les théoriciens qui adhèrent à cette théorie sont Taylor, Frazer, Andrew Lang, mais aussi Cassirer qui, selon Megrelidzé, présente la mythologie comme l'anticipation de la science moderne pour ne pas mettre en péril l'idée de l'unité de la raison humaine, ou encore Durkheim qui développe une version historiquement atténuée du transcendantalisme. Megrelidzé en revanche est d'avis que l'homme, pour résoudre un problème, n'a pas besoin des catégories aprioriques. Il ne doit que juxtaposer des sens, tout comme le fait l'enfant à l'âge où il n'a pas encore internalisé les normativités sociales ou, selon les termes durkheimiens, les catégories socio-aprioriques.

Finalement c'est le déterminisme géographique représenté par Friedrich Ratzel, l'auteur de la conception de l'anthropogéographie, qui tombe sous la critique. A cette occasion Megrelidzé nous dit que si l'homme utilise les biens naturels, cela n'est pas dû au simple fait qu'ils sont

disponibles dans son milieu naturel. Au contraire, c'est le travail humain qui les rend utiles en les transformant.

Ensuite Megrelidzé passe à la critique de la manière dont la question des parallélismes a été abordée du point de vue marxiste au sein de l'Institut de la langue et de la pensée, où il travaillait au moment de la rédaction de son livre. Sa critique est adressée à Mechtchaninov qui dirigeait l'institut depuis la mort de Nikolas Marr et qui est considéré comme le plus éminent des marxistes. Souvenons-nous également qu'après l'arrestation du directeur de la thèse de Megrelidzé, c'est Mechtchaninov qui reprend cette fonction et devient également l'éditeur de son ouvrage. En citant Mechtchaninov Megrelidzé remarque que son explication des affinités dans des formes culturelles entre des sociétés par les affinités dans leurs formes économique et sociales est trop générale et n'est qu'une reprise littéraire de la thèse de Marx selon laquelle l'être détermine la pensée. La valeur explicative d'une telle reprise schématique de la thèse de Marx est infime car, premièrement, elle ne permet pas de comprendre ce qui conditionne l'origine de telle ou telle base économique ; deuxièmement, il n'est pas évident et prouvé que des bases économiques similaires produisent des formes culturelles similaires ; et troisièmement, il n'est pas pris en compte que des bases différentes peuvent conditionner des éléments culturels similaires (ainsi, par exemple les formes matriarcales ont été partout substituées par des formes patriarcales, mais cela pouvait être dû tant au type social sédentaire, qu'à l'organisation sociale autour de l'activité de la chasse ; ou encore, un motif ornemental peut être tiré tant de l'ornement végétal que de la technique de tressage).

Une telle explication est donc insuffisante pour analyser d'une manière concrète l'origine des formes culturelles. La formule pertinente pour répondre à la question des parallélismes devrait, selon Megrelidzé, être différemment formulée : quelle est la raison pour laquelle les bases économiques ou les problèmes similaires, ou divergents, produisent des formes de sens ou des formes culturelles similaires ? La réponse que lui-même donne à cette question est la suivante. La maturation des besoins, des objectifs et des problèmes sociaux est soumise aux lois objectives de l'histoire (nous en apprendrons plus dans le chapitre IX du livre). Les intérêts objectifs des hommes aussi se forment objectivement, indépendamment de la volonté des hommes, suivant les besoins et objectifs existants. Quand les intérêts d'un grand nombre d'hommes commencent à se ressembler, leurs consciences aussi prennent des orientations similaires. Faisant face à un problème, leurs consciences s'en occupent répétitivement et se

maintiennent dans un état de mobilisation permanente jusqu'à ce que la solution soit finalement trouvée. Or comme tout problème, qu'il soit pratique ou théorique, n'a qu'un nombre fini de solutions, il est probable que les sociétés, malgré leur distance géographique, arrivent à des solutions identiques ou à la création de formes culturelles semblables. Pour Megreldzé, le schéma explicatif base-superstructure, dans le cadre de la question des parallélismes culturels, peut donc être précisé et rendu applicable par l'introduction des principes de finitude et de probabilité. « Ainsi, la question des parallélismes de pensées et des formes ressemblantes trouve son explication dans la similarité ou diversité des problèmes (*задачи*) qui ont, pourtant, des solutions coïncidentes ».¹⁹⁴ Par exemple, si les hommes sont confrontés à la nécessité d'utiliser un certain type de métiers premiers de la nature, c'est la structure de la matière elle-même qui suggère les voies pour sa maîtrise. Donc l'analyse concrète des formes culturelles sera possible si l'on s'arme du « critère objectif », consistant en une prise en compte du caractère, fonction, ou sens des objets qui doivent être saisis et compris, ou encore être impliqués dans la pratique.

Ensuite Megreldzé entame une discussion extensive de trois exemples empiriques. Nous voudrions rapidement exposer ces analyses, pour montrer la manière dont les principes de la théorie générale de la pensée que Megreldzé élabore sont mis en service de l'explication des problèmes empiriques.

Le premier exemple relève de l'histoire de la culture matérielle. Il s'agit d'expliquer l'origine des techniques d'obtention du feu. Megreldzé rejette la version de Karl von den Steinen, développée dans son livre *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, selon laquelle la friction observée dans la nature aurait appris à l'homme qu'il est possible d'obtenir le feu en produisant la friction. Pour Megreldzé, c'est une conclusion spéculative, alors que les sauvages n'observent pas la nature et ne sont pas enclins à y chercher la causalité¹⁹⁵. L'invention de la

¹⁹⁴ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления*. *Op. cit.* 1965. p. 336.

¹⁹⁵ A ce propos revenons encore une fois à Lévi-Strauss. Dans le chapitre « La science du concret » de sa *Pensée sauvage*, il envisage de réfuter l'idée que les « primitifs » sont incapables d'une pensée abstraite. Même si Lévi-Strauss et Megreldzé parcourent des chemins différents, ils partagent l'idée que toute pensée du concret (ce que nous pourrions appeler « concepts matériels » chez Megreldzé, et ce que Lévi-Strauss appelle la science du concret consiste essentiellement en une organisation des éléments sensibles en des classements) comporte de l'abstraction, ou, comme dirait Megreldzé, de la généralisation. Ainsi, Lévi-Strauss écrit-il : « Tout classement est supérieur au chaos ; et même un classement au niveau des propriétés sensibles est une étape vers un ordre rationnel. » (*Pensée sauvage*. PLON, Paris, 1962. p. 29). Une comparaison consistante et approfondie des deux théoriciens serait une entreprise passionnante, mais ici nous voudrions souligner une différence fondamentale qui les sépare. C'est la question de la primauté entre l'intérêt pratique ou l'intérêt intellectuel dans la pensée humaine. Lévi-Strauss écrit : « S[i] l'appétit de connaissance objective] est rarement dirigé vers des réalités du même niveau que celles auxquelles s'attache la science moderne, il implique des démarches intellectuelles et des méthodes d'observation

technique du feu ne pouvait donc pas être un résultat de la réflexion théorique, mais une conséquence de la pratique. Autrement dit, c'est la pratique de la friction, souvent accompagnée du feu – de cet événement inattendu - qui a dû amener l'homme à la découverte de la technique. Autrement dit, ce n'est pas la théorie qui indique les moyens, mais les moyens eux-mêmes qui dans la pratique amènent l'homme aux résultats concrets. En même temps, l'homme devait être prêt pour une telle invention et connaître l'utilité pratique de l'usage du feu. Dans le cas contraire il aurait pris le feu pour un effet latéral et déplaisant du procès de forage d'un morceau de bois qui se pratiquait, par exemple, pour produire un arc. Megrelidzé refuse l'idée que dans la technique de l'obtention du feu il y a une ligne évolutive. Selon lui, des techniques différentes ou semblables sont apparues dans des parties différentes du monde, et ont été conditionnées par le type de la pratique de chaque société. Quant au fait qu'elles coïncident, cela s'explique par le nombre limité des manières d'obtention du feu.

Le deuxième exemple concerne la mesure du temps. Megrelidzé considère que la représentation du temps n'existait pas avant que l'homme ne commençât à le mesurer. Mais si pour nous le temps est un continuum ininterrompu et homogène, pour les hommes de temps reculés il était représenté en tranches. Les tranches de temps étaient remplies par des événements ou procès importants de leur vie. Ces tranches n'étaient donc pas homogènes mais suivaient la processualité des événements dont ils étaient coextensifs. Elles se trouvaient dans un rapport indifférent l'une par rapport à l'autre car entre elles, le flux du temps cessait. Cela est difficile à imaginer pour l'homme moderne, mais la langue a préservé les traces d'une telle représentation du temps (par exemple, Megrelidzé parle des expressions latines comme *dies nefasti* et *dies fasti*). L'important ici est que, tout comme c'était le cas avec l'explication du développement de la représentation des nombres, Megrelidzé souligne la matérialité des premières représentations du temps. De même que les premiers concepts de quantité n'étaient pas séparés de la matérialité des choses qui étaient l'objet de compte (ce qui nous permet de parler des concepts de quantité, au pluriel), les représentations du temps aussi étaient impossibles à détacher de la durée des événements ou procès qui étaient l'objet de leur captation. Mais il faudrait, peut-être, que nous

comparables. » (*Ibid.*, p. 13.) Plus loin il poursuit : « On objectera qu'une telle science ne peut guère être efficace sur le plan pratique. Mais, précisément, son premier objet n'est pas d'ordre pratique. Elle répond à des exigences intellectuelles, avant, ou au lieu, de satisfaire à des besoins » (*Ibid.*, p. 21). Bien évidemment, Megrelidzé refuserait radicalement ce choix. Il ne s'agit pas d'un simple choix théorique, mais du fait que l'intérêt intellectuel est pris par Lévi-Strauss comme un trait intrinsèque de l'humain faisant partie de sa nature et au lieu d'être interrogé et expliqué, il se dévoile comme un présupposé et donc une limitation de son approche.

nous contredisons tout de suite et disions que c'est à rebours de l'intention de Megrelidzé que nous venons d'utiliser le mot « captation », car, pour lui, il ne peut pas s'agir d'une forme *a priori* du temps qui s'imposerait sur les données sensibles. Megrelidzé ne discute point les aspects de la conscience du temps, mais à partir de ce que nous savons déjà sur sa conception de la conscience, nous pourrions affirmer que la perception du temps n'est qu'une certaine forme d'organisation logique du champ de perception. Les éléments du champ objectif lui-même régulé par le temps objectif et où ces éléments sont donc déployés en succession, sont traduits en un contenu de conscience par sélection de certains éléments liés, y compris dans l'ordre de leur succession, en une unité de sens. C'est grâce à une telle conception de la conscience que Megrelidzé rend théoriquement pensable un temps matériel. Si la perception du temps se produisait comme un lien (de succession) entre des éléments de perception, les premières perceptions du temps devaient être strictement matérielles. Quant au concept moderne de temps homogène, il est le résultat d'une dématérialisation des premiers concepts du temps entièrement déterminés par le contenu objectif. Le développement, et donc la dématérialisation du concept du temps, est lié à la nécessité d'une certaine répartition des tâches dans la vie pratique quotidienne. Une preuve du fait que l'homme identifiait les périodes temporelles grâce aux tâches pratiques est visible, selon Megrelidzé, par exemple, dans les noms des mois en géorgien (tels que le mois de fauchaison, le mois de moissonnage, le mois de vendange etc.), ou encore dans la manière des Tchouktchi d'identifier les saisons de l'année avec la réalité de la vie des rennes. Megrelidzé souligne qu'il ne s'agit pas d'un marquage subjectif ou arbitraire du temps. Bien au contraire, il est lié avec la réalité des faits de la vie économique qui investissent le temps du contenu. D'ici découle l'explication des parallélismes culturels dans la mesure du temps. Le fait que la division du temps en des périodes (nuit-jour, mois de l'année) est à observer dans toutes les cultures, est conditionné par la réalité objective qui donne forme à l'activité de travail et à la pratique économique. « Les activités ménagères, qui se structuraient et se groupaient autour de points temporels définis, conditionnaient telle ou telle division et mesure du temps qui, dans la plupart des cas, se fixèrent dans l'ordre du culte »¹⁹⁶. La mesure du temps prend son essor non pas de l'observation du ciel et de la révolution des corps célestes, mais des activités économiques : le temps chaud et froid, le temps pluvial et caniculaire, le temps des vents, des grandes crues etc., sont les unités temporelles qui facilitent la régulation de l'économie.

¹⁹⁶ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1965. p. 346.

« La coïncidence du nombre des jours dans l'année est conditionnée par le fait que l'année, de fait, comprend $365 \frac{1}{4}$ alternances de jour et nuit. Quand les peuples arrivèrent au niveau du développement où ils devaient, pour des raisons économiques, prendre en compte le période de la révolution du soleil en son entièreté, alors chacun à sa manière, tôt ou tard, s'approcha de la réalité ». ¹⁹⁷

Le troisième exemple regarde les parallélismes dans les modes de pensée¹⁹⁸, et notamment la pensée magique que l'on retrouve dans toutes les sociétés : non seulement à une certaine étape du développement des sociétés où ce type de pensée est dominant (même si jamais exclusif), mais même dans la société moderne où elle subsiste sous la forme résiduelle des superstitions. Selon l'observation de Megrelidzé, les superstitions se concentrent autour des sphères d'activité dans lesquelles le hasard joue un rôle prépondérant et sont donc caractéristiques pour les catégories d'individus comme les comédiens, chanteurs, politiciens, amateurs de jeux de hasard, chasseurs, marins etc. De là Megrelidzé conclut que les superstitions, ne pouvant avoir une origine subjective et volontaire, sont les effets d'un certain mode de structuration (ou, plus précisément, du manque de structuration) du champ objectif de l'expérience. Dans de telles sphères d'expérience, le milieu n'est pas contrôlable par le sujet et son succès ne dépend pas des efforts qu'il peut faire. La raison en est que dans ce type de champs objectifs de l'expérience, les rapports réels entre les éléments du champ ne sont pas discernables et il est impossible pour la conscience, dans le chaos expérientiel, de saisir en un complexe de sens l'objectif que le sujet se pose et les moyens de son obtention. Cela réduit la conscience à l'instauration de rapports hasardeux et à la production de signes superstitieux qui peuvent être individuels, ou généralisés). Il ne s'agit donc pas ici des rapports de causalité (A provoque B), mais des rapports de parallélisme (A est accompagné – est le signe – de B) qui peuvent être absolument arbitraires. C'est ainsi qu'est décrite également la pensée magique des sauvages. Cependant, au fur et à mesure que, au cours du procès historique, la conscience se structure toujours plus

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 347.

¹⁹⁸ Cette problématique a été plus pleinement discutée dans l'article que Megrelidzé avait publié déjà en 1935 et qui s'intitule « Sur les superstitions et l'ordre 'prélogique' de la pensée (Réplique à Lévy-Bruhl) ». Dans notre analyse nous nous appuyons donc sur ce texte. მეგრელიძე კონსტანტინე, « მოარულ ცრურწმენათა და აზრის 'პრელოგიკური' წესის შესახებ (რეპლიკა ლევი-ბრიულს) » in აზრის სოციალური ფენომენოლოგია. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1990.

conformément au champ objectif de l'expérience, c'est-à-dire, accumule du savoir et est capable de saisir des portions considérables du réseau des rapports objectifs, la pensée devient de plus en plus saturée de liens réels. Si le sauvage est incapable d'entrevoir un rapport de causalité entre une blessure par la flèche et la mort, c'est qu'il lui manque tout un nombre d'éléments contenus dans le savoir (le savoir n'étant autre qu'un réseau de concepts) sur le corps humain - qui, selon Megrelidzé a été développé au Moyen Âge avec l'invention des techniques de torture.¹⁹⁹ Il est empêché d'identifier le rapport de causalité entre ces deux événements, car objectivement ceux-ci ne sont pas en rapport immédiat l'un avec l'autre, mais sont liés à travers d'autres éléments qui s'organisent en un réseau et résultent donc en un savoir physiologique.

Megrelidzé peut donc contredire Lévy-Bruhl, ainsi que Durkheim et affirmer que la pensée magique ne relève pas d'une mentalité ou d'un mode de pensée en soi. Elle n'est que l'effet de la conscience produit par le champ de l'expérience caractérisé objectivement par un haut degré de désordre, ou par manque de prédisposition de la conscience à percevoir des portions du réseau des éléments objectif, ce qui, au final, revient au même. Qui plus est, l'homme moderne qui, dans une certaine situation agit et pense d'une manière tout à fait rationnelle, peut avoir des superstitions dans une autre situation (l'exemple en serait un professeur qui va à la chasse ou joue aux cartes). Il en va de même pour le sauvage. Lévy-Bruhl remarque à propos de la mentalité primitive que parfois les sauvages font preuve d'un comportement extrêmement rationnel. Ainsi, les différents modes de structuration de la pensée peuvent coexister dans un individu, qui peut très bien tolérer des idées ou opinions contradictoires quand elles sont suggérées par la pratique et l'expérience. Cela n'est que la preuve pour Megrelidzé que ni les catégories socio-aprioriques, ni des modes différents de la mentalité n'existent, les pensées étant dépendantes des facteurs objectifs et de la structuration objective du champ d'expérience.

Enfin, Megrelidzé explique les raisons pour lesquelles dans certaines sociétés la pensée magique prévaut, alors que dans d'autres elle est marginalisée sous forme de superstition. Cela dépend de l'activité économique principale de la société donnée qui est le champ objectif d'expérience dans toute société. Ainsi, la pensée magique est-elle présente surtout dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs qui pratiquent une vie économique extrêmement instable et difficilement contrôlable.

¹⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 537.

Cette analyse d'un cas concret et empirique fait ressortir les traits de la conception de Megrelidzé plus clairement que ce n'est le cas des longues discussions purement théoriques. Nous y voyons tout un chemin argumentatif qui s'étend du type d'activité économique de la société, jusqu'à la manière dont la conscience structure son contenu, en passant à travers les questions générales sur le fonctionnement de la conscience, le rôle du champ objectif de l'expérience, la production du savoir. Et qui plus est, toute cette complexité est mise au service d'une analyse comparatiste, ou, nous pourrions aussi dire, que cette complexité elle-même se déploie grâce à la manière de poser la question dans une perspective comparatiste. Enfin, nous y voyons plus clair dans les points par lesquels Megrelidzé se distancie de Lévy-Bruhl.

Passons maintenant à l'étape suivante du chapitre. Megrelidzé arrive donc à la conclusion que malgré l'idée communément partagée, selon laquelle les conditions sociales déterminent la pensée, sous cette forme simple, elle ne relève pas de la pensée marxiste. C'est plutôt une pensée déterministe qu'il attribue avant tout à Durkheim pour qui la conscience serait « un appareil mort qui reproduit les formes lui étant étrangères ». Pour Marx, en revanche, les conditions matérielles définissent la pensée, mais d'une manière oblique, c'est-à-dire, seulement dans la mesure où ce sont elles qui mettent en avant les problèmes, définissent les groupements de personnes dans le champ social, définissent leurs intérêts et ainsi orientent le travail de la conscience qui prend en compte le sens des nouveaux objets et des nouvelles situations à résoudre. La détermination sociale de la pensée, comme Megrelidzé voudrait l'entendre, serait donc le résultat des compromis entre les problèmes objectivement cristallisés et la conscience qui, limitée par sa structuration et donc résistante, cherche à les résoudre, mais en généralisant ses résultats transforme l'objectivité qui, de son côté, lui renvoie des problèmes nouveaux. Cependant, ce procès, loin d'être cyclique, produit un effet d'accumulation en impliquant dans la sphère de la connaissance humaine toujours plus grande tant la nature que la réalité sociale. Plus tard nous discuterons les conséquences d'une telle vision sur la philosophie de l'histoire de Megrelidzé. Mais revenons à la lettre de son livre.

Etant donné que la conscience pour Megrelidzé n'est pas un appareil de reproduction mécanique ou réflexif, mais créatif et producteur du sens grâce à sa liberté relative, le pas suivant dans son raisonnement est l'interrogation sur le rôle de l'individu dans la société, ou, plus précisément, dans la production du savoir, étant donné que la société est envisagée par Megrelidzé toujours comme un tout en développement. Même si ce sont bien les conditions

historiques et sociales qui mettent l'homme dans une certaine position sociale, définissent ses intérêts et donnent une certaine orientation au travail de la conscience, une telle détermination ne s'applique pas aux comportements ou pensées individuels. Megrelidzé distingue, d'une part, l'intérêt comme une tâche historique ou un objectif général, et d'autre part, les intérêts proches de l'individu qui dirigent ses actions quotidiennement. Les consciences individuelles ont leur manière, propre à chacune d'entre elles, de résoudre un conflit ou un problème. Cependant, les comportements particuliers et locaux n'ont pas la capacité automatique d'acquérir une valeur sociale et d'influencer l'opinion publique. Pour qu'un événement particulier puisse se socialiser, il faut que les intérêts d'une multiplicité convergent autour de lui. Une idée peut avoir une origine individuelle, mais elle peut ne pas attendre le degré de généralisation nécessaire pour subsister.

« Dans l'histoire de l'humanité, aucun des grands problèmes d'ordre technique ou théorique n'a été résolu de bout en bout par une personne. D'habitude chaque grand problème se résout depuis des côtés différents, partiellement, à travers le travail de beaucoup d'individus qui attaquent la question depuis des points de vue différents et, souvent, ne soupçonnent même pas l'existence de ce problème dans ses dimensions réelles »²⁰⁰.

Là aussi Megrelidzé fait recours au modèle du champ et considère que la résolution de tel ou tel problème advient au moment où la multiplicité des solutions partielles et des efforts individuels s'entrelacent objectivement en s'organisant en un ensemble et en fermant le circuit. Les découvertes scientifiques sont souvent le résultat de tels efforts d'organisation qui poussent l'idée à se cristalliser. Et c'est souvent un seul individu qui, disposant de toutes les avancées partielles qui le précèdent historiquement et étant bien préparé et prédisposé par ces savoirs, reconfigure tout le champ de savoir, restructure les vieux et les nouveaux éléments dans un nouvel ensemble de sens (ce qui, de son côté, provoque une redéfinition du sens de chaque élément) et ainsi arrive à une découverte scientifique²⁰¹. Le travail long, vague et encore dispersé et multiple prépare le sol pour une soudaine configuration des éléments partiels en un champ général pour faire ressortir l'idée dans sa clarté éclatante. Le déclencheur pour ce geste décisif

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 355

²⁰¹ NB. Megrelidzé ne parle pas des paradigmes scientifiques, mais des découvertes.

peut être une certaine situation ou le travail sur un objet que l'on essaie d'insérer dans un contexte de sens. Le champ peut se reconfigurer soudainement pour laisser entrer l'objet en son intérieur et permettre une résolution du problème en assignant à cet objet un sens nouveau et clair. Megrelidzé en conclut que ce qui rend la découverte scientifique irréversible est le travail « inconscient » des multiples individus (et non pas, ou pas forcément un travail collectif) sur les problèmes historiquement mis en valeur.

A partir de cette approche, Megrelidzé élabore une vision singulière de l'histoire des idées et de la philosophie. Les grands penseurs et les créateurs des systèmes philosophiques y apparaissent comme des personnes « plus ou moins aléatoires ». Alors que, traditionnellement, l'histoire de la philosophie est peuplée exclusivement par des intellectuels exceptionnels. Cette image leur est attribuée grâce à la structuration du savoir sur l'histoire de la philosophie, où tout un nombre de penseurs sont oubliés, alors que leurs mérites sont résorbés dans des figures qui ne font qu'accomplir le geste décisif de la reconfiguration irréversible du savoir. Cela leur confère l'allure d'une force intellectuelle démesurée et inhumaine. La démystification d'une telle vision de l'histoire de la pensée est possible si l'on prend en compte la sociogenèse des idées et que l'on reconstruit l'économie de savoir généralisée dans laquelle elles se sont cristallisées. Pour en donner une idée plus claire, citons le passage suivant :

« Le fameux « *Aufhebung* » de Hegel, qui nous frappe aujourd'hui par son sens profond, était plus que courant dans son époque : Schelling parlait de la « *potenzieren* », Goethe, en lien avec les questions de la périodicité et [des procès de caractère] cyclique, appelait la même idée « *Steigerung* ». Hegel n'a fait qu'élaborer, préciser et formuler cette idée de la manière la plus complète dont le point de vue idéaliste était capable en créant ainsi l'expression la plus adéquate à cette idée (*Aufhebung*). Or, de nos jours, il n'y a presque personne qui se souvienne de toutes les autres tentatives et avancements. »²⁰²

Il faudrait, à ce propos, que nous évoquions l'article intitulé « N. Ja. Marr et la philosophie du Marxisme »²⁰³ paru en 1935, dans lequel Megrelidzé touche la question de l'histoire de la philosophie. Il déplore que dans sa version bourgeoise le développement de la philosophie soit

²⁰² *Ibid.*, p. 358.

²⁰³ Cf. Константин Романович МЕГРЕЛИДЗЕ, «Н. Я. Марр и философия марксизма » in *Под знаменем марксизма*. №3, 1935. Издательство ЦК ВКП (б) « Правда ». pp. 81-87.

présenté comme « une galerie de quelques héros de la raison raisonnante (мыслящего разума) », alors que la philosophie devrait être soumise à l'analyse dans le cadre général du développement stadiologique, car, dans son devenir, elle se situe sur le même plan que les formes de la conscience sociale, l'idéologie et la vision du monde tout court. Megrelidzé observe deux tendances dans l'historiographie bourgeoise de la philosophie. D'une part, la pensée de la Grèce antique, et plus précisément celle des philosophes présocratiques, est présentée à travers le prisme de la philosophie idéaliste moderne. Alors que des concepts comme l'eau, la terre, l'air, le feu chez Thales, Anaximandre, Anaximène, Héraclite et autres sont des expressions encore captives de la pensée magique et expriment le sens de concepts comme l'esprit, ou la raison dans une forme encore imagée, non-dématérialisée et non-rationalisée (il arrive à cette conclusion par une longue analyse de l'usage de ces mots par la méthode de la linguistique paléontologique). D'autre part, l'ancien Orient est considéré comme étrange et exotique, captif de la pensée mythologique et dépourvu de puissance intellectuelle (мыслительных). En s'appuyant sur Johannes Hertel (*Die Sonne und Mithra im Awesta*), Megrelidzé analyse des concepts tirés des anciens textes orientaux tels que le Rig-Véda et l'Avesta, où il constate les mêmes types d'expressions imagées pour des concepts similaires.

Il en conclut que la différence principielle entre la pensée des grecs présocratiques et la pensée orientale n'existe pas, les deux étant situées au stade encore magique de la vision du monde. Il faut qu'une nouvelle reconstruction de l'histoire de la pensée soit effectuée, pour qu'il soit possible d'évaluer la pensée à chaque étape de son développement, de la situer par rapport aux autres stades ou lignes du développement de la pensée, mais également pour montrer que les concepts philosophiques modernes tels que l'esprit, l'âme, la substance, l'idée, le logos etc. ne sont que des remaniements tardifs des représentations émergées au stade totémique et cosmique de la pensée. Là aussi, la méthode paléontologique de la langue doit jouer le rôle décisif.

VIII. Procès de circulation sociale des idées. Dans ce chapitre Megrelidzé s'intéresse aux mécanismes et à la dynamique de la circulation des idées, et cela non seulement dans une société moderne (un terme qui lui est étranger), mais aussi à l'exemple des récits folkloriques. Il présente sa conception de la conscience sociale, et à cette occasion critique la sociologie de Durkheim et la linguistique de Saussure. La question qui traverse ces discussions est celle de la relation entre l'individuel et le social. Megrelidzé arrivera à une formule dialectique selon

laquelle la pensée est pleinement remplie par des contenus ayant une valeur sociale, mais elle n'est la pensée que dans la mesure où elle individualise le social par l'acte même de la pensée. Quant à l'individu dans le champ de la conscience sociale, il est important en tant que l'actualisateur de la pensée qui peut non seulement reproduire les idées, mais en créer d'autres et les mettre à l'épreuve en les faisant circuler. L'individu participe donc par ses pensées et ses actions au devenir permanent du champ de la conscience sociale. Penchons-nous sur cela d'un peu plus près.

La conscience individuelle est remplie par des idées sociales. La conscience se les approprie, mais aussi les projette dans la société – elle les « socialise » en les rendant disponible aux autres pour appropriation - et constitue ainsi un point de force dans le champ de la conscience sociale. Toute découverte individuelle, toutes les pensées qu'un individu diffuse, ainsi que les produits de son activité, sont appropriés par d'autres individus, et provoquent des réactions d'acceptation ou de critique. Toute extériorisation idéelle individuelle s'insère dans la circulation sociale et devient l'un des nombreux facteurs de la réalité sociale. Toute idée a donc un certain champ de circulation. Megrelidzé discute les raisons qui peuvent élargir le champ de circulation d'une idée donnée, la renforcer et la rendre influente dans la structuration de la conscience sociale. Premièrement, il faut que l'idée soit soutenue par les intérêts réels des individus ou des groupes. Deuxièmement, elle doit être accessible à des cercles sociaux, être intellectuellement compréhensible pour les membres d'une société ou d'un groupe. Ces deux conditions mettent la source de la puissance de l'idée à la fois à l'extérieur et à l'intérieur de l'idée elle-même : d'une part, l'idée est complètement dépourvue de puissance d'existence, ses porteurs étant son seul soutien vivant ; mais d'autre part, l'idée, pour être soutenue du dehors, être portée et ainsi pourvue de force sociale, doit, par son contenu, correspondre à une certaine demande sociale – intellectuelle, mais aussi matérielle. Quant à la force de l'idée, elle transparaît non seulement dans la largeur du champ de sa circulation, c'est-à-dire, dans le nombre des individus par lesquels elle est portée – si c'était la seule explication, alors l'idée n'aurait qu'un caractère purement passif –, mais également dans sa capacité de transformer le savoir socialement présent et de créer une nouvelle compréhension de la réalité.

La résistance que l'idée peut rencontrer dans le procès de sa socialisation peut être conditionnée, d'une part, par le caractère trop progressif de l'idée (le complexe des idées sociales à une certaine étape du développement de la société peut ne pas permettre l'intégration d'une

idée trop éloignée et peut ne pas se laisser reconfigurer par elle si, métaphoriquement parlant, « le sol n'est pas préparé » pour l'acceptation d'un certain élément). Mais, d'autre part, ce sont les rapports sociaux et la disposition des forces et des intérêts sociaux qui peuvent jouer le rôle d'une barrière. Nous devons faire remarquer ici que Megrelidzé n'insiste pas sur le terme « idéologie », qu'il n'utilise que très rarement et contextuellement. Ce terme a eu un itinéraire assez compliqué dans la pensée marxiste, prenant des formes différentes, telles que la « fausse idéologie » (Lukacs), ou l'« idéologie du prolétariat » (Lénine). Quant à Megrelidzé, à cette étape de son argumentation, il ne parle que des complexes d'idées sans les mettre en relation avec la structuration des intérêts dans la société (cette question est discutée dans le chapitre IX du livre) et ne peut donc pas formuler les différences entre l'idéologie et le savoir/la science, ou encore entre deux idéologies différentes. Dans ce contexte, l'idéologie ne serait qu'un complexe d'idées en circulation, compris en un sens neutre. Megrelidzé souligne seulement que toute idéologie détient un « côté conservateur ». Or, le conservatisme relève non pas de la nature du contenu, mais de la puissance d'être de tout complexe d'idées en tant que structuré et résistant à la transformation. Sans pouvoir encore préciser la nature de l'idéologie, Megrelidzé fait quelques remarques sur la manière dont elle circule. Le complexe des idées dans lesquelles la classe dominante se reconnaît et qui définit l'« opinion publique » puise ses forces de la tradition, de la routine, ainsi que des instruments de l'« influence spirituelle » tels que les écoles, les manuels, la presse. Cette force conservatrice transparaît en ceci que même lorsque les couches dominées de la société se heurtent, dans les idées dominantes qui ne correspondent pas à leurs intérêts, à des contradictions ressenties encore vaguement, elles continuent pendant une durée plus ou moins longue à penser dans ces termes qui leur sont objectivement étrangers. Cette tendance conservatrice propre au procès de la circulation sociale des idées fait que toute idée nouvelle ne peut s'affirmer que par un combat. Son maintien prolongé produit un écart entre, d'une part, la conscience sociale et, d'autre part, le développement tant de la culture matérielle que des rapports sociaux²⁰⁴. Cet écart, ou si l'on veut le retard des idées sur les intérêts, peut être

²⁰⁴ Cette thèse pourrait être vue comme une variation ou un détournement dans les termes de la sociologie du savoir de la thèse que l'on trouve dans le manifeste communiste de Marx et Engels. La thèse originelle parle de l'écart entre d'une part, les forces productrices et surproduction et, d'autre part, les rapports sociaux fondés sur la propriété bourgeoise : « ...la société a trop de civilisation, trop de moyens de subsistance, trop d'industrie, trop de commerce. Les forces productives dont elle dispose ne favorisent plus le développement des conditions de la propriété bourgeoise : au contraire, elles sont devenues trop puissantes pour ces conditions qui se tournent en entraves ; et toutes les fois que les forces productives sociales s'affranchissent de ces entraves, elles précipitent dans

neutralisé par l'établissement des idées portées par la classe progressive, qui est la nouvelle force créatrice de l'histoire.

Dans cette description un passage attire l'attention : « [la situation est différente quand il s'agit de] l'organisation active du travail socio-éducatif qui permet de restructurer rapidement la conscience et de faciliter, avec le concours de l'instruction, la maîtrise d'idées extrêmement complexes et la compréhension des acquis de la pensée ».²⁰⁵ Evidemment, Megrelidzé définit ici le rôle du parti dont la mission serait d'intervenir dans la circulation des idées pour accélérer le devenir de la classe révolutionnaire.

Megrelidzé poursuit son analyse générale : une fois que les idées se sont socialisées et détachées des individus qui les ont produites, elles tombent sous l'emprise des mécanismes de circulation sociale des idées. Elles sont mises à l'épreuve dans des circonstances différentes et sont induites à manifester leurs multiples côtés. Au cours de ce procès de l'application et de la critique des idées, elles se concrétisent, se précisent, se perfectionnent, et, en même temps, perdent toute trace de leur provenance individuelle. Elles se « dépersonnalisent » et acquièrent le caractère véritablement social. Ce procès de sédimentation d'une grande multiplicité d'expériences et de savoir dans les idées (ainsi que dans des formes de la culture matérielle) qui avance à travers leur réalisation en pratique et la lutte sociale pour une telle réalisation, coïncide, selon Megrelidzé, avec le procès historique de l'approximation toujours croissante de la pensée humaine à la réalité objective. Le monde de la nature et des rapports sociaux est saisi d'une manière toujours plus pleine. Le parti comme l'agent de la lutte sociale est donc le facteur de l'approximation à la vérité.

En vue d'un dévoilement du mécanisme de la circulation des idées, mais également avec l'intention de couvrir des questions relatives à l'ethnologie, Megrelidzé entreprend l'analyse du mode de circulation du folklore, c'est-à-dire, des récits de différents types (mythes, contes de fée, etc.). Par cette analyse il met dans une nouvelle perspective la question de la différence entre l'individuel et le social (ou collectif), et essaie de dépasser la dichotomie qu'il voit entre deux types de théories sociologiques (les deux bourgeoises) qui sont portées à privilégier l'un de ces deux pôles en lui attribuant le rôle de facteur déterminant par rapport à l'autre. Megrelidzé

le désordre la société tout entière et menacent l'existence de la propriété bourgeoise. Le système bourgeois est devenu trop étroit pour contenir les richesses créées dans son sein. » Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, Editions champ libre. Paris, 1983. p. 35

²⁰⁵ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1965. p. 366.

commence par une attaque contre des propos d'Albert Wesselski²⁰⁶ concernant l'origine et la circulation des contes fées et des contenus folkloriques en général. Selon Wesselski le folklore (ou, plus précisément, les *Natursagen*, ainsi que les mythes) ne serait que le résultat de créateurs individuels (prêtres, prophètes, poètes) qui auraient composé librement des récits en répondant à des interrogations des curieux dont ils étaient entourés. Quant au procès de la circulation, elle ne serait que la déformation et la contamination progressive de telles créations individuelles. Pour Megrelidzé, en revanche, c'est justement la circulation sociale qui est, elle-même, le procès créatif dans laquelle les motifs traditionnels (mythiques, magiques, religieux, etc.) se composent et acquièrent la forme de narration au fil des différentes versions. Les motifs se croisent, se superposent comme des couches, produisant ainsi des schémas narratifs. Megrelidzé refuse donc de réduire le folklore à un facteur subjectif. Et cela non seulement en ce qui concerne la réalité de la circulation, mais également dans la mesure où Megrelidzé nie, par principe, le caractère libre de la création subjective. Selon lui la fantaisie même n'est pas arbitraire, mais historiquement limitée, car, comme nous avons déjà souligné à propos de la vision gestaltiste de la conscience chez Megrelidzé, l'imagination, loin d'être libre dans l'articulation des éléments et dans l'instauration de liens logiques entre eux, ne fonctionne que par la transformation des modes d'organisation de contenus déjà existants. Même dans le cas de la fantaisie, cette résistance du contenu crée des prédispositions limitatrices pour de possibles transformations de

²⁰⁶ Albert Wesselski (1871-1939) est un traducteur et chercheur autrichien qui est surtout connu pour sa tentative de développer, dans son *Versuch einer Theorie des Märchens* (Sudetendeutscher Verlag Frany Kraus, Reichenberg, 1931) - sur lequel s'appuie Megrelidzé -, une théorie des contes (dont il propose, d'ailleurs, une définition dans le cadre d'une classification entre *Märchen*, *Märleine*, *Sagen*). Wesselski analyse les récits donnés dans la tradition orale (comme base lui servent les contes recueillis par les frères Grimm) et distingue des motifs qui devront permettre une reconstruction de la forme la plus primitive des premiers contes qui émergent à partir des mythes. Grâce à la différenciation entre des couches de la culture qui permet que le phénomène de la critique émerge à l'Occident, les mythes, critiqués pour leurs éléments religieux (autrement dit, pour leurs motifs mythiques) sont transformés en leur parodies et prennent la forme des contes, en adoptant les motifs de miracle (*Wundermotive*). L'absence en Orient de l'instance culturelle qui assumerait le rôle de la critique fait, selon Wesselski, que là on ne trouve pas de contes, mais des récits mythiques qui servent de base pour une transformation en contes. Outre cela Wesselski s'interroge sur la manière dont les contes circulent, sont préservés (*Erhaltung*) et se transforment. Ce faisant il introduit les figures de celui qui soigne les contes (le *Märchenpfläger* qui préserve la forme du conte – par exemple, en les fixant par l'écriture – pour éviter qu'ils ne soient oubliés ou encore définitivement transformés au cours de la circulation orale) et de celui qui est leur porteur (le *Märchenträger* qui garantit la transmission, circulation et dissémination orale du conte en en produisant des versions différentes). Apparemment c'est bien le fait que le schéma explicatif de la circulation des contes proposé par Wesselski prenne appui sur l'activité des individus qui a provoqué la critique de la part de Megrelidzé. En effet, nous lisons chez Wesselski : « Denn immer sind es nur Einzelne, die die Märlein und die Märchen zubereiten, immer sind es nur Einzelne, die das Zubereitete erhalten, und immer sind es nur Einzelne, die das Erhaltene verbreiten. Das Kollektivum, das Volk kommt weder als zubereitend, noch als erhaltend, noch als vertreibend in betracht. “ *Versuch einer Theorie des Märchens*. Op. cit. p. 178.

ce contenu. Par conséquent, la fantaisie ne peut pas être complètement dissociée de l'historicité et donc de la dimension proprement sociale des idées. Ce principe gestaltiste des prédispositions qui est à l'œuvre non seulement dans la conscience individuelle (limitant même la fantaisie), mais est transposé également sur le mode de circulation (ou, autrement dit, de création continue) des contenus du folklore permet à Megreldzé d'affirmer que la différence entre l'individuel et le social n'existe pas ni dans les artefacts de la culture matérielle, ni dans des produits idéologiques. On a affaire à des formations socio-historiques qui gardent en soi les sédimentations des expériences de beaucoup de générations. La différence entre le contenu individuel et le contenu socio-historique est également une abstraction quand il s'agit de la conscience individuelle.

Ces conclusions quant à l'artificialité et au caractère abstrait de la différence entre l'individuel et le social permettent à Megreldzé de passer à la critique des théories sociologiques bourgeoises pour lesquelles cette différence est un présupposé accepté sans critique. Suivant le type de hiérarchie qu'elles instaurent entre les termes de cette différence, Megreldzé distingue deux lignes théoriques : d'une part, ce sont Moritz Lazarus, Dimitrie Drăghicescu, Durkheim, Lévy-Bruhl qui retiennent que la société définit l'individu, et, d'autre part, Georges Palante, Lebon, Thomas Carlyle qui affirment que ce sont les individus qui façonnent la société²⁰⁷. Contrairement à ces positions partiales, Megreldzé insiste sur l'idée qu'il ne peut s'agir que de deux mouvements simultanés : dans le procès de la production, distribution et consommation, le social s'individualise en même temps que l'individuel se socialise. La pensée est individuelle, mais seulement dans la mesure où elle effectue l'individualisation du social. Megreldzé renforce cette position par des citations tirées des *Manuscripts económico-philosophiques de 1844* de Marx où il est question de l'indifférenciation entre la vie individuelle et la vie générique de l'homme.

Megreldzé arrive ensuite à l'analyse de ce qu'est la conscience sociale. Mais avant d'aborder ce point qui est le dernier du chapitre, nous voudrions attirer l'attention sur un aspect encore de la circulation sociale des idées, à savoir les emprunts. Megreldzé souligne que

²⁰⁷ Une des sources importantes de ses connaissances en sociologie a sans doute été pour Megreldzé le recueil intitulé *Idées nouvelles en sociologie* (paru en 1914 en langue russe) qui rassemblait des articles traitant la problématique du rapport entre la sociologie et la psychologie. C'est là qu'il a dû découvrir les idées de Drăghicescu et de Palante, ainsi que celles de Tarde et Durkheim également (quoique les références à Durkheim que l'on trouve dans l'ouvrage de Megreldzé ne se limitent pas à l'article qui a été inséré ce recueil). Cf. М. М. КОВАЛЕВСКИЙ, Е. В. ДЕ-РОБЕРТИ (éd.), *Новые идеи в социологии. Социология и психология*. Сборник № 2. Образование, СПб, 1914.

l'emprunt d'une idée, d'un motif ou autre n'est jamais un déplacement mécanique d'un élément culturel dans un milieu étranger. Les idées ne peuvent pas se déplacer sans se transformer. Qui plus est, il est nécessaire que le niveau de développement culturel permette que certains éléments soient perçus et acceptés. Encore une fois nous voyons ici que Megrelidzé applique à la culture le même schéma qui lui servait à expliquer la perception humaine. Mais ce qui est intéressant, c'est la conséquence qu'il en tire : l'hypothèse selon laquelle l'emprunt serait un déplacement mécanique des éléments culturels relève de l'attitude colonialiste. Cette hypothèse donne l'essor à des projets théoriques appelés aux reconstructions de la langue originale, à l'identification et à la légitimation comme tels du peuple original, de la mythologie originale etc. Cependant, selon Megrelidzé, une telle reconstruction est impossible (et de tels objets n'existent pas), vu que l'emprunt, sur lequel se base donc la reconstruction, n'est pas le mécanisme réel de la formation des phénomènes culturels. C'est toujours cette hypothèse qui est à la base de l'idée infondée que les peuples peu développés auraient tout à emprunter aux peuples culturellement plus avancés. En vérité il ne s'agissait pas dans le colonialisme d'un transfert des valeurs culturelles (tout emprunt n'étant qu'un procès créatif et transformatif), mais d'une violence culturelle et de la réduction de ces peuples à l'esclavage au nom des intérêts de l'humanité sous lesquels se cachaient les intérêts particuliers.

En dernier point de ce chapitre Megrelidzé s'interroge donc sur ce qu'est la conscience sociale. En un premier temps il examine l'histoire de la notion de conscience sociale. En un deuxième temps il adresse une critique, d'une part, à Durkheim et Lévy-Bruhl et, d'autre part, à Saussure, pour ensuite proposer sa propre conception. En conclusion il fait quelques remarques sur l'état de la conscience sociale dans une société divisée en classes avant de passer dans le chapitre suivant à une plus large discussion de cette même question.

Les premières conceptualisations de la conscience sociale sont à trouver chez Fichte et Schelling, où elle se présente sous la forme de *Volkgeist* (l'esprit national). Ce terme est repris par l'école historique du droit (Friedrich Carl von Savigny, Georg Friedrich Puchta) et investi de la signification de la force qui est à la base des procès sociaux, des institutions, ainsi que des conceptions du droit et de l'Etat. Puis chez Moritz Lazarus et Heymann Steinthal (éditeurs du *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*) on voit se synthétiser l'esprit mondial hégélien et l'esprit national ou racial de Herbart, ce qui résulte dans une conception de la psychologie nationale comme principe de l'histoire. C'est bien l'idée de la nation comme unité

psychique qui pousse Dilthey à conceptualiser un partage entre les *Geistesswissenschaften* et les *Naturwissenschaften* qui se distinguent par le type de causalité (spirituelle ou naturelle) applicable à leurs objets de recherche respectifs. Wilhelm Wundt a essayé de rejeter l'idée de psychologie du peuple, et a considéré qu'au lieu de l'esprit national, ce sont les formes de la vie spirituelle telles que la langue, les croyances, les coutumes qui devraient devenir l'objet des sciences sociales. Malgré cela Wundt aussi, selon Megrelidzé, reste captif du psychologisme, car il ne comprend pas le tout social autrement que comme l'ensemble des relations psychiques entre les individus. Par conséquent, les individus sont envisagés comme emportés par des idées et des émotions semblables par le mécanisme de la contagion psychique. Cette approche a été adoptée par d'autres théoriciens également. Pour certains entre eux il s'agissait des procès psychiques conscients (Tarde, Lebon), pour d'autres des procès psychiques inconscients (Vladimir Mikhaïkovitch Bechtereïev, Nikolaj Konstantinovitch Mikhaïlovski, Scipio Sighele). Selon Megrelidzé, le problème des conceptions qui mettent des éléments psychologiques, tels que les émotions, à la base de la vie et de la conscience sociale, consiste en ceci que la société se présente comme le résultat des actes réfléchis et inconscients par lesquels « les hommes, dans une certaine mesure, cessent d'être des hommes et se transforment en des animaux régis seulement par des actes réfléchis et instinctifs ». Pour Megrelidzé, qui, comme nous l'avons vu, fait une distinction radicale entre l'état animal et l'état humain (c'est-à-dire sociale et historique), le psychologisme est intolérable en sociologie. Enfin Megrelidzé dédie des pages critiques à Werner Sombart, qui, tout en réfutant le psychologisme dans les sciences sociales, n'arrive pourtant pas à dépasser ce paradigme, car en mettant la communauté de sens (*Sinnzusammenhang*) à la base de la cohésion sociale, il en exclut les actes et les comportements réels (*Tat*).

Si par cet examen de l'histoire de la notion de conscience sociale Megrelidzé met en relief son opposition à un certain nombre de théoriciens et courants de la pensée sociologique, il ne choisit que Durkheim, Lévy-Bruhl et Saussure pour, en se contrastant par rapport à eux, articuler sa propre conception de la conscience sociale.

Ce que Megrelidzé, en analysant des conceptions sociologiques différentes, identifie comme la problématique de la conscience sociale, se traduit chez Durkheim et Lévy-Bruhl dans l'idée des représentations collectives. Ceux-ci existent par la force de la tradition et s'imposent aux individus. Il est curieux que, même si Megrelidzé note que Durkheim voit dans les faits sociaux une réalité supra-individuelle, ce qui était pour lui un moyen d'échapper au psychologisme et de

légitimer la sociologie comme une science qui étudie des objets *sui generis*, il considère que Durkheim reste captif du psychologisme²⁰⁸. La raison en est que, selon Durkheim, le procès par lequel la tradition s'impose aux individus passe toujours à travers une relation intersubjective, autrement dit, à travers une communication comprise comme un partage des idées entre les individus. Pour Megrelidzé, en revanche, comme nous l'avons vu, la communication loin d'être la condition de la socialité et le point de départ ou un présupposé de la sociologie, est elle-même le résultat de la médiation chosale entre les individus qui, suite à la rupture de la relation immédiate et biologico-corporelle avec le milieu, émergent comme des êtres subjectivement clos, incapables de communiquer le contenu de leurs consciences. Au lieu d'être prise comme une évidence, la communication doit donc être préalablement expliquée.

La critique adressée par Megrelidzé à Durkheim est donc double, et cible un point majeur : l'impossibilité de fournir une explication convaincante du développement de la pensée (notons ici même, que le « développement » est souvent utilisé par Megrelidzé comme synonyme du « changement », même si l'interprétation de ce terme dépend de l'interprétation que l'on fait de l'entièreté de son projet ; nous reviendrons à cette question à la fin de notre travail). D'une part, la prémisse psychologique « de l'école sociologique française » suggère que le facteur du développement de la pensée ne doit être cherché que dans le développement auto-imposé de la conscience sociale, ce qui trahit le caractère idéaliste d'une telle position. Et, d'autre part, la tradition empêche la possibilité de penser le changement du mode de pensée, car l'on est forcé d'admettre que toute réalité nouvelle sera interprétée selon des termes anciens et traditionnels. Autrement dit, l'explication basée sur l'idée de la tradition comme une force supra-individuelle ne permet de comprendre le mécanisme du changement ni dans les représentations, ni dans la conscience individuelle. Plus tard Megrelidzé accusera Durkheim de déterminisme social, car dans sa sociologie la conscience individuelle se présente comme « un appareil mort » qui ne fait que reproduire les représentations qui lui sont étrangères et sa force créative n'est pas prise en compte. Bien évidemment, Megrelidzé ne met pas en doute la force des représentations collectives sur l'individu. Il déplore que ne soit pas pris en compte le fait que toute idée a comme support les intérêts réels. C'est le changement des intérêts qui provoque la substitution des idées

²⁰⁸ Ce point à première vue contradictoire dans la critique megrelidzéenne de Durkheim a été très pertinemment mis en relief par Janette Friedrich : cf. *Der Gehalt der Sprachform. Paradigmen von Bachtin bis Vygotskij. Op. cit.* p. 83-85.

dépourvues de leur appui réel par de nouvelles idées qui sont l'expression des intérêts nouveaux. Les idées ne peuvent pas être rejetées par d'autres idées d'une manière immédiate, mais seulement via la découverte de nouveaux intérêts dans la vie sociale qui s'objectifient sous la forme d'idées nouvelles. Il en découlerait aussi que la reconfiguration idéologique ne peut pas être révolutionnaire, mais toujours processuelle.

Megrelidzé identifie le même schéma idéaliste dans la linguistique de Saussure qui, en insistant sur une relation arbitraire entre le signifié et le signifiant, arrive à la conclusion que la langue persiste par la force de la tradition²⁰⁹. Quand il s'agit de donner une explication à des changements qui se produisent dans la langue, les déplacements entre le signifié et le signifiant en sont invoqués comme la raison. Mais pour Megrelidzé ce n'est qu'une explication mécanique qui ne permet pas d'envisager les changements comme motivés. Là aussi, il souligne que ce sont les changements observables dans la pratique sociale qui doivent être utilisés dans les explications des faits linguistiques. C'est bien le changement dans les fonctions des objets de la pratique, ainsi que dans notre attitude envers eux, qui se reflète dans les déplacements sémantiques. Quant à la langue sous son aspect matériel - phonétique et morphologique -, elle contient des éléments qui sont porteurs de sens, et qui, en se combinant et se recombinant, sont capables de créer de nouvelles combinaisons de sens (pour un exemple rapide, nous pouvons revenir au verbe « il pleut » qui est un impersonnel et décrit un état de choses plutôt qu'une action ; pourtant il garde le pronom de la troisième personne et indique un sujet qui à présent est invisible, mais qui transparaît pourtant là comme un reste du mode de pensée magique qui attribuait l'*agency* pour tout événement aux Dieux). Nous avons déjà attiré l'attention sur le fait que pour Megrelidzé, la langue, avant d'être un système de signes conventionnels, est le lieu de fixation des modes de la pensée. Les mots sont les signes des éléments que l'on peut observer dans le contenu de la conscience (bien évidemment la conscience est comprise ici non pas dans le sens subjectif ou individuel, mais en tant qu'elle est synchronisée avec la pratique, le mode de travail et de production, ainsi qu'avec les rapports sociaux donnés à un moment historique précis). Mais la reconfiguration du contenu de la conscience, qui s'effectue en raison des changements dans la vie pratique, provoque à son tour des changements dans la configuration

²⁰⁹ C'est à la critique adressée par Megrelidzé à de Saussure que touche l'article suivante : Janette FRIEDRICH, « Vygotskij – Volosinov – Megrelidze. Der Versuch einer metalinguistischen Zeichentheorie » in EHRlich Konrad, MENG Katharina (éd), *Aktualität des Verdrängten, Studien zur Geschichte der Sprachwissenschaft im 20. Jahrhundert*. Synchron, Heidelberg, 2004.

des sens déjà fixés dans la langue (et cette fixation de sens existe donc non seulement au niveau des morphèmes, mais aussi au niveau des particules mineures qui sont moins indépendantes, mais tout de même, porteuses de sens et capables donc de se recombinaison de telle sorte que le sens de la morphème donnée soit modifié sans que les traces de cette modification ne se perdent). C'est justement de la supposition que les reconfigurations et déplacements qui constituent l'histoire de la langue en s'y préservant comme des couches sédimentées, que la méthode marriste de la paléontologie linguistique prend sa légitimité et affiche la prétention d'extraire du matériel linguistique l'histoire de la pensée. Autrement dit, le signe langagier se trouve dans une relation non pas arbitraire mais réflexif avec le signifié, c'est-à-dire, avec les articulations de sens à l'étape donnée du développement de la pratique et de la pensée. Ce n'est que la langue ainsi comprise qui peut faire part du complexe social, proposé par Megrelidzé dès le début du livre, car il n'est autre chose que l'ensemble indissociable de la langue, du travail (ou pratique) et de la pensée. Si pour une conception structuraliste de la langue - qui la considère comme un système autonome dû au caractère arbitraire du lien entre le signifié et le signifiant -, l'explication des changements dans le système est un but qu'elle a difficulté à atteindre, pour la linguistique marriste, en revanche, au moins dans l'acception qu'en a Megrelidzé, ce sont justement les changements linguistiques qui sont le point de départ, en tant que les premiers phénomènes linguistiques à observer. C'est à partir d'un tel point de départ que l'on arrive à la thèse que l'affirmation structuraliste du caractère arbitraire du lien entre le signe linguistique et son référent n'est pas fondée. Pourtant, Megrelidzé, toujours sobre dans ses énonciations (à l'exception des passages sur Staline dont il a été déjà question dans la deuxième partie de notre travail), ne recourt jamais à la formule marriste – à notre avis idéologiquement exagérée plutôt que nécessaire pour la description de l'essence de la nouvelle théorie de la langue –, selon laquelle la langue serait un des éléments de la superstructure²¹⁰. C'est logique, car tant la

²¹⁰ Ironiquement cette formule qui, quoiqu'elle ne soit pas tout à fait inadéquate, relève pourtant d'une exagération des tendances idéologiques et conjoncturelles, a été mise en relief comme le trait principal du marrisme par Staline dans son article programmatique qui a annoncé la fin de cette école. Le texte de Staline qui est conçu comme la réponse aux questions sur le marxisme et la linguistique adressées par des jeunes à Staline débute ainsi : « *Question* : Est-ce vrai que la langue est la superstructure sur la base ? *Réponse* : No, cela n'est pas vrai. » Иосиф СТАЛИН, « Марксизм и вопросы языкознания » in *Сочинения*, т. 16. Писатель, Москва, 1997. p. 104. Dans les écrits de Marr on trouve souvent la définition de la « langue comme d'une catégorie superstructurelle ». Ainsi par exemple : « Pour la Nouvelle théorie linguistique la langue est une catégorie superstructurelle, nouée, du point de vue de son origine, avec la vie ». Николай МАРР, « Языковая политика яфетической теории и удмурдский язык » in *Избранные работы, Этапы развития яфетической теории*, т. I. Издательство государственной академии истории материальной культуры, Ленинград, 1933. p. 279.

conception mégreldzienne du complexe social que celle de la conscience qui, par son autonomie relative, empêche qu'un lien mécanique et strictement corrélatif soit instauré entre la pratique et les formes idéologiques, ont pour objectif de rejeter toute pensée déterministe dont la source principale au cours de l'histoire du marxisme a souvent été la métaphore de la structure et la superstructure.

Dans l'intention de mieux éclaircir le point d'opposition avec la linguistique structuraliste par une illustration concrète, nous nous permettons, à titre d'exception, de dévier de notre procédé d'analyse qui suit linéairement l'exposition du livre et proposons de revenir à un passage du chapitre VI dans lequel il est question de la « généralisation du concept ». Quand on essaie d'expliquer la manière dont de tels concepts se forment, on tombe en un paradoxe. Par exemple, le concept général de feuilles mortes nous donne les critères pour identifier certains objets de notre expérience comme des feuilles mortes, mais pour que le concept de feuilles mortes puisse se former, il faut les avoir déjà identifiées dans l'expérience, ce qui n'est pas possible, si l'on n'est pas déjà armé avec le concept qui organise l'expérience et permet d'identifier certains objets comme les feuilles mortes. Donc les concepts généraux sont à la fois le résultat de la sélection et la condition de cette même sélection.²¹¹ Le problème dont ce paradoxe est le symptôme, selon la diagnostique de Megreldzé, consiste en l'échec de la philosophie idéaliste de donner une définition convainquante de la notion de qualité. La qualité est prise pour un critère extérieur à l'expérience, qui a la fonction de rendre l'expérience intelligible, mais produit le paradoxe car elle a la nécessité d'être fondée dans l'expérience. Elle doit être donc à la fois extérieure et intérieure à l'expérience. Megreldzé, au lieu de chercher la voie pour une dissolution de ce paradoxe au niveau de la logique du concept (le paradoxe émerge du fait que la question de la qualité se pose dans des termes abstraits de la logique du concept), ancre la qualité dans l'expérience pratique et historique. Selon lui, le classement des objets sous un concept est toujours le résultat de la fonction analogue qu'ils assument - grâce aux qualités que la pratique

²¹¹ Megreldzé souligne que le problème logique lié aux concepts généraux provient du manque de définition de ce qu'est que « la qualité », mais il n'approfondit pas cette question. Pour expliciter la structure de cette difficulté nous nous référons au traité de Max Scheler, qui touche cette même question. Et même si Scheler insère ce problème dans un horizon tout à fait différent de celui de Megreldzé, et notamment dans l'horizon de la phénoménologie, nous n'aurions pas tort de dire, que, pour le résoudre, les deux penseurs font le même geste d'immédiatisation. Au lieu d'envisager la qualité comme une catégorie extérieure qui viendrait donc du dehors pour ordonner l'expérience, Scheler l'implique dans l'évidence des unités chosales ou processuels qui sont donnés dans l'expérience, alors que Megreldzé envisage les qualités des choses comme ce qui se manifeste dans la pratique, celle-ci étant le déclencheur d'une telle manifestation. Cf. Max SCHELER, « Phänomenologie und Erkenntnistheorie » in *Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Francke-Verlag, Bern/München, 1957.

elle-même les pousse à manifester - dans la vie pratique de l'homme. Cette explication est enracinée dans ce que Megrelidzé appelle la théorie marxiste de la perception, selon laquelle les choses, tout comme leurs qualités, sont perçues non pas grâce à leur simple existence (repérée par les organes des sens), ou à travers des catégories de provenance non-expérientielle, mais dans la mesure où elles relèvent des besoins et des intérêts des hommes et sont impliquées dans leur activité de travail.

« Tout[es les choses] qui assurent le même service et portent la même signification dans les usages (*обиход*) sociaux, sont configurées par la conscience dans un et même ordre conceptuel (*мыслительный ряд*), sont perçues et comprises de la même façon, et ainsi, sont subsumées sous le même concept. Cela veut dire que [les choses] ainsi se *généralisent*. »²¹²

La généralisation ici n'est donc pas comprise comme un acte logique, mais comme un usage généralisé de tel ou tel objet dans la pratique existante.

L'analyse des différentes langues par la méthode de la sémantique fonctionnelle (à laquelle recourt la paléontologie de la langue) proposée par Nicolas Marr confirme que la perception des choses, la formation des concepts et la fixation des mots ou expressions linguistiques qui rendent ces concepts s'effectuent suivant les fonctions similaires des choses et non pas selon les similarités de leurs traits physiques. Voici une illustration que Megrelidzé tire de Marr :

« A l'époque, dans le ménage, l'homme utilisait le chien comme moyen de déplacement ; puis le chien fut substitué par le cerf et, plus tard encore, par le cheval ; par conséquent, ces animaux ont été compris à travers leur fonction sociale de déplacement qui, avant, était remplie par le chien ; parallèlement à cela, le terme (chien) passa d'un animal à l'autre non pas parce que le cheval était une modification (*видоизменение*) du chien ou du cerf, mais parce que le cheval assumait dans le ménage de l'homme le même rôle qui avant était joué par le cerf. E. Taylor nous rapporte le fait suivant : 'quand les blancs apportèrent le cheval chez les populations qui n'avaient jamais vu les chevaux, les habitants de l'île de Tahiti le baptisèrent de « porc, qui porte l'homme », alors que les indiens Sioux l'appellèrent « le chien magique »' ».²¹³

²¹² Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1965. p. 301.

²¹³ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1937. p. 281.

Le mot n'est autre chose que l'expression d'un concept généralisée. Mais le sens tant du « concept » que de la « généralisation » change chez Megrelidzé. Le concept (*понятие*) étant pour Megrelidzé la compréhension (*понимание*) d'une chose concrète, ou, autrement dit, la saisie de son sens, sa fonction, sa structure ou sa loi interne, ne relève plus d'une classification isolée d'un certain type d'objets, mais d'une pensée contextuelle et entière (« contextuel » se réfère ici au fait que tout concept est l'expression de la structuration de la conscience au moment de la saisie du sens de l'objet, et que le sens de n'importe quel élément de la conscience se détermine à partir du sens de la structuration du champ de conscience dans son entièreté). En même temps le concept (d'un objet, d'un événement, etc.) est général dans la mesure où il n'est pas le résultat d'une production individuelle qui en restant individuelle est condamnée à l'oubli, mais qui, étant d'intérêt pour une multiplicité de personnes grâce à la pratique dans laquelle ces personnes sont impliquées, acquiert une dimension sociale, c'est-à-dire se généralise.

Donc le mot est bien un signe, mais sa capacité communicationnelle est basée non pas sur le caractère arbitraire du lien entre lui et son référent - dans lequel la forme matérielle du signe serait donc indifférente par rapport au sens qu'il désigne -, mais sur le caractère socialement généralisé de la fonction pratique des objets ou phénomènes dont il est le signe. Outre cela, la forme matérielle du signe langagier n'est pas indifférente par rapport à son propre contenu. Cela est évident si l'on observe comment les reconfigurations de la conscience et la production de sens nouveaux provoque des changements sémantiques des mots qui, à leur tour, trouvent leur articulation dans la matérialité du signe. En effet, la reconfiguration de la conscience sociale provoque des changements sémantiques des unités linguistiques, ce qui, à son tour, s'exprime dans des transformations morphologiques des mots. C'est dans ce sens-là que nous parlons de la sédimentation des formes de la pensée dans la matière langagière.

Quant à la question de la communication, nous pourrions dire que la communication langagière est une forme restreinte de la communication. La communication linguistique (et donc psychique, dirait Megrelidzé) est elle-même conditionnée par la communication pratique (qui embrasse des procès comme l'activité de travail, la production, le commerce ou l'échange et l'appropriation ou la consommation qu'il s'agisse de biens culturels, ou d'objets destinés à la satisfaction des besoins). La communication pratique coordonne la manière dont les consciences individuelles, grâce à la similarité des problèmes qu'ils doivent résoudre dans des conditions matérielles et sociaux données, se synchronisent, c'est-à-dire, perçoivent et configurent

l'information de manière identique, produisent des sens partagés et deviennent capables de communiquer par la langue.

IX. Réalisation sociale des idées. Au début de ce chapitre, Megrelidzé caractérise le chemin déjà parcouru dans le livre comme une explication de la manière dont les objets et les événements se font chemin dans la conscience tant individuelle que sociale, alors qu'à présent sa tâche est de montrer l'étape finale de ce procès, où l'homme prend les choses en possession non seulement mentalement, mais aussi pratiquement, transforme la réalité selon ses propres idées et transforme donc les idées en des lois de la réalité. Une deuxième fois il utilise à ce propos le terme « phénoménologie », là aussi défini non pas comme une méthode, mais comme un terme désignant le procès de la phénoménalisation socio-historique de l'idée, au cours de laquelle l'idée passe de son état subjectif à un état incarné. Par l'action pratique de l'homme, l'idée devient la réalité et la réalité devient porteuse du principe de l'idée comme de sa loi interne.

Souvenons-nous que dans le chapitre III du livre, Megrelidzé avait défini le travail comme un double acte de subjectivation de l'objet et d'objectivation du sujet. Après un saut de plusieurs centaines de pages, il revient à cette question posée dans les termes subjectifs et « romantiques », pour la reposer et essayer de l'envisager comme la « phénoménologie » (réalisation) sociale.

L'idée n'a pas de force qui lui soit propre, mais elle est investie par une force extérieure, à savoir, par la force réelle (et sociale) qui agit en sa faveur. L'homme est la seule source de la force vivante, qui peut être motivée seulement par ses besoins biologiques et sociaux. L'idée peut donc trouver son appui dans la force vivante seulement si elle coïncide avec les intérêts des hommes. La question épistémologique sort ainsi de la sphère subjective et devient intriquée avec la question de la conscience sociale.

Quant aux besoins de l'homme ayant un caractère historique et non pas biologique, ils sont définis par la structuration du champ social. Le champ social consiste en une structuration du procès de la production, du commerce et de la distribution des produits économiques et culturels.

Cette structuration, de son côté est déterminée par la forme de propriété. Ainsi, la forme de propriété, la division du travail et la distribution des individus dans le procès de production sont l'ensemble des conditions qui définissent le déploiement des intérêts (qu'ils soient communs ou particuliers, collectifs ou individuels, relatifs à un groupe ou à une classe, etc.). Dans ce sens, la propriété est une réalité anhistorique, car l'appropriation est la condition de toute production. La

société sans une forme de propriété serait une société sans production, ce qui est contradictoire. Ici nous avons la distinction entre la propriété et une de ses formes, à savoir la propriété privée qui est absolutisée par la science bourgeoise.

Le mode de production, dans lequel s'articule la forme de la propriété caractéristique à une société consiste de deux composants : les ressources humaines et les ressources matérielles. L'analyse du mode de production consiste, au fond, en l'analyse de la relation que ces deux composants entretiennent l'un avec l'autre. Ainsi, par exemple, la forme de la propriété collective existe là, où les moyens de la production ne sont pas détachés de leurs producteurs, ou, autrement dit, là où la relation entre ces deux composants est immédiate. Dans de telles conditions l'organisation du travail, ainsi que son mode de division sont déterminés par les besoins techniques du travail lui-même et coïncidait donc avec les intérêts des producteurs. Ils sont en même temps les intérêts communs pour les membres de la société. A cette étape il n'y a donc pas de condition matérielle pour qu'une différence entre l'intérêt particulier et l'intérêt général existe.

La structure des intérêts sociaux change au moment où une rupture advient entre les ressources matérielles et humaines (c'est-à-dire, entre les producteurs et les moyens de la production) pour être médiées par un tiers. Celui-ci, en tant que propriétaire des moyens de production se présente comme la condition nécessaire de toute production, alors que dans la production il n'y a que deux composants réels. Or, vu que la production est la condition de subsistance de la société et des hommes, le propriétaire acquiert le rôle du médiateur de la totalité de la vie. La richesse générale qui se concentre dans ses mains rend possible qu'un individu acquiert une force inouïe et sans précédent. Il s'approprie du travail de l'autrui, mais il le fait par la force de la propriété et non par la violence physique. Puis, cela entraîne une contamination du concept du travail : désormais la division du travail ne dépend plus de la nécessité technique – c'est-à-dire, d'une raison immanent au procès de travail -, mais de la volonté du propriétaire. Le bien-être de l'individu ne dépend pas du travail, mais de la propriété. Enfin, le travail et le plaisir se trouvent repartis à des individus différents. La rupture entre les ressources humaines et matérielles produit une société déséquilibrée à couches multiples, alors que la structuration nouvelle des intérêts rend impossible un intérêt général. Les intérêts deviennent particuliers et conflictuels. Ce qui est intéressant, dans une perspective historique, pour Megreldzé, cette rupture est envisagée comme positive (même si il ne s'agit pas d'une évaluation morale), car

c'est elle qui enclenche le procès historique. Celle-ci est marquée par des luttes de classes et pas des transformations des formes de la propriété.

A ce point Megrelidzé propose une curieuse interprétation de la conception du fétichisme chez Marx. Dans un champ social déséquilibré la place de chaque individu, ainsi que les intérêts dont il est porteur par la nécessité provenant de cette place même, sont aléatoires. Cette contingence implique que ce n'est pas la propriété qui est subordonnée à l'homme, mais l'homme devient subordonné à la propriété, ce qui permet au propriétaire de s'attribuer les qualités et vertus de la propriété. C'est ce rapport inversé entre l'homme et la propriété qui rend possible une confusion entre leurs qualités respectives que selon Megrelidzé Marx aurait conceptualisé sous le terme « fétichisme ».

L'inversion du rapport entre l'homme et la propriété, ainsi que la dissociation des éléments du procès de la production advient au moment où le travail commence à produire la plus-value, c'est-à-dire, la partie de la production qui n'est pas nécessaire pour satisfaire les besoins et subsister, et peut donc être appropriée par l'autrui. C'est bien la plus-value qui est le facteur de l'articulation des intérêts et du développement du procès historique. Dans le chapitre V Megrelidzé a déjà souligné que la plus-value est la condition de l'émergence de la culture et de l'histoire de la civilisation. C'est bien la plus-value qui forge les rapports sociaux *stricto sensu*. En effet, tant que le travail ne produit que ce qu'est nécessaire pour la subsistance, la relation consumériste entre l'homme et la nature ne peut pas être dépassée et la rupture entre le milieu et l'organisme biologique n'est pas achevée, ce qui est cependant la condition de l'existence proprement humaine, historique et sociale. A cette étape le seul moyen de l'homme pour profiter de l'autre est de le violer physiquement. Alors que la plus-value rend possible une appropriation de l'énergie de l'autrui sans recours à la violence physique et permet l'instauration des rapports véritablement sociaux qui passent donc à travers l'appropriation des fruits de travail de l'autrui.

Il y a un autre aspect qui fait de la plus-value le support matériel et le moteur du procès historique, à savoir l'accumulation qu'elle rend possible et qui concerne les biens tant matériels que culturels. Un autre phénomène qui est le résultat d'une dissociation des composants du procès de production et en même temps la condition pour l'accumulation créatrice du monde proprement humaine et culturelle est l'émergence des rapports de domination. L'accumulation ne serait pas possible si les hommes n'étaient à la fois forcés de travailler et limités en consommation.

L'aliénation et l'appropriation sont les conditions anhistoriques du travail. Mais elles se trouvent contaminés par la production de la plus-value. S'il y a un critère qui permet de distinguer entre les formations économico-sociales différentes, c'est justement la manière dont la plus-value est appropriée. Ainsi, dans le cas de l'esclavagisme il s'agit de l'appropriation absolue des ressources tant matérielles qu'humaines. Dans le capitalisme l'homme est dépourvu de la plus-value qu'il produit, et donc de l'énergie, ainsi que du contenu vital (le concept de l'« individu abstrait » de *l'Idéologie allemande*). A ce propos Megrelidzé commente la situation qui lui est contemporaine. C'est la société socialiste dans laquelle la propriété privée est abolie. Cela rend sa valeur véritable à l'aliénation et à l'appropriation dans la mesure où elles ne sont plus liées à la domination, mais au travail à proprement parler. Les producteurs s'enrichissent soi-même (leur kolkhozes, leur vies culturelle). Pourtant cela n'entraîne pas d'abolition de la production de la plus-value. Au contraire la plus-value devient l'élément majeur dans le procès de « la construction socialiste ». Qui plus est, selon Megrelidzé, même dans une société communiste une totale appropriation de la production ne serait jamais permise, car cela entraînerait une stagnation et paralysie du développement. En cela Megrelidzé reprend la critique adressée par Marx et Engels contre Proudhon et Lassalle qui avançaient la demande d'une totale appropriation des produits du travail.

Megrelidzé propose également de distinguer entre les ordres économiques socialiste et communiste. Dans le premier cas l'économie est encore basée sur une coercition qui vise à faire produire plus que nécessaire pour la subsistance, sauf que, à la différence du capitalisme, l'agent de la coercition n'est plus l'Etat, mais la société. La plus-value s'accumule dans le « fond de la construction socialiste ». Le principe en œuvre est le suivante : chacun reçoit ce qui est proportionnel au travail effectué moins ce qui est nécessaire pour le fond de la construction socialiste. Quant au communisme, à cette étape c'est le travail lui-même qui change de nature grâce au perfectionnement et à la mécanisation des instruments de production, ainsi que grâce à la hausse du niveau culturel des ouvriers. Cela libère les hommes de la coercition en leur impartissant le travail exclusivement créatif, et cela abolit la différence entre les types du travail intellectuel et manuel. L'avancement technique rend possible la croissance illimitée de la production, alors que la capacité de consommation de l'homme reste toujours limitée. Ainsi, si dans le capitalisme la production était maximale dans les conditions techniques données (c'est-à-dire relativement maximale), alors que la consommation était réduite au minimum pour la

majorité des membres de la société, dans le communisme nous avons la surproduction absolue, qui dépasse la capacité de consommation maximale. Dans le communisme la plus-value sera donc le résultat naturel de la rationalisation du travail, au lieu d'être la conséquence de la consommation limitée. Autrement dit, elle sera le résultat non pas de la coercition, mais de la liberté.

La différence entre le travail productif et le travail non-productif est une catégorie historique formée dans le système capitaliste qui, sous le critère fictif de la valeur d'usage, recouvre une différence plus profonde entre la situation où le producteur consomme entièrement sa production, et celle où le propriétaire s'approprie de sa partie. Quant à l'étape socialiste, cette différence s'efface et émerge la différence entre le travail socialiste et le travail non-socialiste. Dans le premier cas la richesse produite est (en partie) mis au service à la construction socialiste qui pave le chemin à l'avènement du communisme, alors que dans le second cas il s'agit du travail particulier qui ne participe pas à l'accumulation socialiste. Partant, celle-ci est un travail anti-socialiste, malgré le fait qu'elle peut produire des valeurs d'usage porteuses du contenu socialiste. Il est donc possible d'avoir le travail socialiste qui produit les biens anti-socialistes, ainsi qu'un travail anti-socialiste aux produits socialistes.

Puis Megrelidzé propose une conception de l'histoire qu'il voudrait non prédéterminée, mais pourvue d'une certaine logique objective (*закономерность*). Il l'obtient par l'application aux éléments du champ social des principes de la théorie de probabilité, qui lui permettent, d'abord, de distinguer entre deux approximations à la question des intérêts, et puis, d'impliquer les intérêts particuliers et dénués de nécessité dans un tableau du procès historique qui, tout en étant mis en marche sous l'effet des intérêts, relève d'une certaine loi objectif de développement.

L'histoire serait donc le champ social constitué des foyers et des rapports de forces. Le devenir historique n'est pas imbu des intentions humaines. Il s'agit d'un devenir qui serait continuellement recréé grâce aux activités locales (motivées d'une manière particulière) des individus qui produisent ainsi le champ commun de forces. La réalité sociale est un ensemble composée des forces en œuvre, ainsi que des actions et des états de choses en chaque moment historique donné. Une description synchronique et diachronique du champ social permet une reconstruction de l'histoire, ainsi que de l'état actuel du champ social qui est donc déterminée par la forme de la propriété.

Le champ ne peut pas être l'objet d'expérience, et pourtant il est tout à fait réel en tant que l'ensemble des forces mineures et majeures. Les transitions historiques peuvent être décrites comme déplacements des rapports de forces dans le champ. Ces déplacements peuvent avoir un caractère local ou fondamental. Dans ce dernier cas, les déplacements changent tout à fait la structuration du champ social. Le champ social est une unité, mais moins close qu'un organisme biologique dans lequel tout changement mineur peut entraîner un dysfonctionnement ou une reconfiguration des éléments du corps. Le champ social, en revanche, peut tolérer des changements locaux. Une reconfiguration fondamentale est possible sous la seule condition que les forces se condensent en masse.

Cependant, Megrelidzé écarte tout de suite tout soupçon de la théorie d'équilibre ou de l'analogie organiciste, et introduit, en revanche, le principe statistique qu'il a déjà discuté en connexion avec la physique thermodynamique. Si l'on essaie d'analyser le champ historique en tant que constitué des individus et d'autres éléments mineurs, alors l'on ne pourra pas dépasser la représentation d'un conglomerat chaotique des éléments emportés par la contingence. Contrairement à cela, Megrelidzé suggère qu'il faut démarquer dans le champ social quelques foyers de force majeurs autour desquels se concentrent les activités d'une multiplicité des acteurs. Cela permettra de réduire le chaos et de l'évacuer de l'analyse. Il se trouvera que, tout sommé, le tout social est mouvementé par les relations de tension entre plusieurs vecteurs de force dans le champ.

Dans le champ social structuré par la forme de la propriété privée les individus sont porteurs des intérêts particuliers qui, en tant que tels, se distinguent par des vecteurs différents. Malgré la différence de leur vecteurs, ils sont pourtant portés à s'orienter par rapport à certains centres. Ces mouvements se composent par la sommation des vecteurs de la solidarité ou de l'antagonisme. L'individu comme une des sources de force dans champ social agit selon ses intérêts particuliers, mais son apport dans la structuration du champ social dépasse ses intentions privées et se transforme en une force d'une valeur autonome, devenant indépendant de lui. Sans articulation des foyers de forces dans le champ social, il serait impossible d'entrevoir une quelconque loi et logique dans le procès historique. Mais il faut y compter également les conditions matérielles (telles que l'étape du développement des forces de production, la forme de la propriété, le déploiement des individus dans le champ de la production et de la consommation) dans la mesure où elles sont les présupposées de la synchronisation des intérêts et de leur structuration en un

champ. Qui plus est ce sont les difficultés de l'ordre pratique et matériel qui mettent les individus en face des problèmes, et permettent ainsi une articulation de leurs intérêts autour de ces problèmes et tâches. Ainsi, l'histoire serait le résultat des rapports de forces produits à partir des intérêts synchronisés autour des problèmes pratiques des individus ou des groupes. Ainsi les déviations individuelles n'influencent pas la logique du procès historique. S'il est difficile de prévoir le mode d'action d'un individu, il est facile, en revanche, ayant la connaissance des conditions indiquées, de prévoir le comportement d'une masse sociale. Le point de vue du champ social serait donc une juste approximation pour dépasser la contingence locale et atteindre la nécessité de plus haute degré qui exposerait les lois du développement de l'histoire humaine.

Quant aux intérêts de classe, ils consistent en des tâches qu'une partie de la société se pose à partir de sa situation dans le champ social. Ils ont un caractère objectif, car ils se trouvent en correspondance avec la structuration du champ social. Les intérêts de classe sont donc objectifs et réels, formulés à partir des problèmes tout aussi objectifs. Ainsi le fait que les individus, subjectivement, prennent pour leurs intérêts ceux qui leur sont pourtant nuisibles ne change en rien le contenu des intérêts objectifs. Ici Megrelidzé recourt à un terme bien singulier chez lui, à savoir celui de « sujet de l'histoire » qui, bien évidemment, fait penser à Lukacs. Megrelidzé reformule donc sa pensée : la classe peut ne pas avoir la conscience de soi-même comme du sujet de l'histoire, et pourtant cela n'empêchera que ses intérêts existent indépendamment de ce fait.

Puis Megrelidzé passe à la discussion du rôle du parti dans la configuration du champ social et à la manière dont le savoir s'insère dans ce procès. Le parti, sous lequel Megrelidzé entend bien évidemment le parti bolchevik, est défini comme un centre bien organisé des forces générales qui luttent pour la réalisation des intérêts objectifs de la classe dominée. Le parti détient un programme d'action, une stratégie et une orientation objective bien articulés. Cela rend possible la subordination de toutes les actions à l'objectif principal, de réduire le chaos et de mobiliser toute l'énergie de classe pour la lutte.

La conscience est impliquée dans la dynamique du champ dans la mesure où elle est l'instrument de l'orientation raisonnable et dans la mesure où c'est elle qui permet de poser les objectifs. Le contenu de la conscience est, ainsi, déterminé par les intérêts sociaux, alors que l'idée « n'est rien d'autre qu'une réflexion ou compréhension, déformée ou vraie, juste ou erronée, que les hommes se font sur leurs intérêts illusoires ou réels. L'idée n'est qu'une

expression subjective des intérêts, l'aspect subjectif de l'intérêt. »²¹⁴ La connaissance adéquate de la réalité procède à travers une force immanente à la raison, mais dans la mesure où elle est préparée par les conditions objectives : « Mais ces conditions dominent non seulement le sujet, mais s'étendent sur les objets de même. Quels objets sont saisis, et quels sont laissés sans attention dépend de la structure des *intérêts* sociaux et de *l'actualisation* des objets dans la pratique socio-historique ». ²¹⁵ La connaissance a besoin des nouveaux rapports sociaux, des nouveaux objets, ainsi que de nouvelles incitations pour la compréhension. Autrement dit, la conscience doit être orientée vers certains objets et, de leur côté, ces objets aussi doivent se diriger vers la pensée. Nous voyons ici de nouveaux apparaître des propos liés à la théorie de perception ou celle de conscience qui ont été avancés tout au début du livre. L'orientation de la conscience est déterminée par l'intérêt du sujet, alors que la tendance de l'objet à être réalisé transparaît dans sa signification et fonction pratique. Quant à l'intérêt objectif qui implique tant l'orientation individuelle que la validité objective de cet intérêt, il doit être pris comme une synthèse des deux éléments.

« D'une part, l'intérêt social active la conscience d'une grande masse des gens et leur donne une orientation déterminée. Et c'est bien toujours de lui [de l'intérêt social – *nous remarquons*] que dépend, de l'autre part, la signification et le sens réel des objets dans la pratique sociale. L'intérêt social met certains objets au premier plan en les actualisant, et il en remet d'autres en arrière »²¹⁶.

Les idées ont la tendance de se réaliser, c'est-à-dire, d'acquérir une existence réelle, en transformant la réalité selon les principes qui leur sont propres. Mais les conditions matérielles posent des limites non seulement à l'apparition d'une idée, mais également à sa réalisation. Pour que l'idée puisse se réaliser, il faut qu'il y ait des présupposés matériels (qu'une transformation soit matériellement possible, réalisable), et que l'idée ait capté la conscience d'une multitude d'individus, car ce n'est que par leur force qu'une transformation de la réalité est possible. Les individus réalisent des idées seulement dans la mesure où ils croient qu'elles expriment leurs intérêts. La théorie, sous la condition qu'elle-même exprime les intérêts réels d'un groupe d'individus, se transforme en une force matérielle, quand cette masse d'individus le supportent et

²¹⁴ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1965. p. 441.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 443.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 444

agissent conformément à elle en laissant une trace matérielle. Par leurs effets matériels et transformateurs les idées deviennent des éléments objectifs du champ de l'histoire.

L'idée se forme dans la conscience de l'individu toujours en forme d'un intérêt réel. Cela veut dire que c'est le cas même quand de fait, par le contenu de l'idée, il s'agit d'un intérêt illusoire. Pour que l'idée soit adéquate et exprime les intérêts réels, il faut que soient pris en compte les traits de la réalité, ainsi que les généralisations réelles (produites par la réalité elle-même) qui sont les principes de la connaissance. Il en découle, pour Megrelidzé, que seuls les idéologues de la classe révolutionnaire sont capables de créer la science vraie qui exprime les faits réels. Encore une fois Megrelidzé souligne ici le rôle de l'avant-garde de la société et du parti qui, par une intervention active, ainsi que par un travail de formation, éveille la conscience de classe chez les prolétaires et organise leur lutte contre l'ordre existant. « Le 'subjectivisme' de classe non seulement n'exclut pas la vérité objective de la connaissance, mais est la condition majeure de son obtention »²¹⁷. La connaissance de la vérité objective est la condition du succès de la classe révolutionnaire dans sa lutte, et c'est elle qui est le porteur de la pensée avancée, car elle est orientée à la transformation de l'ordre existant en vue de donner une plus grande envergure à l'exploitation des forces productrices. Notons qu'à ce point-là, dans un passage qui sera plus tard censuré, Megrelidzé attaque le parti des mencheviks qu'il accuse de manquer de la volonté d'action et de transformation.

X. Epreuve des idées dans le procès de la réalisation. Dans ce dernier et court chapitre Megrelidzé donne aux lecteurs quelques précisions quant à la nature et à la fonction de l'expérience (*опыт*), pour compléter ses réflexions quant à la réalisation réelle de l'idée. L'expérience n'est pas un terme univoque chez lui, car il en parle dans trois sens : tantôt comme expérience humaine et individuelle, tantôt comme expérience socio-historique, et tantôt comme expérience scientifique. Si l'on essaie d'en donner une définition générale, l'expérience serait la tentative intentionnelle (dans le cas des expériences scientifiques), ou non intentionnelle (au niveau social et historique) de réalisation de l'idée – ou, autrement dit, de transformation de la réalité selon l'idée –, qui prouverait le caractère vrai ou faux de l'idée. L'expérience est donc le seul critère de la vérité de l'idée.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 461.

Evidemment, Megrelidzé, par sa conceptualisation du champ social et historique, ainsi que du rôle qu'y jouent tant les intérêts que la conscience individuelle, a préparé le terrain pour une compréhension élargie de l'expérience. Contrairement à la philosophie bourgeoise, où l'expérience est envisagée dans des termes subjectifs (que ce soient les données des sens, comme chez les empiristes ou les positivistes, ou les principes *a priori* propres au transcendantalisme), elle implique non seulement l'aspect subjectif de l'expérience individuelle (elle-même d'ailleurs socialement conditionnée par les intérêts réels), mais aussi l'aspect objectif du monde des rapports sociaux, ainsi que de celui de la culture matérielle et spirituelle qui mobilise l'expérience de multiples générations et conditionne les intérêts réels ou les types de problèmes à résoudre dans un moment historique donné. Une fois qu'une telle conception de l'expérience socialement et historiquement enracinée est acceptée, il devient impossible de décrire l'histoire de la pensée comme une suite d'idées où les idées engendreraient de nouvelles idées qui prouveraient la fausseté des premières et s'y substitueraient sans une médiation expérientielle. Non seulement les idées ne sont pas capables d'engendrer d'autres idées (comme nous l'avons vu, les idées ne possèdent pas même la force de garantir leur propre persistance et puisent leur existence des intérêts sociaux réels dont elles sont les manifestations subjectives), mais une vision idéaliste ne peut pas expliquer la disparition de certaines idées au cours de l'histoire scientifique, intellectuelle ou sociale. La philosophie marxiste (il est curieux de noter que ce syntagme, servant à une auto-description, est utilisé par Megrelidzé plusieurs fois dans les deux derniers chapitres du livre) arrache donc les questions épistémologiques, ainsi que celles de l'histoire intellectuelle ou scientifique, à un cadre subjectiviste et idéaliste et les noue avec la problématique du développement du tout social et historique.

Toute idée est vague au moment de son émergence sociale. Mais elle n'est pas ainsi perçue, et peut provoquer de faux espoirs par le fait simple qu'elle se propose comme une idée universelle. C'est l'expérience et la pratique qui la mettent en lumière en la poussant à se manifester dans tous ses aspects. Souvenons-nous de la thèse ontologique de Megrelidzé selon laquelle les choses ne manifestent leurs qualités que dans l'interaction avec le milieu et avec d'autres choses. Il en va de même du sujet humain, et aussi, en l'occurrence, de l'idée. Megrelidzé apporte quatre exemples historiques, où l'expérience a prouvé la fausseté des idées, autrement dit, leur non-enracinement dans les intérêts réels. La première c'est la Révolution française et sa valorisation des idées de liberté, égalité et fraternité ainsi que de rationalité, qui

n'ont servi qu'à l'avancement des intérêts de la bourgeoisie. L'expérience historique a prouvé, selon Megrelidzé, que les valeurs affirmées ne correspondaient pas aux intérêts réels, nés des besoins de la population et organiques à celle-ci. Le deuxième exemple est celui de « l'Etat corporatif » des fascistes allemands, dont l'idée, avant les élections, était liée à la promesse d'en finir avec les maux du capitalisme et d'améliorer la situation économique de la population. Peu après la prise du pouvoir par le gouvernement fasciste, il a été prouvé qu'un tel lien était illusoire, et que l'intérêt du gouvernement fasciste était de profiter du système capitaliste et de le réaffirmer. Le troisième exemple est celui de l'histoire difficile de l'idéal socialiste, qui a été exploitée tant par les anarchistes que par les utopistes qui croyaient que la vérité intrinsèque à l'idéal socialiste suffirait pour qu'il devienne dominant dans le monde. Par ces exemples Megrelidzé voudrait montrer que la vérité d'une idée ne peut être prouvée ni au niveau logique, ni par le fait que l'idée est portée par une masse de la population, mais seulement par la pratique et l'expérience qui sont les seules à en être juges. L'expérience permet d'articuler les corrections et rectifications que l'idée, quand elle n'est pas réfutée tout court, doit subir.

Le procès de la réalisation des idées non seulement peut prouver leur vérité ou fausseté, mais présente une activité créatrice, dans la mesure où, à travers les difficultés et résistances qui font apparition dans ce procès, émergent de nouveaux problèmes et la nécessité d'y trouver des solutions en reconfigurant le savoir de départ. Ce procès est imprévisible : en partant d'idées par définition vagues, car encore subjectives, on peut arriver à des idées tout à fait nouvelles et effectuer donc une rupture créatrice. En confirmation Megrelidzé énumère une liste d'expériences scientifiques qui, ayant eu des objectifs définis, sont arrivés à des résultats inattendus, voire à des découvertes. Dans le passage sur la nature des découvertes scientifiques qui figure dans la deuxième partie de notre travail, nous avons déjà indiqué les exemples apportés par Megrelidzé et pour éviter les redondances nous nous préserverons de les répéter ici.

Pourtant Megrelidzé s'efforce de bien distinguer son propos de celui de des pragmatistes, qui, eux aussi, prennent la pratique pour le critère de la vérité. La vérité pour le pragmatisme, à la différence du marxisme, est purement subjective ; toutes les théories ont la même valeur, et toute affirmation est légitime tant qu'elle est utile pour l'obtention d'un certain but. Pour le pragmatisme, le garant de la vérité d'une théorie est, outre son utilité, la non-contradiction des idées dont elle est composée. La vérité consiste en une concordance entre des idées plutôt qu'en une concordance des idées avec la réalité objective. Outre William James, Megrelidzé critique

également le fictionnalisme de Hans Vaihinger et estime que les deux, par la valeur exclusivement pragmatique qu'ils assignent à la pensée, doivent nécessairement arriver au solipsisme et, au fond, refuser l'existence même d'une vérité objective.

Par la pratique et l'expérience, la pensée rectifie ses propres erreurs. « La pensée devient accessible à soi-même à travers sa réalisation, à travers l'existence objective de la pensée »²¹⁸. Par conséquent, Megrelidzé considère qu'il serait vrai mais tout de même réducteur de considérer la pratique comme le critère de la vérité, car elle est également le moteur du complexe social entier, ayant comme fonction de rectifier les idées, et de provoquer de nouveaux problèmes ainsi que toute la série de déplacements que cela implique dans le champ du complexe social. La pratique est un procès médiateur qui rend possible l'autoréflexion de la pensée et l'un des principes constitutifs de la dialectique de la connaissance dans le marxisme.

Le propos de ce chapitre qui accomplit la structure peu stable de la construction théorique de Megrelidzé a des conséquences intéressantes de point de vue conjoncturel. L'idée selon laquelle la pratique et l'expérience, d'un côté, complètent le savoir, et, de l'autre côté, poussent jusqu'au but la mission de toute théorie consistant en une transformation de la réalité, donne à Megrelidzé l'argument pour confirmer la légitimité des *klassiki* de l'idéologie soviétique, sous la forme qu'ils avaient à son époque. Si Marx et Engels sont considérés comme de grands théoriciens, ce sont bien Lénine et Staline, en tant que praticiens, qui accomplissent et prouvent la vérité de cette théorie. Ils auraient repris les idées de Marx et Engels « comme un programme d'action et, en y insufflant l'esprit de centaines de millions de travailleurs, ils (Lénine et Staline – *nous soulignons*) les transformèrent en une vie avec une fidélité inégalée, tout en inscrivant, le long de leur chemin, de nouveaux chapitres théoriques dans la trésorerie glorieuse de la science marxiste ».²¹⁹

Megrelidzé utilise les termes « pratique » et « expérience » d'une manière interchangeable (l'« expérience » a une signification nette seulement là où il s'agit de l'expérience scientifique). Qui plus est, la transposition libre de « l'expérience » de la sphère scientifique à celle de la réalité historico-sociale, comme il le fait, n'a rien d'évident et provoque plus de questions que d'explications. Cette ambiguïté met en relief une question qui s'impose et dont l'on chercherait en vain une réponse dans le texte. Etant donné qu'il ne s'agit pas ici de l'expérience comme d'un

²¹⁸ *Ibid.*, p. 481.

²¹⁹ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ. *Основные проблемы социологии мышления. Op. cit.* 1937. p. 455.

savoir ou comme les conclusions que l'on tire après coup du vécu, mais, par analogie avec la science, de la tentative d'effectuer certaines idées dans un milieu contrôlé (par exemple, dans un laboratoire), la question que l'on devrait se poser est celle de savoir dans quelle mesure on peut transformer le champ social en un lieu d'expériences, et quelle est la valeur de l'erreur dans ce cas. Lénine et Staline qui, grâce aux efforts théoriques de Marx et Engels, ont su les intérêts réels ayant une existence objective, sont-ils, dans leur pratique, subordonnés au principe de l'expérience comme critère de la vérité ? Et s'ils n'échappent pas à ce principe, ont-ils commis des erreurs ? Ou parle-t-il, rétrospectivement (même si au moment de la rédaction du livre Staline est toujours le leader), des transformations de la réalité déjà effectuées et, n'y trouvant pas d'erreurs, ne peut-il que réaffirmer la manière impeccable dont ils ont tenu le rôle qui leur avait été imparti dans l'histoire ?

Dans les derniers paragraphes du livre, Megrelidzé nous dévoile quelques points importants qui donnent un relatif éclaircissement sur son projet théorique en le plaçant dans un schéma de développement historique tel qu'il a été tracé dans le livre. Or la question du statut de sa théorie reste vague. Comme nous venons de le faire remarquer, dans les deux derniers chapitres Megrelidzé parle du point de vue de la « philosophie marxiste » en donnant quelques précisions méthodologiques. En revanche, à la dernière page, en résumant son livre, il qualifie son entreprise de « sociologie de la pensée ». Mais ce qui est tout à fait nouveau, c'est la remarque selon laquelle les questions à propos de la science de la pensée telles qu'elles sont traitées dans ce livre ont des limites historiques : elles concernent exclusivement la pensée de la période présocialiste. Par conséquent, la sociologie de la pensée qu'il vient de développer ne s'appliquera pas au mode de pensée propre à la société sans classe, car les facteurs qu'il a dû prendre en compte relativement à la pensée présocialiste, seront abolis aux étapes socialiste et communiste. Les sociétés socialiste et communiste demanderont une toute autre science. A notre avis, par cette affirmation Megrelidzé reste fidèle à sa théorie. La science ne consiste pas pour lui en une méthodologie générale et universelle. La méthodologie de la science change conformément à la singularité de son objet, tout comme la forme et le contenu de la pensée sont indissociables.

L'objectivité communique à la conscience, dépourvue des formes *a priori*, quoique, en raison de son caractère historique, déjà structurée en quelque mode, la manière dont elle peut se reconfigurer pour produire une nouvelle compréhension. Ce mécanisme caractéristique de la conscience individuelle caractérise également la science, qui n'est, tout comme la conscience, que le champ des idées configurées d'une façon ou d'une autre. Malheureusement Megrelidzé ne donne point d'indications quant à la nature de cette nouvelle science. Il ne met en relief qu'une seule différence, qui, par son caractère non orthodoxe, quoique tout à fait conforme aux propos développés dans le livre, a plongé dans la perplexité ses lecteurs à la sortie du livre en 1965. Selon Megrelidzé c'est le principe de la détermination de la conscience par l'être social qui ne sera plus applicable à la société socialiste et communiste, car il fonctionne seulement dans la période historique mise en mouvement par l'antagonisme social, qui résulte dans une dynamique chaotique (même si, comme nous l'avons vu, statistiquement claire et nette). A l'étape socialiste ce ne sont plus les forces chaotiques qui sont à l'œuvre. Tant les rapports sociaux que le milieu naturel sont saturés par la domination humaine, transformés selon ses idées et rendus pleinement raisonnables. Quant au procès historique, il devient, lui aussi, orientable et maniable. C'est désormais la conscience sociale – la volonté unie des citoyens libres, ainsi que les décisions bien calculées, rendues possible par les avancées de la science – qui déterminera l'être social. Le livre se finit par la phrase suivante : « Chez Hegel le monde provenait de la raison, selon Marx, en revanche, le monde ne fait que se diriger vers la raison, vers la forme raisonnable, vers le communisme ».²²⁰ Le principe de la domination et du contrôle humain toujours croissant sur les milieux social et naturel si cher à Megrelidzé peut, à notre avis, être entrevu déjà dans son acceptation de l'idée gestaltiste que Koffka a formulée en lien avec une expérience effectuée sur un chimpanzé : « *die Kiste tendiert in die Situation hinein* ».

²²⁰ *Ibid.*, p. 483.

IV^e Partie

Aspects de la construction théorique

Enfin, dans cette quatrième et dernière partie nous proposerons quelques analyses synoptiques de l'ouvrage *Les problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée* de Konstantiné Megrelidzé. Nous tenterons, d'abord, de dresser un tableau cartographique de l'univers intellectuel de l'auteur, au moins tel qu'il l'a projeté dans son œuvre. A cet effet nous examinerons la manière dont il construit son argumentation à partir d'éléments théoriques hétérogènes en produisant une sorte de surdétermination théorique des diverses questions ou instances de ses élaborations, ce qui, en retour, ouvre l'espace à leur interprétations multiples. Ensuite, dans le deuxième chapitre, nous essayons de saisir l'ensemble de sa construction théorique et de montrer comment certains choix pourraient avoir été motivés par des injonctions idéologiques. Enfin, dans le troisième chapitre, nous proposerons deux lectures possibles du projet théorique de Megrelidzé qui découlent tant des tensions que nous avons repérées au cours de notre analyse linéaire de l'exposition de l'ouvrage dans la partie précédente de notre travail, que de la duplicité de la conception du complexe social qui est le cadre général au sein duquel l'auteur déploie les problématiques plus locales. L'articulation de ce double sens nous permettra, d'une part, d'avancer l'idée selon laquelle le projet théorique de Megrelidzé serait une « paléontologie de la pensée », ce qui non seulement désignerait la spécificité de son approche de problématiques concrètes rendue possible à partir de son cadre général, mais aussi comporterait une indication de la proximité, voire de la complémentarité que sa conception révèle par rapport au projet de recherche sur la langue et sur la pensée proposé par Nicolas Marr, qui de son côté avait élaboré la technique d'analyse paléontologique de la langue. L'articulation de ce double sens nous permettra, d'autre part, de saisir la manière dont le projet de Megrelidzé, à travers une téléologie de l'histoire qu'il dresse, réagit à un certain sentiment de singularité du moment historique (l'étape de la construction socialiste) dans lequel il se situe et, en se définissant dans cette téléologie, définit en même temps l'horizon de sa propre application.

Esquisse cartographique

Essayons de tracer une esquisse cartographique composée de certaines des influences théoriques qui peuvent être articulées dans *Les problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée*²²¹. Nous pensons qu'une telle cartographie se compose de plusieurs lignes majeures qui se croisent les unes avec les autres et participent à la construction, le positionnement et la solidification du projet théorique de Megrelidzé, mais non sans en constituer, en même temps, l'hétérogénéité et, partant, devenir source d'ambiguïtés. Ces lignes axiales sont donc la phénoménologie husserlienne, la psychologie de *Gestalt*, le marxisme et la théorie linguistique de Nicolas Marr. Il y a également une forte présence d'une certaine théorie des systèmes (sur laquelle nous reviendrons surtout dans les chapitres qui suivent), mais la question de savoir à partir de quels auteurs, voire à quel domaine du savoir Megrelidzé reprend-il au juste cette approche, reste tout à fait obscure. D'autres lignes, y compris celles par rapport auxquelles Megrelidzé prend une position critique (des moments de la tradition philosophique, de l'anthropologie, de la sociologie, de la linguistique, de la philosophie de science etc.) peuvent être localisées par rapport aux quatre ou cinq lignes axiales que nous venons d'énumérer.

Dans notre analyse cartographique nous voudrions prendre comme point d'appui la question de la conscience telle qu'elle est élaborée dès le début du livre (elle n'est précédée que par une conceptualisation préalable et rapide du complexe social), et qui est, à notre avis, dans l'ensemble des élaborations de Megrelidzé, l'instance théoriquement la plus surdéterminée, car elle se constitue comme un croisement des cinq lignes axiales susmentionnées. Certaines de ces lignes ne sont pas faciles à identifier, alors que la ligne de la linguistique de Marr reste obscure même après la lecture de l'intégralité de l'ouvrage. Nous croyons, en revanche, que non

²²¹ Nous éviterions de parler des facteurs historiques et pratiques dans la détermination du corpus du livre. Il est vrai que la confiscation de différents types de littérature et la création des *spetskhrans* (les stocks spéciaux de tout type de production imprimée, l'accès à laquelle était strictement limité et réglementé pendant toute l'existence de l'Union Soviétique) a débuté déjà en 1920, mais les règles et les procédures, ainsi que les critères de sélection de la littérature à saisir se formaient au cours des années, ce que, pendant une assez longue période, laissait place à beaucoup d'arbitraire. Qui plus est, Megrelidzé a dû être tout à fait privilégié en termes d'accès aux livres : d'abord grâce à son séjour en Allemagne, puis à son poste de chercheur à l'ILP, ainsi qu'à son statut d'employé à la Bibliothèque publique nationale d'Etat de Leningrad (où il travaillait dans les années 1935-1936 en qualité de bibliothécaire principal et directeur du département des littératures nationales). Cf. Иосиф Варфоломеевич МЕГРЕЛИДЗЕ, « Видный ученый социолог » in Газ. *Тбилиси*, № 68, 21 марта 1967. p. 666. Mais aussi l'entrée « Мегрелидзе Константин (Кита) Романович » in Л. А. ШИЛОВ, *Сотрудники РНБ — деятели науки и культуры. Биографический словарь*, т. 1-4.

seulement elle y est bien présente, mais qu'elle peut aussi jouer un rôle important pour situer les élaborations de Megrelidzé par rapport au projet marxiste qui, de son côté, consiste en une recherche de la langue et de la pensée.

Commençons par la phénoménologie dont la présence est la plus évidente au début du livre. Dans la préface nous lisons que la science historique de la pensée peut s'établir pourvu que soit adoptée une attitude de vigilance contre les réductionnismes physiologique, physique, psychologique etc. Si les destinataires de cette critique sont explicitement indiqués (y compris l'école physiologique de Pavlov), il est passé sous silence que les arguments contre pareils réductionnismes sont repris de la phénoménologie husserlienne²²². Aucun des commentateurs de Megrelidzé ne doute de la provenance phénoménologique de ces propos, en dépit du fait que Husserl n'y soit pas cité. A notre avis, c'est bien à cette étape du livre que l'influence de la phénoménologie est la plus évidente, alors que sa trace se perd dans la suite du livre.

Or dans les conditions d'une forte surdétermination théorique de la question de la conscience – ce que nous envisageons de montrer dans ce chapitre –, aggravée par la censure subjective (qui empêcherait l'auteur de mentionner ouvertement Husserl), l'hypothèse de lecture selon laquelle, la phénoménologie exerce une influence beaucoup plus profonde sur la pensée de Megrelidzé est tout à fait défendable. C'est bien en fonction d'une telle hypothèse que tant Giga Zedania que Janette Friedrich, jusqu'à présent les deux principaux commentateurs de l'œuvre de Megrelidzé, interprètent la démarche de notre auteur. Friedrich, qui voit l'objectif principal du livre de Megrelidzé dans l'explication de la formation du contenu de la conscience, construit l'ensemble de son commentaire comme une épreuve de cette hypothèse.

Regardons de plus près les formulations de ces interprétations. Pour Zedania²²³ il ne s'agit pas de chercher chez Megrelidzé des aspects de la phénoménologie husserlienne dans un sens littéral, mais de voir si, dans certaines positions fondamentales ou dans des *Denkfiguren* que l'on peut repérer chez lui, il ne serait possible de trouver des similarités avec la conception husserlienne de la conscience. Zedania en retrouve dans la différence que, de son côté, Husserl fait entre le noème (ou le sens) et l'objet (en opposition avec Brentano qui, ayant failli de penser une telle différence est resté enfermé dans une conception de l'acte psychique qui, visant l'objet

²²² Nous pensons, à savoir, à la critique des attitudes naturalistes exposée dans Edmund HUSSERL, *Phänomenologie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1965.

²²³ Cf. გიგა ზედანია, *რეკონსტრუირებული აზრი. კონსტანტინე მეგრელიძის სოციალური თეორია*. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი. 2017. p. 34-39.

au lieu de son sens, ne permet pas de discerner, dans l'acte de conscience, la différence entre un objet réel et un objet imaginaire), et de l'autre côté ce que Megrelidzé appelle le « contenu idéatoire » de la conscience. Autrement dit, la fonction de la différence entre l'objet et le noème faite par Husserl serait prise en compte chez Megrelidzé par sa conception du contenu idéatoire. C'est un contenu qui ne se réduit pas aux données des organes de sens (une simple réflexion de l'objectivité dans la conscience) et qui est, en même temps, objective (ce caractère étant garanti, nous le savons déjà, par la pratique et le travail). Ainsi le contenu idéatoire serait un maillon autonomisé, la dimension de sens, entre la subjectivité (conscience) et l'objectivité (la réalité). De son côté, Friedrich souligne lui aussi l'émergence, entre le sujet et l'objet de connaissance du contenu de la conscience qui aurait un certain degré d'indépendance, en tant que motivé par des intérêts pratiques :

« Der Unterschied zum Tätigkeitsansatz besteht also darin, daß Megrelidze in der Beziehung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt die Genesis eines eigenen Bewußtseinsinhalts behauptete. Das Subjekt produziert einen Bewußtseinsinhalt, der nicht mit dem Erkenntnisobjekt korrespondiert. Er ist jedoch auch nicht auf das Subjekt zurückführbar, denn dann hätte er nicht in der 'Arbeitslebenstätigkeit' verortet werden können. »²²⁴

Selon les interprétations proposées par Friedrich et Zedania, la conscience selon Megrelidzé est phénoménologiquement définie, et, en tant que telle, ne se laisse réduire ni au pôle du sujet, ni au pôle de l'objet. Dans le chapitre suivant nous essayerons de montrer, en revanche, que cette double non-réductibilité de la conscience (comme de tous les autres champs dont il s'agit dans le livre) peut toute aussi bien être expliquée et fondée par la manière propre à Megrelidzé d'envisager la nature de la dialectique. C'est bien un telle espace d'interprétations non conflictuelles, mais parallèles, qui fait preuve d'une surdétermination théorique ou, si l'on veut, méthodologique chez Megrelidzé.

Cela devient encore plus explicite si l'on pense à une autre source majeure impliquée dans la théorisation de la question de la conscience, à savoir la psychologie de la *Gestalt*. Là il s'agit d'une approche holiste qui met accent sur l'émergence dans la perception de formes qui ne se réduisent pas à leurs parties et sont perçues d'emblée comme entières et porteuses de sens. Il faut

²²⁴ Janette FRIEDRICH, *Der Gehalt der Sprachform. Paradigmen von Bachtin bis Vygotskij*. Op. cit. p. 73.

dire que la convergence entre la phénoménologie et la psychologie de la *Gestalt*, que l'on observe chez Megrelidzé, n'a rien de surprenant. Ces deux pensées comportent effectivement des tendances qui les rapprochent. Leur synthèse a été tentée par des penseurs comme Merleau-Ponty et, déjà un peu plus tôt, à partir des années 1930 (parallèlement à Megrelidzé), par Aron Gurwitsch, qui avait interprété la conception phénoménologique de l'horizon de la perception dans les termes du champ de la *Gestaltpsychologie*.

L'approche holiste de la psychologie de la *Gestalt*, qui permet de penser l'émergence du sens dans la conscience sans passer à des explications propres à des conceptions atomistes, est à l'évidence importante pour Megrelidzé. Plus précisément, il y a dans cette théorie psychologique un point qui est d'une importance capitale pour Megrelidzé et qui prend des dimensions impressionnantes dans son projet théorique. Ce point consiste en ceci que, grâce à la *Gestaltpsychologie*, le modèle spatial est devenu utilisable dans la description des états psychologiques, alors qu'auparavant, c'est le temps qui était considéré comme la seule dimension d'existence des phénomènes psychologiques. Ainsi Kurt Lewin, qui a, lui aussi, développé une théorie des champs, dans l'introduction (qui est en même temps une lettre à son maître Wolfgang Köhler) de son *Principles of topological psychology* écrit :

« ... It occurred to me, that the figures on the blackboard which were to illustrate some problems for a group in psychology might after all be not merely illustrations but representations of real concepts. [...] I had already in 1912 as a student defended the thesis (against a then fully accepted philosophical dictum) that psychology, dealing with manifolds of coexisting facts, would be finally forced to use not only the concept of time but that of space too.”²²⁵

Megrelidzé aussi, dans le sillage de la *Gestaltpsychologie*, insiste sur l'importance de la perception visuelle. Mais pour lui il s'agit de mettre ce point au service de l'explication de l'émergence de la conscience humaine. Ainsi, les premières solutions de problèmes sont liées à une certaine configuration du champ de perception qui fait surgir dans la conscience une image unifiée grâce aux liens logiques entre les éléments du champ qui deviennent d'emblée apparents. La spatialité du champ de l'objectivité se traduit donc dans la conscience qui, elle aussi, est

²²⁵ Kurt LEWIN, *Principles of topological psychology*. McGraw-Hill Book Company, New York and London, 1936. p. vii.

représentée par Megrelidzé comme un champ configuré en forme d'image. Comme nous le verrons dans notre chapitre suivant, le champ deviendra l'un des éléments majeurs dans la construction théorique de Megrelidzé et embrassera non seulement le niveau de la conscience, mais des régions entières de la réalité culturelle et naturelle.

Mais penchons-nous à présent sur la question de la conscience. A cette étape Megrelidzé ne parle pas de la théorie linguistique de Marr, mais nous pensons que c'est ici que s'instaure le lien le plus organique entre les deux théoriciens. Et cela relève donc d'une troisième ligne dans les croisements théoriques autour de la problématique de la conscience. Les prémisses gestaltistes permettent à Megrelidzé d'injecter dans sa conception de la conscience l'élément dominant de l'image et, partant, de jeter un fondement épistémologique au principe stadiologique d'évolution de la langue selon Marr. Mais faisons ici un petit détour par quelques indications sur les objectifs de Marr qui nous aideront de préciser ce rapprochement entre Megrelidzé et Marr.

L'objectif que Marr se donnait était de développer une science de la langue alternative à l'indo-européanisme. Cette science, qu'il appela la japhétologie, était concentrée sur l'étude des langues japhétiques. A différence du principe biológico-génétique du classement des langues qui était adopté par l'indo-européanisme, les langues japhétiques avaient ceci en commun qu'elles se trouvaient à un stade reculé de l'évolution de la langue. Contrairement à l'indo-européanisme qui classe les langues en « familles », Marr les classe selon leur « système » (notons à propos de l'usage de ce terme que, outre la théorie de la chaleur, la pensée sociologique de Boukharin ou encore la tectologie de Bogdanov, l'insistance par Megrelidzé sur le modèle systémique pourrait être motivée également par Marr). Voici donc une citation de Marr :

« Les langues japhétiques ne composent pas une « famille », comme on l'a cru auparavant, mais un système, à l'instar des langues prométeides (indoeuropéennes), sémitiques et autres ; et [ces systèmes,] chacun d'entre eux, chacun à sa façon particulière, relèvent d'un certain stade dans l'évolution de la langue (*печь*) humaine. Les langues japhétiques sont polistadiales, et se présentent comme un nombre d'anciens stades propres au devenir de la langue (*языкотворческий*), mais aussi le stade que, d'une façon ou d'une autre, toute langue a passé avant que la pensée formale-logique et la vision du monde cosmique se structurent en tant que la superstructure au-dessus du stade de

production défini, ainsi que [au-dessus] des rapports de production, sociaux et techniques, y compris de celui de la technique de transportation. »²²⁶

Avant d'analyser ce passage, citons encore un autre qui explique ce qu'est de particulier dans les langues à leur stade initial :

« A première vue, nous n'avons que deux étapes dans l'évolution de la pensée par stades, dont la première est ce que Lévy-Bruhl appelle la pensée prélogique et ce que nous considérons plutôt comme la pensée imagée, pittoresque, qui a existé pendant des dizaines de millénaires. L'autre type est la pensée logique qui existe aussi depuis très longtemps. Mais sous ce rapport, il est difficile d'être exact : nous ne savons pas si la pensée logique existera encore longtemps ou si elle cédera ses positions au profit d'un autre système de pensée, dont les particularités sont encore difficiles à imaginer. »²²⁷

Plusieurs points d'importance transparaissent dans ces passages. Selon Marr les langues japhétiques sont celles qui ont gardé le caractère imagé propre à des premières étapes de l'évolution de la langue humaine. Pour cette raison ces langues se laissent mieux analyser par la méthode paléontologique et permettent de remonter à des formes originelles de langue. Cet intérêt pour l'origine, ainsi que pour les premières étapes de l'évolution de la langue pourrait être relevé comme le trait distinctif principal de la théorie marriste. Voici ce qu'écrivait l'un des élèves de Marr :

« ...La théorie de Marr était essentiellement la théorie de l'origine de la langue. Cela veut dire que l'objet de ses recherches était l'ancienne période de la langue, alors que l'attention des non-marristes était fixée sur les questions de la langue moderne. En principe ils avaient donc peu de points de contact et il leur aurait été possible de ne pas lutter l'un contre l'autre. »²²⁸

²²⁶ Николай Яковлевич МАРР, « Яфетические языки » in *Избранные работы*, т. 1. Государственное социально-экономическое издательство, Ленинград, 1936. p. 295.

²²⁷ Cité d'après : Ekaterina VELMEZOVA, *Les lois du sens : la sémantique marriste*. Peter Lang, Berne, 2007. p. 138.

²²⁸ Cité à partir du manuscrit de la monographie de Mikheil Tchkhaidze qui est en préparation pour l'édition par l'Institut de la recherche sociale et culturelle, après de l'Université d'Etat Ilia, Tbilissi.

L'autre point important consiste en ceci que les langues japhétiques gardent les traces d'une pensée qui a précédé la pensée moderne. Les langues modernes, grâce à leur structure sémantique, rendent la pensée capable des lois logiques formelles, alors que les langues japhétiques, encore marquées par une forte présence des images ou de la sémantique imagée, gardent en soi (étant polistadiales) les traces des anciennes formes de la langue qui était encore « idéologiquement indifférenciée » et correspondaient à une pensée, elle aussi, moins différenciée (d'ici, entre autres, l'intérêt de Marr pour la question de l'énantiosémie, c'est-à-dire des mots qui contiennent deux sens opposés²²⁹).

En somme, nous observons trois moments importants chez Marr : son intérêt pour l'origine de la langue, son intérêt pour l'étude de l'évolution de la langue en conjonction avec l'évolution de la pensée (autrement dit, de la tendance de la structuration sémantique à s'évoluer de l'indifférence idéologique vers la formalisation logique) et son insistance sur le caractère imagé et sémantique indifférencié des langues proches à leur origine. Il va de soi que l'évolution de la langue et de la pensée est envisagée par Marr comme un processus parallèle à l'évolution des formes économiques. Mais malgré l'accent qu'il pose tant sur l'importance des conditions économiques que sur le parallélisme entre la langue et la pensée, la nature du lien entre ces éléments reste sans une élaboration théorique. Qui plus est, Marr se consacre sur l'étude de la langue et de ses lois sémantiques, alors que la question de la pensée reste secondaire. En revanche, Megrelidzé élabore justement la question du lien entre la pensée et la langue. C'est par cela qu'il faut expliquer l'importance qu'il donne aux images tant dans l'émergence de la pensée que dans l'évolution ultérieure de celle-ci. Cela lui est permis grâce aux instruments fournis par la psychologie de la *Gestalt*.

Souvenons-nous alors de la manière dont Megrelidzé introduit (très rapidement et, comme nous venons de dire, sans aucune référence à Marr) le rôle de la langue ou des signes linguistiques dans la problématique de l'émergence de la conscience humaine. L'homme s'oriente dans le champ en reproduisant celui-ci dans la conscience en une forme ordonnée et pourvue du sens. A l'étape initiale le contenu de la conscience est saturé par les images. Mais comme les images, par la matérialité qui leur est propre, sont rigides et ne contribuent pas à leur maniement facile par l'imagination (c'est-à-dire, par la conscience en tant qu'elle n'est pas en

²²⁹ Cf. Ekaterina VELMEZOVA, « Les 'lois du sens diffus' chez N. Marr », in *Un paradigme perdu : la linguistique marriste*. Cahiers de l'ILSL N20, 2005. Lausanne. p. 348-349.

contact immédiate avec le champ de perception et opère avec les reproductions d'une manière autonome), dans la mesure où ils empêchent que la conscience les reconfigure ou les mette en conjonction, c'est la langue qui, en substituant un signe linguistique à leur matérialité, permet une première dématérialisation du contenu de la conscience. Désormais la conscience, où les images sont données non seulement en tant que telles, mais également en une forme transformée en signes, acquiert une agilité d'opération. Ainsi, l'évolution historique de la pensée consiste pour Megrelidzé en une dématérialisation croissante du contenu de la conscience, ce qui trouve une répercussion sur la structure sémantique de la langue aussi. Souvenons-nous de l'analyse des noms numératifs proposés par Megrelidzé. Si la mathématique est un système imaginaire pour Megrelidzé, c'est parce que l'origine de la mathématique, comme de toute pensée formelle, est à chercher dans le contenu de la conscience encore tout à fait saturé des images. La mathématique ne serait donc que le résultat d'une dématérialisation complet des premières notions numériques encore limitées matériellement. Un autre exemple en est l'analyse de la mesure du temps également proposée par Megrelidzé. Ce cadre évolutif d'une dématérialisation croissante du contenu de la conscience ainsi que des concepts permettent à Megrelidzé de penser un temps matériel et un temps dématérialisé. A notre avis, l'étude des élaborations théoriques de Megrelidzé peuvent rendre la théorie de Marr, notoire pour son obscurité, plus intelligible, car elles précisent, complètent, voire fondent du point de vue épistémologique le volet de la pensée au sein du projet de recherche de Nicolas Marr.

Mais la surdétermination théorique de la question de la conscience chez Megrelidzé ne s'arrête pas à ces trois approches. La conscience est également définie comme l'interaction entre l'organisme (ou le sujet) et son milieu. Evidemment, il s'agit ici de la différence fondationnelle de toute théorie de système. Et c'est une quatrième approche, donc, qui se rajoute. La définition de la conscience par la différence sujet/milieu la rend applicable à toutes sortes d'organismes vivantes. Mais la distinction majeure de la conscience humaine de toutes les autres consiste, selon Megrelidzé, dans l'attitude active dont le sujet fait preuve envers le milieu. Et ici nous voyons l'implication de deux moments : l'un est le contenu idéatoire (qui est, comme nous avons vu, formulé dans une conceptualité phénoménologique²³⁰) et l'autre est la pratique (qui introduit

²³⁰ Par ailleurs, une convergence de la théorie des systèmes et de la conception de la conscience propre à la phénoménologie husserlienne a été tentée par Niklas Luhmann. Cf. Niklas LUHMANN, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie* [Vortrag im Wiener Rathaus am 25. Mai 1995], in *Wiener Vorlesung im Rathaus*, Bd. 46, Wien, Picus Verlag, 1996.

un cinquième élément théorique surdéterminant de la question de la conscience, à savoir le marxisme). Dans ce modèle de la conscience, aperçu comme système, se convergent, d'un côté, l'élément du contenu idéatoire qui, comme la dimension du sens, garantit le caractère résistent du système et lui permet de sortir de la passivité et prendre une position active envers le milieu, et, de l'autre côté, l'idée de la pratique qui est la précision du lien que le sujet entretient avec le milieu dans la réalité et la facticité de son action transformatrice sur lui, ce que le fait émerger comme le facteur définitoire dans la formation du contenu idéatoire. Cette fonction définitoire s'effectue à travers la perception. La pratique, c'est-à-dire, l'interaction du sujet avec le milieu, par sa facticité, produit une certaine configuration de la perception et, à travers cela influence également la formation du contenu idéatoire. Celui-ci, à son tour, définit la résistance et l'autonomie du sujet par rapport à son milieu. Ces cinq approches qui se convergent en une conception de la conscience à multiples facettes résultent dans une multiplicité des interprétations aussi, qui mettent les mettent en conjonction en des combinaisons différentes. Ainsi Frierich dans la citation suivante relève le moment gestaltiste (l'image), phénoménologique (contenu idéatoire) et marxiste (pratique) : « ...Nach Megrelidze ist die Erkenntnis eines Gegenstandes nicht die Herstellung eines Bildes von diesem an sich, sondern dessen Wahrnehmung unter der Form der an ihm praktisch zu realisierenden Veränderung. »²³¹

La conception de la conscience est pluri-déterminée par une superposition de points de vue théoriques différents. Cette équivocation qui apparaît donc dès le début du livre et qui porte un caractère de surdétermination théorique, se traduit également dans la façon dont Megrelidzé envisage la conscience dans son mode d'insertion dans l'ensemble dialectique du complexe social. Ainsi la conscience est déterminée par la pratique, par le besoin (qui se traduit dans l'intérêt), par la structure sémantique de la langue et des complexes des idées qui le rendent sensible dans sa manière de percevoir ou reconfigurer les sens. Nous pensons que la conception même de la dialectique est un effet d'une surdétermination théorique et se construit chez Megrelidzé à travers une superposition des concepts du champ et du système. Nous allons en discuter dans le chapitre qui suit.

²³¹ Janette FRIEDRICH, *Der Gehalt der Sprachform. Paradigmen von Bachtin bis Vygotskij. Op. cit.* p. 71.

Complexe social

Le principal débat de la philosophie soviétique des années 1920 tournait autour de la question de la définition et du statut, ou encore de la règle d'applicabilité de la logique dialectique dans les sciences humaines et les sciences dures. La dialectique, épurée des restes idéalistes²³², était considérée comme un outil méthodologique permettant de dépasser la dichotomie entre l'idéalisme et le matérialisme en vue de la consolidation de tout savoir sur une base moniste. D'une manière générale, l'essentiel pour toute approche marxiste consiste à accomplir une double critique, d'une part, de l'idéalisme et, d'autre part, d'un certain type de matérialisme, à savoir, de celui qui se forme dans une opposition avec l'idéalisme et se trouve pris dans un cercle vicieux en le perpétuant. Ainsi, toute la littérature scientifique de l'époque, sans tenir compte de la spécificité de la matière première de la recherche donnée, est portée à critiquer tant les conceptions rationalistes que vitalistes, ou encore celles prétendument matérialistes, qui ont été condamnées comme réductrices et mécanistes²³³. Mais bien que les approches à rivaliser fussent clairement identifiées, le consensus se défait au niveau méthodologique quand se pose la question de l'applicabilité et des limites de la logique dialectique. Concernant le marxisme soviétique c'est dans les pages de la principale revue soviétique dédiée au traitement des questions philosophiques, *Sous la bannière du marxisme*, que, en 1924, une polémique s'est engagée au sujet des questions méthodologiques bien avant que la codification des principes du matérialisme dialectique prenne sa forme définitive. Ce débat, soulevé par le rédacteur en chef de la revue, Abram Mojsejevič Déborin, connu pour être le chef de file du « camp des Dialecticiens », comprenait deux volets, car devaient être repoussées des

²³² C'est dans un de ses articles célèbres, intitulé « La portée du matérialisme militant », qui inaugurait la revue philosophique *Sous la bannière du marxisme*, devenue l'édition périodique principale de l'Union Soviétique après l'expulsion des philosophes russes majeurs de l'époque (Berdjaev, S. N. Bulgakov, I. A. Il'in, Karsavin, Losski, Frank, etc), que Lénine, en 1922, prescrivant les lignes directrices et les objectifs généraux de la revue, avait insisté sur la nécessité d'une relecture matérialiste de la dialectique hégélienne, ainsi que sur son application à de nouveaux domaines, y compris aux sciences de la nature, semblable à celle qui a été entreprise par Marx lui-même dans son *Capital*. Владимир ЛЕНИН, «О значении воинствующего материализма» in *Под Знаменем Марксизма*. № 3, март 1922. Cf. А. С. КАРПЕНКО, «Тоска по философии (памяти А. П. Огурцова)» in *Вопросы философии*. 2015. № 10. p. 133–149.

²³³ Le marquage des conceptions faussement matérialistes par le qualificatif « mécaniste » a été établi suite à la querelle entre les « dialecticiens » et les « mécanistes ». Les mécanistes étaient représentés, majoritairement, par des physiciens, mais aussi par Nikolaj Ivanovič Boukharine. La querelle a été vidée en 1929 par le triomphe des dialecticiens avec Abram Mojsejevič Déborin en tête. Cf. Guy PLANTY-BONJOUR, *Les catégories du matérialisme dialectique*. PUF, Paris, 1965. p. 3-4. В. А. БАЖАНОВ, «Диалектики и механисты» // *Энциклопедия эпистемологии и философии науки*. «Канон+», РООИ «Реабилитация», Москва, 2009.

tentatives de limitation de la logique dialectique venant de deux côtés : d'une part celui des Mécanistes, représentés principalement par des chercheurs en sciences de la nature qui refusaient d'adopter les principes dialectiques dans des recherches en physique, et d'autre part celui des « renégats idéalistes » tel Georg Lukács qui, dans son livre *L'histoire et la conscience de classe*, limitait le domaine de l'application de la dialectique à l'histoire et niait la légitimité d'une dialectique de la nature. Cette dernière critique, qui a eu pour effet l'interdiction du livre de Lukács en Union Soviétique, a été exposée dans l'article de Déborin intitulé « G. Lukács et sa critique du marxisme »²³⁴. C'est bien cet affrontement entre Déborin et Lukács qui marque, dans l'image que nous avons de cette époque, les contours généraux de l'espace intellectuel dans lequel la codification finale de la doctrine stalinienne du matérialisme dialectique s'orientait. L'histoire de ce débat n'a pas fait long feu et sa résolution n'a pas été équivoque. Lukács fut accusé de tendances subjectivistes et idéalistes, son livre a été banni et la version objectiviste de la dialectique n'a laissé place à aucune alternative. Les implications et conséquences théoriques, ainsi que politiques de ce débat sont impossibles à négliger.

Il s'agissait donc de déterminer si la méthode dialectique pouvait être appliquée non seulement à l'histoire, mais également à la nature. Selon l'argument de Déborin, si l'on limitait la dialectique par la sphère de l'histoire et refusait toute légitimité à son introduction dans les sciences de la nature, l'on risquait de revenir à une vision dualiste du monde. En même temps, toujours d'après Déborin, cette manière de tracer la ligne de séparation aurait empêché la dialectique en tant que méthode de se défaire de ses origines idéalistes et hégéliennes pour se transformer en une dialectique véritablement matérialiste. C'est, d'un côté, par crainte de tomber dans l'idéalisme, et, de l'autre côté, par crainte de poser une substance qui échapperait à la dialectique, que le monisme a surgi comme un impératif ontologique et épistémologique. Le monisme devait être soutenu par une conception homogénéisant de la dialectique, car « l'on n'est jamais sûr d'avoir purifié la dialectique de ses scories idéalistes aussi longtemps qu'on ne l'a pas appliquée à la Nature ; ou mieux, aussi longtemps qu'on ne l'a pas tirée de la Nature. »²³⁵ En prenant en compte ces arguments nous pourrions poser la question suivante : Comment pourrait-on caractériser la relation que l'analyse de Megrelidzé entretient avec les positions articulées

²³⁴ Абрам Г. ДЕБОРИН, « Г. Лукач и его критика марксизма » in *Под знаменем марксизма*, № 6-7. Москва, 1924. ст. 49-69.

²³⁵ Guy PLANTY-BONJOUR, *Les catégories du matérialisme dialectique. Op. cit.* p. 2.

dans le cadre du débat dont on vient d'ébaucher les contours ? Au fond, cette question concerne la technique de la construction théorique. Quelle est la place que dans cette théorie est impartie à l'historicité ou à un certain tout dialectique ? De quelle manière prétend-elle résoudre le problème des dichotomies d'une façon dialectique. Mais avant de les lui poser, faisons encore un petit détour pour voir les implications idéologiques et politiques qu'une telle ou telle résolution de ces questions pouvaient avoir dans la réalité de l'époque.

Les débats autour de la dialectique que nous venons d'exposer dans une perspective purement théorique, avaient une dimension proprement politique. La condamnation de *Histoire et conscience de classe* de Lukács en Union Soviétique avait annoncé une tendance dans le développement idéologique qui a, des années plus tard, culminé dans la codification du matérialisme dialectique (« diamat ») désormais institué en qualité de philosophie obligée. Cet affrontement a été vu comme la polarisation de l'horizon théorique entre, d'un côté, une conception de la dialectique débouchant sur une attitude subjectiviste, orientée vers un engagement politique actif, et, d'autre côté, une dialectique qui proposerait une vision objectiviste, orientée vers des lois éternelles²³⁶. Déjà au début des années 20, la tension révolutionnaire en Union Soviétique s'était déchargée, ce que Trotzky avait décrit comme une trahison de la révolution par la nouvelle classe des bureaucrates. La révolution avait commencé à être envisagée dans une nouvelle optique. Désormais elle était vue comme un acte de folie collective et irrationnelle, alors que le livre de Lukács, avec ses implications théoriques et politiques, prenait une position expressément révolutionnaire par sa notion, d'ailleurs nettement spéculative, de prolétariat comme sujet-objet de l'histoire. Dans le contexte du renforcement de l'orthodoxie stalinienne, qui aboutira à l'instauration du « matérialisme dialectique » en qualité de l'idéologie légitimiste du « socialisme réel », le livre de Lukács devient inacceptable. C'est dans cette tendance justement que, en parallèle à son attaque contre Lukács, Deborin élabore une version de la philosophie marxiste qui s'appuie sur une méthode dialectique homogène et universelle. Il insiste donc sur les lois générales applicables tant à la nature qu'à la société. L'aspect engageant et proprement politique de la dialectique marxiste a été mis de côté, alors que la dialectique s'est transformée en une théorie épistémologique concernée en particulier par les lois universelles du savoir scientifique.

²³⁶ Slavoj ŽIŽEK, « Georg Lukács as the philosopher of Leninism » in *A defence of History and class consciousness*. Verso, London-New-York, 2000. pp. 151-182.

« When in *Chvostismus* Lukács elaborates in detail the passing critical remarks on Engels's notion of the 'dialectics of nature' from *History and Class Consciousness*, he makes it clear that his critique of the 'dialectics of nature' is embedded in his more fundamental critique of the notion of the revolutionary process as determined by the 'objective' laws and stages of historical development. The point of Lukács's polemics against the 'dialectics of nature' is thus not the Kantian abstract-epistemological one [...] but ultimately a *political* one: the 'dialectics of nature' is problematic because it legitimizes the stance towards the revolutionary process as obeying 'objective laws', leaving no space for the radical contingency of *Augenblick*, for the *act* as a practical intervention irreducible to its 'objective conditions'. »²³⁷

Pour préciser notre interrogation, nous devons donc nous demander quel est le traitement de la question de la dialectique chez Megrelidzé, et où il se situe dans l'opposition entre le « subjectivisme » et l'« objectivisme » telle qu'elle vient d'être décrite. En 1925 en Union Soviétique a paru *La dialectique de la nature* d'Engels qui a, bien évidemment, été mis au service de l'« objectification » de la dialectique. Les propos du livre ont été accueillis sans critique dans la mesure où aucune rupture n'était pensable entre Engels et Marx, les deux étant érigés au statut de pères indivisibles du socialisme²³⁸. Engels définit la dialectique comme une science « de la connexion universelle » et à partir d'une reformulation de certaines définitions de Hegel, il en propose trois lois principales, à savoir : conversion de la quantité en qualité, pénétration réciproque des contraires polaires, développement par contradiction ou négation de la négation. Ce sont les lois universelles dans la mesure où leur prétention est de couvrir toutes les relations possibles entre les éléments de la nature. Megrelidzé est sans doute influencé par Engels. Sa manière de thématiser la question de la nécessité et du hasard en vue d'une conception de la nécessité plus universelle qui contiendrait la contingence comme son élément nécessaire au lieu de l'exclure, est, en partie, reprise du livre d'Engels – même si Megrelidzé l'applique non pas à des procès naturels, mais au champ social, d'une part, et à une certaine vision du procès historique non déterministe, d'autre part. Il faudrait donc se demander si, oui ou non, Megrelidzé envisage la dialectique comme une science universelle dont les lois s'appliqueraient sans restriction à tous les aspects de la réalité.

²³⁷ *Ibid.*, p. 175

²³⁸ Ce que reproche Deborin à Lukács dans son article que nous venons d'indiquer, c'est d'avoir introduit une rupture entre Marx et Engels.

La question de la dialectique a une voie torturée dans le livre de Megrelidzé. A son début elle est posée d'une manière explicite à partir de Hegel et de Lénine et en connexion avec la question du complexe social. Celui-ci serait un tout dialectique dans la mesure où ses moments – travail, langue, pensée – se trouvent dans une relation non pas de causalité linéaire, mais de conditionnement réciproque.

« La dialectique matérialiste, - puisqu'il s'agit du devenir (*разумие*) réel, - s'applique (*распространяется*) seulement aux formations closes de ce type. Toute autre interprétation de la dialectique, telle que celle qui en fait un procès vivant du devenir, n'est qu'une vulgarité dogmatique et un non-sens comme la « dialectique » de la perte des cheveux et du devenir chauve ; parfois Hegel lui-même en est coupable. »²³⁹

Comme nous le voyons, Megrelidzé introduit la différence entre le « devenir vivant » et « le devenir réel ». Ce que Megrelidzé entend ici par le « devenir vivant » devient, à notre avis, plus clair dans le chapitre VI du livre, où il critique la philosophie rationaliste. Celle-ci considère, selon Megrelidzé, que le concept est la loi interne de chaque élément de l'univers et en régit le développement et le devenir. Quant au point de vue dialectique, le développement d'une chose prise à part n'est pas même pensable. Elle ne s'occupe que des objets qui sont des ensembles d'éléments en relation de détermination réciproque. A cette différence correspond aussi la différence entre la causalité linéaire et la causalité dialectique ou systémique. La dialectique consisterait donc à repérer les systèmes ou, autrement dit, les formations closes, et à expliquer leur devenir comme les passages d'un état à l'autre. Cela est appelé le devenir réel, car les formations closes sont repérables comme des entités problématiques et donc réelles. Ainsi la classe sociale qui est une unité basée sur les intérêts réels des individus et le résultat des relations à la fois conflictuelles (par rapport au milieu) et solidaires (comme cohésion interne) est-elle une formation close (grâce à la cohésion interne), mais aussi réelle (grâce à la réalité des intérêts qui est le point problématisant) et systémique (dans la mesure où elle est capable d'auto-transformation). Donc il ne s'agit pas ici d'une téléologie interne qui définirait la classe comme unité ou déterminerait son devenir, car celle-ci se transforme dialectiquement, par l'interaction avec le milieu, dans laquelle les facteurs subjectifs et objectifs jouent des rôles complémentaires.

²³⁹ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления. оп. cit.* 1937. p. 34.

Donc au milieu du livre il devient clair que la dialectique est pour Megrelidzé le mode de fonctionnement des unités relationnelles qui révèlent un caractère systémique. Le système permettrait de reconsidérer la question de la temporalité. Le système, grâce à sa structuration interne, fait résistance aux éléments nouveaux et en les intégrant les traduit selon ses propres lois, mais, en même temps, se transforme aussi. Cela permet de conceptualiser un devenir où les moments temporels qui se suivent ne s'atomisent pas, mais restent dans une continuité. L'idée de la transformation d'un ensemble systémique par des compromis entre la résistance interne et les irritations externes permet de substituer par une conception plus concrète la notion de l'*Aufhebung* hégélienne. Ajoutons également, que selon Megrelidzé, le système n'est jamais complètement clos, à l'exception de la mathématique qui n'est pas un phénomène de l'ordre du réel, mais un système entièrement construit et rendu possible par le procès historique de la dématérialisation complète des concepts numératifs. Dans tous les autres cas, le système est réceptif aux conditions exogènes, qui, en tant qu'éléments arbitraires, constituent, en conjonction avec la structuration interne du système, le moteur du devenir et de la transformation. «...Le conditionnant et le conditionné, se suppléant réciproquement, sont incapables de produire une nouveauté ; [dans un tel cas] le procès tournerait en permanence sur le même plan, dans le même cercle et la spirale progressive du devenir serait impossible. »²⁴⁰

Entretiens Megrelidzé introduit également la notion de « champ » reprise à la *Gestaltpsychologie*. Cette notion a été, pour la première fois, définie par Max Wertheimer. En le paraphrasant, le champ serait ce à quoi l'homme se trouve confronté et qui tend à acquérir du sens et de l'unité, et donc à être dominé par une nécessité interne²⁴¹. Cette nécessité s'exprime dans le fait qu'il faut un effort important pour résister à la forme (*Gestalt*) - qui s'articule suite à la tendance du champ dans un sens - pour la re-former (*umgestalten*) et devenir capable de voir ce même champ en une forme et en un sens différents. Ce procédé de la perception ne se laisse expliquer ni par les déterminations de la logique formelle, ni par les traits individuels du sujet percevant. C'est le tout qui domine d'emblée la perception. Et comme, dans cette perspective holiste, la perception relève d'emblée du sens, Megrelidzé ne voit pas de différence essentielle entre la perception et la conscience et conceptualise celle-ci comme un lieu où se croisent l'objectivité et la subjectivité en produisant une réalité nouvelle et résistante. Cette réalité ne

²⁴⁰ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления. op. cit.* 1965. p. 278.

²⁴¹ Cf. Max WERTHEIMER, « Über Gestalttheorie » in *Gestalt Theory*, 7. 1925. p. 105.

serait autre chose que la conscience elle-même, mais remplie par un certain contenu qui est justement la source de résistance. Ainsi voudrait-il dépasser tant les réductionnismes propres aux sciences strictes que l'idéalisme philosophique dans leur traitement de la question de la pensée humaine.

Mais la question de savoir ce qu'est le « champ » se complique, car Megrelidzé ne s'arrête pas à la question de la perception et de la conscience. Nous pourrions dire que tous les niveaux de son analyse s'articulent comme champs. Ainsi nous avons le champ objectif de l'expérience, le champ sensoriel, le champ de la perception ou de la conscience, le champ culturel, le champ du savoir, de la circulation des idées ou celui de la conscience sociale, le champ social ou champ des intérêts sociaux et, enfin, le champ historique (qui est, au fond, le complexe social). Ajoutons également que, à notre avis, même le concept, selon Megrelidzé, est un champ, dans la mesure où il est un « schéma » ou un « réseau » à centre qui se définit donc par l'ensemble des relations (le centre serait le point de vue, plutôt que quelque chose qui aurait une autonomie hors des relations qui l'investissent de sens). Et comme le concept est toujours en même temps linguistiquement marqué en tant que nécessairement généralisé (dû à l'implication de la pratique dans le devenir de la pensée et de la langue) et donc porteur du nom, par extension, cette même structure pourrait être étendue sur la langue aussi (et en premier lieu, à son aspect sémantique).

Pour éclairer cette question, penchons-nous sur un passage où Megrelidzé explique la nature de la « formation réelle » que, à notre avis, il utilise comme synonyme du « système » :

« Toute formation réelle a ses propres lois de comportement et de développement, les lois dialectiques générales se manifestent en elles sous une forme spécifique, et la tâche principale est de les étudier. La réalité, selon sa loi, est toujours concrète, et toute loi a une signification seulement dans l'intervalle des limites et conditions définies. »²⁴²

En partant d'une certaine intelligence du texte de Megrelidzé qui est la nôtre, nous oserons suggérer l'interprétation suivante de ce passage. Les formations réelles sont réelles dans la mesure où, justement, il ne s'agit pas d'un modèle, mais de phénomènes concrets qui se laissent décrire comme dialectiques par leur fonctionnement. Il s'agirait donc des singularités. Le « système », en revanche, est le nom du modèle général d'un tel fonctionnement. Quant au

²⁴² Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления. оп. cit.* 1965. p. 284.

champ, il serait « l'intervalle des limites et conditions définies », donc une sorte de lieu où les formations réelles prennent forme.²⁴³ Il s'agirait donc, oserions-nous dire, d'ontologies régionales. La réalité humaine serait composée d'une multiplicité de champs (dont nous venons de donner une liste) dont chacun serait un lieu de réflexions dialectiques.

La conséquence en est que la dialectique ne consisterait pas en des lois générales (et effectivement, à aucun endroit Megrelidzé ne formule des lois dialectiques à la manière des trois lois dialectiques d'Engels). La dialectique serait toujours incarnée dans des formations réelles ou dans des champs qui entretiennent, l'un avec l'autre, des relations de réflexivité. Donc la tâche du matérialisme dialectique consisterait à étudier tant les formations réelles dans leur concrétude ou matérialité, que les champs qui par leur réflexivité réciproque donnent lieu à l'émergence des formations réelles. Notons également que les formations réelles ont toujours une base problématisante, et donc, dans la relation réflexive entre les champs aussi, il s'agit toujours d'une médiation par problème.

Il faut souligner qu'évidemment il ne s'agit pas de régions ontologiques par analogie avec la nature. Ce sont des réalités produites, culturelles et humaines. Pourtant ce sont bien des réalités dans la mesure où elles sont grosses de tendances autonomisantes qui échappent au contrôle de l'homme. Qui plus est, l'homme lui-même est le produit de l'ensemble de la réalité humaine, non seulement dans sa pensée, mais dans ses besoins et, en un certain degré, dans ses capacités physiques également. Il est un des éléments du cercle dialectique au devenir réel constitué de l'ensemble de tous les champs.

Revenons maintenant à la question de la dialectique de la nature que nous avons posée plus haut. A ce sujet Megrelidzé écrit : « Nous avons affaire à un vrai développement dialectique seulement là où l'objet représente un tout fermé et bien interconnecté, que ce soit dans la réalité sociale, biologique ou physico-chimique. »²⁴⁴ Selon Megrelidzé, « les réalités biologique et physico-chimique » également peuvent comporter des formations réelles dans la mesure où leurs éléments peuvent s'organiser en des ensembles structurés, et satisfaire donc les conditions de systématicité : être ouvertes à des irritations et à des causes extérieures, et être interdépendants

²⁴³ Nous pourrions l'illustrer à l'exemple de la classe : la classe concrète est une formation réelle et dialectique dans la mesure où elle est porteuse de traits systémiques. Son lieu d'articulation serait le champ social qui est en même temps le lieu de réflexion dialectique, car dans sa structuration (qui rend donc possible l'articulation de la classe donnée) elle reflète la totalité des champs (le champ des intérêts, le champ des idées etc.).

²⁴⁴ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления. оп. cit.* 1965. p. 278

en ce sens que tout changement d'un élément provoque des changements correspondants dans tous les autres éléments de l'ensemble. Ainsi, grâce à la répartition de la réalité physique et humaine en des régions (champs), Megrelidzé, d'une part, peut s'aligner sur la ligne idéologique de son époque en assumant la position selon laquelle la dialectique serait en œuvre dans la nature également, et, en même temps, ne pas tomber dans une vulgarisation criante en insistant sur la régionalité, ce que rend son propos plus différencié et moins généralisant.

S'il est vrai que Megrelidzé ne tombe pas dans la vulgarisation du côté de la nature, il faut pourtant se demander si, pour cette même raison, il ne vulgarise pas le côté culturel et humain. Il devient difficile, par les moyens dialectiques et systémiques qu'il se procure, de différencier entre la réalité humaine et la réalité physico-biologique, car, dans cette perspective, même la capacité de l'homme de travailler et la capacité de la conscience de produire le sens ne sont que les facteurs de complexification des systèmes qui, pourtant ne perdent pas leur caractère de systématicité qu'ils partagent avec les systèmes biologiques et physico-chimiques. En assumant la conceptualité systémique dans sa compréhension de la dialectique, Megrelidzé, en dernière analyse, tombe en contradiction avec tous les longs efforts qu'il a mis pour différencier, dans les premiers chapitres du livre, la réalité humaine de la réalité biologique. A notre avis, une piste possible pour sortir de cette impasse serait de distinguer entre deux types des contingences, ou, plus précisément, entre des contingences qui s'articulent dans deux types de relation du système avec son milieu. Mais cela demanderait une recherche à part, et Megrelidzé n'en donne pas de présupposés.

En revenant sur la question des champs comme lieux de réflexion dialectique, la question suivante à poser est celle de savoir comment les champs ou régions ontologiques se reflètent et se conditionnent réciproquement. En effet, il ne peut pas s'agir ici de régions isolées, car le conditionnement réciproque et la médiation sont la seule possibilité pour que les champs puissent être les lieux de dialectisation. Ainsi les intérêts pratiques se traduisent-ils dans le mode de percevoir. Les sens ou concepts ainsi articulés constituent la pensée, mais aussi se traduisent dans la langue. Au fond, en soulignant cet isomorphisme entre les champs, nous ne faisons que donner une formulation différente de ce qu'est le complexe social. La forme de la connexion entre des niveaux est donc elle-même dialectique et est expliquée par la conception du complexe social dont l'exposition ouvre le livre de Megrelidzé. C'est bien à partir du complexe social que toute interrogation locale se laisse poser d'une manière adéquate.

Mais une question d'importance magistrale est alors à poser, à savoir celle du statut du complexe social. Il est le lieu du développement du procès historique et est présenté comme la structure de connexion dialectique entre les champs du travail, de la langue et de la pensée. Il est donc le champ des champs. Mais peut-il alors lui-même être dialectique ? Cela revient à la question de savoir si le champ de l'historicité lui-même échappe à l'historicité. Aurions-nous affaire ici avec un paradoxe ? Nous essayerons de répondre à ces questions dans le dernier chapitre de notre travail et d'en faire ressortir deux lectures possibles du projet de Megrelidzé.

L'historicité de l'historicité et la paléontologie de la pensée

Même si Megrelidzé structure *Les problèmes de la sociologie de la pensée* du bas vers le haut, conformément à la conception qu'il expose, la connaissance théorique se libère du haut vers le bas. La structure du livre est renversée et peut laisser une impression contraire à ses intentions théoriques. Elle semble suivre le schéma d'une philosophie empiriste qui partirait de questions telles que la perception sensorielle pour, en s'élevant, arriver à un savoir sur la société et l'historicité. Cependant, selon la logique de la connaissance théorique que Megrelidzé poursuit, celle-ci débute justement au niveau des conditions historiques. On pourrait pourtant dire que la manière dont le livre expose son contenu n'est pas dénuée d'un certain intérêt dramaturgique : le lecteur, rencontrant dès le début l'idée de complexe social qui est rapidement suggérée à l'ouverture de l'ouvrage, ressent, au cours de la lecture, une tension entre cette prémisse annoncée et le chemin du bas vers le haut qu'il est en train de faire, et arrive, enfin, à la culmination et au dénouement dans les derniers chapitres du livre, où le complexe social se présente enrichi par le chemin parcouru.

Dans le chapitre précédent, nous sommes arrivés au constat que dans la construction théorique de Megrelidzé le complexe social est le champ des champs. Megrelidzé le considère comme une formation close ou encore comme une totalité dialectique en raison du rapport de détermination réciproque entre ses composants, qui, à leur tour, relèvent eux aussi du caractère dialectique ou systémique. Tant qu'il s'agit des champs ou systèmes, la détermination chez Megrelidzé peut être comprise comme leur isomorphisme. Ainsi le champ social, structuré selon

la forme de la propriété dans la société donnée, est isomorphe au champ des intérêts liés à la pratique et au travail ; les intérêts objectifs se traduisent au niveau subjectif dans des idées adéquates, qui le sont en vertu de leur isomorphisme avec la structure sociale. Ou encore prenons l'exemple de la langue, dont la structure sémantique peut être envisagée comme un champ, car il s'y agit de rapports de sens. Les renvois que les mots font vers d'autres mots, ou bien la manière dont un mot peut contenir une multiplicité de sens superposés, reflètent la structuration de la pensée sociale, à savoir les « généralisations réelles ». Cet isomorphisme de la structuration sémantique de la langue avec la structuration de la pensée sociale rend l'analyse sémantique de la langue - selon les lois sémantiques élaborées par la paléontologie linguistique - capable de reconstituer les modes de pensée caractéristiques de différentes sociétés.

Quant au complexe social, il embrasse donc toute la réalité humaine en couches isomorphes. Même une partie de l'être physique de l'homme tombe sous la détermination socio-historique (il s'agit des besoins et de la capacité perceptive qui est conditionnée, mais seulement partiellement déterminée par le fonctionnement des organes des sens). Et comme il s'agit donc d'embrasser la réalité humaine non seulement dans son intensité, mais également dans sa durée, le complexe social est, en dernier analyse, le champ historique, ou, comme nous l'avons suggéré, le champ des champs.

A partir de ce moment, il y a deux possibilités pour envisager le complexe social : comme une *structure* qui régit et coordonne les rapports entre ses composants en garantissant leur isomorphisme, mais qui, elle-même, pour cette même raison, échappe alors à l'historicité ; ou bien comme un *système* qui, comme tout système, doit, par définition, être capable d'auto-transformation. Dans ce cas, cependant, une question additionnelle devra être posée, à savoir celle qui concerne le milieu du système. Comme Megrelidzé l'explique, un système absolument clos par rapport à son milieu ne peut pas exister comme une formation réelle, cela étant possible seulement pour le système imaginaire qu'est la mathématique, unique dans son genre.

Mais avant de nous mettre à répondre à cette question et à réfléchir aux conséquences qui en découlent, souvenons-nous que ce problème de duplicité entre les perspectives « synchronique » et « diachronique », qui peuvent être plus adéquatement décrites par les termes « anhistorique » et « historique », ou encore la tension entre « théorique » et « métathéorique », nous sont apparus déjà au cours de l'analyse linéaire de la première partie de l'ouvrage de Megrelidzé que nous avons entreprise dans la troisième partie de notre travail. Il s'agissait du même type de paradoxe

que celui que nous rencontrons à propos du complexe social. On a affaire à des constructions théoriques dans lesquelles un même élément se présente à la fois comme la condition et le conditionné : ainsi, par exemple, la conscience est le support du complexe social, mais également l'objet d'une reconstruction par le biais du complexe social. Ce paradoxe peut être atténué par une différenciation temporelle : si l'objet de reconstruction est situé dans le passé, il ne peut pas être en même temps la condition des moyens de sa reconstruction. Mais qu'en est-il alors de l'entreprise de Megrelidzé quand il s'agit de reconstruire le complexe social, si celui-ci est la structure anhistorique du procès historique ? En quoi Megrelidzé serait-il privilégié pour une telle reconstruction ? Il ne sera pas possible de sortir de cette impasse si le complexe social lui-même, qui est la structure de toute la réalité humaine, ne subit pas de devenir pour produire la possibilité d'une différence d'avec soi-même dans le temps. Mais alors cela ne détruirait-il pas le cadre de recherche historique que dresse Megrelidzé ? En outre, comment peut-on se représenter l'historicité de l'historicité ?

Un tel paradoxe est caractéristique d'un certain type de théories, y compris du marxisme, ainsi que de la sociologie du savoir. Il est lié à l'exigence d'autoréflexion de la théorie que celle-ci s'impose en vertu de ses propres prémisses. De telles théories qui, comme dirait Niklas Luhmann, s'observent soi-même, sont celles qui prétendent donner l'explication du savoir. Par cela même, elles sont obligées d'expliquer leurs propres explications. La théorie qui s'origine d'un tel paradoxe fait face au problème d'« autologie » :

« Das moderne Wissen muß sich Erklärungen gefallen lassen. Wie kommt es damit zurecht? Üblicherweise gelten Erklärungen als das, was die Wissenschaft zu leisten hat.

Erklärungen sind die Form, in der Wahrheiten ausgewertet werden. Sobald aber dies Programm des Erklärens universell, also auch auf sich selber angewandt werden soll, entstehen Probleme, die unter dem Namen von „Autologie“ bekannt sind und erhebliche methodische Schwierigkeiten bereiten. Auch das Erklären muß noch erklärt werden. Auch die Wahrheiten müssen noch wahre Gründe für ihre Wahrheit beibringen können. »²⁴⁵

²⁴⁵ Niklas LUHMANN, « Die Soziologie des Wissens: Probleme ihrer theoretischen Konstruktion », in *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 4. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999. p. 151.

Ce que nous intéresse donc est de comprendre à quel point les ressources contenues dans la construction théorique singulière de Megrelidzé, et, de l'autre côté, la situation historique qui est la sienne (ou, plus précisément, la situation qu'il projette comme étant la sienne à travers sa théorie), permettent de répondre à ce défi. Nous pensons que, chez Megrelidzé, une dé-paradoxification de ces paradoxes est possible jusqu'à un certain degré. Nous essaierons d'en montrer les limites, et également d'articuler le cœur irréductible du paradoxe.

Si nous avons déjà entrevu ces problèmes dans notre analyse de la première partie de l'ouvrage de Megrelidzé, en quoi serions-nous plus avancés maintenant, après avoir analysé l'entièreté de l'ouvrage, pour mieux les comprendre ? Nous pensons que le nouvel élément qui apparaît ou, tout au moins, se précise dans la deuxième partie du livre est celui de la rationalisation irréversible du monde par le travail transformateur que l'homme exerce sur le milieu tant naturel que social. C'est ce point qui exprime l'auto-transformation du complexe social. Le complexe social qui est, à la fois, l'objet de reconstruction et la condition de cette reconstruction, peut donc se décharger de ce double rôle contradictoire, car il peut différer ses moments temporellement. Cela est possible dans la mesure où le complexe social possède, lui-même, une dimension historique et se transforme. La possibilité d'une telle transformation, à notre avis, est lisible chez Megrelidzé justement dans l'idée de la rationalisation croissante du milieu par le travail transformateur.

Avant d'aller plus loin dans notre analyse du complexe social à partir de ce point, souvenons-nous de ce en quoi consiste la rationalisation du milieu. Le milieu est composé de deux niveaux. D'une part, la nature, et d'autre part, le champ des rapports sociaux. La nature est la matière résistante que l'homme transforme en y transférant son propre objectif, en conférant à l'objet transformé une finalité et une fonction, et en transformant les idées qui sont les siennes (dans un état encore subjectif) en loi interne des choses transformées. Mais qu'en est-il du champ social ? Pourquoi parlons-nous du champ des rapports sociaux comme étant le milieu du complexe social, alors qu'il en est le résultat ? Il est le milieu par rapport au procès de rationalisation qui se développe au sein du complexe social, car tout comme c'est le cas dans la transformation de la nature, ici aussi, il s'agit de transformer le chaos en ordre. Et cela pour les raisons suivantes. Dans une société antagoniste (c'est à dire à n'importe quelle étape du développement de la société humaine qui précède le socialisme) la conscience sociale ne peut pas exister, car les intérêts qui orientent la conscience ne sont pas ceux qui coïncideraient avec

les intérêts de la société, mais ont un caractère particulariste. Une société antagoniste se développe donc non pas selon les objectifs posés par la conscience sociale (celle-ci étant inexistante) qui concernerait la société dans son entièreté, mais suite à une dispersion de la conscience sociale en des intérêts particuliers ayant un caractère de classe. Par conséquent, le champ social est plongé dans le chaos et est régi par des dynamiques spontanées.

« Non seulement les formes politiques et juridiques, mais également les destins des idées, que celles-ci soient techniques, morales, artistiques, scientifiques ou autres, se trouvent dans une dépendance directe ou oblique envers les lois aveugles de l'économie et du marché anarchique – de cette arène [...] des intérêts privés... »²⁴⁶

Aucune idée qui s'origine dans la conscience individuelle, même la fantaisie, par son contenu, n'est autonome, mais elle est toujours historiquement conditionnée. Cela n'empêche pourtant pas que ces idées soient aléatoires et forgeuses de chaos. En effet, le fait que la conscience (individuelle) produise des idées aléatoires est structurellement conditionné par l'absence de conscience sociale (c'est-à-dire d'orientation vers le bien commun), ce qui, de son côté, est lié à la structuration particularisée du champ social dans une société antagoniste. Dans ce sens, la conscience, qui est le support subjectif du complexe social, est en même temps la source de contingence, car elle produit des éléments arbitraires et aléatoires qui, de leur côté, une fois mises en circulation sociale, produisent une sorte de marché libre des idées. Nous pourrions dire, que selon Megrelidzé, dans une société présocialiste la place de la conscience sociale est occupée par le marché des idées. Mais à la différence des théories de l'ordre spontané, il ne s'agit pas pour lui de développer une idée d'équilibre pour dépasser le chaos du marché. Les instruments pour un tel équilibre ne se trouvent pas au niveau du marché lui-même. Pour Megrelidzé il s'agit d'une convergence de deux articulations dialectiquement liées : la cristallisation objective des intérêts réels et l'articulation subjective des idées adéquates, c'est-à-dire d'idées qui expriment les intérêts objectifs. Il s'agit donc d'une restructuration isomorphe de tous les champs du complexe social et de la rationalisation du champ des rapports sociaux. Dans les termes systémiques, on pourrait dire que la rationalisation ici est le synonyme de l'émergence du champ de la conscience sociale.

²⁴⁶ Константин МЕГРЕЛИДЗЕ, *Основные проблемы социологии мышления. op. cit.* 1965. p. 454

Ainsi la nature, d'une part, et le champ social antagoniste caractérisé par une structuration dispersée des intérêts, d'autre part, relèvent-ils du même caractère chaotique et nécessitent-ils une rationalisation, ou, autrement dit, une subordination à un objectif (commun).

« Par conséquent, toute l'histoire précédente a eu le caractère d'un procès chaotique, très semblable à l'état qui domine dans la nature dénuée de conscience, où la loi (*закономерность*) se pave le chemin en tant que résultat aveugle de la collision et de l'interaction de forces diverses. »²⁴⁷

Une autre conséquence importante du complexe social envisagé comme un système ayant sa propre historicité, est liée au rôle de l'homme dans ce procès. Il sera possible de considérer l'homme non pas comme un simple déterminant du complexe social, mais principalement comme la source de contingence et du travail qui, dans les durées historiques, résulte en une transformation du complexe social. Par l'homme, le complexe social contiendrait en son sein la condition de sa propre transformation.

Cette transformation qui au niveau pratique s'exprime dans la rationalisation du milieu, au niveau du système se traduit par un procès historique où s'effectue le déplacement du rôle dominant d'un des moments du complexe social à un autre. A savoir, du travail à la pensée. Dans la première partie du livre nous avons repéré chez Megrelidzé une ambiguïté entre, d'une part, le caractère déclaré de l'ensemble dialectique que Megrelidzé veut composé de moments d'une égale importance, et, d'autre part, le caractère de fait privilégié d'un des moments - à savoir, le travail - de cet ensemble. Que le travail soit de fait privilégié résulte de notre reconstruction de la manière dont Megrelidzé opère avec ce tout dialectique dans nombre de ses explications : l'émergence de la pensée humaine, le passage de la conscience collective à la conscience individuelle et proprement humaine, etc. A présent nous pouvons poursuivre ce fil d'argumentation chez Megrelidzé, et constater que non seulement il y a la domination du travail dans les premières étapes du développement historique, mais encore, au fur et à mesure que la rationalisation du milieu s'accroît, la domination devient assumée par la pensée. Récapitulons quelques instances où le travail joue le rôle dominant dans les premières étapes de l'histoire du complexe social. Le travail est le facteur de l'émergence de la pensée humaine, car il force la

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 454.

conscience à se concentrer sur une tâche pratique et induit au développement de la mémoire. Puis c'est toujours le travail qui produit la plus-value. Celle-ci déséquilibre le champ des rapports sociaux en dissociant les composants humain et matériel du procès de la production. Par cela s'instaurent les rapports proprement sociaux car la plus-value permet une transformation du mode de coercition (qui ne se réduit plus à la violence physique, mais se transforme en une appropriation de l'énergie physique d'autrui à travers une appropriation de la plus-value). Cela, à son tour, désintègre les intérêts en créant des conflictualités et enclenche ainsi le procès historique qui est un procès à la fois cumulatif (les conditions en étant deux : la poursuite de la production de la plus-value, et le caractère systémique des régions de la réalité qui sont les lieux de sédimentation de l'expérience historique) et problématisante (dans la mesure où il est motivé par la nécessité permanente de résoudre des problèmes liés tant à la nature qu'aux rapports sociaux). Le travail, par toute cette chaîne d'effets, ainsi enclenche et contribue à la croissance du savoir, et garantit la continuité de la transformation du milieu. En même temps, on a affaire à une dynamique qui est dirigée vers le renforcement du moment de la pensée. Ainsi, l'histoire elle-même peut-elle être considérée comme la domination croissante de la pensée qui s'incarne et se transforme en loi interne de la nature et de la société. Ce procès culmine dans la société communiste, où, à force d'avoir transformé la nature et d'avoir produit les instruments de production perfectionnés et mécanisés, le travail lui-même est amené à transformer sa propre nature. Cette transformation se traduit en l'effacement de la différence entre les types de travail intellectuel et manuel. Ainsi, l'historicité de l'historicité consiste en ceci que le développement interne du complexe social transforme les termes par lesquels celui-ci a été dès le début défini.

Quant à Megrelidzé, il se trouve à l'étape historique de la « construction socialiste » qui prépare le communisme. C'est le moment qu'il considère comme un seuil, ou une transition, où le savoir (des intérêts réels) double la transformation tant des rapports sociaux que celle de la conscience sociale. La transformation du monde par le savoir entre en une phase d'achèvement de sorte que le travail est censé bientôt se transformer définitivement. Ce savoir des intérêts réels des dominés ainsi que le savoir sur la structuration du champ social nécessaire pour une synchronisation des efforts de chacun pour l'intérêt commun (ce qui matériellement se réalise par la réunification des éléments jusque là dissociés de la production : ressources humaines et ressources matérielles), est, à l'étape où Megrelidzé en est, formé, mais pas encore tout à fait réalisé. La tâche du parti bolchevique serait justement d'orienter les individus vers la découverte

de leurs propres intérêts et ainsi d'achever la transformation du champ social en évacuant tout le chaos. Le rôle que Megrelidzé impartit au parti est celui de l'accélérateur de la formation de la conscience sociale à travers une réorganisation de la pratique, car la problématique pratique est le seul mécanisme de mobilisation de la conscience individuelle. C'est justement à ce point-là que nous pouvons entrevoir un renversement radical qui pourrait s'effectuer par le passage de la domination du travail à la pensée. Il s'agit du point que nous avons pu également repérer à la fin de notre analyse linéaire de l'ouvrage de Megrelidzé ; à savoir, du statut de la pratique et de l'expérience dans la confirmation de la vérité des idées. La question qui s'impose est la suivante : est-ce qu'une fois que la pensée acquiert le rôle dominant dans le fonctionnement du complexe social, le rôle de la pratique comme critère de la vérité change (voire disparaît) aussi ? Autrement dit, est-ce que l'interventionnisme du parti dans le champ social demande-t-il encore une justification ? Ou sa justesse est-elle garantie par le moment historique où le savoir des intérêts objectifs est acquis ? Les passages sur Staline et Lénine suggèrent que ceux-ci agissent à partir de la nouvelle connaissance fournie par la science marxiste, et soulignent l'immense expérience que Staline a dans la transformation historique de la société. En revanche ils ne posent pas la question de savoir si la justesse de cette intervention doit être encore confirmée par la pratique. Or, il est évident que nous ne pouvons pas utiliser les passages consacrés à Staline et Lénine à titre de confirmation de certaines conséquences que nous tirons des propos théoriques de Megrelidzé. Comme nous l'avons montré dans la deuxième partie de notre travail, ces passages relèvent de la censure positive. Ici c'est l'élaboration théorique et ses conséquences seules qui doivent prendre la parole, ou bien se taire quand elles touchent leurs limites.

Il faut dire qu'à ce moment, en Union Soviétique, toute science devait se légitimer par la contribution qu'elle apportait au procès de la construction socialiste. Ainsi la linguistique de Marr se positionnait-elle aussi comme l'agent de l'accélération du progrès des langues. Son projet inclusif consistait, entre autres, à étudier les langues minoritaires, à les alphabétiser et à les élever à un niveau tel que leur porteurs puissent participer activement à la construction socialiste. En cela elle envisageait d'accélérer les étapes du développement des langues existantes sur le territoire soviétique pour approcher leur unification qui, selon cette théorie, est commandée par la téléologie intrinsèque de toute langue. En ce qui est de la théorie de Megrelidzé, on ne voit pas en quoi son projet contribuerait à la construction socialiste concrètement (si ce n'est, d'une manière oblique, par l'élaboration de certains aspects de la théorie marriste). Cependant, c'est le

moment singulier de la rédaction du livre qui, lui-même, s'exprime dans certains aspects de la construction théorique. En effet, sur la dernière page de l'ouvrage nous découvrons que la science que Megrelidzé a développée est adéquate seulement pour la recherche du passé, alors que, le futur demanderait une science tout à fait nouvelle. Malheureusement, aucun indice n'est donné quant à la nature d'une telle science nouvelle. Nous avons pu constater seulement que le futur est différent du passé, car le complexe social y est configuré sous la dominance de la pensée, alors que dans ses élaborations Megrelidzé opère avec un complexe social dominé par le travail. C'est en ce point que nous trouvons une réponse à la question posée au début de ce chapitre quant à la stratégie de dé-paradoxification d'une théorie autologique par la différence temporelle. La théorisation de Megrelidzé se situe au seuil du dépassement de la réalité qui est l'objet de sa reconstruction et ainsi n'est pas elle-même capturée dans la structure qu'elle reconstruit.

Cela libère aussi la place pour une deuxième lecture possible de projet de Megrelidzé. Dans ce chapitre nous sommes partis de l'idée que le complexe social peut être vu de deux façons, comme un système transformatif et donc historique, ou comme une structure stable, hors devenir réel. A présent, en prenant en compte le fait que Megrelidzé circonscrit l'horizon de sa science comme le passé présocialiste, nous voyons que l'alternative entre le système et la structure n'est pas exclusive. Les deux interprétations sont possibles à partir des approximations respectives et les deux ont tout à fait leur place dans la construction théorique de Megrelidzé. Ainsi l'idée du complexe sociale interprété comme structure, c'est-à-dire, comme un cadre stable et « anhistorique », appliquée à des sociétés présocialistes en vue d'une reconstruction ou explication des manifestations historiques de la pensée dans la période historique présocialiste, acquiert-elle une valeur méthodologique. Les trois éléments du complexe social prendront alors la fonction des paramètres de description ou de reconstitution.

Tout au long de notre travail, nous avons discuté sur la nature, mais également sur l'appellation du projet théorique de Megrelidzé. Nous sommes partis de l'analyse des termes « sociologie » et « phénoménologie » du point de vue de leur acception dans le milieu académique soviétique. Une telle analyse n'a fait que souligner leur ambiguïté. L'analyse de l'ouvrage n'a pas non plus éclairé cette question, car ces termes n'y sont pas suffisamment précisés, et, si l'on parlait de leur acception conventionnelle, il est manifeste qu'ils ne recouvrent qu'une petite partie de la construction théorique de Megrelidzé. Nous voudrions ainsi proposer

de désigner celle-ci comme une « paléontologie de la pensée », ce qui serait justifiable tant contextuellement qu'intrinsèquement. Il s'agirait d'une science concernant essentiellement le passé (lequel, comme nous venons de le souligner, est l'horizon que Megrelidzé lui-même circonscrit). Elle travaillerait sur des matériaux différents (la langue, les objets de la culture matérielle, mais également les textes) qui gardent sous une forme sédimentée des traces des types de pensée en les interprétant à travers la structuration du champ social et du champ des intérêts. La paléontologie de la pensée serait donc basée sur une méthodologie complexe et disciplinairement transversale en vue d'une excavation ou reconstruction de la matière éphémère de la pensée humaine.

« D'ici découle un postulat d'une énorme importance méthodologique pour la science de l'histoire : dans les formes sédimentées de la langue, des mythes, des coutumes etc. et derrière les changements qu'elles subissaient et subissent toujours, il faut voir des forces sociales concrètes telles que les collectifs de gens qui effectuent certaines avancées sociales. [...] Les données de la culture spirituelle, de la langue, du folklore, etc. sont donc des documents sur le passé historique beaucoup plus fiables que les témoignages des historiens et des chroniques qui passent sous silence, intentionnellement ou non, ou déforment l'histoire vraie au profit des classes politiques dominantes »²⁴⁸.

Par rapport à chaque problème concret, l'objectif de reconstruction serait de comprendre quelles conjonctures de déterminations orientent la pensée dans sa manière de construire des complexes de sens.

« La structure de la pensée dépend, premièrement, de l'objectif de former une compréhension (*осмысление*), et, deuxièmement, de la matière (des objets) de la pensée. Les deux sont conditionnés par la pratique sociale et par un certain mode de structuration des intérêts sociaux objectifs. »²⁴⁹

Megrelidzé lui-même en propose des exemples qui sont intercalés dans ses élaborations théoriques. Ainsi touche-t-il les problèmes suivants : les noms des couleurs et la spécificité de la perception des couleurs, la mesure du temps, l'origine des techniques de l'obtention du feu, la

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 470.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 444-445.

mesure du temps, l'origine des notions mathématiques, l'origine des mesures, les raisons des superstitions (essayant d'expliquer leur subsistance dans la société moderne, y compris chez les prolétaires). Megrelidzé développe également des propos liés à l'étude du folklore, de l'histoire de la philosophie, ainsi que de l'histoire des sciences.

Enfin, faisons encore quelques remarques sur les conséquences que le schéma téléologique de l'histoire que dresse Megrelidzé a sur la paléontologie de la pensée.

La vision du procès historique chez Megrelidzé est tout à fait téléologique. Bien évidemment il ne s'agit pas d'une téléologie providentielle, ou rationaliste et idéaliste, comme celle que, lui-même, il attribue à Hegel. Elle est comprise chez lui comme l'effet cumulatif de l'activité transformative de l'homme, qui, par sa pratique, rationalise (ou subjectifie) le milieu et le fait continuellement, à force de se trouver toujours devant des problèmes à résoudre. Sa propre téléologie, Megrelidzé l'aurait définie à partir de la théorie de probabilité : comme une tendance vers un état plus probable. Pourtant, cela ne rend pas sa téléologie moins discutable. Et cela pour une raison concrète. Même s'il critique certaines méthodologies de la recherche ethnologique et anthropologique qui ne peuvent expliquer la disparition de certaines formes culturelles, telles que des coutumes, croyances, mythes, objets, éléments linguistiques etc., lui-même n'arrive pas à penser la possibilité d'une régression fondamentale, pour ne rien dire de la possibilité d'un devenir sans vecteur. Chez lui le monde se rationalise irréversiblement. La disparition de certaines formes culturelles ne serait que la fonction du progrès. Toute reconfiguration d'un champ quelconque est une création, mais également une perte que Megrelidzé refuse de considérer dans sa pureté et qu'il ré-implique dans le champ ou système sous une forme sédimentée. Mais, étrangement, cette téléologie optimiste lui permet d'assumer une vision décentrée et dénué d'ethnocentrisme quand il s'agit de l'analyse de différentes cultures ou sociétés.

Ainsi, il n'y aurait pas de différence entre cultures et sociétés dans leur effort de transformer le milieu. Elles seraient toutes prises dans une nécessité universelle de rationaliser le monde. Et tout comme, dans le champ social, les intérêts particuliers n'empêchent pas la nécessité objective de la cristallisation des intérêts objectifs, suivie par leur subjectivation et transformation, ainsi les cultures ou sociétés sont-elles toutes des déviations à pied d'égalité, et toutes, étant pareillement contraintes par les conditions objectives (nature, structuration juste du champ social), à travers leurs trajectoires différentes, aspirent au même objectif de rationalisation et transformation.

Megrelidzé suggère aussi une réflexion sur les relations interculturelles. Tout complexe de sens est ouvert pour des éléments nouveaux, mais aussi limité dans sa capacité à en accepter. Toute influence qui dépasse la capacité de la culture à la percevoir, la traduire et se l'approprier se présente comme un forçage et une violence, y compris quand il s'agit d'éléments qui viseraient une amélioration ou un avancement.

Enfin, en revenant à la question des deux lectures possibles du projet théorique de Megrelidzé, nous pouvons dire qu'il n'est pas égal à soi-même par son aspect philosophique et paléontologique, ce qui lui permet de s'auto-observer. Autrement dit, ce dédoublement du projet lui donne la possibilité, par son aspect philosophique, de démarquer les frontières de son propre aspect paléontologique. En ce sens, la tension entre ces deux côtes est maintenue, mais sans provoquer une autodestruction du projet. La théorie parle ainsi à partir de l'horizon historique qui lui est propre – l'étape de la construction socialiste – et se représente son objet comme situé dans le passé et accompli, tout en y trouvant l'origine de sa propre origine.

Cependant, la téléologie qu'il reconstruit ainsi, et qui lui crée cette légitimité, a des conséquences étranges si elle est projetée dans le futur. L'échec à thématiser la transformation par la perte et la vision optimiste de l'avancement technique qui transforme la nature mais aussi la nature du travail et donc le champ social imposent la conclusion que le système doit finir par absorber tout son milieu et s'autodétruire.

Conclusion

Notre but dans ce travail était de faire une lecture attentive et bienveillante de l'œuvre de Konstantiné Megrelidzé, mais également celui de le situer dans son temps avec des moyens tant externes (biographie, histoire intellectuelle) qu'internes (la manière dont le texte a traversé les conjonctures soviétiques changeantes qui se sont enregistrées dans sa matérialité, ainsi que dans la manière dont sa théorie elle-même reflète la singularité du moment historique dans laquelle elle se produit).

Cependant, du point de vue théorique notre perspective est restée assez circonscrite, en s'attachant exclusivement à la reconstruction du projet théorique de Megrelidzé pour lui-même. D'une part, nous n'avons pas tenté des débats imaginaires que Megrelidzé pourrait mener avec d'autres philosophes ou sociologues anciens, contemporains ou postérieurs ; d'autre part nous n'avons pas cherché à examiner la validité des certaines des critiques que Megrelidzé lui-même adresse à d'autres théories. Le premier point s'explique par le fait que notre but immédiat était de comprendre l'essence des propos de Megrelidzé lui-même alors qu'une contextualisation plus large ne peut qu'être la tâche des élaborations futures. Au demeurant de tels débats imaginaires ne sauraient être légitimes en soi, abstraction faite d'une problématique déterminée pouvant donner un fondement au rapprochement qu'ils tentent d'opérer. Evidemment, cela ne pouvait pas trouver de place dans le cadre qui était le nôtre sans risquer d'en briser la cohérence. Nous pouvons en revanche espérer avoir exposé ce projet avec une richesse suffisante pour permettre et motiver des telles élaborations futures. Quant au deuxième point, il nous semble que Megrelidzé, comme tout auteur qui ne lit les autres auteurs que dans l'esprit affirmatif et dans le but de trouver des appuis pour son propre projet, n'est pas un lecteur et un critique tout à fait scrupuleux. Souvent, il nous a paru créer ce que nous pourrions appeler les *fictions théoriques*, composées par des renversements terme à terme de ce que lui-même envisage de fonder, pour que sa victoire, ainsi que la construction qu'il dresse sur leurs ruines apparaissent d'autant plus glorieux. Ainsi nous n'avons pas cherché à rendre justice aux auteurs mal ciblés par sa critique : l'usage trop radicale de la distinction entre la pensée logique et prélogique chez Lévy-Bruhl

(même si Megrelidzé n'est pas une exception en cela²⁵⁰), des expositions superficielles des principes de la linguistique de Saussure, ainsi que celle de la sociologie de Durkheim, mais surtout une interprétation extrêmement tendancieuse de Hegel au sujet de la contingence (contrairement à ce que nous voyons y être affirmé, c'est justement Hegel qui a conceptualisé la contingence comme nécessité²⁵¹). Même les auteurs dont Megrelidzé fait un usage positif subissent un traitement facile : ainsi l'on voit des concepts marxistes comme ceux de travail, d'aliénation, ou de fétichisme, détournés et souvent réinterprétés pour servir aux propos de l'auteur. Un cas curieux se trouve dans une mention de Husserl, qui accuse celui-ci d'une position quasi-spéculative et, en deux phrases, lui reproche de ne pas avoir pris en compte que toute conscience doit avoir un contenu objectif et être « conscience de [quelque chose] ». À l'évidence ce passage qui prêt à rire tout lecteur consacré doit être interprété comme relevant de la censure subjective. Nous n'avons donc pas insisté sur ces aspects du texte : ces détails sont secondaires par rapport à la tâche de reconstruction des positions de Megrelidzé, et les discuter pour eux-mêmes n'aurait guère contribué à une meilleure intelligence de ses intentions théoriques.

Le résultat important de notre lecture approfondie de l'ouvrage est d'avoir trouvé une réponse à la question de savoir comment notre travail pourrait servir à d'autres recherches et quel est le jalon de l'histoire intellectuelle soviétique qu'il précise. C'est une question épineuse pour nous étant donnée, en dépit de la richesse des événements qui ont ponctué l'histoire du livre, l'extrême pauvreté de l'histoire de sa réception, alors que celle-ci peut souvent être plus décisive dans le sort d'un texte que sa richesse intrinsèque. La réponse nous est apparue au cours de notre travail, même s'il s'attachait essentiellement à une reconstruction interne de la théorie de Megrelidzé. Ainsi, fur et à mesure de notre progression la certitude s'est accrue que les renvois que notre auteur fait à Nicolas Marr, et qui peuvent souvent sembler superficiels, obligés et conjoncturels, relèvent d'une affinité beaucoup plus fondamentale avec la science linguistique de Marr. En effet, nous trouvons que le choix tant de la problématique que du corpus des références que l'on retrouve dans l'ouvrage, est en grand partie nourri des problématiques avancées dans le cadre de la Nouvelle Théorie de la langue de Marr. Il s'agit ici d'une affinité organique, dans la mesure où les résultats atteints par Megrelidzé peuvent être considérés comme une fondation des

²⁵⁰ Cf. Frédéric KECK, "Présentation" in Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Flammarion, Paris, 2010.

²⁵¹ Cf. Dieter HENRICH, *Hegel im Kontext*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967. pp. 157-186.

propos marristes. Et cela dans un sens particulier. La théorie linguistique de Marr embrasse un large projet de recherche qui dépasse l'examen particulier des langues et se présente comme un cadre de recherche où, à travers l'analyse de la langue, mais aussi de ce que Marr appelait la culture matérielle, doivent être reconstituées les premiers étapes du développement de la langue, de la pensée et du type d'organisation économique pour, en dernière analyse, arriver à l'explication de l'origine de langue. Mais si Marr lui-même, dans ses écrits, se concentre fondamentalement sur les aspects linguistiques de son projet, les aspects de la pensée et de l'économie restent peu développés, voire pas du tout. A notre avis, si Megreldzé développe une *paléontologie de la pensée*, et si cette appellation est légitime, c'est parce que son objectif est de mener à bien ce volet du projet de recherche marriste que constitue une *histoire de la pensée*. Si notre recherche sur l'ouvrage particulièrement sobre de Megreldzé peut prétendre à une utilité concrète, elle se trouve selon nous dans le fait que ses résultats rendent plus clairs et intelligibles les principaux propos de Nicolas Marr qui, de leur côté, font l'objet d'un travail de reconstruction théorique majeur.

Annexe 1

Plan détaillé de l'ouvrage

Problèmes fondamentaux de la sociologie de la pensée

Préface

Exposition générale de la question de la pensée. Critique des attitudes naturalistes (§§1-3)

Première partie

Chapitre 1 : Conditions matérielles et présupposés sociaux nécessaires pour l'émergence du stade humain de la conscience. Activité de travail (§ 4) ; Rapport de consommation et rapport de production (§ 5) ; Travail et le produit du travail (§§ 6, 7) ; Produit du travail en tant que médiateur matériel dans les rapports sociaux (§ 8) ; Travail et société. Conditionnement réciproque (§ 9).

Chapitre 2 : Du stade animal de la conscience à la pensée humaine. Racines biologiques de la conscience (§ 10) ; Instinct et réactions réflexives (§§ 11, 12) ; Actions intellectuelles des animaux (§ 13) ; Défauts de la psychologie physiologique et de la psychologie classique (§ 14) ; Sur la psychologie de la *Gestalt* (§ 15) ; Manifestations de conscience chez les animaux (§§ 16, 17) ; Le trait différentiel de la conscience humaine (§18) ; Communication biologique et communication sociale (§ 19) ; Contenu idéatoire de la conscience (§ 20) ; Caractéristiques essentiels de la conscience humaine (§21) ; Résultats préliminaires (§ 22).

Chapitre 3 : Culture matérielle et la pensée. Activité de travail et la pensée (§§ 23, 24) ; Matérialisation de l'idée dans le procès de travail et acquisition du contenu idéal par les choses (§ 25) ; Valeur sociale de la raison chosifiée (§ 26) ; Caractéristiques des rapports sociaux (§ 27) ; L'outil de travail – la main – la raison (§§ 28, 29) ; Valeur cognitive de l'activité médiatrice

(§§ 30, 31) ; Légende sur la « transformation du transcendant en immanent » et « de l'immanent en transcendant » (§ 32).

Chapitre 4 : Question de la perception à la lumière de la philosophie marxiste. Le point de vue de la psychologie et de la philosophie classiques (§ 33) ; La sensation n'est pas un atome psychique (§ 34) ; La sensation n'est pas un symbole, mais une réflexion de la réalité (§§ 35, 36) ; Conditionnement social des données sensibles (§§ 37-40) ; De l'histoire de la perception des couleurs (§§ 41, 42) ; Le point de vue marxiste sur la question de la perception sensible (§ 43).

Chapitre 5 : Question de la conscience de soi du sujet. Les choses sont perçues principalement selon leur valeur sociale (§ 44) ; Historiquement, la conscience de soi est un phénomène plus tardif que la conscience des objets d'activité (§ 45) ; La prise de conscience du sujet individuel a été historiquement précédée par la prise de conscience du sujet collectif (§ 46).

Deuxième partie

Chapitre 6 : Emergence de l'idée. Conception, concept (§ 48) ; Concept et représentation (§ 49) ; Le particulier et le général (§ 50) ; Doctrine de l'être et concept (§ 51) ; Doctrine du concept chez les empiristes et chez Kant (§ 51) ; Le lieu du concept dans le système des idées rationalistes (§ 53) ; Contingence et nécessité (§ 55) ; Trois images du monde (§ 56) ; Concept et réalité (§ 57) ; La formation fermée (§ 58) ; La formation fermée et le concept concret (§§ 59, 60) ; Sur les notions mathématiques (§§ 61, 62) ; Généralisation et concepts généraux (§ 63) ; La formation des concepts (§§ 64, 65).

Chapitre 7 : Sociogenèse des idées. Le caractère social de la pensée individuelle (§ 66) ; La question des parallélismes et des affinités (§ 67) ; Théorie de la dispersion (§ 68) ; Théorie des emprunts (§ 69) ; Théorie de l'identité de la raison humaine (§ 70) ; Théorie géographique (§ 71) ; Défauts des hypothèses existantes (§ 72) ; Questions des parallélismes à la lumière marxiste (§ 73) ; Sur l'origine du feu (§ 74) ; Parallélismes dans le calcul du temps (§ 75) ; Affinités entre des types de pensée (§ 76) ; L'être social et la conscience sociale (§ 77) ; Individu et société (§§ 78, 79) ; L'émergence sociale de l'idée (§ 80).

Chapitre 8 : Procès de circulation sociale des idées. Diffusion des idées (§ 81) ; Circulation sociale des produits de la création spirituelle (§ 82) ; Sur la création populaire (§ 83) ; Sur l'emprunt (§ 84) ; Conscience sociale (§ 85) ; La composition et le contenu de la conscience sociale (§§ 86, 87).

Chapitre 9 : Réalisation sociale des idées. Le support matériel des idées (§§ 88, 89) ; Besoins et intérêts (§ 90) ; Structure des intérêts sociaux (§ 91) ; Domination des rapports fétichistes (§ 92) ; Surplus des produits et propriété privée (§ 93) ; L'aliénation propriétaire et sa liquidation (§§ 94, 95) ; Le concept du champ commun des forces sociales de l'histoire (§§ 96, 97) ; Intérêts de classe (§ 98) ; Les idées sont dérivées des intérêts sociales (§§ 99, 100) ; Le type de la loi historique (закономерности) dans une société antagonistique (§§ 101, 102) ; Réalisation sociale des idées (§§ 103, 104) ; Conscience de classe (§ 105) ; Mutations des idées et mutations sociales (§ 106).

Chapitre 10 : Epreuve des idées dans le procès de la réalisation. Qu'est que c'est que l'expérience ? (§ 107) ; Epreuve des idées par l'expérience, par la pratique (§ 108) ; Pragmatisme et marxisme (§ 109) ; Thèse sur la pratique et sa signification philosophique (§ 110) ; Remarque finale (§ 111).

Annexe 2

Tableau chronologique

1900 : Le 30 décembre Megrelidzé naît dans le village Khrialeti, le district (ოზურგეთი) d'Ozurgeti. Son père, Romanoz Megrelidzé, est prêtre orthodoxe.

1906 : Débute ses études à l'école du village.

1910-1918 : Etudie au gymnase pour les garçons à Poti (avec Sergui Danelia).

1918 : Professeur de langue allemande et de mathématique à l'école supérieure de Supsa (région d'Ozurgeti).

1919-1923 : Etudes à l'Université de Tbilissi. Spécialité : philosophie et psychologie. Assiste aux cours de Shalva Nutsubidzé et Dimitri Uznadzé. Après l'achèvement de ses études poursuit sa formation à la faculté de philosophie en vue d'obtention du poste de professeur.

1919-1921 : Employé au bureau d'inspection des impôts.

1921-1923 : Employé au Goznak (Service de l'expédition des insignes d'état).

1923-1924 : Directeur des études à l'Ecole centrale du parti et professeur d'économie politique et de matérialisme historique. Donne des cours en psychologie générale et d'enfants à l'Institut pédagogique supérieur.

1924 -1925 : Suite à la décision du Commissariat populaire à l'éducation de la République socialiste de Géorgie et grâce à la bourse octroyée par l'Université de Tbilissi, Megrelidzé part pour Allemagne en vue de continuer ses études. Il s'inscrit à l'Albert-Ludwigs-Universität de Freiburg pour deux semestres. Il y suit le cours d'Edmund Husserl en histoire de la philosophie contemporaine, ainsi que son séminaire en phénoménologie.

1924 : Megrelidzé adhère au Parti communiste allemand (selon une source²⁵², sous le nom de Hans Schlosser).

1925-1927 : Megrelidzé continue ses études à Friedrich-Wilhelms-Universität de Berlin et assiste, entre autres, aux cours de Max Wertheimer et Wolfgang Köhler.

1925 : Megrelidzé organise l'Union des étudiants soviétiques en Allemagne et est élu président de son comité central exécutif. Il devient également membre du bureau des étudiants communistes auprès du comité central du parti communiste allemand.

1926 : Megrelidzé participe à la 2^e conférence pan-soviétique des étudiants prolétaires à Moscou en qualité de représentant de l'Union des étudiants soviétiques en Allemagne. Durant son séjour en Allemagne il travaille comme correspondant pour les journaux *Komunisti* (édité à Tbilissi) et *Zarja vostoka* couvrant le sujet de la situation politique en Allemagne.

1927 : Megrelidzé retourne en Géorgie.

1927-1929 : Megrelidzé occupe le poste de secrétaire du chef du Département de l'agitation et de la propagande auprès du Comité central du Parti communiste bolchevique de Géorgie et est chargé de suivre les dossiers liés à la science, la littérature et l'art.

1929-1931 : Occupe le poste de chef du Commissariat populaire à l'éducation de la République socialiste de Géorgie.

1929 : Megrelidzé fait connaissance d'Alexandra (Tsutsa) Kartsivadzé, sa future épouse.

1930 : L'Académie des Sciences de Géorgie est fondée, avec l'effort de Megrelidzé, chef du Commissariat populaire à l'éducation. Megrelidzé est élu comme *akademik* à l'Académie des Sciences. Il donne les cours en philosophie, matérialisme dialectique et matérialisme historique dans diverses écoles supérieures de Tbilissi – Université communiste transcaucasienne, Institut de la chimie, Institut des voies de communication.

1931 : Megrelidzé commence à travailler à l'Institut du marxisme-léninisme en qualité de secrétaire du chef du Département de la langue et de l'histoire de la culture matérielle.

²⁵² Cf. Л. А. ШИЛОВ, « Мегрелидзе Константин (Кита) Романович » in *Сотрудники РНБ — деятели науки и культуры. Биографический словарь*, т. 1-4.

L'Académie des Sciences est fermée suite aux efforts de Lavrenti Beria, alors secrétaire général du Parti communiste géorgien.

1932 : Megrelidzé présente le plan général de son future livre à Nikolas Marr.

1933 : Megrelidzé se transfère de Tbilissi à Leningrad, à l'Institut de la langue et de la pensée de Nikolas Marr auprès de l'Académie des Sciences de l'URSS. Il se familiarise avec les écrits de N. Ya. Marr.

1933-1934 : Megrelidzé travaille à la rédaction de son ouvrage *Les problèmes fondamentaux de la sociologie de pensée*. Les préparatifs de sa publication dureront jusqu'à 1937.

1933 : Le 16 avril Megrelidzé fait sa première conférence à l'Académie des Sciences à Leningrad (en exposant la partie psychologique de son travail). Le 22 avril, à la demande de Mechtchaninov, une autre séance a lieu sur le même sujet. Ses interventions provoquent de l'intérêt auprès des collègues et y assistent des chercheurs extérieurs à l'Institut de la langue et de la pensée. Dans la discussion la parole a été prise par Frank-Kamenetsky, Vasiliy Struev, Mechtchaninov, Ananyev.

1933 : Megrelidzé écrit à sa femme, qu'il a assisté à *Hamlet* au théâtre de Vakhtangov.

1934 : Le comité de qualification de l'Académie des Sciences composé de Déborin, Frank-Kamenetski, Mechtchaninov, lui adjuge, sans soutenance, le titre du candidat des sciences en philosophie. Il s'élève au poste de chercheur à l'Institut de la langue et de la pensée.

1935 : Megrelidzé est choisi comme l'organisateur partial (*napmopɔ*) au sein de l'Institut de la langue et de la pensée. Il présente son projet de doctorat (sous le titre « Phénoménologie sociale de la pensée ») à l'Institut de la Philosophie auprès de l'Académie des Sciences. Le texte de la thèse a été envoyé aux rapporteurs : Akadémik Abram M. Deborin et Professeur Grigorij Samouilovitch Tymjanskij. Celui-ci sera arrêté le 1^{er} mai 1936 au cours de la campagne de répression contre les chercheurs de l'Institut de la philosophie et sera fusillé le 11 octobre 1936.

1935 : Publication des articles : « De la conscience animale à la conscience humaine », « Des superstitions et du mode 'prélogique' de la pensée. Réplique à Lévy-Bruhl », « N. Ya. Marr et la philosophie du marxisme »

1935-1936 : Megrelidzé est affecté à la Bibliothèque publique nationale d'Etat de Leningrad, en qualité de bibliothécaire principal et directeur du département des littératures nationales.

1936 : En mai, à l'Institut de la langue et de la pensée, par la décision de Deborin, Mechtchaninov, Frank-Kamenetzki Megrelidzé obtient le titre de candidat des sciences qui le rend recevable pour une thèse doctorale.

1936 : En août Megrelidzé est exclu du Parti Communiste Soviétique (officiellement il a été accusé du recel d'arrestation en 1923 pour la participation aux activités de l'organisation menchevik dirigée par sa femme). Il rédige une autobiographie préservée dans les archives de l'Académie des sciences de Leningrad.

1937 : Au mois de mars Megrelidzé écrit à Konstantiné Bakradzé, philosophe géorgien avec qui il a passé le temps de ses études à Freiburg, à propos du livre de celui-ci *Hegel. Système et méthode*, paru en géorgien en 1936. Il exprime son intention de s'adresser au « revu II.M.3. » pour demander que le livre soit traduit en russe.²⁵³ Il exprime sa désapprobation de l'introduction au livre écrite par un philosophe géorgien Konstantiné Sharia (Megrelidzé ne précise pas dans la lettre les points critiques qu'il aurait à adresser à Sharia, mais il faut penser qu'il éprouvait de l'aversion pour cette personne, depuis que ce chercheur très proche au Parti Communiste Géorgien avait, en 1930, en se pliant aux intérêts de Beria, voté pour l'abolition de l'Académie des Sciences de la Géorgie fondée avec les efforts de Megrelidzé).

1937 : Le 2 juin l'éditeur du livre de Megrelidzé, le professeur Léon Bachindjagian (par une note faite sur la page de grand titre du bon à tirer) ordonne l'impression de *Les problèmes fondamentaux de la sociologie de pensée*.

1938 : Le 4 février Megrelidzé est arrêté. Il est accusé d'adhésion à l'organisation contre-révolutionnaire des Dachnaks (un groupe de nationalistes arméniens), ainsi qu'au groupe terroriste trotskiste-zinoviéviste et pour intelligence avec des pays étrangers. Il purge sa peine à Leningrad, à la prison de la rue Voinov. Suite à son arrestation, le tirage de son livre est

²⁵³ L'intuition de Megrelidzé a été juste, vu que le livre jouira de renom. Un curieux commentaire à son propos appartient à l'éminent chercheur de la philosophie soviétique Blakeley : « As a general rule, contemporary Soviet works on Hegel tend to be colored by extra-philosophic considerations. An example of the better work of which they are capable is K. S. Bakradze's *System and Method of the Philosophy of Hegel*. » Thomas J. BLAKELEY, *Soviet philosophy. A general introduction to contemporary Soviet thought*. D. Reidel Publishing Company, Dodrecht, 1964. p. 3.

entièrement détruit. D'après sa fille, deux exemplaires en ont été sauvés. L'un fut apporté par Megrelidzé lui-même à Tbilissi où il le confia à son frère, David Megrelidzé (il ne paraît pas possible de retrouver la trace de cet exemplaire). L'autre, de même qu'une partie de la correspondance, fut pris par Ioseb Megrelidzé (professeur du même Institut) dans le bureau déjà scellé de Megrelidzé et gardé par lui inséré dans la couverture rouge d'un des volumes des œuvres de Lénine. Cet exemplaire, retrouvé il y a quelques années au Musée de la littérature à Tbilissi, est le bon à tirer qui plus tard servira à l'édition de l'ouvrage en 1965. Il comporte des notes faites à la main de Léon Bashindjagian (1937), Megrelidzé lui-même (sans doute en 1937 et 1940), Simon Janashia (en 1940), ainsi que, de toute évidence, par l'éditeur Angia Bochorishvili (en 1965). Les auteurs, ainsi que les dates de grande partie de notes et marquages est difficile à identifier.

1938 : Le 15 février Léon Bachindjagian est arrêté (fusillé plus tard, le 11 octobre).

1939 : Le 30 décembre Megrelidzé est relâché de prison.

1940 : Au début de l'année Megrelidzé rentre à Tbilissi (pour rétablir sa santé) et commence à travailler comme chercheur à l'Institut de langue, histoire et culture matérielle auprès de l'Académie des Sciences (ne pas confondre avec l'institution indépendante qui a été fondée par les efforts de Megrelidzé dix ans plus tôt, et fermée au bout d'un an, mais une succursale géorgienne de l'Académie des Sciences de la Russie ouverte dix ans plus tard).

1940 : Au début du printemps Megrelidzé écrit à Ivané Javakhishvili pour lui demander de commenter les thèses de l'ouvrage qu'il a en chantier et concerne « l'histoire des couleurs ». Dans la lettre il signale qu'un autre professeur éminent, le psychologue Dimitri Uznadze est au courant de son travail. En réponse, Ivané Javakhichvili prie Megrelidzé de lui envoyer à relire la conclusion de son intervention faite à l'Académie des sciences de Géorgie. Les efforts de *networking* tentés par Megrelidzé portent leurs fruits : les professeurs Ivané Javakhichvili, Dimitri Uznadze, Simon Janachia prennent connaissance de son livre et décident de le faire publier à Tbilissi. Ce projet n'aura pas de suite, car la publication sera encore une fois empêchée par la ré-arrestation de Megrelidzé.

1940 : Le 11 décembre l'épouse de Megrelidzé est arrêtée au moment où elle entre à l'hôtel pour rencontrer la chanteuse géorgienne, femme du poète géorgien Ioseb Grishashvili, Keto Japaridze, arrivée à Leningrad.

1940 : Le 13 décembre Simon Janashia, historien, professeur à l'Université de Tbilissi, ordonne (par une note qu'il laisse sur le frontispice du bon à tirer datant de 1937) de produire quatre bons à tirer (qui étaient apparemment destinés également aux professeurs Uznadzé et Javakhishvili).

1940 : Le 18 décembre, poussé par l'arrestation de sa femme, Megrelidzé arrive de Tbilissi à Leningrad.

1940 : Les 25-27 décembre Megrelidzé écrit une lettre à sa belle-mère Ekaterine (Kato) Kartsivadzé pour l'informer sur les circonstances de l'arrestation de sa femme. Leur appartement à Leningrad (7 rue Moscou) est scellé. Megrelidzé est réduit à passer ses nuits « aux toilettes sur l'île de Vasiljev » (la ligne 7, Maison 32, Appartement 1).

1940 : Le 31 décembre Megrelidzé est de nouveau arrêté, accusé de propagande antisoviétique et condamné à dix ans de camp de travail par la cour de justice municipale de Leningrad. Il est envoyé dans le camp de travail de la région de Kirov.

1941 : Le 10 janvier Megrelidzé écrit au frère de sa femme, Simon Tourmanidzé. Il lui avoue qu'il est en train d'apprendre l'anglais avec un dictionnaire ; qu'il écrit des lettres à sa femme en anglais ; qu'il est en possession d'un manuel de langue italienne ; qu'il souhaiterait en avoir également un de langue grecque.

1943 : Le 20 avril, de la lettre à sa fille (Manana Megrelidzé) : « ...Sache que pour une authentique composition seule la langue maternelle est bonne... »

1943 : Dans la lettre de 23 juin, destinée à sa fille, Megrelidzé exprime le souhait d'avoir son retour concernant la légende « Sur un château mort » qu'il a composée pour elle. Quelques pensées sur la littérature géorgienne : la prose n'est pas très forte, en revanche la poésie est exquise. Exemples d'une prose sérieuse sont *La veuve d'Otaraant* d'Ilia Chavchavadzé, *La marâtre de Samanichvili* de Davit Kldiashvili. Dans la poésie il donne sa préférence à Akaki Tsereteli et Vazha-Phshavela.

1944 : Le 3 février, de la lettre à sa fille : « La bêtise s'impose toute seule. L'honnêteté, la générosité et le bon goût doivent être cultivés par un travail dur. »

1944 : Le 5 août, dans une lettre adressée à Hilda Vitzthum, une communiste autrichienne que Megrelidzé a connue dans le camp de travail, il fait savoir qu'il vient de finir la rédaction de son deuxième livre où il a pu « finalement » agencer toutes ses idées en un ensemble. Cela, il le ressent comme sa deuxième naissance. (Le manuscrit est perdu).

1944 : Le 17 septembre Megrelidzé meurt (Oblast' de Kirov, la région de Kai).

1953 : La fille de l'auteur, (à Tbilissi) et sa femme (en exil à Iénisseïsk) s'appliquent pour obtenir la réhabilitation pour Megrelidzé. Plus tard ils seront soutenus par les représentants de l'intelligentsia géorgienne tels que Veriko Anjaparidzé, Konstantiné Bakradze, Sergo Durmishidzé, Niko Muskhelishvili, Vaso Phrangishvili, Simon Tchikovani, Mikheil Tchikovani, Shota Dzidzigouri, Savle Tsereteli, qui adresseront des lettres de recommandation à la commission de réhabilitation. La présidente de cette commission est Olga Shatunovskaïa, une libérée de l'exil, désignée à ce poste par Khrouchtchev.

1955 : La fille de Megrelidzé confère le bon à tirer des *Problèmes fondamentaux de la sociologie de pensée* à Anguïa Botchorishvili qui occupe alors le poste du secrétaire académique des sciences et est en même temps le directeur scientifique de Manana Megrelidzé. Il lui promet son aide dans la réhabilitation du père, ainsi que dans la publication de son livre.

1956 : Alexandre Louria visite la Géorgie à l'occasion du symposium soviétique des psychologues. Il apprend l'existence de l'exemplaire du livre de Megrelidzé et exprime le souhait de l'apporter à Moscou en vue de sa publication. Suite au conseil (donné à la famille de l'auteur) le livre reste à Tbilissi. (Louria fut la rare figure à avoir, dès 1935 commenté par une recension l'œuvre en chantier de Megrelidzé.)

1956 : Aleksandra Kartsivadzé, la femme de Megrelidzé, rentre à Tbilissi après 10 ans d'emprisonnement et 6 ans d'exil dans la ville Iénisseïsk.

1958 : Le 3 septembre Megrelidzé est réhabilité : la cour suprême de RSFS de Russie annule la décision de la cour municipale de Leningrad pour l'absence des preuves de l'accusation.

1958 : Suite à la réhabilitation de Megrelidzé, sa femme présente le livre à la Commission centrale, mais la publication est suspendue. K. Bakradzé, Sh. Dzidzigouri, S. Tsereteli, Th. Sharashenidze, G. Tchitaia, A. Botchorishvili, N. Tchavtchavadzé joignent leurs efforts en écrivant des lettres à la Commission.

1963 : Devi Stouroua, le nouveau président de la Commission centrale, une fois qu'il a lui-même pris connaissance de la version du livre fournie par la fille de l'auteur, décide de permettre la publication du livre.

1965 : Le livre, sous l'édition d'Anguïa Botchorishvili, 27 ans après sa première parution (qui n'a pas été suivi par la distribution), paraît dans la maison d'édition La Géorgie Soviétique (même si initialement c'est la maison d'édition de l'Académie des sciences qui avait été chargée de cette tâche). Botchorishvili note que dans son travail d'édition il a pris en compte les avis des représentants de physiologie, linguistique, psychologie, ethnographie et philosophie.

1965 : A l'Université de Rostov-sur-le-Don les philosophes N. Bronski et A. Kozaev publient l'article intitulé K. R. Megrelidzé – *Les problèmes fondamentaux de la sociologie de pensée* (« K. P. Мегрелидзе – „Основные проблемы социологии мышления“ », Издательство «Сабчота Сакартвело», 1965 г.). Plus tard, en 1967, la traduction de cet article sera publié in *Sakartvelos komunisti* N° 3, pp. 91-94.

1966 : Le département de philosophie de l'Université de Rostov-sur-le-Don propose le livre de Megrelidzé pour la prime d'Etat. Cette décision est prise par : le directeur du département de philosophie prof. M. Karpov, philosophes V. Iakovlev, A. Potiomkin, I. Tishtchenko, A. Bogomolov, V. Doubrovin, V. Polkarpov. Tout comme Botchorishvili, ils qualifient le livre de Megrelidzé comme le plus grand approfondissement de la sociologie de la pensée de toute la littérature marxiste-léniniste.

1970 : Mort d'Aleksandra (Tsutsa) Kartsivadzé, la femme de l'auteur.

1976 : Le 13 février, dans le journal *Pravda* paraît un article laudatif du livre, intitulé « Autoconnaissance de la science ».

1980 : Manana Megrelidze, la fille de l'auteur, publie quelques lettres et son propre récit sur le père dans *Literaturnaja Gruzia* (*Литературная Грузия*, №12) en langue russe. Plus tard, en langue géorgienne in *გობჯიშო*, N12, 1987.

1990 : *Les problèmes fondamentaux de la sociologie de pensée* est traduit en géorgien.

Bibliographie

- ALPATOV Vladimir, « Que peut apporter l'héritage de Marr ? » in *Un paradigme perdu : la linguistique marriste. Cahiers de l'ILSL*, No. 20, 2005.
- ARCHAIMBAULT Sylvie, « La notion d'aperception » in *Slavica Occitania*, Toulouse, 30, 2010, 95-114.
- BERGER Peter L., LUCKMANN Thomas, *The social construction of reality, a treatise in the sociology of knowledge*. Penguin Books, 1991.
- BLAKELEY Tomas J., « A bibliography of Soviet philosophy » in *Studies in Soviet thought, I*. D. Reidel Publishing Company, Dodrecht, 1961.
- BLAKELEY Thomas J., *Soviet philosophy. A general introduction to contemporary Soviet thought*. D. Reidel Publishing Company, Dodrecht, 1964.
- BLAKELEY Thomas J., PERROUD François, « Notes and Comments » in *Studies in Soviet Thought*, Vol. 17, No. 2 (Aug., 1977).
- BOCHENSKI Józef Maria (éd), *Bibliographie der Sowjetischen Philosophie, VII*. D. Reidel Publishing Company, Dodrecht, 1968.
- BOCHENSKI Józef Maria (éd), *Russian philosophical terminology*. D. Reidel Publishing Company, Dodrecht, 1964.
- BRANDIST Craig, « Semantic paleontology and the passage from myth to science and poetry: the work of Izrail' Frank-Kamenetskij (1880-1937) » in *Studies in East European Thought*, Vol. 63, No. 1, Fifty Years of Studies (February 2011)
- COTTEN Jean-Pierre, « Analyse » in Gérard BENSUSSAN, Georges LABICA, (éd.), *Dictionnaire critique du marxisme*. PUF, Paris, 1985.
- DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*. Les éditions de minuit, Paris, 1967
- DURKHEIM Emile, *Les règles de la méthode scientifique*. Editions Flammarion, Paris, 2010.
- ENGELS Friedrich, *Dialectique de la nature*. Editions sociales, Paris, 1968.
- FRIEDRICH Janette, « Les traces de N. Marr dans le livre de K. Megrelidze *Osnovnye problem sociologii myslenija* (1937) » in *Cahiers de l'ILSL*, N°20, 2005
- FRIEDRICH Janette, « Vygotskij – Volosinov – Megrelidze. Der Versuch einer metalinguistischen Zeichentheorie » in EHRlich Konrad, MENG Katharina (éd),

Aktualität des Verdrängten, Studien zur Geschichte der Sprachwissenschaft im 20. Jahrhundert. Synchron, Heidelberg, 2004.

FRIEDRICH Janette, *Der Gehalt der Sprachform. Paradigmen von Bachtin bis Vzglotskij.* Akademie Verlag, Berlin, 1993.

GOBAR Ash, « Bibliography of Georgian philosophy (1946-1976) » in *Studies in Soviet thought*, Vol. 18. No. 3 (Aug., 1978).

GRAHAM Loren R., *Science, philosophy, and human behavior in the Soviet Union.* Columbia University Press, New York, 1987.

HEGEL G.F.W., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.* Bd. 8. Suhrkamp, Verlag Frankfurt am Main, 1970.

HEGEL W.F.G., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke, Band 18.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986

HENRICH Dieter, *Hegel im Kontext.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967. HUSSERL Edmund, *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte.* Den Haag, 1956.

HUSSERL Edmund, *Phänomenologie als strenge Wissenschaft.* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1965.

KAPARYT Jan, STEINDL Rudolf, « Historicity materialismu a etologicka redukce socialniho na biologicku » in *Sociologicky Casopis / Czech Sociological Review*, Roc. 16, Cis. 5 (1980).

KOFFKA Kurt, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung.* Verlag von A.W. Zickfeldt, Osterwieck am Harz, 1921.

KUHN Thomas S., *The structure of scientific revolutions.* The University of Chicago Press, Chicago, London, 1996.

L'HERMITTE René, *Science et perversion idéologique : Marr, marrisme, marristes, une page de l'histoire de la linguistique soviétique.* Paris, Institut d'études slaves, 1987.

LABICA Georges, « Marxisme-léninisme » in Gérard BENSUSSAN, Georges LABICA, (éd.), *Dictionnaire critique du marxisme.* PUF, Paris, 1985.

LEWIN Kurt, *Principles of topological psychology.* McGraw-Hill Book Company, New York and London, 1936.

LUHMANN Niklas, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie* [Vortrag im Wiener Rathaus am 25. Mai 1995], in *Wiener Vorlesung im Rathaus*, Bd. 46, Wien, Picus Verlag, 1996.

LUHMANN Niklas, « Die Soziologie des Wissens: Probleme ihrer theoretischen Konstruktion

- », in *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd.4. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999,
- LYONS John, *Introduction to theoretical linguistics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
- MARCELLESI Jean-Baptiste, GIRARD Nicole, « Ni cet excès d'honneur, ni cette indignité » in *Langages*, No : 46, *Langage et classes sociales : Le marrisme* (juin 1977) pp. 3-23.
- MARCOU Lilly, « Stakhanovisme » in Gérard BENSUSSAN, Georges LABICA, (éd.), *Dictionnaire critique du marxisme*. PUF, Paris, 1985.
- MARX Karl, *Le Capital*, PUF, Paris, 1993.
- MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Editions champ libre. Paris, 1983.
- MARX Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. Werke*, Bd. 40. Dietz Verlag, Berlin, 1968.
- MARX Karl, ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande*. Editions sociales, Paris, 1968.
- NAHIRNY Vladimir C., « Soviet criticism of Western sociology » in *The American catholic sociological review*, Vol. 19. #3m Oxford University Press, 1958.
- NOVIKOV Nikolai, « The sociological movement in the U.S.S.R. (1960-1970) and the institutionalization of sociology » in *Studies in Soviet thought* vol. 23, № 2, 1982.
- PERLINA Nina, « Ol'ga Freidenbert on Myth, Foklore, and Literature » in *Slavic Review*, Vol. 50, No. 2 (Summer, 1991).
- PLANK Max, *Initiations à la physique*. Flammarion, Paris, 1993.
- PLANTY-BONJOUR Guy, *Les catégories du matérialisme dialectique*. PUF, Paris, 1965.
- ROSENTAHL Marc, IOUDINE Pavel, *Petit dictionnaire philosophique*, Moscou, 1955.
- SASSE Sylvia, « Vorwort » in *Zur Philosophie der Handlung*. MSB Matthes & Seitz, Berlin, 2011.
- SCHELER Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bouvier Verlag, Bonn, 1991.
- SCHELER Max, « Phänomenologie und Erkenntnistheorie » in *Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Francke-Verlag, Bern/München, 1957.
- SCHUTZ Alfred, *On phenomenology and social relations*. The University of Chicago press, Chicago and London, 1970, 1973.

STRAUSS Leo, « Persecution and the art of writing » in *Social Research*, 8:1/4 (1941).

TEUBNER Gunther, *Vefassungsfragmente. Gesellschaftlicher Konstitutionalismus in der Globalisierung*. Suhrkamp. Berlin. 2012.

TOSEL André, « Marx et les abstractions » in *Archives de philosophie*, 2002/2 (Tome 65).

VELMEZOVA Ekaterina, *Les lois du sens : la sémantique marriste*. Peter Lang, Berne, 2007.

VELMEZOVA Ekaterina, « Les 'lois du sens diffus' chez N. Marr », in *Un paradigme perdu : la linguistique marriste*. Cahiers de l'ILSL N20, 2005. Lausanne.

VITZTHUM Hilda, *Mit der Wurzel ausrotten. Erinnerungen einer ehemaligen Kommunistin*, München, 1984.

WESSELSKI Albert, *Versuch einer Theorie des Märchens*. Sudetendeutscher Verlag Frany Kraus, Reichenberg, 1931

WERTHEIMER Max, « Über Gestalttheorie » in *Gestalt Theory*, 7. 1925.

ŽIŽEK Slavoj, "Georg Lukács as the philosopher of Leninism" in *A defence of History and class consciousness*. Verso, London-New-York, 2000.

« 1967: Discussion at Rostov (on the Don) University on *The Basic Problems of the Sociology of Thought*, a book written in the thirties by Georgian philosopher K. R. Megreldze » in *Studies in Soviet thought*, Vol. 8, No 2/3 (1968).

« Bibliography of Soviet philosophy » in *Studies in Soviet thought*, Vol. 15, No. 1 (Mar., 1975).

« Foreign-language books received » in *The review of Metaphysics*. Vol. 20, No. 2 (Dec., 1966).

« Books received » in *Studies in Soviet Thought* 14 (1974).

АНТОНОВ-ОВСИЕНКО Антон Владимирович. *Берия*. Издательство АСТ, Москва, 1999

БАЖАНОВ Валентин Александрович, « Диалектики и механисты » in *Энциклопедия эпистемологии и философии науки*. «Канон+», РООИ «Реабилитация», Москва, 2009.

БАЖАНОВ Валентин Александрович, «Социальный климат и история науки. Парадоксы марксистской теории и практики» in *Эпистемология и философия науки*, т. XI. №1.

БАХТИН Михаил, « Слово в романе » in *Собрание сочинений в семи томах*. т. 3. Языки Славянских Культур, Москва, 2012.

БАТЫГИН Г. С., « Институционализация российской социологии: преемственность научной традиции и современные изменения » in *Социология в России*. Издательство « На Воробьевых » Москва, 1996.

- БЕРТАГАЕВ, ЕРМОЛЕНКО, ФИЛИН Ф. П., «Против извращений марксиз-ленинизма в ИЯМ», in Ленинградская правда, 1932, №3, 3 января.
- БОЧОРИШВИЛИ Ангия. « Предисловие к первому изданию. Предисловие ко второму изданию » in МЕГРЕЛИДЗЕ Константин Романович, *Основные проблемы социологии мышления*, Тбилиси, 1973.
- БУДИЛОВА Е., *Философские проблемы в советской психологии*. Наука, Москва, 1972.
- БУХАРИН Николай, *Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии*. Государственное издательство, Москва-Ленинград, 1928.
- ВЫШИНСКИЙ П., ЛЕВИН Я., «Еще раз о механистах и о новой путанице тов. Сарабьянова» in *Под знаменем марксизма*, №1, 1930.
- ГОЛЕНКОВА З. Т., ГРИДЧИН Ю. В. « История социологии» in *Социология в России*. Издательство « На Воробьевых» Москва, 1996.
- ДЕБОРИН Абрам Моисеевич, « Г. Лукач и его критика марксизма » in *Под знаменем марксизма*, № 6-7. Москва, 1924.
- ДЖИОЕВ Отар, « Проблемы социологии мышления а трудах К. Р. Мегрелидзе » in *Социальная природа познания. Теоретические предпосылки и проблемы*. Издательство Наука. Москва. 1979.
- ДЖИОЕВ Отар, *Кита Мегрелидзе*, Мецниереба, Тбилиси, 1982.
- ИЛЬЕНКОВ Эвальд Васильевич, *Диалектика абстрактного и конкретного в « Капитале » Маркса*, Издательство академии наук СССР, Москва, 1960.
- КАЗАНСКИЙ Н. Н. (éd.), *Acta linguistic petropolitana, Труды института лингвистических исследований*. Наука, Санкт-Петербург, 2013.
- КАКАБАДЗЕ Зураб, « Второе рождение книги » in *Заря востока*, № 88, 14 апреля 1967.
- КАРПЕНКО А. С., « Тоска по философии (памяти А.П. Огурцова) » in *Вопросы философии*. 2015. № 10.
- КЕЛЛЕР Б. А., « Совещание по генетике и селекции. Спорные вопросы генетики и селекции (общий обзор совещания) » in *Под знаменем марксизма*, 1939.
- КОВАЛЕВСКИЙ М. М., ДЕ-РОБЕРТИ Е. В. (Ed.) *Новые идеи в социологии. Социология и психология*. Сборник № 2. Образование, СПб, 1914.
- ЛЕНИН Владимир Ильич, « Замечания на книгу Н. И. Бухарина “Экономика переходного периода” » in *Ленинский сборник, XL*. Издательство политической литературы, Москва, 1985.

- ЛЕНИН Владимир Ильич, *Материализм и эмпириокритицизм*. Издательство политической литературы, Москва, 1986.
- ЛЕНИН Владимир Ильич, *Материализм и эмпириокритицизм. Критические замечания об одной реакционной философии*. Издательство политической литературы, Москва, 1986.
- ЛЕНИН Владимир Ильич, « К вопросу о диалектике » in *Философские тетради, Полное собрание сочинений*, т. 29. Издательство политической литературы, Москва, 1973.
- ЛЕНИН Владимир Ильич, « Конспект книги Гегеля Наука логики » in *Философские тетради. Полное собрание сочинений*, т. 29. Издательство политической литературы, Москва, 1973
- ЛЕНИН Владимир Ильич, « Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? » in *Полное собрание сочинений*, т. 1. Издательство политической литературы, Москва, 1967.
- ЛЕНИН Владимир Ильич, « О значении воинствующего материализма » in *Под Знаменем Марксизма*. № 3, март 1922 г.
- ЛЕНИН Владимир Ильич, « Пометки и замечания на Брошюре А. Паннекука « Классовая борьба и нация », Рейхенберг, 1912 » in *Ленинский Сборник. XL*. Издательство политической литературы, Москва, 1985.
- ЛОСЕВ Алексей Федорович, *Музыка как предмет логики*. Директмедиа Паблишинг, Москва, 2006.
- ЛУРИЯ Александр Рованович, «К. Р. Мегрелидзе. От животного сознания к человеческому» in *Язык и мышление*, V. 1935, изд. Академии наук СССР. in *Вестник АН СССР*, 8-9. Москва-Ленинград, 1936.
- ЛУРИЯ Александр Рованович, «‘Психология рас’ и фашистская наука » in *Фронт науки и техники*, №12, ВАРНИТСО и СНР, Москва, 1933.
- МАРР Николай Яковлевич, « Послесловие » in *Яфетический Сборник – III*, 1925, р. 175.
- МАРР Николай Яковлевич, « Языковая политика яфетической теории и удмурдский язык » in *Избранные работы, Этапы развития яфетической теории*, т. I. Издательство государственной академии истории материальной культуры, Ленинград, 1933.
- МЕГРЕЛИДЗЕ Иосиф Варфоломеевич, « Видный ученый социолог » in *Газ. Тбилиси*, № 68, 21 марта 1967.
- МЕГРЕЛИДЗЕ Константин Романович, « О ходячих суевериях и «пралогическом» способе мышления (Реплика Леви-Брюлю) » in *АН СССР. XLV. Академику Н. Я. Марру*. – Москва – Ленинград : Издательство АН СССР, 1935. – pp. 461–496.

- МЕГРЕЛИДЗЕ Константин Романович, « Автобиография члена ВКП(б) К. Р. Мегрелидзе». Архив Академии Наук – Санкт-Петербург. Ф. 77, оп. 5. ед. 106. Выписка из приказа №14 по личному составу Института языка и мышления им Н. Я. Марра АН СССР от 11/II-38 г.
- МЕГРЕЛИДЗЕ Константин Романович. « От животного сознания к человеческому » *in Язык и мышление*. N. 5. 1935. pp. 5-62.
- МЕГРЕЛИДЗЕ Константин Романович. «Н. Я. Марр и философия марксизма » *in Проблемы истории докапиталистических обществ*. N. 3-4. ОГИЗ, Москва-Ленинград, 1935.
- МЕГРЕЛИДЗЕ Константин Романович. «Н. Я. Марр и философия марксизма » *in Под знаменем марксизма*. №3, 1935. Издательство ЦК ВКП (б) « Правда ».
- МЕГРЕЛИДЗЕ Константин Романович. *Основные проблемы социологии мышления* / Под общей ред. И. И. Мещанинова и Ред. Изд. Л. Г. Башнджагяна. Издательство Академии Наук СССР. Москва-Ленинград, 1937.
- МЕГРЕЛИДЗЕ Константин Романович. *Основные проблемы социологии мышления*. Мецниереба, Тбилиси, 1965, 1973.
- МЕГРЕЛИДЗЕ Константин Романович. *Основные проблемы социологии мышления* / Под ред. и с предисл. А. Т. Бочоришвили. Изд. 3-е., Издательство ЛКИ, Москва, 2007.
- МЕГРЕЛИДЗЕ Константин Романович. « Сказание о «мертвом замке»», *in Литературная Грузия*, №12, Тбилиси, 1980.
- МЕГРЕЛИДЗЕ Константин Романович. « Основные тезисы к «Основным проблемам социологии мышления » выходит в издательстве Академии Наук СССР 1937 », *in Архив Музея Межнациональных Отношений Академии Наук Грузинской ССР*, Тбилиси, Document 19945.
- МЕГРЕЛИДЗЕ Константин Романович. « История цветов и красок в свете общей проблемы чувственного восприятия », *in Архив Музея Межнациональных Отношений Академии Наук Грузинской ССР*, Тбилиси, Document 19946.
- МЕГРЕЛИДЗЕ Манана Константиновна, “*Два слова об отце*”, *in Философская и социологическая мысль*, Киев, 2/1989, 93-106.
- МИКУЛИНСКИЙ С., ВОЛКОВ Г. «Самопознание науки» *in Правда*, 13 февраля 1967.
- НОВИКОВА С. С. *История развития социологии в России*. Москва – Воронеж, 1996.
- ПОТЕМКИН А. В., ЯКОВЛЕВ В. П. «30 лет спустя» *in Воросы философии*, №4, 1968.

СТАЛИН Иოსიფ ვისსარიონოვიჩ, *История всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс*. Издательство ЦК ВКП(б) «Правда», 1938.

СТАЛИН Иოსიფ ვისსარიონოვიჩ, « Троцкистская оппозиция прежде и теперь: речь на заседании объединенного пленума ЦК и ЦКК ВКП(б) 23 октября 1927 г. » *in* *Сочинения*, т. 10. Государственное издательство политической литературы, Москва, 1949.

СТАЛИН Иოსიფ ვისსარიონოვიჩ, « Группа Бухарина и правый уклон в нашей партии: из выступлений на объединенном заседании Политбюро ЦК и Президиума ЦКК ВКП(б) в конце января и в начале февраля 1929 г. » *in* Сталин И.В. *Сочинения*. т. 11. Москва, ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1949.

СТАЛИН Иოსიფ ვისსარიონოვიჩ, « Марксизм и вопросы языкознания » *in* *Сочинения*, т. 16. Писатель, Москва, 1997.

СТАЛИН Иოსიფ ვისსარიონოვიჩ, « Речь на Первом Всесоюзном совещании стахановцев, 17 ноября 1935 года », *Сочинения*, том. 14. Издательство «Писатель» Москва, 1997.

ПЛЕХАНОВ Георгий Валентинович, « К вопросу о роли личности в истории », *Избранные философские произведения*. т. 2. Государственное издательство политической литературы, Москва, 1956.

ПЛЕХАНОВ Георгий Валентинович, *Основные вопросы философии марксизма. Избранные философские произведения*. т. 3. Государственное издательство политической литературы, Москва, 1957.

ШЕРОЗИЯ Апполон, *К проблеме сознания и бессознательного психического*. Т. I, II, Мецниереба, Тбилиси. 1969, 1973

ШОР Розалия Осиповна, *Язык и общество*. ЛИБРОКОМ, Москва. 2010.

ШИЛОВ Л. А., « Мегрелидзе Константин (Кита) Романович » *in* *Сотрудники РНБ — деятели науки и культуры. Биографический словарь*, т. 1-4.

« Социализм и кадры » *in* *Под знаменем марксизма*. №3, 1935. Издательство ЦК ВКП (б) « Правда ». (Article éditorial)

ბრონსკი ნ., ქოზაევი ა., « კაპიტალური ნაშრომი აზროვნების სოციოლოგიის შესახებ » *in* *საქართველოს კომუნისტი*, N3.

ზედანია გიგა, *რეპრესირებული აზრი. კონსტანტინე მეგრელიძის სოციალური თეორია*. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი. 2017.

მახარაძე მიხეილ, *ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია*. ოთხტომეული. უნივერსალი, თბილისი, 2013.

მეგრელიძე კონსტანტინე, « ნუმერატიული სახელები ქართულში. რიცხვისა და თვლის წარმოშობის შესახებ » *in აზრის სოციალური ფენომენოლოგია*. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1990.

მეგრელიძე კონსტანტინე, « მოარულ ცრურწმენათა და აზრის „პრელოგიკური წესის“ შესახებ (რეპლიკა ლევი-ბრიულს) » *in აზრის სოციალური ფენომენოლოგია*. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1990.

მეგრელიძე კონსტანტინე, *აზრის სოციალური ფენომენოლოგია*. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1990.

ფაცაცია გერმანე, « დაბრუნება » *in აზრის სოციალური ფენომენოლოგია*. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1990.