

SOURCES RUSSES DE LA PENSÉE DE GEORGES GURVITCH : ÉCRITS DE JEUNESSE DANS LES ANNALES CONTEMPORAINES (1924-1931)

Mikhaïl Antonov et Étienne Berthold

P.U.F. | *Cahiers internationaux de sociologie*

2006/2 - n° 121
pages 197 à 226

ISSN 0008-0276

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-cahiers-internationaux-de-sociologie-2006-2-page-197.htm>

Pour citer cet article :

Antonov Mikhaïl et Berthold Étienne, « Sources russes de la pensée de Georges Gurvitch : écrits de jeunesse dans les annales contemporaines (1924-1931) », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2006/2 n° 121, p. 197-226. DOI : 10.3917/cis.121.0197

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

**SOURCES RUSSES DE LA PENSÉE
DE GEORGES GURVITCH :
ÉCRITS DE JEUNESSE
DANS LES ANNALES CONTEMPORAINES
(1924-1931)**

par Mikhaïl ANTONOV et Étienne BERTHOLD

RÉSUMÉ

Depuis longtemps, la recherche met en relief les influences françaises et allemandes de la pensée de Georges Gurvitch. De récents travaux ouvrent désormais la voie à l'étude de ses sources russes. Cet article vise à poser les bases de l'étude des sources russes de la pensée de Gurvitch. Pour ce faire, il recourt à onze articles publiés par Gurvitch, entre 1924 et 1931, dans la revue russe de l'émigration Annales contemporaines, dont il dégage une propension marquée à l'endroit des totalités sociales. L'article comprend, en outre, une brève étude du parcours russe de Gurvitch ainsi qu'une traduction intégrale de la dernière partie de l'article « Éthique et religion » (1926).

Mots clés : Georges Gurvitch, Pensée russe, Histoire intellectuelle, *Annales contemporaines*.

SUMMARY

Research has traditionally emphasized French and German influences on Georges Gurvitch's thought. Recent works tend however to incline towards its Russian influences. This paper attempts to pave the way for the forthcoming study of Gurvitch's Russian influences. It is based on eleven works by Gurvitch, published in the Russian-emigration journal Annales contemporaines between 1924 and 1931. This study proper shows the importance of social totalities in early Gurvitch's thought. Besides, the paper offers a brief survey of Gurvitch's Russian path and gives the reader an unabridged translation from the work's « Ethics and Religion » last part (1926).

Key words : Georges Gurvitch, Russian thought, Intellectual history, *Annales contemporaines*.

INTRODUCTION

Le 12 décembre 2005 marquait le quarantième anniversaire du décès de Georges Gurvitch (1894-1965). Acteur de première importance pour la refondation de la sociologie française d'après guerre, Gurvitch laisse le souvenir d'un intellectuel naviguant à *Cahiers internationaux de Sociologie*, Vol. CXXI [197-226], 2006

contre-courant ou, selon sa propre terminologie, d'un « exclu de la horde, par vocation pour ainsi dire » (Gurvitch, 1966, p. 12).

De grandes biographies intellectuelles documentent la vie et l'œuvre de Gurvitch. Du nombre, il importe de noter particulièrement les recherches de R. Toulemont (1955), J. Duvignaud (1969) et G. Balandier (1972). Chez ces auteurs, la genèse de la pensée et de l'œuvre de Gurvitch est, la plupart du temps, examinée à l'aune d'influences intellectuelles – bien réelles – françaises et allemandes (principalement Fichte, Proudhon, Bergson, Saint-Simon et Rousseau). Du coup, les sources russes s'en trouvent plutôt occultées. G. Balandier note que Gurvitch tire de son expérience russe « le projet d'une sociologie qu'il composera et recomposera tout au long de sa vie » (1972, p. 6), alors que J. Duvignaud souligne l'influence de la révolution de 1917 sur l'étude du droit social de Gurvitch (1969, p. 8). L'exploration la plus poussée des sources russes de Gurvitch revient à R. Toulemont, qui propose un rapprochement – timide – entre la conception du « Nous » de Gurvitch et une certaine filiation slavophile, passagère d'ailleurs : « Les origines russes ont profondément marqué la formation de sa pensée. Bien qu'il ne s'y soit jamais rallié, le mouvement slavophile mettant en relief l'idée de communauté sans absorption de l'individualité, a contribué à lui inspirer sa conception du "Nous" ou, plus largement, de l'équilibre entre l'unité et la multiplicité » (1955, p. 6).

La méconnaissance des sources russes de la pensée de Gurvitch est due à plusieurs facteurs (dont la langue). Il faut également reconnaître que Gurvitch lui-même ne nous a laissé que peu d'indications sur son parcours russe, comme en témoigne son récit autobiographique. Dans *Mon itinéraire intellectuel ou l'exclu de la horde* (publié originellement en 1958), Gurvitch souligne que dans sa jeunesse, il a été influencé par les philosophies mystiques et religieuses orthodoxes, qu'il a tôt fait de mettre de côté au profit du « criticisme dialectique et du pluralisme des réalités » (1966, p. 5). Il fait état de l'importance de la reconnaissance de sa première recherche de 1914, consacrée à la doctrine politique de Théophane Prokopovitch, laquelle aurait décidé de sa carrière académique (*ibid.*). Dans le même ordre d'idées, Gurvitch fait partager au lecteur un souvenir d'une soirée printanière de 1920, à Petrograd, au cours de laquelle il exposa à son épouse, Dolly, les principes de sa sociologie à élaborer (*ibid.*).

Dans le contexte des recherches récentes consacrées à la « redécouverte » de Gurvitch (en France tout comme en Russie post-soviétique¹), il nous semble que la question – et par là même la

1. En France, voir Gurvitch, 2006. En Russie, voir notamment Antonov, 2004, 2005.

nécessité – de l'étude des sources russes de sa pensée se pose avec une acuité particulière.

En effet, Georges Gurvitch a quitté la Russie (cette « patrie d'origine ») en 1920, soit seulement trois ans après l'éclatement de la révolution russe. Entre 1920 et 1925, il a habité successivement en Allemagne et en Tchécoslovaquie. C'est finalement en 1925 qu'il a émigré en France, dont il est devenu citoyen par décret le 17 avril 1929. La langue russe, suivie de près par la langue allemande, a constitué la première langue d'expression de Gurvitch : c'est la langue qui lui a servi à développer et à articuler ses toutes premières réflexions théoriques. Il ne faut donc pas s'étonner du fait que la langue russe (et les publications qui s'ensuivirent) ait porté une partie significative du « bouillonnement intellectuel » caractérisant la pensée du jeune Gurvitch, dont G. Balandier suggère qu'elle prit forme jusqu'aux environs de 1930 (1972, p. 15). Ainsi, plusieurs des articles publiés en français par Gurvitch, dans les années 1920 et 1930, provenaient-ils originalement d'articles publiés en russe.

Il est temps de poser les bases de l'étude des sources russes de la pensée du jeune Gurvitch. À cet effet, nous nous proposons, dans le cadre de cet article, de contextualiser et de situer les discussions et les débats contenus dans les onze articles majeurs que Georges Gurvitch a publiés, entre 1924 et 1931, dans la revue russe de l'émigration *Annales contemporaines*. Ces articles (dont l'annexe I propose la synthèse) constituent, croyons-nous, un matériau de premier choix – largement méconnu de la communauté scientifique – pour l'étude de la pensée du jeune Gurvitch.

La contextualisation des articles de la revue *Annales contemporaines* permettra d'éclairer la genèse de l'idéal politique du jeune Gurvitch – soit celui d'une planification collectiviste, non étatique, fondée sur une démocratie économique pluraliste et une propriété fédéraliste – à la lumière de ses réflexions sur la pensée et les doctrines des juristes Léon Petrazitsky, Paul Novgorodtsev et du philosophe Vladimir Soloviev, de même que de ses débats avec ses contemporains Marc Vishniak et Sergei Hessen. En outre, cette contextualisation permettra de situer l'impact de la révolution de 1917 sur la conception du droit social spontané du jeune Gurvitch, de même que sur l'émergence de ses thèses reliées à la pluri-dimensionnalité de la réalité sociale, au rôle des groupes, des sociétés globales et des classes sociales dans la construction de la cohésion sociale. À terme, la contextualisation des articles de la revue *Annales contemporaines* contribuera à consolider l'interprétation dominante en faveur de la prééminence, dans la pensée du jeune Gurvitch, des totalités sociales sur l'individualité. Au surplus, elle permettra de

révéler, de façon un peu inattendue, la conception gurvitchienne de l'« autothéurgie », qui propose une interprétation originale des rapports entre la morale, l'éthique et la religion, interprétation ici exposée comme nulle part ailleurs dans les écrits de Gurvitch en langues française, allemande ou anglaise (et dont, à ce titre, nous reproduisons une partie significative en annexe II du présent article). Avant de procéder en détail, il importe toutefois d'examiner avec attention la biographie russe, au demeurant peu connue, de Georges Gurvitch.

I. AUX SOURCES DE CETTE « PATRIE D'ORIGINE » :
BRÈVE ÉTUDE DU PARCOURS RUSSE
DE GEORGES GURVITCH (1894-1925)

Georges Davidovitch¹ Gurvitch naît le 20 octobre 1894, à Novorossisk, une ville portuaire située au sud de la Russie. Fils d'un important banquier – David Nikolaevitch (Natanovitch) Gurvitch, son père, dirige la Banque commerciale transasiatique – et d'une mère au foyer, Paulina (Fruma-Presja) Abramovna Gurvitch (née Chabadt), il provient d'une famille juive qui aurait été convertie à l'orthodoxie (Farrugia, 2000, p. 288). L'on ignore les motifs profonds expliquant cette conversion probable, de même que le degré de croyance et de pratique dont témoigne la famille Gurvitch. Quoiqu'il en soit, il s'avère que l'adoption de l'orthodoxie pourrait constituer un facteur significatif dans l'explication de certains aspects du caractère du jeune Gurvitch, notamment son opposition tenace à tout dogmatisme et sa position quant à une séparation nécessaire entre la religion et la science. Sous un autre aspect, remarquons qu'à l'image d'autres convertis (du judaïsme à l'orthodoxie), au nombre desquels se trouve Sergei Hessen, l'« empreinte orthodoxe » pourrait expliquer l'intérêt du jeune Gurvitch envers les problématiques religieuses.

Provenant d'une famille aisée, Georges Gurvitch a l'opportunité d'accomplir des études de haut niveau. Il obtient son baccalauréat en 1912, à Riga. Celui-ci est accompagné d'une médaille d'argent récompensant son bon comportement et son « zèle » pour les sciences². La même année, il est admis à la Faculté de droit de

1. Il s'agit d'un patronyme, d'usage dans la pratique officielle de la langue russe.

2. Le Diplôme de Gurvitch, émis le 4 juin 1912, contient cette phrase : « Considérant son comportement décent et son zèle pour les sciences, le lycéen Gurvitch se voit décerner la médaille d'argent. » Voir Archives nationales historiques d'Estonie, Tartu, *Dossier Gurvitch (1912-1915)*, Fonds 402, Carton 8003 (en russe).

l'Université de Juriev (Tartu, Estonie). Il y poursuit ses études sous l'égide de Théodore Taranovsky, professeur spécialiste de l'histoire du droit russe. Entre 1912 et 1914, lors des vacances estivales, Gurvitch se rend en Allemagne – pratique répandue chez les jeunes intellectuels russes de cette époque – où, dans le cadre d'études menées à Heidelberg puis à Leipzig sous la direction de Wundt et de Lask, il fréquente les œuvres de Cohen, Natorp, Cassirer, Rickert, Windelband, Simmel et Weber. En 1915, il entre à la Faculté de droit de l'Université impériale de Saint-Petersbourg¹. Dirigé par le P^r Léon Petrazitsky², il y rédige et y soutient (fin 1917) son mémoire portant sur l'idée des droits inaliénables de l'homme dans la doctrine de Rousseau. En 1920, Gurvitch, alors titulaire d'un diplôme de maîtrise, obtient l'agrégation³.

En marge de sa formation académique, le jeune Gurvitch s'identifie d'abord aux principes politiques social-démocrates puis, plus explicitement après 1915 (Farrugia, 2000, p. 93), aux idéaux de démocratie directe prônés par les idéologues du Parti social-révolutionnaire (SR)⁴. À cet effet, il s'approche davantage de son aile gauche, rejetant d'emblée la violence déployée envers le tsarisme, tout comme contre les Bolcheviks.

En décembre 1920, après sa nomination à la Faculté de droit de l'Université de Tomsk (Sibérie occidentale)⁵, Gurvitch quitte la

1. Gurvitch explique cette décision par le fait que son père, David Nikolae-vitch, est alors muté à Petrograd, de même que par l'invasion des troupes allemandes dans la région baltique. Voir Archives nationales historiques de Saint-Petersbourg, *Dossier Gurvitch (1915-1917)*, Fonds 14, Carton 68460 (en russe). Il faut également noter, avec Issakov (1995, p. 29), le fait qu'au même moment, certains professeurs que Gurvitch affectionne particulièrement (comme Taranovsky et Jazsenko) quittent l'Université de Juriev.

2. À propos de l'école de Petrazitsky, voir Gurvitch, 1932 a, p. 104-110 ; Lazerson, 1931 ; Simirenko, 1973 ; Timasheff, 1957.

3. Il faut noter qu'à la suite des décrets bolcheviques du 1^{er} octobre 1918 et du 1^{er} janvier 1919, les examens et les grades universitaires sont temporairement suspendus (ils seront rétablis en 1922). De fait, c'est parce que le milieu scientifique poursuit en silence ses opérations que Gurvitch est habilité à soutenir son travail de maîtrise et qu'il obtient l'agrégation. En vertu du contexte d'époque, cette agrégation n'est toutefois pas officielle, contrairement à ce qu'indique Gurvitch dans son *curriculum vitae* français. Voir Archives nationales de France, *Dossier Gurvitch (1931-1965)*, Cote F17 28495.

4. Gurvitch adhère d'abord au Parti social-démocrate lors de son passage à Riga. Puis, lors de ses études à l'Université de Saint-Petersbourg, il se rapproche momentanément des mencheviks, avant d'offrir son allégeance aux idéaux du Parti social-révolutionnaire (SR). Il faut, incidemment, noter la proximité entre les idées du Parti SR et la pensée de Proudhon, à savoir la démocratie industrielle impliquant la participation des ouvriers à la gestion et aux affaires des pouvoirs, la socialisation de la propriété et de la terre et, finalement, l'éloge du *MIR*, la communauté rurale russe (Radkey, 1958 ; Cinella, 1997, p. 53-59).

5. Dans un *curriculum vitae* rédigé le 26 janvier 1932, Gurvitch caractérise sa nomination à l'Université de Tomsk de cette façon : « Professeur à l'Université de

Russie, qui se trouve alors en pleine période révolutionnaire. En prend-il la décision lui-même, comme le suggèrent G. Balandier (1965, p. 3) et R. Bastide (1965, p. 1) ? Ou, au contraire, s'agit-il, ainsi que nous le croyons avec P. Bosserman (1968, p. 13) et J. Cazeneuve (1966, p. 3), d'une émigration forcée liée à une critique de la ratification, par les Bolcheviks, du traité de Brest-Litovsk (1918), qui scelle l'issue de la guerre entre la Russie et l'Allemagne¹ ?

Un problème délicat et intéressant se pose alors : pourquoi, en sa qualité de démocrate fervent – « expulsé » de sa patrie d'origine précisément pour cette raison – Gurvitch continuera-t-il à saluer avec enthousiasme le mouvement bolchevique léniniste ? La réponse est double. D'une part, sa position suit les idéaux proudhoniens, auxquels il reste fidèle toute sa vie et qu'il retrouve chez Lénine, avec qui il échange personnellement à quelques reprises sur une base conviviale (Eisermann, 1966, p. 224)². D'autre part, au plan politique, Gurvitch demeure orienté sur des idéaux socialistes, voire même « gauchistes », proches des idées d'autogestion et de démocratie directe (Gurvitch, 1932 *b*, p. 9 ; 1969, vol. 2, p. 432). C'est cette passion du socialisme qui ne se sépare pas de celle de la sociologie, comme le souligne G. Balandier (1972, p. 9).

Dans l'ensemble, cette double dynamique rend compte de l'importance du mouvement révolutionnaire de 1917 sur la forma-

Tomsk en 1920 ; nommé, n'a pas enseigné pour cause de départ. » Voir Archives nationales de France, *Dossier Gurvitch (1931-1965)*, Cote F17 28495. Cette information prend toute sa signification lorsque l'on considère que la plupart des études sur Gurvitch mentionnent un professorat à Tomsk (notamment Cazeneuve, 1966, p. 3).

1. À noter que ce traité consacre une pierre d'achoppement entre Bolcheviks et SR de gauche (Cinella, 1997, p. 59-67 ; Hafner, 1994 ; Radkey, 1963).

2. Dans son article « L'effondrement d'un mythe politique : Joseph Staline » (1962), Gurvitch soutient qu'une autre idéologie et qu'un autre programme de parti avaient existé chez les Bolcheviks, en marge des orientations dominantes – idéologie et programme qui, insiste-t-il, visaient l'institution d'un système de Soviets (ces conseils d'usine créés dans les grandes villes russes pendant la révolution), autogestionnaires et indépendants de l'État (Gurvitch, 1962, p. 7). Selon Gurvitch, la révolution était issue précisément de ces Soviets, lesquels revêtaient des fonctions économiques et politiques. À son sens, à la fin des années 1920 prit place une bureaucratisation au sein du régime soviétique. C'est pour cette raison qu'à partir de ce moment, Gurvitch ne considère pas le régime communiste, en Russie, comme un régime authentiquement socialiste ou même un régime bolchevique (dans son acception léniniste). Voir Gurvitch, 1934, p. 448-452. Il faut ici spécifier que les Soviets dont Gurvitch se réclame furent supprimés au cours de la guerre civile (1919-1922). Ils furent alors remplacés par des « inspecteurs ouvriers et pay-sans » envoyés du Centre, ce qui mit fin à l'indépendance des organes d'autogestion ouvrière.

tion des idéaux politiques de Gurvitch. Elle s'accompagne également d'une influence, non négligeable, sur la formation de sa doctrine juridique, alors en pleine élaboration, de même que sur l'émergence de ses thèses reliées à la pluridimensionnalité de la réalité sociale, au rôle des groupes, des sociétés globales et des classes sociales dans la construction de la cohésion sociale. À ce sujet, référons à Gurvitch lui-même : « En observant, en vivant les réactions différentes des milieux variés, des groupes et des classes diverses, des syndicats, des cellules, des conseils, des organisations nouvelles et anciennes, en assistant à l'éclatement quasi total de la structure sociale globale ancienne, j'ai trouvé plusieurs idées qui m'ont ensuite guidé dans mes travaux sociologiques : 1 / le droit social naissant spontanément, en pleine indépendance de l'État et de son ordre étatique ; 2 / les couches en profondeur de la réalité sociale dont la hiérarchie et les rapports se renversent, et qui tantôt se contredisent, tantôt s'interpénètrent ; 3 / le groupe comme microcosme des formes de sociabilité ; 4 / les sociétés globales et les classes sociales comme macrocosme des groupes ; 5 / la possibilité d'une planification collectiviste non étatique, fondée sur une démocratie économique pluraliste et une propriété fédéraliste » (Gurvitch, 1966, p. 6).

Il est instructif d'étudier le parcours de Gurvitch à la suite de son départ de Russie. Après un bref exil à Riga à titre de « réfugié sans papiers », c'est l'Allemagne, plus précisément Berlin, qui constitue sa première destination majeure¹. Ce trajet s'explique de trois façons. D'abord, au plan géographique, il existe un véritable corridor d'exil entre Saint-Petersbourg et Berlin. En second lieu, sur les plans culturel et linguistique, Gurvitch connaît déjà l'Allemagne pour l'avoir visitée et habitée lors de séjours d'été. Troisièmement, la plupart des amis de Gurvitch s'installent alors à Berlin (dont Sergei Hessen, Michael Ossorguine, Nikolai Timasheff et Pitirim Sorokin), laquelle devient momentanément le « cœur » de la science russe en exil. Au cours de son passage à Berlin, Gurvitch se tient d'ailleurs bien actif au plan de la réflexion intellectuelle : il traduit en russe *l'Idée de Prusse et le socialisme*, de Oswald Spengler², il

1. Sur l'exil de Gurvitch à Riga, voir : Bibliothèque nationale de France, Cabinet des manuscrits. Archives des Loges russes, « L'Étoile du Nord » (1924-1970), *Dossier Gurvitch (1927-1949)*, Boîte 11, note du 27 avril 1927, n° 8/214.

2. En marge de la traduction de Spengler, Gurvitch envisage sérieusement la possibilité de traduire certains ouvrages de Rickert et de Simmel. Voir : Hoover Institution Archives, Boris Nikolaevsky Collection, *Correspondance entre G. D. Gurvitch et A. S. Jazsenko (1921-1922)*, « Lettre du 21 mars 1921 de G. D. Gurvitch à A. S. Jazsenko », Boîte 24, Chemise 56 (en russe).

publie des articles dans des revues allemandes et russes basées en Allemagne (Gurvitch, 1922 *a*, 1922 *b*, 1923 *a*, 1923 *b*), il anime des discussions et prononce des conférences (Schlögel, 1995, p. 431 sq.). Toutefois, son activité principale demeure sa collaboration avec le Groupe académique russe (Berlin), fondé et dirigé par Sergei Hessen et Paul Novgorodtsev (Postnikov, 1928, p. 83 ; Roudnev, 1925, p. 42-43). C'est au sein de ce groupe qu'il soutient sa thèse sur l'éthique concrète de Fichte, en 1924 (Gurvitch, 1924 *c*). Cette thèse, présentée devant un jury composé de philosophes russes dont S. Hessen, S. Frank et N. Alexeev, suscite d'intéressantes discussions dont on retrouve les traces dans des périodiques russes de l'époque (cf. *Rul'*, n° 1378, 1925, p. 4). Ce phénomène se conjugue avec le fait que le nom de Gurvitch devient de plus en plus connu au sein des communautés scientifiques russes et allemandes. En parallèle, en 1922, à l'invitation de Novgorodtsev, Gurvitch obtient un poste de professeur non titulaire (*privat-dozent*) à la Faculté de droit de l'Université russe de Prague¹.

Au cours de sa période allemande et tchécoslovaque, Gurvitch poursuit ses recherches sur le droit social, et publie un ouvrage sur le droit international (1923 *c*). Or c'est aussi à ce moment qu'il « découvre » les sociologies de Durkheim et de Mauss (dont la notion de phénomène social total ne tarde pas à retenir son attention) et, surtout, qu'il choisit de conférer à ses réflexions une dimension philosophique (1966, p. 7). À ce niveau, il prépare sa future rencontre avec Léon Brunschvicg.

En 1925, alors que la crise économique frappe de plein fouet l'Allemagne, Gurvitch choisit de s'établir en France, y trouvant, comme le souligne G. Balandier, « une patrie selon ses exigences et y nourrissant un patriotisme souvent ombrageux » (Balandier, 1972, p. 7). Ainsi prend fin (au plan de la mobilité) son parcours russe : malgré des souhaits exprimés à la fin de sa vie, Gurvitch ne retournera jamais en Russie. Le jeune Gurvitch n'en a pas terminé pour autant avec la situation russe, qu'il discute et dont il débat, avec sérieux et en s'engageant, dans les pages de la revue *Annales contemporaines*, entre 1924 et 1931.

1. À noter que Gurvitch prend la décision de quitter ce poste en octobre 1923 afin de se consacrer, en priorité, à la rédaction de sa thèse. Voir Archives nationales de la Fédération de Russie, Collection des Archives de la Faculté russe à Prague, *Dossier Gurvitch (1922-1927)*, Fonds 5765, Carton 231. Notes du 8 octobre 1923 et du 24 novembre 1923 (en russe).

II. DE LA PRÉÉMINENCE DES TOTALITÉS SOCIALES :
 QUELQUES PISTES DE RECHERCHE
 POUR L'ÉTUDE DES SOURCES RUSSES
 DE LA PENSÉE DU JEUNE GURVITCH

La pensée du jeune Gurvitch, telle qu'elle se dévoile dans ses sources russes, recherche fondamentalement une synthèse entre l'individualité et la totalité sociale. Cette synthèse, la seule capable de contribuer à la libération de la personnalité (Gurvitch, 1924 a), accorde la prééminence aux totalités sociales. À leur tour, les totalités sociales ne doivent pas conduire à l'absorption de l'individualité et doivent se présenter comme un tissu de personnes uniques (*ibid.*). C'est dans cette optique que l'œuvre russe de Gurvitch recourt à la théorie de Proudhon, qu'elle interprète comme la quête d'une position intermédiaire entre l'individualisme et le collectivisme : si le premier « tue » la personnalité en l'isolant de ses racines sociales, le second déforme la nature de l'unité sociale en lui conférant un caractère mécanique (Gurvitch, 1927 b).

Les préoccupations qu'a Gurvitch à l'égard de la prééminence des totalités sociales sont étroitement liées à son idéal politique, lui-même alors en pleine genèse. À la base, cet idéal gravite autour du développement et de l'essor de la démocratie. Ainsi la sympathie et l'appui qu'accorde Gurvitch à l'idée d'égalité et de souveraineté populaire (tout comme son opposition farouche à la notion de liberté individuelle) s'inscrivent-ils dans la quête de l'harmonisation des principes individuel et collectif (Gurvitch, 1927 a).

L'idéal politique du jeune Gurvitch, tel que le présentent les articles de la revue *Annales contemporaines*, fait d'abord une large place au socialisme. Le socialisme n'est soluble ni dans le marxisme ni dans l'utopie ; il vaut mieux le percevoir comme un système qui permet d'articuler les prétentions individuelles et collectives sous la forme d'une nouvelle culture spirituelle et d'un nouveau système moral (Gurvitch, 1924, 1927 a).

De plus, l'idéal politique de Gurvitch accorde une attention soutenue à la question de l'autogestion : le principe autogestionnaire doit, à l'image du socialisme, constituer un moyen permettant d'arbitrer les rapports entre les prétentions individuelles et collectives (Gurvitch, 1925 a). C'est d'ailleurs l'énoncé de ce principe qui conduit le jeune Gurvitch à développer et à étayer des positions – bien marquées – sur l'État et la propriété. La socialisation ne se rapporte pas à l'étatisation, comme l'illustre avec éclat la critique adressée à M. Vishniak dans « L'État et le socialisme » (1925 b). L'on ne saurait associer l'État à une catégorie métaphysique ; celui-ci

correspond plutôt à une réalité historique qui n'annihile pas l'idée de personnalité (*ibid.*). Incidemment, l'État doit coexister avec le principe autogestionnaire au sein d'une planification collectiviste, et non pas étatique, et d'une démocratie économique pluraliste.

Chez le jeune Gurvitch, la question du socialisme interpelle de près celle de la propriété. La critique adressée à S. Hessen dans « Socialisme et propriété » (1928) l'illustre éloquemment : le socialisme n'exclut pas la propriété. Au contraire, il est nécessaire de favoriser une copropriété entre les individus et les institutions sociales, dans l'optique d'une propriété de type fédéraliste. L'État doit être investi de fonctions d'ordre public, alors que l'organisation économique nationale doit posséder des fonctions de propriété des moyens de production (*ibid.*).

La genèse de l'idéal politique de Gurvitch conduit, tout naturellement semble-t-il, à la formulation de la conception gurvitchienne du droit social, dont la revue *Annales contemporaines* contient plusieurs éléments fondamentaux. En appuyant M. Vishniak dans « L'État et le socialisme » (1925 b), Gurvitch présente le droit comme une catégorie métaphysique. Abordé dans une optique sociale, le droit trouve sa pertinence dans le fait qu'il permet aux organisations économiques d'exercer une régulation sociale sans avoir à recourir à l'intermédiaire de l'État. D'ailleurs le droit social évite de placer l'économie sous la tutelle de l'État en favorisant l'épanouissement des formes autogestionnaires. En soi, souligne Gurvitch, l'idée de droit social est compatible avec celle de souveraineté, pourvu qu'on ne projette pas celle-là hors du domaine du droit (Gurvitch, 1925 b). La pertinence de Proudhon se trouve à nouveau réaffirmée : la souveraineté du droit doit, rappelle Gurvitch, englober tous les autres types de souveraineté ; c'est elle qui permet d'assurer l'équilibre entre les prétentions individuelles et collectives et qui consacre, à la fin, la prééminence des totalités sociales sur l'individualité (Gurvitch, 1927 b).

Si l'idéal politique et la conception du droit social permettent à Gurvitch de donner forme à la synthèse tant recherchée des principes individuel et collectif, ceux-ci sont couronnés par un ensemble de dimensions morales, éthiques et « religieuses » sur lesquelles les pages des *Annales contemporaines* sont particulièrement riches. Dans « Novgorodstev comme philosophe du droit » (1924 b), le jeune Gurvitch précise que la quête d'un idéal politique doit s'accompagner de la quête d'un idéal moral qui, avec P. Novgorodtsev, puisse combiner les principes individuel et collectif et, par là même, les rapports entre la personnalité et la totalité sociale (*ibid.*). C'est d'ailleurs en vue de favoriser un meilleur avenir pour l'humanité, tout comme pour les autres totalités sociales concrètes (dont la nation et la famille), que

Gurvitch place la morale en relation avec l'éthique et avec la religiosité. À cet égard, l'originalité de sa contribution réside dans sa conception dite de l'autothéurgie. Cette conception, exposée avec profondeur et conviction dans « Éthique et religion » (1926 *b*), postule que l'homme peut prendre part à la création divine par une activité morale indépendante. En retour, la conception autothéurgique implique une religiosité conçue en amont des religions positives. Il s'ensuit le dépassement de l'individualisme et l'orientation des consciences individuelles vers l'Absolu. À ce stade, Gurvitch fait appel à la notion de *Sobornost'*¹, qu'il aborde en premier lieu sous l'angle de la *Sobornost'* créatrice. Dans son essence, la *Sobornost'* créatrice rappelle l'indépendance du principe moral ainsi que l'autonomie de l'élan transpersonnel et créateur ; à l'encontre, elle se dresse résolument contre l'isolement et le détachement de la conscience individuelle (*ibid.*). Une seconde *Sobornost'* associe la morale à une totalité ; conçue en lien étroit avec les idées de souveraineté populaire et d'égalité, elle place les individus et les organisations en relations réciproques, sans les fixer de manière mécanique et sans en absorber la singularité. Véritable chasuble de personnes vivantes, cette *Sobornost'* se présente comme un organisme des consciences individuelles qui s'engendrent et s'opposent à toute hiérarchisation et finalement comme une totalité autogestionnaire (Gurvitch, 1927 *a*). Enfin, la dimension morale appelle, chez le jeune Gurvitch, une troisième *Sobornost'* soit la propriété de *Sobornost'* (qui est dite propriété fédéraliste, en langue française). Celle-ci correspond à une propriété humanisée et justifiée par sa valeur morale ; une propriété réalisée dans l'intérêt général de la communauté sociale (Gurvitch, 1928).

À terme, les articles de la revue *Annales contemporaines* permettent de constater que chez Gurvitch, les sujets de *Sobornost'* puisent à une source spirituelle située au-dessus des individus, tout comme des institutions sociales. Cette source spirituelle s'apparente directement aux principes du transpersonnalisme, lesquels s'accordent avec les préoccupations démocratiques qui retiennent tant l'attention de Gurvitch (Gurvitch, 1927 *a*, 1928). À cet égard, au cours des prochaines années, il importera de situer, avec vigilance, la nature du

1. La *Sobornost'* (terme que Gurvitch traduit en français par « communion ») provient du substantif « concile » (*Sobor* en russe). Il s'agit d'un des dogmes de la christianité orientale présumant que toutes les décisions importantes doivent être prises par le biais des conciles œcuméniques, lesquels, dès l'époque médiévale, prennent l'aspect d'une institution politique, une sorte d'assemblée des états. Au plan philosophique, la conception de la *Sobornost'* est d'abord mise en œuvre dans le discours afin de distinguer les conceptions russe et occidentale de la démocratie. Par la suite, chez V. Soloviev et ses « successeurs », la *Sobornost'* est employée en tant que fondement pour la recherche des formes idéales de la vie sociale.

personnalisme du jeune Gurvitch. En guise de réflexion immédiate, contentons-nous de rappeler qu'au sein des sciences humaines russes prérévolutionnaires, la notion de personne (*Litchmost'*) occupe une place significative. Cette notion s'insère dans le vaste courant idéaliste et religieux caractérisant l'anthropologie philosophique russe, qu'elle couronne à des niveaux variables selon les motivations diverses des penseurs.

L'anthropologie philosophique russe prérévolutionnaire réagit fondamentalement au rationalisme caractéristique de la science occidentale de la seconde moitié et de la fin du XIX^e siècle. Largement alimentée par la philosophie allemande, elle appelle une métaphysique qui combat l'isolement du sujet qui caractérise la philosophie occidentale. En outre, elle s'appuie sur un pluralisme ontologique. L'anthropologie philosophique russe englobe deux tendances majeures : les tendances matérialistes, athéistes et naturalistes, ainsi que les tendances idéalistes et religieuses. À noter qu'au sein des tendances idéalistes et religieuses, l'homme est indissociable d'une relation à l'Absolu, dans ses dimensions morales et divines. Il s'ensuit une dichotomie des conceptions entre la « Divino-humanité » (*Bogochelovechestvo*), qui rappelle l'unité de la nature humaine et divine du Christ, et l'« Humano-divinité » (*Chelovekobojestvo*), qui, en résultat de l'humanisme renaissant, tend à assimiler l'homme à Dieu. Cette dernière est parfois critiquée avec vigueur dans le discours philosophique russe parce qu'elle est perçue comme un résultat de l'orientation anthropocentrique de la culture occidentale.

De l'histoire (L. Karsavine et sa « personne symphonique » associée à la divino-humanité), à la sociologie (P. Lavrov et sa quête d'une combinaison des dimensions individuelles et sociales de la vie au sein d'une « théorie de la personne ») en passant par la philosophie (N. Berdiaev et son personnalisme chrétien subordonnant l'homme à Dieu), une partie des paradigmes de la science russe prérévolutionnaire est organisée autour de la personne. Pour sa part, Gurvitch ne se prononce pas directement sur la notion de personne. En exposant avec profondeur les conceptions morales, éthiques et religieuses du jeune Gurvitch, il nous semble que les articles de la revue *Annales contemporaines* aient pour effet, à première vue du moins, de réaffirmer son allégeance fichtéenne aux valeurs transpersonnelles (Toulemont, 1955, p. 14), allégeance qu'ils situent toutefois en contexte intellectuel russe – un contexte « propice » à la révélation et à l'épanouissement de celles-ci. Le recours gurvitchien à la notion de personne pourrait, à la toute fin, confirmer la thèse de G. Balandier, qui souligne la présence chez Gurvitch d'une « expérience saisie dans le cadre de l'idéal et du spirituel, du logique et des essences inhérentes au sensible » (1972, p. 17).

CONCLUSION

Nous avons cherché à *contextualiser* et à *situer* les discussions et les débats contenus dans les onze articles majeurs que Georges Gurvitch a publiés, entre 1924 et 1931, dans la revue russe de l'émigration *Annales contemporaines*. Il s'agissait, nous semble-t-il, d'une première étape essentielle afin de « baliser » le recours, au demeurant souhaitable, à ces articles par la communauté scientifique, qui, en Occident tout comme en Russie, ne les connaît que trop peu. En éclairant sous un angle particulier la genèse des positions gurvitchiennes à l'égard de la politique, du droit social, de l'économie, de la morale, de l'éthique, de la religion et, bien entendu, de la prééminence des totalités sociales, les articles de la revue *Annales contemporaines* constituent ainsi un ensemble de matériaux de premier plan pour prendre connaissance des sources russes de la pensée du jeune Gurvitch.

La voie prometteuse de l'étude des sources russes de la pensée de Gurvitch pourra vraisemblablement compléter les interprétations dominantes qui documentent déjà ses influences allemandes et françaises. Elle offrira toutefois l'avantage d'exposer en profondeur les conceptions philosophiques du jeune Gurvitch, dont R. Toulemont déplore l'absence (1955, p. 8), en référant au contexte russe, riche et sensible à ce niveau. À terme, cette voie pourra permettre d'éclairer, sous un angle particulier, le passage du jeune Gurvitch de la métaphysique à l'expérience (Toulemont, 1955, p. 11 sq. ; Balandier, 1972, p. 13). Il est donc grand temps de poser les bases de l'étude du parcours russe – trop longtemps négligé – de Georges Gurvitch.

ANNEXE I

*La Russie en France : les articles du jeune Gurvitch
dans la revue Annales contemporaines*

Parce que les onze articles publiés par Gurvitch dans les *Annales contemporaines* constituent une source largement méconnue de la communauté scientifique, il nous apparaît essentiel d'en exposer le contenu sous la forme de synthèses présentées par ordre chronologique¹.

1. Outre ces articles, auxquels nous limiterons ici notre analyse, il faut noter quelques hommages *ad memoriam* publiés par Gurvitch : Gurvitch Georges, *Ad memoriam* du P^r Th. V. Taranovsky, *Annales contemporaines*, n° LX, 1936 (en russe) ; L'héritage intellectuel de L. Lévy-Bruhl, *Annales russes (Russkie Zapiski)*, n° 18,

Auparavant, quelques précisions s'imposent quant à la nature et au contenu de la revue *Annales contemporaines*. La revue *Annales contemporaines* (*Sovremennye Zapiski*), dans laquelle le jeune Gurvitch publie la plupart de ses articles en langue russe, est créée en 1920 sur la base de la revue *La Russie de l'avenir* (*Graždusaja Rossija*). Elle est éditée à Paris, avec le concours de Thomas Masaryk, jusqu'en 1940, au moment de l'invasion allemande. Il s'agit d'une des plus importantes revues de l'émigration russe, dont les pages contiennent des articles et des discussions de penseurs tels que I. Bounine, I. Kouprine, V. Nabokov, N. Berdiaev, L. Chestov et N. Lossky.

La revue *Annales contemporaines* est divisée en deux parties majeures : littéraire et analytique. Dans la première partie, on publie des nouvelles, des poèmes ainsi que d'autres œuvres à caractère littéraire. Pour sa part, la seconde partie de la revue contient des articles, sérieux et denses, signés par des publicistes russes. Ceux-ci abordent divers problèmes et questions d'ordre philosophique, politique et religieux.

Il importe de noter que les fondateurs de la revue, M. V. Vishniak (1883-1977), A. I. Goukovsky (1865-1925) et V. V. Roudnev (1879-1940), sont tous trois sympathisants et membres du Parti SR (au même titre qu'ils ont tous trois été membres de la Constituante russe de 1917)¹. Nonobstant ce fait, la revue *Annales contemporaines* ne suit aucune ligne politique précise, si ce n'est l'exigence de partager des idéaux démocratiques. Une telle orientation permet à un éventail diversifié de penseurs de s'y exprimer, au nombre desquels se retrouve justement le jeune Gurvitch.

1 – L'idéologie du socialisme dans le contexte de la littérature allemande contemporaine

Annales contemporaines, 1924 a, n° 18, p. 404-419 (en russe).

En 1924, alors qu'il n'habite pas encore la France, Georges Gurvitch publie un premier article dans les *Annales contemporaines*. Intitulé « L'idéologie du socialisme dans le contexte de la littérature allemande contemporaine », cet article tâche de démontrer que l'objectif principal du socialisme vise à une synthèse de l'universel et du particulier – la seule capable de contribuer à la libération de la personnalité. Pour ce faire, Gurvitch effectue une analyse critique des écrits de G. Radbruch, P. Natorp, S. Rubinstein et O. Spengler, dont il regroupe les arguments autour de trois axes principaux : l'affirmation de la valeur autonome de la totalité sociale, une conception du socialisme comme

1939 (en russe) ; *Ad memoriam* du P^r A. M. Kulisher, *Le journal nouveau* (*Novyi journal*), n° 2, 1942 (en russe) ; M. A. Ossorguine, *Ad memoriam* d'un ami, *Le journal nouveau* (*Novyi journal*), n° 4, 1943 (en russe) ; *Ad memoriam* de N. D. Avksentiev. Sur le devoir des maçons russes, Bibliothèque nationale de France, Archives des Loges russes, « L'Étoile du Nord » (1924-1970), Boîte VIII (en russe) ; *Ad memoriam* de S. A. Mouromtsev, *Les étincelles momentanées* (recueil), Varsovie, sans éditeur, 1911 (en russe).

1. C'est fondamentalement cette circonstance qui incite Gurvitch à se rapprocher de la revue *Annales contemporaines*, malgré l'émergence – plus tardive – de sérieuses frictions et tensions avec Vishniak à propos des problèmes du socialisme et de la nature du pouvoir soviétique.

nouvelle forme spirituelle plutôt que comme simple système économique et l'apologie du travail en tant que vocation ultime de l'être humain. À Radbruch il reproche de reléguer la personnalité au second rang, au nom d'objectifs transcendants qui en font une fonction de la totalité. Natorp, pour sa part, est accusé d'associer le socialisme à un idéal moral. Chez Gurvitch, le socialisme constitue d'abord et avant tout un nouveau *système* moral. Cela l'amène à critiquer avec sévérité la tentative de Rubinstein et Spengler consistant à en rechercher les fondements dans le romantisme allemand. Ce dernier, spécifie-t-il, ne possède pas de racines morales et se contente de se projeter dans la métaphysique et dans l'esthétique. En conclusion, le jeune Gurvitch dégage de son analyse une tendance marquée à la mise de l'avant de la totalité sociale, laquelle, souligne-t-il, ne doit pas résulter en l'absorption de l'individualité et doit fondamentalement se présenter comme « un tissu de personnes uniques » (Gurvitch, 1924 *a*, p. 409). En outre, il pose les bases de sa propre conception du socialisme, qu'il percevra comme une culture spirituelle, unissant les œuvres de l'Esprit, qui réconcilie l'individu et la société (cf. Gurvitch, 1963 *a*, vol. 1, p. 38-44).

2 – Novgorodtsev comme philosophe du droit

Annales contemporaines, 1924 *b*, n° 20, p. 389-393 (en russe).

Dans ce court article, écrit en guise de commémoration, Georges Gurvitch examine la conception du droit de P. Novgorodtsev. Il affirme que celle-ci est caractérisée par une transition de l'idéalisme à la religiosité. Pour sa part, l'idéalisme est retenu et dirigé en lien étroit avec le phénomène juridique : il est nécessaire, souligne Gurvitch, d'examiner et d'évaluer les phénomènes juridiques à l'aune de critères idéaux qui échappent à l'emprise du temps – l'influence de Novgorodtsev dans la conception naissante du droit social de Gurvitch se veut ici manifeste. Bien que Gurvitch déplore la préséance, chez Novgorodtsev, de l'individualité sur la totalité, ainsi qu'un refus opiniâtre du socialisme, il en retient la quête d'un idéal moral et politique qui puisse « combiner les principes individuel et collectif en une synthèse sublime et mettre en relief les rapports entre la personnalité et la totalité sociale concrète » (Gurvitch, 1924 *b*, p. 390). Quant à la période de religiosité de Novgorodtsev (sa dernière), elle est critiquée parce qu'elle le rapproche trop des slavophiles et, avec eux, d'une apologie de la culture russe. À titre alternatif, le jeune Gurvitch énonce une idée, qu'il développera ultérieurement, à l'effet que la vérité ne s'atteint qu'en contexte de pluralisme et par une conception dialectique plaçant sur un pied d'égalité les aspects scientifiques, moraux, religieux et la réalité sociale, ces sphères s'impliquant toutes d'une façon réciproque (cf. Gurvitch, 1963 *b*, p. 24-28).

3 – L'évolution contemporaine de l'idéologie du syndicalisme français

Annales contemporaines, 1925 *a*, n° 24, p. 419-431 (en russe).

Cet article s'inscrit dans le cadre des recherches de Gurvitch sur les principes et les formes sous-tendant l'organisation sociale. Il s'insère, de plus, dans

le contexte russe des années 1920, avec lequel il dialogue : malgré l'échec du projet bolchevique original, consacré par la montée d'une dictature centralisée, il n'y a pas raison de croire, affirme Gurvitch, que l'idée d'autogestion soit disparue pour autant. En fait les développements (de l'époque) dans le domaine du syndicalisme, notamment la création du Conseil économique du travail (à représentation proportionnelle entre ouvriers et patrons), qui témoignent d'une marche vers le réformisme. Cela dit, les syndicalistes sont ici accusés de rechercher indûment à s'approprier les fonctions de l'État, alors que pour Gurvitch, le principe autogestionnaire doit plutôt coexister avec l'appareil étatique. À ce titre, Gurvitch s'en prend à M. Leroy, lequel, bien qu'il reconnaisse la nécessité d'une telle coexistence, ne réussit pas à édifier un modèle alliant les organisations économiques et politiques. Chez le jeune Gurvitch, un tel modèle n'est, du reste, envisageable que selon une conception du droit empruntant aux principes transpersonnels (Gurvitch, 1925 a, p. 430-431).

4 – L'État et le socialisme

Annales contemporaines, 1925 b, n° 25, p. 508-523 (en russe).

Cet article est conçu et rédigé en réponse aux affirmations de M. Vishniak que toute socialisation (ici appréhendée à travers le prisme du socialisme) est soluble dans l'étatisation. Il constitue un matériau de première importance afin de comprendre les sources russes de la doctrine politique du jeune Gurvitch, à qui la situation sociopolitique russe des années 1920 sert de leitmotiv. Gurvitch y soutient l'idée que le problème du socialisme est d'abord et avant tout un problème de droit. Il affirme qu'au lieu de chercher à placer l'économie sous la tutelle du droit public et (surtout) de l'État, il vaut mieux introduire une régulation du droit social plus complète dans le domaine économique, de sorte que s'y épanouissent les formes autogestionnaires. Or, chez Vishniak, note Gurvitch, l'État est vu comme une catégorie métaphysique. En outre, il constitue la forme suprême du droit, parce qu'il englobe et exprime l'idée de personnalité (Vishniak, 1925, p. 526). Gurvitch lui répond de façon directe et quelque peu cinglante : à l'encontre du droit qui constitue effectivement une catégorie métaphysique, l'État représente plutôt une catégorie historique ; et la philosophie du droit social permet aux organisations économiques d'exercer une régulation sociale sans avoir à recourir à l'intermédiaire de l'État. Gurvitch reconnaît l'existence du droit étatique, mais en refusant d'y rapporter l'ensemble du phénomène juridique, il souligne que l'idée du droit social est aussi compatible avec l'idée de souveraineté, à condition de ne pas projeter cette dernière hors du domaine du droit. Pour terminer, Gurvitch explore la question de la totalité morale, un point qu'il croit central dans l'ensemble de la problématique. Cette exploration prend la forme d'une critique à l'endroit de Vishniak : suivant la tradition de Hegel, Vishniak situe la totalité morale dans les cadres de l'État, alors qu'il importerait plutôt de la rechercher, souligne Gurvitch, dans les formes sociales totales telles que la nation, la famille et l'humanité, que doit servir le droit. Au passage, Gurvitch en profite pour imposer l'approche fichtéenne, qu'il considère comme la seule idéologie possible au sein d'un libéralisme authentique.

5 – *Le bolchevisme et la pacification de l'Europe*

Annales contemporaines, 1926 a, n° 27, p. 213-220 (en russe).

Il s'agit ici d'un compte rendu des événements entourant le Congrès de l'Internationale socialiste tenu en 1925, à Marseille. Il faut d'abord y noter la position de Gurvitch sur l'attitude des socialistes envers la politique bolchevique postléniniste. Il affirme qu'il est impossible de nier la distance (désormais patente) entre l'orientation de la dictature bolchevique et les véritables intérêts du peuple russe. En second lieu, il faut dégager de cet article le problème du dépassement nécessaire de la position marxiste à l'égard du domaine du droit : si le marxisme aborde le droit comme une institution des classes sociales, institution qui doit conséquemment être surmontée par l'évolution et par la révolution, il est possible, souligne Gurvitch, d'interpréter différemment les rapports entre le droit et le socialisme, dans une perspective plus optimiste. Il en veut pour preuve les percées de la Société des Nations, qui à l'époque ont pour effet de réaffirmer la place prépondérante du droit au sein des réformes sociales. Ainsi, par cet article, en plus de projeter l'image d'un médiateur entre la vie sociopolitique européenne et les cercles de l'émigration russe, dont il contribue sans doute à accentuer la connaissance mutuelle, le jeune Gurvitch réaffirme son intérêt à l'égard des problèmes politiques russes.

6 – *Éthique et religion*

Annales contemporaines, 1926 b, n° 29, p. 259-283 (en russe).

Cet article constitue, sans aucun doute, une source de premier ordre afin de prendre connaissance des positions morales, éthiques et religieuses de Gurvitch, qu'il dévoile ici de façon un peu inattendue et dont il est difficile de retrouver un équivalent dans ses écrits français, anglais ou même allemands. Pour Gurvitch, l'époque contemporaine ne peut plus ignorer la religiosité. Il faut toutefois additionner celle-ci aux œuvres de civilisation dans l'esprit d'une « lutte commune pour un meilleur avenir de l'humanité » (Gurvitch, 1926 b, p. 260). La question de la religiosité amène le retour aux problèmes de l'Absolu. Ce retour est lui-même rendu possible par l'expérience du bolchevisme, laquelle entraîne « la révision générale de la *weltanschauung* incombant à chaque honnête socialiste et démocrate » (Gurvitch, 1926 b, p. 259). Gurvitch effectue d'abord une critique de trois approches du problème éthique : l'hétéronomie, à laquelle il reproche d'annuler la liberté humaine en soumettant l'homme à des lois et des normes qu'il ne peut contrôler ; la théonomie, qui retire à l'homme le sens de son existence en le subordonnant à l'exécution aveugle des commandements divins (N. Lossky, S. Frank et N. Berdiaev) ; finalement, l'autonomie, qui isole l'homme en le projetant à la fois hors du monde social objectif et de la sphère absolue (Kant). En réponse, Gurvitch déploie sa conception originale de l'autothéurgie, laquelle se présente comme la « doctrine de la participation autonome de l'humanité à la création divine par une activité morale indépendante » (Gurvitch, 1926 b, p. 282). En soi, l'autothéurgie dépasse l'individualisme en orientant les consciences individuelles vers l'Absolu, qu'elle regroupe de plus au sein d'une « *Sobornost'* créatrice », vue comme « l'indépendance du principe moral signifiant l'autonomie de l'élan

transpersonnel et créateur, et non pas l'isolement et le détachement de la conscience individuelle » (Gurvitch, 1926 *b*, p. 280). Bien que le processus de divino-humanité soit à la base du modèle éthico-religieux de Gurvitch, celui-ci est complété par un pluralisme des formes d'ascendance vers l'Absolu. À son tour, la religiosité est, avec V. Soloviev et M. Scheler, conçue en amont des religions positives – une position renforcée par la sympathie que Gurvitch entretient pour la franc-maçonnerie¹. En finale, l'éthique est liée à l'élan créateur qui fait de l'homme un petit Demiurge « appelé à aider Dieu à cocréer le monde » (Gurvitch, 1926 *b*, p. 282-283). En somme, le contexte russe permet au jeune Gurvitch d'élaborer et d'exposer une conception éthico-religieuse étroitement liée à sa doctrine politique plus générale.

7 – Proudhon et le temps présent

Annales contemporaines, 1927 *b*, n° 30, p. 344-379 (en russe).

Reproduit avec quelques modifications en langues allemande et française (Gurvitch, 1927-1928, p. 537-562 ; Gurvitch, 1932 *b*, p. 327-369), cet article fournit à Gurvitch l'occasion de discuter plus amplement des rapports unissant le socialisme et le droit – de toute évidence une de ses préoccupations majeures à l'époque. L'article est une réponse au philosophe russe B. Vycheslavstev, lequel affirme que le socialisme est « miséreux et impuissant dans l'aspect juridique » et que Proudhon en est sans aucun doute un ennemi (Vycheslavstev, 1929 *a*, p. 127 ; 1929 *b*). Mû par le désir de démontrer que le marxisme et l'utopie ne constituent pas les deux seules formes possibles du socialisme, Gurvitch présente l'œuvre de Proudhon comme la recherche d'une position intermédiaire entre l'individualisme et le collectivisme, dont la réconciliation se fonde sur le droit. Chez Proudhon, insiste-t-il, l'universalisme étroit déforme la nature de l'unité sociale, à laquelle il confère un caractère mécanique. En retour, l'individualisme « tue la personnalité » en l'isolant de ses racines sociales (Gurvitch, 1927 *b*, p. 348-350). C'est justement pour cela, croit Gurvitch, que ceux-ci doivent être harmonisés par une conception du droit économique qui favorise une constitution sociale authentique et l'établissement d'une sphère intermédiaire entre l'idéal social et la société empirique. Comment alors concilier la conception du droit et de l'anarchisme proudhoniens ? En réponse à R. Stammler, pour qui l'anarchisme proudhonien conduit au mépris du droit, Gurvitch affirme qu'au contraire, cet anarchisme est centré sur l'idée de souveraineté du droit, qui doit englober toutes les autres souverainetés (soit celles de l'État, de l'individu et des corporations). Une telle position, qui favorise la division des fonctions entre l'État et la société, se trouve à la base de la conception socialiste de Proudhon, croit Gurvitch. Enfin, cette conception vise à transformer l'État selon les principes du fédéralisme et à surmonter les positions individualistes. Dans l'article « Proudhon et le temps présent », le jeune Gur-

1. Gurvitch est admis au sein de la Loge « Étoile du Nord » le 28 avril 1927. L'examen des archives disponibles met en relief la sympathie qu'éprouve Gurvitch pour les principes véhiculés par la Loge. Voir Bibliothèque nationale de France, Cabinet des manuscrits. Archives des Loges russes, « L'Étoile du Nord » (1924-1970), *Dossier Gurvitch (1927-1949)*, notamment « Instructions pour les candidats proposés à l'Initiation maçonnique », Boîte 11, note du 27 avril 1927, n° 1/207.

vitch étaye donc une partie de sa conception des rapports entre le droit, l'État, la société et l'individu. En outre, il réaffirme son allégeance aux enseignements de V. Soloviev et P. Novgorodtsev.

8 – L'avenir de la démocratie

Annales contemporaines, 1927 a, n° 32, 1927, p. 326-355 (en russe).

Dans cet article, aussi publié en français (Gurvitch, 1929 b, 1935), Gurvitch aborde à nouveau les questions politiques et morales. Pour ce faire, il fait appel à la problématique de l'avenir de la démocratie, qu'il situe dans le cadre d'une conception du socialisme comme système permettant d'articuler les prétentions individuelles à une conception pluraliste de la société. Selon Gurvitch, trois courants majeurs composent la démocratie, des courants dont la synthèse et l'équilibre se trouvent en perpétuel mouvement : la souveraineté populaire, l'idée d'égalité et la liberté individuelle. Si ce dernier courant correspond foncièrement, chez Gurvitch, à un phénomène individualiste, il en va autrement des deux premiers qui projettent l'image de l'harmonisation – tant recherchée – des principes individuel et collectif. De fait, la souveraineté populaire et l'égalité s'accordent avec la totalité morale. Celle-ci est, à son tour, abordée par la notion de *Sobornost'*, elle-même définie ici comme « une chasuble de personnes vivantes », « un organisme des consciences individuelles qui s'engendrent et s'opposent à toute hiérarchisation » et comme une « totalité autogestionnaire » (Gurvitch, 1927 a, p. 332, 341, 345). La totalité morale place les individus et les organisations en relations réciproques, sans les fixer de manière mécanique et sans en absorber la singularité. Ainsi, les principes de souveraineté populaire et d'égalité, affirme Gurvitch, s'accordent ultimement avec la formule du transpersonnalisme. À terme, « L'avenir de la démocratie » contribue à étayer la conception gurvitchienne du droit en présentant la démocratie comme « une forme de souveraineté du droit social dans le cadre de l'organisation sociale » (Gurvitch, 1927 a, p. 341).

9 – Socialisme et propriété

Annales contemporaines, 1928, n° 36, p. 346-382 (en russe).

L'article « Socialisme et propriété » et l'article « Propriété et socialisme » (qui en constitue, en fait, la suite et la seconde partie) paraissent d'abord en version russe avant d'être publiés en version française (Gurvitch, 1928, 1930, 1935). Il importe de noter, pour ces articles, que les versions françaises sont « épurées » de la problématique russe, jugée non actuelle pour le lecteur français. Dans « Socialisme et propriété », Gurvitch revient à une discussion lancée par Sergei Hessen dans les pages de la revue *Annales contemporaines* sur la nature du *guild socialism* anglais. Gurvitch se demande si, avec S. Frank et N. Alexeev, le socialisme exclut toute possibilité de propriété. Fidèle à son allégeance proudhonienne, il réaffirme l'avantage d'une propriété fédéraliste. Dans la version russe de l'article, cette propriété est dite « propriété de *Sobornost'* », soit une « propriété humanisée et justifiée par sa valeur morale [...] une propriété réalisée non pas dans un intérêt égoïste, mais plutôt dans l'intérêt général de la

communauté sociale » (Gurvitch, 1928, p. 351). La mise en avant de la propriété de *Sobornost'* implique une réaffirmation de la prépondérance des totalités sociales sur l'individualité (mais sans son absorption). À cet effet, le jeune Gurvitch s'appuie cette fois sur certains théoriciens allemands (Krause, Arens, Marlo et Gierke), lesquels, par la notion de *Gesamteigentum*, mettent en avant une conception similaire à la propriété de *Sobornost'*. De fait, pour Gurvitch la dimension individualiste de la propriété doit être éclipsée par une propriété conçue en fonction des sujets de *Sobornost'* (*Gesamtpersonen*). Cette propriété doit puiser à une source spirituelle qui s'apparente à la totalité et qui est située au-dessus des individus et institutions sociales. Il s'ensuit une copropriété nécessaire entre les individus et la totalité. Cette copropriété amène un ensemble de relations situées au niveau de l'économie nationale et régularisées par le droit social. Ainsi, souligne Gurvitch en conclusion, les conceptions socialistes de l'époque confondent, à tort, les compétences de l'État avec celles des groupements sociaux autonomes ; il importe plutôt de les différencier en investissant l'État de fonctions publiques et l'organisation économique nationale de fonctions de propriété des moyens de production. En somme, dans ce premier article d'une série de deux, le jeune Gurvitch affine sa conception politique.

10 – Propriété et socialisme

Annales contemporaines, 1929 a, n° 38, p. 508-520 (en russe).

Ce second article consacré entièrement aux questions de propriété et de socialisme prend prétexte d'une discussion avec S. Hessen. Il permet de compléter et d'enrichir l'article « Socialisme et propriété ». Gurvitch y salue les prises de position de Hessen à l'égard des tendances anti-étatiques, du rôle de la propriété privée en régime socialiste, de l'idée du droit social et d'une théorie transpersonnelle de la société. En contrepartie, Gurvitch questionne la pertinence du schéma que propose Hessen pour l'organisation de la société à venir. Ce questionnement prend la forme d'une critique. Bien qu'il retienne l'essence de la conception de la « propriété des fiefs » de Hessen (principalement parce que celle-ci propose de restreindre le monopole de l'État et des propriétaires particuliers en faisant de la propriété une véritable fonction sociale), Gurvitch en conteste le caractère hiérarchique et anti-égalitaire. Selon lui, chaque citoyen doit plutôt prendre part à la propriété de *Sobornost'*, elle-même réglementée par le droit social, et doit avoir la possibilité de quitter l'organisation économique s'il le souhaite. En outre, Gurvitch critique le fait que la conception de Hessen, parce qu'elle tend à hiérarchiser l'économie, menace de replacer tôt ou tard l'État au sommet de celle-ci. La seule avenue qui puisse, au sens de Gurvitch, permettre de s'opposer à cette menace est le développement d'une propriété de *Sobornost'*. Conçue dans une optique pluraliste affirmant qu'il existe autant de types de propriétaires que de groupes multifonctionnels, cette propriété, croit Gurvitch, saura mettre de l'ordre dans la vie économique et ainsi contrebalancer le pouvoir de l'État. Dans cette dernière de deux discussions avec son ami S. Hessen, le jeune Gurvitch étaye donc sa conception politique pluraliste à l'aune de notions qui empruntent aux réalités russes.

11 – Petrazitsky comme philosophe du droit

Annales contemporaines, 1931, n° 47, p. 235-251 (en russe).

Le dernier article majeur signé par Georges Gurvitch dans la revue *Annales contemporaines* reprend le titre et le modèle de l'article consacré au P' P. Novgorodtsev en 1924. Il dépasse largement le cadre d'un hommage posthume et permet à Gurvitch de révéler, au grand jour, la parenté de sa pensée avec celle de Petrazitsky, qu'il considère plus que tout autre comme son maître. D'abord, Gurvitch démontre la dimension « idéaliste » de la pensée de Petrazitsky, lequel, en ayant tenté de surmonter l'opposition entre l'empirisme et l'idéalisme dans le cadre d'un passage de la métaphysique à l'expérience immédiate, a révélé sa filiation avec Scheler, Husserl et Bergson. Ensuite, Gurvitch insiste sur la nature et la portée morales de l'œuvre de Petrazitsky, en particulier ses efforts acharnés afin d'élucider les rapports entre l'amour et la justice en tant que fondements de la vie sociale. Au sens de Gurvitch, la conception « émotionnaliste » de Petrazitsky permet de dépasser à la fois l'hédonisme et l'intellectualisme des sciences sociales afin d'en venir aux véritables analyses sociopsychologiques structurant la société et ses œuvres. Alors émerge l'interprétation gurvitchienne de l'essence de l'œuvre de Petrazitsky. Celle-ci met l'accent sur les formes de la spiritualité telles qu'elles s'expriment dans les phénomènes sociaux et dans les comportements individuels. Tout en critiquant la voie subjectiviste empruntée par son maître, Gurvitch lui reconnaît un apport considérable dans le domaine du droit contemporain : recours au caractère des émotions (unilatérales et bilatérales) afin de distinguer le droit de la morale, séparation du droit et de l'État, accentuation du droit intuitif dans le système juridique et, enfin, passage de la division traditionnelle entre droit public et droit privé au droit individuel et au droit du service social. C'est là une influence supplémentaire que révèle la lecture des articles publiés par le jeune Gurvitch, au cours des années 1920 et 1930, dans la revue *Annales contemporaines*.

ANNEXE II

Georges Gurvitch, « Éthique et religion »,
Annales contemporaines, 1926
 Traduction intégrale de la quatrième et dernière partie
 de l'article (p. 275-283)

[IV.] Après avoir rejeté toutes les théories des rapports entre l'éthique et la religion que propose l'histoire, qu'il s'agisse de l'hétéronomie, de la théonomie ou de l'autonomie, nous sommes maintenant en mesure de leur opposer une tierce conception naissante : l'*autothéurgie* qui, selon notre conviction profonde, est promue à un grand avenir.

L'*autothéurgie* est la doctrine de la participation autonome de l'humanité à la création divine par une activité morale indépendante.

L'*autothéurgie* demeure fidèle au germe positif éternel de l'autonomie morale. Elle affirme l'autonomie absolue et l'indépendance du principe moral, en tant que qualités particulières qui ne sont conçues et dévoilées que par

l'effort créateur de la volonté et par la tension de l'action. Conduite à sa conséquence logique, l'autothéurgie définit le bien comme un flot spirituel d'activité créatrice. Elle le définit comme un feu de liberté créatrice tendant à s'élever éternellement, comme une activité suprapersonnelle pure, comme une étincelle brillante de création libre qui ne dépend que de son propre élan et de son effort créateur. Du point de vue autothéurgique, l'acte moral est un acte de participation immédiate au flot spirituel et créateur. Il s'effectue par la fusion d'un effort volitif particulier et d'une activité pure de l'esprit suprapersonnel. Cette fusion s'opère à son tour par la *vision volitive*, soit une tension d'activité autonome qui permet à la volonté empirique de l'homme de s'élever et de s'ériger en une vision immédiate du flot créateur. Le flot créateur ne constitue pas un objet de connaissance, mais plutôt une direction et un élément, qui sont eux-mêmes contenus dans l'acte volitif et dans l'action.

Bien qu'elle approfondisse et qu'elle achève la vocation positive de la doctrine de l'autonomie morale, la conception autothéurgique se dresse résolument contre ceux qui dissocient l'action morale de la liberté créatrice de l'Absolu. La conception autothéurgique veut que l'activité morale porte immédiatement vers l'Absolu et tende vers lui. L'Absolu est présent dans l'acte moral, en tant que limite et parachèvement. L'effort volitif peut, en outre, permettre de contempler l'Absolu. Cet effort constitue, en fait, une vision volitive qui s'élève jusqu'à celle du flot créateur spirituel, lequel tend à son tour vers l'Absolu. Pourtant l'Absolu ne se déduit pas de la morale et ne coïncide pas avec elle. Il ne prescrit rien à la morale et n'influence pas la liberté créatrice de manière hétéronome ; il se profile et transparait dans la liberté et dans l'activité morale elles-mêmes, en tant que délimitation ultime. Ainsi se montre-t-il indépendant de cette activité. En même temps, il conduit librement vers elle.

Tout comme la morale, la connaissance et la vie esthétique conduisent, avec une nécessité similaire, à l'Absolu. L'Absolu transparait immédiatement dans les actes cognitifs et esthétique, en tant que parachèvement. La vérité, le bien et la beauté sont donc trois voies autonomes et nécessaires conduisant à Dieu par le monde et par le travail sécularisé. Ils sont trois nœuds majeurs qui lient d'une manière pluridimensionnelle les créations humaines et la création divine. L'autonomie et l'indépendance de ces voies, leur équivalence, leur éloignement (tout comme leur proximité !) de l'Absolu : voilà un symbole de leur nécessité en tant que voies particulières et insubstituables vers Dieu. C'est précisément en vertu de leur autonomie que ces principes possèdent une vocation particulière dans l'établissement d'un lien vers Dieu par le monde. De fait, l'on peut de plein droit qualifier l'activité morale, la connaissance et la création esthétique de *liturgies séculières*. Un tel qualificatif s'applique d'ailleurs à tous les domaines de l'activité humaine, car ils sont associés à cette triade de voies fondamentales d'ascension séculière vers l'Absolu, auxquelles ils servent de moyens essentiels. Référons à l'exemple du domaine du droit : le processus législatif ou la défense du droit menant à une révolution peuvent se réclamer d'un caractère liturgique semblable à celui que possède la liturgie ecclésiastique.

C'est précisément ici que réside la justification ultime des voies de rédemption séculière désignées par la Renaissance. Toutes les formes de création humaine, parce qu'elles portent des valeurs positives dont elles sont également la source, constituent des formes particulières de liturgie. Nier leur capacité à mener directement à Dieu revient à créer un obstacle à la liturgie séculière. C'est ici que s'affiche la principale différence entre la doctrine qui affirme le pluralisme des systèmes de valeurs et la doctrine moniste d'un sys-

tème unifié. La première accroît à l'infini les possibilités pour la liturgie alors que la seconde les restreint...

En marge du fait qu'elle implique la liturgie séculière, la conception pluraliste des voies d'ascension vers l'Absolu impose une liturgie d'ordre religieux, ecclésiastique. À cet égard, l'autothéurgie ne modifie pas du tout l'acte religieux immédiat ; elle lui prépare plutôt une place particulière et spécifique.

En quoi le lien religieux spécifique avec Dieu se distingue-t-il du lien forgé avec celui-ci par l'action sociale ? En d'autres mots, en quoi l'acte religieux se distingue-t-il de l'acte cognitif, de l'acte esthétique et de l'acte moral ? La réponse à cette question nous offrira la possibilité de définir précisément l'interrelation de l'éthique avec la religion, selon la conception autothéurgique.

Les voies pluridimensionnelles vers Dieu par le monde ne se transforment pas en voie religieuse immédiate. L'Absolu ne se dévoile pas en elles d'une manière définitive ; il ne fait qu'y transparaître en tant que délimitation, en tant que parachèvement. L'acte cognitif, l'acte moral et l'acte esthétique ne nous permettent que d'approcher l'Absolu ; ils ne dévoilent pas son contenu divin. L'Absolu demeure hors de leur portée. Inatteignable et mystérieux, il est le fondement de toute irrationalité. Plus l'effort moral se veut pur, plus l'action s'avère tendue, plus la quête de vérité scientifique se veut objective et plus l'intuition de la beauté est élevée, plus l'on peut dire que l'image de l'Absolu s'émancipe de la confusion, et plus l'Absolu s'élève dans son imprédictibilité mystérieuse. Par une activité autonome, la morale, la connaissance et la vie esthétique préservent l'Absolu de la réduction à la relativité. En ce sens, elles font le travail de la « théologie négative », qui pave la voie à la « théologie positive » et à la religion. Plus l'éthique, la logique et l'esthétique libèrent l'Absolu de la confusion, plus l'intuition religieuse s'émancipe.

L'acte religieux se distingue précisément de tous les actes de « liturgie séculière », et particulièrement de l'acte moral, parce qu'il encadre le caractère imprédictible et mystérieux de l'Absolu, auquel il confère le nom de *Dieu*. Il est un acte de fusion immédiate et de lien avec la voie divine qui dépasse toutes les divisions, les oppositions et les contradictions du monde. Il est possible d'approcher de Dieu *en subissant* de tels obstacles ou bien en les surmontant. Dans le premier cas, un grand mystère couvre l'image de Dieu. Dans le second cas, le visage de Dieu se dévoile et éclaire tout autour de soi. En tant qu'acte surmontant les différences de tous les autres actes, c'est-à-dire en tant qu'acte universel, l'acte religieux comprend des éléments à la fois moraux, cognitifs et esthétiques, lorsque ceux-ci sont considérés dans leur totalité irréductible. Il est un acte de dépassement mystique des limites et des « disjonctions » qui divisent le monde et l'isolent d'un contact immédiat avec Dieu. Pour sa part, l'acte moral est un acte d'ascension vers l'Absolu par la diversité du monde.

Voilà pourquoi l'acte moral, l'acte cognitif et l'acte esthétique ne peuvent dépendre de l'acte religieux. C'est grâce à leur indépendance et à leur autonomie que ces actes pavent la voie à l'acte religieux et conduisent de façon immanente à l'Absolu. À l'inverse, l'acte religieux s'appuie sur toutes les « disjonctions » du monde, sur toutes les voies séculières conduisant à Dieu. Il s'appuie également sur toutes les formes de « liturgie séculière » et, particulièrement, sur l'activité morale. De fait, l'éthique n'a plus besoin de la religion pour fonder la morale, tout comme la logique n'a pas besoin de la religion pour fonder la connaissance. À l'encontre, la religion a besoin de la morale, de la connaissance et de l'esthétique. Elles lui pavent non seulement la voie en se greffant à elle, mais elles forment le milieu même au sein duquel la religion

dirige les croyants et confère une consécration religieuse à la création humaine. À l'image de la coupole qui s'appuie sur les colonnes et du sommet qui repose sur les versants, et non l'inverse, la religion a besoin de la liturgie séculière ; celle-ci est indépendante de la religion, et c'est précisément en cette qualité qu'elle la supporte. Couronnant l'édifice de l'éthique séculière, et de la liturgie séculière en général, la religion est très motivée à en sauvegarder l'autonomie et l'indépendance. C'est ce qui conduit directement à l'Absolu et qui sert d'appui à la religiosité. Une telle conception de la religion s'avère bien riche. Il en va de même du domaine de l'expérience religieuse, et de ses rapports harmonieux avec le monde. Ce sont là des éléments beaucoup plus riches que ne le supposent les zéloteurs de l'apologie religieuse de l'éthique. Reliant le caractère séculier de l'éthique à un système de pensée profondément religieux, l'autothéurgie nous enseigne que l'autonomie du principe moral n'a rien à voir avec les traditions antireligieuses de la philosophie des Lumières et s'accomplit dans l'intérêt mutuel de l'éthique et de la religion...

Nous avons examiné l'importance de la conception autothéurgique pour la religion. Il nous reste maintenant à décrire la relation qu'elle entretient avec l'éthique. Nous avons vu qu'en sauvegardant et en développant jusqu'aux derniers détails la charpente positive de la doctrine de l'autonomie morale, l'autothéurgie nous éloigne du piège dans lequel Kant est involontairement tombé, et le surmonte définitivement : isolement non seulement par rapport à l'Absolu, mais aussi isolement par rapport aux autres « je » de la totalité morale ; isolement par rapport au milieu social, à la culture et à l'histoire, à tous les matériaux positifs et, à la fin, par rapport à la nature propre.

L'autothéurgie surmonte le penchant individualiste de l'autonomisme kantien. Amenant l'activité morale au-delà des limites d'une conscience morale isolée en contact avec l'Absolu, l'autothéurgie n'isole pas l'acte moral d'un tout d'« autres je ». Ainsi relie-t-elle le sujet moral à un flot transpersonnel et suprapersonnel de liberté créatrice, un flot où sont enracinées et sont portées toutes les consciences morales. La conception autothéurgique conduit nécessairement, de façon immédiate, à la *Sobornost' créatrice*. L'autonomie du principe moral signifie l'autonomie de l'élan créateur suprapersonnel et transpersonnel, et non pas l'isolement et le détachement de la conscience individuelle. La personne prend conscience d'elle et se développe par sa participation active à la création *sobornale* du flot spirituel. Ce dernier tendant tout entier vers l'Absolu.

Surmontant l'individualisme et le prométhéisme de l'autonomisme kantien, la conception autothéurgique écarte de fait leur caractère schématique et agonisant. La volonté morale, qui achemine le monde vers Dieu et participe au flot créateur suprapersonnel, ne saurait être détachée du Cosmos. L'autothéurgie consacre la fin de l'« acosmisme » de la morale kantienne. Selon la conception autothéurgique, la volonté morale est capable de transformer la terre de façon manifeste et de la diriger vers les Cieux. En cette qualité, la volonté morale constitue un facteur cosmique, une des forces de l'Univers. « D'une poussière balayée par le mouvement des vents jusqu'aux guerres dévastant les nations entières » (Fichte), tout succombe à la transformation morale, tout est matière à la volonté morale. Liée à la nature extérieure, sur laquelle elle agit, l'activité morale ne saurait être isolée des instincts naturels et des penchants humains. La conception autothéurgique veut que la vie morale n'écarte pas les instincts naturels, mais plutôt les éclaire et les sublime, les renforce et les mette au service de l'élan créateur libre. Pour autant qu'elle soit

entrelacée organiquement avec le monde et qu'elle pénètre l'essence même de la vie, l'activité morale est capable d'élever le monde vers Dieu.

L'autothéurgie sert de fondement à une éthique concrète et optimiste, une éthique qui cherche à devenir une force vitale, et non pas un raisonnement abstrait. Bien entendu, l'aspect concret et optimiste de l'éthique autothéurgique ne se manifeste pas uniquement dans son entrelacement avec le cosmos naturel, mais plus largement dans le lien organique qu'elle entretient avec le cosmos historique et culturel et dans la capacité qu'elle possède de diriger la vie sociale, juridique et économique. En participant à la construction du milieu historico-culturel (fondé sur la nature) par l'interaction qu'il suscite, l'acte moral est directement orienté vers l'interrogation historique, de même que vers l'exigence sociale du temps. L'éthique autothéurgique s'oppose d'une manière rigoriste à l'anti-historisme de la morale kantienne et au scepticisme social à base religieuse dont est trop empreinte la conception de la transition du relatif à l'Absolu. L'autothéurgie est la doctrine authentique du « processus divino-humain » qui fut conçu par notre grand philosophe, Vladimir Soloviev. L'éthique autothéurgique s'affirme et pénètre au sein même du processus historique et du processus de la vie sociale, qu'elle dirige. Elle conduit à une participation active à la création divine et prépare à une perception réelle de Dieu.

La conception éthique de l'autothéurgie surmonte ainsi d'une manière cardinale tous les types d'obstacles auxquels se heurte l'autonomie morale, non seulement parce qu'elle relie l'action morale à l'Absolu, mais aussi parce qu'elle refuse définitivement tout « nomisme »¹. Poussant à l'extrême l'idée de liberté créatrice et la décrivant comme un élan irrationnel, comme un jaillissement de qualités nouvelles qui ne se mesure pas à l'aune d'une abstraction ou d'une norme, l'autothéurgie substitue à la « loi morale » un appel à tout un chacun. Cet appel exige que l'on agisse d'une manière absolument singulière, en tant que participant unique et irremplaçable au flot total spirituel qui coparticipe à la création divine. L'ascension autonome de l'homme vers la liberté et vers la création ne peut s'accomplir que si chacun réalise sa vocation morale unique et particulière, laquelle relie précisément la personne à la *Sobornost'*, au tout d'autres « je ». La *Sobornost'* créatrice est une chasuble vivante d'individualités morales, uniques et irremplaçables. Dans leur action originale, celles-ci alimentent le flot créateur total qui conduit à l'Absolu. C'est pourquoi l'éthique autothéurgique est une éthique concrète, une éthique de la vitalité qui ne dédaigne pas l'empirisme, mais le consolide et le transforme. Ainsi, cette éthique avalise non pas des lois figées, mais plutôt des éléments idéaux-concrets uniques et irremplaçables tels que le feu visible de la liberté créatrice, la *Sobornost'* et l'individualité concrète, la voie concrète vers Dieu par le monde...

Afin de connaître définitivement les sinuosités de l'approche autothéurgique à l'égard du problème des relations entre l'éthique et la religion, il est nécessaire de nuancer à nouveau la position métaphysique générale à laquelle elle conduit. En contrepoids à la conception théonomique du monde, qui perçoit celui-ci comme un fait achevé, et en contrepoids à l'« cosmisme » de Kant, l'autothéurgie voit dans le monde le résultat inachevé de la création. Selon la *Weltanschauung* autothéurgique, le monde n'est pas achevé ; il continue constamment à se créer, et l'homme est appelé à participer à cette création. Il est

1. Erreur de l'auteur. Il faut plutôt y lire « monisme » (N.d.T. M. A/E. B.).

appelé à aider Dieu à cocréer le monde, dans la mesure du possible. L'homme ne peut accomplir cette vocation en se détachant de la création divine. À l'encontre, la création divine ne s'accomplit dans sa plénitude qu'avec la participation de l'homme, et la création du monde est ralentie sans cette participation.

Si l'on pénétrait plus profondément dans cette *Weltanschauung* autothéurgique, l'on serait frappé par sa proximité avec la conception que les théoriciens de la nouvelle idéologie du socialisme appellent la *philosophie du travail*. *Le plaisir du travail* (c'est-à-dire appréhender le travail non pas comme une condamnation – à l'image de ce que l'on retrouve encore chez Marx – mais plutôt comme l'effort du Démenteur) : n'est-ce pas là une direction fondamentale et nécessaire de l'éthique autothéurgique ? *La construction de la personne dans le travail* : n'est-ce pas là la conséquence nécessaire de la conception autothéurgique, obligeant l'homme à prendre part activement à la création divine ? *La solidarité au travail* : n'est-ce pas là une autre expression de la *Sobornost'* créatrice autothéurgique ? *L'individualité du travailleur s'exprimant dans sa profession* : n'est-ce pas là une suite directe du principe autothéurgique qui veut que l'on ne doive pas agir comme l'autre, mais que l'on soit plutôt un coparticipant irremplaçable à la totalité ? *Un royaume du travail* : n'est-ce pas là une expression de la signification morale de l'effort créateur ? Et où réside donc la justification de ce « royaume » si ce n'est dans le fait que le travail constitue une voie particulière d'ascension vers Dieu, que les travailleurs aident Dieu à cocréer le monde ? Il faut le dire explicitement : « La philosophie du travail » ne saurait avoir de fondement autre qu'autothéurgique. Elle a besoin de recourir à l'autothéurgie. Autrement, elle demeure impuissante et arbitraire. Et, à l'inverse, l'autothéurgie conduit nécessairement à l'idéal du royaume du travail.

De façon toute naturelle, les classes de travailleurs apparaissent comme des porteurs et diffuseurs potentiels de la conception autothéurgique. N'ayant plus honte de sa profession, le travailleur trouve forcément en lui un petit Démenteur ; il ne peut plus rester inconscient de sa participation au flot créateur. En même temps, le travailleur ne peut pas se vanter de son travail, car il sait bien combien ses possibilités créatrices sont délimitées, combien ses forces sont faibles, tout comme les possibilités et les forces de la collectivité. Mieux que quiconque, il a conscience de n'être qu'une partie d'un tout, qu'un grain de sable dans l'élan créateur aboutissant à l'Absolu... En fin de compte, il a conscience de n'être qu'un des coparticipants au processus de création divine...

L'éthique autothéurgique est l'éthique des travailleurs, de la même façon que l'éthique autonome exprimait l'éthique du tiers état, et l'éthique théonomique, celle de la hiérocrairie médiévale. Le socialisme, en tant que mouvement des travailleurs, en tant que culture anticapitaliste de l'avenir appelée à surmonter sa crise infantile – le marxisme – ne peut être fondé que sur l'autothéurgie. Notre conviction est que l'autothéurgie est l'avenir moral et religieux du socialisme. S'appuyant sur une position autothéurgique, le socialisme triomphe des réactions de la « contre-Renaissance » et de la philosophie humano-divine des Lumières. À travers une conception autothéurgique de l'éthique, le socialisme se retrouve face au problème de la religion. Même s'il consacre la voie vers Dieu par le monde et conduit à leur plus haute gloire les principes de la Renaissance, le socialisme ne pourra pourtant pas toujours demeurer au niveau de l'autothéurgie, ce précurseur de la religion. En plus

d'une rénovation morale, le socialisme devra mener une rénovation proprement religieuse. Ainsi toutes les voies pluridimensionnelles conduisant à Dieu par le monde ne font que paver le chemin pour une voie plus immédiate : celle de la religion.

Mikhaïl ANTONOV

Faculté de droit, Université de Saint-Petersbourg
Faculté de sciences humaines, Université de Paris 5
mich_antonov@voila.fr

Étienne BERTHOLD

Chaire Fernand-Dumont sur la culture
Institut national de la recherche scientifique
INRS Urbanisation, Culture et Société (Québec, Canada)
etienne.berthold@ucs.inrs.ca

BIBLIOGRAPHIE

1. SOURCES ET ARCHIVES

a) Archives françaises

Archives nationales de France, *Dossier Gurvitch (1931-1965)*, Cote F17 28495.
Bibliothèque nationale de France, Cabinet des manuscrits. Archives des Loges russes, « L'Étoile du Nord » (1924-1970), *Dossier Gurvitch (1927-1949)*, Boîte 11.

b) Archives russes

Archives nationales de la Fédération de Russie, Collection des Archives de la faculté russe à Prague, *Dossier Gurvitch (1922-1927)*, Fonds 5765. Carton 231 (en russe).
Archives nationales historiques de Saint-Petersbourg, *Dossier Gurvitch (1915-1917)*, Fonds 14, Carton 68460 (en russe).

c) Autres archives

Archives nationales historiques d'Estonie, Tartu, *Dossier Gurvitch (1912-1915)*, Fonds 402, Carton 8003 (en russe).

Hoover Institution Archives, Boris Nikolaevsky Collection, *Correspondance entre G. D. Gurvitch et A. S. Jazsenko (1921-1922)*, Boîte 24, Carton 56 (en russe).

Indiana University, The Lilly Library, Manuscript Department, Vishniak Collection, *Correspondance entre G. D. Gurvitch et M. V. Vishniak (1926-1932)* (en russe).

2. LIVRES ET ARTICLES

- Antonov M. V., Les influences russes sur la formation intellectuelle de G. Gurvitch : l'exemple de ses premiers ouvrages, *Anamnèse*, 2005, n° 1.
- Antonov M. V., Gurvitch G. D. : *Œuvres choisies de la sociologie juridique et de la philosophie du droit*, t. I, Saint-Petersbourg, Éditions de l'Université d'État de Saint-Petersbourg, 2004 (trad. russe).
- Balandier G., *Georges Gurvitch : sa vie, son œuvre*, Paris, PUF, 1972.
- Bastide R., In Memoriam. Georges Gurvitch, *L'Année sociologique*, 1965.
- Bosserman P., *Dialectical Sociology. An Analysis of the Sociology of Georges Gurvitch*, Boston, Porter Sargent Pub., 1968.
- Cazeneuve J., Georges Gurvitch. Note biographique, *Revue française de sociologie*, janvier-mars 1966, n° 1.
- Cinella E., The tragedy of the Russian Revolution. Promises and defaults of the left socialist revolutionaries in 1918, *Cahiers du Monde slave*, 1997, n° 79.
- Duvignaud J., *Gurvitch : symbolisme social et sociologie dynamique*, Paris, Seghers, 1969.
- Eisermann G., In Memoriam. Georges Gurvitch, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1966, Jahrgang 18.
- Farrugia F., *La reconstruction de la sociologie française, 1945-1965*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Gurvitch G., *Die Einheit des Fichteschen Philosophie*, Berlin, Gollingon, 1922 a.
- Gurvitch G., L'idée des droits inaliénables dans les doctrines politiques des XVII^e-XVIII^e siècles, *Œuvres des savants russes à l'étranger*, Berlin, s. e., 1922 b (en russe).
- Gurvitch G., Die Zwei Grössen Russischen Rechtsphilosophen : Boris Tchtcherin und Wladimir Solowiew, *Philosophie und Recht*, 1923 a, Band II.
- Gurvitch G., Übersicht der neuen Rechtsphilosophischer Literatur in Russland, *Philosophie und Recht*, 1923 b, Band II.
- Gurvitch G., *Introduction à la théorie générale du droit international*, Prague, Éditions de la Faculté de droit de l'Université russe, 1923 c (en russe).
- Gurvitch G., L'idéologie du socialisme dans le contexte de la littérature allemande contemporaine, *Annales contemporaines*, 1924 a, n° 18 (en russe).
- Gurvitch G., Novgorodtsev comme philosophe du droit, *Annales contemporaines*, 1924 b, n° 20 (en russe).
- Gurvitch G., *Fichtes System der Konkreten Ethik*, Tübingen, Mohr, 1924 c.
- Gurvitch G., L'évolution contemporaine de l'idéologie du syndicalisme français, *Annales contemporaines*, 1925 a, n° 24 (en russe).
- Gurvitch G., L'État et le socialisme, *Annales contemporaines*, 1925 b, n° 25 (en russe).
- Gurvitch G., Le bolchevisme et la pacification de l'Europe, *Annales contemporaines*, 1926 a, n° 27 (en russe).
- Gurvitch G., Éthique et religion, *Annales contemporaines*, 1926 b, n° 29 (en russe).
- Gurvitch G., Proudhon et le temps présent, *Annales contemporaines*, 1927 b, n° 30 (en russe).
- Gurvitch G., L'avenir de la démocratie, *Annales contemporaines*, 1927 a, n° 32 (en russe).
- Gurvitch G., Socialisme et propriété, *Annales contemporaines*, 1928, n° 36 (en russe).

- Gurvitch G., Proudhon une die Gegenwart, *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 1927-1928, n° XXI.
- Gurvitch G., Propriété et socialisme, *Annales contemporaines*, 1929 a, n° 38 (en russe).
- Gurvitch G., Le principe démocratique et la démocratie future, *Revue de métaphysique et de morale*, 1929 b, n° 36.
- Gurvitch G., Socialisme et propriété, *Revue de métaphysique et de morale*, 1930, n° 1.
- Gurvitch G., Petrazitsky comme philosophe du droit, *Annales contemporaines*, 1931, n° 47 (en russe).
- Gurvitch G., *L'idée du droit social*, Paris, Recueil Sirey, 1932 a.
- Gurvitch G., *Le temps présent et l'idée du droit social*, Paris, J. Vrin, 1932 b.
- Gurvitch G., Libéralisme et communisme. Une réponse à M. Ramon Fernandez, *Esprit*, 1^{er} juin 1934.
- Gurvitch G., *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, Paris, Pedone, 1935.
- Gurvitch G., L'effondrement d'un mythe politique : Joseph Staline, *Cahiers internationaux de sociologie*, 1962, vol. XXXIII.
- Gurvitch G., *La vocation actuelle de la sociologie*, vol. I, Paris, PUF, 1963 a.
- Gurvitch G., *Dialectique et société*, Paris, Flammarion, 1963 b.
- Gurvitch G. [1958], Mon itinéraire intellectuel ou l'exclu de la horde, *L'Homme et la Société*, 1966, n° 1.
- Gurvitch G., *La vocation actuelle de la sociologie*, vol. II, Paris, PUF, 1969.
- Gurvitch G., *Écrits allemands-II : philosophie du droit / philosophie sociale et phénoménologie*, textes traduits et édités par Christian Papilloud et Cécile Rol, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Hafner L., *Die Partei der Linken Sozialrevolutionäre in der Russischen Revolution, 1917-1918*, Cologne, Bohlau, 1994.
- Issakov S., Les années de jeunesse d'un grand sociologue, *Raduga*, 1995, n° 8-9, (p. 24-30) (en russe).
- Lazerson M., Petrasizky en tant que créateur de la science du droit, *Segodnja* (Riga), 1931, n° 139 (en russe).
- Postnikov S., *Les Russes à Prague, 1918-1928*, Prague, sans éditeur, 1928 (en russe).
- Radkey O. H., *The Agrarian foes of Bolshevism. Promises and Default of the Russian Socialist Revolutionaries : February to October 1917*, New York-London, Columbia University Press, 1958.
- Radkey O. H., *The Sickle under the Hammer. The Russian Socialist Revolutionaries in the Early Months of Soviet Rule*, New York - London, Columbia University Press, 1963.
- Roudnev V. V., *L'œuvre russe en Tchécoslovaquie*, Paris, Université populaire russe, 1925 (en russe).
- Schlögel K. (dir.), *Russische Emigration in Deutschland 1918 bis 1941. Leben im europäischen Bürgerkrieg*, Berlin, Akademie Verlag, 1995.
- Simirenko A., Social origin, revolution and sociology : The work of Timasheff, Sorokin and Gurvitch, *The British Journal of Sociology*, 1973, n° 24, (p. 84-92).
- Société philosophique russe, Le discours de N. Lossky sur *Fichtes System der Konkreten Ethik* par Georges Gurvitch, *Rul'*, 1925, n° 1378 (en russe).
- Timasheff N. S., Growth and scope of sociology of law, in H. Becker, A. Boskoff (dir.), *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, New York, The Dryden Press, 1957.

- Toulemont R., *Sociologie et pluralisme dialectique. Introduction à l'œuvre de Georges Gurvitch*, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1955.
- Vishniak M. V., Le socialisme russe et l'État, *Annales contemporaines*, 1925, n° 23 (en russe).
- Vycheslavtsev B. V., Les paradoxes du communisme, *Put'*, 1929 a, n° 3 (en russe).
- Vycheslavtsev B. V., Deux chemins du mouvement social, *Put'*, 1929 b, n° 4 (en russe).