



HAL
open science

“ Des prélats, c’est-à-dire des politiques ” : l’Église dans les Cahiers de prison d’Antonio Gramsci

Romain Descendre

► To cite this version:

Romain Descendre. “ Des prélats, c’est-à-dire des politiques ” : l’Église dans les Cahiers de prison d’Antonio Gramsci. *Revue de l’histoire des religions*, 2019, La domination ecclésiastique : modèles et critiques (XIXe-XXe s.), 2, pp.367-394. halshs-02169739

HAL Id: halshs-02169739

<https://shs.hal.science/halshs-02169739>

Submitted on 12 May 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ROMAIN DESCENDRE
*École normale supérieure de Lyon
(Université de Lyon, UMR Triangle)*

« Des prélats, c'est-à-dire des politiques » : l'Église dans les *Cahiers de prison* d'Antonio Gramsci

Les Cahiers de prison voient le plein aboutissement de la réflexion politique menée avec constance par Gramsci sur la question de l'Église. Sans revenir sur l'hostilité de rigueur envers une institution rétive à toute émancipation, il analyse méticuleusement au début des années 1930 l'histoire du catholicisme, depuis la Contre-Réforme jusqu'à l'aubaine représentée en Italie par le récent Concordat, et notamment la réactivation de l'ancien projet jésuite de « pouvoir indirect ». Cela lui permet, dans un second temps, de réfléchir au modèle que peut incarner l'Église pour penser l'État élargi et la conquête idéologique.

Gramsci and the Church in the *Prison Notebooks*

The Prison Notebooks are for Gramsci the outcome of a long political reflection centered on the question of the Church. His hostility towards the institution, averse to all forms of emancipation, remains but does not prevent him, in the early 1930s, from analyzing the history of Catholicism, from the Counter-Reformation to the new Concordat, seen as an opportunity for the old Jesuit plan of gaining "indirect power" over all aspects of social life. This meticulous study allows Gramsci to consider the Church as a possible pattern for a process of ideological conquest.

Revue de l'histoire des religions, 236 – 2/2019, p. 367 à 394

Rappeler l'anecdote, racontée par Steed dans ses *Souvenirs*, du cardinal qui explique au protestant anglais philo-catholique que les miracles de saint Janvier sont utiles pour le petit peuple napolitain, et non pour les intellectuels, que dans l'Évangile aussi l'on trouve des « exagérations » et qui, à la question : « mais êtes-vous chrétien ? », répond : « nous sommes des *prélats* », c'est-à-dire des « politiques » de la religion catholique.¹

Des prélats, « c'est-à-dire des politiques » : l'explicitation n'est pas dans le volume *Mes souvenirs* du correspondant étranger du *Times* Wickham Steed, que Gramsci avait lu à la prison de Milan mais qu'il n'avait plus auprès de lui dans celle de Turi au moment où il rédigeait ces lignes, en mars 1932². Dans le texte des mémoires du journaliste anglais, on lit uniquement ceci : « – Nous sommes des prélats, répondit le Monseigneur »³. Que Gramsci ait immédiatement traduit « prélats » par « politiques » est hautement significatif : l'ensemble de la réflexion qu'il développe sur l'Église dans les *Cahiers de prison* est politique de part en part. Mais cette anecdote nous en dit plus que ce simple constat, bien trop générique. Elle illustre un thème bien précis : la séparation que l'Église catholique maintient entre les intellectuels et le peuple, confiné dans la superstition et l'ignorance (le mot d'« intellectuel » définissant quiconque exerce des fonctions d'organisation et de direction ayant prise sur la société civile). Ce confinement définit au premier chef la politique de l'Église. L'épisode du prélat rencontré à Naples sert en ce sens d'exemple – ou plutôt de contre-

1. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975 [dorénavant Q], cahier 8, note 220, p. 1081 [je cite dorénavant chaque cahier par son numéro dans cette édition, suivi du numéro de note et enfin de la pagination. Ici : Q 8, 220, p. 1081]. C'est toujours moi qui traduis ; voir cependant les volumes de l'édition Gallimard dirigée par Robert Paris pour une traduction d'ensemble des cahiers, qui reprend la numérotation de l'édition critique de Gerratana.

2. Pour les datations des notes des *Cahiers de prison*, je suis les résultats les plus récents apportés par Gianni Francioni et Giuseppe Cospito en préparation de l'édition nationale (citée infra, note 11). Voir en particulier Giuseppe Cospito, « L'Edizione nazionale dei *Quaderni del carcere* », *Laboratoire italien*, 18/2016 (qui contient en appendice la version la plus récente de l'« Ordinamento editoriale e termini di datazione dei *Quaderni del carcere* »), <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1049>

3. Henry Wickham Steed, *Mes souvenirs*, t. 1, 1892-1914, Paris, Plon, 1926, p. 160, cité dans Q, p. 2519.

exemple – au sein de la réflexion plus large que Gramsci conduit sur ce qui est pour lui la question politique par excellence : la relation entre les « intellectuels » et les « humbles ».

Quelques mois plus tard, en juin-juillet 1932, il évoque à nouveau l'épisode dans la section initiale (« Quelques points de référence préliminaires ») du cahier 11 *Notes pour une introduction et une initiation à l'étude de la philosophie et de l'histoire de la culture*. Le passage entend démontrer que, pour la philosophie de la praxis, « le rapport entre philosophie “supérieure” et sens commun est assuré par la “politique”, de même qu'est assuré par la “politique” le rapport entre le catholicisme des intellectuels et celui des “simples” » – avec, cependant, une différence fondamentale :

la position de la philosophie de la praxis est antithétique à la position catholique : la philosophie de la praxis ne tend pas à maintenir les « simples » dans leur philosophie primitive du sens commun, mais au contraire à les conduire à une conception supérieure de la vie⁴.

D'un côté, donc, l'identification d'un enjeu commun, d'une seule et même problématique, le rapport entre les intellectuels et le peuple ; de l'autre, l'opposition de deux objectifs antithétiques : maintenir le peuple dans un sens commun primitif ou au contraire l'en émanciper. On a là les termes essentiels de la réflexion gramscienne sur l'Église, faite tout à la fois de continuité et d'opposition. C'est parce que la question politique et la question des intellectuels sont inséparables que l'analyse de l'Église revêt aux yeux de Gramsci une importance unique.

Partant de ce constat, l'objectif du présent article est double. Il s'agit premièrement de rendre compte, dans une perspective diachronique, de la façon dont la question de l'Église se met en place dans les *Cahiers*, en tant que partie décisive de la question des intellectuels (ou de la création d'une subjectivité populaire, ce qui revient au même). Mais il s'agit aussi de montrer comment, sur cette question comme sur toutes celles qui constituent le cœur de sa pensée en prison, Gramsci développe une réflexion qui est tout à la fois historique, retraçant les étapes essentielles d'une histoire de l'Église, et stratégique, dans la perspective de la construction d'une nouvelle hégémonie des subalternes. Cette perspective, conjointement orientée vers le passé, le présent et

4. Q11, 12, p. 1384.

l'avenir, le conduit à développer des concepts de nature très particulière, indissociablement historiographiques et politiques. Depuis les travaux pionniers de Gianni Francioni et de Luisa Mangoni⁵, il devrait être acquis que seule l'étude diachronique de la « genèse » de ces « catégories historico-politiques » nous permet de comprendre leur nature (et les meilleures études gramsciennes de ces vingt dernières années, parallèles à l'*Edizione nazionale* aujourd'hui en cours de réalisation, ne cessent de le confirmer). Une compréhension adéquate de la pensée de Gramsci sur l'Église n'échappe pas à un tel constat⁶.

Une possible équivoque doit préalablement être écartée. La question de l'Église et celle de la religion ne se confondent pas. Si une telle affirmation paraît justifiée à titre général, elle l'est plus encore dans le cas de Gramsci : après avoir très tôt souligné, contre bien des socialistes, que « la religion est un besoin de l'esprit »⁷, il a par la suite attribué au mot une acception sécularisée

5. Gianni Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei « Quaderni del carcere »*, Napoli, Bibliopolis, 1984 ; Luisa Mangoni, « La genesi delle categorie storico-politiche nei *Quaderni del carcere* », *Studi Storici*, 28/3, 1987, p. 565-579.

6. Mon approche diffère donc de celles qui ont été adoptées par la plupart des études consacrées à l'Église dans Gramsci. Parmi ces dernières, voir notamment Gabriele De Rosa, « Gramsci e la questione cattolica », *Politica e storia in Gramsci*, Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Firenze nei giorni 9-11 dicembre 1977, éd. Franco Ferri, 2 vols., Roma, Editori Riuniti, 1977-1979, vol. 1, p. 259-282 (repris en français dans *Archives de sciences sociales des religions*, 45-1, 1978, p. 5-26) ; Emma Fattorini, « Gramsci e la storia della Chiesa novecentesca », *Gramsci e il Novecento*, éd. Giuseppe Vacca, Roma, Carocci, 1999, p. 145-155 ; *Ead.*, « Gramsci e la questione cattolica », *Gramsci nel suo tempo*, éd. Francesco Giasi, Roma, Carocci, 2008, p. 361-377. Une approche diachronique de la question de l'Église dans les *Cahiers* a en revanche été adoptée avec grand profit par Luisa Mangoni d'abord (outre l'article cité dans la note précédente, voir « Il problema del fascismo nei *Quaderni del carcere* », in *Politica e storia in Gramsci, op. cit.*, p. 391-438) et beaucoup plus récemment par Marie Lucas, dans son mémoire *Catholicisme et sens de l'histoire dans la pensée de Gramsci* (mémoire de Master 2 en Études italiennes, ENS de Lyon, 2016) et son article « Church and State in Gramsci's Political Thought (1916-1931) » *Gramsci on Religion : Text and Context*, éd. Cosimo Zene, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2018 (voir aussi son article *infra* dans ce même numéro).

7. A. Gramsci, « Stregoneria », *Avanti !*, 4 marzo 1916. Voir *Cronache torinesi (1913-1917)*, éd. Sergio Caprioglio, Einaudi, Torino, p. 174 : « La religione è un bisogno dello spirito. Gli uomini si sentono spesso così sperduti nella vastità del mondo, si sentono così spesso sbalottati da forze che non conoscono, il complesso delle energie storiche così raffinato e sottile sfugge talmente al senso comune, che nei momenti supremi solo chi ha sostituito alla religione qualche altra

particulièrement vaste, dans la lignée de Benedetto Croce. Dans les *Cahiers de prison*, venant à désigner toute croyance fondant une action, la religion correspond à cette union de la théorie et de la pratique qui devient aux yeux de Gramsci la question philosophique essentielle⁸. Éminemment politique elle aussi, la question de la religion est certes liée par bien des fils à celle de l'Église, mais elle est plus vaste encore. Pour autant, l'une ne va pas sans l'autre, comme nous allons le voir.

Je procéderai en deux temps, qui correspondent à la fois à une scansion diachronique et à une différenciation de contenus. Lors des deux premières années d'écriture des *Cahiers* (de 1930 à 1931 pour l'essentiel) Gramsci dessine les grandes lignes d'une histoire de l'Église catholique, sous l'impulsion d'un Concordat qui modifie radicalement les relations entre l'Église et l'État. Cette histoire continue bien sûr à être nourrie par la suite, mais ses principales scansions sont déjà établies et conduisent au jugement mis en exergue de cet article.

À partir de la seconde partie de 1931 et durant toute l'année 1932 (l'année où il met en place ses cahiers « spéciaux » et tente d'organiser de façon plus systématique les différents pans de sa réflexion), Gramsci commence à voir dans l'Église, ou du moins dans certaines de ses parties (la Compagnie de Jésus notamment) un quasi-modèle politique : l'efficace historique de l'Église l'intéresse au point de faire d'elle une référence importante pour la philosophie de la praxis.

DE LA CONTRE-RÉFORME AU CONCORDAT

Dans un premier temps les *Cahiers* développent pour l'essentiel une réflexion sur la fonction historique des intellectuels, il n'est donc pas étonnant que l'attention de Gramsci soit d'abord focalisée sur l'histoire du clergé en tant que « classe-caste » d'intellectuels, sur sa fonction et son influence politique à travers les âges (hiver-

forza morale riesce a salvarsi dallo sfacelo. L'uomo grosso non ha sostituito nulla alla religione ».

8. Fabio Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei « Quaderni del carcere » di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010.

printemps 1930)⁹. Une influence qui à ses yeux, dès le départ, n'est pas nécessairement négative : en effet, là où aucun parti n'existe pour défendre les droits des travailleurs, le clergé – c'est-à-dire l'ensemble des intellectuels ecclésiastiques d'une communauté donnée – peut être amené à exercer de telles fonctions. De la lecture du livre du jeune socialiste français André Philip sur *Le problème ouvrier aux États-Unis* (1927), « il résulte que le clergé de toutes les églises, à certaines occasions, a fait fonction d'opinion publique en l'absence de parti intermédiaire et de presse liée à un tel parti »¹⁰ : Gramsci commente ici l'appui conjoint de prêtres et de pasteurs américains aux grèves des années 1919-1921 parmi les ouvriers des aciéries, des chemins de fer et de l'habillement¹¹. Dans la ligne de ses réflexions sur la « Question méridionale » rédigées à l'automne 1926, peu de temps avant son arrestation, Gramsci s'interroge aussi sur les « origines sociales du clergé » différentes au Nord et au Sud, une question importante « pour juger de son influence politique »¹² : le texte de 1926 soulignait en effet que l'influence du clergé auprès des paysans était beaucoup plus forte au centre et au nord qu'au sud de l'Italie. Dans une autre note intitulée « Clergé et intellectuels », il juge qu'une histoire du clergé en tant que « classe-caste » serait « indispensable, comme point de départ et condition de toute l'étude restant à faire sur la fonction de la religion dans le développement historique et intellectuel de l'humanité »¹³. Cette « histoire » que Gramsci appelle de ses vœux, il l'ébauche lui-même dans les *Cahiers*.

La Contre-Réforme

Le premier cahier témoigne déjà d'une opération historiographique singulière : Gramsci substitue à une périodisation de

9. Q1, 51 et 52, février-mars 1930 ; Q1, 154, mai 1930.

10. Q1, 51, p. 66.

11. Voir la contextualisation de cette note fournie par le premier volume de la nouvelle édition critique des *Cahiers de prison* : *Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, promossa dalla Fondazione Istituto Gramsci. *Quaderni del carcere*, 2. *Quaderni miscellanei (1929-1935)**, a cura di Giuseppe Cospito, Gianni Francioni e Fabio Frosini, [t. 1 : quaderni 1, 2, 3, 4], 2017 [désormais cité QM 1], note 317, p. 216-217.

12. Q1, 52, p. 66.

13. Q1, 154, p. 137.

l'histoire de l'Église marquée par les deux grandes ruptures que sont la Réforme et la Révolution française une histoire centrée autour de la Contre-Réforme, désormais considérée comme étant la rupture la plus décisive de toute l'histoire du catholicisme. Un tel passage apparaît dans la note Q1, 128, initialement rédigée en février-mars 1930. À cette date, parlant de l'Église sur la longue durée depuis le Moyen Âge et distinguant l'*ecclesia* des fidèles d'une part et le clergé d'autre part, Gramsci écrit :

On peut peut-être dire ceci : que l'« Église », en tant que communauté des fidèles, conserva et développa des principes politico-moraux déterminés, en opposition à l'Église comme organisation cléricale, jusqu'à la Révolution française, dont les principes sont propres à la communauté des fidèles contre le clergé, ordre féodal allié au roi et aux nobles ; c'est pourquoi de nombreux catholiques considèrent la Révolution française comme un schisme et une hérésie, c'est-à-dire une rupture entre pasteur et troupeau, du même type que la Réforme, mais historiquement plus mûre, parce qu'advenue sur le terrain laïc : non pas prêtres contre prêtres, mais fidèles-Infidèles contre prêtres¹⁴.

Deux ruptures, donc, qui marquent toute l'histoire de l'Europe et non seulement celle de l'Église, la seconde rupture approfondissant et étendant la première. Cependant, quelque temps plus tard, Gramsci ajoute à son propre texte la rectification suivante :

Le vrai point de rupture entre démocratie et Église doit cependant être placé dans la Contre-Réforme, quand l'Église eut besoin du bras séculier (en grand style) contre les luthériens et abdiqua sa fonction démocratique¹⁵.

Le manuscrit ne permet pas de dater cette annotation postérieure et aucun des responsables des deux éditions critiques ne s'y est risqué ; il est du reste tout à fait possible qu'elle ait été rédigée peu de temps après le texte principal¹⁶. Cet ajout a en tout cas ceci d'important qu'il montre à quel point ce qui est décisif pour cette histoire gramscienne de l'Église est la fonction politique que celle-ci a jouée vis-à-vis du peuple. Le pivot de son histoire est le moment où elle renonce à la *fonction démocratique* qu'elle

14. Q1, 128, p. 116-117 (QM 1 p. 138).

15. *Ibid.*, p. 117.

16. Outre le fait que le manuscrit présente un *ductus* très semblable, on peut remarquer que dans les *Cahiers* la seule autre occurrence de l'expression « *funzione democratica* », dans un sens semblable à celle-ci, est plus précoce encore puisqu'elle apparaît en Q1, 116, p. 105.

avait su exercer jusqu'alors, bien qu'elle fût un « ordre féodal » allié à la noblesse. L'Église médiévale avait par exemple su neutraliser, « immuniser » et réintégrer l'aspiration réformiste du franciscanisme, plutôt que de l'anéantir, ce qui aurait conduit à une rupture irrémédiable¹⁷. La Contre-Réforme représente un tournant décisif car avec elle, cette « fonction démocratique » de l'Église disparaît et ne réapparaîtra plus jamais. Du moins plus jamais de façon efficace, en dépit des tentatives du catholicisme social et des « modernistes » ; et plus jamais de façon authentique quand elle fut portée, en apparence seulement, par l'institution.

On peut remarquer que cette identification de la Contre-Réforme au point de rupture décisif de la longue histoire de l'Église avait fait son apparition dans les *Cahiers* peu de temps auparavant, au cours d'une réflexion sur la littérature et les intellectuels catholiques au Q1, 72 (février-mars 1930). Avec le concile de Trente et la Contre-Réforme, écrire sur la religion est devenu dangereux, « surtout à propos de choses et de sentiments religieux », et le risque de tomber dans l'hérésie est devenu si grand que

le sentiment religieux sincère a été desséché : il faut être doctrinaire pour écrire de façon « orthodoxe » [...]. Et la littérature catholique ne peut avoir que des Père Bresciani, et non plus des saint François, des Passavanti ou des Thomas a Kempis. Elle peut être “militance”, propagande, agitation, non plus naïve effusion de sentiments¹⁸.

À l'inverse, précise Gramsci, la religion du peuple est laissée en jachère : on ne lui demande que de croire de façon « générique » et de se soumettre à l'Église. C'est là encore une manifestation de l'abandon de la « fonction démocratique » de l'Église.

D'emblée, l'histoire de l'Église dont Gramsci donne les linéaments prend donc son sens au sein d'une plus large histoire des intellectuels en tant qu'histoire des rapports entre dirigeants et dirigés, entre intellectuels et peuple. L'histoire de l'Église est avant

17. C'est là une question sur laquelle Gramsci s'arrête à plusieurs reprises en mars 1930 : voir Q1, 139, p. 127, ainsi que la lettre à Tania du 10 mars 1930 : « Francesco si pose come iniziatore di un nuovo cristianesimo, di una nuova religione, sollevando enorme entusiasmo come nei primi secoli del cristianesimo. La Chiesa non lo perseguì ufficialmente, perché ciò avrebbe anticipato di due secoli la riforma, ma lo immunizzò, disgregò i suoi discepoli e ridusse la nuova religione a un semplice ordine monastico ai suoi servizi » (A. Gramsci, *Lettere dal carcere 1926-1937*, éd. Santucci, Palermo, Sellerio, 2013, p. 318).

18. Q1, 72, p. 81 (QM 1, p. 98-99).

tout l'histoire du lien entre le clergé et le peuple, l'histoire de la proximité ou de la distance existant entre le pasteur et son troupeau, l'histoire de la capacité de l'Église à prendre en charge ou non les aspirations populaires et, dans un deuxième temps, à avoir ou non une fonction nationale. De fait, l'institution ecclésiastique apparaît aussi à Gramsci comme l'une des toutes premières causes de la nature fondamentalement « cosmopolite » des intellectuels italiens sur une très longue période. Hégémonique au Moyen Âge après être sortie victorieuse, dès le XI^e siècle, de son conflit avec l'Empire¹⁹, l'Église s'appuie sur une caste intellectuelle européenne qui fait des intellectuels italiens des clercs cosmopolites « exerçant une fonction universaliste a-nationale²⁰ ». Ayant à la fois abdiqué toute « fonction démocratique » (« démocratique » étant ici synonyme de « populaire », proche du peuple) et restant fondamentalement « cosmopolite », l'Église est avant tout cette institution qui, en Italie, empêche l'émergence de ce que Gramsci appelle, à partir d'août 1930, une culture « populaire-nationale ».

Ainsi, dès la première grande note qu'il consacre à la « littérature populaire », Gramsci voit dans l'absence d'une telle littérature dans l'Italie des XIX^e et XX^e siècles (fût-elle catholique ou laïque), ainsi que dans « l'hégémonie des intellectuels étrangers » subie par les Italiens, le double effet des conditions générales créées par la Contre-Réforme :

Ce peu de succès de la littérature populaire catholique indique qu'il y a désormais une profonde rupture entre la religion et le peuple, qui se trouve dans un état très misérable d'indifférentisme et d'absence de toute vie spirituelle : la religion est uniquement une superstition, mais elle n'a pas été remplacée par une nouvelle moralité laïque et humaniste, du fait de l'impuissance des intellectuels laïques (la religion n'a été ni remplacée, ni profondément transformée et nationalisée comme dans d'autres pays, comme l'a été en Amérique le jésuitisme lui-même : en tant que peuple, l'Italie est encore dans les conditions générales créées par la Contre-Réforme)²¹.

19. Q3, 87, p. 371, août 1930.

20. A. Gramsci, *Lettere dal carcere 1926-1937*, lettres à Tania du 3 juillet [août] 1931, p. 439-440 et du 7 sept. 1931, p. 457.

21. Q3, 63, p. 345, août 1930. Un an plus tard, le constat est réitéré en particulier au sujet de Manzoni : « L'atteggiamento del Manzoni verso i suoi popoli è l'atteggiamento della Chiesa Cattolica verso il popolo : di condiscendente benevolenza, non di medesimezza umana [...]. Si può mostrare che il "cattolicesimo" anche in uomini superiori e non "gesuitici" come il Manzoni (il Manzoni aveva certamente una vena giansenistica e antigiesuitica) non contribuì a creare in Italia il

Ainsi la Contre-Réforme a non seulement accentué et installé dans la longue durée la césure désormais radicale entre les clercs et leurs ouailles, elle a aussi « dénationalisé » définitivement les intellectuels italiens, et ce « de deux façons » :

positivement, en tant qu'organisme universel qui préparait le personnel du monde catholique en son entier, et négativement, en obligeant à émigrer ces intellectuels qui ne voulaient pas se soumettre à la discipline contre-réformiste²².

Cette importance donnée au moment de la Contre-Réforme dans l'histoire de l'Église est confirmée tout au long des *Cahiers*, jusque dans une note du cahier 25, rédigée au plus tôt à l'été 1934. Gramsci y précise que « l'Église, avec la Contre-Réforme, s'est définitivement coupée des masses des "humbles" pour servir les "puissants" », et présente par ailleurs une interprétation intéressante des « utopistes » de cette époque, et en particulier de Campanella, qui « tentèrent de trouver, à travers les Utopies, la solution d'une série de problèmes vitaux des humbles, c'est-à-dire cherchèrent une connexion entre les intellectuels et le peuple »²³. Reflétant de façon déformée « les conditions d'instabilité et de rébellion latente des grandes masses populaires de l'époque », ces utopistes doivent être considérés « comme les premiers précurseurs historiques des Jacobins et de la Révolution française, c'est-à-dire de l'événement qui mit fin à la Contre-Réforme et diffusa l'hérésie libérale, bien plus efficace contre l'Église que ne l'a été l'hérésie protestante »²⁴. Entretemps, la réflexion de Gramsci sur le jacobinisme l'a en effet conduit à redonner une place de premier plan à la Révolution française, non pas du fait de son action anticléricale mais en tant que propagatrice d'idées libérales minant l'Église à sa racine.

Le modernisme et le Concordat

La Révolution française et le mouvement d'idées libérales et modernistes qu'elle inaugura ont eu pour effet d'anéantir la

“popolo-nazione” neanche nel Romanticismo, anzi fu un elemento anti-nazionale-popolare e solamente aulico. » Q7, 50, p. 896, août 1931.

22. Q6, 152, p. 809, octobre 1931.

23. Q25, 7, p. 2292.

24. *Ibidem*.

dimension « totalitaire » de l'Église. La religion catholique n'étant plus une conception du monde « totale », l'Église a été conduite à se replier sur une position défensive, tout particulièrement en Italie lors du Risorgimento. C'est en ces termes que Gramsci analyse dès le début des *Cahiers* le développement de l'Action Catholique, qui à partir de la fin du XIX^e siècle associa les laïcs et les organisations de jeunesse réunis autour du pape. L'Action Catholique a certes eu pour ambition de ressouder les liens trop lâches de l'Église avec les masses, mais elle dut pour ce faire sacrifier à la dynamique libérale des partis. L'Action Catholique marque ainsi le début d'une nouvelle époque dans l'histoire du catholicisme :

lorsque, de conception totalitaire du monde qu'elle était, elle ne devient plus qu'une partie et doit avoir son parti. Les différents ordres religieux représentent la réaction de l'Église (communauté des fidèles ou communauté du clergé), d'en bas ou d'en haut, contre la désagrégation de la conception (hérésies, schismes, etc.) ; l'Action Catholique représente la réaction contre l'apostasie de masses entières, c'est-à-dire contre le dépassement de masse de la conception religieuse du monde. Ce n'est plus l'Église qui fixe le terrain et les moyens de la lutte : elle doit accepter le terrain qui lui est imposé de l'extérieur et se servir d'armes prises dans l'arsenal de ses adversaires (l'organisation de masse). L'Église est sur la défensive, c'est-à-dire qu'elle a perdu son autonomie de mouvement et d'initiative, elle n'est plus une puissance idéologique mondiale, mais uniquement une force subalterne²⁵.

Pour tenter de retrouver une dimension démocratique, pour se recomposer en communauté de fidèles, l'Église moderne a été paradoxalement contrainte de se faire parti de masse et a dû accepter de se battre sur le terrain que lui imposaient ses adversaires. Elle n'avait plus le monopole idéologique qui lui était assuré notamment par un contrôle extrêmement large sur la culture et, surtout, sur l'éducation. À terme, cette crise était destinée à s'accroître et aurait pu être fatale à l'Église si l'État avait pris entièrement à son compte ces fonctions culturelles, éducatives et idéologiques traditionnelles.

25. Q1, 139, p. 127, février-mars 1930. Cette réflexion est reprise en décembre 1931, aux notes 183 et 188 du cahier 6 : « Come il legittimismo così anche il cattolicesimo, da posizioni integrali e totalitarie nel campo della cultura e della politica, diventano partiti in contrapposto di altri partiti e, di più, partiti in posizione di difesa e di conservazione, quindi costretti a fare molte concessioni agli avversari per meglio sostenersi. », Q6, 188, p. 832-833.

Si le Concordat de 1929 est un événement historique particulièrement marquant aux yeux de Gramsci, c'est précisément parce qu'il met un terme à cette situation, l'État capitulant littéralement face à l'Église. Une note très tranchée de novembre 1930 souligne l'acte de faiblesse dont a fait preuve l'État fasciste, conduisant en substance à un retour à la situation médiévale.

Mais dans le monde moderne aussi, que signifie, pratiquement, la situation créée dans un État par les stipulations concordataires ? Cela signifie la reconnaissance publique de privilèges politiques déterminés octroyés à une *caste* de citoyens *de ce même État*. La forme n'est plus médiévale, mais la substance est la même. Au cours du développement de l'histoire moderne, cette caste avait vu attaqué et détruit le monopole de la fonction sociale qui expliquait et justifiait son existence, le monopole de la culture et de l'éducation. Le concordat reconnaît à nouveau ce monopole²⁶.

L'Église veut en réalité « imprégner (*permeare*) l'État » ajoute Gramsci un peu plus loin²⁷ : l'Action Catholique et les interventions éducatives et culturelles qui lui sont accordées par le Concordat lui permettent à nouveau de contrôler le monde des laïcs au cœur même de la société civile. Il s'agit encore et toujours de la question des intellectuels (cette longue note appartient en réalité à un 'sous-cahier', la section [c] du cahier 4 selon la nouvelle édition critique, regroupant des textes « reliés en grande partie au thème des intellectuels », comme le précisent ses éditeurs²⁸) : le drame est précisément que l'Église reprend la main qu'elle avait perdue sur la formation, le contrôle et l'organisation des intellectuels. Or, pour Gramsci, il est clair que « si l'État renonce à être le centre d'une culture propre, autonome, l'Église ne peut que triompher »²⁹.

Potestas indirecta : Bellarmin, l'Église et la société civile

Le manuscrit porte, sur cette même page (f. 28r° du cahier 4), un ajout particulièrement intéressant : juste au-dessus du passage affirmant que l'Église « veut imprégner l'État et [que], pour cette action, des laïcs sont nécessaires », une note interlinéaire plus

26. Q4, 53, p. 494 (numéroté Q4 [c], 4, dans la nouvelle édition critique, QM 1, p. 797).

27. *Ibid.*, p. 496.

28. QM 1, p. 826.

29. Q4, 53, p. 497.

tardive indique entre parenthèses : « gouvernement indirect de Bellarmin »³⁰. Dans l'ordre de numérotation des *Cahiers*, il s'agit de la première apparition du nom du théoricien jésuite du pouvoir indirect de l'Église, ici évoqué en marge d'une note datant, on l'a dit, de la fin de l'année 1930. Mais il est cette fois probable que l'ajout soit apporté un an plus tard³¹, entre l'automne 1931 et le printemps 1932 : c'est à cette époque en effet que Gramsci développe sa réflexion sur la puissance retrouvée des jésuites, une puissance renouvelée qui trouve notamment son expression dans la canonisation de Bellarmin et surtout dans son accession au rang de Docteur de l'Église, le 17 septembre 1931. Dans une série de quatre notes réparties entre octobre 1931 et juin 1932, Gramsci établit un lien direct entre « ces attentions particulières portées à la plus haute autorité jésuite après Ignace de Loyola »³² et ce qu'il analyse comme une réactualisation et mise en pratique de son idée de pouvoir indirect de l'Église sur les autorités civiles³³.

Ces notes présentent une interprétation à la fois forte et orientée de la notion de *potestas indirecta* théorisée par le célèbre théologien de la Contre-Réforme. En octobre 1931, Gramsci l'évoque en relation avec le rôle de premier ordre que Bellarmin tint dans les procès de Giordano Bruno et de Galilée : portant notamment sur les domaines scientifiques et culturels, le « pouvoir indirect » serait en fait la notion clé d'une forme de théorisation jésuite d'une hégémonie politique à exercer depuis le champ de la société civile et de la culture. Mais ce qui l'intéresse est moins la pensée de Bellarmin en tant que telle que ce que sa récente promotion révèle du pouvoir récemment reconquis par l'Église : « Sanctification de Bellarmin, signe des temps et de la croyance en l'impulsion d'une nouvelle puissance de l'Église catholique ; renforcement des jésuites, etc. »³⁴. Cette actualisation est d'abord le fait des catholiques eux-mêmes, en particulier des

30. *Ibid.*, p. 496-497.

31. Gianni Francioni signale dans l'apparat philologique de QM 1, p. 801, que l'ajout se caractérise par un *ductus seriore*. Ce *ductus* nous paraît plus proche de celui de Q6, 151 (f. 61r°, octobre 1931) ou de Q9, 31 (f. 26r°, mai 1932).

32. Q7, 88, p. 917.

33. Il s'agit des notes Q6, 151, p. 809 (octobre 1931), Q7, 88, p. 917-918 (décembre 1931), Q9, 31, p. 1114-1115 (mai 1932) ; Q9, 99, p. 1161-1162 (mai-juin 1932).

34. Q6, 151, p. 809.

jésuites, comme le montre le commentaire apporté dans la *Civiltà Cattolica* à la lettre apostolique qui, en septembre 1931, fit de « saint Robert Bellarmin » un « Docteur de l'Église universelle » (numéro du 7 novembre 1931³⁵), lettre et commentaire auxquels Gramsci apporte la plus grande attention dans une note qui leur est expressément consacrée au cahier 7³⁶. C'est donc cette opération de promotion toute politique, orchestrée par les jésuites, qui explique en bonne partie que Gramsci réinterprète un concept originairement conçu pour résoudre un certain nombre de questions juridictionnelles au profit de l'Église (détermination des cas où la juridiction ecclésiastique doit intervenir dans le temporel et où la position de l'Église doit être jugée supérieure à celle de l'État) comme une stratégie globale de contrôle de la société civile et de l'État au moyen de l'éducation et de la culture. La « fin stratégique essentielle des jésuites » serait en effet, juge Gramsci en mai 1932, d'« assurer au Vatican ce *pouvoir indirect* sur la société civile et sur l'État » qui « fut théorisé par leur saint actuel Robert Bellarmin »³⁷. Cette note du cahier 9 montre que le Concordat a bien conduit à la mise en œuvre de ce pouvoir indirect bellarminien réactualisé : à une « position exceptionnelle de monopole que les catholiques, étant données leurs possibilités de concentration des forces intellectuelles, peuvent conquérir en Italie dans le monde de la haute culture officielle et scolaire », et à une véritable « conquête du marché culturel »³⁸.

Ainsi, alors que la notion trouvait sa signification dans une perspective juridictionnelle où l'État n'était envisagé que dans un sens étroit, en tant que pouvoir juridictionnel précisément, Gramsci étend son application de façon très large. Ce qui en définitive lui permet d'effectuer une telle opération, ce n'est pas seulement ce raisonnement de type analogique : comme à l'époque de Bellarmin qui théorisait la *potestas indirecta* du pape et jouait un rôle clé dans les procès de Bruno et de Galilée, l'Église prétend aujourd'hui à un pouvoir indirect qui lui laisserait un champ libre sur la société. C'est aussi qu'une telle interprétation de la notion

35. « L'ultima glorificazione di San Roberto Bellarmino Dottore della Chiesa », *Civiltà cattolica*, anno 82°, 7 novembre 1931, p. 200-212.

36. Q7, 88, p. 917-918.

37. Q9, 31, p. 1115.

38. *Ibid.*, p. 1114-1115.

de pouvoir indirect vient confirmer et renforcer son propre concept d'État élargi (État = société politique + société civile), élaboré préalablement, à partir du printemps 1931³⁹. Le vrai pouvoir étatique s'exerce tout autant dans le domaine de la société civile ; or ce pouvoir *de* et *dans* la société civile, l'Église a toujours prétendu l'exercer. Autrement dit, à travers cette réinterprétation du concept de pouvoir indirect transparait toute l'importance que joue la question de l'Église dans l'élaboration de la théorie politique gramscienne : au sein même de l'Église a en quelque sorte déjà été pensé l'État élargi, c'est-à-dire l'articulation entre État et société civile⁴⁰.

Parallèlement, ces notes sont symptomatiques d'une nouvelle période d'écriture et de traitement de la question ecclésiastique dans les *Cahiers*, qui fait plus que jamais la part belle à une analyse strictement politique de l'action de l'Église, et tout particulièrement, en son sein, de celle des jésuites. Comme on va le voir, cette action va devenir un contrepoint privilégié de la politique et de la philosophie de la praxis telles que Gramsci les pense désormais.

L'ÉGLISE, LA SOCIÉTÉ CIVILE ET LA CONSTRUCTION DE L'HÉGÉMONIE

Guicciardini, l'Église et l'État « élargi »

La théorisation de l'État élargi, conçu comme société politique + société civile se fait précisément au moment où Gramsci commence à intégrer la notion d'Église dans sa réflexion sur l'État et l'hégémonie, à partir du printemps 1931, dans la note 87 du cahier 6 intitulée « Armes et religion » :

39. Q6, 87 et 88, p. 762-764, mars-août 1931.

40. La notion de « société civile » est bien sûr à entendre ici au sens hégéliano-gramscien, et non au sens catholique. Les dernières notes évoquées ne se comprennent en effet qu'à la lumière des précisions préalables apportées un peu plus tôt, Q6, 24, p. 703 : « *Nozioni enciclopediche. La società civile.* Occorre distinguere la società civile come è intesa dallo Hegel e nel senso in cui è spesso adoperata in queste note (cioè nel senso di egemonia politica e culturale di un gruppo sociale sull'intera società, come contenuto etico dello Stato) dal senso che le danno i cattolici, per i quali la società civile è invece la società politica o lo Stato, in confronto della società familiare e della Chiesa ».

Armes et religion. Affirmation de Guicciardini selon laquelle pour la vie d'un État deux choses sont absolument nécessaires : les armes et la religion. La formule de Guicciardini peut être traduite en bien d'autres formules, moins drastiques : force et consentement, coercition et persuasion, État et Église, société politique et société civile, politique et morale (histoire éthico-politique de Croce), droit et liberté, ordre et discipline, ou, avec un jugement implicite de goût libertaire, violence et tromperie. En tout cas, selon la conception politique de la Renaissance, la religion était le consentement et l'Église était la Société civile, l'appareil d'hégémonie du groupe dirigeant, qui n'avait pas d'appareil propre, c'est-à-dire qui n'avait pas sa propre organisation culturelle et intellectuelle, mais ressentait comme telle l'organisation ecclésiastique universelle⁴¹.

Gramsci prend ici appui sur un article de Paolo Treves publié dans la livraison de novembre-décembre 1930 de la *Nuova rivista storica*, « Il realismo politico di Francesco Guicciardini », qu'il lit alors qu'il rédige ces notes du cahier 6 et qu'il vient de commenter dans la note précédente (Q6, 86). « Il ne fait pas de doute que la religion est nécessaire : armes et religion sont “les parties vitales et substantielles” des États, sans lesquelles on ne peut gouverner »

41. Q6, 87, p. 762-763. Quelques pages plus tôt (Q6, 81, p. 751-752), Gramsci commente pour la première fois un texte de Croce qui joue clairement un rôle important dans l'évolution de sa réflexion sur le rapport entre État et Église, l'hégémonie et la société civile : « Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia ». Le texte date de 1928 (publié initialement dans *La Critica*, 26, 1928, sous le titre « Un detto di Leopoldo Ranke sullo Stato e la Chiesa », p. 182-186), mais Gramsci le lit dans *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1931, qu'il vient de recevoir à Turi. Il évoque dans cette note « quello che il Croce chiama il “perpetuo conflitto tra Chiesa e Stato”, in cui la Chiesa è presa a rappresentare la società civile nel suo insieme » (p. 751). Le texte sera à nouveau commenté en Q6, 139, p. 802 et surtout en Q8, 227, p. 1084, une note qui identifie l'« histoire “éthico-politique” » au sens de Croce avec l'« histoire de l'aspect “hégémonie” dans l'État » et précise : « Poiché “egemonia” significa un determinato sistema di vita morale [concezione della vita ecc.], ecco che la storia è storia “religiosa”, secondo il principio “Stato-Chiesa” del Croce ». Partant de l'affirmation de Leopold Ranke selon laquelle « l'histoire est toujours l'histoire des rapports et de la lutte entre Église et État », Croce précisait qu'« une histoire ainsi faite ne peut au fond s'entendre que comme celle de deux formes d'État » (*op. cit.*, p. 182), et généralisait l'opposition en la traduisant au moyen d'autres catégories, dans un langage autre que celui du catholicisme (comme le fait ensuite justement Gramsci dans sa « traduction » de Guicciardini en Q6, 87) : « l'opposizione di Stato e Chiesa, di coscienza e azione politica e coscienza e azione morale, non si esprime solo in quella forma cattolica, si anche in diverse e molteplici forme, che metterebbe conto rintracciare e raccogliere : come sarebbe l'opposizione di “certo” (nel senso pratico, ossia asserzione di forza), e “vero” (nel senso morale) ; e l'altra, settecentesca, tra “politique”, o affari di stato e di guerra, e *raison* o *Civilisation* [...] » (*op. cit.*, p. 183).

avait écrit Treves⁴². Il citait ici les *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*, dans lesquelles Guicciardini introduisait son commentaire sur le chapitre « De la religion des Romains » (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 11) par ces mots :

Il est certain que les armes et la religion sont les principaux fondements des républiques et des royaumes, et si nécessaires que, si l'une de ces choses vient à manquer on peut dire que manquent les parties vitales et substantielles⁴³.

La dichotomie armes-religion, dans le texte de Guicciardini autant que dans celui de Machiavel, servait ainsi à commenter l'opposition et la complémentarité entre art de la guerre et art de la paix, respectivement incarnés par Romulus et son successeur Numa.

Dès lors, la façon dont Gramsci entreprend de « traduire » – verbe qu'il affectionne particulièrement et ne choisit jamais au hasard – la « formule de Guicciardini » est pour nous hautement significative. Non seulement parce qu'elle identifie l'Église à un appareil d'hégémonie et fixe une double série conceptuelle (art de la paix, Église, société civile, hégémonie d'une part ; art de la guerre, État, société politique, coercition d'autre part), mais aussi parce que cette traduction est la matrice réflexive où prend naissance le nouveau concept d'État que Gramsci est alors en train de mettre en place. Ce nouveau concept est défini en deux temps, immédiatement dans la suite de la note d'abord, comme « État au sens organique et plus large (État proprement dit et société civile) »⁴⁴, puis donne lieu dans la note suivante à la définition célèbre, déjà évoquée plus haut, de ce que Gramsci appellera quelques mois plus tard l'État « dans sa signification intégrale »⁴⁵. On a bien ici la confirmation que la réflexion sur l'Église participe

42. Paolo Treves, « Il realismo politico di Francesco Guicciardini (Considerazioni preliminari) », *Nuova rivista storica*, anno XIV, fasc. 6, nov.-dic. 1930, p. 525-537 (p. 531).

43. Francesco Guicciardini, *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*, I, 11 ; éd. en français : *Considérations à propos des Discours de Machiavel sur la première décade de Tite-Live*, trad. Lucie De Los Santos, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 77 (traduction légèrement modifiée).

44. Q6, 87, p. 763.

45. « Il est à noter que dans la notion générale d'État entrent des éléments qui sont à rapporter à la notion de société civile (au sens où, pourrait-on dire, État = société politique + société civile, c'est-à-dire hégémonie cuirassée de coercition) », Q6, 88, p. 763-764 (mars-août 1931). C'est en octobre 1931 que

au premier chef de la constitution des principaux concepts gramsciens⁴⁶ : l'État doit assumer à lui seul les fonctions qui étaient autrefois réparties entre État et Église. Mieux : dans cette même note, Gramsci repense le thème marxiste du dépérissement de l'État à la lumière de cette définition. En définitive, ce qui pour Gramsci doit dépérir est la fonction coercitive de l'État (l'État au sens étroit, la société politique) au bénéfice de sa fonction éthique ou consensuelle (l'État en tant que « société civile », « État éthique » ou « société réglée »), bref de cette fonction qui était autrefois l'apanage de la religion et de l'Église⁴⁷.

On se trouve ici à un degré de discours théorique qui, d'un côté, est le résultat d'un processus d'abstraction fondé sur des analyses historiques concrètes, mais qui, de l'autre, relance ces analyses – selon un processus dialectique constant dans la réflexion de Gramsci et dans l'élaboration des *Cahiers*. Il n'est dès lors pas étonnant de constater, dans le courant de l'année 1931, une accentuation ultérieure de la caractérisation politique de l'Église⁴⁸, et plus particulièrement encore une mise en évidence de ses fonctions hégémoniques. C'est au point que l'Église commence à apparaître comme une sorte de modèle d'organisation politique. Implicitement d'abord, comme dans cette lettre à son épouse Giulia du 27 juillet 1931, qui affirme que l'Église catholique est « indubitablement l'organisme mondial qui possède la plus grande accumulation d'expériences organisationnelles et

l'on trouve la formule « ce qu'est l'État dans sa signification intégrale : dictature + hégémonie », Q6, 155, p. 810-811.

46. Je renvoie sur ce point aux travaux actuels de Marie Lucas évoqués plus haut.

47. Il s'agit de la suite de la même note 88 : « In una dottrina dello Stato che concepisca questo come possibile tendenzialmente di esaurimento e di risoluzione della società regolata, l'argomento è fondamentale. L'elemento Stato-coercizione si può immaginare esaurirsi mano a mano che si affermano elementi sempre più cospicui di società regolata (o Stato etico o società civile) », Q6, 88, p. 764. En un autre lieu ce passage mériterait d'être commenté en détail, ne serait-ce que du fait de l'assimilation problématique entre « société civile », « État éthique » et « société réglée ». Nous nous contentons ici de rappeler que cette assimilation est proposée juste après que l'Église et la religion ont servi à identifier la nouvelle formule de l'État élargi comprenant la société civile.

48. Ainsi, une note d'octobre-novembre 1931 consacrée aux encycliques souligne la « grande froideur » de ces dernières, qui ne sont que des tissus de citations, sans doute élaborés sur la base de fichiers prêts à l'emploi. Et Gramsci de conclure : « c'est seulement lorsque le pape écrit ou parle de politique immédiate que l'on sent une certaine chaleur », Q6, 163, p. 816.

propagandistes »⁴⁹. Beaucoup plus explicitement ensuite, lorsque dans une note de décembre 1931 qui, une fois de plus, s'appuie sur la *Civiltà cattolica* (ici une série d'articles consacrés à l'hindouisme étudié par les missionnaires jésuites), Gramsci fait de la papauté et de la Compagnie de Jésus des références en matière de « réforme culturelle des masses populaires-paysannes » et d'« organisation d'hégémonie culturelle et morale » des intellectuels :

[...] (le pape connaît mieux le mécanisme de la réforme culturelle des masses populaires-paysannes que bien des éléments du laïcisme de gauche : il sait qu'une grande masse ne peut être convertie de façon moléculaire ; il faut, pour accélérer le processus, conquérir les dirigeants naturels des grandes masses, c'est-à-dire les intellectuels, ou former des groupes d'intellectuels de type nouveau, d'où la création d'évêques indigènes) ; de là vient la nécessité de connaître exactement les façons de penser et les idéologies de ces intellectuels, pour mieux comprendre l'organisation de leur hégémonie culturelle et morale, pour la détruire ou l'assimiler. Ces études venant des jésuites ont donc une importance objective particulière, dans la mesure où elles ne sont pas « abstraites » et académiques, mais sont tournées vers des buts pratiques concrets. Elles sont très utiles pour connaître les organisations d'hégémonie culturelle et morale dans les grands pays asiatiques comme la Chine et l'Inde⁵⁰.

Cette réflexion sur des cas concrets de construction et d'étude des processus hégémoniques est d'autant plus intéressante qu'à cette date la réflexion de Gramsci sur l'hégémonie est encore en phase d'élaboration. La gauche laïque se voit opposer un modèle clérical et missionnaire qui, pour les besoins de l'évangélisation, est en réalité un modèle de conquête politique des consciences, et qui une fois de plus place en son cœur la question des intellectuels. L'insistance sur la double question de la « conquête » des intellectuels existants et de l'« organisation » de l'hégémonie nous renvoie à l'un des enjeux centraux de toute la réflexion de Gramsci, depuis ses *Notes sur le problème méridional* de 1926 jusqu'au cahier 12 de 1932 : la nécessité de gagner les intellectuels traditionnels tout en créant des intellectuels d'un type nouveau. Ici, ce sont à la fois les choix de politique pastorale (création d'évêques locaux) et les pratiques d'études des jésuites (l'étude des religions locales et de leurs formes d'organisation) qui sont érigés en modèles, en raison de leur efficace pratique.

49. A. Gramsci, *Lettere dal carcere 1926-1937*, p. 436.

50. Q7, 71, p. 908, décembre 1931.

« *L'unité idéologique* »

L'Église romaine apparaît à nouveau comme un modèle quelques mois plus tard, en mars 1932, dans le cadre de la troisième série des « Notes de philosophie » (*Appunti di filosofia*) du cahier 8. La remarque qui porte ici sur « le problème des simples » (Q8, 213) peut surprendre : loin de reprendre l'idée selon laquelle l'Église est trop éloignée du peuple, Gramsci semble cette fois dire l'inverse :

La force des religions et spécialement du catholicisme consiste en ce qu'elles sentent énergiquement la nécessité de l'unité de toute la masse religieuse et luttent pour ne jamais détacher les couches supérieures des couches inférieures. L'Église romaine est la plus tenace dans la lutte pour empêcher qu'« officiellement » ne se forment deux religions, celle des intellectuels et celle des « simples »⁵¹.

Ces réflexions nous confirment que l'Église catholique est présentée par Gramsci sous un jour nettement plus favorable en mars 1932 qu'elle ne l'était tout au long de l'année 1930, lorsqu'il réfléchissait sur les effets pluriséculaires de la Contre-Réforme. Cependant l'approche est plus complémentaire que contradictoire avec le diagnostic d'une séparation entre les élites et les « simples » qu'il avait fait précédemment. Il s'agit plutôt d'un approfondissement, car ce diagnostic, la hiérarchie ecclésiastique le fait aussi, c'est pourquoi elle lutte pour l'unité de la communauté et sent « énergiquement la nécessité de l'unité de toute la masse religieuse ». Par ailleurs, les jugements précédents portaient d'une part sur la question du sentiment et de la proximité avec les « simples », et d'autre part sur la dimension fondamentalement cosmopolite (non nationale-populaire) du clergé (et sur ce point, pas de changement : voir encore la note Q9, 55, de juin 1932), ils ne portaient pas sur la question doctrinale. Or la question en jeu ici est avant tout celle de la façon dont la hiérarchie définit la doctrine afin d'éviter « qu'« officiellement » ne se forment deux religions », et celle de garder un dogme qui puisse être partagé par tous – d'où, notamment, la nécessité d'intégrer ou de neutraliser des idées potentiellement hérétiques ou corrosives portées par la modernité. Il s'agit en somme du rapport entre philosophie des

51. Q8, 213, p. 1070.

simples et philosophie des savants, et c'est à l'arrière-plan une partie importante de la question de la doctrine marxiste qui est posée. Comme Gramsci le précise trois mois plus tard lorsqu'il introduit cette note qu'il reprend dans le cahier 11, « le problème fondamental de toute conception du monde, de toute philosophie qui serait devenue un mouvement culturel, une “religion”, une “foi” » est bien de « conserver l'unité idéologique dans tout le bloc social, qui est précisément cimenté et unifié par cette idéologie déterminée »⁵².

Du fait de son souci de conserver « l'unité idéologique » entre les différentes couches sociales et culturelles composant la communauté des fidèles, l'Église catholique présente donc un modèle intéressant pour la philosophie de la praxis. Elle a en cette matière une longueur d'avance sur les philosophies, et précisément sur celles qui se veulent non religieuses, voire anti-religieuses : les philosophies « immanentistes », qui pour leur part n'ont jamais réussi à créer cette « unité idéologique entre le bas et le haut, entre les intellectuels et la masse »⁵³. D'où ce paradoxe, qui est un point crucial de la pensée de Gramsci : la philosophie de la praxis a pour ambition de créer cette unité qu'aucune des philosophies dont elle est l'héritière n'a su créer, et pour ce faire elle peut trouver inspiration dans la religion, la religion catholique au premier chef. Comme le rappelle Gramsci à la fin de la même note, dans sa première rédaction au cahier 8, il faut, pour « créer cette unité idéologique entre le haut et le bas », inventer un « nouveau sens commun » : « On veut modifier le sens commun, créer un “nouveau sens commun”, voilà pourquoi s'impose l'exigence de tenir compte des “simples” »⁵⁴. Cette nécessité d'élaborer la philosophie de la praxis en un nouveau sens commun (laquelle avait été annoncée pour la première fois quelques mois plus tôt dans le même cahier 8, en novembre 1931⁵⁵) provient de sa définition même : une philosophie qui est une politique, une théorie qui est une pratique. Or c'est avant tout cette exigence qui conduit Gramsci à réévaluer l'Église et le catholicisme. Une réévaluation qui est par ailleurs favorisée par la prise de conscience

52. Q11, 12, p. 1380, juin-juillet 1932.

53. Q8, 213 (mars 1932), p. 1070 (puis Q11, 12, p. 1381).

54. *Ibid.*, p. 1071.

55. Q8, 175, p. 1047.

de l'importance de l'action politico-culturelle effective de l'Église, notamment de celle des jésuites, tout au long de l'année 1931.

C'est ce que confirme encore la seconde rédaction de la note quelques mois plus tard dans le cahier 11. La première version soulignait que la lutte menée par l'Église romaine pour empêcher que ne se forment « officiellement » deux religions, celle des intellectuels et celle des « simples », présentait « de graves inconvénients », mais Gramsci restait assez énigmatique quant aux raisons de ces inconvénients : « La chose n'a pas été et n'est pas sans avoir de graves inconvénients, mais ces "inconvénients" sont liés au processus historique qui transforme toute la vie civile, non pas au rapport rationnel entre intellectuels et "simples" ». ⁵⁶ La réécriture du texte dans le cahier 11 est beaucoup plus claire : ce qu'apporte le « processus historique qui transforme toute la vie civile », c'est la modernité et son cortège d'idées, de théories et de manières de voir et de vivre qui sont susceptibles de miner l'unité idéologique dont la religion est porteuse. La conservation de l'unité de la doctrine entre couches supérieures et inférieures exige une adaptation culturelle aux idées nouvelles portées par la société moderne. Or tout le mérite en revient à ceux-là mêmes qui prennent à leur charge ce travail d'adaptation, jésuites en tête. Voici comment la phrase est réécrite, singulièrement prolongée cette fois :

Cette lutte n'a pas été sans avoir de graves inconvénients pour l'Église elle-même, mais ces inconvénients sont liés au processus historique qui transforme toute la société civile et qui, en bloc, contient une critique corrosive des religions ; apparaît d'autant mieux la capacité organisatrice du clergé dans la sphère de la culture et le rapport abstraitement rationnel et juste que dans son propre cercle l'Église a su établir entre les intellectuels et les simples. Les jésuites ont été indubitablement les plus grands artisans de cet équilibre et pour le conserver ils ont imprimé à l'Église un mouvement progressif qui tend à donner certaines satisfactions aux exigences de la science et de la philosophie, mais à un rythme si lent et si méthodique que les mutations ne sont pas perçues par la masse des simples, bien qu'elles apparaissent « révolutionnaires » et démagogiques aux « intégristes » ⁵⁷.

L'appréciation de l'œuvre des jésuites pourrait difficilement être plus flatteuse venant d'un auteur communiste qui fait souvent

56. Q8, 213, p. 1070.

57. Q11, 12, p. 1381.

preuve d'un fort – et très classique – anti-jésuitisme. On se souvient par ailleurs qu'aux premiers temps des *Cahiers*, Gramsci réduisait la place de l'Église à l'époque moderne à celle d'un simple parti, conduit à une action défensive qui l'obligeait à se placer sur le même terrain que ses adversaires. Ici, bien que le contexte et le mouvement soient les mêmes – nécessité pour l'Église de se défendre contre les attaques corrosives du libéralisme moderne – le jugement apparaît en perspective inversée : la corrosivité de la modernité met d'autant plus en valeur l'action menée par l'Église pour mettre en rapport les intellectuels et les « simples ». Ce rapport est « abstraitement rationnel et juste », c'est-à-dire, ici, qu'il est construit sur la base de considérations mondaines (non « religieuses ») et qu'il obéit à des raisons politiques bien comprises.

Le maintien de l'unité doctrinale marxiste est lui aussi pensé sur un modèle catholique, durant l'été 1932 toujours, lorsque Gramsci reformule le projet d'« un répertoire de la philosophie de la praxis », c'est-à-dire d'un « inventaire critique de toutes les questions qui ont été soulevées et discutées » à son propos⁵⁸. Cet outil serait en effet « d'une importance immense tant dans le champ scientifique que dans le champ scolaire et parmi les libres chercheurs ». Alors que la première version de cette note, dans les *Appunti di filosofia* du cahier 4, autour de mai 1930, s'en tenait à cette dimension pédagogique et scientifique qui aurait dû prendre le relais du « travail de débutant et du dilettantisme journalistique » caractérisant aux yeux de Gramsci les outils de diffusion du marxisme⁵⁹, il parle cette fois-ci d'une « œuvre encyclopédique spécialisée » et surtout ajoute un passage évoquant désormais un modèle bien précis :

Pour construire ce projet il faudrait étudier tout le matériau du même type publié par les catholiques des différents pays à propos de la Bible, des Évangiles, de la Patrologie, de la Liturgie, de l'Apologétique, ces grosses encyclopédies spécialisées de diverses valeurs mais continuellement publiées et qui maintiennent l'unité idéologique des centaines de milliers de prêtres et autres dirigeants qui forment l'échafaudage et la force de l'Église Catholique⁶⁰.

58. Q16, 3, p. 1844-1845, juin-juillet 1932.

59. Q4, 9, p. 432, mai-août 1930.

60. Q16, 3, p. 1845.

Ces précisions ajoutées deux ans après la première rédaction de la note sont là encore significatives d'une évolution du jugement de Gramsci sur l'action de l'Église : pas de rupture, certes, mais un approfondissement de l'appréciation de l'Église catholique qui devient à ses yeux le modèle d'organisation idéologique le plus abouti que l'histoire ait jamais produit. Cette évolution est d'autant plus patente que le souci des éditions, des périodiques et plus largement de toutes les formes de médias culturels auxquelles penser dans une perspective stratégique s'impose à lui non seulement dès les notes du premier cahier mais dès le début de sa biographie politique. L'importance de l'Église en la matière est un acquis progressif des *Cahiers* qui n'allait pas de soi au départ.

Attention cependant à ne pas se tromper sur le jugement de Gramsci. Il se montre laudateur, voire admiratif, face à une politique, plus exactement face à une stratégie de l'Église, particulièrement bien mise en œuvre par les jésuites, dont il prend conscience après avoir lu très attentivement, pendant plus d'un an, leur principale publication, la *Civiltà cattolica*. Cela ne remet pourtant pas en question le jugement d'ensemble qu'il porte sur la rigidification de l'Église depuis l'époque de la Contre-Réforme. Gramsci lui-même semble se rendre compte qu'une équivoque est possible, et il prend bien soin, dès mars 1932, de préciser sa pensée :

Que l'Église doive affronter un problème des « simples » signifie justement qu'il y a eu rupture dans la communauté des fidèles, rupture qui ne peut être réparée par l'élévation des simples au niveau des intellectuels (l'Église tout du moins ne se propose plus cette tâche, « économiquement » au-dessus de ses forces actuelles) mais en faisant peser une « discipline » de fer sur les intellectuels afin qu'ils n'outrepassent pas certaines limites dans la « distinction » et ne la rendent pas catastrophique et irréparable⁶¹.

Il y a eu une rupture entre le peuple et l'Église et celle-ci s'est efforcée d'agir pour y remédier. Le remède toutefois ne consiste pas à émanciper les « simples » pour les élever au niveau des intellectuels : c'est en haut et non en bas qu'opère le travail de soudure, par une acclimatation extrêmement contrôlée des idées modernes. Il fut un temps – le Moyen Âge – où des initiatives naissaient d'en bas qui permettaient que cette soudure puisse s'opérer : ainsi naquirent notamment les ordres mendiants. Les

61. Q8, 220, p. 1080, mars 1932.

deux grandes étapes suivantes furent d'une part la naissance de la Compagnie de Jésus et la Contre-Réforme, qui n'affrontèrent le problème qu'avec des moyens disciplinaires, et d'autre part, beaucoup plus récemment, le « modernisme », « qui n'a pas créé des "ordres religieux" mais des "ordres politiques", la démocratie chrétienne »⁶². On retrouve à ce moment de la réflexion le passage que nous citions en exergue, illustrant la politisation de l'Église désormais complète, ainsi que l'ajout décisif que Gramsci fait à ce passage lorsqu'il le réécrit trois mois plus tard dans la première partie du cahier 11, en juin-juillet 1932. La philosophie de la praxis fait l'inverse des catholiques puisqu'elle entend conduire les « simples » à « une conception supérieure de la vie » :

La position de la philosophie de la praxis est antithétique à la position catholique : la philosophie de la praxis ne tend pas à maintenir les « simples » dans leur philosophie primitive du sens commun, mais au contraire à les conduire à une conception supérieure de la vie. Si elle affirme l'exigence du contact entre les intellectuels et les simples, ce n'est pas pour limiter l'activité scientifique et pour maintenir une unité au bas niveau des masses, mais bien pour construire un bloc intellectuel-moral qui rende politiquement possible un progrès intellectuel de masse et pas seulement de quelques groupes intellectuels⁶³.

Modèle négatif donc, mais modèle malgré tout : « antithétique » à celle de la philosophie de la praxis, la position de l'Église permet à cette dernière de définir d'autant mieux sa tâche, consistant à composer *par le haut* et non par le bas le bloc idéologique. Gramsci précise encore mieux sa pensée dans le cahier 16, dans une note écrite sans doute à bref intervalle, au cours du même été 1932. « Empêcher que ne se forment deux religions distinctes » ne sert pas seulement à « ne pas se détacher des masses » mais à ce que la religion ne se révèle pas « officiellement » pour ce qu'elle est réellement, à savoir « une idéologie de groupes restreints »⁶⁴. D'un autre côté, si le contact entre les masses et les intellectuels reste purement mécanique, lié à la liturgie et à la discipline, il n'est pas moins vrai que l'Église a « organisé un merveilleux mécanisme de sélection⁶⁵ "démocratique" de ses intellectuels, mais

62. *Ibid.*, p. 1081.

63. Q11, 12, p. 1384-1385.

64. Q16, 9, 1861-1862.

65. Le manuscrit porte bien le mot *selezione* (la transcription *religione* de l'éd. Gerratana, p. 1862, est erronée).

en tant qu'individus isolés, non comme expression représentative de groupes populaires ». Une fois encore, le jugement de Gramsci est balancé : on retiendra que si l'unité a lieu d'en haut et de façon artificielle, elle est malgré tout l'objet d'un souci bien réel, du moins en tant qu'unité doctrinale ; par ailleurs il faut bien lui reconnaître une certaine préoccupation « démocratique », s'il est vrai qu'elle a le souci de faire émerger du peuple une partie de ses propres intellectuels (et l'on mesure mieux la distance là encore quand on se souvient qu'en 1930 il affirmait qu'avec la Contre-Réforme l'Église avait « abdiqué » toute fonction démocratique).

En tout état de cause, les façons dont une Église « maintient la communauté de ses fidèles », « entretient et organise de façon permanente sa propre foi, en en répétant sans cesse l'apologétique, en luttant à tout moment et toujours avec des arguments semblables, et en maintenant une hiérarchie d'intellectuels chargés de donner à la foi au moins l'apparence de la dignité de la pensée »⁶⁶ constituent un point de comparaison de premier ordre pour la réflexion que Gramsci mène intensément, à l'été 1932, sur la manière de transformer cette « nouvelle conception du monde » qu'est la philosophie de la praxis en un nouveau sens commun. Cela provient de la prise de conscience de l'« extrême labilité » de toute nouvelle conception du monde que l'on diffuse dans les masses populaires. Celles-ci ne peuvent vivre la philosophie « que comme une foi »⁶⁷ : si les seuls arguments logiques et rationnels faisaient effet, l'homme du peuple serait fréquemment amené à changer de conception du monde, au gré du travail de conviction opéré par quiconque manie mieux que lui les outils intellectuels⁶⁸. De la fragilité de ces processus de diffusion et de maintien des conceptions du monde, démontrée par l'histoire aux dépens de l'Église à chaque fois qu'a été brisée la continuité des liens qui l'unissait à la communauté des fidèles, Gramsci déduit deux « nécessités pour tout mouvement culturel qui tend à remplacer le sens commun et les vieilles conceptions du monde en général »⁶⁹. Ces deux nécessités sont l'une comme l'autre de nature pédagogique, mais la première est aussi traditionnelle que

66. Q11, 12, p. 1391-1392.

67. *Ibid.*, p. 1390.

68. *Ibid.*, p. 1391.

69. *Ibid.*, p. 1392.

la seconde est progressiste : d'une part la répétition incessante de ses propres arguments, la répétition étant « le moyen didactique le plus efficace pour opérer sur la mentalité populaire » ; d'autre part un travail incessant « pour élever intellectuellement des couches populaires toujours plus vastes ». C'est bien sûr cette dernière exigence qui est en fin de compte décisive : « cette seconde nécessité, si elle est satisfaite, est celle qui modifie réellement le “panorama idéologique” d'une époque »⁷⁰. Elle est aussi, on l'a vu, ce qui pour Gramsci différencie radicalement la philosophie de la praxis des politiques traditionnelles de l'Église, une conception du monde émancipatrice d'une religion visant à maintenir les masses dans leur état de subalternité.

Il est ainsi possible de distinguer deux grandes étapes dans la réflexion de Gramsci sur l'Église. La première concerne l'Église au premier chef et son histoire, et se déploie tout au long de l'année 1930. Après avoir été longtemps séparée des masses (Contre-Réforme) puis reléguée par le libéralisme moderne sur un terrain politique qui n'était pas le sien, celui des partis, et qui la constituait comme perdante, l'Église est sauvée par le Concordat : celui-ci lui redonne une place centrale et lui permet d'*imprégner* l'État et la société civile. Cette conscience d'une nouvelle vigueur – *potestas indirecta* – de l'Église ouvre une seconde étape de la réflexion, qui complexifie le tableau : le rapport entre Église et État n'est plus envisagé comme un simple rapport d'opposition, mais tout autant de complémentarité et d'intégration. À partir du printemps 1931, État et Église apparaissent comme les deux figures distinctes mais complémentaires du pouvoir : coercition et hégémonie, qui s'exercent respectivement dans la société politique et la société civile. La réflexion sur l'Église s'avère ici décisive pour l'élaboration d'un nouveau concept d'État : « État au sens organique et plus large », État « intégral » ou « élargi ». Le pouvoir indirect théorisé par Bellarmin, remis au jour par un parti jésuite revigoré sous le pontificat de Pie XI après le Concordat, montre par ailleurs que la Contre-Réforme n'a pas seulement signifié que l'Église avait « abdiqué » sa fonction démocratique mais aussi qu'elle s'était emparée d'un pouvoir effectif au sein

70. *Ibid.*

de la société (automne 1931-printemps 1932). Parallèlement, l'Église devient un point de comparaison constant en matière d'organisation politique et de structuration idéologique, au moment où la construction d'un « nouveau sens commun » devient une tâche politique majeure. L'écart, décisif et permanent, séparant aux yeux de Gramsci une politique émancipatrice d'une Église foncièrement non démocratique – c'est-à-dire visant à « maintenir les “simples” dans leur philosophie primitive du sens commun » – ne rend pas moins centrale la place que celle-ci occupe lors des années 1930-1932, cruciales pour l'élaboration théorique et politique gramscienne. La question de l'Église est bien l'une des matrices des catégories historico-politiques des *Cahiers de prison* et l'institution ecclésiastique y figure comme un modèle organisationnel et stratégique de premier plan.

romain.descendre@ens-lyon.fr