HAL
open science

Gramsci lecteur des encycliques. L'Église de Pie XI et l'“ État intégral ” dans le Cahier 6

Marie Lucas

▶ **To cite this version:**

Marie Lucas. Gramsci lecteur des encycliques. L'Église de Pie XI et l'“ État intégral ” dans le Cahier 6. Revue de l'histoire des religions, 2019, 2 (236), pp.395-414. 10.4000/rhr.9841 . hal-04249124

HAL Id: hal-04249124

https://hal.science/hal-04249124

Submitted on 19 Oct 2023

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.

Revue de l'histoire des religions

Revue de l'histoire des religions

2 | 2019
La domination ecclésiale. Modèles et critiques (XIXe-XXe siècle)

Gramsci lecteur des encycliques. L'Église de Pie XI et l'« État intégral » dans le Cahier 6

Gramsci, reader of encyclicals. The Church of Pius XI and the "Integral State" in Notebook 6

Marie Lucas

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/rhr/9841
DOI : 10.4000/rhr.9841
ISSN : 2105-2573

Éditeur
Armand Colin

Édition imprimée
Date de publication : 1 juin 2019
Pagination : 395-414
ISBN : 978-2-200-93259-6
ISSN : 0035-1423

Référence électronique
Marie Lucas, « Gramsci lecteur des encycliques. L'Église de Pie XI et l'« État intégral » dans le Cahier 6 », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2019, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : http://journals.openedition.org/rhr/9841 ; DOI : https://doi.org/10.4000/rhr.9841

Tous droits réservés

MARIE LUCAS
École Normale Supérieure, Paris

Gramsci lecteur des encycliques
L'Église de Pie XI et l'« État intégral » dans le Cahier 6

Au XXe siècle, l'Église catholique est considérablement affaiblie. Cependant, Gramsci constate qu'elle peut encore se prévaloir en Italie d'une assise sociale et d'une expérience ancestrale de l'hégémonie dont un parti politique moderne peut tirer enseignement. La lecture attentive qu'il consacre, dans ses Cahiers de prison*, aux dernières encycliques, lui permet de ne pas être dupe de l'apolitisme affiché dans les Accords du Latran. L'importance de cette lecture des lettres du pape et de la presse catholique apparaît si on la rapporte au tournant théorique du Cahier 6, lieu d'émergence des principales catégories politiques gramsciennes. Gramsci y élabore en effet sa théorie de l'« État intégral » et de l'« hégémonie » au terme d'une confrontation avec la théologie politique (du pape Pie XI et de l'appareil d'hégémonie qu'elle ordonne).*

Gramsci, reader of encyclicals.
The Church of Pius XI and the "Integral State" in Notebook 6

The Catholic Church weakened considerably in the 20th C. However, Gramsci noted that in Italy it could still boast of a solid social base and had an ancestral experience with hegemony that might provide valuable lessons for a modern political party. In the Prison Notebooks*, his attentive reading of the latest encyclicals allows him to avoid being taken in by the proclaimed apolitical nature of the Lateran Treaty. The importance of this reading of the Pope's letters and of the Catholic press is clear if we connect it with the theoretical turning point found in Notebook 6, in which the main Gramscian political categories emerge. Here, Gramsci develops his theory of the "integral State" and of "hegemony" after an examination of political theology (that of Pope Pius XI and of the machinery of hegemony that it lays out).*

Revue de l'histoire des religions, 236 – 2/2019, p. 395 à 414

Les considérations sur l'Église qui parsèment les écrits de Gramsci convergent vers un même constat : le vide de pouvoir laissé par le déclin de l'hégémonie catholique. Aucun système, aucune idéologie, aucune force sociale n'a selon Gramsci réussi à réaliser une emprise aussi totalisante que celle de l'Église catholique autrefois. En outre, le pontificat de Pie XI qui coïncide, en 1922, avec l'avènement du fascisme et s'achèvera en 1939, deux ans après la mort de Gramsci, fait connaître à l'Église italienne un regain de vitalité lié aux prérogatives obtenues du Concordat et aux efforts du nouveau pape pour retrouver un rôle clé auprès des institutions, pour sortir la religion du seul domaine privé où elle s'était réfugiée face à l'élan libéral du *Risorgimento*. Mais de l'Italie médiévale à l'Italie fasciste, la continuité tient selon Gramsci à ce qu'il est impossible d'affirmer que l'Italie « a créé un État, puisque c'était plutôt l'Église et l'Empire qui étaient des États »[1]. En attribuant ainsi à l'Église, historiquement, une fonction étatique, que veut dire Gramsci ? À quel concept d'État se réfère-t-il ? Cette remarque de décembre 1930 est révélatrice des liens implicites – analogiques et génétiques – qui donnent au même moment naissance aux catégories politiques du Cahier 6.

Commencé en novembre 1930[2], ce sixième cahier est le dépositaire d'une théorie de l'État qui détermine l'ensemble de l'échafaudage conceptuel des *Cahiers de prison*. La période qui va de l'hiver 1930 à l'été 1931 est un moment particulièrement intense et fécond de l'élaboration conceptuelle à l'œuvre dans les *Cahiers*. C'est alors qu'émergent en effet les principales catégories politiques gramsciennes, notamment son concept original d'hégémonie.

Or, souligner l'intérêt et la vigilance de Gramsci à l'égard de l'Église catholique permet d'offrir un éclairage décisif sur

1. Gramsci, Cahier 5, § 147. Les *Cahiers de prison* de Gramsci seront cités selon la numération établie par l'édition critique de l'Institut Gramsci, Valentino Gerratana (éd.), Torino, Einaudi, 1975, 4 tomes, dans l'édition française sous la direction de Robert Paris, Paris, Gallimard, 1996.

2. Nous nous référons à la chronologie proposée par Gianni Francioni dans *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei « Quaderni del carcere »*, Napoli, Bibliopolis, 1984, appendice II, p. 138-146, et aux précisions apportées par la chronologie constituée par Giuseppe Cospito dans « L'edizione nazionale dei *Quaderni del carcere* », *Laboratoire italien*, 18, 2016.

les catégories politiques du Cahier 6. Immédiat successeur du Cahier 5, qui était explicitement consacré à la revue jésuite *La Civiltà Cattolica*, le Cahier 6 apparaît comme un prolongement théorique des observations de sociologie religieuse du cahier précédent.

Il s'agira donc ici de comprendre de quelle manière la pensée gramscienne de l'État est influencée, déterminée, par sa pensée de l'Église. Pour cela, nous observerons d'abord comment l'apolitisme prétendu des catholiques alerte Gramsci sur les modalités de leur mobilisation en vue d'une conquête hégémonique qui stimule la définition du rôle du parti politique moderne. Nous nous demanderons ensuite comment la confrontation des prétentions hégémoniques de l'Église à la théorie fasciste de l'État permet à Gramsci d'élaborer son propre concept d'État intégral.

D'UN APOLITISME PRÉTENDU À UNE LAICISATION BIEN COMPRISE

Quas Primas et la défaite du laïcisme libéral

Dès ses premières notes de prison, Gramsci étudie la défaite du laïcisme libéral. Les faiblesses structurelles du libéralisme résulteraient de la résignation des courants laïques italiens face à l'institution catholique au terme du *Risorgimento*. Les catholiques, pourtant, s'étaient alors exclus volontairement de la vie politique conformément au *Non expedit*. Ce décret par lequel le pape Pie IX interdisait aux fidèles, à partir de février 1868, de participer aux élections du Royaume d'Italie, est d'abord interprété par le jeune Gramsci comme l'acte de décès du catholicisme. Le 15 janvier 1916, il annonce dans *Il Grido del popolo* la mort de l'Église face au triomphe de l'État moderne. Le titre de l'article, « Le Syllabus et Hegel », oppose d'une part le *Syllabus*, catalogue des erreurs de la modernité proposé en annexe à l'encyclique *Quanta Cura* de 1864, et d'autre part Hegel, théoricien de l'État moderne, soit les symboles antagonistes de l'obscurantisme en déroute et de la modernité conquérante. Ainsi Gramsci conclut-il que

> dans la lutte entre le *Syllabus* et Hegel, c'est Hegel qui a vaincu, parce que Hegel, c'est la vie de la pensée qui ne connaît pas de limites et qui se pose elle-même comme quelque chose de transitoire,

> de dépassable, quelque chose qui se renouvelle sans cesse comme l'histoire et suivant l'histoire, et que le *Syllabus*, c'est la barrière, c'est la mort de la vie intérieure, c'est un problème de culture, non pas un fait historique[3].

Dans les *Cahiers de prison*, cette idée d'une disparition du catholicisme de la scène de l'histoire est abordée avec plus de circonspection. Gramsci constate alors que l'abstentionnisme politique des catholiques depuis le *Risorgimento* ne constitue pas un renoncement à toute activité politiquement significative. Avant que Léon XIII puis Pie X ne modèrent puis n'annulent l'interdiction du *Non expedit*, qui prend fin avec la constitution du *Partito Popolare* de Luigi Sturzo en 1919, les catholiques ont consolidé leur assise dans la société et mené sans relâche leur « guerre de position » à un niveau éducatif, journalistique, organisationnel dont Gramsci mesure désormais le poids. Négligeant la constitution d'une organisation « ecclésiale » propre, les libéraux leur ont laissé le terrain libre, faute d'avoir su élaborer et diffuser une conception du monde nouvelle, révolutionnaire.

Gramsci souligne donc qu'on assiste, pendant la seconde moitié du XIXe siècle et au début du XXe siècle, à une reformulation des prétentions de l'Église. Exception faite de la parenthèse du *Partito Popolare*, celle-ci ne prétend plus désormais figurer en Italie parmi les forces politiques concurrentes mais veut plutôt se situer à un niveau autre, constituer un système totalisant, « intégral », placé au-dessus des contingences étatiques. Très opportunément, cet apolitisme est proclamé toujours plus haut et fort à mesure que le principe du parti unique s'impose et menace les formes explicitement politiques de dissidence. Ainsi, dans l'encyclique *Quas primas* de 1925 – que Gramsci ne mentionne pas – Pie XI se défend de toute intention politique. Il affirme sa défiance à l'égard de « l'agitation des partis » et le droit de l'Église à intervenir directement auprès des États[4]. L'Église se présente ainsi comme l'unique prétendante à l'exclusivité spirituelle. Or le Concordat, en officialisant la reconnaissance réciproque du Royaume d'Italie et du Saint-Siège, actualise aux yeux de Gramsci cette ambition. En

3. Gramsci, *Écrits politiques*, t. 1, 1914-1920, dir. R. Paris, Paris, Gallimard, 1974, p. 73-74.

4. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html.

effet, la tolérance du régime fasciste à l'égard de cette prétention à ne régner que sur le « spirituel » réitère l'erreur des libéraux du *Risorgimento* et consacre la « capitulation » de l'État moderne[5]. Fascistes et libéraux semblent ignorer, constate Gramsci, que la réalité matérielle de cet empire spirituel favorise l'instauration par l'Église catholique d'un véritable « temporalisme moderne ». « Aujourd'hui le "spirituel" qui se détache du "temporel" et s'en distingue, comme en étant indépendant », écrit-il, va de pair avec un procès de « désintégration de l'État moderne »[6].

Ainsi, l'Église ne s'en tient pas à un retrait de la vie politique. Elle s'efforce au contraire d'assumer des fonctions de direction centralisée susceptibles d'intégrer la « cité de l'homme », la société laïque, à la « cité de Dieu », c'est-à-dire l'Église comme corps de fidèles, idéalement élargie à toute l'humanité, par le moyen de l'Église-institution. L'Église se prête dans les *Cahiers* à des analogies qui font apparaître son caractère paradigmatique du point de vue de l'organisation des collectivités. Ainsi, lorsqu'il souligne que le pape « se trouve à la tête d'un appareil de direction fortement discipliné et centralisé »[7], on remarque que le lexique utilisé dépouille l'objet étudié, l'Église, de sa forme religieuse pour mieux en révéler la structure. Pour Gramsci, l'Église est l'unique modèle politique absolument « intégral » que l'Italie ait connu. Or son apolitisme prétendu lui permet de pratiquer une politique d'une autre nature, dont Gramsci tire enseignement[8].

5. Lorsque l'Église s'engage « à promouvoir ce consensus d'une partie des gouvernés que l'État reconnaît explicitement ne pouvoir obtenir par ses moyens propres », on a une « *capitulation de l'État moderne* », affirme Gramsci en novembre 1930 au Cahier 4, § 53 puis au Cahier 16, § 11 (p. 217).

6. Cahier 6, § 10.

7. Cahier 7, § 17, novembre-décembre 1930.

8. Cette absence de contestation directe, désignée par la catégorie équivoque d'« afascisme », a conduit l'historiographie récente à chercher la « spécificité pastorale, culturelle, religieuse » de l'activité catholique sous le fascisme (cf. Francesco Malgeri, « Chiesa cattolica e regime fascista », *Il regime fascista. Storia e storiografia*, éd. Angelo del Boca, Massimo Legnani, Marco Rossi, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 177-178) : une investigation dont Gramsci se fait ici le précurseur.

Quinquagesimo Ante Anno et *Divini Illius Magistri* : la discordance entre Église et État

La marge d'action laissée à l'Église pour mener à bien sa conquête des esprits sans se situer sur un plan explicitement politique rend Gramsci attentif au lexique employé par les autorités catholiques à l'égard des institutions laïques. Pour garder son emprise sur la société, l'Église recourt à un arsenal de concepts, auquel Gramsci confronte ses propres catégories. Cette investigation prend de l'ampleur en décembre 1930, au long des paragraphes 23 à 25 du Cahier 6 où il analyse l'une après l'autre deux encycliques récentes du pape Ratti pour en dégager la portée politique implicite. La première, *Quinquagesimo Ante Anno*, du 23 décembre 1929, est divulguée par la *Civiltà Cattolica* du 18 janvier 1930 et propose un bilan, sans visées polémiques apparentes, du pontificat de Pie XI et du Concordat. La seconde, *Divini Illius Magistri*, du 31 décembre 1929, est rendue accessible le 1er février 1930 par la même revue. Abordant la question brûlante de l'éducation, cette dernière ouvre les hostilités avec le régime et contraste vigoureusement avec la précédente par son contenu et son ton polémiques. Contrairement à l'usage, cette encyclique fut publiée dans sa version officielle en italien et seulement par la suite en latin, pour signifier à l'État italien qu'il en était le destinataire privilégié[9].

Les considérations de Gramsci sur la première encyclique, *Quinquagesimo Ante Anno*, au Cahier 6, § 23, reviennent sur les implications de la confusion entre le concordat et le traité. Gramsci insiste sur la différence entre le traité qui ne règle que les rapports entre des États, des entités géopolitiques situées, et le concordat, qui détermine les rapports entre des souverainetés indéfinies et concurrentes. Dans l'encyclique en question, le pape rend compte des bénéfices concrets que l'Église a obtenus du régime fasciste au moyen du concordat, tout en continuant à se présenter comme une puissance diplomatique autonome. Cette distinction révèle la vive conscience qu'a Gramsci des corrélations entre les modalités matérielles de l'activité de la hiérarchie catholique et son influence réelle.

9. Angelo Gaudio, *Scuola, Chiesa e fascismo,* Brescia, La Scuola, 1995, p. 80.

Mais c'est surtout à la lumière de l'encyclique suivante, « sur l'éducation »[10], que ce texte célébrant les « acquis » du concordat (*Quinquagesimo Ante Anno*) manifeste une forme d'inféodation de l'État fasciste au pouvoir papal. Cette sujétion est impliquée par la teneur même du concept d'État. Gramsci s'emploie à dégager de l'encyclique *Divini Illius Magistri* les catégories politiques sous-jacentes au discours de Pie XI afin d'y mesurer les siennes : « il faut distinguer la société civile telle qu'elle est comprise par Hegel et dans le sens où l'expression est souvent utilisée dans ces notes […] du sens que lui donnent les catholiques […] ». Autrement dit, il faut distinguer d'une part le concept de société civile des *Cahiers de prison*, où elle est comprise « dans le sens de l'hégémonie politique et culturelle d'un groupe social sur la société entière, comme contenu éthique de l'État », et d'autre part la société civile du pape qui l'identifie à « la société politique ou l'État, face à la société familiale et à l'Église ». La société civile et l'État sont, selon la doctrine catholique, indistinctement relégués à des rôles limités et contingents. *Divini Illius Magistri*, contre les prétentions totalitaires d'un certain nombre d'États de l'époque, obéit au principe classique de la sociologie catholique selon lequel l'État vient après, au sens logique et chronologique, et joue un rôle « défini comme purement subsidiaire »[11]. On constate que cette distinction vise moins à disqualifier les catégories catholiques qu'à relever, derrière la confusion terminologique, une rivalité entre deux horizons d'accomplissement de la société civile, l'État d'un côté, l'Église de l'autre. Or si l'Église ordonne et accomplit la société, l'État se retrouve vidé de la valeur ultime et ses attributions se retrouvent minorées au profit de l'Église, dont il n'est plus que l'intendant.

L'indistinction entre société civile et société politique n'a donc pas pour les catholiques la portée que lui donnent les fascistes. Ceux-ci considèrent l'État comme la société en acte et nient l'existence d'un différentiel entre société non intégrée et société intégrée politiquement. Pour le fascisme, écrit Gramsci en commentant les paroles de Giovanni Gentile, « hégémonie et dictature sont impossibles à distinguer, la force est dans tous les

10. *Divini Illius Magistri* est évoquée en particulier au Cahier 6, § 24 et 25.
11. Angelo Gaudio, *Scuola, Chiesa e fascismo*, p. 81-82 (nous traduisons).

cas consentement : on ne peut distinguer la société politique de la société civile ; l'État seul existe et naturellement l'État-gouvernement »[12].

À l'inverse, la réduction de la société politique à la société civile qu'opèrent les catholiques, aux yeux de Gramsci, prive l'État de sa mission éthique et ne lui accorde qu'un rôle subsidiaire et subordonné. L'affirmation simultanée de la primauté naturelle de la famille et de l'imperfection connaturelle qui rend nécessaire la constitution d'un ordre social, n'implique pas de hiérarchie entre un modèle libéral et un régime autoritaire, du moment que les prérogatives du clergé sont préservées. L'État serait quantité négligeable, au service de fins strictement *temporelles*[13]. En effet, écrit Gramsci, « pour le catholicisme, ce qu'on appelle "société civile" dans le langage hégélien [c'est-à-dire le système des besoins et donc l'économie, la justice et la police au sens administratif[14]] n'est pas "nécessaire", c'est-à-dire qu'elle est purement historique ou contingente ». À la différence de la *bürgerliche Gesellschaft* des *Principes de la philosophie du droit*[15], la société civile de Pie XI n'est pas rapportée à un concept de société politique comprise comme son accomplissement. Toutefois, la disqualification de l'État ne prive pas les catholiques d'un opérateur d'unité volontaire, d'un État-gouvernement. En effet, l'Église entend ne pas céder à l'État la détermination des fins dernières et de l'universel[16]. « Dans la conception catholique, écrit Gramsci, l'État est la seule Église et c'est un État universel et surnaturel » : la distinction des fins oblige donc à subordonner la société et son degré de politisation contingent à un autre ordre de fins, celui de l'Église qui est « société parfaite », écrit Pie XI, en

12. Cahier 6, § 10.

13. L'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII ne rehausse pas aux yeux de Gramsci la théorie catholique de l'État. Il juge au contraire opportuniste le développement d'une doctrine sociale de l'Église, et le pape qui l'a mise à l'honneur, une personnalité « assez limitée et mesquine » (Cahier 3, § 161).

14. Définition de G. Marini, cité par Giuseppe Cospito, *« Il ritmo del pensiero in isviluppo », per una lettura diacronica dei Quaderni del carcere di Gramsci*, Napoli, Bibliopolis, 2011, p. 271-272. Gramsci est conscient cependant de la nature « vague et primitive » des catégories politiques hégéliennes (cf. *ibid.*, note 89, p. 273).

15. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, éd. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2013, p. 279-332.

16. *Ibid.*, § 258, p. 333-343.

vertu de la « loi divine, dont l'Église est la gardienne, l'interprète et la maîtresse infaillible »[17]. L'État et la société civile se confondent donc aux yeux du pape, mais la distinction hégélienne entre société imparfaite et société parfaite persiste.

L'encyclique affirme en conséquence « l'indépendance de l'Église vis-à-vis de tout pouvoir terrestre, aussi bien dans l'origine que dans l'exercice de sa mission éducatrice, et non seulement dans ce qui concerne l'objet propre de cette mission, mais aussi dans le choix des moyens nécessaires ou convenables pour la remplir ». On voit que l'encyclique *Divini Illius Magistri* ne présente plus l'Église comme un complexe institutionnel précis, celui que l'encyclique précédente (*Quinquagesimo Ante Anno*) décrivait en revenant sur les avantages obtenus des tractations avec le régime. Elle désigne ici la société même en tant que réalisée. Intervenant dans un texte sur l'éducation, ce déplacement montre combien le monopole scolaire compte pour le projet d'expansion de l'Église au sein de la société italienne. L'Église, identifiée tantôt à sa hiérarchie tantôt à l'ensemble des fidèles, se veut donc à la fois l'agent et l'aboutissement de l'accomplissement humain.

Le parti politique gramscien à l'école des jésuites

De la même manière, le parti politique théorisé à partir de novembre-décembre 1930 et tout au long de l'année 1931, doit être le moyen et la fin d'une réalisation socio-politique de l'État-classe. Le parti gramscien, comme l'Église, apparaît non seulement comme doué d'une fonction médiatrice, organisatrice et harmonisatrice, mais également comme un horizon universaliste, une totalité jamais historiquement achevée.

Le parti apparaît d'abord comme un moyen de la conquête hégémonique et doit constituer d'abord, selon Gramsci, la « trame privée de l'État »[18]. Cette reprise de la formule hégélienne met l'accent sur la fonction éthique du parti, caractéristique de la politique moderne. Le parti politique moderne illustre en effet la délégation des fonctions directrices non plus aux individus mais aux organismes collectifs. L'existence du parti peut ainsi

17. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html, p. 4-5.

18. Cahier 1, § 47.

concrétiser le concept d'État vers lequel il tend. L'émergence ultérieure d'une théorie inspirée par Machiavel du parti comme « Prince moderne » impliquera dès lors de ne plus considérer le parti comme une « catégorie sociologique, mais le parti qui veut fonder l'État »[19]. Cette nature inchoative du parti, fraction toujours en tension vers un tout, est ce qui lui permet, une fois parvenu au pouvoir, de prétendre assurer l'« équilibre entre différents intérêts en lutte contre l'intérêt qui prévaut »[20].

Les termes utilisés pour définir ce rôle du parti font écho à ceux qui décrivent l'activité des jésuites, qui prétendent eux aussi rechercher « l'équilibre de la vérité entre les extrêmes de l'erreur ». Cette formule est le titre d'un article, « L'Equilibrio della verità fra gli estremi dell'errore », publié le 3 novembre 1928 par Enrico Rosa, l'influent directeur jusqu'aux tensions de mai 1931 de la *Civiltà Cattolica*, et fait référence aux débats autour de l'Action française, condamnée par Pie XI en 1926. Le P. Rosa désigne les intégristes maurrassiens comme une tendance nuisible à l'intérêt prévalent, au même titre que le modernisme, et contrairement aux jésuites, soucieux quant à eux de préserver l'équilibre idéologique. Cette définition du jésuitisme comme une fonction de *médium* incite Gramsci à y voir une tentative de résorption des divisions grâce à des compromis, parfois formels, et un rééquilibrage permanent : ainsi, le désaveu de l'Action française tient selon Gramsci au fait que « la lutte contre le modernisme avait fait basculer [*squilibrato*] le catholicisme trop à droite », avec la condamnation du Sillon de Marc Sangnier par Pie X en 1910, il fallait donc « le "centrer" de nouveau sur les jésuites »[21]. Le jésuitisme, poursuit Gramsci, est « une forme politique souple, sans raideur doctrinaire, avec une grande liberté de manœuvre ». Il illustre donc parfaitement la fonction centralisatrice du parti, ou la fonction intellectuelle telle que la définit au même moment Gramsci comme effort pour « médiatiser les extrêmes » et « imaginer des compromis et des échappatoires entre les solutions extrêmes »[22].

19. Cahier 8, § 21.
20. Cahier 5, § 127.
21. Cahier 5, § 14, octobre-novembre 1930, puis dans le Cahier 20, § 4.
22. Cahier 4, § 38, octobre 1930. L'édition française ne garde que la seconde version de ce paragraphe au Cahier 13, § 17. La première version définissait la fonction intellectuelle propre au parti (mais aussi, précise Gramsci, à la religion

Au début du Cahier 13, Gramsci définit le parti comme un « élément complexe de société dans lequel a commencé déjà de se concrétiser une volonté collective qui s'est reconnue et affirmée en partie dans l'action » et la « première cellule dans laquelle se concentrent des germes de volonté collective qui tendent à devenir universels et totaux »[23]. Ainsi, plus profondément, le parti aspire à incarner la réalisation de l'hégémonie. Au Cahier 6, § 79, de mars 1931, Gramsci écrit que le parti « ne se pose pas comme quelque chose de définitif et de rigide, mais comme tendant à s'élargir à tout un groupe social qui, lui aussi, est conçu comme tendant à unifier toute l'humanité ». Cet horizon universaliste donne « un caractère tendanciellement universel à l'éthique de groupe qui doit être conçue comme capable de devenir norme de conduite de toute l'humanité ». Pour cela il concevra l'État non plus comme un principe « abstrait par la collectivité des citoyens, comme un père éternel qui aurait pensé à tout », mais comme une Église, dans le second sens que nous avons dégagé, celui de corps social, à la fois sujet et produit d'une volonté collective. Au théisme spiritualiste, Gramsci semble préférer un certain réalisme catholique, dont il rendra compte en décembre 1931 dans une lettre à son épouse Julia Schultz :

> pour l'Église la croyance en dieu devrait être pour tout homme la source du plus grand réconfort et le fondement inébranlable de la vie morale, mais il semble que l'Église ne se fie pas trop à ce caractère inébranlable ni à la solidarité de ce réconfort apaisant, puisqu'elle pousse ses fidèles à créer des institutions humaines qui, par des moyens humains, viennent au secours des affligés et les empêchent de douter et d'être ébranlés dans leur foi.

Ce recours à une activité concrète et encadrée par une institution incite Gramsci à interpréter le dieu chrétien comme une « métaphore pour désigner l'ensemble des hommes organisés pour se porter une assistance réciproque ». Or, ajoute-t-il, « si l'Église, organisme spiritualiste par excellence, recourt à des moyens humains pour maintenir en éveil la foi dans des forces surnaturelles, que devrait-on dire d'organismes laïques, réalistes par excellence, qui

qui « a toujours été la source de ce genre de combinaisons idéologico-politiques ») comme – nous traduisons – l'activité consistant à « trouver une médiation entre des extrêmes, trouver des compromis intermédiaires entre des solutions plus extrêmes ».

23. Cahier 13, § 1, mai 1932-novembre 1933.

n'auraient pas recours à des moyens humains pour se soutenir ? »[24]. De la même manière que l'Église s'acharne à concrétiser l'absoluité divine, l'organisme laïc qu'est le parti politique doit tendre effectivement, selon Gramsci, à réaliser une totalité universelle.

La conquête catholique de l'hégémonie et l'État « intégral »

Cette élucidation des concepts catholiques n'est pas seulement une donnée terminologique. Sa portée est renforcée par sa convergence avec les réflexions que Gramsci mène au long du Cahier 6 sur les théories fascistes de l'État.

L'*Azione cattolica* et l'impossible autonomie de l'État fasciste

L'influence des encycliques sur la représentation que donne Gramsci des antagonismes idéologiques en Italie est également perceptible dans le cadre d'une confrontation à la théorie fasciste de l'État. La revue fondée en 1927 par Ugo Spirito et Arnaldo Volpicelli, *Nuovi Studi di diritto, economia e politica*, est l'occasion de ces réflexions. Au Cahier 6, § 12, Gramsci part d'une polémique entre Luigi Einaudi et Rodolfo Benini, à laquelle avait contribué Ugo Spirito. Ce dernier défendait, contre l'économiste libéral Einaudi, une conception interventionniste de l'État. Gramsci relève dans ces discussions une erreur fondée sur la confusion entre le concept d'« État-classe » encore tributaire d'une vision libérale de l'économie et le concept communiste de « société réglée », deux façons bien différentes d'envisager l'extinction de l'État. L'idée conservatrice d'« État-classe » fonde la possibilité d'une réforme politique sur une égalité économique obtenue grâce à une intervention autoritaire de l'État, « par des lois arbitraires, par un acte de volonté », tandis que l'idée communiste de « société réglée » présente cette égalité comme l'horizon ultime de la société socialiste, qui coïnciderait avec la fin de l'État[25]. Au § 12,

24. A. Gramsci, *Lettres de prison*, Paris, Gallimard, 1971, p. 369-370.

25. Pour une définition plus ample du concept de « société réglée », voir Guido Liguori et Pasquale Voza (dir.), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci, 2009, p. 773-774.

Gramsci décrit comme une utopie l'idée que l'interventionnisme économique puisse permettre l'avènement d'une « société réglée ».

Or, de cette condamnation de décembre 1930, Gramsci passe en mars 1931, au § 82, à une approche plus nuancée à l'occasion d'un débat entre Ugo Spirito et l'économiste et homme d'État fasciste Arrigo Serpieri. Ugo Spirito constate en répondant à Serpieri que, « en dépit des nombreuses tentatives faites pour instaurer une science économique corporativiste », l'économie politique fasciste reste « fondée en substance sur le présupposé classique du libéralisme »[26]. Bien qu'il juge peu rigoureux son concept d'État, Gramsci estime que « tout n'est pas à rejeter dans la polémique de Spirito ». En effet, « il s'y trouve des exigences réelles ». Gramsci développe cette remarque plus loin dans une note consacrée à Spirito au Cahier 8, § 216. Les positions de l'économiste fasciste y sont caractérisées comme un « signe des temps » qui traduit l'exigence d'une transition de l'économie libérale vers une « économie selon un plan », impliquant comme en URSS l'intervention de l'État. Mais au Cahier 6, § 82, Gramsci n'explicite pas cette idée du rôle de l'État et s'en tient au constat que les « exigences » politiques entrevues par Spirito sont restées lettre morte car, écrit Gramsci, « à ceci s'oppose le Concordat ». Pour comprendre ce passage quelque peu elliptique d'un problème économico-politique à un problème moral et culturel, celui du rapport entre Église et État, il faut rappeler le caractère inachevé et seulement programmatique de ce paragraphe qui propose un plan de lecture thématique plutôt qu'un argumentaire développé. C'est ici un article de Giovanni Gentile sur la « Question romaine » qui incite Gramsci à associer le problème de l'Église catholique en Italie à ces réflexions. Le Concordat a, d'après Gentile, révélé avec éclat les limites de l'intégrité et du pouvoir de l'État fasciste, incapable de constituer un État éthique. En associant question économique et question religieuse, Gramsci fait du problème de la constitution d'un État intégral le point de convergence de ses réflexions. Pour comprendre en quoi les accords du Latran empêchent d'espérer l'avènement d'une « société réglée », il est nécessaire de suivre un parcours au long du Cahier 6, scandé par

26. Ugo Spirito, « I sofismi dell'economia pura », cité en note par R. Paris dans les *Cahiers de prison*, t. 2, p. 539.

des événements externes, l'actualité politico-religieuse, et par la maturation interne des *Cahiers*.

Parmi les sollicitations de l'actualité qui ont pu orienter la réflexion gramscienne sur l'État fasciste, au-delà des plans quinquennaux qui bouleversent le monde soviétique, Gramsci a pu suivre de près les tensions entre catholiques et fascistes. Celles-ci se traduisent dès février 1931 par une campagne de presse virulente dans *Critica fascista*, *La tribuna* et *Gioventù fascista* contre l'*Azione cattolica*, l'association de jeunes encadrée par l'Église qui a succédé comme mouvement de masse catholique au *Partito Popolare* de Luigi Sturzo. Dès le début de son pontificat en 1922, Pie XI se consacre à la promotion de l'*Azione cattolica*, née dans le contexte du *Risorgimento* en 1867. Les fascistes dénoncent alors l'insubordination manifeste de l'Église à l'égard de l'État et soupçonnent l'*Azione cattolica* de poursuivre des fins subversives. Cette bataille se poursuit sur le terrain diplomatique après le réveil de la presse catholique en avril, dans les pages de *L'Osservatore Romano*. La presse fasciste commence alors à s'insurger contre les privilèges que s'est octroyés l'Église, obstacle manifeste aux prétentions de l'État fasciste à la *totalitarietà*[27], à la réalisation de l'idée d'État propre à Volpicelli ou à Gentile, dont Gramsci remarque au § 82 « l'aversion […] pour le Concordat »[28].

D'autre part, et d'un point de vue plus immanent au texte, on peut observer l'extension de la rubrique « Passato e presente » à des considérations sur les conséquences du Concordat. Cette évolution révèle, selon Luisa Mangoni, la contribution des observations sur l'Église au basculement théorique de l'été 1931[29]. C'est là en effet que s'enracinent les considérations sur le fascisme permettant une articulation entre les concepts d'État et de société civile alternative aux deux systèmes évoqués, à la

27. Ce néologisme gramscien peut être traduit par « totalitarisme » à condition d'ôter au mot ses connotations modernes car il n'équivaut pas pour le philosophe sarde à un régime coercitif mais désigne la capacité d'une vision du monde à fédérer la société dans sa totalité.

28. Le journal *Il Tevere* rappelle la nécessaire revendication d'une *totalitarietà* de l'État fasciste, impliquant un contrôle et une réglementation de l'*Azione cattolica*. Sur les tensions entre Église et État avant la crise de l'été 1931, voir Renzo De Felice, *Mussolini il duce, gli anni del consenso 1929-1936*, Torino, Einaudi, 1996, p. 248-254.

29. Luisa Mangoni, « La genesi delle categorie storico-politiche nei *Quaderni del carcere* », *Studi storici*, 28, 1987, p. 574.

vision catholique et à la vision fasciste. La rubrique « Passato e presente » comprend notamment, avant les discussions sur la théorie économique fasciste et le Concordat comme expressions de la faiblesse de l'État italien (§ 82), trois paragraphes, les § 23 à 25 sur les conséquences du Concordat étudiées plus hauts, le § 31 sur le concept de religion et d'« irréligiosité » moderne, et le § 75 où Gramsci critique implicitement l'identification par Croce de l'Église à la société civile.

Les encycliques *Quadragesimo anno* et *Non abbiamo bisogno* : vers le concept d'hégémonie

Pour prétendre à cette exclusivité, il importe que l'État assume la responsabilité d'élever le niveau de vie matérielle des gouvernés. En laissant le champ libre à une force prétendument apolitique, l'État se dépossède de prérogatives essentielles et d'une source importante de légitimité. Ainsi,

> l'Église elle-même peut devenir un État et le conflit peut se situer entre la société civile laïque et laïcisante et l'État-Église (quand l'Église est devenue une partie intégrante de l'État, de la société civile monopolisée par un groupe privilégié déterminé qui s'agrège l'Église pour mieux soutenir son monopole grâce à l'appui de cette zone de la société civile que représente l'Église)[30].

Le retournement que Gramsci décrit ici – l'instrumentalisation de l'Église, subvertie par l'Église même – est à l'origine du conflit suscité par les tentatives fascistes de réduire la marge de manœuvre des catholiques. Deux encycliques révélatrices sont promulguées peu après ces notes : *Quadragesimo anno* du 15 mai 1931, citée entre octobre et décembre 1931 au Cahier 7, § 69, et *Non abbiamo bisogno*, du 29 juin 1931, publiée le 5 juillet dans la *Civiltà cattolica* et citée par Gramsci en août. La première porte sur les corporations et la doctrine sociale de l'Église, opposant aux corporations fascistes l'association fondée sur des principes catholiques. À l'article 38, le pape Ratti y exige que l'État favorise les « associations qui s'emploient à donner à leurs membres une sérieuse formation religieuse et morale, afin qu'à leur tour ils infusent aux organisations syndicales le bon

30. Cahier 6, § 81, mars 1931.

esprit qui doit animer toute leur activité. Ainsi il arrivera que ces groupements exercent une influence qui dépasse même le cercle de leurs membres »[31]. En filigrane, Pie XI souhaite aussi défendre contre les assauts de la presse fasciste l'*Azione cattolica*, objet de la seconde lettre apostolique. Rédigée en italien, cette nouvelle encyclique « sur l'Action catholique italienne »[32] s'insurge contre la violente polémique suscitée par la campagne journalistique fasciste. Ce texte donne à Pie XI l'occasion de formuler la première condamnation claire et déterminée de la « religiosité » fasciste[33]. Le débat brûlant dans lequel cette encyclique s'inscrit témoigne d'une fracture béante entre gouvernement fasciste et Église, qui contredit les premières interprétations du Concordat par Gramsci. Le § 94, peu après, en conclut que la coexistence des deux modèles socio-politiques les a fait échouer tous les deux. En effet, si « l'Église était l'élément populaire et national le plus fort et le plus étendu » dans la société italienne, « la lutte entre Église et État en faisait un élément de désagrégation plus que d'unité ». Or, ajoute Gramsci, « aujourd'hui, les choses n'ont pas beaucoup changé ». Ce renvoi à l'actualité réaffirme l'impossibilité d'une hégémonie tant fasciste que catholique à cause des compromis et des contradictions qui fragmentent le pouvoir de l'une et de l'autre.

Quoiqu'impossible à l'époque moderne, selon Gramsci, le projet hégémonique catholique s'appuie sur une mobilisation exemplaire, qui ne s'en tient pas à une compréhension institutionnelle de la politique. Ce constat formulé au § 140 peut éclairer deux notes importantes que sont les deux textes d'août 1931, fondamentaux pour la définition de l'hégémonie. L'élaboration des catégories politiques mise en œuvre aux § 137 et 138[34] est immédiatement prolongée par des réflexions sur l'Église qui permettent de voir

31. Sur la portée contestataire de ce texte, voir R. De Felice, *Mussolini il duce*, p. 251.

32. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310629_non-abbiamo-bisogno.html. Cf. R. De Felice, *Mussolini il duce*, p. 254-255.

33. Emilio Gentile, *Contro Cesare, Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi,* Milano, Feltrinelli, 2010, p. 219.

34. À la lumière de la théorie de l'État qui vient de s'élaborer, le § 138 impose la catégorie de « guerre de position » comme « la plus importante posée par l'après-guerre » en révélant la nécessité de son articulation, cf. Giuseppe Cospito, *Il ritmo del pensiero*, p. 78 et Fabio Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci,* Roma, Carocci, 2010, p. 212.

dans le Concordat l'une des principales stimulations à proposer une définition aussi concise de l'hégémonie. Cette définition se dégage de l'articulation entre une définition de la lutte pour l'hégémonie comme « guerre de position » (§ 138) et une critique de la conception réductrice de l'État comme « appareil de gouvernement » distinct des organismes privés. Cette idée de l'État, que Gramsci trouve chez Daniel Halévy, donne lieu « au courant idéologique dictatorial de droite, qui veut le renforcement de l'exécutif ». Or, comme l'explicite le § 140, cette définition limitée de l'État a rendu possible le renoncement du régime fasciste à l'organisation privée de la société, déléguée à l'Église par le Concordat. La conception fasciste de l'État a conduit le régime à admettre une « ingérence papale dans la vie intérieure de la nation ». Le § 139 sur le « conflit entre l'État et l'Église comme catégorie éternelle de l'histoire » peut ainsi être compris comme une reformulation de ce problème de science politique : les systèmes d'idées qui cherchent à résoudre le conflit entre Église et État trahissent un décalage vis-à-vis des « nécessités pratiques actuelles » que la philosophie de la praxis entend dépasser.

Cette continuité entre les § 137-138 sur l'État et l'hégémonie et les § 139-140 sur l'Église est explicitée par une lettre contemporaine de Gramsci à sa belle-sœur Tatiana du 3 août 1931, où il exprime son « désir d'approfondir le concept d'État » d'une part et, d'autre part, de « rendre compte de certains aspects du développement historique du peuple italien »[35]. Cet approfondissement implique une étude de « la formation de l'organisation cléricale (chrétienne et papale) qui donne à la postérité du cosmopolitisme intellectuel impérial la forme d'une caste européenne ». La catégorie des « intellectuels italiens » qui vient compléter les concepts d'État, d'hégémonie et de guerre de position, écrit Gramsci, n'est concevable qu'au moment « des premières luttes entre l'Église et l'État » au XVIIIe siècle. Ainsi la question catholique est pour l'auteur des *Cahiers* essentielle au problème de l'État et au rapport entre société civile et société politique.

La pensée politique de Gramsci ne peut donc plus faire l'économie d'une réflexion historique et théorique sur l'Église,

35. Gramsci, *Lettres de prison*, cit., p. 319.

symbole « dans un certain sens » de la conservation, face à l'État, symbole de la révolution (§ 139). La note qui suit (§ 140) ironise sur la naïveté des catholiques scandalisés par la toute récente encyclique, *Non abbiamo bisogno*, parce qu'elle dévoile « ce qu'est réellement le catholicisme » : non pas discipline spirituelle mais « papisme » pur et simple, ingérence d'une « puissance étrangère » reconnaissant à l'État des compétences, lit-on dans l'encyclique,

> tant qu'elles n'outrepassent pas les limites des compétences propres à l'État ; compétences qui sont à leur tour clairement fixées par les fins de l'État […] s'en tenant aux limites du naturel, du terrestre, du temporaire. Le mandat divin universel, dont l'Église de Jésus Christ a été […] investie, s'étend en revanche à l'éternel, au céleste, au surnaturel, cet ordre […] auquel doit par nature être subordonné et coordonné tout le reste[36].

Si ces principes rappellent à Gramsci le « féodalisme » (§ 24)[37], l'opposition entre progrès et régression n'en épuise pas cependant la signification. Cette prétention totalisante n'empêche pas une compréhension des subtilités de la politique de masses. L'Église, n'étant pas tributaire comme les adeptes de l'autoritarisme d'État, d'une conception limitée du pouvoir, a su en effet s'en approprier les instruments pour mener une lutte « de siège »[38] et incorporer un certain nombre de formes d'organisation – en particulier les associations de jeunes et l'école – dans un système dont elle est, comme le parti politique voulu par Gramsci, « le seul régulateur » (§ 136). Gramsci traduit donc la nécessité pour le projet marxiste de tirer enseignement de cette expérience hégémonique de l'Église

36. Lettre encyclique du pape Pie XI *Non abbiamo bisogno* sur l'Action catholique, chapitre III (nous traduisons).

37. On peut aussi y deviner un écho à *Zur Judenfrage* dont Gramsci a entrepris la traduction en mai 1930. Le premier chapitre en effet s'attarde sur le concept de « féodalité ». Ce mot désigne pour Marx une société civile ayant un caractère directement politique, c'est-à-dire où la famille, la propriété, les corporations sont élevées au rang d'éléments de la vie de l'État : Karl Marx, *Sur la question juive*, Paris, La Fabrique, 2006, p. 60-63. La conception catholique de l'État telle que la comprend Gramsci est féodale en ce sens.

38. Sur les nouvelles formes de religiosité nées sous le fascisme, cf. Renato Moro, « Il "modernismo buono". La "modernizzazione" cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico », *Storia contemporanea*, 4, 1988, p. 625-716. Sur l'utilisation de nouveaux moyens d'expression propres à la politique de masse, cf. Francesco Malgeri, « Chiesa cattolica e regime fascista », p. 179.

pour offrir une déclinaison de son universalisme ajustée aux exigences concrètes des sociétés modernes. Affirmant ainsi son ambition « totalitaire », au sens bien particulier que donne Gramsci à l'adjectif, l'Église s'offre dans les *Cahiers* comme l'expérience hégémonique la plus aboutie historiquement.

Ce parcours sinueux à travers le Cahier 6 a permis de mettre au jour l'importance pour Gramsci des prises de position vaticanes. L'Église passionne en effet Gramsci, en qualité d'historien soucieux de reconstituer les rapports de force qui structurent la société italienne. Mais elle l'intéresse tout autant en sa qualité de théoricien et de militant politique, œuvrant pour l'hégémonie de la philosophie de la praxis. L'État « intégral » qu'il préconise est comme concrétisé par la référence analogique à l'organisation catholique. Par l'articulation entre la partialité de sa représentation sociologique – le parti politique – et l'absoluité de ses aspirations – l'hégémonie –, cet État semble assumer avec l'Église catholique un rapport non plus seulement de ressemblance mais de substitution.

Pour Gramsci, la scission morale que le règne papiste perpétue au sein de la société politique italienne, en exigeant de ses fidèles une allégeance exclusive, ne peut être dépassée en effet que par l'instauration d'un État qui ne soit ni seulement un groupe dominant au sein de la société (conception libérale), ni seulement un gouvernement interventionniste et coercitif (conception fasciste), mais un État « intégral » qui résolve dialectiquement ces deux moments (§ 88). En vue de cette résolution, Gramsci en vient alors à admettre une issue « religieuse » : pour fonder un État « moderne laïque, indépendant de l'Église, qui cherche et trouve en lui-même, dans la complexité de sa vie, tous les éléments de sa personnalité historique »[39], il n'est plus possible d'opposer, comme dans le Cahier 1, question sociale et question religieuse. C'est ainsi que Gramsci se prononce en faveur d'une pratique jacobine de la politique et reconnaît dans l'institution de l'Être suprême une initiative fondatrice de l'État « pris dans son sens organique le plus large (l'État proprement dit, et la société civile) ». De même que l'Église prétend fixer seule les moyens pour la réalisation spirituelle

39. Cahier 6, § 87.

de la société, l'État intégral conçu par Gramsci n'admettra pour religion que l'expression collective de la volonté générale.

L'exemple catholique contribue ainsi au basculement machiavélien lui faisant récuser la « politique » galvaudée des libéraux et des fascistes. Les nouveaux concepts forgés dans ce Cahier 6 entraînent Gramsci vers la conception d'une nouvelle « religion » pour l'homme moderne, une religion qui aurait pour spiritualité la culture, pour moteur l'intervention directive du parti, pour horizon eschatologique l'autodiscipline spontanée, la liberté « organique ».

malucas@clipper.ens.fr