HAL
open science

Sociologie et religion dans la pensée de Gramsci

Marie Lucas

To cite this version:

Marie Lucas. Sociologie et religion dans la pensée de Gramsci. Materialismo storico. Rivista semestrale di filosofia, storia e scienze umane, 2019, 5 (2018/2), pp.242-266. 10.14276/2531-9582.1974 . hal-04249153

HAL Id: hal-04249153

https://hal.science/hal-04249153

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.

Sociologie et religion dans la pensée de Gramsci

Marie Lucas (École Normale Supérieure de Paris)

The rejection of sociology is a Leitmotiv of Gramsci's writings. According to him, sociologyis abstract, naturalistic and dogmatic conception of knowledge that arose in the framework of the socialist positivism. However, Gramsci is not against any development within social sciences. Indeed, the philosophy of praxis aims to connect practice and theory in order to establish a successful political action. Given that, religion is an excellent example of the way in which Gramsci describes the political meaning of knowledge. The Catholic Church, in particular, embodies an ideology that is immanent and functional to an organised collectivity. Unlike positivists, Gramsci does not approach religion as the "empire of the irrational" but as the very essence of society. The political thought of the Prison Notebooks is based on an anti-deterministic interpretation of Marx, rather than on an anti-religious reading of Marxism. Religion is not suspicious as such; Gramsci is rather polemical against any theory that is not anchored into social life and that not represent, so to say, a political "translation" of it.

Keywords: Sociology, *Religion*, *Science*, *Ideology*.

La sociologie recouvre pour Gramsci une idée de la politique irréconciliable avec le projet socialiste, et les sentences impitoyables qu'il formule contre cette jeune science viennent grossir le courant antipositiviste alors virulent en Italie[1].

Cette critique des sciences sociales positivistes n'est cependant pas réductible à un contexte de réception manquée de la sociologie en Italie et doit être comprise dans le cadre d'une rivalité que ces sciences dites «bourgeoises» entretiennent avec le marxisme[2]. L'antagonisme entre sociologie positiviste et matérialisme historique systématise l'opposition entre deux façons d'articuler savoir et politique. Selon l'acception sociologique, la science est une médiation nécessaire à l'accomplissement d'un mouvement historique positif, tandis que l'acception marxiste présuppose, elle, la contradiction de classe et l'idée que la science est toujours partie prenante de la lutte, une expression directe du rapport de force. L'hostilité à la sociologie, de marxiste mémoire, n'est donc pas seulement une réaction spontanée et ponctuelle à une dérive inacceptable des sciences sociales italiennes, elle implique aussi un parti pris plus général quant à la définition de la société et de ses dynamismes. Plus profondément, elle engage une alternative entre deux horizons politiques concurrents, entre

[1] BARBANO – SOLA 1985, p. 26.
[2] LENINE 1958, pp. 433-38.

deux façons d'articuler la politique et la science, entre deux conceptions de l'histoire antithétiques[3].

C'est alors qu'il peut être fécond d'interroger le rapport que Gramsci entretient, non plus avec la "*sociologia*" telle qu'il l'a connue, mais avec la quête d'un savoir efficace sur la société. Le dépassement du déterminisme historique, l'analyse de l'influence réciproque de structures et superstructures, la définition de la consistance historique des idéologies et du rôle médiateur du parti politique compris comme un «intellectuel collectif», sont autant de démarches théorico-politiques qui complexifient l'opposition entre sociologie et matérialisme historique.

Gramsci est en effet tributaire de la «conscience sociale de soi» qui est devenue, en ce début de siècle, le véritable sens commun des modernes[4]. Sa réflexion le confronte donc à l'exigence de définir le rôle de la philosophie. La lecture de Max Weber, notamment, toute partielle qu'elle soit, l'amène à disputer à la sociologie, comprise comme un "diagnostic" de l'homme des sociétés capitalistes, une certaine prise en main du destin de l'homme, une option quant à ce qu'il lui serait permis d'espérer. Gramsci semble ainsi rejouer à nouveaux frais la rencontre, mise en scène par Karl Löwith, entre désenchantement wébérien et eschatologie marxiste[5].

Or l'originalité de cette démarche n'apparaît avec évidence que si on la confronte à la question religieuse et au traitement que lui réserve Gramsci. La religion, en effet, ne désigne pas seulement pour lui un aspect parmi d'autres de la vie sociale italienne, au même titre que le folklore. Objets d'une enquête minutieuse et d'analyses pénétrantes, la religion en général et le catholicisme en particulier expriment pour Gramsci la manière qu'ont les individus de se représenter leur environnement social comme un tout unifié et doué de sens. La religion est avant tout le point d'articulation entre expérience particulière, médiation institutionnelle et sens universel. Pour un politique marxiste dont l'ambition est d'opérer une révolution des consciences, cette prise en charge totalisante par le catholicisme de l'être et du devoir-être réclame une étude stratégique et une réponse politique. Pour prétendre à un rôle culturel comparable à celui de l'Église, le politique doit avoir comme elle une ambition religieuse.

Gramsci n'invoque pas cette unité sociale, ou religieuse, comme une abstraction intemporelle mais comme une réalité empirique dont l'histoire

---

[3] On trouve une nette dramatisation de cette alternative dans l'article de HULAK, 2015.

[4] KARSENTI 2013, p. 23.

[5] LÖWITH 2009.

de l'Église offre en Italie un exemple concret. S'il reste attaché à l'exigence crocienne d'une religion de l'immanence, il ne se satisfait plus de l'intériorisation de la religion, réduite à une foi individuelle par le philosophe libéral. L'auteur des *Quaderni del carcere* s'efforce plutôt de forger un concept de religion qui donne efficacité et consistance, qui incarne cette foi, qui se fasse *praxis* plutôt que spéculation. Machiavel devient pour cela une référence privilégiée pour réhabiliter, sans recours à une transcendance, une certaine idée de la religion entendue non pas comme contenu de foi révélée, mais au sens profane de puissance politique[6].

La problématique religieuse permet ainsi de situer la philosophie de la praxis par rapport aux sciences sociales, et de proposer une issue à l'alternative entre objectivisme positiviste et foi progressiste marxiste.

Nous verrons que Gramsci identifie d'emblée le positivisme à une métaphysique dont les sociologues seraient les nouveaux théologiens, faute de réflexivité. Progressivement, il oppose à cette métaphysique dualiste une compréhension "religieuse" de la science, dont rend compte sa théorie des idéologies. L'idée du rapport entre science et politique qu'il défend ainsi permet de dégager la valeur sociologique du concept gramscien de religion et sa fécondité théorique et pratique.

1. *Une critique de la sociologie comme métaphysique*

La «révolte» contre le positivisme aboutit au rejet global d'une science, la sociologie, perçue tantôt comme un instrument au service des classes dirigeantes, tantôt comme une tendance régressive du socialisme. En revenant à Marx, Gramsci veut aborder la société à rebours du scientisme ambiant, identifié à une nouvelle métaphysique, et formule une conception "religieuse" de la politique.

La vivacité de la polémique contre la sociologie renseigne sur sa portée politique, dans un contexte de définition du socialisme et de son rapport à la science. Introduit dans un pays souffrant d'un important retard économique sur ses voisins européens, le positivisme reste en Italie une école «hors-sol»[7]. Quelques décennies avant que le sentiment d'une fracture entre élites et masses et l'exigence d'une nouvelle classe dirigeante ne s'imposent[8], la

[6] FROSINI 2010, p. 40.
[7] BOBBIO 1986, pp. 7-8.
[8] A. GRAMSCI, *Vita politica internazionale* ("L'Ordine Nuovo", 1er mai 1919), in *ON*, pp. 3-10.

sociologie s'est déjà frayé une voie dans les milieux intellectuels italiens mais sans s'articuler à cette demande sociale grandissante. Cette désolidarisation entre demande sociale et science de la société se dégage des supports qui divulguent alors en Italie les résultats des sciences sociales. Le principal d'entre eux est la revue issue de l'environnement intellectuel libéral très proche du monde entrepreneurial[9]: la "Riforma sociale", fondée en 1894 par Francesco Saverio Nitti et Luigi Roux, du Laboratoire d'Economie Politique de l'Université de Turin. La revue offre une source de données et de systématisations scientifiques des recherches opérées dans le champ des nouveaux conflits sociaux et constitue une véritable vitrine des sciences sociales entre XIXe et XXe siècles en Italie. Dès ses premiers numéros, la "Riforma sociale" divulgue les travaux de sociologues de renom tels qu'Émile Durkheim, Gaetano Mosca, Georg Simmel, Roberto Michels, et cultive un dialogue avec les institutions. Ses travaux de sociologie urbaine, notamment, font de la ville le lieu où la politique libérale et réformiste peut se déployer[10]. Animée par une rhétorique progressiste, la science que cette revue élabore se propose d'abord comme une science du gouvernement urbain, influencée par les méthodes du sociologue français conservateur Frédéric Le Play. En lecteur assidu, Gramsci y puise des dispositifs argumentatifs et un répertoire conceptuel propres à la sociologie[11], tout en prenant ses distances vis-à-vis des tendances épistémologiques et idéologiques qu'il prête à la discipline. La "Riforma sociale", répond-il en juillet 1916 à un détracteur mal renseigné de la revue, est une «*autorevolissima rivista*» mais qui n'a rien de subversif, contrairement à ce que l'adjectif «social» a pu faire croire, elle émane au contraire d'«*uomini del campo conservatore*»[12]. Il est donc clair pour Gramsci que cette sociologie et son socialisme ne poursuivent pas les mêmes objectifs.

Cette distinction explique l'ardente mobilisation du jeune journaliste contre les sociologues qui se revendiquent socialistes, tels Achille Loria. Ce collaborateur de la "Riforma sociale", marqué par l'évolutionnisme néo-darwinien[13], bénéficie, lorsque Gramsci arrive à Turin, d'une large audience. Son avènement à la direction du prestigieux Laboratoire d'Economie Politique, à la suite de Luigi Einaudi et de Gaetano Mosca, révèle aux yeux

[9] FILIPPINI 2015, pp. 30-31.
[10] ACCORNERO, 2000, p. 170.
[11] FILIPPINI 2015, pp. 32-33, a souligné l'influence de la "Riforma sociale" sur le lexique gramscien des années de journalisme.
[12] A. GRAMSCI, *Pettegolezzi* ("Avanti!", 18 juillet 1916), in *CT*, pp. 438-39.
[13] ALLOCATI 1990, pp. XV-XVI.

de Gramsci combien le positivisme, de ferment de progrès qu'il était, consacre désormais la faiblesse d'un socialisme évolutionniste et fataliste. Sa sociologie «*pidocchiosa*» illustre la pauvreté d'une conception de la science, acquise à une compréhension «économiste» du devenir historique. Ce scientisme est jugé si prégnant qu'il donnera lieu en mars 1918 à la catégorie de «lorianesimo»[14], synonyme de charlatanerie intellectuelle, qui aura une grande fortune dans les *Cahiers de prison*.

L'extension maladroite des méthodes positivistes aux faits humains et politiques dont Loria offre l'exemple, sert tantôt un libéralisme agressif associé à un Spencer darwiniste, tantôt un socialisme défensif se réclamant d'un Marx darwinisé[15]. La virulence de Gramsci contre un Loria et contre la science immature désignée alors comme "sociologie" tient moins à la volonté d'accabler la première tendance qu'au souci d'arracher ses camarades de lutte à la seconde.

S'il se réclame de Marx, le socialisme réformiste est marqué à ses débuts par un évolutionnisme grossier[16], dont rend compte le programme formulé par Filippo Turati en juillet 1901: le parti socialiste doit, écrit-il, «*agevolare la naturale evoluzione, la quale porta la società a sostituire la proprietà e la gestione collettiva alla proprietà e gestione privata dei mezzi di produzione*»[17]. Les échos darwiniens de cette foi en l'irrésistible socialisation de la propriété est caractéristique de la *Critica sociale*, revue fondée en janvier 1891 par Turati avec l'intention de prendre en charge «*la questione sociale – questa Sfinge* – [*che*] *per la prima volta nella storia ha preso intero possesso del cervello umano*»[18]. Cette référence incantatoire à une «évolution naturelle» fait réagir Gramsci énergiquement dans deux articles de juillet et d'octobre 1918. Le premier, *Utopia*[19], s'attaque aux socialistes «philistins» qui dénient à la subjectivité collective une capacité d'intervention historique. L'histoire est selon Gramsci un développement qu'on ne peut identifier à un processus biologique car c'est un procès «*diverso dall'evoluzione naturale, come l'uomo e le associazioni umane sono diversi dalle molecole e dagli aggregati di molecole*». La liberté, «*che fa scoppiare ogni schema prestabilito*», est son principe immanent.

---

[14] A. GRAMSCI, *I criteri della volgarità* ("Il Grido del popolo", 23 mars 1918), in *CF*, pp. 769-70.
[15] BOBBIO 1986, pp. 9-10.
[16] PISCHEL 1945, p. XIV.
[17] TURATI 1901/1945, p. 131.
[18] CRITICA SOCIALE 1891/1945, p. 1.
[19] A. GRAMSCI, *Utopia* ("Il Grido del popolo", 25 juillet 1918), in *NM*, pp. 204-12.

En congédiant, sous le nom de sociologie, un naturalisme systématique et étroit, Gramsci s'en prend non pas à l'héritage de Comte proprement dit, mais à sa déclinaison italienne qui a fait perdre aux réformistes «*ogni contatto fisico e spirituale con le masse proletarie e con la realtà storica, sono dei rètori verbosi e vacui, incapaci a ogni specie di azione e a dare un qualsiasi giudizio concreto*». Se payant de mots, ils se contentent de conquêtes jugées modestes par Gramsci comme la loi pour le droit de vote des prostituées ou la réforme par Enrico Ferri du régime disciplinaire des lieux de réclusion[20]. Le procès de ce socialisme et de ses cautions prétendument scientifiques est mené avec une exceptionnelle véhémence lors du débat sur la «question méridionale». Les socialistes italiens ont, à son sens, permis l'exclusion du Sud de l'Italie hors du processus d'édification nationale: fort de son autorité sur les classes subalternes, «*il Partito socialista diede il suo crisma a tutta la letteratura "meridionalista" della cricca di scrittori della cosiddetta scuola positiva*»[21]. Or cette complicité socialiste s'est exprimée en termes scientifiques: «*ancora una volta la "scienza" era rivolta a schiacciare i miseri e gli sfruttati, ma questa volta essa si ammantava dei colori socialisti, pretendeva essere la scienza del proletariato*». En appliquant à la société les lois scientifiques positivistes, les socialistes sont complices d'un ordre social oppressif.

Le péché originel de la sociologie et des socialistes qui s'en réclament correspond pour Gramsci à une dérive "métaphysique" de la science, c'est-à-dire à une formulation en termes matérialistes de la quête de transcendance et de l'aspiration finaliste propre à la métaphysique classique. Cette tendance aboutit à une explication réductionniste du réel, à une hypostase des processus cognitifs, que Gramsci diagnostique et combat, comme avant lui William James ou Henri Bergson[22]. La mise en garde contre la tendance "métaphysique" de la science figure déjà dans un texte bien présent à l'esprit de Gramsci, l'*Anti-Dühring* de Engels. Cette référence, qui constituait au début du XXe siècle un socle à la formation des socialistes italiens, est alors une référence privilégiée de Gramsci: «*vorrei*, écrit-il, *consigliare la lettura dell'Antidühring engelsiano: una lettura che i proletari anche se non fanno poco importa, giacché sanno metterne in pratica i dettami*»[23]. Lors de son

[20] A. GRAMSCI, *Lo strumento di lavoro* ("L'Ordine Nuovo", 14 février 1920), in *ON*, p. 414.

[21] *NPM*, p. 55.

[22] META 2010, p. 62. BARBANO et SOLA (1985, p. 35) parlent aussi d'une voie «métaphysique» empruntée par la sociologie italienne dès la fin du XIXe siècle, fermant l'accès de Comte en Italie.

[23] A. GRAMSCI, *Sofismi curialeschi* ("Avanti!", 3 avril 1916), in *CT*, pp. 236-37.

arrestation, Gramsci possède l'édition de 1922 de ce texte de 1878, dirigée par Ettore Ciccotti pour la société éditrice de l' "Avanti!" et intitulée *La scienza sovvertita dal signor Eugenio Dühring*[24], à laquelle il sera fait régulièrement référence dans les *Cahiers de prison*. L'introduction à l'*Anti-Dühring* éclaire l'acception du terme de "métaphysique" tel que l'emploie Gramsci. Engels y présente la démarche du métaphysicien comme une façon de penser (*Denkweise*) pouvant concerner tous les domaines du savoir, y compris les sciences naturelles et sociales. Est métaphysicien quiconque pense par antithèses, sans moyen terme: «*Per il metafisico le cose e le loro rappresentazioni nel pensiero* […] *sono materia d'indagine fissa, rigida, data una volta per tutte. Egli pensa in aperte e immediate antitesi*»[25]. Cet «*indirizzo metafisico*» émane certes du «bon sens», concède Engels, mais le marxisme doit dépasser cette application grossière du principe de causalité en introduisant une compréhension dialectique du réel. Engels désigne ainsi ce que Gramsci interprètera comme un élément «*deteriore*» du sens commun, de ceux que les religions ont entretenus et que la philosophie de la praxis a vocation à dépasser.

Cette manière de penser "métaphysique" fait de la sociologie une transposition moderne des métaphysiques théistes et la rend politiquement stérile. La supériorité de la pensée de Marx tient, écrit Gramsci en mai 1918, à une participation consciente de ses analyses au cours de l'histoire qui lui permet, contrairement au positivisme, de se substituer concrètement aux religions[26]. L'esquisse d'une opposition entre un évolutionnisme dualiste et une religiosité marxiste, dès les années de journalisme, prépare une définition de la religion comme organisation active[27]. Les *Cahiers de prison* aboutissent ainsi à une approche irréductible à la critique marxiste traditionnelle de la religion comme fausse conscience, hétéronomie

---

[24] ENGELS 1922 [Fond Gramsci].

[25] *Ivi*, p. 17.

[26] Dans *Il nostro Marx* ("Il Grido del popolo", 4 mai 1918), Gramsci juge que la pensée de Marx peut seule se substituer aux «*fittizie astrazioni religiose e sociologiche*», in *NM*, pp. 3-7: 4.

[27] Les considérations de Gramsci sur le scoutisme illustrent déjà en 1917 cette idée religieuse de l'action organisée. La pédagogie non confessionnelle de Robert Baden-Powell, encourageant la spontanéité et l'auto-responsabilité, est pour lui un modèle dont le scoutisme laïque-patriotique ou bien catholique ne donne en Italie qu'une caricature, voir par exemple, *Mosconi*, "Avanti!", 1er septembre 1917, *CF*, p. 303, *Bilancio*, "Avanti!", 4 septembre 1917, *CF*, p. 309.

aliénante[28]. Abordée en prison comme une forme historique de conscience sociale, la religion acquiert un statut proche de celui que lui confère Durkheim lorsqu'il décide à partir de 1895, «*d'aborder sociologiquement* l'étude de la religion»[29]. L'approche sociologique que Gramsci adopte désormais renseigne sur l'objet concret de sa théorie politique, appliquée à étudier positivement les idéologies. La science politique dont il fixe le programme en février 1929 se distingue par un questionnement sur l'origine sociale des normes. L'auto-conscience sociale que requiert le projet politique de Gramsci se présente toujours davantage comme une enquête sociologique dont la religion, en tant que pensée socialisée – à la différence de la pensée théologique –, est l'objet et le modèle privilégié. L'appréhension sociologique de la religion conduit Gramsci à admettre une conception "religieuse" de la politique, c'est-à-dire centrée sur l'incarnation sociale des idéologies. Cette religiosité engage un rapport au tout social dont il importe de comprendre la valeur scientifique et simultanément la portée politique.

2. *La théorie des idéologies, une conception «religieuse» de la science*

Dans les *Cahiers*, Gramsci n'en reste plus, ou plus seulement, à une condamnation générique de la sociologie comme résidu de l'ère positiviste mais y voit une déviance actuelle, compréhensible dans le sillage de Marx et de la III Internationale. Cette nouvelle détermination de la notion de "sociologie" pose à nouveaux frais le problème du rapport entre savoir et idéologie, entre science et politique. La critique de la sociologie introduit une réflexion sur la science dont la théorie des idéologies est une issue féconde. Or la réflexion sur la religion éclaire le sens politique de cette gnoséologie gramscienne.

Dans un premier temps, il faut rendre compte de la nouvelle fonction théorique associée par Gramsci à la catégorie de «*sociologia*» à partir de mai 1930, alors qu'il entame la traduction d'extraits tirés de l'anthologie marx-engelsienne[30] (Cahier 7 [a]), la rédaction des Cahiers 3 et 4, et poursuit le Cahier 2. La première série des «Appunti di filosofia», en particulier, formule

[28] La confrontation de Gramsci aux thèses de T. G. Masaryk entre 1918 et 1920, à G. Sorel (*ON*, pp. 651-61) puis aux néo-protestants en 1926 (*CPC*, pp. 442-45), notamment, manifeste son intérêt pour la question religieuse.
[29] E. Durkheim dans une lettre de 1917 au directeur de la "Revue néoscolastique", cité par LUKES 1973, p. 237.
[30] *QT*, pp. 741-828.

le projet d'aborder la culture moderne en tenant compte du tournant marxiste. Au § 3, en particulier, commentant la première thèse sur Feuerbach qu'il est en train de traduire, Gramsci distingue «*due aspetti del marxismo*»: le matérialisme vulgaire et l'idéalisme. Ces deux courants idéologiques ont, à son sens, partiellement assimilé le marxisme pour produire une combinaison hybride «*di vecchio e nuovo*». Le matérialisme vulgaire devient à ce titre la première cible de la lutte contre la «*sociologia*», et Nikolaï Ivanovitch Boukharine son principal représentant, à qui Gramsci associe tous les vices théoriques de la sociologie. S'il ne le mentionne qu'en mai 1930, Gramsci connaît l'ancien chef de l'Internationale communiste de longue date. Il a en effet traduit pour l'école interne du parti des extraits de *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*, paru à Moscou en 1921[31]. Dans cet ouvrage, Boukharine prenait la mesure du défi que représentent pour le marxisme les théories sociologiques contemporaines[32]. Pour cela, il y proposait une opération conceptuelle importante consistant à déplacer le matérialisme historique du champ de l'économie politique et de l'histoire vers celui de la «science générale de la société et des lois de son évolution» avec l'idée de démontrer la scientificité supérieure du marxisme par rapport aux sciences sociales bourgeoises[33]. Gramsci est d'emblée sensible à l'originalité de cette démarche puisque l'opposition entre «sociologie prolétarienne» et «science bourgeoise» fait partie des thèses qu'il traduit et propose à l'école interne du parti en 1925.

Toutefois, au Cahier 4 [b], § 5, Boukharine fait l'objet d'une critique sévère. S'attaquant à «*la "sociologia marxista"*», Gramsci illustre à partir du *Saggio popolare* l'essentiel des erreurs d'interprétation des écrits de Marx et Engels. Au § 14 [= G § 13], entre mai et août, Gramsci critique le sous-titre, *Saggio di sociologia marxista* et commente en particulier le terme de «*sociologia*».

---

[31] *CPC*, p. 56. Ces textes de l'école interne du parti sont publiés dans GRAMSCI 1988.

[32] En introduction, Boukharine concède à ses objecteurs que la notion bourgeoise de sociologie est «très mal définie», désignant «tantôt la science de la culture primitive et de l'origine des formes essentielles de la communauté humaine», «tantôt des considérations extrêmement vagues sur différents phénomènes sociaux "en général"», «tantôt l'assimilation arbitraire de la société en un organisme». Mais la sociologie dont Boukharine compte s'occuper est, affirme-t-il, une notion claire et distincte, il s'agit d'une «science générale de la société et des lois de son évolution», appelée à fournir un «point de vue» aux sciences plus concrètes, in BOUKHARINE 1927, p. 15.

[33] TUCCARI 2001, pp. 148-49.

La sociologie est, écrit-il, «*la filosofia dei non filosofi*»[34], «*un tentativo di classificare e descrivere schematicamente i fatti storici e politici, secondo dei criteri costruiti sul modello delle scienze, di determinate scienze*». En réalité, poursuit-il, «*ogni sociologia presuppone una filosofia, una concezione del mondo*» et n'en est qu'un «*frammento subordinato*». Il manque donc à Boukharine une conscience du problème de l'autonomie théorique de la sociologie, négligence qui l'incline au dogmatisme. Au § 23 intitulé «Il "*Saggio popolare*" e le leggi sociologiche», Gramsci précise cette accusation en incriminant la loi de causalité mobilisée par l'essayiste soviétique. Cette causalité n'est rien qu'un «*duplicato del fatto stesso osservato*», une tautologie érigée en loi grâce à une «*generalizzazione astratta*». La faiblesse de la sociologie est donc essentiellement méthodologique, liée à une imitation indue et irréfléchie des sciences naturelles. Ainsi elle ne produit selon Gramsci aucun savoir. Francesco Tuccari signale, derrière ce procès impitoyable, une prise de position politique contre Boukharine, en disgrâce à partir de 1929. La critique gramscienne coïncide avec la phase descendante de la carrière de l'ex-directeur de la "Pravda"[35], une actualité qui peut contribuer à expliquer la sévérité de Gramsci. Néanmoins, une attention spécifique au thème de la «*sociologia*» inscrit la campagne anti-Boukharine dans l'économie conceptuelle qui s'organise à partir de la pensée de Marx. Derrière l'intellectuel soviétique, Gramsci dénonce un dévoiement de l'héritage de Marx pour ouvrir la voie à sa propre interprétation[36].

A travers les diverses «sociologies» néo-marxistes, Gramsci met en cause l'idée même d'une science neutre. Il en vient ainsi à définir la science comme une «conception stratégique de la réalité comme politique», c'est-à-dire une science qui contient dans son propre dispositif théorique un rapport constitutif à la pratique[37]. La critique de la sociologie nous confronte à l'idéal d'une science pure «qui transforme en "connaissances" (vérités scientifiques)

---

[34] Cette expression fait écho au chapitre de la *Storia della filosofia italiana II* que Giovanni Gentile consacre aux positivistes, décrits, du fait de leur ignorance de l'histoire de la philosophie, comme des non philosophes, voir BARBANO – SOLA 1985, pp. 21-26.

[35] TUCCARI 2001, p. 149.

[36] BUCI-GLUCKSMANN (1975, pp. 239-44) insistait déjà sur l'adresse collective de la critique de Gramsci envers Boukharine. Gramsci vise plus généralement la philosophie du marxisme qui tend à faire de la social-démocratie un mouvement politique et a-philosophique. Sa critique vaut autant pour Boukharine et Bogdanov que pour Deborine, également portés à scinder la philosophie de la sociologie.

[37] FROSINI 2010, p. 34.

le produit idéologique des pratiques "empiriques" (l'activité concrète des hommes) existantes»[38]. Gramsci nie la possibilité d'une "coupure épistémologique" entre idéologie et science. Les attaques contre la sociologie dans la première série des «Appunti di filosofia» du Cahier 4 [b] ne sont ainsi compréhensibles qu'adossées à cette critique parallèle d'une certaine idée de la science, qui se poursuit dans la seconde série au Cahier 7 [b].

Contre l'idée d'une rationalité substantielle, indépendante de la conscience et de l'activité humaine, et contre celle d'une rationalité subjective et formelle, Gramsci identifie la rationalité au pouvoir organisateur des théories et des pratiques collectives, s'élaborant à travers l'activité même de théorisation et de critique des processus en acte. En ce sens, la rationalité scientifique ne peut se constituer abstraction faite de son impact sur la conscience collective. C'est pourquoi la réflexion sur la science est indissociable de l'élucidation du rôle et de la valeur des idéologies que Gramsci mène parallèlement. Révoquant le dualisme latent dans l'opposition axiologique entre science et idéologie, il répond notamment à Croce qui, au Congrès d'Oxford, prétendait liquider la question de l'idéologie. Ainsi, dans les «Appunti di filosofia» du Cahier 7 [b], face à la réduction du terme au sens de «pure» apparence inutile, Gramsci propose d'opérer une distinction entre les idéologies «*storicamente organiche, che sono cioè necessarie a una certa struttura*», et les idéologies au sens «*deteriore*» du terme, «*arbitrarie, razionalistiche, "volute"*» (§ 19). En ce sens le concept de rationalité que Gramsci élabore fait contrepoint au rationalisme «*illuministico*», c'est-à-dire pour lui abstrait et anhistorique.

L'intérêt de cette redéfinition de l'idéologie pour élucider le statut théorique du discours de Gramsci sur la société apparaît au Cahier 7 [b], § 19 sur la valeur des formes idéologiques. Gramsci définit comme idéologies «valides» celles qui «*organizzano le masse umane, formano il terreno in cui gli uomini si muovono, acquistano coscienza della loro posizione, lottano ecc.*». Inspiré par des pages du *Capital* et de l'introduction à la *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, qu'il cite de mémoire[39], Gramsci ajoute au Cahier 7 [b], § 21, intitulé «Validità delle ideologie», que «*una persuasione popolare ha spesso la stessa energia di una forza materiale*». Autrement dit, on revient ici à la description fournie peu avant de la «*struttura materiale dell'ideologia*»[40], dont Gramsci ne perd plus de vue le rôle politique décisif. La hiérarchie et la

[38] ALTHUSSER 2005, p. 168.
[39] GABOARDI 2017, p. 82.
[40] Q 3, § 50 [= G § 49] (juin-juillet 1930): *M1*, p. 490; *QC*, p. 333.

scission entre structure et superstructure sont alors annulées au profit du concept de «*blocco storico*» qui articule forces matérielles et idéologies et assure la continuité du processus du réel et esquisse une sociologie gramscienne au sens d'un discours sur la société, comprise comme une totalité complexe mais unifiée.

Ces réflexions sont éclairées au § 12 par le concept de «*"conformismo" sociale*» appliqué à la psychologie des masses. Critiquant une recension à l'ouvrage de René Fülöp-Miller de 1926, *Geist und Gesicht des Bolschewismus*, dont il possède en prison la traduction italienne, Gramsci critique l'affirmation, «*pseudo-scientifica*» et «*legata alla sociologia positivistica*», selon laquelle les masses révolutionnaires révèlent un retour des individus aux instincts primitifs et à une régression de l'«*uomo-individuo*» à un «*uomo-massa*» prémoderne. Tout en admettant la spécificité de «*l'uomo-massa odierno*», Gramsci refuse les connotations péjoratives du terme de conformisme. «*Il conformismo*, à son sens, *è sempre esistito: si tratta oggi di lotta tra "due conformismi" cioè di una lotta di egemonia, di una crisi della società civile*». Le conformisme est soumis à la même neutralisation axiologique que celui d'idéologie, et se voit, non sans une certaine provocation[41], relativisé jusqu'à pouvoir désigner un modèle de théorie de la société immanente à la vie sociale. Gramsci en effet désavoue les progressistes qui, «*per odio razionalistico al vecchio, diffondono utopie e piani cervellotici*» au lieu de s'assurer de l'immanence de leurs idées à la réalité. Le conformisme n'est pas nécessairement inerte. Contribuer à la diffusion d'un conformisme dont les valeurs seraient celles du monde de la production et du travail est pour Gramsci la tâche qui incombe à la théorie et à la pratique marxistes. Cette équation entre conformisme et vie sociale, en rendant compte de l'équivalence, pour Gramsci, entre théorie des idéologies et gnoséologie, donne son nom au même moment, à la «philosophie de la praxis» gramscienne[42].

La valeur politique de cette théorie des idéologies, illustrée par les concepts de bloc historique et de conformisme, peut être approfondie grâce au concept de religion qui s'esquisse parallèlement. Ce paradigme religieux émerge de l'étude minutieuse du catholicisme menée notamment à partir

---

[41] Gramsci écrira plus loin que «*conformismo significa poi niente altro che "socialità", ma piace impiegare la parola "conformismo" appunto per urtare gli imbecilli*»; Q 14, § 58 [= G § 61]: *QC*, p. 1720.

[42] Gramsci évoque d'abord, en septembre-octobre 1930, une «*filosofia dell'atto (praxis), ma non dell'"atto puro", ma proprio dell'atto "impuro", cioè reale nel senso profano della parola*» (Q 4 [b], § 38 [=G § 37]; *M1*, p. 772; *QC*, p. 455] et puis, en novembre-décembre, une «*filosofia della praxis*» (Q 5, § 127: *QC*, p. 657).

d'octobre 1930 à la fin du Cahier 3 et toute au long du Cahier 5. Cette enquête est essentielle pour répondre au problème de l'efficacité de la science et des idéologies, et de la définition d'une unité théorico-pratique. Gramsci part de la forme que l'histoire de l'Église a imprimée à la culture et la politique italiennes. La religion passée et présente lui donne une prise sur le sens commun italien que la sociologie rendait inintelligible aux positivistes. Se voulant à la fois élève et éducateur de ce sens commun, le philosophe sarde appréhende la religion comme le «*campo da svuotare del suo elemento di massa*»[43]. La culture, pour être réformée intégralement, doit être à la fois réceptive à l'expérience organisationnelle du catholicisme, et libérée des éléments régressifs, des pratiques fossilisées, que cette religion, selon Gramsci, y a installés.

Complétant les notes contre Boukharine, une série de paragraphes du Cahier 4 [b] explicite l'impact de la religion sur le sens commun. Au § 41, Gramsci estime que le christianisme a perpétué un esprit de résignation traduit par sa métaphysique. La conviction d'une «*oggettività del reale in quanto questa oggettività è stata creata da Dio*»[44] consacre un certain désengagement politique en déterminant la manière qu'a la société de se concevoir elle-même. Le réalisme «métaphysique» propre au sens commun aurait donc une origine religieuse. La croyance en l'objectivité de la *causa prima* que Gramsci prête aux catholiques décourage l'initiative en faisant procéder la réalité d'un principe indépendant de l'homme. Le christianisme a su, certes, unifier et mouvoir des masses en mobilisant la «*granitica compattezza delle credenze popolari*», mais sa définition de «*l'uomo in generale*» comme semblable à Dieu, et de Dieu comme «*autocoscienza*» de l'humanité, a subordonné les individus à un principe sur lequel ils n'ont aucune prise[45].

La validité du concept de religion pour caractériser la sociologie gramscienne s'exprime dans une intuition aux fortes résonances durkheimiennes à propos de la transcendance, révélant que la religion n'est pas pour lui nécessairement un principe d'hétéronomie aliénant. Non seulement Gramsci se demande, entre décembre 1930 et mars 1931, «*se può chiamarsi "religione" una fede che non abbia per oggetto un dio personale, ma solo delle forze impersonali e indeterminate*»[46] mais il constate en décembre suivant dans une lettre à Giulia que «*la chiesa stessa implicitamente intenda che dio non è altro che*

[43] Q 3, § 50 [= G § 49]: *M1*, p. 491; *QC*, p. 333.
[44] Q 4 [b], § 41 [= G § 40]: *M1*, p. 722; *QC*, p. 467.
[45] Q 4 [b], § 47 [= G § 45]: *M1*, p. 728; *QC*, p. 471.
[46] Q 6, § 41, *QC*, p. 716.

una metafora per indicare l'insieme degli uomini organizzati per il mutuo aiuto»[47]. Loin de dénoncer cette réduction de la divinité aux rapports sociaux, Gramsci semble y trouver inspiration pour méditer son idée d'immanence. En effet, écrit-il aussi à son épouse, la religion catholique est pragmatique. Loin de s'en remettre à la foi de ses fidèles, consciente de l'évanescence des élans spirituels, l'Eglise «*spinge i fedeli a creare istituzioni umane che con mezzi umani vengano in soccorso degli afflitti e impediscano loro di dubitare e di scuotersi nella loro fede*». Cette convergence entre une pensée de la société qui admet une forme de transcendance, pourvu qu'elle soit impersonnelle, et une caractérisation de la transcendance catholique comme métaphore du lien entre les hommes organisés révèle combien la pensée du religieux structure la sociologie gramscienne. L'Eglise se définit en effet d'après les lettres pauliniennes (1 Cor. 12, 12; Eph. 4, 11-13) comme corps incarné et visible du Christ et conforte cette phénoménologie immanentiste que propose Gramsci de la religion catholique. La fête du Christ-roi instaurée par Pie XI en décembre 1925 pour clore chaque année le calendrier liturgique est censée rappeler ce principe ecclésiologique et a pu en partie inspirer ces remarques, rédigées toutes deux en fin d'année.

L'acception métaphorique de la transcendance catholique fait écho à la compréhension, formulée au long du Cahier 4 [b], de l'immanence marxiste comme métaphore. La portée métaphorique, pour Gramsci, des termes de transcendance et d'immanence fait écho à l'idée de Durkheim selon laquelle il ne faut voir «dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement»[48]. Cette réduction de l'opposition entre autonomie du rationalisme laïque et hétéronomie religieuse introduit un discours sur la laïcité envisagée certes comme dépassement des religions existantes, mais en des termes dont la phrase de Prezzolini, laissée sans commentaires au Cahier 6, § 31, rappelle l'ambivalence: «*L'irreligiosità moderna è una nuova freschezza di spirito, un atto morale, una liberazione. L'irreligiosità è una difficoltà, un carico, un obbligo, un dovere maggiore*»[49]. Gramsci pense l'émancipation à l'égard des vieilles religions mais, loin du progressisme binaire des libéraux, il pense aussi leur substitution par un nouveau système social impliquant également une forme de contrainte. En ce sens, Gramsci semble penser comme Prezzolini que «*noi, irreligiosi, possiamo e dobbiamo essere da tanto quanto gli uomini passati, religiosi. Anzi di più; o meglio: diversamente*». Le meilleur exemple

[47] *LC*, p. 505.
[48] Cité par BESSE 1913, p. 236.
[49] Q 6, § 31: *QC*, p. 708.

historique de cet effort de substitution est à son sens l'institution jacobine du culte de l'Etre suprême, «*tentativo di creare identità tra Stato e società civile, di unificare dittatorialmente gli elementi costitutivi dello Stato in senso organico e più largo*»[50]. La religiosité du projet politique de Gramsci est illustrée par cette idée d'unification sociale, de totalité, «*disperata ricerca di stringere in pugno tutta la vita popolare e nazionale*». La sociologie ainsi comprise donne accès à «*la prima radice dello Stato moderno laico, indipendente dalla Chiesa, che cerca e trova in se stesso, nella sua vita complessa, tutti gli elementi della sua personalità storica*». La «philosophie de la praxis» compte ainsi prendre en charge cette substitution de la religion comme politique papale par une religion comme politique de l'Etat. La science de la société, rendue essentiellement politique par l'idée de totalité qui l'informe, trouve ainsi dans la religion un modèle théorico-pratique adéquat.

3. *De Weber à Marx, la rationalisation sociale comme problème religieux*

Cette exemplarité des religions offerte en réponse aux lacunes de la sociologie peut sembler paradoxale face à l'engagement des *Cahiers* en faveur d'une rationalisation des sociétés modernes. La reconnaissance de la religion comme une forme socio-politique intégrale, rationnelle, invite à interroger la pensée gramscienne de la rationalisation moderne. La période allant de novembre 1931 à l'été 1932 est pour cela fondamentale. Gramsci s'y confronte à deux manières d'envisager la place de la religion dans le monde moderne, à partir de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber et de la traduction française par Jacques Molitor, pour les éditions Costes, des *Œuvres philosophiques* et *Œuvres politiques* de Marx qu'il reçoit en juin 1931[51].

La relecture de Marx, en particulier, se révèle décisive et guide le dépassement des questions laissées irrésolues et des contradictions nées de la conciliation entre lecture wébérienne du fait religieux et perspective marxiste sur la société. Gramsci reprend à son compte la critique marxiste

[50] Q 6, § 87: *QC*, p. 763. Ce paragraphe opère donc un retournement par rapport au Cahier 1, § 43, qui présentait la réforme religieuse des jacobins comme une régression par rapport à leur politique agraire (*M1*, p. 47; *QC*, p. 40). Cette évolution traduit l'approfondissement décisif des concepts d'intellectuels et d'État dans les Cahiers 5 et 6. A ce sujet, voir FROSINI 2010, pp. 285-286.
[51] GIASI 2011, p. 61.

de la religion mais en déplaçant sa cible pour dénoncer un certain rapport à l'action qui ne relève plus d'une critique de la religion proprement dite.

Cette appropriation des thèses de Marx influe simultanément sur la lecture que donne Gramsci de Weber et de Croce et sur son interprétation de la situation soviétique. Ainsi, après avoir fait sienne, pour décrire la construction de l'Etat soviétique, la thèse de Weber admettant la corrélation entre doctrine déterministe et esprit d'initiative[52], Gramsci marque ses distances entre juin et août 1932, dans ses notes du Cahier 11, 1° [= G § 12], avec la démarche du sociologue allemand[53]. Il reprend au texte A l'idée que, en URSS, la transition «*da una concezione meccanicistica e puramente esteriore a una concezione attivistica*» a eu lieu: de même que, selon Weber, la foi calviniste en la prédestination n'a pas fait obstacle à l'esprit du capitalisme américain, l'interventionnisme étatique illustré par les plans quinquennaux n'a pas été entravé par le déterminisme du régime soviétique. Mais, ajoute le texte C, cette transition «*si avvicina di più, come si è osservato, a una giusta comprensione dell'unità di teoria e pratica*». Autrement dit, déterminisme et esprit d'initiative ne sont plus pour Gramsci dans un rapport de corrélation mais de substitution. La contradiction entre théorie et pratique n'est plus tolérable, même sous la forme de la dialectique crocienne des «*distinti*», qui admettait la complémentarité dialectique entre les deux expressions, théorique et pratique, de l'avènement d'une conception du monde. Cette évolution est le fruit du vigoureux dialogue que le Cahier 10 noue avec Croce à partir d'avril 1932 et, parallèlement, de la lecture plus «réaliste et inquiète» de la situation russe[54]. Gramsci estime désormais que l'émergence d'une philosophie de la praxis immanente aux initiatives des masses peut venir corriger et ajuster à l'expérience les consciences aveuglées par le fatalisme religieux ou le déterminisme philosophico-scientifique. Cette remarque consacre la prise de conscience de la caducité des théories «irrationnelles», c'est-à-dire privées d'une cohérence interne avec la pratique qu'elles accompagnent mais dont elles ne rendent pas raison[55]. Le théoricien qui se contente d'une sociologie

[52] Par exemple, Q 10, § 29 [= G 10.II, § 28] (juin 1932): *QC*, p. 1267.

[53] Lire à ce sujet FROSINI 2008.

[54] Ivi, p. 153.

[55] En novembre 1931, Gramsci a consacré deux notes de la rubrique *Nozioni enciclopediche* à la définition de la scientificité comme rationalité, c'est-à-dire comme conformité à une fin: «*l'aggettivo "scientifico" è oggi adoperato estensivamente, ma sempre il suo significato può essere ridotto a quello di "conforme al fine", in quanto tale "conformità" sia razionalmente (metodicamente) ricercata dopo un'analisi minutissima di tutti gli elementi (fino alla*

positive ne peut pas saisir la rationalité d'un mouvement historique, il faut qu'il soit engagé philosophiquement, et donc politiquement, dans le processus transformateur pour en dévoiler la cohérence et en critiquer les contradictions.

Cette exigence critique se traduit par un approfondissement du procès adressé par Marx à la religion. Gramsci invite quelques lignes plus loin à observer «*come l'elemento deterministico, fatalistico, meccanicistico sia stato un "aroma" ideologico immediato della filosofia della prassi, una forma di religione e di eccitante (ma al modo degli stupefacenti)*». Une telle condamnation des doctrines déterministes, expressions de la subalternité du sujet politique qui s'y attache, révèle les progrès du projet émancipateur de la philosophie de la praxis et l'inspiration que lui insuffle la pensée de Marx. Un écho thématique et lexical permet en effet de deviner dans cette formule une référence consciente, attestée par les guillemets, à la *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, dans la traduction de Molitor dont Gramsci dispose. Peu avant d'introduire la fameuse métaphore de «l'opium du peuple», Marx y exhorte à une «lutte contre la religion» qui doit coïncider «par ricochet [avec] la lutte contre *ce monde*, dont la religion est l'*arôme* spirituel»[56]. La description par Gramsci du fatalisme comme «*"aroma" ideologico*» et la comparaison avec les «*stupefacenti*» conforte l'idée que c'est à Marx qu'il emprunte ici son répertoire d'images[57]. Mais il ne s'agit pas que d'un emprunt formel. En cessant d'opposer catholicisme et protestantisme en tant que l'un inciterait à la passivité, l'autre à l'initiative, Gramsci élargit et radicalise sa critique des religions existantes. L'incohérence théorico-pratique propre, selon lui, à l'une et l'autre confessions illustre la critique générique de la religion produite par Marx. Les trois paragraphes suivants en précisent cependant la teneur en introduisant tour à tour une déclinaison particulière de la religion telle qu'elle doit être combattue: comme jésuitisme pour le catholicisme, comme calvinisme pour le protestantisme et comme «foi» philosophique

---

capillarità) costitutivi e necessariamente costitutivi (eliminazione degli elementi emotivi compresa nel calcolo)» (Q 6, § 165: *QC*, p. 817).

[56] MARX 1998, p. 8.

[57] Gramsci consacre une rubrique à enquêter les sources littéraires françaises de la métaphore marxiste de «l'opium du peuple». Les trois pistes qu'il identifie chez Balzac, Pascal et Baudelaire sont rassemblées et développées au § 1 du Cahier 16 entre l'été 1932 et l'été 1934 (*QC*, pp. 1837-840).

pour le matérialisme historique[58]. Ces trois exemples de «*religione di subalterni*» révèlent que, en réalité, cette critique ne s'adresse pas à la religion en général mais à des pratiques sociales soutenues par une idéologie déterminée. La foi «*meccanicistica*» que ces idéologies, chrétiennes ou athée, mobilisent varient surtout par leur degré d'irrationalité. En effet, le «*narcotico*» jésuite est plus facilement critiquable que l'éthique calviniste et surtout que «*l'elemento* […] *non razionale, di fede*» inévitablement inhérent au matérialisme vulgaire. Le statut de cette dernière «foi» philosophique fait aussitôt l'objet d'une longue délibération dont la conclusion est nuancée puisque Gramsci continue d'admettre une certaine utilité politique à la disposition fidéiste des masses.

L'hésitation de Gramsci à admettre ou non une irrationalité constitutive du processus de rationalisation inscrit ses réflexions au cœur du débat reconstitué par Karl Löwith entre Marx et Weber. L'alternative qui se dessine à ce stade des *Quaderni* oppose, d'une part, l'ambition d'expliquer et de résoudre l'irrationalité de l'organisation sociale et, d'autre part, la volonté de simplement comprendre[59]. Cette alternative engage une longue et décisive délibération autour des concepts de foi et d'organisation mobilisés tant par les «vieilles» religions que par la politique moderne.

L'option choisie par Gramsci est enfin définie au terme de ce développement, dans une note annexe. Le tournant que représente ce moment des *Cahiers* est souligné par la radicalité de cette *Nota I*. Gramsci en effet y amende son discours précédent en déclarant, «*a proposito della funzione storica svolta dalla concezione fatalistica della filosofia della praxis si potrebbe fare un elogio funebre di essa*». Tout en admettant qu'historiquement cette interprétation fataliste du matérialisme historique a eu son utilité, Gramsci soutient «*la necessità di seppellirla con tutti gli onori del caso*». Autrement dit, la philosophie de la praxis a une fonction d'abord critique. Elle ne doit donc rendre compte que des éléments actifs et rationnels en puissance dans un mouvement historique, contrairement à ce que fait la sociologie wébérienne des religions en admettant une corrélation «illogique» entre théorie et pratique. Quand Gramsci compare la fonction négative des doctrines déterministes à la fonction de «*la teoria della grazia e della predestinazione per gli*

[58] Il est important de souligner que Gramsci, comme Weber, détermine et historicise soigneusement les objets de sa critique et désigne non pas la religion en général mais, pour le catholicisme, «*il cristianesimo gesuitizzato, divenuto un puro narcotico per le masse popolari*», qui s'exprime dans la "Civiltà Cattolica". Pour le protestantisme, il ne se réfère qu'à «*la posizione del calvinismo*» telle qu'en rend compte Weber dans le fascicule cité (Q 11, 1° [= G § 12]: *QC*, p. 1389).
[59] LÖWITH 2009, p. 94.

inizi del mondo moderno», il rapproche deux phénoménologies de la subalternité appliquées à comprendre, et non à expliquer, la mentalité collective. Alors que Weber n'a fait que décrire et admettre une irrationalité constitutive d'un «destin» moderne, Marx a, lui, aspiré à une critique radicale en vue d'un dépassement de toutes les contradictions de la modernité et de leurs «arômes», tant théologiques que philosophiques. Même la philosophie classique allemande, avec sa conception de la liberté comme conscience de la nécessité, contenait, latent «*un inizio di concezione più moderna e feconda di quella contenuta nel "dio lo vuole" e nella teoria della grazia*», que Marx a su expliciter. La théorie que préconise Gramsci doit donc être élaborée par un historien qui sache «*che gli inizi di un mondo nuovo, sempre aspri e pietrosi, sono superiori al declinare di un mondo in agonia*». Ce que Weber conçoit comme une «destinée inéluctable de la rationalisation»[60] n'est donc pour Gramsci qu'une perspective sur la modernité, qu'il appartient à la philosophie de la praxis de soumettre à une traduction politique.

Cette réponse critique à Weber[61], inspirée par une lecture anti-déterministe de Marx, permet de considérer que le protestantisme n'est pas un modèle adéquat pour penser la philosophie de la praxis[62]. En outre, le développement sur le catholicisme qui précède la *Nota I* à la fin du Cahier 11, 1° [= G § 12] suggère que la critique de la religion préconisée par Marx[63] aboutit chez Gramsci à une politique de traduction, plutôt que de répudiation, des religions existantes.

Le cas de l'Eglise catholique lui permet notamment de reformuler le concept de totalité sociale qui ordonne sa démarche et sous-tendait son travail critique autour des concepts de Réforme et de Renaissance. Cette élucidation est fondamentale pour expliciter son idée de rationalité sociale.

En mars 1932, dans un chapitre de la rubrique «Un'introduzione allo studio della filosofia» intitulé «Il problema dei "semplici"», Gramsci introduit une opposition entre religion catholique et philosophies immanentistes, cette fois-ci à l'avantage de la première:

---

[60] LÖWITH 2009, p. 132.

[61] FROSINI 2008, pp. 154-55.

[62] Même si celle-ci présuppose un passé culturel constitué par la Réforme, autant que par la Renaissance, «*la filosofia tedesca e la rivoluzione francese, il calvinismo e la economia classica inglese, il liberalismo laico e lo storicismo*» (Q 16, § 9: *QC*, p. 1860).

[63] MARX 1998, pp. 7-8. Marx y estime que, «pour l'Allemagne, *la critique de la religion* est finie en substance». Gramsci ne peut en dire autant pour l'Italie.

«La forza delle religioni e specialmente del cattolicismo consiste in ciò che esse sentono energicamente la necessità dell'unità di tutta la massa religiosa e lottano per non staccare mai gli strati superiori dagli strati inferiori. La chiesa romana è la più tenace nella lotta per impedire che "ufficialmente" si formino due religioni, quella degli intellettuali e quella dei "semplici"»[64].

Cette préoccupation est, semble-t-il, ce qui a fait défaut aux pensées de l'immanence comme celle de Croce. En effet, poursuit Gramsci, «*la debolezza delle filosofie immanentistiche in generale consiste appunto nel non aver saputo creare una unità ideologica tra il basso e l'alto, tra gli intellettuali e la massa (cfr. motivo "Rinascimento e Riforma")*». Gramsci fustige également autant l'idéalisme que le paternalisme des socialistes engagés dans les universités populaires. Contrairement à l'Eglise catholique convoquée en exemple, «*mancava in essi ogni organicità sia di pensiero filosofico, sia di centralizzazione organizzativa*». Autrement dit, les philosophies de l'immanence ont développé une rationalité abstraite des conditions sociales et de leurs implications politiques là où le catholicisme s'est déployé comme une doctrine organiquement liée à un système social centralisé.

La reprise de ces réflexions au Cahier 11, 1° [=G § 12] met en évidence leur portée toute particulière. Elles sont réécrites pendant l'été 1932 dans le cadre d'un développement au début des *Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura* autour du thème suivant: «*Connessione tra il senso comune, la religione e la filosofia*». Après avoir défini ces trois catégories, Gramsci en arrive à ce qu'il considère être «*il problema fondamentale di ogni concezione del mondo, di ogni filosofia, che sia diventata un movimento culturale, una "religione", una "fede", cioè che abbia prodotto un'attività pratica e una volontà*», soit «*il problema di conservare l'unità ideologica in tutto il blocco sociale che appunto da quella determinata ideologia è cementato e unificato*». Ayant ainsi posé ce problème fondamental de philosophie politique qu'est la capacité d'une idéologie à cimenter un bloc social, Gramsci reprend ses notes du Cahier 8 sur «*la forza delle religioni e specialmente della chiesa cattolica*». Il est intéressant de remarquer qu'à ce point des *Cahiers* deux concepts distincts de religion sont confrontés: le premier, entre guillemets, renvoie au concept crocien de conception du monde laïque avec une norme de conduite conforme, le second, sans guillemets, désigne la réalité historique des confessions religieuses. Gramsci passe donc ici d'une hésitation confuse entre différentes connotations à une distinction nette.

[64] Q 8 [b], § 48 [= G § 213]: *QC*, p. 1070 (texte A).

La riche réécriture de cette évaluation socio-politique du catholicisme appelle prioritairement deux remarques. Premièrement on observe là l'origine religieuse du concept gramscien de société comme totalité unifiée. La version C, du Cahier 11, confirme cette idée par un parallélisme conceptuel entre, d'une part, la «*massa "religiosa"*»[65] indivise, celle dont l'Eglise a toujours cherché à préserver «*l'unione dottrinale*», et, d'autre part, la «*società civile*» qui remplace dans le texte C la «*vita civile*» du texte A. La masse «religieuse» désigne la société encadrée par une Eglise hégémonique, tandis que la société civile renvoie, ici négativement, à la société en tant qu'elle excède les cadres de la religion catholique et provoque une crise traduite par une lutte «tenace» de l'Eglise romaine contre les divisions. Au Cahier 6, § 24, Gramsci définissait positivement la société civile «*nel senso di egemonia politica e culturale di un gruppo sociale sull'intera società, come contenuto etico dello Stato*», en s'opposant déjà au sens catholique du syntagme. L'idée catholique et l'idée hégéliano-gramscienne de société comme systèmes hégémoniques concurrents sont ici à nouveau confrontées, mais leur opposition est relativisée par une perspective historique. Gramsci établit en effet une continuité entre l'hégémonie que l'Eglise a su construire avec succès et celle que les modernes sont appelés à établir. Le rapport entre les deux n'est plus formulé comme une antithèse mais comme une transition historique. Fasciné par la «*struttura mondiale*» de l'Eglise[66], Gramsci conçoit la philosophie de la praxis comme le système capable d'unifier de la même façon les éléments que la modernité a disjoints et, ainsi, de faire société.

Une seconde remarque concerne les deux termes constitutifs de l'«*unione dottrinale*» catholique. Il s'agit de la corrélation problématique, soulignée par l'ajout des guillemets du texte C, entre «*intellettuali*» et «*anime semplici*». Le souci qu'aurait eu l'Eglise de les faire converger renvoie au problème du duo Réforme-Renaissance, cité allusivement par Gramsci dans le texte A entre parenthèses, c'est-à-dire à la question de l'articulation entre mobilisation de masse et élaboration d'une élite. Dans le texte C, Gramsci développe cette allusion à la rubrique «Riforma e Rinascimento». Ces deux moments historiques sont alors mobilisés pour illustrer la faiblesse des philosophies de l'immanence incapables de construire une «*unità ideologica tra il basso e l'alto*». En effet, «*nella storia della civiltà occidentale il fatto si è verificato su scala europea, col fallimento immediato del Rinascimento e in parte anche della Riforma nei confronti della*

[65] L'ajout des guillemets à «*religiosa*» dans le texte C peut suggérer que Gramsci privilégie ici l'usage catégoriel du terme sur sa valeur historico-confessionnelle.

[66] Par exemple lorsqu'il analyse les inventaires du personnel clérical mondial fournis par la "Civiltà Cattolica" au Cahier 6, § 174, en décembre 1931 (*QC*, p. 823).

chiesa romana». Gramsci estime que les aspirations portées par la Renaissance et par la Réforme ont échoué en Occident faute d'une idée religieuse qui soit immédiatement une idée sociale comme l'a été celle de l'Eglise romaine. Actualisant ces catégories historiographiques, Gramsci constate que par son athéisme condescendant, l'idéalisme est resté un courant d'idées désincarné et élitaire, comme la Renaissance. A l'inverse, même si les universités populaires révélèrent – Gramsci tempère finalement sa sévérité à leur égard – «*un entusiasmo sincero e una forte volontà di innalzarsi a una superiore forma di cultura e di concezione del mondo*», elles n'ont abouti à rien, faute d'«*organicità*» et, surtout, «*di saldezza organizzativa e di centralizzazione culturale*», comme la Réforme[67]. Renaissances et réformes passées et présentes ont échoué à «*rimanere a contatto coi "semplici"*» pour y trouver «*la sorgente dei problemi da studiare e risolvere*». L'équation proposée aussitôt entre l'unité des «*semplici*» et des intellectuels d'une part et l'unité de théorie et pratique d'autre part présente la réalisation sociale de la philosophie de la praxis dans les termes mêmes qui décrivaient l'expérience historique de l'Eglise catholique. Aucune philosophie n'est devenue «*storica*» car aucune n'a fait société: il aurait fallu pour cela qu'une conception du monde se purifiât «*dagli elementi intellettualistici di natura individuale*». Cet échec manifeste l'adéquation du concept d'Eglise aux exigences d'une rationalité concrète[68]. L'Eglise, opérateur de socialisation ayant permis la constitution d'un «*blocco culturale e sociale*», grâce à une rationalisation holiste des données sociologiques particulières, reste pour la philosophie de la praxis un paradigme politique indépassé.

Ainsi, la critique qu'adresse Gramsci à la sociologie nous introduit au cœur de sa conception de la philosophie comme théorie ayant la société pour objet, pour cadre et pour horizon. Une telle définition de ce que les *Cahiers* appellent «philosophie de la praxis» est tributaire d'une réflexion sur la religion non pas comme source de sens mais comme organisation concrète, efficace et totalisante des collectivités.

---

[67] Q 11, 1° [= G § 12]: *QC*, p. 1382. Dans le texte A, Gramsci parlait simplement d'un manque de «*centralizzazione organizzativa*».

[68] Une réflexion de décembre 1931 sur le rapport entre totalité et rationalité permet de comprendre que lorsqu'il propose son concept de «bloc historique», Gramsci commence à approfondir l'idée de totalité. Cette préoccupation est traduite par l'usage, rétrospectivement malheureux, de l'adjectif «*totalitario*» pour qualifier positivement le système d'idéologies qui «*riflette razionalmente la contraddizione della struttura e rappresenta l'esistenza delle condizioni oggettive per il rovesciamento della praxis*». L'homogénéité idéologique d'un groupe social signifie «*che il "razionale" è reale attuosamente e attualmente*» (Q 8 [b], § 17 [= G § 182]: *QC*, p. 1051).

Gramsci, en critiquant la «*sociologia*», dénonce davantage le suffixe que le radical. C'est en effet le *logos*, la dimension rhétorique, abstraitement verbale, qui est accentué et non, comme on l'entendrait plus volontiers aujourd'hui, la *societas* comme collection concrète d'individus. Le sociologue soucieux de rassembler des données empiriques et le philosophe suspendu à des spéculations désincarnées cèdent, en l'absence d'une méthode et d'une perspective adéquates, aux mêmes travers. Leur discours n'est qu'un arôme idéologique, comme l'est pour Marx la théologie.

La formulation religieuse du problème de la constitution d'une volonté collective nationale-populaire coïncide à l'inverse avec l'exigence d'une action concertée et mobilisatrice, médiatisée par une étude circonstanciée, documentée et méthodique. La sociologie gramscienne n'est donc pas un *logos* au sens d'un discours «purifié» des exigences de la pratique mais au sens d'une raison inhérente à une *praxis* socialiste, rationalisée, holiste et critique[69].

Bibliographie

ACCORNERO, CRISTINA, 2000
"Scienze sociali e città industriale. Alle origini della sociologia urbana", in MALANDRINO, C., A CURA DI, *Una rivista all'avanguardia: La riforma sociale (1894-1935). Politica, società, istituzioni, economia, statistica*, Olschki, Firenze, pp. 131-70.

ALLOCATI, ANTONIO, 1990
"Introduzione" al *Carteggio Loria-Graziani (1888-1943)*, Le Monnier, Roma, pp. IX-XLVII.

ALTHUSSER, LOUIS, 2005
Pour Marx, Paris, La Découverte.

BARBANO, FILIPPO – SOLA, GIORGIO, 1985
Sociologia e scienze sociali in Italia. 1861 – 1890, Franco Angeli, Milano.

BESSE, JEAN-MARTIAL, 1913
Les religions laïques. Un romantisme religieux. Quatre pontifes laïques, Nouvelle Librairie Nationale, Paris.

BOBBIO, NORBERTO, 1986
Profilo ideologico del Novecento italiano, Einaudi, Torino.

[69] La sociologie est la science qui «cultive avec le socialisme l'affinité la plus forte» en tant qu'elle est dénaturalisante, rationaliste et holiste selon KARSENTI – LEMIEUX 2017, pp. 71-73.

BOUKHARINE, NIKOLAÏ IVANOVITCH, 1927
La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste, Editions Sociales Internationales, Paris.

BUCI-GLUCKSMANN, CHRISTINE, 1975
Gramsci et l'État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie, Fayard, Paris.

CRITICA SOCIALE, 1891/1945
"Il programma", in PISCHEL, G., A CURA DI, *Antologia della «Critica sociale» (1891-1926)*, Gentile Editore, Milano, pp. 1-2.

ENGELS, FRIEDRICH, 1992
La scienza sovvertita dal signor Eugenio Dühring, in MARX, K. – ENGELS, F. – LASSALLE, F., *Opere*, a cura di E. Ciccotti, tomo VIII, 2, Società Editrice Avanti!, Milano.

FILIPPINI, MICHELE, 2015
Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società, Carocci, Roma.

FROSINI, FABIO, 2008
"Gramsci lettore di Croce e Weber (Rinascimento, Riforma, Controriforma)", in LASTRAIOLI, C. – CHIAPPARO, M.R., ÉDITÉ PAR, *Réforme et Contre-réforme à l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940)*, Brepols, Turnhout, pp. 131-67.
ID., 2010
La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma.

GABOARDI, NATALIA, 2017
«Tradurre in linguaggio teorico gli elementi della vita storica». Il linguaggio dell'ideologia nei Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, tesi di dottorato, Consorzio di Dottorato in Filosofia del Nord-Ovest, a.a. 2016-2017.

GIASI, FRANCESCO, 2011
"Marx nella biblioteca di Gramsci", in DI BELLO, A., A CURA DI, *Marx e Gramsci. Filologia, filosofia e politica allo specchio*, atti del Convegno internazionale organizzato dal Dipartimento di filosofia e politica dell'Università degli studi di Napoli L'Orientale (4-5 dicembre 2008), Liguori, Napoli, pp. 55-65.

HULAK, FLORENCE, 2015
Sociologie et théorie socialiste de l'histoire. La trame saint-simonienne chez Durkheim et Marx, in "Incidence" 11 (*Le sens du socialisme. Histoire et actualité d'un problème sociologique*), pp. 83-106.

KARSENTI, BRUNO, 2013
D'une philosophie à l'autre: les sciences sociales et la politiques de modernes, Gallimard, Paris.

KARSENTI, BRUNO ET LEMIEUX, CYRIL, 2017
Socialisme et sociologie, Editions EHESS, Paris.

LÉNINE, VLADIMIR ILITCH, 1958
Le contenu économique du populisme et la critique qu'en fait dans son livre M. Strouvé, in ID., *Oeuvres*, tome I (1893-1894), Editions Sociales, Paris, pp. 433-38.

LÖWITH, KARL, 2009
Max Weber et Karl Marx, Payot, Paris.

LUKES, STEVEN, 1973
Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study, Allen Lane/Penguin Press, London.

MARX, KARL, 1998
Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel, trad. de J. Molitor, Allia éditions, Paris.

META, CHIARA, 2010
Antonio Gramsci e il pragmatismo: confronti e intersezioni, Le Càriti, Firenze.

PISCHEL, GIULIANO, 1945
"Prefazione" a *Antologia della «Critica sociale» (1891-1926)*, Gentile Editore, Milano, pp. VII-XVI.

TUCCARI, FRANCESCO, 2001
"Gramsci e la sociologia marxista di Nikolaj I. Bucharin", in MASTELLONE, S. – SOLA, G., A CURA DI, *Gramsci: il partito politico nei* Quaderni, Centro editoriale toscano, Firenze, pp. 141-70.

TURATI, FILIPPO, 1901/1945
"Il partito socialista e l'attuale momento politico", IN PISCHEL, G., A CURA DI, *Antologia della «Critica sociale» (1891-1926)*, Gentile Editore, Milano, pp. 131-33.