Contrairement à Troeltsch et Mannheim, Antonio Gramsci (1891-1937) n'était pas un universitaire. Fondateur du Parti Communiste Italien (1921), il a écrit la plupart de ses travaux dans la clandestinité ou dans la prison, et ses réflexions étaient toujours inspirées par son engagement politique révolutionnaire. Ses recherches les plus importantes se trouvent consignées dans des *Cahiers* manuscrits, rédigés dans les prisons du régime fasciste italien, où il resta enfermé de 1927 jusqu'à sa mort en 1937.

Esprit inquiet et hétérodoxe, Gramsci va renouveler la théorie marxiste, aussi bien du point de vue philosophique que politique. Passionnément opposé aux interprétations positivistes, scientistes ou déterministes du matérialisme historique, aussi bien dans la social-démocratie (Enrico Ferri, Filippo Turati) que dans le mouvement communiste (Boukharine), il va proposer une interprétation éthique et volontariste du marxisme, en s'appuyant, dans ses écrits de jeunesse, sur Sorel et Bergson, et dans ses écrits postérieurs, sur la tradition historiciste italienne.

Parmi les dirigeants et penseurs du mouvement communiste, Gramsci sans doute celui qui a montré le plus d'intérêt pour les questions religieuses. À la différence d'Engels et de Kautsky, il s'est occupé moins du christianisme primitif ou des hérésies communistes de la fin du Moyen Âge que du fonctionnement de l'Église catholique : il fut un des premiers marxistes à chercher à comprendre le rôle contemporain de l'Église et le poids de la culture religieuse dans les masses populaires. Il était aussi, comme nous verrons, fasciné par la Réforme protestante comme paradigme de changement historique.

Dans ses écrits de jeunesse, on voit s'esquisser une analyse des affinités électives entre religion et socialisme, ou plutôt, du socialisme comme une sorte de *« religion de substitution »*. Cette caractérisation n'a, sous sa plume, rien de péjoratif : au contraire, il la présente à la fois comme comparaison « objective » et comme valorisation éthique et spirituelle du socialisme. Par exemple, dans un article de 1916, intitulé « Audace et foi », Gramsci définit le socialisme comme une religion

> *« dans le sens où elle a aussi sa foi, ses mystiques, ses pratiquants ; c'est une religion parce qu'elle a remplacé dans les consciences le Dieu transcendantal des catholiques par la confiance en l'homme et ses meilleurs énergies comme seule réalité spirituelle »*[1]

Cette analogie explique pourquoi, malgré son hostilité déclarée au catholicisme et à sa morale, à l'Eglise et au pouvoir pontifical, il est fasciné par le socialisme chrétien d'un Charles Péguy :

> *« Le trait le plus évident de la personnalité de Péguy est la religiosité, sa foi intense. […] Ses livres débordent de ce mysticisme que lui inspire l'enthousiasme le plus pur et persuasif, s'exprimant dans une prose très personnelle et d'une intonation biblique. »* En lisant *Notre jeunesse* de Péguy, *« nous sommes enivrés de ce sentiment mystique religieux du socialisme, de la justice qui envahit toute chose. […] Nous nous sentons dans une nouvelle vie, une foi plus forte nous porte au-delà des polémiques ordinaires et misérables des petits politiciens vulgairement matérialistes »*[2].

Le concept de « mystique » apparaît ici, comme chez Péguy, chargé d'un sens à la fois

religieux, éthique et politique, qui déborde largement la connotation traditionnelle du terme (union directe du croyant avec son Dieu).

Ces parallèles entre socialisme et religion sont sans doute inspirées de Sorel. C'est à lui que se réfère Gramsci, quand, dans un de ses premiers articles définissant ce qui devrait être un Parti Communiste, il construit sa démonstration entièrement sur une comparaison avec le christianisme – notamment dans sa forme originaire :

> *« Depuis Sorel c'est devenu un lieu commun de se référer aux communautés chrétiennes primitives pour juger le mouvement prolétarien moderne. (…) Pour Sorel, comme pour la doctrine marxiste, le christianisme représente une révolution dans la plénitude de son développement, c'est-à-dire une révolution qui est arrivée jusqu'à ses dernières conséquences, jusqu'à créer un système nouveau et original de rapports moraux, juridiques, philosophiques, artistiques (…). Toute révolution, qui, comme la chrétienne et comme la communiste, agit et ne peut agir que avec un mouvement des plus profondes et plus vastes masses populaires, ne peut que briser et détruire tout le système existant d'organisation sociale. »*

Comparant les *« militants de la Cité de Dieu »* et ceux de la *« Cité de l'Homme »* Gramsci conclut que *« le communiste n'est pas inférieur au chrétien des catacombes »*[3].

Il va de soi que le christianisme du XXe siècle a peu à voir avec celui des origines. Dans l'Italie moderne de l'après-guerre, la religion – le catholicisme – comme mythe, comme conscience diffuse qui forme avec ses valeurs les activités et les organisations de la vie individuelle et collective, commence à se dissoudre, et se transforme, comme les autres forces sociales, en parti politique séparé. Gramsci considère la fondation en 1918 du Partito Popolare Italiano par les Catholiques comme *« l'événement le plus important dans l'histoire italienne depuis le Risorgimento »*[4].

Il va suivre de près l'évolution de ce parti, et notamment celle de son courant de gauche, representé par le mouvement paysan catholique du Mezziogiorno, d'orientation anti-fasciste, dirigé par G. Miglioli, le porte-parole de *« l'aile gauche paysanne du Parti Populaire ».* Selon Gramsci, les communistes doivent chercher l'alliance avec ce courant, parce que le *« phénomène Miglioli »* exprime l'attitude d'un secteur important de la paysannerie qui, *« sous la pression économique et politique du fascisme, renforce son orientation de classe et commence à se rendre compte que son destin est lié à celui de la classe ouvrière »*[5]. L'aile gauche et l'aile droite – le Centre Catholique, profasciste – seront exclues du Parti Populaire, qui finira, abandonné par le Pape, par disparaître en 1926. Ce qui nous intéresse ici c'est moins la stratégie politique d'alliances de Gramsci que son analyse socio-religieuse qui perçoit le monde catholique non comme un bloc monolithique, mais comme un champ politiquement hétérogène, traversée par les conflits sociaux.

Ces écrits de jeunesse ouvrent des pistes intéressantes, mais les analyses les plus importants de Gramsci sur la religion sont celles qu'on trouve dispersées, sous forme de fragments, dans ses *Cahiers de Prison*, rédigés au cours des années 1930, mais qui ne seront publiés, à titre posthume, qu'après la guerre. Ces notes reprennent parfois certains thèmes des écrits de jeunesse, mais en général il y a un changement de ton et de problématique. Sans vouloir trop systématiser une pensée toujours en mouvement, on peut distinguer quelques thèmes essentiels : la religion comme utopie, la diversité sociale des

christianismes, l'autonomie de l'Eglise comme institution, le clergé comme *« intellectuel collectif »*, la réforme protestante comme paradigme historique. Cet ensemble de notes ne prend pas la forme d'un corpus théorique constitué, mais ne configure pas moins, malgré toutes ses limites, un apport du plus grand interêt pour les sciences sociales des religions.

On trouve dans le *Quaderni del Carcere* une tentative de définir les faits religieux, inspirée en partie dans les travaux de l'historien italien Nicola Turchi :

> *« le concept de religion présuppose les suivants éléments constitutifs : 1° La croyance dans l'existence d'une ou plusieurs divinités personnelles transcendant les conditions terrestres et temporelles ; 2° le sentiment des hommes de dépendre de ces êtres supérieurs qui gouvernent totalement la vie du cosmos ; 3° l'existence d'un système de rapports (culte) entre les hommes et les dieux. »*

Gramsci refuse d'autres définitions, qui lui semblent trop vagues : par exemple, la religion comme toute forme de foi, même dans des forces impersonnelles ; ou comme croyance abstraite dans un dieu (déisme), sans aucune forme de culte ; ou encore comme tout ensemble de croyances et de tabous qui limitent le libre exercice de nos facultés (définition proposée par Salomon Reinach)[6].

Cependant, ce qui intéresse Gramsci c'est moins la religion en tant que telle que son *rapport au politique*. On ne trouve plus dans ces écrits de la « maturité » les envolées « soréliennes » sur l'affinité entre religion et socialisme. Mais il ne reconnaît pas moins à la première une puissante *dimension utopique*. La caractérisation de la religion comme « utopie » est ambivalente : le terme a chez lui un sens péjoratif – chimère, illusion – mais aussi une dimension positive, en tant que puissance culturelle capable de mobiliser les masses populaires et d'inspirer les révolutions :

> *« La religion est la plus gigantesque utopie, c'est-à-dire la plus gigantesque « métaphysique », que l'histoire ait jamais connue, puisque c'est la tentative la plus grandiose de réconcilier, sous forme mythologique, les vraies contradictions de la vie historique. Elle affirme, en fait, que l'humanité a la même « nature » et que l'homme […] dans la mesure où il est créé par Dieu, fils de Dieu, est donc frère de tous les hommes, égal aux autres hommes, et libre parmi les autres hommes et tout autant qu'eux […] ; mais elle affirme aussi que tout cela n'est pas de ce monde et pour ce monde, mais d'un autre (utopique). Ainsi les idées d'égalité, de fraternité, de liberté, ont fermenté parmi les hommes, parmi les couches d'hommes qui constatent qu'ils ne sont ni égaux, ni frères des autres hommes, ni libres face à eux. C'est ainsi qu'il est advenu que dans tous les emballements radicaux de la multitude, d'une façon ou d'une autre, avec des formes particulières et des idéologies particulières, ces exigences ont été soulevées. »*[7].

Ce fragment désigne donc la religion comme utopie, à la fois parce qu'elle tente de réconcilier, de forme imaginaire, mythologique, métaphysique, les contradictions sociales réelles, et parce qu'elle situe cette réconciliation dans un autre monde, dans l'au-delà. Mais en même temps il la crédite, en tant qu'utopie socialement mobilisatrice, d'avoir été à l'origine des idées révolutionnaires, libertaires et égalitaires, qui, au cours des siècles, ont

nourri les révoltes et soulèvements populaires.

La religion ne serait-elle donc un « opium du peuple », comme Marx l'avait laissé entendre – après Feuerbach, Moses Hess et Henri Heine – en 1844 ? Gramsci réserve cette désignation pour les formes que lui semblent les plus manipulatrices et les plus nuisibles de la religion, comme par exemple, chez les catholiques, la doctrine des jésuites. Il va jusqu'à reconnaître que le christianisme, sous certaines conditions historiques, représente *« une certaine forme de la volonté des masses populaires, une forme spécifique de rationalité dans le monde et de la vie »*. Mais cela ne s'applique qu'à la religion innocente du peuple et non au *« christianisme jésuitique »* (*cristianesïmo gesuitizzato*) qui est un *« pur narcotique pour les masses populaires »*. On ne peut pas dire que Gramsci avait une haute opinion des jésuites :

> *« la Compagnie de Jésus est le dernier grand ordre religieux, d'origine réactionnaire et autoritaire, à caractère répressif et 'diplomatique', qui a signé avec sa naissance le durcissement de l'organisme catholique »*[8].

Comme tous les marxistes, Gramsci refuse de considérer les religions comme des ensembles homogènes, et insiste sur leurs diversité sociale :

> *« Toute religion, même la catholique (et spécialement la catholique, précisément par ses efforts de rester 'superficiellement' unitaire, pour ne pas se fragmenter en églises nationales et stratifications sociales) est en réalité une multiplicité de religions différentes et souvent contradictoires : il y a un catholicisme des paysans, un catholicisme de la petite bourgeoisie et des travailleurs urbains, un catholicisme pour femmes, et un catholicisme pour intellectuels, lui même divers et disjoint »*[9].

Gramsci est proche ici de Engels, et de l'analyse marxiste de la religion sous l'angle de la lutte des classes, à ceci près que le partenaire de Marx considérait que *« chaque classe à sa religion »*, tandis que le penseur italien pense que la même religion est interprétée de forme différente par les diverses classes et groupes sociaux. Une autre différence est que Gramsci prend en compte aussi les différenciations qui se manifestent au sein d'une même religion sur la base d'orientations idéologiques non réductibles au conflit entre les classes : il s'insurge contre la tendance à *« trouver, pour chaque lutte idéologique qui s'est déroulée à l'intérieur de l'Eglise une explication immédiate, primaire, dans la structure »*[10].

Par exemple, l'existence de courants modernistes, jésuitiques ou intégristes au sein de l'Eglise catholique, ne saurait être expliquée directement en termes économiques ou sociaux. Les premiers, un sorte de « gauche » de l'Eglise, favorable à la démocratie et même, parfois, au socialisme modéré, ont crée la démocratie chrétienne ; les derniers, partisans de la monarchie, se réclamant du Pape Pie X, ont fondé le Centre catholique en Italie et l'Action française ; quand aux jésuites, ils forment le « centre » qui contrôle l'appareil de l'Eglise et le Vatican (notamment avec Pie XI), et dont l'influence sociale s'exerce à travers l'Action Catholique et l'appareil scolaire catholique.

Gramsci reconnaît aux jésuites un rôle décisif comme facteur d'équilibre au sein de l'Eglise, agissant pour neutraliser les deux tendances plus radicales, et pour adapter, de forme *« moléculaire »*, la culture catholique aux défis de la modernité. Il est intéressant de noter

que la revue de la Compagnie de Jésus, *Civilta Cattolica*, était la principale source d'information sur l'Eglise pour Gramsci dans la prison. Dans différentes notes il examine comment le Vatican, soutenu par les jésuites, a mené la bataille d'abord contre les modernistes, avec l'encyclique Pascendi, pour ensuite s'attaquer aux intégristes de l'Action Française, et imposer la réconciliation avec la République[11].

Un grand nombre de notes de Gramsci ont trait à l'histoire et au rôle actuel de l'Eglise catholique en Italie : son rôle restaurationniste au début du XIXéme siècle, sa défaite face aux libéraux au cours du Risorgimento, sa double opposition, entre 1870 et 1900, à l'Etat libéral et au socialisme, et finalement, au cours du XXe siècle, son ralliement à l'Etat moderne, qui trouve son expression décisive dans le Concordat de 1929 avec Mussolini : grâce à cet accord, l'Eglise réussit à imposer son monopole sur l'appareil scolaire – mais au prix d'une perte de son indépendance face à l'Etat[12].

Une des idées les plus novatrices de ces écrits sur le catholicisme est la définition de l'Eglise moderne comme un *« bloc intellectuel »*, relativement autonome par rapport aux classes sociales. Comme l'on sait, Gramsci avait un concept très large de l'intellectuel, incluant tout ceux qui ont pour fonction de soutenir ou de modifier une conception du monde. L'intellectuel *organique* est celui qui surgit « organiquement » au sein d'une classe sociale déterminée et lui donne une certaine homogénéité et une certaine conscience sociopolitique[13]. Le clergé a été, pendant les siècles du féodalisme, un groupe d'*intellectuels organiques* de l'aristocratie féodale, monopolisant une série de fonctions intellectuelles : religion, philosophie, science, instruction, morale, justice, etc.

Dans la mesure où ils développent un *« esprit de corps »*, ces intellectuels vont se considérer comme une force autonome sinon indépendante du groupe social dominant. Grâce à leur continuité historique ininterrompue, ils peuvent survivre au déclin de la classe sociale à laquelle ils étaient « organiquement » liés : ils deviennent dans ce cas des *intellectuels traditionnels*, un groupe cristallisé — *« fossilisé »*écrit parfois Gramsci — tourné vers le passé, et sans attaches directes avec les classes sociales « nouvelles » qui s'affrontent. Le clergé catholique constitue pour Gramsci l'exemple typique de l'intellectuel traditionnel[14]. À certains égards, ce concept n'est pas sans affinités avec celui d' « intellectuels sans attaches » de Karl Mannheim, sauf que ce dernier n'a pas les mêmes connotations passéistes et traditionalistes.

Cette autonomie – certes relative – du bloc intellectuel catholique, incluant le clergé et l'intelligentsia laïque (les cadres de l'Action catholique, et des syndicats ou partis catholiques) se traduit dans l'autonomie de l'Eglise elle-même, en tant que institution, par rapport aux grandes forces économiques et sociales. C'est pourquoi la motivation principale des actions politiques de l'Église, dans ses rapports conflictuels avec l'Etat et la bourgeoisie italienne, est la défense de ses intérêts corporatifs, de son pouvoir et de ses privilèges. Voici le diagnostic ironique de Gramsci sur la « pensée sociale » catholique et le comportement politique de l'Eglise :

> *« Pour bien comprendre la position de l'Eglise dans la société moderne, il faut comprendre que celle-ci est disposée à lutter seulement pour défendre ses libertés corporatistes particulières (de l'Eglise comme Eglise, organisation ecclésiastique), c'est-à-dire les privilèges qu'elle proclame liés à sa propre essence divine ; pour cette défense l'Eglise n'exclue aucun moyen, ni l'insurrection armée, ni l'attentat individuel, ni l'appel à l'invasion étrangère. Tout le reste est relativement négligeable, à moins qu'il ne soit lié aux conditions*

> *existentielles propres. Par « despotisme » l'Eglise comprend l'intervention de l'autorité laïque étatique dans le sens de la limitation ou de la suppression de ses privilèges, rien de plus ; elle est prête à reconnaître n'importe quel pouvoir de fait, et, à condition qu'il ne touche pas à ses privilèges, à le légitimer ; si par la suite il accroît les privilèges, elle l'exalte et le proclame comme providentiel. Considérant ces prémisses, la « pensée sociale » catholique n'a qu'un intérêt académique ; il faut l'étudier et analyser en tant qu'élément idéologique opiacée, tendant à maintenir certains états d'âme d'attente passive de type religieux, mais non comme élément de la vie politique et historique directement active »*[15].

Ce passage est intéressant : l'ironie gramscienne s'explique aisément par le contexte historique : le récent ralliement de l'Eglise au despotisme mussolinien (le Concordat de 1929). Mais il y a une certaine contradiction entre l'activisme dont il la crédite, dans la défense de ses privilèges, et l'idée que sa pensée sociale ne serait pas historiquement active. Par ailleurs, Gramsci sous-estime l'importance de la doctrine sociale de l'Eglise, en la réduisant à une simple figure de l'opium du peuple. Cela dit, le plus intéressant, du point de vue méthodologique, c'est que le penseur marxiste italien ne tente pas d'expliquer le comportement politique de l'Eglise par l'infrastructure socio-économique ; au contraire, il insiste en son autonomie, et dans la motivation institutionnelle, « corporatiste » — défense des libertés et privilèges — de son action, qui pourrait même, selon les besoins de la cause, prendre des formes insurrectionnelles… Ceci n'est pas contradictoire, soit dit en passant, avec ses remarques sur la diversité sociale et politique de l'Eglise.

L'attention de Gramsci, dans ses *Cahiers de Prison* ne se limite pas à l'Eglise catholique : il s'est aussi beaucoup intéressé à la Réforme protestante, à commencer par le calvinisme. Mais tandis que Marx ou Engels se donnent pour objectif surtout de mettre en évidence les origines bourgeoises de la doctrine de Calvin, ce qui compte pour le marxiste italien ce sont plutôt les conséquences socio-économiques de ce courant religieux. Il part de la constatation d'un paradoxe : la conception protestante de la grâce, qui aurait dû, « logiquement », conduire à un maximum de fatalisme et de passivité, a donné lieu, au contraire, en une pratique économique à l'échelle mondiale, donnant naissance à l'idéologie capitaliste naissante.

À son avis, la manière dont la doctrine calviniste de prédestination s'était transformée en *« l'une des principales impulsions en faveur de l'initiative pratique qui se soit manifestée dans l'histoire mondiale »*, constitue un exemple classique du passage d'une conception du monde à une norme pratique de comportement[16]. Cette thèse est, évidemment, inspirée par une lecture attentive de *L'Ethique protestante* de Max Weber, qu'il a pu consulter en prison dans la traduction italienne parue en 1931-32 dans la revue *Nuovi studi di diritto, economia e politica* ; il cite à plusieurs reprises le texte de Weber, en l'associant aux recherches de Groethuysen sur l'origine religieuse de la bourgeoisie en France, pour mettre l'accent sur l'idée selon laquelle la théorie de la prédestination et de la grâce protestante a donné lieu à *« une vaste expansion de l'esprit d'initiative »*[17]. Certes, il s'agit d'une lecture partielle de la thèse wébérienne, mais elle ne capte pas moins un aspect central de celle-ci.

On peut supposer, jusqu'à un certain point, que Gramsci s'est servi de Weber pour dépasser 1'approche économiste du marxisme vulgaire en s'attachant au rôle historiquement productif des idées et des représentations. La question méthodologique générale posée par le calvinisme est, selon Gramsci, celle du passage d'une conception du monde à l'action que lui correspond ; ce qui l'intéresse est « le point où la conception du

monde, la contemplation, la philosophie deviennent ‘réalité’ parce qu’ils tendent à modifier le monde, à subvertir le pratique ». Il s’agit d’une question qui concerne aussi la philosophie de la praxis, c’est-à-dire le marxisme lui-même[18].

Son rapport au protestantisme allait pourtant bien au-delà de cette question méthodologique : il considérait la Réforme, et non la Renaissance, comme le grand tournant de l’histoire moderne. Alors que Kautsky, vivant en Allemagne protestante, idéalisait la Renaissance italienne et méprisait la Réforme qu’il jugeait « barbare », Gramsci, le marxiste italien, chantait les louanges de Luther et de Calvin, et dénonçait la Renaissance comme un mouvement aristocratique et réactionnaire ! A la différence d’Engels et de Kautsky, il s’attacha non pas à Thomas Münzer et aux anabaptistes, mais à Luther et Calvin.

Pour lui, la Réforme, en tant que mouvement authentiquement national et populaire, capable de mobiliser les masses, était une sorte de paradigme pour la grande *« réforme morale et intellectuelle »* que le marxisme s’efforçait d’accomplir : la philosophie de la pratique *« correspond à la connexion Réforme protestante + Révolution française : c’est une philosophie qui est aussi une politique, et une politique qui est aussi une philosophie »*[19]. Les observations de Gramsci sont riches et stimulantes, mais en dernière analyse, elles suivent le schéma marxiste classique dans leur analyse de la religion.

références

références

⇧1 A. Gramsci, « Audacia e fede », *Sotto la Mole*, 22.6.1916, cité par Rafael Diaz-Salazar, *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1991, p. 47.

⇧2 Antonio Gramsci, « Carlo Péguy ed Emesto Psichari » (1916), in *Scritti Giovanili 1914-1918*, Turin, Einaudi, 1958, p. 33-34 . Toutes les traductions de l’italien, sauf indication en contraire, son miennes. Cf aussi « I1 movimenti di Coppoleto » (1916), in *Sotto la Mole*, Turin, Einaudi, 1972, p. 118-119. Gramsci parut également s’intéresser, au début des années vingt, au mouvement paysan dirigé par un catholique gauchiste, G. Miglioli. Voir sur ce point l’ouvrage remarquable de Rafaël Dias-Salazar, El Proyecto de Gramsci, Barcelone, Anthropos, p. 96-97.

⇧3 A.Gramsci, « Il Partito Comunista », 4.9.1920, *Ordine Nuovo 1919-1920*, Torino, Einaudi, 1954, pp. 154-156.

⇧4 A.Gramsci, « I cattolici italiani », *Avanti*, 22.12.1918, in *Scritti Giovanili*, p ; 349.

⇧5 A. Gramsci, « Il congreso de Lyon » (janvier 1926), in *La Costruzionde del Partito Comunista*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 483-486. G. Miglioli était un intellectuel catholique qui développait depuis des années un travail au sein des travailleurs agricoles ; partisan de l’expropriation des latifondes, organisateur d’occupations de terres, il prônait une alliance avec les socialistes et , en 1922, un front unique des travailleurs antifascistes. Il fut exclu du Parti Populaire en 1925.

⇧6 Cf. le fragment 41, « Religione », dans *Quaderni del Carcere*, Torino, Einaudi, 1977, Quaderno 6 (1930-32), pp. 715-716. Le livre de Nicola Turchi cité par Gramsci est Manuale di storia delle religioni, Torino, Bocca, 1922.

⇧7 A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Torino, Einaudi, 1977, *Quaderno* 11 (1932-33), p. 1488.

⇧8 A. Gramsci, *Note sur Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Torino, Einaudi, 1953, ch. V et « Azione catholica, Gesuiti e Modernisti », et *ll materialismo storico e la filosofia de Benedetto Croce*, Torino, Ed. Riuniti, 1979, p. 12, 17.

⇧9 A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Quaderno 11 (1932-33), p. 1397.

⇧**10** A.Gramsci, *Il materialismo storico*, p. 120.

⇧**11** Cf. Hugues Portelli, *Gramsci et la question religieus*e, Paris, Anthropos, 1974, ch. IV, « Les courants internes de l'Eglise », pp. 203-232.

⇧**12** H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, III Partie, ch. 2, « L'Alliance ».

⇧**13** A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 3, 6-7 . On trouve dans ce livre d'autres définitions, plus confuses et plus imprécises.

⇧**14** Ibid. p. 4.

⇧**15** A. Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 5 (1930-32), pp. 546-547.

⇧**16** Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 7 ((1930-32), p. 892-893 et Quaderno 10 (1932-33), p. 1267.

⇧**17** Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 10, p. 1086 et Quaderno 11 (1932-33), p. 1389.

⇧**18** Gramsci, *Quaderni*, p. 1266. Voir aussi M. Montanari, « Razionalita e tragicita del moderno in Gramsci », *Critica Marxista*, n° 2-3, 1987, p. 58.

⇧**19** Gramsci, *Il Matérialisme Storico*, op. cit., p. 105. Voir aussi Kautsky, op. cit., p. 76.