

Le communisme, une religion séculière? : Usages d'une analogie équivoque dans les gauches françaises et italiennes, entre dénonciation et renouvellement du projet révolutionnaire

Autor(en): **Labeÿ, Marion**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **115 (2021)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-958543>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Le communisme, une religion séculière? Usages d'une analogie équivoque dans les gauches françaises et italiennes, entre dénonciation et renouvellement du projet révolutionnaire

Marion Labey

Le processus de sécularisation des sociétés européennes initié au XVIII^e siècle aurait donné naissance à des religions dites politiques, civiles ou séculières, systèmes de croyances, de rites, de mythes et de symboles qui confèrent un caractère sacré à une ou plusieurs entités de ce monde.¹ La thèse des religions séculières est liée au concept de modernité² entendu comme un projet culturel où l'objectif d'émancipation des êtres humains est devenu un élément clef du discours politique permettant de légitimer le pouvoir. Le communisme et le christianisme, bien qu'en constante opposition au XX^e siècle, sont fortement liés dans leurs dimensions eschatologiques et rituelles. En se proposant de transformer l'homme, la société et de construire une nouvelle identité, personnelle et collective, le communisme est souvent assimilé à la Réforme, aux sectes millénaristes, à l'Islam³ ou aux fondamentalismes religieux modernes.⁴ Cette analogie est omniprésente dans la littérature scientifique portant sur le phénomène communiste, depuis la guerre froide et jusqu'à nos jours. Est-il pertinent de définir le communisme comme une «religion séculière»⁵? En effet, pourquoi ne pas simplement constater la prédominance des idéologies politiques au XX^e siècle dans des sociétés sécularisées? Pourquoi avoir recours au religieux? Dans quels contextes de production

¹ Emilio Gentile, *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*, Roma 2001, 4.

² Cf. Shmuel Noah Eisenstadt, *The Great Revolutions and the transformation of sectarian utopianism in the cultural and political program of modernity*, in: *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge/New York 1999, 39–80. Sur la modernité et l'Union soviétique voir: Michael David-Fox, *Crossing Borders, Modernity, Ideology and Culture in Russia and the Soviet Union*, Pittsburgh 2015.

³ Cf. Jules Monnerot, *L'Islam du XX^e siècle*, in: *Sociologie du communisme*, Paris 1949; Gentile, *Le religioni* (voir note 1), 58 et suiv.

⁴ Eisenstadt, *The Great Revolutions* (voir note 2), 106.

⁵ Gentile, *Le religioni* (voir note 1), 22.

intellectuelle, et à quelle fin de connaissance a-t-on associé communisme, socialisme et religion?

Des controverses entre Eric Voegelin, Hannah Arendt et Jules Monnerot,⁶ à la «marxismocratie» définie par Edgar Morin⁷ et aux réflexions de Raymond Aron qui associe dès 1944 le socialisme à une religion séculière opposée à la religion authentique, le christianisme,⁸ la philosophie et la sociologie ont contribué à faire de cette analogie un concept jugé opérant. Raymond Aron affine sa réflexion dans *L'Opium des intellectuels* en 1955, où il exprime sa profonde exaspération vis-à-vis de l'aveuglement et de la sujétion des intellectuels de gauche français face au communisme et au marxisme. L'ouvrage s'ouvre sur deux citations se faisant écho: celle de Karl Marx qui désigne en 1843 la religion comme «l'opium du peuple»⁹ et celle de Simone Weil qui lui répond, en 1934, que c'est désormais le marxisme, qui joue ce rôle.¹⁰ Aron attaque le communisme, cette nouvelle Église qui a pris la place du christianisme déchu; son ressentiment semble alors plus viser les «hommes de foi» – l'*intelligentsia* adepte de prophéties – que les «hommes d'Église» – les membres du parti – et il définit le communisme comme «la première religion d'intellectuels qui ait réussie».¹¹

Ces différentes approches se rejoignent dans l'interprétation du communisme en termes de religion séculière mais aussi de totalitarisme.¹² L'école totalitaire s'est éprise de cette interprétation au détriment d'une analyse approfondie de l'idéologie¹³ et a produit de nombreux essais et ouvrages qui ont marqués l'historiographie sur l'Union soviétique et le communisme à la fin du XX^e siècle. En 1995, François Furet reprend la terminologie marxiste pour la retourner contre elle-même, transposant l'«illusion» du religieux au communisme.¹⁴ Il fait alors

⁶ Hannah Arendt, Religion and politics, in: *Confluence*, 2/3 (septembre 1953); Lettre de Jules Monnerot à l'éditeur de *Confluence*, in: *Confluence*, 2/8 (décembre 1953); Lettre de Hannah Arendt à l'éditeur de *Confluence* en réponse à Jules Monnerot, in: *Confluence*, 3/3 (septembre 1954).

⁷ Edgar Morin, *La natura dell'URSS. Il complesso totalitario dell'ultimo impero*, Roma 1989 (ed. originale, *De la nature de l'URSS. Complexe totalitaire et nouvel empire*, Paris 1983), 35, 67–84.

⁸ Raymond Aron, *L'avenir des religions séculières* [1944], in: *Commentaire*, 28 (Hiver 1984), 369; Pierre Manent, Raymond Aron et la religion, in: *Commentaire*, 160 (2017/4), 760.

⁹ Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1844.

¹⁰ Simone Weil, *Oppression et liberté* [1934], Paris 1955.

¹¹ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris 2004, (1^{er} ed. 1955), chapitre IV, 284, 287.

¹² Anatoly M. Khazanov part du principe qu'il ne peut exister de communisme régnant non totalitaire in: *Marxism-Leninism as a Secular Religion*, in: *The Sacred in Twentieth-Century Politics*, 2008, 119 et suiv.

¹³ David-Fox, *Crossing Borders* (voir note 2), 76.

¹⁴ François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris 1995.

référence au texte de Freud de 1928, *L'Avenir d'une illusion*. Dans un article sur les archives soviétiques qui dénonce le mensonge communiste en opposant la destruction de la mémoire à la renaissance de l'histoire, Stéphane Courtois définit le noyau dur des partis communistes comme des «contre-Églises» devant rompre avec tout ce qui est impur (ce qui n'appartient pas au parti) et qui portent la bonne parole de son orthodoxie, le marxisme-léninisme. L'interprétation évolutionniste proposée par Courtois fait du communisme une croyance/foi voire une religion archaïque, totémique, athée «expression fondamentale de l'identité du clan».¹⁵

Deux auteurs ont cherché à théoriser la religion séculière communiste: Emilio Gentile en Italie dans *Le religioni della politica* (2001) et Marcel Gauchet en France dans le tome III de *L'avènement de la démocratie* (2010). Ces deux histoires des idées politiques réaffirment le lien entre totalitarisme et religion séculière: sacralisation de l'ordre terrestre pour Gauchet,¹⁶ la religion séculière est l'âme même du totalitarisme pour Gentile.¹⁷ Le centenaire de la Révolution d'octobre a ravivé les passions et, même chez les historiens, le spectre d'un communisme ecclésiastique est toujours présent. L'historien italien Marcello Flores voit dans la révolution un mythe et le régime soviétique une «Église communiste» fondée sur une «religion bolchévique».¹⁸ L'historien russo-américain Yuri Slezkine dans sa saga historique, *The House of Government*, récupère la thématique religieuse et met en scène la «vieille garde» bolchévique sous les traits d'une secte millénariste qui ne peut surmonter le traumatisme de la non-réalisation de la prophétie (la construction du socialisme) et s'enferme progressivement dans un cercle infernal de suspicions, de peur et de mort.¹⁹ Cette interprétation se glisse dans les manuels scolaires sur l'histoire du XX^e siècle, à l'instar du l'ouvrage dirigé par Marc Nouschi, où l'on trouve – sous la forme d'une question rhétorique – la comparaison entre 1917 et le grand schisme de 1054.²⁰

L'usage récurrent de l'analogie communisme/religion en sciences sociales témoigne de la difficulté toujours forte dans le milieu académique et intellectuel à rendre compte de l'histoire du communisme de manière pacifiée. Nous souhaitons questionner ce phénomène interprétatif en le confrontant aux représentations et

¹⁵ Stéphane Courtois, Archives du communisme: mort d'une mémoire, naissance d'une histoire, in: *Le Débat*, 77 (1993/5), 129–140.

¹⁶ Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie. III. A l'épreuve des totalitarismes: 1914–1974*, Paris 2010, 33, 36 et 38.

¹⁷ Gentile, *Le religioni* (voir note 1), 45 et 49.

¹⁸ Cf. Marcello Flores, *La forza del mito. La rivoluzione russa e il miraggio del socialismo*, Milano 2017.

¹⁹ Yuri Slezkine, *The House of Government. A saga of the Russian revolution*, Princeton 2017.

²⁰ Marc Nouschi (dir.), Chapitre 4 – Les temps de l'idéologie, *Le XX^e siècle. Temps, Tournants, Tendances*, Paris 2011, 129–181.

aux vécus des acteurs historiques, afin d'«étudier les processus de pérennisation, d'inculcation et de diffusion d'une «habitude mentale»», reprenant ainsi certaines pistes de recherches proposées par Bernard Pudal en 1992,²¹ à la croisée de la sociologie historique et de l'histoire culturelle.

Cet article s'intéresse à l'analyse du communisme en termes de religion dans l'entre-deux-guerres chez des intellectuels et des militants de gauche antistaliniens, français et italiens. Ceux-ci ont été présentés dans l'historiographie comme les premiers désillusionnés ou «désenchantés»²², «ceux dont la foi était morte» et qui avaient acquis la capacité de «voir»²³. On confère donc à ces individus un instinct divinatoire et par là-même au phénomène soviétique une capacité à ensorceler, réduisant la pluralité des engagements communistes à un seul et même type «d'illusion»²⁴. Willy Gianizzi écrit à propos du mythe sorélien que «la notion de mythe n'a rien d'intemporelle et ne s'éclaire que par son histoire»²⁵. En nous focalisant sur les premiers témoins critiques ayant rompu avec le communisme, nous souhaitons démêler les ressorts de la construction d'un discours critique spécifique, en prenant en compte le rapport que les producteurs d'analyses entretiennent avec la religion, les rites et les mythes politiques et avec le communisme. Notre réflexion est sous-tendue par l'hypothèse que la construction des représentations est inhérente à la construction du sujet, au rapport personnel entretenu avec la politique et la religion. Bien qu'aucun d'eux ne parle de «religion séculière», concept d'après-guerre, leurs interprétations fonctionnalistes, fidéistes, spirituelles, sociologiques ou anthropologiques mettent toutes en évidence le caractère religieux du communisme, conçu tour à tour et de manière non exclusive comme une doctrine, une Église répressive, une foi, ou une vision du monde.

Limites et paradoxes d'une entreprise dénonciatrice

L'analogie entre communisme et religion est couramment utilisée pour dénoncer le caractère dictatorial, répressif et sectaire du régime soviétique. Dans l'entre-deux-guerres, cette interprétation est principalement utilisée par des militants profondément anticléricaux, du fait d'une culture politique marxiste ou anarchiste. En effet, la religion, comme l'Église sont compris dans un sens purement négatif et sont associées au mensonge, à l'illusion et à la répression.

²¹ Bernard Pudal, Religion et communisme. Église et Parti communiste: métaphores et analogies (Questions de méthodes. Notes de recherche), 1992, non paginé. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01377699/document>.

²² Furet, Le passé (voir note 14), 338.

²³ Andrea Graziosi, Histoire de l'URSS, Paris 2010, 378.

²⁴ Pudal, Religion et communisme (voir note 21).

²⁵ Willy Gianinazzi, Naissance du mythe moderne: Georges Sorel et la crise de la pensée savante (1889–1914), Paris 2006, 4.

Les anarchistes associent tout naturellement la dictature et l'Église. Piotr Kropotkine dénonce dès 1885 la forme politique de la dictature comme produit malsain du fétichisme gouvernemental qui, de pair avec le fétichisme religieux, a toujours produit l'esclavage. C'est également l'opinion de Mikhaïl Bakounine pour qui l'existence de Dieu implique «l'abdication de la raison et de la justice humaines» et est la «négation de l'humaine liberté»: la religion chrétienne était «plus que tout autre fondée dans le sang».²⁶ Selon Sébastien Faure, l'idée autoritaire trouverait même ses racines dans l'idée de Dieu qui est par nature une «idée criminelle»²⁷. Le slogan «ni Dieu ni Maître» implique une lutte plurielle contre le Capital, l'Église et l'État visant à remettre l'homme au centre de la société. En septembre 1923, Jules Chazanoff, anarcho-syndicaliste hostile au régime soviétique depuis 1920, publie dans le journal anarchiste français *Le Libertaire* une sorte d'épître, parabole de la révolution bolchévique, où de mauvais prophètes auraient pris la place du véritable dieu de la révolte et instauré le culte d'une idole, l'éléphant blanc: dans ce pays d'Éden, les soldats sont indispensables pour garder les geôles regorgeantes d'hérétiques. La blancheur de l'éléphant est maculée du sang de la révolution qu'il a écrasée:

«Quiconque ne se courbait pas était chargé de chaînes et jeté dans les cachots, et quiconque touchait à Dieu était puni de mort. L'on avait détruit les anciennes églises et l'on bâtissait de nouveaux autels, l'on avait combattu les dieux de la guerre, mais l'on organisait de puissantes armées pour défendre le nouveau dieu.»²⁸

L'auteur vise Boris Souvarine, représentant du Parti communiste français au Komintern, accusé d'être un mauvais prophète, un «homme de paille». Le communisme est présenté comme une nouvelle religion ayant pris la place de l'ancienne et se manifestant par l'idolâtrie et la répression.

Angelica Balabanoff est une militante socialiste d'origine ukrainienne, membre du Parti socialiste italien et du secrétariat du Komintern pendant la guerre civile russe. Elle s'éloigne du régime bolchévique en 1921 avant de dénoncer des méthodes communistes jugées néfastes puis, dans les années 1930, l'évolution du régime sous Staline, d'abord dans la presse socialiste puis dans ses écrits testimoniaux.²⁹ Dans un texte qui s'inspire des réflexions du militant communiste-socialiste

²⁶ Mikhaïl Bakounine, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, in: Proposition motivée au Comité central de la ligue de la paix et de la liberté, Genève (1867), G. Nadaf, 1969, 82 et 90.

²⁷ Cf. Sébastien Faure, *Les crimes de dieu*, Marseille 1897; Antonio Senta, *A testa alta! Ugo Fedeli e l'anarchismo internazionale (1911–1933)*, Milano 2012, 177.

²⁸ Jules Chazanoff, *A Boris Souvarine, l'homme de paille. L'éléphant blanc*, in: *Le Libertaire*, (31 août–7 septembre 1923).

²⁹ Angelica Balabanoff, *Lenin visto da vicino*, Roma 1990; Angelica Balabanoff, *My life as a rebel*, New York 1938.

suédois Zëth Hoglund, elle compare Luther et Lénine: le premier a créé une religion politique, le protestantisme et le second une politique religieuse, le bolchévisme. L'un s'opposait au Pape, l'autre au tsar et à la social-démocratie, mais ils étaient tous deux animés par une haine viscérale et aveugle.³⁰ La même militante qui avait, en 1919, encensé l'esprit «religieux» des officiers de l'armée rouge,³¹ ne questionne pas ici la profondeur spirituelle du peuple russe mais dénonce la lutte inquisitoriale d'une Église socialiste réformée.

Pour ces militants, le communisme n'est pas une croyance mais un pouvoir dominant caractérisé par l'intolérance qui s'arroge le droit de juger et de condamner, non pas des coupables, mais des suspects. L'analogie vise à dénoncer la Tchéka puis l'OGPU, la justice administrative et la mise en place d'un système pénitentiaire associant prisons et camps de travail dès les années 1920. Le régime soviétique serait alors un pouvoir dominant comme les autres exerçant une «violence légale» qui contraint l'individu à choisir entre «le consensus ou la répression» et se justifie par des «raisons d'État»: ces traits caractérisent l'ensemble des institutions pénales de l'Europe occidentale, à un plus ou moins haut degré, et en particulier l'Inquisition catholique, qui incarne par excellence ce modèle judiciaire.

En 1933, Pierre Monatte, militant syndicaliste-révolutionnaire écrit à propos du 3^e procès de Moscou (Piatakov, Radek, Sokolnikov): «Finis Octobre et ses espérances de révolution prolétarienne. La Russie de Staline entre dans la Sainte-famille des États.» En condamnant des innocents pour avoir été en lien avec Trotsky «la justice russe descendrait bien en dessous de la justice bourgeoise; elle roulerait jusqu'au Moyen-Âge et aux tribunaux de l'Inquisition» peuplés «des dévots et des fanatiques» qui se réjouissaient «autour de bûchers où brulaient vifs les suppôts du diable».³² Ces analogies structurales dénoncent d'une part la singularité d'une période de «justice révolutionnaire» où se confondent souvent justice criminelle et coercition extralégale³³ et d'autre part, elles remettent en question le caractère «exceptionnel» ou «moderne» de la répression et de la justice soviétique, en la réintégrant dans l'histoire de la justice russe et européenne inquisitoriale basée sur la suspicion.³⁴ La procédure pénale orientée sur l'accusation

³⁰ Angelica Balabanoff Papers, Writings, 194, «Lenin e Lutero», n.d. Ms. and ts. 5 pages, IHS, Amsterdam.

³¹ «The new life in Russia», *The Communist*, (8 novembre 1919), tiré de *L'Avanti*.

³² Pierre Monatte, *La révolution se défend? Non elle se déshonore! Le troisième acte du 30 juin de Staline*, in: *La Révolution prolétarienne*, 240 (10 février 1937), 4.

³³ Cf. Peter H. Solomon, *Soviet Criminal Justice and the Great Terror*, in: *Slavic Review*, 46, 3/4 (1987), 391–413; Juliette Cadiot, *Avocat sous Staline. Profession accessoire, profession témoin (1945–1953)*, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 71 (2016), 163–164.

³⁴ Italo Mereu, *Storia dell'intolleranza in Europa [1979]*, Bologna 2000, 352–354.

est une constante de ce système.³⁵ L'utilisation des procès-spectacles comme outils pédagogiques ou «drame didactique»³⁶ par exemple, n'est pas propre à la période soviétique. Les lectures de ces militants soulignent alors la non-exceptionnalité d'une répression provenant d'un État qui ne s'inscrit plus, désormais, en rupture avec son prédécesseur. Elles ne prennent pas en compte, en revanche, l'univers pénitentiaire soviétique, le GOULAG, mis en place dès les années 1920 et qui tout en héritant de la période impériale ses principales formes de châtement, tire son fonctionnement des nouvelles expériences répressives de la Première Guerre mondiale et de la guerre civile.³⁷

Militant communiste ayant rejoint l'opposition trotskyste avant d'être déporté pendant trois ans dans l'Oural dans les années 1930, Victor Serge est, parmi ces témoins critiques, celui qui écrit le plus sur le système pénitentiaire soviétique et il n'utilise pas la religion pour expliquer sa fonction. En revanche, à la veille de la Seconde Guerre mondiale, la culture marxiste et communiste est devenue selon lui un aspect fondamental de la culture européenne voire mondiale, au même titre que le christianisme: «depuis la naissance, l'avènement et la corruption du christianisme, il n'y a eu dans la vie de l'humanité d'évènement plus considérable.»³⁸

Les interprétations synchroniques montrent que l'usage de la religiosité par le pouvoir bolchévique et stalinien est davantage celui d'un passé au service du présent.³⁹ Les premières analogies avec la religion sont des réactions face à l'exclusion ou à la répression qui touche directement ces militants. Elles expriment la distance qui sépare leur idéal révolutionnaire de la réalité de la révolution.

En revanche, après la guerre, l'analogie est érigée en concept prétendant apporter une meilleure compréhension du phénomène communiste et est associée à l'idée de modernité, d'état théocratique,⁴⁰ de religion politique, d'idéocratie et de totalitarisme. Les dogmes sont nécessaires, explique Georges Orwell en 1941, car «l'état totalitaire [...] a besoin de la soumission absolue de ses sujets»⁴¹. En revanche, Hannah Arendt s'oppose à l'analyse fonctionnaliste de Jules Monnerot et

³⁵ Cadiot, *Avocat sous Staline* (voir note 33), 170.

³⁶ Cf. Sandra Dahlke/Bill Templer, *Old Russia in the dock. The trial against Mother Superior Mitrofaniia before the Moscow district court (1874)*, in: *Cahiers du monde russe. Russie - Empire russe - Union soviétique et États indépendants*, 53/1 (mars 2012).

³⁷ Juliette Cadiot/Marc Elie, *Histoire du Goulag*, Paris 2017, 15–16.

³⁸ Victor Serge, *Puissance et limites du marxisme*, in: *Masses* (mars 1939).

³⁹ Cf. Martine Mespoulet/Alain Blum, *Le passé au service du présent. L'administration statistique de l'État soviétique entre 1918 et 1930*, in: *Cahiers du monde russe. Russie - Empire russe - Union soviétique et États indépendants*, 44/2-3 (2003), 343–368; Peter Holquist, *Violent Russia, Deadly Marxism? Russia in the Epoch of Violence, 1905–21*, in: *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 4 /3 (2003), 627–652.

⁴⁰ Cf. Giovanni Spadolini, *La teocrazia comunista*, in: *Il Mondo* (5 nov 1949).

⁴¹ Enzo Traverso, *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Paris 2001, 387–388.

critique le concept d'«hérésie immanentiste» décrite par Eric Voegelin en 1954. On ne peut considérer les idéologies totalitaires comme des «substituts de la religion» car tout le contenu, tout le sens de la religion «ne se résume pas une fonction policière et de maintien de l'ordre»⁴². La «religion séculière» communiste ne serait-elle pas, comme son corolaire le «totalitarisme» un concept philosophique se révélant inopérant pour l'historien du communisme, d'autant que son usage est associé à la dénonciation d'une idéologie jugée illusoire? Cette interprétation provoque en effet une confusion politico-religieuse, entre politique et domination, transcendant et immanent, entre religion et Église: il s'agirait, comme le souligne la philosophe Jeanne Hersch, d'une confusion sémantique» qui, au lieu de clarifier le débat, «introduirait un nouveau malentendu»⁴³.

Les réflexions émanant des anciens témoins comme des historiens héritent pourtant de cette confusion sémantique. Marcel Body, ouvrier typographe limousin, agent du Komintern entre 1919 et 1927, exclu du parti communiste français en 1928, adopte dans ses mémoires, publiées en 1981, l'analogie entre stalinisme et religion associée à une conception essentialiste de «l'âme russe»:

«Un long passé religieux pèse sur l'homme et la femme russe. L'Église leur a enseignée la crainte de Dieu, ce terrible Jéhovah, qu'on ne peut désarmer qu'en l'adorant, en se prosternant jusqu'à terre devant son omniprésence. Staline [...] l'a fait renaître et a détourné en sa faveur la crainte qu'il inspirait à chacun. Une crainte dont nul en France ne peut se faire une idée, car le châtement de ce Jéhovah terrestre pouvait à tout instant s'abattre sur chaque habitant de l'ancienne Russie et pulvériser lui, sa famille, ses amis, l'anéantir, sans que personne n'ose venir à son secours [...] et de peupler de «forçats» du socialisme les camps de la mort qui couvraient les zones les plus mortelles de la Russie d'Europe, de l'Asie centrale et du Grand nord sibérien.»⁴⁴

La comparaison proposée par Body cible deux éléments régulièrement associés au pouvoir stalinien: la terreur et le caractère «totalitaire» du régime, l'atomisation de la société ici exprimés par le terme «omniprésence». Marcel Body partage ici sa propre expérience de vie en URSS et le sort de ses amis restés là-bas dans les années 1930, victimes de la répression. Néanmoins, son discours à posteriori sur le régime soviétique des années 1920 reflète davantage l'aboutissement d'un processus de désaffection et l'acquisition d'un savoir spécifique sur

⁴² Hannah Arendt à Jules Monnerot (voir note 6); Le Communisme peut-il être pensé dans le registre de la religion, in: *Revue Mauss*, 22 (2003/2), 50; Jean-Claude Poizat, Religion, politique et sécularisation dans la pensée de Hannah Arendt: le totalitarisme est-il une «religion séculière»? in: *Le Philosophoïre*, 52 (2004/1), 83.

⁴³ Jeanne Hersch citée in Ries Julien, Les religions séculières dans la société d'aujourd'hui, in: *Revue théologique de Louvain*, 6 (1975), 332–339.

⁴⁴ Marcel Body, *Au cœur de la Révolution: mes années de Russie: 1917–1927*, [1981], Paris 2003, 282.

le phénomène soviétique pendant la guerre froide. L'interprétation fataliste, religieuse et essentialiste répond à son incompréhension face à la terreur et au maintien dans le temps du régime soviétique.

Emilio Gentile met en scène un pouvoir créateur de religiosité avec l'idée de «*ciurmatorica*»⁴⁵, c'est-à-dire l'usage des aspects fidéistes, rituels et symboliques comme de simples outils, comme des «*expédients démagogiques*» pour leurrer les masses. Néanmoins, l'attention portée aux mécanismes de la domination et de la répression tend à ôter aux êtres humains leur capacité à résister, leur *agency* et postule des populations aveuglées, inertes comme de simples réceptacles d'une idéologie. Le régime bolchévique est né du lien entre guerre et révolution, de l'atmosphère de guerre civile et de danger permanent recréée par Staline permettant en effet de souder la population et d'assurer la cohérence du système.⁴⁶ Néanmoins, la confusion entre terreur et religion ne permet pas de comprendre ces deux phénomènes. Elle découle souvent de l'appropriation à posteriori des dénonciations des premiers témoins. Or, ces dénonciations relèvent du paradoxe, car elles suggèrent la «*complicité inconsciente du destinataire*» de la propagande communiste, tandis que ces témoins montrent en les énonçant «*leur aptitude à résister à ce type de séduction*».⁴⁷

La valeur du communisme comme foi

Le communisme a également été compris par ses partisans et ses adversaires, comme une véritable foi, associée à une secte ou à une dissidence religieuse, complétant, accompagnant, remplaçant ou s'opposant à la religion véritable.

Certains militants pensent leur engagement politique, présent ou passé comme une continuité dans leur foi ou bien une conversion religieuse. Les révolutionnaires russes avaient déjà jeté le pont entre socialisme et religion: les «*constructeurs de dieu*», Anatoli Lounatcharsky, Maxime Gorki et Alexandre Bogdanov voient dans Dieu une construction de l'humanité travailleuse et prolétaire, réalisée au terme de son organisation globale et professent la religion athée du socialisme.⁴⁸ Les réflexions d'Antonio Gramsci rejoignent sur de nombreux points celle de Bogdanov.⁴⁹ S'il pense que le christianisme a été dans le passé une «*révolution*»

⁴⁵ «*Ciurmare*» signifie tromper. Gentile, *Le religioni* (voir note 1), 13.

⁴⁶ Sabine Dullin, *Histoire de l'URSS*, 3^e éd., Paris 2009, 28–29; Silvio Pons, *The Global Revolution: a history of international communism, 1917–1991*, Oxford 2014, 5–6.

⁴⁷ Pudal, *Religion et communisme* (voir note 21).

⁴⁸ Georges Nivat, *Déroute de l'utopique et retour au religieux en URSS aujourd'hui*, in: *Le Débat* (avril 1991), 17.

⁴⁹ Cf. Cesare Bermani, *Gramsci, gli intellettuali e la cultura proletaria*, Paderno Dugnano 2007; Paolo Cioni, *Un ateismo religioso. Il bolscevismo dalla Scuola di Capri allo stalinismo*, Roma 2012, 140.

capable de «soulever les masses»,⁵⁰ le socialiste sarde dénonce en 1916, dans le journal *Avanti*, l'illusion des socialistes chrétiens incapables de comprendre que le socialisme est précisément la religion qui doit anéantir le christianisme:

«Religion dans le sens qu'il est lui aussi une foi, qu'il a ses mystiques et ses pratiques; religion parce qu'elle a substitué dans les consciences le Dieu transcendantal des catholiques par la foi/confiance dans l'homme et dans ses meilleures énergies devenue l'unique réalité spirituelle. Notre évangile est la philosophie moderne [...].»⁵¹

La révolution politique et sociale serait une hérésie, comme la Réforme, mais «historiquement plus mature» car laïque.⁵²

Jules Humbert-Droz est un ancien pasteur suisse devenu communiste puis agent du Komintern en 1921. Il inscrit son engagement politique dans la continuité de sa religion précédente:

«Tu l'as compris, écrit-il à sa femme, je ne suis plus chrétien. Ou du moins je le suis si différemment de ce qu'on entend par là que je considère que mon devoir d'homme sincère est de ne plus prendre un nom qui ne correspond pas au contenu de ma foi.»⁵³

On retrouve cette approche du communisme chez Pierre Pascal, ancien membre de la mission militaire française arrivé en Russie en 1916 qui adhère au bolchévisme en 1918. Après avoir été dénoncé comme chrétien par un autre communiste français de Moscou, Jacques Sadoul, il adresse au Comité central du Parti communiste russe une déclaration intitulée «Ce que je crois». Cette «double profession de foi»⁵⁴ affirme non seulement la possible coexistence mais la nécessaire complémentarité du communisme et du christianisme, sans faire d'analogie entre les deux. Pascal est «entré en communisme comme on dit en religion»⁵⁵ et possède sa propre conception du communisme comme émanation du peuple russe, proche d'un certain type de christianisme primitif, qu'il oppose à la politique des dirigeants bolchéviques.

⁵⁰ Antonio Gramsci, *Il partito comunista*, in: *L'Ordine Nuovo*, Torino 1975, 154 et suiv.

⁵¹ Antonio Gramsci, *Rispondiamo a Crispolti*, cité in: Giovanni Semeraro, *I subalterni e la religione in Gramsci. Una lettera dall'America Latina*, in: *International Gramsci Journal*, 2/30 (2016), 254.

⁵² Antonio Gramsci, *Quaderno 1*, § 128 cité in: Semeraro, *I subalterni* (voir note 51), 260.

⁵³ Jules Humbert-Droz à Jenny, 10 octobre 1921, in: *Mémoires de Jules Humbert-Droz. De Lénine à Staline: dix ans au service de l'Internationale communiste: 1921–1931*, Neuchâtel 1971, 22–23.

⁵⁴ Sophie Cœuré, *Pierre Pascal. La Russie entre le christianisme et le communisme*, Lausanne 2014, 107–110.

⁵⁵ Pierre Pascal, *Mon journal de Russie. En communisme*, Lausanne 1977, 7.

Selon lui, les communistes européens seraient probablement dépités en arrivant à Moscou «plein d'illusions et de naïveté [...] déçus, comme les simples croyants débarquant à Rome»⁵⁶. Pour lui comme pour Jules Humbert-Droz, le communisme est d'abord une rupture radicale, une «conversion» détachée de sens religieux, permettant de manifester un «autrement qu'être» au monde social et familial.⁵⁷ Ami de Pierre Pascal, Angelo Tasca est membre du Parti communiste italien jusqu'en 1929 et a développé dès sa jeunesse une conception de la morale proche des valeurs éternelles de la religion chrétienne.⁵⁸ Il oppose en 1932 la religion au marxisme «Tandis que la religion dit de ses mystères, *credo quia absurdum*, j'y crois parce que je n'y comprends rien, le marxisme en postant les problèmes fournit la clé pour les résoudre. Le marxisme est en même temps vérité et critérium de vérité.»⁵⁹ Il conçoit, après sa rupture avec le parti communiste, un socialisme humaniste lié au christianisme. «Je ne prêche pas pour un nouveau socialisme, ni une nouvelle religion: je constate l'interdépendance, la confluence de deux grands courants historiques», note-il dans un carnet en 1935.⁶⁰

Religion et politique sont les thématiques centrales des romans d'Ignazio Silone (Secondo Tranquilli), ancien membre du PCI, exclu en 1930 et retourné au christianisme après la rupture. Il participe, après la guerre à l'ouvrage collectif *The God that failed*, où les auteurs rendent compte de leur conversion au communisme et leur successive désillusion.⁶¹ Avant cela, son roman *Pane e vino*, paru en 1936, met en scène le protagoniste, Pietro Spina, un communiste revenu clandestinement en Italie dans les années 1930 qui se travestit en prêtre pour se cacher de la police fasciste. Alors qu'il séjourne dans différents villages des Abruzzes, sa confrontation avec le monde paysan l'amène à remettre en question son engagement politique. Dans ce monde rural, socialisme et christianisme coexistent mais il s'agit d'un socialisme primaire et du proto-christianisme qui a longtemps dominé les campagnes italiennes.⁶² Silone s'identifie à son personnage qui retrouve, dans son expérience de clandestin et sa fonction de prêtre, «une de [s]es vies précédentes»⁶³. Le potentiel révolutionnaire du christianisme populaire est

⁵⁶ Note du 13 janvier 1920 in: Pascal, Mon journal (voir note 55), 127.

⁵⁷ Jean-Philippe Heurtin/Patrick Michel, La conversion et ses convertis. Production et énonciation du changement individuel dans le monde contemporain, Paris 2021, 8.

⁵⁸ Sergio Soave, Senza tradirsi, senza tradire: Silone e Tasca: dal comunismo al socialismo cristiano, 1900–1940, Torino 2005, 469–474.

⁵⁹ Quaderno 20 (1932). Archivio Angelo Tasca, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Milano.

⁶⁰ Quaderno 35, 78, Ibidem.

⁶¹ Arthur Koestler/Ignazio Silone/Richard Right/André Gide/Louis Fisher/Stephen Spender, *The God that failed*, New York 1949.

⁶² Cf. Roberto Cipriani, *Il cristo rosso. Riti e simboli, religione e politica nella cultura popolare*, Roma 1985.

⁶³ Ignazio Silone, *Pane e vino* [1936], Milano 2017, 73.

également mis en avant par Gramsci dans les *Cahiers de prison*.⁶⁴ Révolutions socialistes et christianisme populaire convergent dans leur potentiel subversif, mais l'idée de «conversion» peut parfois être réductrice lorsque l'on considère la complexité du changement social et individuel.⁶⁵

Il s'agit néanmoins de distinguer les vraies des fausses religions, les bonnes des mauvaises fois. Boris Souvarine, exclu du parti et de l'Internationale en 1924, devient dans les années 1930 un virulent antistalinien revendiquant dans un premier temps, un marxisme authentique. L'idéologie marxiste-léniniste et communiste se confond désormais avec le dogme religieux. Au moment du cinquantième de la mort de Marx, il dénonce dans sa revue de réflexion théorique, *La Critique sociale*, la dénaturation du marxisme, devenue religion d'État, victime d'incompréhension ou de «fanatisme agressif»⁶⁶. Il s'agit pour Souvarine d'affirmer sa propre identité marxiste contre une idéologie jugée trompeuse. André Gide souligne ironiquement en 1937, dans une lettre à Robert Guiheneuf, ancien communiste français ayant vécu dix ans en URSS, que le marxisme est un dogme qui tire son prestige de ce qu'il est, tout comme la messe en latin, difficilement abordable: «on ne le comprend pas, on s'incline». «L'idée juive et marxiste de la justice [...] nous abuse en exaltant cette illusion qu'un état social meilleur puisse jamais venir à bout de la misère.»⁶⁷ L'idéologie marxiste et la parole communiste, dégénérée par le stalinisme en foi aveugle, serait une illusion ou un mensonge.

Simone Weil, syndicaliste et philosophe, critique l'expérience communiste en Union soviétique dans les années 1930 qu'elle considère comme une fausse révolution, vidée de sens, qui fait des martyrs sans but – «les martyrs ne remplacent les preuves que pour les prêtres», explique-t-elle à Trotsky – tandis que la vraie religion n'a rien à voir avec les prophéties religieuses. Le «marxisme est passé à l'état de dogme»⁶⁸: c'est le nouvel «opium du peuple»⁶⁹. En 1943, elle affine sa réflexion sur Marx, qu'elle qualifie d'idolâtre. Cette idolâtrie vise la société future et surtout le prolétariat qui est chargé de la construire. C'est une «religion sans mystique», une «expression défectueuse du tout puissant».⁷⁰ Pour Nicola Chiaromonte, philosophe antifasciste puis antitotalitaire, la Première Guerre mondiale a signé la fin des vraies croyances: les mauvaises fois, comme le communisme, ont

⁶⁴ Semeraro, *I subalterni* (voir note 51), 258.

⁶⁵ Marie-Claire Lavabre, *Communisme: conversion, déconversions, reconversions*, in: Heurtin/Michel, *La conversion* (voir note 57), 78.

⁶⁶ Boris Souvarine, *Anniversaire et actualité*, in: *La critique sociale*, 8 (avril 1933).

⁶⁷ André Gide à Yvon, 17 ou 26 février 1937 cité in Hervé Guiheneuf, *Dix ans en URSS (1923–1933)*. Itinéraire d'Yvon, Nantes 2004, 99.

⁶⁸ Simone Weil et François L'Yvonne, *Conversation avec Trotsky*, Paris 2014, 88, 99 et 100.

⁶⁹ Weil, *Y-a-t-il une doctrine marxiste?* (voir note 10), 162.

⁷⁰ Weil, *Fragments* [Londres, 1943] (voir note 10), 149–151.

pris leur place.⁷¹ Ces approches soulignent le manque de transcendance des religions séculières qui les empêche de s'emparer de l'Absolu.⁷²

Si le concept de «religion séculière» est foncièrement négatif, l'analogie entre communisme et christianisme acquiert une dimension positive lorsqu'elle est proposée par des croyants. Par ailleurs, dans le cadre de la réaffirmation d'une identité révolutionnaire ou chrétienne, il s'agit de se distinguer d'une fausse religion ou d'une révolution dévoyée. L'analogie entre socialisme et religion ouvre également de nouvelles perspectives et la possibilité d'un réengagement à travers la réappropriation du mythe et de l'utopie révolutionnaires.

*L'idéal révolutionnaire, entre mythe, utopie et religion:
différentes façons d'être au monde*

Le communisme est une idéologie prométhéenne et millénariste à vocation universelle visant à libérer les hommes de leurs chaînes. L'analogie entre la révolution socialiste ou communiste et la religion, le mythe et l'utopie est souvent sous-tendue par une volonté dénonciatrice ou par la foi qui sous-tend cette interprétation. Elle acquiert une dimension heuristique dans le cadre d'une approche psychosociologique ou anthropologique. La religion est d'une part un phénomène social, un sentiment d'appartenance à une société qui répond à «des conditions données de l'existence humaine»⁷³ et fait le lien entre le groupe social et la culture, entre la société et ses membres.⁷⁴ La religion monothéiste pense la salvation comme un effort individuel tandis que la salvation communiste réside dans la société, en dépit du contrôle exercé sur la population.

En distinguant la religion de la religiosité, Georg Simmel, voit dans le *re-ligare* l'expression d'une société plurielle, d'un rassemblement impliquant la communication et le conflit. Dans cette perspective, la religion a pour fonction la «médiation de la tension fondamentale entre liberté et engagement» et permet «l'articulation utopique d'une forme d'intégration sociale alliée à la plus haute individualisation».⁷⁵ Cette pluralité conflictuelle est l'antagonisme du totalitarisme auquel on

⁷¹ Nicola Chiaromonte, *Il tempo della malafede*, in: *Credere, non credere*, Bologna 1993, 185–199.

⁷² Julien, *Les religions séculières* (voir note 43), 332–339.

⁷³ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 2008, 3.

⁷⁴ Igor Martinache, Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, in: *Lectures* (2009). <http://journals.openedition.org/lectures/726> (consulté le 27 décembre 2020).

⁷⁵ Volkhard Krech, *La religiosité comme seuil*, in: *Archives de sciences sociales des religions*, 167 (2014), 69 et 64.

associe souvent la religion séculière, qui réifie la société, détruit la pluralité politique et refoule le conflit.

Le projet communiste propose, tout comme la religion, une certaine vision du monde, une possibilité d'être au monde et d'y être ensemble. Nicola Chiaromonte voit ainsi dans les croyances «un lien entre les consciences»⁷⁶. Les interprétations associant communisme et religion tendent souvent à oublier la dimension plus archaïque du religieux, une orthopraxie où le dogme importe peu mais où les rites sont en eux-mêmes, «une forme de pensée»⁷⁷. Ceux-ci ont pour rôle indirect mais essentiel de lier les hommes avec les dieux, certes, mais aussi les hommes entre eux, en les insérant dans un ensemble commun – la communauté – dans un même mode de compréhension du monde. Certains penseurs antistaliniens de gauche n'ont ainsi pas perdu leur religiosité mais l'ont réinvesti dans une autre vision du monde. Ainsi, la conversion ou la reconversion d'un militant serait aussi un réinvestissement dans une autre vision du monde.

Pour dépasser des religions politiques, communistes ou fascistes, considérées comme fausses ou inquisitoriales, les socialistes critiques proposent un troisième type d'analogie entre socialisme et religion à travers une réévaluation du mythe et de l'utopie révolutionnaires. En effet, les interprétations faisant de l'URSS un mythe ou une entité produisant des mythes prométhéens,⁷⁸ réduisent le mythe à un mensonge ou à une illusion. Depuis *Le mythe bolchevik*, d'Alexandre Berkman, anarchiste d'origine lituanienne ayant vécu en URSS de 1920 à 1922, la référence au mythe sert à désigner un contre-modèle.⁷⁹ La «civilisation occidentale» s'est construite – et est elle-même une construction discursive –, dans le cadre de la tradition platonicienne, sur le rejet des mythes, connotés religieusement, au profit du progrès, de la science et de la rationalité. Dans cette tradition, le mythe n'est qu'un leurre ou un simple instrument au service du pouvoir et a perdu son sens présocratique de discours de pouvoir et d'autorité.⁸⁰

Dans ce sens, les mythes ont été l'un des outils de la construction d'une identité nationale bolchévique au détriment de l'internationalisme prolétarien à la fin des années 1930.⁸¹ Néanmoins, pour les militants et intellectuels italiens influencés

⁷⁶ Chiaromonte, *Il tempo* (voir note 71), 187.

⁷⁷ John Scheid, *Quand faire, c'est croire: les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005, 209.

⁷⁸ Andrea Graziosi, *Qu'est-ce que l'Union soviétique? Interprétations, historiographies, mythologies*, in: *Histoire de l'URSS*, Paris 2010, 377 et suiv.

⁷⁹ Alexander Berkman, *The Bolshevik Myth*, New York 1925, 75; Paul Avrich/Karen Avrich, *Sasha and Emma: the anarchist odyssey of Alexander Berkman and Emma Goldman*, Cambridge, Mass. 2012, 307.

⁸⁰ Bruce Lincoln, *Theorizing Myth. Narratives, ideology and scholarship*, Chicago 1999, X, 18, 40–43, 210–211.

⁸¹ Cf. David Brandenberger, *National Bolshevism: Stalinist Mass Culture and the Formation of Modern Russian National Identity, 1931–1956*, Harvard 2002.

par Georges Sorel au début du XX^e siècle, le mythe est un concept essentiel qui peut prendre un sens positif ou négatif.⁸² Si le mythe possède ce double sens «d'espoir et de volonté»⁸³ et d'outil politique fallacieux, le concept d'utopie qui renvoie à une société idéale à construire, par essence imaginaire, et à une projection dans le futur, est privilégié par les révolutionnaires déçus par le communisme. Résidant en France dans les années 1930, Angelo Tasca est proche des intellectuels regroupés autour de la revue *Esprit* et participe aux rencontres intellectuelles de l'abbaye de Pontigny. Rejetant le communisme et le fascisme, il travaille pour le service de l'Information du régime de Vichy en 1940 et développe le projet d'une utopie communautaire, d'une organisation sociale et politique capable de résoudre la question sociale qui coïncide avec la politique d'union nationale et de redressement français du régime.⁸⁴

Proche ami de Nicola Chiaromonte, Andrea Caffi est un socialiste libertaire italo-russe dont la pensée est dominée par la crise de civilisation européenne. Les totalitarismes n'ont pour lui rien de moderne et sont au contraire les symboles d'une politique du passé, au caractère religieux. Le bolchévisme notamment, fonctionne grâce au «mythe de la force», à son sectarisme et son «catéchisme dogmatique». En revanche, il oppose à ces religions du passé un socialisme humaniste, non marxiste, presque miraculeux, qui serait l'embryon d'une vraie religion. La «ferveur intellectuelle et spirituelle» constitueraient les fondements de «l'Europe souterraine» mystique et révolutionnaire désirée par Caffi.⁸⁵ Dans une lettre à Carlo Rosselli, militant antifasciste du mouvement *Giustizia e libertà*, il affirme que seul un «élan religieux tels que ceux qui élevèrent l'Acropole ou les cathédrales gothiques», serait en mesure d'inverser le cours des choses, d'empêcher la destruction totale de la civilisation européenne qui lui est si chère.⁸⁶ Il distingue le communisme soviétique de la religion qui serait, en revanche, son dépassement. Les mythes ou utopies politiques et religieuses se forment dans des moments de

⁸² Cf. Georges Sorel, *Réflexion sur la violence*, Paris 1990; Angelo Tasca, *Il mito della guerra*, in: *Il Grido del Popolo*, 24 octobre 1914.

⁸³ Willy Gianinazzi, *Images mentales et mythe social. Psychologie et politique chez Georges Sorel*, in: *Mil neuf cent*, 28 (2010) 170; Catherine Rancon, *Angelo Tasca entre mythe et utopie. Du «mythe négatif de la guerre» à l'utopie de la révolution communautaire (1914–1944)*, in: *Mil neuf cent*, 38/1 (2020), 152.

⁸⁴ Rancon, Angelo Tasca (voir note 83), 158 et suiv.; *Sur la collaboration d'Angelo Tasca avec le régime de Vichy voir: Angelo Tasca, Vichy 1940–1944: quaderni e documenti inediti di Angelo Tasca*, Milano 1986.

⁸⁵ Andrea Caffi, «In margine a due lettere dall'Italia» et «Nuova generazione», in: *Scritti politici*, Firenze 1970, 150–151, 175–179; Marco Bresciani, *La rivoluzione perduta: Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, Bologna 2009, 166–167, 188.

⁸⁶ Andrea Caffi à Carlo Rosselli, Versailles, 29 avril 1929, *Archivio Giustizia e Libertà, AGL*, sez. I, fasc. 1, sottofasc. 22, Istituto storico della Resistenza in Toscana.

crise, comme l'entre-deux-guerres, et expriment «une négation du monde»⁸⁷ mais représentent aussi un champ des possibles lorsqu'ils sont en «désaccord avec l'état de la réalité» et «tendent à ébranler l'ordre de choses»⁸⁸. Ils «servent à vivre»⁸⁹ car ils permettent d'être au monde.

Georg Simmel pense la religion comme l'«un des nombreux mondes possibles en réponse à l'un des nombreux besoins fondamentaux de l'homme devant le chaos du réel»⁹⁰. Pendant la Seconde Guerre mondiale, Ernesto De Martino étudie l'Italie méridionale, où les hommes sont menacés par des forces externes qui les dépassent, comme la nature et le destin, et voit dans la magie et les rites une réponse au sentiment de labilité de l'être au monde.⁹¹ Dans une société en crise, la magie, les mythes et les symboles jouent un rôle protecteur de la personnalité contre les risques de «crises de la présence» au monde face à des manifestations du négatif. Le symbole mythico-rituel est un élément de cohésion face à la crise,⁹² le mythe est «l'exemplum résolutif de l'événement et le rite la répétition du mythe»⁹³. Les manifestations de la magie telles que décrites par De Martino, le foisonnement des approches du politique en termes de religion, le recours au mythe et à l'utopie, témoignent de la crise de la culture occidentale au XX^e siècle, d'une irrationalité voire d'une perte de sens dont les individus cherchent à se protéger.

A la même époque, Andrea Caffi aboutit à des conclusions similaires mais il identifie dans la «mécanisation des rapports humains», propre à la société de masse, la cause de «l'absurdité et de la souffrance qui remplissent l'existence». Le mythe est en revanche «la communion humaine», «la société par excellence», «indispensable aux forces productives et au maintien de la cohésion et de la continuité sociale»⁹⁴. L'utilisation du mot mythe renvoie à sa conception moderne comme récit permettant de mobiliser et unifier un peuple mais se confond chez Caffi avec le projet utopique. L'unité et la communion humaine s'inscrivent dans un passé mythique mais sont envisagées dans une perspective universelle et non

⁸⁷ Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris 1991, 384–385 cité in: Rancon, Angelo Tasca (voir note 83), 157.

⁸⁸ Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris 1956, 124.

⁸⁹ Henri Meschonnic cité in Michèle Riot-Sarcey et alii, *Les utopies, moteurs de l'histoire?*, Nantes 2001, 10.

⁹⁰ Jean Séguy, *Aux enfances de la sociologie des religions: Georg Simmel*, in: *Archives de sociologie des religions*, 17 (1964), 8.

⁹¹ Riccardo Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo: Ernesto De Martino e la Resistenza in Romagna*, Milano 2018, 16.

⁹² Ernesto De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles [1977]*, Paris 2016, 158, 192.

⁹³ Ernesto De Martino, *Italie du Sud et Magie [1956]*, Paris 1999, 126 et 119.

⁹⁴ Andrea Caffi, *Mito e mitologia, [1946]* in: *Critica della violenza*, Milano 1966, 273–275, 286.

pas dans le cadre de l'État-nation. L'utopie incarnée par l'URSS et le mouvement communiste s'est usée sous l'effet du temps et de la réalité. Face au deuil de la révolution communiste désirée, les révolutionnaires tentent de retrouver, grâce au mythe de la révolution et au rêve social dans d'autres utopies, une unité, un sens, une possibilité d'être au monde et une identité.

La religion et le mythe sont, tout comme l'idéologie,⁹⁵ des concepts multidimensionnels qui prennent un sens différent selon l'usage qui en est fait. La confusion entre religion, mythe et communisme pour dénoncer la répression conduit souvent à niveler voire à défigurer la réalité historique tant du communisme que de la religion. L'idée d'une religion séculière communiste s'est formée dans l'opposition au régime soviétique et en particulier chez les militants de gauche exclus du parti communiste ou déçus par le régime. Sur ces militants qui se sentent vaincus et impuissants pèse le poids de la rupture, comme le souligne Arthur Koestler dans *Hiéroglyphes*: «Le monde respecte le converti au catholicisme ou au communisme, mais abhorre le prêtre défroqué de toutes les croyances» car il devient «une menace pour l'illusion, et un rappel du vide exécré et menaçant».⁹⁶ Contre l'instrumentalisation politique du mythe par le pouvoir communiste, certains penseurs révolutionnaires cherchent à retrouver le «mythe social», «vecteur de socialité et moteur du changement social».⁹⁷ Pour retrouver un sens et protéger leur identité révolutionnaire, certains retournent à leur religion originale, le christianisme et d'autres se tournent vers des mythes et des alternatives utopiques socialistes. Ces derniers sont autant de fondements culturels, de facteurs d'unité et de perspectives d'avenir qui jouent, comme la religion, un rôle résolutif et redonne une capacité d'agir face au désenchantement du monde: ils possèdent «le pouvoir des choses absentes, par quoi [l'homme], s'est rendu puissant et misérable».⁹⁸

Le communisme, une religion séculière? Usages d'une analogie équivoque dans les gauches françaises et italiennes, entre dénonciation et renouvellement du projet révolutionnaire

Penser le communisme comme une religion séculière ou profane est devenu un lieu commun. Ce type d'interprétation a été longuement discuté dans les arènes intellectuelles de la Guerre froide et a suscité de nombreuses querelles historiographiques. Dans cette étude nous nous proposerons de revenir aux origines de cette interprétation-type du communisme soviétique en interrogeant les réflexions des militants et d'intellectuels de gauche antistalinien en France et en Italie. Dès les années 1920–1930, ils ont voulu penser le phénomène

⁹⁵ Nous renvoyons à l'étude de David-Fox, *Crossing Borders* (voir note 2), 81 et suiv.

⁹⁶ Arthur Koestler, *Hiéroglyphes*, cité in: Stéfanie Prezioso/Jean-François Fayet/Gianni Haver, *Le totalitarisme en question*, Paris 2008, 104.

⁹⁷ Gianinazzi, *Images mentales* (voir note 83), 172.

⁹⁸ Paul Valéry, *Œuvres*, Paris 1977, 542.

communiste et l'URSS en termes de religion, à travers des interprétations fonctionnalistes, fidéistes, sociologiques ou anthropologiques, soit pour en dénoncer le caractère inquisitorial et répressif soit pour expliquer l'attraction exercée par le communisme sur les univers culturels français et italien. Enfin, l'analogie entre communisme, socialisme, religion, mythe et utopie leur permettait, dans une certaine mesure, de redonner sens à leur engagement socialiste et retrouver une possibilité d'être au monde et une identité révolutionnaire dans une période de crise.

Communisme – religion séculière – christianisme – antistalinisme – intellectuel – répression soviétique – mythe – utopie – révolution.

Der Kommunismus, eine säkulare Religion? Verwendung einer zweideutigen Analogie bei der französischen und italienischen Linken, zwischen Denunziation und Erneuerung des revolutionären Projekts

Den Kommunismus als eine säkulare oder profane Religion zu betrachten, das ist zu einem Gemeinplatz geworden. Diese Art der Interpretation wurde in den intellektuellen Arenen des Kalten Krieges ausgiebig diskutiert und gab Anlass zu zahlreichen historiographischen Auseinandersetzungen. In dieser Studie schlagen wir vor, zu den Ursprüngen dieser Standardinterpretation des Sowjetkommunismus zurückzukehren, indem wir die Überlegungen antistalinistischer Aktivisten und Links-Intellektueller in Frankreich und Italien untersuchen. Von den 1920er bis zu den 1930er Jahren wollten sie das kommunistische Phänomen und die UdSSR in Religionsbegriffen denken, über funktionalistische, fideistische, soziologische oder anthropologische Interpretationen, entweder um deren inquisitorischen und repressiven Charakter anzuprangern oder um die Anziehungskraft zu erklären, die der Kommunismus auf die französische und italienische Kulturwelt ausübte. Schließlich erlaubte ihnen die Analogie zwischen Kommunismus, Sozialismus, Religion, Mythos und Utopie bis zu einem gewissen Grad, ihrem sozialistischen Engagement einen Sinn zu geben und eine Möglichkeit des In-der-Welt-Seins und eine revolutionäre Identität in einer Zeit der Krise wiederzuentdecken.

Kommunismus – säkulare Religion – Christentum – Anti-Stalinismus – Intellektuelle – sowjetische Repression – Mythos – Utopie – Revolution.

Il comunismo, una religione laica? Usi di un'analogia equivoca nelle sinistre francese e italiana, tra denuncia e rinnovamento del progetto rivoluzionario

Pensare il comunismo come una religione laica o profana è diventato un luogo comune. Tale tipo di interpretazione è stato discusso a lungo negli ambienti intellettuali della guerra fredda e ha dato origine a numerose dispute storiografiche. Nel seguente articolo ci proponremo di risalire alle origini di questa tipica interpretazione del comunismo sovietico esaminando le riflessioni dei militanti e degli intellettuali antistalinisti di sinistra in Francia e in Italia. A partire dagli anni '20 e '30, essi hanno voluto intendere il fenomeno comunista e l'URSS in termini di religione, attraverso interpretazioni funzionaliste, fideiste, sociologiche o antropologiche, o per denunciare il loro carattere inquisitorio e repressivo, oppure per spiegare l'attrazione esercitata dal comunismo sugli universi culturali francese e italiano. L'analogia tra comunismo, socialismo, religione, mito e utopia ha infine permesso loro, in una certa misura, di ridare un senso al loro impegno socialista e di riscoprire una possibilità di posizionarsi nel mondo e un'identità rivoluzionaria in un periodo di crisi.

Comunismo – religione laica – cristianesimo – antistalinismo – intellettuale – repressione sovietica – mito – utopia – rivoluzione.

Communism, a secular religion? Uses of an equivocal analogy in the French and Italian Left between denunciation and renewal of the revolutionary project

Thinking of communism as a secular religion has become commonplace. This type of interpretation was discussed at length in the intellectual arenas of the Cold War and has given rise to many historiographical disputes. In this study we will seek to return to the origins of this typical interpretation of Soviet communism by questioning the thoughts of anti-Stalinist left-wing activists and intellectuals in France and Italy. From the inter-war period onwards, they wanted to think about the communist phenomenon and the USSR in terms of religion, through functionalist, fideistic, sociological or anthropological interpretations, either to denounce its inquisitorial and repressive character or to explain the attraction exerted by communism on the French and Italian cultural universes. To a certain extent, the analogy between communism, socialism, myth, and utopia also allowed them to restore meaning to their socialist commitment and to regain a possibility of being in the world as well as a revolutionary identity in times of crisis.

Communism – secular religion – Christianity – anti-Stalinism – intellectual – Soviet repression – myth – utopia – revolution.

Marion Labey, doctorante en cotutelle à l'Université de Paris, Laboratoire ICT et à l'Università di Roma Tor Vergata; <https://orcid.org/0000-0002-1709-1928>.

