L'utilitarisme est-il le moteur de l'histoire et au cœur du religieux ?

François Gauthier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22796>

DOI : 10.4000/lhomme.22796

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 25 juillet 2011

Pagination : 301-315

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

François Gauthier, « L'utilitarisme est-il le moteur de l'histoire et au cœur du religieux ? », *L'Homme* [En ligne], 198-199 | 2011, mis en ligne le 18 juillet 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22796> ; DOI : 10.4000/lhomme.22796

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© École des hautes études en sciences sociales

L'utilitarisme est-il le moteur de l'histoire et au cœur du religieux ?

François Gauthier

- 1 Décédé le 28 août 2006 à l'âge de 60 ans après de longues années de lutte contre le cancer, Yves Lambert aura marqué la sociologie des religions française. L'ouvrage qui nous intéresse ici rassemble les résultats d'une œuvre magistrale, ouvrage entamé à l'annonce de la maladie et demeuré inachevé. Yves Lambert a occupé le poste de direction du laboratoire CNRS-EPHE appelé aujourd'hui Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), et a œuvré notamment au comité rédactionnel des *Archives de sciences sociales des religions*. Agronome et sociologue converti à l'étude du religieux, il a soutenu sa thèse de doctorat sous la direction de Pierre Bourdieu à l'EHESS en 1982 – thèse excellente publiée en 1985 sous le titre *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours* (Paris, Le Cerf) dans laquelle il documente et analyse le devenir de la civilisation paroissiale d'un petit village de Bretagne. Son approche se démarquait d'une théorie simpliste de la sécularisation entendue comme perte de la religion en montrant comment, suivant les mots de Jean-Paul Willaime, « les paroissiens, loin d'être les sujets passifs de la sécularisation moderne, en étaient aussi d'actifs agents qui critiquaient et réélaboraient en même temps la religion dans un sens plus mondain »¹.
- 2 À l'encontre des tendances à la sur-spécialisation dans les disciplines, Yves Lambert avait apparemment médité depuis un certain temps le projet d'une sociologie comparée des religions partant des chasseurs-cueilleurs pratiquant le chamanisme jusqu'à nos jours, un pari pour le moins « risqué », selon l'avis de bien des confrères. Il s'en défend ainsi :
« Il me semble malgré tout que ce type de mise en perspective est de plus en plus nécessaire. Les recherches se spécialisent dans des domaines de plus en plus "pointus" alors que leurs progrès permettent précisément de revenir aux approches globales qui avaient retenu l'attention des "pères fondateurs" de la sociologie des religions. La mondialisation, la quête de sens et de repères, la remise à plat des conceptions de la vie et du monde en créent le besoin ». (p. 488)
- 3 On ne peut qu'être sensible à une telle entreprise de systématisation et de synthèse des savoirs. En effet, à quoi peuvent bien servir les avancées dans les différents champs de

spécialité sans effort de synthèse ? À quoi bon une armée de spécialistes développant des savoirs autistiques sans quelques généralistes pour tenter de valoriser cette abondance de matériau ? Dans son *Essai sur le don*, Marcel Mauss, qui prônait avant tout la collecte de « faits », a écrit avec force qu'après avoir trop découpé et isolé, il fallait recomposer le tout. Il est peut-être symptomatique d'une science trop occupée à ses spécialités que ce défi d'Yves Lambert n'ait trouvé que peu d'écho dans la littérature savante, outre deux recensions notables². Il convient donc de revenir sur ce livre et d'évaluer certaines de ses propositions.

- 4 Il convient d'autant plus de le faire dans les pages de *L'Homme* que la voie empruntée par Yves Lambert commande un passage par l'inter-disciplinarité en sollicitant notamment l'anthropologie et l'histoire des religions. En cela, sa sociologie des religions réactualise les méthodes, en les combinant, de ces deux pères fondateurs auxquels on se contente aujourd'hui de référer à la manière d'un rituel évidé de son sens, je parle bien sûr de Durkheim et de Weber, le premier avide d'anthropologie, le second des méthodes historiques. En s'institutionnalisant, la sociologie des religions s'est attachée à l'étude des institutions religieuses, suivant celles-ci dans leur marginalisation consécutive à la perte de pouvoir des Églises et à l'effritement des pratiques confessionnelles. Or, comme le rappelle justement l'ouvrage, la religion dans ses modalités institutionnalisées est loin d'épuiser le religieux et d'en constituer le cœur. La reconnaissance grandissante des limites du paradigme de la sécularisation comme sortie du religieux, dans lequel la sociologie des religions avait fait son lit, a eu pour effet de plonger la sociologie des religions dans une crise identitaire à la suite des évolutions récentes des sociétés occidentales et non occidentales et de l'intérêt conséquent pour le religieux dans des disciplines non spécialisées *a priori* sur le sujet, notamment les sciences politiques et juridiques. L'argument implicite de l'entreprise d'Yves Lambert est de réaffirmer la nécessité, pour la sociologie des religions, de renouer avec l'anthropologie si elle souhaite saisir les mouvances culturelles profondes qui sous-tendent et déterminent en partie ce qu'on peut observer au niveau institutionnel. Du coup, son travail devient en même temps d'un intérêt certain pour les anthropologues. Pour faire une nouvelle référence à Mauss, il convient sans doute de rappeler que ce dernier n'a jamais tracé de distinction étanche entre la sociologie et l'anthropologie, et que, contrairement à son oncle Durkheim, il s'est appliqué à montrer les interconnexions entre la sociologie et la psychologie notamment, cela au sein d'une science générale de l'homme³.

Dans une entreprise aussi ambitieuse, il est clair que même un chercheur de la qualité d'Yves Lambert ne peut faire autrement que s'appuyer sur des sources secondaires qu'il interprète. S'il m'est impossible de juger ses dires du point de vue du spécialiste d'une ou l'autre des aires culturelles et des époques données, force est de constater que les auteurs retenus par Yves Lambert commandent le respect : Roberte Hamayon pour le chamanisme sibérien, Marcel Griaule pour les Dogons, Jean Bottéro pour la Mésopotamie, Jean-Pierre Vernant pour les Grecs, etc., auteurs dont il parle avec justesse me semble-t-il. Seules les sections sur l'hindouisme et le bouddhisme, de toute évidence insuffisamment travaillées voire inachevées en raison de la maladie, sont plus brouillonnes et moins incisives. L'ensemble constitue néanmoins une synthèse magistrale des différentes modalités des rapports entre religion, culture et moralité que les professeurs d'université, sociologues comme anthropologues, auront raison de

transformer en plan de cours de manière à rénover les approches trop souvent cantonnées à l'introduction aux « grandes religions du monde ».

Du chamanisme à la modernité : cinq modalités culturelles, éthiques et religieuses

- 5 Embrasser l'histoire humaine comme le fait Yves Lambert, c'est risquer de faire dans l'évolutionnisme et une philosophie de l'histoire. Cette perspective ne rend pas bien compte des « retours » et détours d'une « Histoire » qui n'a parfois rien de linéaire, en plus de mettre à plat tout le relief et la diversité des cultures. Mais, à nouveau, il faut ici faire justice à Yves Lambert, car il est bien conscient que ce méta-regard ne peut aucunement se substituer aux autres. Sa façon de procéder lui permet de contourner les écueils majeurs, en généralisant la méthode idéal-typique weberienne au-delà des « religions historiques », en la couplant à celle de Karl Jaspers qui, dans *Origine et sens de l'histoire*, faisait ressortir la parenté des changements importants qui eurent lieu dans des aires de civilisation aussi diverses que le Proche-Orient, la Grèce, l'Inde et la Chine entre les VIII^e et II^e siècles avant notre ère. Cette « période axiale » a vu l'émergence d'innovations culturelles qui allaient préparer l'histoire subséquente et l'avènement de la modernité en Occident, notamment par l'universalité du principe divin, la rationalisation éthique et le développement des religions de salut. Yves Lambert étend l'application de cette notion de manière à cerner cinq grands idéaux-types culturels ayant pu se succéder dans l'histoire : 1) le chamanisme des sociétés de chasseurs-cueilleurs, puis la transformation de cet univers symbolique dans le passage aux 2) sociétés orales-agraires stabilisées progressivement par la sédentarisation ; 3) le développement des polythéismes concomitants à l'apparition des cités-États et l'invention de l'écriture ; 4) le tournant axial universaliste décrit par Jaspers et la naissance des religions de salut, monothéistes ou karmiques ; 5) la modernité, dont Yves Lambert suggère, comme il l'avait déjà fait dans nombre d'articles depuis les années 1990, le statut axial. L'auteur remporte son pari dans la mesure où la singularité de chaque période axiale et de chaque aire culturelle présentées apparaît nettement en même temps que la parenté des logiques traversantes pour chacune de ces dernières est solidement argumentée.
- 6 Pour tenter de résumer, les chasseurs-cueilleurs (illustrés par les Evenks de Sibérie qui « représentent » également le mésolithique) ne connaissent pas de division ontologique entre l'immanence et la transcendance, mais une nature où l'acte de tuer pour manger est inscrit dans une circulation de l'énergie vitale. Nulle notion de bien ou de mal ici, mais une moralité liée à la survie du groupe : ce qui est bien c'est ce qui est bon pour le groupe. Le tournant axial néolithique, avec l'apparition de l'agriculture et une certaine sédentarisation, s'effectue conjointement à une transformation profonde du chamanisme : on voit apparaître une hiérarchie chez les êtres (les animaux domestiqués sont inférieurs aux humains et aux animaux sauvages), le culte des ancêtres et non plus la seule communication avec les esprits des animaux, le sacrifice et la prière liés à ce premier mouvement de transcendantalisation et de verticalisation, une prénotion de faute et la formulation d'une notion de responsabilité, les maux affectant le groupe étant la sanction de règles non suivies et de torts causés aux ancêtres.
- 7 (Soit dit en passant, le matériau convoqué par Yves Lambert milite en faveur d'une apparition des rites sacrificiels, même sous une forme extrêmement simple,

coextensivement à la hiérarchisation de la société et de la nature, c'est-à-dire à une première transcendantalisation de ce qui deviendra le principe divin. Cela contredit radicalement la thèse girardienne suivant laquelle le sacrifice – humain – serait à l'origine de la religion et de la culture, thèse reprise et défendue par Camille Tarot dans son récent *Le Symbolique et le Sacré*⁴. Si elle est juste, la perspective historique adoptée par Yves Lambert montre bien la radicalité de cette rupture néolithique et fait ressortir les logiques profondes de l'émergence du sacrifice, en même temps que l'incapacité foncière des théories girardiennes à rendre compte des sociétés de chasseurs-cueilleurs. On aura donc compris que ce livre d'Yves Lambert est d'une importance certaine pour toute tentative de théorie d'anthropologie générale.)

- 8 Si la nature est toujours imprégnée de surnaturel, les cieux se peuplent lorsqu'apparaissent les religions polythéistes propres aux cités-États. Ici, l'arrimage du politique au religieux-transcendant (plus le souverain est puissant, plus les dieux sont grands, ou *vice versa*), l'universalisation du divin, la réflexivité permise par l'écriture, instrument de savoir et de pouvoir, l'apparition d'une notion de péché couplée à la confession rituelle, d'une notion de vie après la mort et de l'idée d'une rétribution après la mort (responsabilité éthique individuelle), une première individualisation du salut, la question d'un dieu juste et celle de la théodicée (comment un dieu juste et omnipotent peut-il permettre les malheurs ?) accompagnent l'émergence des grands empires antiques.

La transcendantalisation du principe divin entraîne une conception pessimiste du monde naturel et de la nature humaine dès lors considérée comme étant imparfaite, souillée et impure. Caractéristiques du tournant axial universaliste émergeant des polythéismes, les monothéismes proche-orientaux et les religions karmiques indiennes offrent deux solutions symétriques aux problèmes du péché et de la justice en reportant les fondements de la morale et les perspectives du salut (jusque-là affaire intramondaine) dans l'au-delà. Les sacrifices rituels, qui n'avaient eu cesse de se complexifier et de s'alourdir (cf. le brahmanisme), sont intériorisés en même temps que la moralité s'individualise et se rationalise (au sens de Weber). La modernité occidentale poursuit et radicalise la transcendantalisation du principe divin, ce qui a pour effet de saper les fondements des conceptions du péché à mesure que les Lumières élaborent le projet d'un « Homme nouveau » et d'une humanité perfectible.

Un moteur utilitariste ?

- 9 Ainsi présentée, l'histoire humaine vue à travers ses grandes modalités culturelles et religieuses se lit comme une série de transformations qui, sans être nécessaires ou déterminées, sont cohérentes. Or, Yves Lambert ose un pas de plus, que résume le passage suivant :

« Quand on prend en compte une perspective aussi longue et aussi large, on ne peut pas manquer de se poser la question du “moteur”, des déterminants de toute cette évolution, ni celle de ce qui définit en propre la religion. Mes tentatives d'explication m'ont toutes ramenées à l'idée contenue dans le postulat suivant : *tout se passe comme si l'évolution humaine était sous-tendue par la tendance à une maîtrise et à un accomplissement toujours plus poussés dans tous les domaines, et cela, pour le meilleur comme pour le pire d'un point de vue normatif* ». (p. 21, emphase dans le texte)

- 10 Yves Lambert se défend que ce postulat fasse rentrer l'évolutionnisme « par la fenêtre », argumentant que le contenu de ce qu'on cherche à maîtriser demeure indéfini et que la formulation n'implique aucun progrès (ni déchéance).
- 11 La religion apparaît ainsi comme un « système de maîtrise et d'accomplissement » typique d'une période axiale donnée. Yves Lambert se revendique de son directeur de thèse, Pierre Bourdieu, qui serait selon lui « un des rares sociologues » à avoir explicité « au principe de l'activité sociale [...] une logique de maximisation de l'accès aux biens matériels et symboliques » (p. 22) valable tant pour les individus que pour les groupes, les classes et les sociétés, en précisant toutefois qu'il préfère la notion d'accomplissement à celle de maximisation qui lui paraît trop économiste.
- 12 La question qui se pose toutefois est la suivante : suffit-il de changer de notion pour échapper à l'économicisme ? Et, plus profondément, l'hypothèse d'Yves Lambert ne revient-elle pas à inscrire une logique utilitariste au cœur même de l'histoire et du religieux ?
- 13 Dans son article « Les religions face à la maximisation : contribution à la sociologie de la religion » paru en 1992⁵, Yves Lambert avançait déjà l'hypothèse suivant laquelle la religion serait un « système symbolique de maximisation : elle dit ce qu'il faut rechercher ou éviter, elle en donne les moyens (sacrifices, prières, rites, sacrements, etc.) ». Il écrivait, citant Weber : « “Le but ultime que vise la méthode de salut est resté partout le même, c'est l'“autodivinisation” et d'abord la possession ici-bas du divin lui-même”... c'est-à-dire une maximisation totale ». Avant d'ajouter : « Parler de maximisation n'implique pas forcément de parler d'intérêt ou de calcul, ni de l'exclure »⁶. Il cherchait ainsi à « réhabiliter » la notion de maximisation « contre son usage utilitariste ». Y est-il parvenu ?
- 14 Yves Lambert insiste sur le fait que « la religion n'est pas qu'une espèce particulière de capital symbolique », comme le voudrait Bourdieu, et encore moins saurait-elle se réduire aux théories de l'action rationnelle (RAT). C'est par conséquent dans un désir à la fois de dépassement et de prolongement de Bourdieu (et de Weber) hors de l'utilitarisme qu'il définit la maximisation « comme le fait, pour les individus, groupes, institutions, sociétés, etc., de chercher à améliorer leur position, leur condition, jusqu'au maximum possible (le terme “améliorer” n'étant pas normatif) »⁷. Cette logique de maximisation s'appliquerait également aux sociétés premières, ou archaïques, comme ces chasseurs-cueilleurs chamanistes évoqués plus haut : « Il faut aussi supposer l'existence d'une volonté de maîtrise, d'accomplissement dépassant ce que permet la réalité ordinaire. Or, elle ne peut être satisfaite que sur un mode symbolique et par l'intermédiaire d'agents conçus de manière à y présider : les esprits animaux pour les chasseurs, les ancêtres et les dieux pour les agriculteurs » (p. 132). Dans tous les cas, « on constate bien un dépassement des limites objectives de la condition humaine par une sur-maîtrise et un sur-accomplissement » (p. 130). Mais, peut-on véritablement cerner une telle volonté de sur-maîtrise dans le chamanisme ? Que signifie le préfixe « sur » ici ? Que rajoute-t-il à la notion de maîtrise, pourtant adoucie pour signifier amélioration ? Yves Lambert écrit :
- « On pourrait aussi objecter que telles sociétés primitives témoignent d'un simple souci de “prendre le temps de vivre” et non de poursuivre une quelconque maximisation. Toutefois, cet objectif et le seul fait de vaincre ce qui tend en permanence à le compromettre (maladies, famines, guerres) sont déjà des signes, au moins, de positivation [*i.e.* d'amélioration], sans compter que leurs mythes les

placent au centre du monde, que leurs rites leur donnent des moyens d'action supra-naturels ou que leurs esprits sont immortels ». (p. 163)

- 15 Arrêtons-nous un instant sur les Evenks, ces chasseurs-cueilleurs sibériens pour qui la chasse est au centre de la culture. Il ne s'agit pas pour eux de chasser un maximum de gibier mais simplement de chasser pour vivre. La lecture des travaux de Roberte Hamayon fait ressortir que le chasseur ne « sur-maîtrise » pas l'esprit de l'animal, mais plutôt qu'il le séduit par l'imitation, qu'il *joue* avec lui. On joue pour gagner sur les esprits une quantité de chair qui correspond à autant d'énergie vitale. Autrement dit, on joue pour réussir à *faire que l'autre donne* d'abord, cet « autre » étant l'Esprit des animaux. Il s'agit de gagner un peu de temps avant qu'on doive donner à son tour de sa propre chair, à la mort d'un des nôtres, c'est-à-dire avant de reporter le rendu de la dette contractée. On joue donc sur l'échéance et sur le volume de ce que, ayant pris (parce que dans la condition qui est celle des Evenks on n'a rien à donner d'autre que soi-même), on doit finir par (re)donner à son tour dans le grand cycle de l'énergie vitale (voilà d'ailleurs pourquoi on ne tue pas plus d'animaux que nécessaire : pour éviter d'alourdir une dette qu'il faudrait acquitter par plus de mortalité humaine). Ces faits nous plongent dans la logique du don si bien saisie par Mauss (dans *l'Essai sur le don*) et qu'il résume par la triple obligation de donner, recevoir et rendre. (Je préfère, pour ma part, triple obligation/liberté de donner, recevoir et rendre, qui me paraît transcrire plus fidèlement ce qu'écrit Mauss sur le don comme complexe synthétique à la fois de liberté et d'obligation, d'intérêt et de désintéressement.) S'il est question en un sens de « maximisation », celle-ci est inscrite dans la logique du don agonistique, le don de rivalité. L'intérêt de *l'Essai sur le don* de Mauss n'est-il pas de critiquer l'insuffisance du modèle de l'échange pour rendre compte de tels phénomènes relevés par l'ethnologie ? Or, parler de logique du « prenan-prenant » comme le fait ici Yves Lambert ne revient-il pas à appauvrir l'épaisseur anthropologique que Roberte Hamayon nous donne à voir au sujet des Evenks ? Parler de prenan-prenant, n'est-ce pas faire entrer le chamanisme dans une logique du contrat (et donc de l'échange de type économique moderne) suivant lequel telle prise devra être compensée par un retour équivalent en énergie vitale ? Pourtant, le jeu avec les esprits agit précisément comme une ruse visant à sortir de toute logique contractuelle en inscrivant dans le rapport avec les esprits des animaux une virtualité inassimilable dans le vocabulaire du prenan-prenant ou du donnant-donnant.
- 16 L'hypothèse d'une sur-maîtrise (qui participe du coup d'une anthropologie de la domination) comme moteur du religieux semble corollaire d'une difficulté, pour Yves Lambert, à penser le paradoxe et la complexité du don qu'il réduit à l'échange (sous la forme du prenan-prenant ou du donnant-donnant). Inscrire la notion de maximisation au cœur même de l'anthropologie mène soit à dénaturer les religions premières, soit à élargir cette notion de façon à ce qu'elle perde toute cohérence. Ce qui est recherché, plus fondamentalement, n'est-ce pas simplement la vie – la vie belle et bonne selon la définition qu'en donne une culture ? L'autre notion, bien arpentée par l'anthropologie, d'*efficacité symbolique* n'est-elle pas à même de rendre compte des dynamiques des faits religieux, sans une inflexion qu'on pourrait qualifier d'*utilitariste*⁸ importée par la maximisation/accomplissement ? Malgré ses intentions, l'auteur ne parvient donc pas à épurer la notion de maximisation de son réductionnisme economiciste et utilitariste. On voit plutôt les motivations religieuses être rapprochées de l'intérêt et de l'optimisation en faisant l'impasse sur l'élément de donation pourtant essentiel à une compréhension des faits religieux. S'il y a une logique maximisatrice à l'œuvre dans l'activité symbolique de

type religieux, n'est-ce pas précisément au prix de sa subordination à une logique non maximisatrice ?

- 17 Ce détour par l'article de 1992 nous permet de comprendre l'origine, l'intention et le développement de l'hypothèse d'Yves Lambert eu égard au religieux et au moteur de l'histoire. On y voit ainsi poindre la persistance de l'influence de Bourdieu, et ce jusqu'à la fin. Il faut rappeler qu'Alain Caillé a très justement montré la manière dont la pensée de Bourdieu est façonnée à même les *a priori* de l'utilitarisme, comme en témoignent des notions comme le « capital culturel », et comme le reconnaissait pourtant Yves Lambert⁹. C'est donc cette inflexion utilitariste dans l'hypothèse de la maximisation comme moteur de l'évolution religieuse qui m'apparaît être le problème majeur de sa proposition, et non l'évolutionnisme contre lequel il se pare : non pas délit d'évolutionnisme à première vue mais bien d'une forme particulière d'ethnocentrisme, celle d'un placage de nos conceptions modernes infusées d'utilitarisme et héritées, dans son cas, de Max Weber¹⁰ et de Pierre Bourdieu. (Soit dit en passant, une compréhension objective du sacrifice et du don est précisément ce qui manque chez Weber, qui repousse bien des réalités dans la magie et le charisme, et, du coup, hors de son entreprise scientifique.)
- 18 Il faut insister toutefois sur le fait que cette interprétation utilitariste se surajoute au travail de présentation des différentes modalités religieuses, du chamanisme du mésolithique au tournant axial moderne, sans aucunement en invalider le travail idéal-typique. En cela, cet ouvrage demeure une synthèse remarquable, précieuse et très éclairante. Or, ce qu'on a relevé plus haut explique que les relations d'échange par le don sont assez systématiquement réduites à des échanges de type économique. À nouveau, c'est la lecture de Weber qui oriente celle de l'auteur. Notant la préoccupation intramondaine de l'écrasante majorité des pratiques religieuses, Weber écrivait : « Le *do ut des* ["je te donne afin que tu me donnes"] en est, de bout en bout, le trait fondamental. Caractéristique qui est propre à la religiosité quotidienne des masses à toutes les époques, chez tous les peuples et dans toutes les religions » (in *Économie et société*, cité p. 26). Que la pratique religieuse ait eu des finalités intramondaines au détriment de la rétribution dans l'au-delà propre aux religions issues du tournant axial universaliste (religions karmiques et monothéismes) plus tardives, cela est certain. Or, la formulation de Weber laisse entendre que le don rituel pourrait se confondre sans reste avec l'échange, voire avec une forme de coercition des puissances divines. Cela est certes abusif, car il est indéniable qu'en réalité « les dieux » n'en font bien souvent qu'à leur tête, la prière pouvant ne pas s'avérer exaucée dans les faits. Il n'y a rien d'automatique dans le don, contrairement au contrat. On ne saurait ainsi purger le don rituel de l'arbitraire et de la contingence qui en garantissent l'efficacité. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'intérêt dans le don rituel, comme dans tout don. Il est certainement vrai que la complexification ahurissante des systèmes sacrificiels comme le brahmanisme témoigne en partie d'une volonté de pouvoir et de maîtrise sur « les dieux » comme sur les hommes. Seulement, on ne saurait l'y réduire, et on ne saurait certainement généraliser à partir de ce cas à l'ensemble du religieux. C'est d'ailleurs à la lourdeur du système sacrificiel que s'en prendront les réformateurs des Upanisads, du bouddhisme et du jaïnisme qui, tous, intérioriseront le sacrifice pour lui restituer son « esprit ». De Gautama Bouddha à Zarathoustra, de Jésus à Luther, les réformes religieuses ne sont-elles pas précisément toujours des tentatives pour secouer le don d'un trop-plein de domination et d'intérêt ?

- 19 Yves Lambert n'est certainement pas le seul à réduire le religieux à l'échange et le don à une logique du donnant-donnant. Ainsi du grand historien des religions spécialiste de la Mésopotamie ancienne, Jean Bottéro, que cite l'auteur :

« Partout au monde, le culte est toujours plus ou moins réglé selon une sorte de contrat tacite, *do ut des* : des hommages et des services rendus aux souverains d'ici-bas, n'a-t-on pas constamment escompté quelque avantage, immédiat ou non ? On pouvait donc, de la sorte, en retour des devoirs accomplis au profit des dieux, attendre d'eux faveurs et bienfaits, et d'abord dans l'ordre collectif de la prospérité du pays, de sa richesse accrue, de ses succès à la guerre et de la paix entre ses sujets... ».(in *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, cité p. 156)

- 20 Yves Lambert note que Bottéro rejoint ainsi Weber, ce qui confirmerait que ce serait « toujours une logique du donnant-donnant »¹¹ (p. 156). Et d'employer alors le langage même de Jeremy Bentham, fondateur de la doctrine utilitariste : « Les Mésopotamiens observent les prescriptions, les prohibitions et les usages *par intérêt bien compris*, par soumission et par respect envers les dieux, mais non parce que la vertu morale serait en elle-même appréciée des dieux » (p. 177, je souligne).
- 21 Le paradigme du don qui s'abreuve à l'œuvre de Marcel Mauss offre la meilleure résistance à ce genre de réduction à l'intérêt. Ce qui est remarquable, et qui illustre la façon dont les principes de l'utilitarisme et son anthropologie (individus ou groupes rationnels, calculateurs, maximisateurs et intéressés) sont inscrits au plus profond de nos manières de percevoir et d'interpréter le monde, c'est que cette perspective se réclame de vertus explicatives sur des faits qui lui sont *a priori* les plus éloignés, à savoir le religieux (qui, dans la perspective de la théologie chrétienne qui nous a forgés, est, à l'inverse, une affaire de pure gratuité), et, mieux encore, le religieux dans les sociétés très archaïques. Cela est d'autant plus singulier qu'Yves Lambert se porte volontaire pour critiquer sans appel la réduction du religieux aux théories de l'action rationnelle, sans se rendre compte des conséquences qu'impliquent ses propres modèles (très exactement comme Bourdieu pouvait être de gauche tout en mobilisant l'artillerie conceptuelle de l'économie libérale). Or, il peut être encore utile (*sic*) de rappeler, et notamment à ceux qui s'intéressent aux faits de la religion, que le don chez Mauss ne se réduit ni à l'intérêt bien compris ni au désintérêt total, pas plus qu'il ne se réduit à la liberté ou à l'obligation, mais qu'il est au contraire un complexe synthétique de ces dimensions.
- 22 Le biais utilitariste n'est pas sans conséquence sur la théorie de la religion. Il existe un fil d'Ariane qui unit la perspective utilitariste que l'on retrouve chez Bottéro et Lambert et les théories animistes de Tylor et de Spencer qui écrivaient il y a maintenant plus d'un siècle. Je m'explique. Selon ces derniers, la religion est le produit d'une mécompréhension, chez les « sauvages », de l'irréalité du rêve, poussant ces derniers à répondre au principe de causalité par le postulat d'un monde autre. La religion est ainsi, comme chez Marx mais autrement, une illusion, une méconnaissance. Méconnaissance que seules pourront dissiper les lumières de la science, indépassable en matière de causalité. Similairement, postuler que la religion est animée en son fond par une logique de la (sur)maîtrise équivaut à faire de la religion une affaire de causalité. Et, dans la mesure où c'est l'intérêt bien compris qui motive l'observance des rituels, il devient une évidence que ces intérêts ne pourront qu'être au mieux servis par le contrat (social) et l'échange marchand, soit par l'État et le marché. Autrement dit, la perspective utilitariste légitime *a priori* la « pente naturelle » menant, à travers l'histoire, à l'émergence de l'État bureaucratique et du marché comme formes de réponse à cette volonté de maximisation

supposée proprement humaine. Voilà où se cache, en fin de compte, l'évolutionnisme d'Yves Lambert, contre lequel ses précautions de « neutralité » restent, dans ce cas, sans effet.

Dissocié de la fécondité paradoxale du symbolisme au profit d'une vision aplanie sur fond d'intérêt, le religieux, du coup, dans sa généralité et dans sa diversité de par l'histoire et ses manifestations, ne serait alors parfois qu'une étrangeté. Ainsi Yves Lambert écrit-il, au sujet des Sumériens à qui l'on doit les cités-États et l'écriture, en relayant une question de Bottéro¹² :

« [...] il peut paraître étonnant que les Sumériens, qui ont tant innové en si peu de temps, se sentent débiteurs envers les dieux de ce qu'ils ont eux-mêmes instauré. Il faut dire que, même le Sumérien qui aurait la pleine conscience d'« inventer » serait persuadé qu'il est inspiré par les dieux ». (p. 157)

- 23 Cette étrangeté du religieux qui réapparaît à deux ou trois reprises dans le livre témoigne d'une difficulté à appréhender le champ anthropologique du don. Yves Lambert suggère en effet implicitement que les modernes que nous sommes *savons* que les dieux sont de création humaine. Autrement dit, il communique ici avec Marcel Gauchet et une bonne partie des tenants de la philosophie politique moderne depuis au moins Kant, pour qui la modernité serait le règne de l'autonomie conquise sur l'hétéronomie. Il s'ensuit que le sentiment de dette est repoussé au-dehors de notre compréhension du monde. Pourtant, ce même sentiment chez les Sumériens n'est pas aussi éloigné de nous qu'il y paraît. Pensons, par exemple, aux artistes : ainsi de l'extraordinaire pianiste montréalais Gonzales, qui déclarait tout récemment ne pas être responsable de son talent ni du génie de sa création musicale, expliquant qu'il avait, depuis qu'il était tout petit, reçu un *don* qu'il sentait qu'il *devait rendre* par l'intermédiaire de son œuvre et de ses performances. De tels exemples sont inépuisables, au-delà bien évidemment du seul domaine artistique, dans le sport, la politique, etc. Cette affirmation de la dette n'est donc aucunement incongrue, même aujourd'hui. Certes, on m'opposera qu'il ne s'agit pas là d'instances précises auxquelles croient explicitement et unanimement nos sociétés. Poursuivons.

Durkheim a bien insisté (et de manière irréfutable à mon sens) sur le fait qu'on ne pouvait faire du surnaturel le critère du religieux. Ainsi, sans recourir à des dieux, nos sociétés s'en reportent collectivement, chaque jour, aux hétéronomies que sont le marché (son impératif de croissance, la naturalité de ses « lois », la « réalité » de l'économie qui nous en impose, sa supposée neutralité), le juridique et le politique (gouvernance sans sujet, procédures et technologies prétendent neutres, etc.). Tout comme les dieux des Sumériens, mais dans des formes assimilables par la culture occidentale, ne seraient-ce pas là autant de créations humaines qui fondent, structurent et régulent fonctionnellement et substantivement nos sociétés, et par rapport auxquelles nous sommes en dette, autrement dit qui nous *obligent* ? Si nous savons que les Sumériens créaient leurs dieux, sommes-nous si certains que nous n'en créons pas nous-mêmes sans nous en rendre compte ? Sommes-nous si sûrs de l'autonomie de nos propres sociétés ? Est-il évident que nous soyons sortis de l'hétéronomie ?

De la modernité

- 24 Ces considérations nous mènent, pour terminer, vers une autre question, à savoir la particularité de cette nouvelle époque axiale qu'on appelle la modernité, l'objectif d'Yves

Lambert étant en effet de reprendre l'histoire des religions pour éclairer l'époque actuelle. L'idée de la modernité comme tournant axial succédant au tournant axial universaliste ayant vu la naissance des religions de salut extramondain en est une autre à laquelle il travaillait depuis longtemps. C'est ici que s'arrête à toute fin pratique l'ouvrage, la mort ayant emporté l'auteur avant qu'il ait pu l'achever. Or, on peut assez aisément reconstituer cette section à partir de ses travaux antérieurs sur la religion dans le monde contemporain. Dans un article paru en 2000 où il analysait la modernité justement en termes de tournant axial¹³, il écrivait qu'il s'agit :

« [...] [d']une période de remodelage fondamental des systèmes symboliques [...]. [D]epuis ses origines, la modernité est source à la fois de pertes, d'adaptations, de réactions traditionalistes, de résurgences et d'innovations religieuses, et que ces tendances ne font que s'exacerber dans la phase actuelle d'intensification et de généralisation de la modernité, l'ultramodernité. Cette approche peut aider à prendre en compte simultanément les aspects de perte et de renouveau. Elle conduit à mettre en évidence plusieurs formes religieuses typiques de la modernité et plus spécialement de l'ultramodernité, comme le recentrement intramondain, le rapprochement du divin et de l'humain, l'auto-spiritualité, la para-scientificité, le relativisme, le possibilisme, la mobilité, les formes repérables à la fois dans le christianisme, dans les autres religions occidentalisées, dans les NMR [nouveaux mouvements religieux] et à travers les croyances parallèles »¹⁴.

- 25 Il est surprenant de voir Yves Lambert hésiter, à la toute fin de sa vie, sur cette hypothèse, du moins si l'on s'en tient à la forme : « La modernité peut-elle constituer un nouveau tournant axial ? » (p. 483). Peut-être est-ce seulement la formulation retenue par l'éditeur. Or, Yves Lambert écrit également que « quant à la modernité, son incidence sur l'évolution religieuse reste indécise » (p. 488). Pour compenser la critique radicale exprimée dans la section précédente (et qui s'applique à bien d'autres que lui), je dirais que c'est rendre justice à la richesse de son œuvre et aux paris successifs qui l'ont orientée que d'insister sur la réponse positive qu'on se doit d'accorder à cette question fort importante. On gagne beaucoup à comprendre la modernité comme un nouveau tournant axial devant être mis en rapport avec les développements et les mutations des époques précédentes. L'approche d'Yves Lambert a par ailleurs l'avantage de partir, comme l'aurait approuvé Mauss, des données empiriques plutôt que de considérations dialectiques. De ce parcours à travers les cultures et les âges se dégage le portrait qui suit :

« Du point de vue de l'évolution historique générale, il semble que les percées les plus importantes pour la condition matérielle de l'homme soient d'une part la révolution agro-pastorale néolithique et d'autre part la modernité scientifique et technique, avec, entre les deux, l'émergence des grandes civilisations antiques. Du point de vue de l'évolution religieuse, les choses ne semblent pas tout à fait identiques. Les principaux tournants religieux seraient d'une part à nouveau l'invention de l'agriculture et l'élevage, où l'on passe d'un univers humano-animal à un univers humano-divin, du prenant-prenant au donnant-donnant [voir la critique *supra*]; et d'autre part la naissance des religions de salut, qui apportent l'universalisme, un objectif supra-mondain et l'idée d'une juste rétribution individuelle des actes. Les polythéismes étaient moins novateurs. Le tournant axial universaliste offre un exemple de tournant symbolique radical sans transformations générales et matérielles comparables. La modernité se présente à l'inverse : les transformations matérielles y sont considérables alors que les religions de salut nées à l'époque axiale antérieure sont toujours là, bien que soumises à de fortes transformations ». (p. 487)

- 26 Il me semble, à la lumière de ce passage, qu'Yves Lambert a sous-estimé les transformations issues de la modernité en ce qui a trait au religieux. À ce titre, s'il est vrai que les grandes religions sont encore là, jeter un coup d'œil sur la réalité sociologique de ces traditions, sur le *religieux vécu*, atteste d'une mutation symbolique considérable, aussi considérable que la poussée vers la transcendantalisation du principe divin propre au tournant universaliste : la radicale immanentisation des grandes traditions religieuses en Occident (et ailleurs, si on se fie à ce qu'écrivent d'éminents spécialistes tels qu'Olivier Roy pour les pays musulmans), tant dans leur représentation du divin (qui devient énergie, flux impersonnel, destin, etc.) que dans la relation au divin (radicalement individualisé) et la sotériologie (salut dans le monde sous forme de réussite, de santé, de richesse, et croissance phénoménale de la croyance en la réincarnation comme possibilité de « repiquer au jeu de la vie »). Si l'on prend acte simultanément du foisonnement religieux à la suite de la sortie des grandes religions devenues par le fait même minoritaires, foisonnement dont les composantes exacerbent encore plus les caractéristiques immanentes et expérientielles (pratiques et croyances de la majorité qui recourent telle nébuleuse mystique-ésotérique [François Champion] et telle autre nébuleuse philo-psycho-spirituelle [Nadia Garnoussi] nourries aux techniques de soi dans la perspective d'une réalisation personnelle), force est de constater que le tournant axial moderne, en matière de religion, a définitivement fait basculer nos sociétés dans un autre monde. Un monde dont Yves Lambert a par ailleurs brillamment cerné les contours et les caractéristiques, si tant est qu'on soit prêt à continuer à jouer le jeu consistant à suivre l'étonnante histoire du religieux et à admettre qu'on n'en est peut-être pas encore sorti, pour autant qu'on n'en surdétermine pas la définition à partir d'époques axiales passées...

NOTES

1. Jean-Paul Willaime, « *In memoriam* Yves Lambert (1946-2006) », *Archives de sciences sociales des religions*, 2006, 136 : 71-73, mis en ligne le 6 février 2007 [<http://assr.revues.org/index3818.html>, consulté le 2 mars 2010]. Voir aussi Pierre Bréchon, « *In memoriam* : Yves Lambert (1946-2006) », *Revue française de sociologie*, 2006, 47 (4) : 969-973.
2. Du moins, à ma connaissance. Cf. les comptes rendus de Jean-François Dortier, « La grande histoire des religions », in *Sciences Humaines.com* [http://www.scienceshumaines.com/la-grande-histoire-des-religions_fr_22121.html, consulté le 2 mars 2010], et de Daniel Vidal in *Archives de sciences sociales des religions*, 2009, 148 : 213-216 [<http://assr.revues.org/index21152.html>, consulté le 2 mars 2010].
3. Voir, à ce sujet, Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris, La Découverte-MAUSS, 1999.
4. Camille Tarot, *Le Symbolique et le Sacré. Théories de la religion*, préface de Lucien Scubla, Paris, La Découverte, 2008 (« Textes à l'appui. Série Bibliothèque du MAUSS »). Pour une recension longue de cet ouvrage, cf. François Gauthier, « Enjeux pour une théorie de la

religion au-delà du mirage girardien », in *Revue du MAUSS permanente*, mis en ligne le 11 septembre 2008 [<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article393>].

5. Cf. *Revue du MAUSS trimestrielle*, 1992, 15-16 : 152-165.

6. *Ibid.* : 153.

7. *Ibid.* : 162.

8. Utilitariste non pas au sens restreint de la doctrine de philosophie morale et politique, mais plutôt dans son sens élargi de réduction des motivations des actions sociales aux logiques de l'intérêt fondées sur une conception de l'homme développée par l'économie politique et aujourd'hui largement diffusée dans les représentations sociales autant que dans les sciences humaines et sociales, à savoir l'*Homo œconomicus*, cet individu présocial, rationnel, maximisateur, calculateur, motivé par ses intérêts et, au mieux, indifférent aux autres. On consultera sur cette question les travaux du MAUSS consignés dans la *Revue du MAUSS*, ainsi que les ouvrages de Jacques T. Godbout (*L'Esprit du don*, Paris, La Découverte / Montréal, Boréal, 1992) et d'Alain Caillé (*Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000), notamment.

9. Cf. *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, La Découverte-MAUSS, 1994.

10. Chez qui la notion d'intérêt est très présente, comme le démontre Stephen Kalberg dans son récent *Les Idées, les valeurs et les intérêts. Introduction à la sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte-MAUSS, 2010.

11. Du moins depuis la révolution néolithique et le développement de l'agriculture, qui ferait passer d'une logique du prenant-prenant caractéristique du chamanisme des chasseurs-cueilleurs à celle du donnant-donnant.

12. Pour Jean Bottéro, la religion serait le produit du sentiment de respect et d'immensité provoqué par l'immensité de l'univers tel qu'appréhendé par la voûte étoilée vue du désert. On se rappellera la manière dont Durkheim a, il y a un siècle, réduit en charpie cette interprétation idéaliste et individualiste de la genèse de la religion, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. À ce titre, l'interdisciplinarité bénéficierait autant aux historiens qu'aux sociologues...

13. Cf. Yves Lambert, « Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en termes de "tournant axial" », *Archives de sciences sociales des religions*, 2000, 109 : 87-116.

14. Cf. Yves Lambert, « Religion, modernité, ultramodernité... », art. cit. : 8-9.

INDEX

Keywords : Religion, Culture, Ethics, Axial Turning Point, Utilitarianism, Modernity

Mots-clés : religion, culture, éthique, tournant axial, utilitarisme, modernité

AUTEUR

FRANÇOIS GAUTHIER

Université du Québec à Montréal
Département de Sciences des religions, Montréal, Québec
(Canada)gauthier.francois@uqam.ca