

# Les formes symboliques du religieux dans leur rapport à l'évolution technico-économique des sociétés humaines

Gérard Donnadiu

Secrétaire général de l'AFSCET (Association Française de Science des Systèmes)

Professeur de théologie des religions à l'École Cathédrale (Paris)

Ancien Professeur à l'IAE de Paris (Université Panthéon-Sorbonne)

L'existence d'éventuelles relations entre la religion et le développement technique et économique est une question qui n'a cessé d'être en débat parmi les sociologues depuis le célèbre ouvrage de Max Weber, publié à l'orée du 20<sup>ème</sup> siècle, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Parmi les nombreux chercheurs contemporains à s'être intéressés au sujet, on peut citer le remarquable livre de Marcel Gauchet *Le désenchantement du monde*<sup>1</sup>, ainsi que l'étude de deux experts en développement du tiers-monde, Xavier Couplet et Daniel Heuchenne<sup>2</sup>.

La présente communication s'inscrit dans cette filiation. Faisant largement appel à l'approche systémique, outil par excellence pour penser la complexité organisée des grands systèmes et tenter de s'y orienter, elle ambitionne de situer le phénomène religieux dans son rapport à l'ensemble du phénomène humain, plus particulièrement sous ses aspects technologiques et économiques.

## 1 – Quand le symbolique devient système

Dans l'histoire de l'homínisation, l'émergence de la pensée symbolique paraît s'être réalisée à partir de trois grandes "inventions" socio-culturelles qui vont façonner durablement la figure ultérieure de l'humanité :

- la *prohibition de l'inceste*, interdit dont Claude Lévi-Strauss a mis en évidence le caractère absolument universel. En forçant les hommes à l'exogamie, l'interdit ouvre les groupes humains sur des échanges de plus en plus vastes portant non seulement sur les femmes, mais également sur les objets et les connaissances.
- l'*ensevelissement des morts* dont les formes manifestent clairement la croyance dans un au-delà de la vie.
- les *peintures rupestres* qui, semble-t-il, intervenaient dans les rituels chamaniques organisés pour se rendre la chasse favorable.

Ces trois "inventions" ont partie liée et les hommes vont essayer de les dire dans un langage que l'on reconnaît aisément comme de nature religieuse. *Homo symbolicus* et *homo religiosus* auraient donc la même origine et seraient de même nature, ce qui permet à Mircea Eliade de dire que d'une certaine manière, "toute l'humanité sort du religieux".

Mais de quoi se compose ce symbolique religieux, quels en sont les matériaux de base et peut-on discerner dans leur agencement une structure organisatrice propre à différencier les religions entre elles ?

### 1-1) Les matériaux de base du religieux

Deux éléments se retrouvent universellement à la base de tout langage religieux : le symbole et le mythe.

---

<sup>1</sup> Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985

<sup>2</sup> Xavier COUPLLET, Daniel HEUCHENNE, *Religions et développement*, Economica, 1998

## a) le symbole

Dans le langage humain, il se trouve que le même mot peut, dans certains cas, renvoyer à plusieurs significations, devenant alors un **symbole** selon la définition de Paul Ricœur<sup>3</sup>: "*J'appelle symbole toute structure de signification où un sens direct primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier*".

Par opposition au simple signe linguistique, le symbole (du grec *sym-ballein* qui veut dire réunion de deux parties distinctes) se définit par l'association non nécessaire mais toujours motivée de plusieurs signifiés sur un même signifiant. Non nécessaire, car les associations possibles sont nombreuses et celle finalement retenue présente toujours un aspect conventionnel. Toujours motivée, car il existe une raison à cette association qui n'a rien d'arbitraire, par exemple :

- un rapport de ressemblance ou d'analogie. On parle de **métaphore** (ainsi du mot *flamme* pour désigner au sens propre le feu et au sens figuré l'amour).
- un rapport de contiguïté. On parle alors de **métonymie** (la partie se substitue au tout, ainsi du mot *toit* pour désigner une maison)<sup>4</sup>.

Par delà toute fonction utilitaire, cette capacité de symbolisation rend le langage humain polysémique et lui ouvre l'espace de la poésie, de l'art, de la littérature... et en premier lieu de la religion. On observera d'ailleurs que le symbolisme peut s'exprimer sous bien d'autres formes que le langage verbal ; ainsi en va-t-il de l'art sous ses diverses formes (musicales, picturales, architecturales, etc.). Le langage s'inscrirait donc dans une fonction symbolique plus large d'où il tire sa puissance d'expression, d'évocation et de communication.

## b) le mythe

A partir du symbole peut se construire le mythe, lequel se rencontre de manière universelle dans toutes les religions, des plus archaïques aux plus contemporaines comme les grandes religions de salut.

Pour les rationalistes du 19<sup>ème</sup> siècle, le mythe était assimilé à une fable grossière tout juste bonne pour des enfants et des primitifs. Les anthropologues d'aujourd'hui sont revenus de cette vision naïve. Ils ne conçoivent plus le mythe comme une forme primitive de pensée destinée à être éradiquée prochainement par la science. Par ses racines symboliques et sa tournure poétique, le discours mythologique dispose en effet de capacités que n'a pas la raison purement rationnelle. Il nous renseigne sur la manière dont l'homme (celui d'une culture et d'une société données) perçoit son rapport au monde, à la nature, aux autres hommes. Pour ces raisons, il est indispensable à la survie sociale de l'être humain, "animal symbolisant" par excellence. Le mythe est alors conçu non pas comme un récit relatant des événements réels, mais comme une figure rhétorique, construite à partir d'une articulation organisée de symboles, souvent à caractère métaphorique, et au travers desquels on tente d'exprimer les fondamentaux de l'existence humaine (la naissance, l'amour, la mort, le commencement, etc.).

---

<sup>3</sup> Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Seuil, p.16

<sup>4</sup> Rappelons les définitions de ces figures littéraires données par les dictionnaires :

**Métaphore** : Selon le Littré, terme de rhétorique désignant une comparaison abrégée. Selon le petit Larousse, procédé par lequel on transporte la signification propre d'un mot à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison sous-entendue.

Exemples : **la lumière** de l'esprit, **brûler** de désir.

**Métonymie** : Selon le Littré, terme de rhétorique, par lequel on met un mot à la place d'un autre dont il fait entendre la signification. Selon le petit Larousse, procédé par lequel un concept est désigné par un terme désignant un autre concept qui lui est relié par une relation nécessaire (l'effet par la cause, le contenu par le contenant, le tout par la partie).

Exemples : un **toit** pour désigner la maison, une **fine lame** pour désigner un escrimeur.

C'est à Mircea Eliade que l'on doit pour une bonne part la réhabilitation du mythe. Interrogeant les mythes encore vivants des peuples sans écriture ainsi que les mythologies des grandes civilisations passées, il met en évidence leur intention profonde, débouchant sur l'appropriation du sacré, la rupture du temps profane, l'imitation d'un modèle trans-humain, la répétition d'un scénario exemplaire. C'est pourquoi il existe plusieurs familles de mythes (généalogiques, cosmogoniques, thérapeutiques, eschatologiques, etc.) correspondant aux diverses situations de l'existence humaine et qui chacun, sous forme mystérieuse et voilée, s'essayent à dire aux hommes le sens de leur vie. Mircea Eliade écrit<sup>5</sup>: "*Le mythe raconte une histoire sacrée; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des "commencements". Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Etres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution*". Ou bien encore : "*Grâce au mythe, le Monde se laisse saisir en tant que cosmos parfaitement articulé, intelligible et significatif. En racontant comment les choses ont été faites, les mythes dévoilent par qui et pourquoi elles l'ont été, et en quelles circonstances. Toutes ces "révélation" engagent plus ou moins directement l'homme.*"<sup>6</sup>

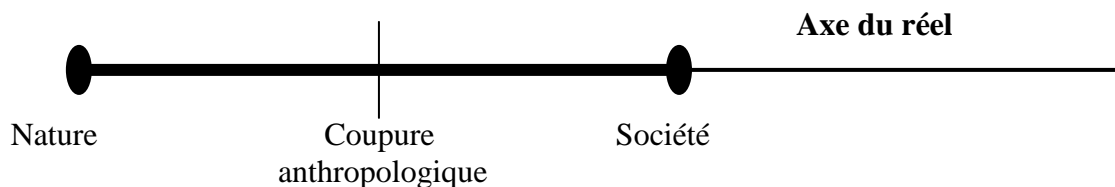
## 1-2) Les religions comme systèmes symboliques

Dans une religion, les matériaux symboliques ne sont pas utilisés au hasard, ils "font système" et se répartissent suivant une certaine structure, un plan architectural qui caractérise justement la religion considérée. Ce fait est reconnu par Mircea Eliade qui écrit<sup>7</sup>: "*Toute religion à un centre, une conception centrale qui inspire et anime l'ensemble du corpus des mythes, des rituels et des croyances... Mais le centre d'une religion n'est pas toujours évident. Certains chercheurs n'en soupçonnent parfois même pas l'existence*". Comment mettre en évidence cette loi de structure ou ce "centre" pour parler comme Eliade ?

C'est alors qu'il m'est apparu, à la relecture de l'ouvrage de Marcel Gauchet<sup>8</sup>, qu'une modélisation particulièrement performante pouvait en être faite. La thèse, formulée dans le langage spécialisé du sociologue, pouvait être reprise dans celui du systémicien. Elle y gagne en concision, en précision, en capacité opératoire, même si l'on y perd (ce qui est inévitable) la richesse de certains développements intermédiaires.

Cette reconstruction systémique permet de mettre en scène, sous forme graphique, les grands "acteurs" ou composants du système (le monde, la société, l'homme, le sujet, les dieux) et surtout leur interaction dynamique. Voyons comment se présente un tel modèle ?

Sur une droite horizontale, on positionne d'abord l'ensemble des objets naturels (inanimés, animés, vivants, conscients) du monde. Ces objets ne sont toutefois pas situés arbitrairement. A gauche, on trouve tout ce qui dans le cosmos est d'ordre uniquement naturel (objets physiques, énergie, végétaux, animaux...) ; à droite, tout ce qui appartient à l'ordre humain, c'est-à-dire aux hommes vivant dans une société façonnée par la culture.



Par ses caractéristiques biologiques, son origine animale, l'homme appartient à la

<sup>5</sup> Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963, p.16

<sup>6</sup> Ibid, p.180

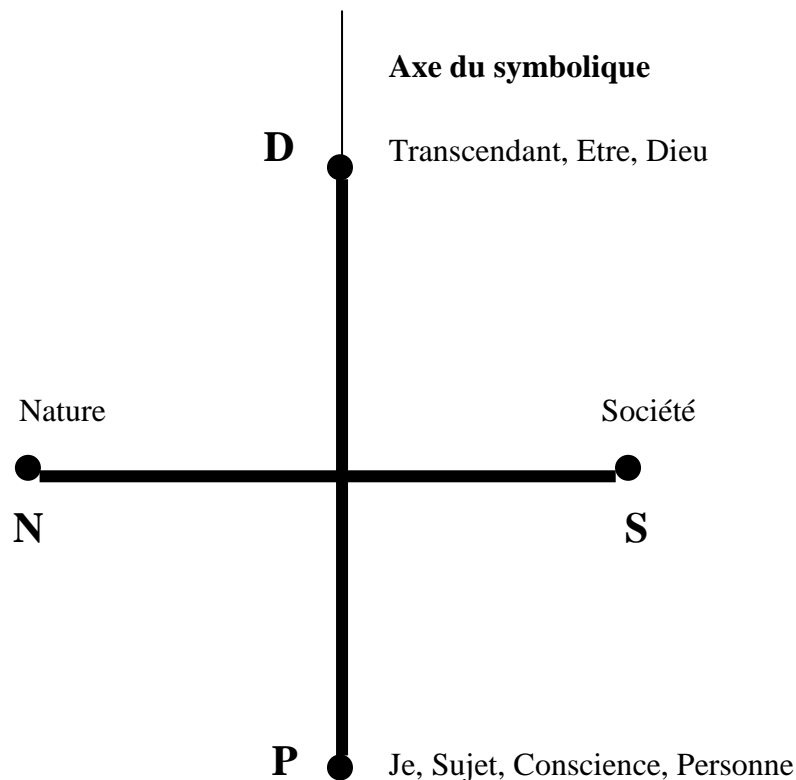
<sup>7</sup> Mircea ELIADE, *La nostalgie des origines*, Gallimard, 1991, pp. 30-31

<sup>8</sup> Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985

nature. Par l'invention du langage, la construction de systèmes sociaux, politiques, idéologiques de plus en plus élaborés, l'homme appartient à la culture. Entre nature et société existe donc une coupure, la coupure anthropologique qui se constitue au moment où l'homme, par la pensée symbolique, s'extrait de la nature pour devenir être de culture. Dans la formation de cette coupure, la religion semble avoir joué un rôle essentiel.

Elevé perpendiculairement à la coupure anthropologique, l'axe du symbolique est le lieu où se déploie la dimension religieuse de l'homme, mais aussi son intériorité de sujet conscient. Cet axe renvoie à un monde purement spirituel de symboles, domaine de l'ineffable, du sacré, du mystérieux, de l'existence intérieure.

Au point haut, se tient ce que le philosophe ou le théologien appellent le transcendant, le Tout Autre, l'Être ou tout simplement Dieu comme dans les religions. Au point bas et symétriquement à l'axe du réel, n'en faisant pas partie comme un simple étant du monde, se tient la conscience, le sujet qui dit Je, la Personne (au sens philosophique).



Entre ces quatre composantes va se nouer un jeu complexe d'interactions dynamiques que l'on peut caractériser chacune :

- **par son sens** (représenté par une flèche). De D vers S par exemple ou de S vers D, voire par une ellipse en double flèche lorsqu'il s'agit d'une interaction réciproque en forme de boucle de rétroaction,
- **par son intensité**. Quatre degrés sont identifiables : interaction primordiale représentée par un trait épais et qui révèle la structure profonde; interaction normale marqué par un trait simple; interaction secondaire représentée par un trait pointillé ; enfin absence pure et simple d'interaction.

La variété des structures que l'on peut ainsi concevoir est très grande<sup>9</sup> et il est possible de trouver celle qui correspond chaque fois le mieux à une figure historique donnée.

<sup>9</sup> Un calcul mathématique simple montre que leur nombre s'élève à près de 17 millions.

### 1-3) Variations sur le modèle de Marcel Gauchet

Parmi ces figures historiques, trois concernent directement la période couverte par le présent Colloque, c'est-à-dire la période allant de la fin du paléolithique aux premières cités-Etat. Une quatrième figure, contemporaine de la formation des empires, concerne l'apparition des religions universelles de salut lesquelles donneront, après hybridation avec les formes religieuses antérieures, les grandes religions d'aujourd'hui. Dans son livre, Marcel Gauchet étudie la succession de ces différentes figures religieuses, mais en se limitant à l'aire occidentale. J'ai cherché dans un article récent<sup>10</sup> à élargir cette analyse aux mondes asiatique et islamique, ceci grâce à l'utilisation du modèle systémique qui vient d'être décrit.

Pour les besoins de cette communication, je me limiterai aux quatre premières figures étudiées par Gauchet en les présentant le plus simplement possible. A chaque moment de l'évolution humaine s'impose un modèle-type, des variations autour de cette figure centrale restant naturellement possibles pour prendre en compte les caractéristiques locales de chaque groupe humain, situation ou micro-culture.

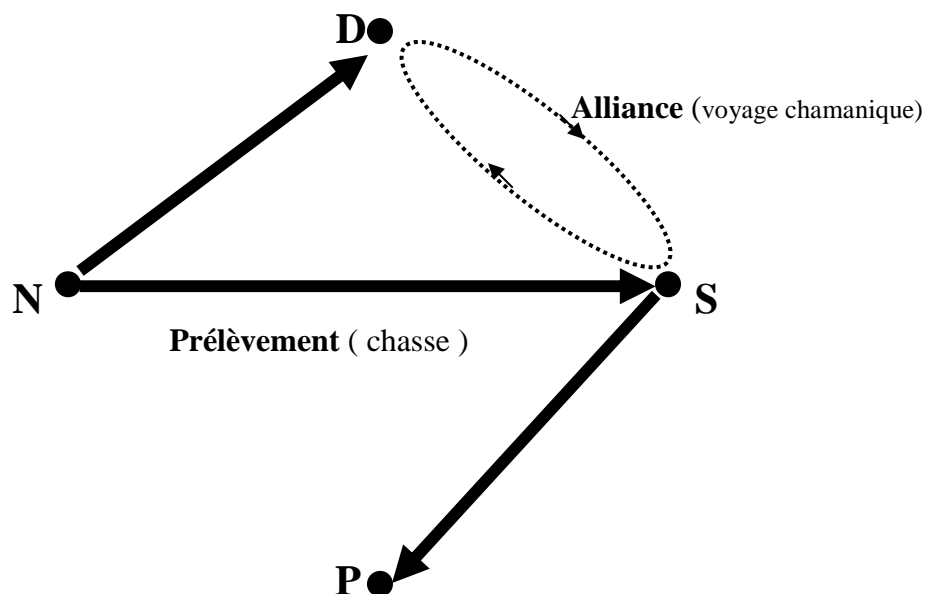
#### 1 - Le chamanisme ou la religion des chasseurs/cueilleurs

Pour Gauchet, cette religion qui fut la première de l'humanité se présente comme "*la traduction intellectuelle de l'impuissance native de l'homme nu, complètement démuné, sans prise sur une nature écrasante*". Le monde est perçu comme enchanté, partenaire mystérieux peuplé d'esprits, de génies, de divinités qu'il convient de se rendre propices par de savants rituels d'alliance dont le chamane a la charge. D'une certaine manière, le transcendant est immergé dans la nature, déterminé par elle.

Parallèlement, dans cette nature hostile où la survie ne peut être que collective, l'individu (peut-on parler de sujet ?) fait corps avec le groupe; absorbé par lui, il n'existe que par lui. Le **Je** est englobé dans le **Nous**.

Dans l'ordre symbolique, le chamane agissant au nom du groupe, négocie alors avec l'esprit donneur de gibier les contreparties "surnaturelles" au prélèvement que la chasse opère sur la nature. Pour cela, il doit prendre apparence animale afin d'envoyer son âme dans l'au-delà pour y rencontrer les esprits et négocier avec eux ( c'est le "voyage chamanique").

Sur le schéma structural, tout cela se représente ainsi :



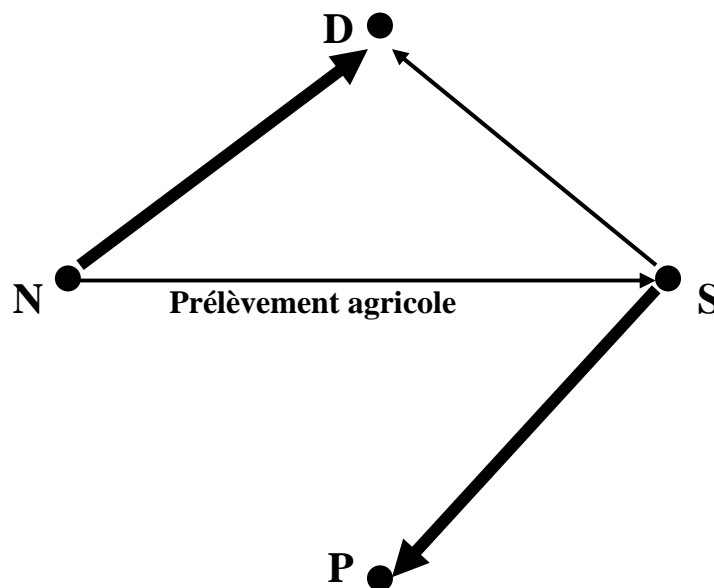
<sup>10</sup> Gérard DONNADIEU, Religion et société: une lecture systémique de Marcel Gauchet, *Sciences de l'Homme et Sociétés*, n°72, novembre 2004

## 2 – Les religions agraires

A partir de 7000 ans avant J.C., la mutation néolithique (c'est à dire l'invention de l'agriculture et de l'élevage) va se diffuser puis s'épanouir dans les grandes vallées alluvionnaires du Nil et de la Mésopotamie, de l'Inde et de la Chine. Dans ces zones, où l'homme se sédentarise définitivement, apparaissent les premières sociétés agraires, sociétés sans Etat et sans écriture, dont des exemplaires tardifs (en Afrique, en Asie, en Amérique, en Océanie) se maintiendront jusqu'à l'époque contemporaine.

Les représentations religieuses évoluent elles aussi. L'accent est toujours mis sur la nature, perçue sur le mode sacré de l'englobant ultime. A l'esprit de la forêt et au génie du fleuve sont venus se joindre les dieux ou déesses de la fécondité dont on attend des bienfaits sur la fertilité des champs, des troupeaux et des femmes. La vision du temps s'élargit et la transcendance est de plus en plus conçue selon une modalité verticale. Les ancêtres du groupe, certains divinisés, viennent ajouter leur forme humaine aux esprits et génies de la nature. Dans une joyeuse exubérance se trouvent ainsi mêlées divinités zoomorphes et anthropomorphes. C'est sans doute de cette période que datent un grand nombre de mythes, rites et interdits. On commence à adresser offrandes et sacrifices (notamment des sacrifices humains) aux divinités. Une tradition religieuse se constitue, transmise par voie orale au sein d'un groupe d'initiés.

Le schéma structural prend alors la forme suivante, proche de la précédente, mais où le groupe social commence à se libérer de sa dépendance directe à la nature. Quant au transcendant, il se présente comme la combinaison des projections des puissances de la nature et de la puissance du groupe (le *mana* de Durkheim).



Cette religion agraire, antérieure à l'avènement de l'Etat et des grandes civilisations, est pour Marcel Gauchet la **religion primordiale** par excellence. Il écrit : "*Le monde d'avant l'Etat est intellectuellement le monde de la religion proprement dit. C'est ce qui nous permet de dire que l'humanité a commencé d'une certaine manière par la religion*".

## 3 - L' Etat, transformateur sacré

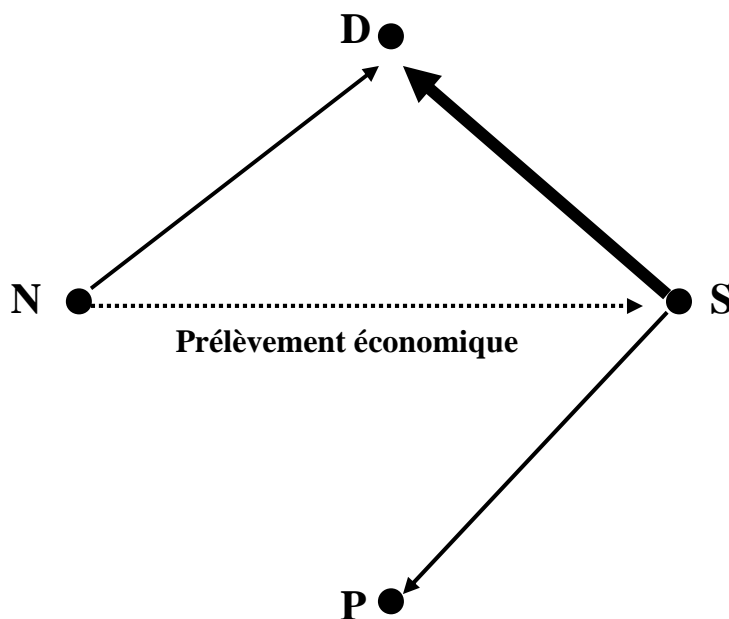
Marcel Gauchet observe : "*Et puis, quelque part autour de moins 3000 ans avant notre ère, se produisent des changements à la fois religieux et politiques...La nouveauté est qu'on trouve des individus qui sont séparés des autres par le fait qu'ils ont un lien privilégié avec le divin, un divin qui n'est plus l'ancestral des sociétés précédentes, mais le divin de dieux qui*

agissent au présent. Ces divinités personnelles, qui président à la marche du monde ici et maintenant, ont des correspondants parmi les hommes. Apparaissent ainsi le temple, le culte et le clergé, sans oublier cet autre changement considérable qu'est l'écriture". Tout cela commence d'abord à Sumer, puis bientôt en Egypte. Quelques siècles plus tard, il y aura des efflorescences en Inde, dans les vallées du Ganges et de l'Indus, et en Chine, dans les vallées des fleuves Jaune et Bleu. La longue sédentarisation de l'homme dans ces zones fertiles a produit des effets cumulatifs considérables. Population et richesses se sont multipliées, les outils se sont perfectionnés, l'artisanat est apparu, la protection contre la nature et la sécurité ont été assurées.

Tout cela va rendre possible l'émergence des **cités-Etats** et des civilisations antiques fondées sur l'écriture. Se mettent alors en place la division du travail, la spécialisation des fonctions et des rôles, la différenciation des classes et statuts sociaux (agriculteurs, artisans, commerçants, guerriers, prêtres et lettrés, élites politiques) sur lesquels règne un monarque investi le plus souvent de la plénitude des pouvoirs politique et religieux (pharaon d'Egypte et empereur de Chine par exemple).

Avec l'avènement de ces civilisations, la transformation de la religion s'accélère. C'est la naissance du polythéisme avec sa savante hiérarchie de dieux anthropomorphes (notion de *panthéon divin*) copiée des hiérarchies humaines. Le "roi des dieux" (Zeus, Jupiter, le Seigneur d'en Haut en Chine) est l'équivalent céleste de l'empereur terrestre. Cette nouvelle configuration historique fait beaucoup pour tirer la transcendance du côté du social.

Le schéma structural se déforme pour prendre la forme suivante :



Une société S qui reste toujours holiste, mais où le sujet P devient moins dépendant du groupe, projette sur le transcendant D sa propre image. Ce transcendant, libéré partiellement de la nature, continue cependant d'assumer celle-ci dans ses manifestations les plus voyantes (l'orage, la tempête, etc.). Pour Gauchet, la figure du monarque sacré va faire beaucoup pour l'émergence du monothéisme.

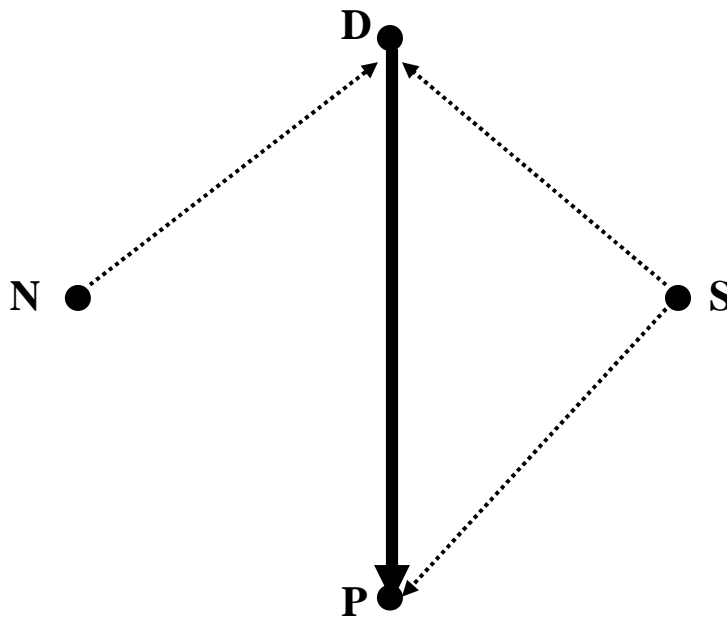
#### 4 - La période axiale et les religions de salut

Au croisement d'une nature encore sacralisée et d'une société qui par le culte des ancêtres et la monarchie sacrale s'auto-projette dans le monde des dieux, le transcendant peut enfin émerger comme réalité spécifique et autonome sur l'axe du symbolique. Et du même coup émerge son double, la conscience d'un sujet compris comme le lieu où s'effectue

l'expérience du transcendant.

Selon Marcel Gauchet, cette fantastique mutation s'est produite dans les sociétés les plus avancées de la planète sur une courte période que l'on peut situer du 7<sup>ème</sup> siècle avant J.C. au 1<sup>er</sup> siècle. Cette période, appelée par les historiens **période axiale**, a connu l'existence de Confucius, de Laozi, du Bouddha, de Zoroastre, de Socrate, des grands prophètes juifs (en particulier le second Isaïe) et du Christ.

Sur le schéma structural, l'axe vertical devient alors prépondérant. Moins dépendante de la société, la personne va paradoxalement conquérir sa liberté en se rendant dépendante du transcendant. Selon Marcel Gauchet, l'autonomisation de la transcendance libère les hommes. Il écrit : "*Plus les dieux sont grands, plus les hommes sont libres*".



Mais cette configuration n'a vraiment de sens et ne vaut que pour quelques esprits supérieurs. Elle aura beaucoup de peine à s'imposer dans une société encore largement façonnée par les croyances dans le caractère divin des forces naturelles et la nature sacrée du pouvoir politique. Aussi, au cours des derniers 2000 ans d'histoire, vont se succéder des formes hybrides du modèle, pactisant plus ou moins avec la monarchie sacrée, la religion de la nature et la primauté du collectif sur la personne. Les grandes religions universelles qui vont s'imposer peu à peu à partir du premier millénaire sont l'expression de ces compromis. Tout en affichant l'importance de l'axe vertical et la primauté donnée à la transcendance, ces compromis sont loin d'être équivalents.

## **2 – L'être humain en interaction avec son environnement social et naturel**

L'émergence du symbolique, à l'origine de la coupure anthropologique entre nature et culture, ouvre à l'homme un univers nouveau, celui de la socio-culture avec ses riches productions dans l'ordre de la pensée (poésie, littérature, philosophie, arts) mais également dans l'ordre de l'organisation de la société (politique, droit, économie, etc.). Pour autant, cette ouverture ne dispense pas l'homme d'avoir à rechercher, comme tout animal, sa subsistance dans les ressources offertes par la nature. A l'époque des chasseurs/cueilleurs, cette recherche de nourriture pouvait sembler assez peu différente de celle d'un groupe de mammifères supérieurs. Mais au cours de l'histoire, ce rapport de l'homme à la nature va se colorer de

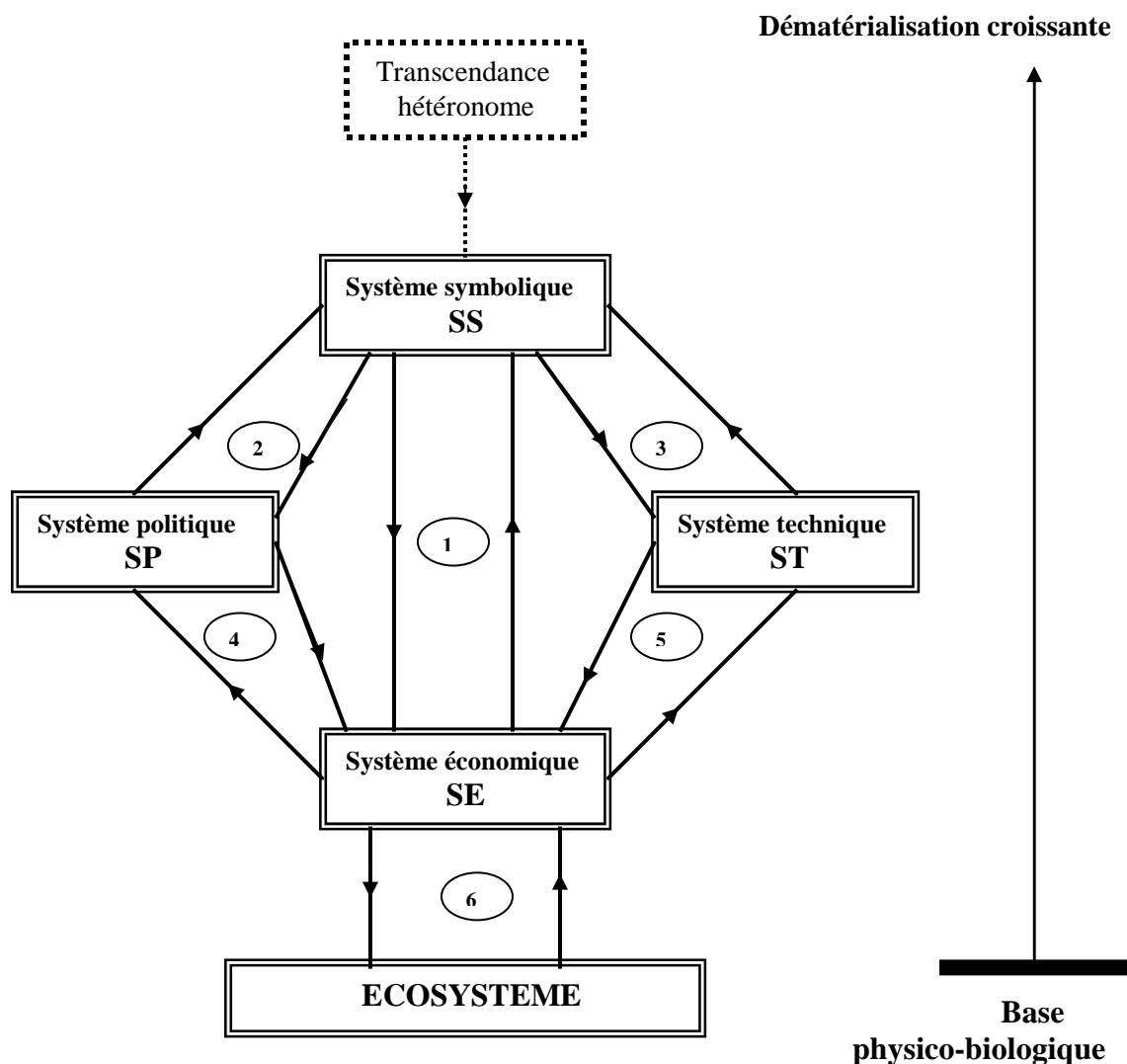


socio-culturel, les artefacts technologiques inventés par les hommes intervenant de plus en plus massivement dans ce rapport. L'homme se libère peu à peu d'une dépendance immédiate et directe à la nature en construisant une nature humanisée dont les paysages ruraux, datant du néolithique, nous livrent encore aujourd'hui la trace.

De cette montée en complexité, l'évolution des systèmes religieux que j'ai présentée en Première Partie est la traduction symbolique. Mais qu'en est-il dans la "réalité", c'est-à-dire du rapport homme/nature dans sa matérialité biologique et sociale ?

## 2-1) Essai de représentation systémique

Le schéma que je propose maintenant résulte de l'observation de sociétés déjà très avancées dans la voie du développement. Il s'applique d'évidence aux sociétés industrielles modernes pour lesquelles on peut décliner longuement les caractéristiques des quatre sous-systèmes économique, politique, technique et symbolique. Il vaut également pour les sociétés antiques avec leurs cités-Etats puis leurs empires. On peut en identifier les traits dans les sociétés néolithiques, même si systèmes politique, économique et technique y sont incontestablement plus simples. Enfin, on trouve le modèle à l'état d'ébauche dans les groupes de chasseurs/cueilleurs du paléolithique dans la mesure où ces derniers utilisent des outils, s'organisent rationnellement pour les grandes chasses et connaissent un embryon de pouvoir et de hiérarchie.



On notera que le système économique (SE) a en charge d'assurer l'interface avec la nature (l'Ecosystème) afin de tirer de celle-ci les ressources nécessaires à la vie du groupe. Pour ce faire, il est tributaire des savoirs techniques et des outils (le système technique ST) et également du système politique (SP) qui lui alloue ses moyens humains (par exemple des esclaves dans une société antique). Systèmes politique, économique et technique sont par ailleurs en interaction avec les représentations culturelles du groupe, c'est-à-dire son système symbolique (SS). De plus, on remarquera qu'à partir de la base physico-biologique qui définit l'écosystème, s'effectue une dématérialisation croissante plus on se rapproche du symbolique, dématérialisation qui atteint son degré ultime au niveau du religieux.

Comment penser toutes ces interactions ? Deux types de réponses ont été le plus souvent données à cette question, réponses également réductrices si on se place d'un point de vue systémique.

- **Réponse des sociétés traditionnelles :** le système symbolique est censé provenir d'une transcendance en forme de divin hétéronome (Dieu ou les dieux) d'où il reçoit des injonctions (la Loi, les commandements) concernant l'organisation de la société et des rapports de l'homme avec la nature. La structure d'ensemble du modèle se trouve alors commandée à partir du système symbolique selon un déterminisme descendant de type moral représenté par les flèches orientées vers le bas.
- **Réponse des sociétés occidentales modernes :** elle est inverse de la précédente. Il s'agit d'un réductionnisme matérialiste dans lequel le système symbolique est entièrement déterminé soit par ses conditionnements biologiques référés à l'écosystème, soit par ses conditionnements économiques (c'est la thèse du marxisme), soit encore par ses conditionnements politiques (thèse du tout politique qui prévalut à certaines époques). Dans ce cas, la structure du modèle est commandée selon un déterminisme ascendant représenté par les flèches orientées vers le haut.

Quel que soit le postulat philosophique (spiritualisme ou matérialisme) des tenants de ces deux réponses, il semble bien qu'ils partagent une même répugnance logique à sortir de la causalité linéaire simple pour s'ouvrir à la causalité circulaire des boucles de rétroaction de la systémique. Et pourtant, une telle réponse allant dans ce sens fut donnée voici bientôt près d'un siècle par le sociologue allemand Ernst Troeltsch, lui même ami de Max Weber. Les interfaces de notre schéma deviennent alors autant de lieux possibles pour accrocher une boucle de rétroaction (numérotées de 1 à 6 sur le schéma). Une telle boucle fonctionne conformément à la description qui en fut donnée par Ernst Troeltsch.

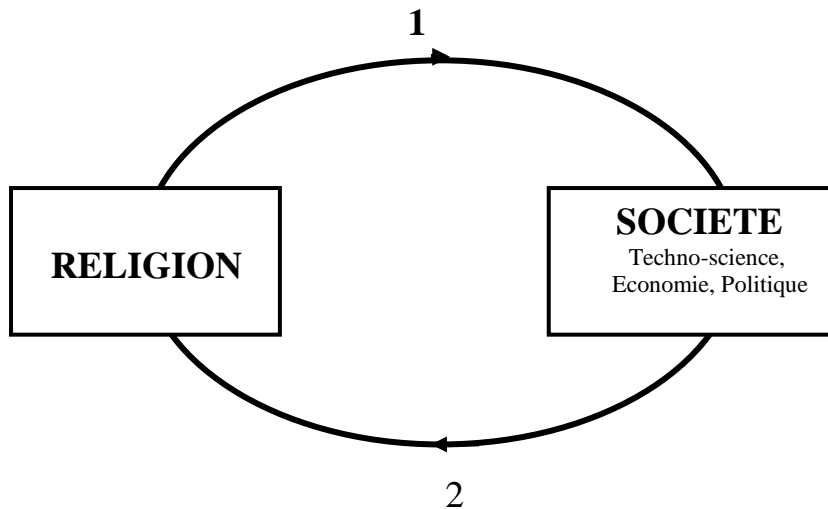
## 2-2) L'interaction religion / société : le modèle de Troeltsch

A une époque où le déterminisme mécaniste régnait en maître, où dans la foulée du matérialisme historique du marxisme, on recherchait dans l'économique (ou le biologique) les variables explicatives cachées des comportements humains et en particulier des activités religieuses et culturelles (les fameuses superstructures !), Troeltsch a eu l'audace de dire que les choses étaient infiniment plus complexes. Dans son livre publié en 1913, il écrit<sup>11</sup> : "*Dans tous les cas, les relations entre sphères religieuse et économique sont extrêmement étroites mais aussi très complexes ; du côté de la religion, comme du côté de l'activité économique, elles pénètrent profondément tout l'esprit et le sens de l'existence. Comme le souligne à juste titre Fustel de Coulanges, il s'agit d'une relation d'interaction qui doit toujours être*

---

<sup>11</sup> Ernst TROELTSCH, *Protestantisme et modernité*, Gallimard, 1991

reconstruite dans chaque cas, et au sein de laquelle il est très difficile d'établir la prépondérance de l'une ou l'autre sphère".



La religion détermine la société (flèche 1) ; mais réciproquement, la société détermine la religion (flèche 2). Et suivant les moments et les circonstances, l'influence joue plus fortement dans un sens ou dans un autre. Il n'y a pas une variable motrice et une variable conduite, mais une interaction ouverte, perpétuelle et évolutive entre les deux sphères; ce que les systémiciens appellent une boucle de rétroaction ou causalité circulaire.

Nous voici donc bien loin d'un modèle explicatif univoque à prétention totalisante et définitive comme dans le marxisme. *"Il ne s'agit plus simplement de la dépendance du religieux par rapport au social, il s'agit aussi, inversement, de celle du social par rapport à la sphère religieuse"*. Conformément aux observations de la systémique dite ago-antagoniste<sup>12</sup>, cette boucle de rétroaction peut fonctionner selon deux modes différents.

#### a) Fonctionnement en boucle de stabilisation

La religion et la société se renforcent mutuellement pour maintenir l'ordre initial des choses qui est considéré comme l'expression de la volonté divine. Dans cet équilibre, la religion apparaît comme le garant et l'élément constitutif du lien social. Cette thèse, qui fut celle d'Emile Durkheim<sup>13</sup>, s'applique parfaitement à la plupart des religions traditionnelles, aussi bien celles des sociétés primitives pratiquant l'animisme, qu'aux monarchies sacrales de l'Antiquité où règne un polythéisme hiérarchique ainsi qu'aux diverses religions "civiques" dont le confucianisme chinois est sans doute la version la plus élaborée.

L'ordre du monde, aussi bien celui de la nature que celui de la société, s'y trouve en quelque sorte sacralisé... et il ne saurait être question de le remettre en cause, attitude jugée même sacrilège. Au plan de la nature, cela donne les comportements étonnamment "écologiques" des peuplades primitives, comportements souvent relevés par les ethnologues. Et au plan social, Troeltsch cite en exemple le système des castes dans la religion hindoue, système conçu comme la transposition terrestre de la hiérarchie existant parmi les dieux. Dans une telle situation, le croyant attend de sa pratique religieuse une juste participation aux biens de ce monde: en santé, en avoirs matériels, en bonne fortune, en bonheur terrestre, etc. Et ceci, soit dans sa vie actuelle, soit dans une autre vie à l'occasion, par exemple, d'une future réincarnation comme il en va dans l'hindouisme.

<sup>12</sup> Ce concept a été introduit par le professeur Elie BERNARD-WEIL. Son livre *Précis de Systémique Ago-Antagoniste : introduction aux stratégies bilatérales*, L'Interdisciplinaire, Limonest, 1988

<sup>13</sup> DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF 1990

Pour qualifier cette attitude religieuse, les sociologues parlent de mondanéisme. Le croyant s'y perçoit comme immergé dans l'ordre du monde dont il accepte globalement les lois. Il ne saurait donc être question pour lui de le contester radicalement, ni même de vouloir le changer, sinon à la marge et localement. Les grandes religions universelles de salut, dont le fondement est pourtant tout autre (comme il va être montré), n'échappent pas entièrement à cette conception mondanéiste, en particulier lorsqu'elles deviennent dominantes, sont dans l'obligation de gérer la religiosité populaire et ont partie liée avec un pouvoir politique qui tient avant tout à maintenir l'unité et l'ordre de la société. Dans la communauté musulmane (la *Umma*), cela a été la situation des pays et territoires (le *dar al-islam*) soumis à l'autorité du calife, successeur du prophète et à la fois chef religieux et chef politique. La disparition du califat et l'avènement des républiques islamiques n'a pas, tant s'en faut, fait disparaître cette situation. Et il en est allé de même en christianisme, au cours de longues périodes historiques d'alliance du trône et de l'autel, que ce soit :

- sous la forme radicale des empires byzantin puis russe (en chrétienté orthodoxe), pour lesquels la doctrine dite de la "symphonie des pouvoirs" conférait *de facto* au basileus (l'empereur) ou au tsar un pouvoir supérieur à celui du patriarche ;
- sous la forme atténuée des monarchies de droit divin (en chrétienté catholique) dans lesquelles des rois "très chrétiens" et un pouvoir religieux indépendant représenté par le pape, étaient obligés de négocier en permanence et de s'ajuster, non sans difficulté parfois (querelle des investitures au 11<sup>ème</sup> siècle, réforme du pape Grégoire VII contre l'interventionnisme des princes chrétiens dans les affaires de l'Eglise, conflit du pape avec Philippe le Bel, etc.)

Cette dernière situation a sans doute favorisé l'avènement en Occident des démocraties laïques et pluralistes, avec séparation de l'Eglise et de l'Etat. Mais il s'agit là d'une évolution récente à l'échelle des temps historiques!

## **b) Fonctionnement en boucle de divergence**

La religion vient alors contester l'ordre établi, que ce soit celui de la nature ou plus fréquemment celui de la société. Pour qu'il en soit ainsi, il faut que la religion se perçoive comme différente et séparée de la société ; ses enjeux sont en quelque sorte hors du monde, venus d'ailleurs.

Une telle configuration apparaît dans l'histoire de l'humanité seulement avec les religions universelles de salut qui naissent au moment de la période axiale. Le salut de l'homme s'individualise et se trouve projeté dans un au-delà terrestre. A la sacralisation du lien social, typique des religions traditionnelles, les religions universelles opposent un lien religieux conçu essentiellement sous forme spirituelle et morale.

Vis-à-vis des réalités terrestres, notamment de la vie économique et sociale, leur position ne peut plus se limiter à une simple justification de l'ordre établi mais en appelle à un jugement moral soumis à la seule transcendance divine. Relativisant la légitimité de l'état existant, cette attitude rend possible la désacralisation de la nature et de la société et par voie de conséquence leur transformation. Innovation, investissement, développement économique deviennent spirituellement concevables (il n'est plus interdit par exemple de tracer une route dans la forêt au prétexte de ne pas déranger les génies du lieu!)

Mais pour qu'il en soit ainsi, encore faut-il ne pas pousser trop loin le détachement du monde. Pour le croyant uniquement préoccupé de son salut supra-mondain, l'évasion spirituelle hors du monde peut paraître en effet la seule attitude intelligente. Cette réponse est qualifiée d'escapisme par les sociologues, car elle vise à l'évasion ("*to escape*": s'échapper) d'un monde d'illusions et de souffrances. Elle peut prendre des formes mystiques, ascétiques, ésotériques, apocalyptiques ou même simplement de sagesse (comme avec le stoïcisme). Dans ce cas, religion et société se trouvent entièrement séparées et leur interaction est niée. La

divergence poussée à son point extrême débouche ainsi sur la séparation d'avec le monde et la non action...ce qui revient paradoxalement à conserver l'état du monde ! Cela peut conduire au final à la religion "*opium du peuple*" dénoncée par Karl Marx. N'attendant rien du monde et comme étranger à lui, le croyant n'a aucun motif de s'y investir et de le transformer.

Ainsi, s'agissant du bouddhisme et des courants apparentés qui se sont développés en Extrême-Orient, Troeltsch souligne leur totale indifférence par rapport au monde et à la société qui se trouvent ravalés au rang de simples apparences (*samsara*). Toutefois, c'est seulement auprès d'une minorité de purs adeptes – les moines et les moniales– que le bouddhisme exerce cet effet. Pour les autres hommes, il les abandonne à leur état d'imperfection, se contentant de freiner leur esprit d'avidité et de jouissance.

### c) Fonctionnement en boucle ago-antagoniste

Les observations précédentes, en particulier celles relatives au christianisme et au bouddhisme, mettent en évidence le caractère particulièrement subtil du fonctionnement de la boucle ago-antagoniste, laquelle peut passer insensiblement du mode stabilisé au mode divergent et inversement. D'autant que les religions de salut, même se voulant d'orientation escapistes, sont souvent obligées de composer, comme on l'a vu, avec les croyances et pratiques mondanéistes issues des religions antérieures. D'où l'apparition de nombreuses formes religieuses hybrides qui viennent ouvrir et complexifier le jeu.

A ce stade de l'analyse et en forçant un peu la pensée de Troeltsch pour mieux la décrire (mais n'est-ce pas là la condition de toute modélisation ?), on serait tenté d'écrire que pour qu'une religion puisse jouer dans une société un rôle d'aiguillon du progrès scientifique, technique, économique, politique,... il faut qu'elle réalise la combinaison paradoxale des attitudes mondanéiste et escapistes, attitudes de soi parfaitement contradictoires :

- un intérêt très vif pour le monde, considéré comme lieu premier de réalisation pour la vie des hommes,
- une attitude de détachement de ce même monde et des gratifications immédiates qu'il est susceptible d'apporter.

En quelque sorte être du monde comme n'en étant point ! De ce dosage particulièrement subtil résulte en effet le caractère ago-antagoniste de la boucle de rétroaction et par suite son efficacité dans le processus de développement.

Naturellement, cette ligne de crête est très instable et il y a toujours, dans un tel équilibre religion-société, la tentation de basculer vers un des deux bords : soit une religion purement spirituelle d'évasion du monde, soit une religion de sacralisation de l'ordre social existant ou d'instauration d'un nouvel ordre (messianisme temporel, ce qui revient exactement au même). Il existe cependant dans l'histoire des moments où, souvent pour des raisons circonstancielles d'apparence mineure, cette ligne de crête a été mieux tenue. Et il semble bien que l'aptitude à instaurer un tel équilibre ne soit pas la même d'une religion à l'autre.

## 3 – Une double illustration

Pour préjuger d'une telle aptitude s'agissant d'une religion donnée, il convient de partir de l'image qui peut en être proposée par le modèle de Marcel Gauchet. La manière dont sont articulés entre eux les quatre pôles Nature, Société, Transcendance et Sujet, conditionne en effet la capacité de la boucle de Troeltsch à fonctionner selon un mode ago-antagoniste.

Pour prendre en exemple les modèles religieux de la préhistoire présentés dans la première partie, il est vraisemblable que le schéma du paléolithique, avec sa boucle de l'alliance chamanique, ouvre la possibilité d'un passage progressif du chamanisme de chasse au chamanisme d'élevage à forme nomade. Il suffit de quelque événement inédit comme l'apprivoisement mutuel de l'homme et du chien à l'occasion des grandes chasses, ou plus

tardivement de l'homme et de troupeaux d'herbivores (ces derniers se voyant protégés contre leurs prédateurs naturels au prix d'un prélèvement modeste du berger) pour que la négociation du groupe avec les esprits donneurs de gibier (via le chamane), vienne légitimer à postériori ce nouveau statut écologique.

En revanche, la mutation néolithique avec la sédentarisation liée à l'invention de l'agriculture, accompagnée ou pas d'un élevage d'appoint également sédentaire, pose un problème autrement difficile. Pour pouvoir être découverte, la domestication des plantes suppose le séjour des humains dans un campement fixe, situé dans un lieu fertile et pour une durée longue (fonction du cycle des saisons). On peut supposer que cette opportunité s'est présentée à la fin du paléolithique, lorsque les hommes valides partaient de longues semaines aux grandes chasses, laissant au campement femmes, vieillards et enfants. L'agriculture serait donc au départ une invention féminine, dont les fruits venaient en simple complément de ceux de la chasse, activité par excellence des hommes. Mais comment expliquer ensuite le passage de cette agriculture d'appoint à l'agriculture de masse des grandes vallées alluvionnaires, situation qui va fleurir en Mésopotamie, Egypte, Inde, Chine à partir du 8<sup>ème</sup> millénaire avant JC ? Le modèle religieux hérité du chamanisme le permet difficilement sans cependant l'interdire. L'alliance au coup par coup avec les esprits et génies de la nature est en effet étrangère au contrôle exigeant du sol et de la temporalité postulé par l'agriculture. Pour que la mutation néolithique ait lieu, il a donc fallu qu'elle soit précédée ou accompagnée (en fait, il s'agit d'une boucle de rétroaction positive) par une mutation religieuse d'égale ampleur : l'apparition de nouveaux dieux coté nature (ceux de la fécondité) et surtout coté société l'érection en divinités des ancêtres fondateurs du groupe. De là s'ensuit la division de l'espace<sup>14</sup> entre une partie civilisée (le village et les terres cultivées d'alentour) et une partie sauvage (la forêt, la brousse, les lieux dangereux), la sacralisation de la terre où l'on travaille (avec le droit de propriété), le temps cyclique des saisons et de l'éternel retour, le culte des ancêtres et la formation des grands mythes fondateurs. C'est donc bien un autre système religieux qui apparaît, correspondant au deuxième schéma (donné au &1-3 de la première partie) du modèle de Gauchet. Entre agriculteurs sédentaires et éleveurs nomades, ces derniers encore proches du chamanisme des chasseurs/cueilleurs, le décalage culturel était énorme. C'est pourquoi au conflit économique bien réel qui a pu les opposer quant à la disposition de la terre, s'est ajouté une grave incompréhension culturelle de type religieux<sup>15</sup>.

A partir de la période axiale où émerge l'autonomie du transcendant avec les religions universelles de salut, on aurait pu penser que celles-ci tinssent un rôle secondaire dans le développement technique, économique et politique des sociétés. En réalité, il n'en fût rien. Sauf à se réduire à une pure spiritualité d'évasion (présente dans des groupes minoritaires), ces religions ont dû composer, comme je l'ai déjà indiqué, avec les anciennes croyances. Il leur a alors fallu préciser les rapports entre un transcendant, conçu comme central et autonome, et le monde de la nature et de la société. Suivant leur corpus symbolique, mais aussi suivant les lieux et les moments de l'Histoire, les grandes religions historiques ont donné à ce problème des réponses très diverses. Leur transcription dans le modèle de Gauchet conduit à une série de configurations dont on peut montrer que toutes ne sont pas également propices à l'amorçage puis à l'entretien d'un processus de développement<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> On retrouve une telle distinction dans un grand nombre de religions traditionnelles africaines.

<sup>15</sup> On trouve une trace de ce conflit dans la Bible, au chapitre 4 de la Genèse, dans le récit du meurtre de l'éleveur Abel par Caïn l'agriculteur.

<sup>16</sup> Gérard DONNADIEU, Les déterminants religieux du développement économique, *Communication au Colloque sur le Management inter-culturel*, Damas, Août 2001. Diffusé sur Internet par la revue informatique *Res-Systemica*, n°3, septembre 2003, <http://www.afscet.asso.fr/resSystemica/>

Afin d'illustrer de manière plus précise cette interaction complexe entre religion et société, je vais présenter deux exemples d'apparence disparate mais qui ont cependant en commun d'être concernés par un même défi, la réponse à donner à un monde devenu "plein". On sait que dans l'histoire, cette réponse a le plus souvent consisté dans l'expansion territoriale et la conquête. C'est ainsi qu'à partir d'une cité Etat devenue trop étroite ou d'un territoire trop peuplé et insuffisamment productif se sont constitués les empires. Mais que se passe-t-il, lorsque pour diverses raisons, cette réponse n'est pas possible ? Les exemples présentés montrent que les solutions imaginées par les sociétés concernées impactent fortement les systèmes technique, économique et politique, mais aussi le système symbolique, en l'occurrence la religion, qui joue dans cette reconfiguration un rôle moteur.

### **3-1) Quand une micro-société polynésienne cherche à s'adapter à l'aléas climatique**

Cet exemple, que je vais présenter brièvement, est tiré d'une étude de l'ethnologue Anne Di Piazza<sup>17</sup>, reprise ensuite par Stéphane Copin<sup>18</sup> dans le cadre d'une modélisation systémique élargie.

L'atoll de Nikunau situé dans le Pacifique central subit des périodes de sécheresse extrêmement rudes tous les trois à sept ans. Cette contrainte environnementale en fait une terre de misère. Ses 2000 habitants en ont pourtant une représentation de terre d'abondance et restent attachés à ce sol ingrat grâce à une suite d'adaptations à la fois techniques, sociales et religieuses. Comment cela s'est-il produit ?

L'analyse archéologique montre que l'atoll, d'une surface de 18,6 km<sup>2</sup>, fertile à condition de disposer d'une bonne pluviométrie, a été colonisé voici 2000 ans par un groupe de pêcheurs polynésiens d'une cinquantaine de personnes arrivées en pirogues. Pendant plusieurs siècles, croissance démographique et développement agricole allèrent de pair, simplement freinées par les périodes de sécheresse qui restreignaient la nourriture et surtout les réserves d'eau douce, les puits devenant rapidement saumâtres. La principale ressource en eau durant la sécheresse se trouve être le lait de coco contenu dans les noix de coco. La surface plantée en cocotiers s'avère donc le facteur limitant pour la population, toute surpopulation pouvant faire basculer l'île d'une terre d'abondance en terre de misère. En période de sécheresse, le manque d'eau et la malnutrition auront alors pour effet de ralentir la croissance démographique, à la fois par l'augmentation du nombre de décès et par la baisse de fécondité due à l'aménorrhée des femmes.

A partir de ces données, il est possible de concevoir un modèle de dynamique des systèmes totalement quantifié, opérable sur ordinateur et permettant de simuler différents scénarios sur une durée de 2000 ans (durée correspondant au peuplement de l'île).

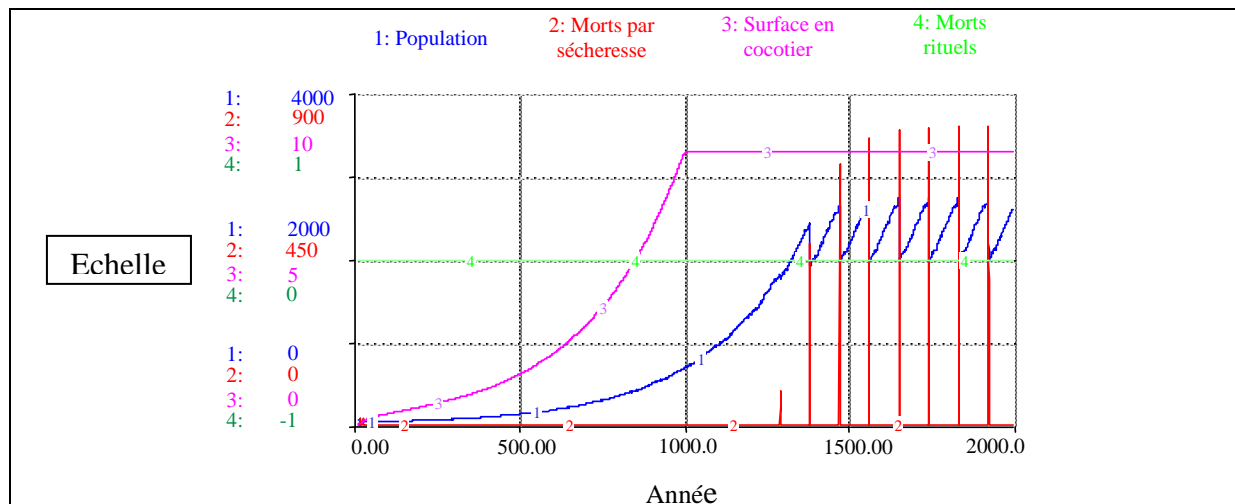
Le premier scénario correspond à une évolution en quelque sorte "naturelle", comme il en irait de l'équilibre d'une espèce animale avec son biotope, la régulation des populations s'effectuant alors à grands coups de fluctuations périodiques. Les résultats de la simulation (voir graphique ci-après) montrent clairement l'effet du facteur limitant qu'est la surface plantée en cocotiers, celle-ci atteignant son maximum aux environs de l'an 1000. Toute la surface cultivable de l'île a alors été utilisée. Avec un décalage temporel par rapport à cette variable, la population de l'île continue à croître exponentiellement jusqu'à un plafond de 2700-2800 personnes qui sera atteint vers 1500. L'île va se trouver alors frappée de plein fouet

---

<sup>17</sup> Anne DI PIAZZA, Terre d'abondance ou terre de misère : représentation de la sécheresse à Nikunau, *L'Homme*, n°157, 2001

<sup>18</sup> Stéphane COPIN, Dissonance à Nikunau, *Communication au 6<sup>ème</sup> Congrès Européen de Science des Systèmes*, Paris, septembre 2005

par les périodes de sécheresse, lesquelles causent le décès d'environ 500 personnes, soit près du quart de la population.

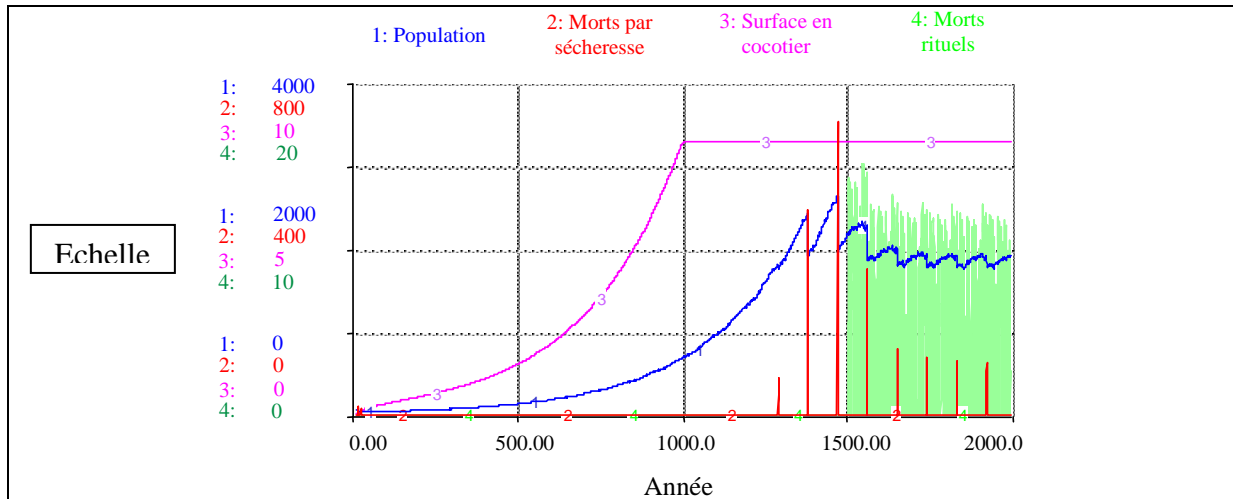


- Face à cette dure réalité, les insulaires ont réagi en produisant quatre types de réponses :
- le développement d'un savoir technique permettant d'augmenter les ressources en eau douce : stockage de l'eau de pluie au moyen de nombreuses citernes, maraîchage réalisé dans des jardins en forme de fosses marécageuses, collecte en mer des eaux de pluie par des pirogues poursuivant les nuages d'orage. On perçoit le caractère rapidement limité de ces réponses, des solutions plus performantes supposant le recours à des technologies beaucoup plus élaborées (comme le dessalement de l'eau de mer) hors de portée d'une peuplade aux connaissances scientifiques rudimentaires.
  - la création d'un culte religieux adressé à *Tabakea*, le génie de la sécheresse, auquel on demande par une série d'invocations de laisser les hommes vivre en paix sur la "bonne île" de Nikunau. Assuré par les anciens de la communauté dans les maisons d'assemblée, ce culte a pour effet de rassurer les plus jeunes quant à la possibilité de survivre à Nikunau et de consolider le lien social face à l'adversité.
  - une cérémonie festive du nouvel an qui se déroule en janvier/février alors que les greniers sont pleins. Pendant trois fois une semaine, les insulaires jouent, dansent et font ripaille dans les maisons d'assemblée. Anne Di Piazza commente : "*On peut penser de cette cérémonie qu'elle consiste à limiter la production et la population, d'une part en empêchant les gens de travailler et d'avoir des relations sexuelles, puisqu'ils sont tenus à siéger dans la maison d'assemblée, d'autre part en consommant le surplus produit les mois précédents, payant le temps des réjouissances au prix d'une période de pénurie. Après la cérémonie, les réserves sont au plus bas. Les insulaires souffrent alors de la faim et les femmes d'aménorrhée. Ils sont cependant satisfaits d'avoir vu et compté cette nourriture rassemblée*".
  - une régulation des naissances par voie d'avortement et d'infanticide des petites filles. Liée au culte de *Tabakea* et religieusement légitimée, cette pratique est mise en œuvre par la communauté en période de sécheresse. A cette fin, les bébés filles ne reçoivent pas de nom à leur naissance, comme si les insulaires souhaitaient effacer jusqu'à leur souvenir au cas où ils devraient être immolés à *Tabakea*. Ils recevront un nom une fois passé le spectre de l'infanticide. Cette socialisation de l'infanticide aide sans doute les mères à supporter le deuil de leurs bébés innomés.

Le second scénario (graphique ci-après) montre alors l'effet sur la population des réponses techniques, sociales et symboliques mises en œuvre par les habitants de Nikunau à



partir de 1500<sup>19</sup>. La limitation des naissances, à la fois induite par la cérémonie du nouvel an et directement par l'avortement et l'infanticide, permet de plafonner la population au voisinage de 2000 personnes et surtout de limiter la mortalité à moins de 100 personnes en période de sécheresse extrême. Ce résultat est obtenu au prix du "sacrifice" d'une dizaine de bébés filles lors de chaque venue de *Tabakea* (la courbe des morts "rituels" sur le graphique). On constate que sur le long terme, la périodicité et l'amplitude du nombre total de morts est nettement moindre que dans le premier scénario.



Ainsi, grâce à une invention symbolique prenant figure religieuse, les habitants de Nikunau ont réussi à s'adapter, techniquement et démographiquement, à l'aléas de la sécheresse périodique. Cette réponse leur a permis de limiter le nombre de morts en période de sécheresse et de continuer à croire que leur minuscule atoll était une terre d'abondance.

### 3-2) La révolution technique médiévale et le rôle des moines cisterciens

Au défi d'un peuplement proche de son maximum démographique et dans l'impossibilité de jouer l'expansion vers l'orient (barré par l'empire musulman) et vers l'occident (l'océan atlantique ne sera franchissable qu'au 16<sup>ème</sup> siècle), l'Europe occidentale va apporter une réponse inédite, celle du développement technico-économique. Il s'agit d'une remarquable illustration de la capacité du christianisme, lorsque les circonstances lui sont favorables, à jouer un rôle d'aiguillon dans ce développement et le progrès humain. Cette capacité, d'abord mise en évidence par Ernst Troeltsch au début du 20<sup>ème</sup> siècle, l'a été également par Marcel Gauchet soixante ans plus tard.

#### a) Le christianisme aiguillon de développement

Parce que le christianisme identifie la transcendance à un Dieu unique qui est en même temps communion de personnes (c'est son monothéisme trinitaire), la relation Dieu-homme ne peut y être conçue ni sous forme de soumission, ni de fusion, mais de rencontre personnelle avec le divin sous le signe de l'amour. Cette originalité, présente dès le début de la prédication chrétienne, aura les plus grandes difficultés à s'imposer dans l'histoire.

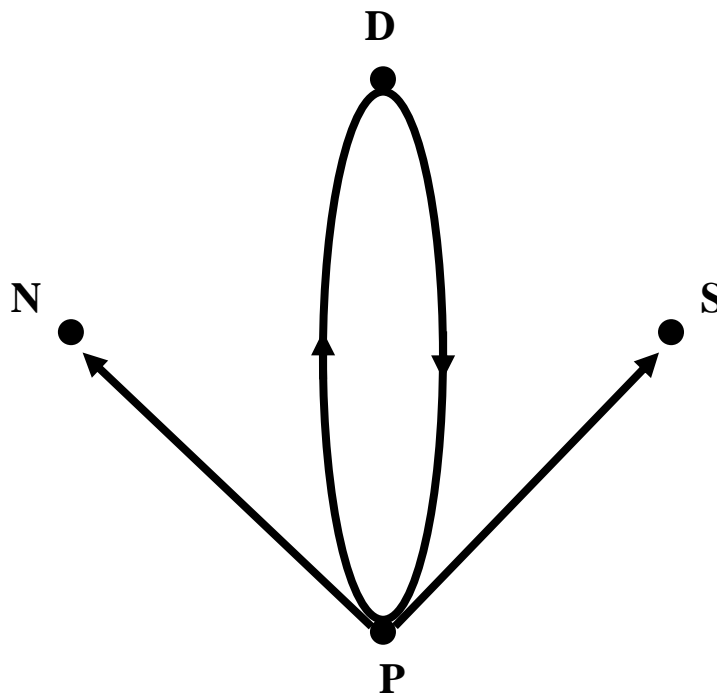
Au centre de la foi chrétienne, telle que prêchée par les Apôtres et les premiers chrétiens, se trouve en effet le processus circulaire du don de Dieu (qui se donne lui-même en la personne de Jésus-Christ mort et ressuscité) et de la réponse d'accueil (en forme de

<sup>19</sup> Concernant cette date de 1500, Anne Di Piazza commente : *j'ai sélectionné cette date parce que d'après les généalogies et l'ethnohistoire, la maison d'assemblée apparaît il y a 25 générations, tout comme la cérémonie du nouvel an qui lui est intrinsèquement liée.*

confiance et de louange) de l'homme<sup>20</sup>. Dieu, en tant que Tout Autre mystiquement accessible va alors fonder la primauté du sujet (la personne), et par voie de conséquence de la liberté humaine, sur toute appartenance sociale ou naturelle; ce qu'affirme saint Paul lorsqu'il écrit dans l'épître aux Galates: "*Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus*".

Ce choix fondateur permet ensuite à l'option chrétienne de se développer selon une double séparation, ce que le schéma structural visualise :

- **séparation Dieu/Nature.** Créée par Dieu, mais laissée ensuite à ses propres lois (c'est le sens, dans le récit biblique, du repos de Dieu le septième jour), la nature devient pour l'homme lieu d'intelligibilité et d'action transformatrice. Elle cesse d'être sacrée, ce qui conduit à un déplacement de la distinction sacré/profane. Et la "profanité" de la nature va fonder ultérieurement la légitimité et l'autonomie du savoir scientifique et de l'action technique.
- **séparation Dieu/Société.** De même que la nature, la société devient pour l'homme un lieu d'action autonome, action qu'il doit conduire dans la fidélité à l'exigence de fraternité découlant de son expérience spirituelle, mais dont les modalités ne peuvent jamais comme telles être l'expression directe de la volonté du divin. Cette distinction Dieu/César, spirituel/temporel, autorise le relativisme politique et social et permet l'autonomie de l'Etat et plus largement de l'ordre social et politique.



Marcel Gauchet affirme très clairement les conséquences sociales, politiques, culturelles, techniques,...de la manière bien particulière dont le christianisme conçoit la transcendance : "*Subjectivation du social, impersonnalité du pouvoir, ouverture à l'histoire : les innovations fondamentales qui ont bouleversé la figure familière de l'être collectif ont en commun cette même source temporelle, résultante directe du processus chrétien de déploiement de la transcendance*". Troeltsch avait écrit de même<sup>21</sup> : "*Sans le personnalisme religieux que le prophétisme et le christianisme nous ont inoculé, l'autonomie, la croyance au*

<sup>20</sup> On reconnaît dans ce processus la figure de l'échange symbolique tel qu'il a été décrit par les ethnologues, et en particulier par Marcel MAUSS dans son Essai sur le don, *Sociologie et anthropologie*, PUF 1950.

<sup>21</sup> Ernst TROELTSCH, *Protestantisme et modernité*, Gallimard, 1991, p.43

*progrès, la communauté d'esprit embrassant tout, l'indestructibilité et la force de notre confiance dans la vie comme dans notre élan au travail seraient tout à fait impossibles".*

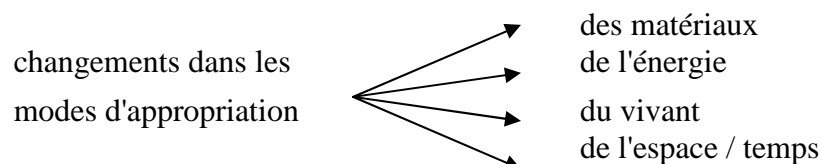
Grâce à sa conception du rapport de l'homme à la transcendance, le christianisme peut tenir la balance égale, dans le modèle de Troeltsch, entre les deux attitudes contradictoires que sont l'intérêt pour le monde et le détachement du monde ; mieux, il les renforce l'une par l'autre. Mais pour que cette capacité se manifeste, le christianisme a besoin de se voir interpellé par la société, ce qui survient généralement à l'occasion d'une crise. De plus, la société ne doit pas, au travers du pouvoir politique, exercer sur lui un contrôle trop fort mais lui laisser une plage de liberté. Cette situation s'est produite à maintes reprises dans l'histoire de l'Occident chrétien et on peut en donner plusieurs exemples dont un des plus connus, étudié par Max Weber<sup>22</sup>, est le rôle déterminant joué par les protestants puritains dans la révolution industrielle capitaliste et la montée de l'économie moderne.

### **b) La révolution technique médiévale**

Moins connue, mais peut-être plus significative, est la période des 11<sup>ème</sup> au 14<sup>ème</sup> siècles, considérée aujourd'hui par beaucoup d'historiens comme la première révolution technologique de l'Europe, celle qui allait contribuer durablement (bien davantage que la Renaissance qui restera une affaire d'intellectuels) à créer le "gap" de puissance entre ce continent et le reste du monde. Ce rôle du Moyen Age dans le développement occidental a été longtemps sous-estimé et il a fallu les travaux de grands médiévistes (comme Georges Duby, Jacques Le Goff, Régine Pernoud) pour montrer à quel point cette époque fut marquée par une intense créativité technique et une importante croissance économique.

Dans un ouvrage monumental<sup>23</sup> sur l'évolution de l'économie mondiale au cours des deux derniers millénaires, le professeur Angus Maddison a mis clairement en évidence le second aspect. Le niveau de subsistance d'une société agraire se situe au voisinage de 400 dollars/tête (en dollars de 1990). C'est la valeur observée dans les sociétés traditionnelles comme il en existe encore en Afrique et en Océanie. Et c'était celle de l'Europe occidentale en l'an 1000. Grâce à l'instauration d'une paix universelle et au développement des échanges commerciaux, les empires réussissent à porter cette valeur à 450 / 500 dollars par tête. C'était le niveau atteint par l'empire romain (et donc par la Gaule romaine aux premiers siècles), par l'empire chinois, puis par l'empire byzantin et le califat musulman des Abbassides. Or, le phénomène inédit et sans équivalent partout ailleurs qui va se produire en Europe au cours des 11<sup>ème</sup>/14<sup>ème</sup> siècles, est un doublement de la population accompagné d'un doublement de la richesse par tête, soit un quadruplement du PIB. De 400 dollars/tête en l'an 1000, on va passer à 800 dollars/tête en l'an 1400. L'analyse historique montre qu'il s'agit d'une croissance économique endogène accompagnée d'un véritable développement humain pour toutes les couches de la société, croissance due pour l'essentiel à une suite ininterrompue de progrès techniques et organisationnels.

Comment peut-on décrire cette révolution technique ? Selon Thierry Gaudin<sup>24</sup>, une révolution technique se caractérise par des changements simultanés survenant dans la manière dont l'homme s'approprie et utilise quatre grandes ressources naturelles :



<sup>22</sup> Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, collection Agora, 1990

<sup>23</sup> Angus MADDISON, *L'économie mondiale : une perspective millénaire*, OCDE 2001

<sup>24</sup> Thierry GAUDIN, *La révolution de l'intelligence*, *Sciences et Techniques*, mars 1975

Pour qu'il y ait vraiment révolution technique, et non simple invention ou innovation, il faut que ces quatre réalités soient simultanément concernées dans leur ensemble et ce qu'elles ont de plus central ; non séparément, mais dans ce qu'elles ont d'interdépendant. C'est bien pourquoi on peut parler de la technique comme constituant un système global (au sens de la pensée systémique). Chacune des technologies utilisées dans l'un des quatre grands domaines est dépendante des technologies mises en œuvre dans les autres domaines, ce que démontre l'historien Bertrand Gille dans sa monumentale histoire des techniques<sup>25</sup> : "Chacun des composants d'un ensemble technique a besoin pour son propre fonctionnement, d'un certain nombre de produits de l'ensemble. Cette relation est évidente dans le domaine des matériaux : si la sidérurgie utilise la machine à vapeur, celle-ci a besoin d'un métal de plus en plus résistant pour supporter les hautes pressions, puis la surchauffe". Ce système global est généralement stable durant de longues périodes ou ne subit que des évolutions modestes. Lorsqu'il se met à bouger dans ses quatre dimensions, lorsqu'une innovation réalisée dans l'un des domaines a immédiatement des retombées sur les autres, lorsque "le changement enfante le changement", alors on peut parler de révolution technique.

Or, telle est bien la situation que l'on observe au Moyen Age et dont on peut situer le noyau de créativité autour des 11<sup>ème</sup>/14<sup>ème</sup> siècles. Le tableau ci-après, qui reprend la grille d'analyse de Thierry Gaudin, donne les moments forts de cette révolution, c'est-à-dire ceux des principales inventions technologiques.

<b>MATERIAUX</b>	<b>VIVANT</b>	<b>ENERGIE</b>	<b>ESPACE/TEMPS</b>
voûte romane (vers 1050)	assolement triennal (vers 1000)	collier d'attelage (vers 900)	canal à écluses (1250)
arc gothique (vers 1100)	labour profond (vers 1050)	fer à cheval, étriers et selle à pommeau	boussole (vers 1250)
haut fourneau à charbon de bois (vers 1150)	drainage des sols	chariot articulé (vers 1350)	horloge mécanique (vers 1300)
fonte (vers 1150)	sélection des semences (vers 1000)	gouvernail d'étambot (vers 1200)	navigation hauturière
instruments agricoles en fer	maîtrise fermentations : bière, vin, fromage, etc.	perfectionnement du moulin hydraulique (à partir de 1000)	normalisation de l'écriture latine (vers 1200)
papier (vers 1000)	exploitation de l'alpage	moulin à vent (1180)	notation musicale dite grégorienne (vers 950)
perfectionnement du métier à tisser	alternance pisciculture/agriculture	moulin à marée (1085)	lettre de change (vers 1150)
		système bielle/manivelle (vers 1400)	comptabilité en partie double
		poudre à canon (vers 1350)	imprimerie (après 1400)

<sup>25</sup> Bertrand GILLE, *Histoire des techniques*, La Pléiade n°21, 1978

Mais plus encore que la floraison simultanée de ces innovations, c'est leur interaction permanente, par un processus de fertilisation croisée, qui explique la révolution technique en train de se faire. Ainsi, la modification de l'attelage du cheval, apparu effectivement au 10<sup>ème</sup> siècle même si on en trouve des traces pour le renne en Scandinavie dès le 5<sup>ème</sup> siècle, va permettre d'utiliser la force animale dans le labour profond, le roulage, le hersage... et de libérer de la main d'œuvre. Mais le labour profond exige la charrue à soc métallique et à versoir... ce qui suppose les progrès de la métallurgie du fer, avec l'invention du haut fourneau et du concassage du minerai au moyen du martinet... lequel a besoin de l'énergie mécanique du moulin à eau. Les exemples de cette sorte pourraient être multipliés.

### c) le catalyseur cistercien

Or, tous ces progrès ont été portés par une nouvelle élite religieuse, l'ordre cistercien fondé en 1115 à l'Abbaye de Clervaux par saint Bernard (1090-1153)<sup>26</sup>. Outre leurs remarquables qualités d'innovateurs, de développeurs et de gestionnaires, les moines cisterciens ont propagé dans toute l'Europe les nouveaux savoirs, que ce soit dans le domaine de l'énergie (en diffusant l'usage du moulin à eau et à vent), de la construction (avec l'art roman), de la métallurgie, des techniques de fermentation et de conservation (bière, vin, fromage,...), de l'agriculture et de l'élevage. Moins d'un siècle après la fondation de Clairvaux, plus d'un millier d'établissements cisterciens (abbayes, monastères, prieurés, granges) couvraient l'Europe, du nord de l'Ecosse au sud de l'Italie, de l'Ukraine au centre de l'Espagne. Au sein du réseau cistercien, souple et décentralisé, les échanges étaient permanents et intenses. Des moines visiteurs circulaient d'une abbaye à l'autre. Les innovations, en particulier dans le domaine technique, étaient rapidement connues et se diffusaient très vite d'un bout à l'autre de l'Europe. Chaque établissement devenait une ferme modèle pour les communautés paysannes environnantes. Les moines savaient s'adapter remarquablement aux données du lieu et se montraient respectueux des hommes. Ils faisaient largement profiter le voisinage de leur savoir et de leur ingéniosité, jouant le rôle de vulgarisateurs et de formateurs.

Quels furent les ingrédients de cette formidable réussite ? Un projet de nature spirituelle (la recherche de l'union à Dieu au travers d'une communauté de frères), mais fortement structuré par le retour intransigeant à la pureté de la règle de saint Benoît... c'est-à-dire à la pratique effective du travail manuel, pratique que les bénédictins de Cluny investis dans l'étude intellectuelle et des célébrations somptueuses avaient eu tendance à oublier<sup>27</sup>. Face à l'ascétisme excessif du monachisme d'Orient, la règle bénédictine frappe par son équilibre. "*Lorsque le moine travaille aux champs, qu'il pense être alors dans la ligne même de sa vocation*" écrit saint Benoît, ajoutant qu'il faut "*traiter les outils avec le même respect que les vases sacrés*" car alors "*ils seront vraiment moines s'ils vivent du travail de leurs mains*". L'abbaye doit être économiquement autonome ; mieux même, elle doit venir en aide au pauvre et au miséreux comme à un frère dans le Christ. Et pour cela, elle se doit d'être productive et efficace. Pour les cisterciens, l'avènement d'une société chrétienne fidèle aux valeurs évangéliques ne passe pas seulement par la prière mais aussi par le travail intelligemment organisé. Pour les hommes du 12<sup>ème</sup> siècle, la vie monastique cistercienne montrait concrètement que bien loin de s'opposer au progrès spirituel, le travail manuel pouvait en être l'instrument. Et ce n'étaient pas d'humbles travailleurs qui affirmaient ce paradoxe, mais des patriciens, des intellectuels qui en avaient fait le choix librement. A propos, quel japonais a dit qu'il fallait projeter l'intelligence au pied des machines ?

---

<sup>26</sup> Gérard DONNADIEU, Management interculturel et leçons de l'histoire : l'ordre cistercien, *Personnel*, n° 403, octobre 1999

<sup>27</sup> Il faut cependant rappeler le rôle décisif joué par Cluny, au tournant du premier millénaire, dans le réveil intellectuel de l'Europe et la réforme de l'Eglise (réforme grégorienne).

On vit alors cette chose étonnante : des hommes ayant fait vœu de pauvreté contribuer, par leur ingéniosité, à rendre leurs monastères florissants et à en faire les centres d'un fabuleux développement économique pour tout le voisinage. Peu désireux d'accroître leur consommation propre, contraire à la frugalité de leur vie, les moines ont en effet arbitré en faveur d'un progrès technique réducteur de fatigue et de temps de travail et de plus générateur indéfini d'investissement. La chose leur était d'autant plus naturelle qu'améliorer la productivité du travail, c'était aussi libérer du temps et de l'énergie en faveur d'autres activités plus utiles au monastère.

L'ordre cistercien aura dominé à peine plus d'un siècle le développement économique de l'Europe. Rapide fut le succès, rapide fut également la chute. Pourquoi ? Deux causes semblent dominantes pour expliquer ce déclin :

- *l'amollissement par la richesse*<sup>28</sup> : l'observation est classique. La richesse des maisons cisterciennes, acquise grâce à la mise en œuvre systématique du progrès technique et de la bonne gestion, finit par poser de redoutables problèmes aux moines. Comment concilier la pauvreté individuelle avec des abbayes opulentes ? L'ordre va connaître peu à peu la même dérive que Cluny, les moines finissant par prendre des habitudes de mollesse et répugner au travail manuel. De cultivateurs minutieux, les voilà devenus rentiers du sol, louant leurs granges et leurs champs.
- *la mainmise politique* : c'est un fait que trop de richesses ne peut manquer d'éveiller l'envie des puissants de ce monde. Et les puissants ne manquent pas au 12<sup>ème</sup> siècle, qu'il s'agisse de familles aristocratiques ou de cours royales. Pour mettre la main sur la puissance économique de l'ordre, les princes vont imposer le système de la *commendation*. Contrairement à l'esprit démocratique de la règle de saint Benoît, le Père Abbé n'est plus élu par les moines mais désigné par le pouvoir politique au sein d'une famille princière. Cet Abbé commendataire n'a de religieux que le nom et l'habit ; il ne séjourne pas à l'Abbaye mais en perçoit tous les revenus fonciers, la prébende. Quant aux moines de moins en moins nombreux se trouvant encore au monastère, ils sont sous l'autorité d'un prieur désigné par l'Abbé commendataire.

Le système de la *commendation* fit plus pour le déclin des ordres monastiques en Europe que toutes les révolutions et guerres de religion réunies. A la fin du cycle, l'élite religieuse porteuse du changement est rentrée dans le rang et la boucle de Troeltsch a retrouvé son mode de fonctionnement mondain de légitimation de l'ordre existant... jusqu'à ce qu'une nouvelle opportunité se présente, révélant à nouveau le potentiel ago-antagoniste de la boucle en régime chrétien.

## Pour conclure

Il ne faut pas donner aux deux exemples qui viennent d'être trop sommairement exposés une autre valeur qu'illustrative. J'aurais pu en présenter bien d'autres, sélectionnés parmi les diverses religions du monde. Mon but, en les choisissant, était de mettre en évidence le fonctionnement paradoxal de la boucle de Troeltsch qui peut aussi bien être mise au service de la conservation de la société qu'à sa mise en mouvement. Tout se joue sur la polarité de la

---

<sup>28</sup> Max WEBER note un phénomène semblable concernant les héritiers des protestants puritains, lesquels furent pour lui à la source de l'économie capitaliste moderne. Il écrit : "En même temps que l'ascétisme entreprenait de transformer le monde et d'y déployer toute son influence, les biens de ce monde acquéraient sur les hommes une puissance croissante et inéluctable, puissance telle qu'on n'en avait jamais connue auparavant. Aujourd'hui, l'esprit de l'ascétisme religieux a disparu... le capitalisme vainqueur n'a plus besoin de ce soutien depuis qu'il repose sur une base mécanique... Aux Etats-Unis, sur les lieux mêmes de son paroxysme, la poursuite de la richesse, dépouillée de son sens éthico-religieux, a tendance aujourd'hui à s'associer aux passions" (L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, pp.224-225).

boucle, laquelle peut à chaque instant s'inverser à partir de considérations infimes (c'est son caractère ago-antagoniste). On a vu qu'il s'agissait là d'une capacité possédée à un degré élevé par le christianisme, ce qui fait sans doute sa singularité parmi les religions du monde.

Dans cette communication, je n'ai apporté aucune nouvelle connaissance empirique. Je n'ai fait qu'utiliser des observations déjà disponibles dans les travaux de chercheurs en sociologie, ethnologie, préhistoire et histoire. Mon originalité, s'il y en a une, réside dans la mise en perspective et en dialogue de ces différents savoirs, cela grâce à la construction de modèles permettant de faire émerger une totalité cohérente porteuse de sens. Une telle conceptualisation, assise sur les acquis de la pensée systémique, reste encore assez largement méconnue des praticiens des sciences humaines. Mon propos était de montrer, autrement que par un discours abstrait, la pertinence et l'efficacité d'une telle approche. Une efficacité qui se révèle surtout à l'occasion d'opérations à forte complexité, comme il en va des phénomènes d'évolution étudiés par ce Colloque de Préhistoire.

*Ville d'Avray, le 30 août 2006*