

Collection
Société et pensées

ETIENNE SCHWEISGUTH

Des tabous aux valeurs

L'évolution de la morale à travers les âges

hermann

Des tabous aux valeurs

Collection « Sociétés et pensées »

www.editions-hermann.fr

ISBN : 979 1 0370 4566 9
ISBN pdf : 979 1 0370 4567 6
© 2025, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

Etienne Schweisguth

DES TABOUS AUX VALEURS

L'évolution de la morale à travers les âges

hermann
Depuis 1876

À Jacqueline

Introduction

En Europe, la religion décline, du moins la grande religion historique que constitue le christianisme. Nous sommes hantés par le spectre de la perte des valeurs. Devons-nous craindre l'avènement d'une société dépourvue de morale et de valeurs ? Je commencerai par deux anecdotes.

Première anecdote. Dans l'hôpital parisien où je séjourne à la suite d'une opération, je bavarde avec un kiné. Celui-ci se plaint que dans le métro et dans les RER les gens mettent leurs pieds sur les banquettes et que les jeunes ne cèdent plus leur place aux personnes âgées. J'ai beau lui dire que ce type de remarque ne repose sur aucune observation méthodique et contrôlée et que nous vivons dans une société beaucoup plus policée que celle du Moyen Âge, par exemple, où le taux d'homicide était incomparablement plus élevé qu'aujourd'hui, rien n'y fait. Il me dit qu'il a beaucoup de mal à supporter la société d'aujourd'hui où les valeurs ne sont plus respectées. L'aide-soignante qui assiste à notre conversation opine : « Oui, dit-elle, ça se dégrade. »

Seconde anecdote. Convié à prononcer une conférence sur le changement des valeurs dans la seconde moitié du vingtième siècle, j'explique que le changement a été porté par le renouvellement des générations, les nouvelles générations ayant rompu avec un certain nombre de valeurs traditionnelles. À la fin de mon exposé, une dame se lève et s'exclame : « Il n'y a plus de valeurs. Le problème, c'est qu'il n'y a plus de religion. Il n'y a plus de valeurs parce qu'il n'y a plus de religion. »

La première anecdote constitue une illustration d'un discours récurrent à travers l'histoire et doté, semble-t-il, d'une certaine universalité : le discours de la décadence morale. On le trouve déjà au VII^e^ siècle av. J.-C. chez Hésiode, qui raconte comment la race des hommes a dégénéré depuis une race d'or initiale jusqu'à l'actuelle race de fer brutale et immorale. On le trouve dans l'Inde antique, où l'on constatait l'inexorable déclin du sens du devoir (le dharma). On le retrouve jusque dans la mythologie inca qui décrit la dégénérescence des races

humaines d'une manière très semblable à celle d'Hésiode. On peut enfin l'observer en Occident au fil des siècles, où l'on ne cesse, à chaque époque, de déplorer les progrès de l'immoralité (cf. Annexe 2).

La seconde anecdote témoigne de la conception selon laquelle la morale est indissociable de la religion. Cette conception s'appuie notamment sur la croyance communément reçue que, historiquement, la morale est issue de la religion. Il est permis de faire l'hypothèse qu'il s'agit là, en fait, d'une projection sur les sociétés anciennes du modèle judéo-chrétien de la formulation par Dieu des Dix commandements.

Aussi m'a-t-il paru utile d'examiner la question de savoir au moyen de quels systèmes de représentation, au travers de quels cadres mentaux, les hommes ont, au fil des âges, conçu et justifié le principe même de l'obligation morale. Dans le cas du christianisme, le sentiment de l'obligation morale a pour point d'appui la conception de la transcendance divine. En a-t-il toujours été ainsi à travers l'histoire de toutes les sociétés humaines ?

Le système de catégories intellectuelles que nous utilisons aujourd'hui pour penser la morale est historiquement daté. La différence est immense entre notre système de catégories contemporain et celui des sociétés primitives ou même celui des sociétés de l'Antiquité. Nous avons tendance à penser que la notion de morale se définit aisément par la référence au devoir et aux notions de bien et de mal, et nous sommes extrêmement surpris lorsqu'un ethnologue nous dit que ces notions n'existent pas dans la société qu'il a étudiée. Le changement des manières de penser la morale se lit dans les changements du vocabulaire. Les mots qui ressortissent aujourd'hui au registre de la morale – âme, esprit, volonté, conscience, libre arbitre, responsabilité, bien et mal, mérite, valeurs – n'ont pas constitué de tout temps l'armature du système de représentations morales des humains. Au Moyen Âge, dans l'Antiquité ou dans les sociétés primitives, ils n'existaient pas ou renvoyaient à des significations extrêmement différentes de celles que nous leur donnons aujourd'hui. Ces différences ne se réduisent pas à des problèmes de traduction. Elles ne sont pas simplement des manières différentes d'exprimer une même pensée. Elles disent des manières spécifiques de se représenter l'être humain et sa place dans le monde.

Notre représentation contemporaine du comportement moral repose sur un modèle de référence dont notre culture a hérité. Résumons-le rapidement. Ce modèle est dualiste, fondé sur le couple d'opposition corps-esprit. Dans notre société, réputée matérialiste, la notion d'esprit

demeure le socle de notre système de représentation moral. Nous considérons que l'homme est composé d'un corps matériel et d'un esprit immatériel. S'il est vrai que nous rencontrons quelques difficultés à définir ce qu'est l'esprit, nous le reconnaissons en tout cas comme le lieu de la liberté et de la responsabilité. Nous considérons que, dans ses choix moraux, il est guidé par des valeurs, qui lui sont données par une autorité transcendante ou qui sont accessibles à la connaissance par l'intuition ou par la raison. Et c'est l'un de ses organes, la volonté, qu'il met en œuvre pour exercer sa liberté de choix. L'individu porte ainsi la responsabilité de ses actes, lesquels témoignent de son mérite personnel. Nous avons du mal à imaginer que ce système de représentation n'ait pas toujours été celui des sociétés qui nous ont précédés. Nous sommes portés à le considérer comme permanent et universel et à le projeter sur celui des sociétés anciennes. À l'instar des artistes du Moyen Âge qui représentaient les personnages des scènes bibliques en habits médiévaux, l'histoire des croyances religieuses et des conceptions morales est ainsi fréquemment perçue et décrite à travers le prisme de notre mode de pensée contemporain.

L'idée que, historiquement, la morale aurait eu sa source dans la religion vient à l'appui de la conception selon laquelle la religion constituerait le fondement nécessaire de la morale. Sur la base du constat du déclin religieux contemporain, elle est ainsi en mesure de proposer une explication au supposé processus de déclin des valeurs qui affecterait les sociétés européennes.

Les doutes de l'auteur de ces lignes quant à la thèse du déclin des valeurs et à son explication par le déclin religieux sont à l'origine du projet de ce livre. Parmi les diverses menaces, réelles ou fantasmées, qu'elle ressent selon les époques, notre société bruit périodiquement de la crainte d'une perte des valeurs. Cet oubli des valeurs fondamentales qui, pense-t-on, assuraient jadis la stabilité de la société, serait responsable des désordres actuels dans les domaines de l'autorité, de la sécurité, de la sexualité, de la famille, du civisme, etc. Ce discours sur la perte des valeurs, qui présente toutes les formes d'un énième avatar du discours de la décadence morale, ne repose jamais sur l'indication de la ou des périodes historiques ayant connu cet âge d'or où les hommes auraient vécu en conformité avec les valeurs ni sur une comparaison chronologique de faits méthodiquement observés et enregistrés. Il reçoit en revanche le secours de la croyance en l'origine religieuse de la morale. La désignation de la cause d'un phénomène

présumé tendant à faire office de preuve de la réalité dudit phénomène, le supposé déclin des valeurs paraît ainsi pouvoir être imputé au déclin religieux. Tout un courant de pensée, brillamment illustré notamment par le philosophe Marcel Gauchet, tend à présenter l'histoire humaine comme une évolution ayant eu pour point de départ la conception d'une transcendance absolue et débouchant, à l'époque actuelle, sur un monde désenchanté dépourvu de croyance en une autorité morale supérieure[1].

Les travaux des historiens et des ethnologues permettent l'examen des relations entre les représentations du surnaturel et les différentes constructions intellectuelles que les hommes ont élaborées, au fil de leur histoire, pour rendre compte de leur conception de l'obligation morale. Cet examen fait apparaître une tout autre histoire que celle d'une naissance de la morale dans une transcendance initiale suivie d'une lente déchéance. Comme on le verra dans les deux premiers chapitres, la thèse de l'origine religieuse de la morale peut être considérée comme tout simplement fausse. C'est très progressivement que la morale et la religion, initialement séparées, se sont rapprochées pour finir par fusionner.

Notre système de représentation contemporain est l'héritier de la révolution philosophique et religieuse dont le bassin méditerranéen a été le théâtre au cours du premier millénaire avant l'ère chrétienne. Le philosophe Karl Jaspers a acquis une célébrité chez les sociologues des religions pour avoir donné à ce changement le nom de « tournant axial », signifiant par-là que le système moral et religieux avait alors changé d'axe. Les religions antérieures au tournant axial étaient selon lui « des religions magiques, dépourvues d'examen philosophique comme d'aspiration à une délivrance et privées de cet élan vers la liberté […] Toutes ces civilisations témoignaient d'une étrange torpeur. » Le moment du tournant axial constitue à ses yeux le « point de la naissance spirituelle de l'homme […] là où s'est réalisé l'épanouissement le plus riche de l'être humain », le moment où l'homme a rencontré « l'absolu dans la profondeur de la conscience et dans la clarté de la transcendance[2]. »

---

1. Gauchet 1985.
2. Jaspers 1954, p. 8-9.

Le tournant axial a-t-il correspondu à un changement endogène du système de représentation religieux, à une sorte d'éveil dont les causes seraient mystérieuses, sinon miraculeuses ? J'avancerai pour ma part une autre hypothèse, portant sur l'évolution de la notion de responsabilité, fondée sur l'analyse du changement social en cours dans les sociétés méditerranéo-orientales des premiers millénaires avant l'ère chrétienne. Sous l'effet de la progression de la division du travail, toutes ces sociétés ont fait à cette période l'expérience du passage d'une société primitive, organisée sur le modèle tribal, à une société fondée sur le principe de la responsabilité individuelle. Dans le système de représentation précédent, issu des sociétés primitives, le jugement moral portait sur la seule objectivité factuelle de l'acte, indépendamment de l'intention à laquelle il correspondait. Le grand changement moral de la période axiale a consisté dans la prise en compte de l'intention dans le jugement moral. Sur cette base nouvelle, l'Antiquité a développé une métaphysique fondée sur deux innovations majeures : la conception d'un esprit immatériel, siège de la pensée et de la responsabilité morale ; et la notion de transcendance morale, selon laquelle les règles morales sont édictées par une ou des divinités qui surveillent leur observance.

Karl Jaspers signalait que le tournant axial s'était produit non seulement en Occident, mais également en Inde et en Chine, où les vallées fertiles de l'Indus et du Fleuve Jaune avaient permis le même développement de la civilisation qu'en Mésopotamie. Il est vraisemblable que, de même que les sociétés occidentales, les sociétés orientales aient connu, vers la même époque, la révolution intellectuelle qu'a été l'introduction de l'intention dans la notion de responsabilité individuelle. En revanche, sur la base de ce socle commun, elles n'ont pas développé la même métaphysique. Elles ont, à des degrés variables, développé la notion de transcendance, mais, ignorant le couple d'opposition matériel-immatériel, elles n'ont pas construit le système de représentation, caractéristique de la culture européenne, évident et presque tautologique à nos yeux, où le couple corps-esprit correspond au couple matériel-immatériel.

Dans la construction de ce nouveau système de représentation, qui débute au premier millénaire avant l'ère chrétienne et se poursuit dans les siècles suivants, les différentes sociétés de la zone méditerranéo-orientale ont chacune apporté leur pierre. En Perse, le zoroastrisme a conçu le principe de l'opposition abstraite entre le Bien et le Mal. Les royaumes d'Israël et de Judée ont été les premiers à former la

conception d'un dieu unique, auteur des lois morales. Aux Égyptiens, on doit l'idée de la survie après la mort en fonction de la moralité dont on a fait preuve durant la vie terrestre. Enfin, c'est à la Grèce antique que les sociétés européennes doivent ce qui a fait la spécificité de leur culture : la conception de l'immatérialité de l'esprit.

La Grèce antique, avec Athènes pour cœur, a été le lieu d'un prodigieux développement de la pensée philosophique et religieuse. Dans la grande mutation intellectuelle du tournant axial, elle a joué un rôle majeur en accueillant, adaptant et recyclant nombre des nouveautés philosophiques et religieuses de l'époque. Avec Platon, elle a mis le système de représentation européen sur la voie de la conception de l'immatérialité, alors que ni les sociétés primitives ni les premières sociétés antiques ne connaissaient l'opposition entre le matériel et l'immatériel. Sans suivre nécessairement Jaspers dans son enthousiasme spiritualiste, il est en revanche certain que l'invention du concept d'esprit a constitué un tournant majeur dans l'histoire des représentations morales et métaphysiques et a contribué à structurer durablement le système de pensée des sociétés européennes.

Pendant près de deux millénaires, l'Europe a vécu sur le système de représentation qu'elle a hérité de l'Antiquité, qui reposait sur deux piliers : la transcendance, qui assurait la valeur absolue des préceptes moraux ; et l'immatérialité de l'esprit, gage du principe de liberté et de responsabilité de l'individu humain. Ces deux piliers sont aujourd'hui ébranlés. La croyance en une divinité transcendante décline. Et la notion de l'immatérialité de l'esprit, naguère encore chère à Bergson, est en butte au travail de sape des neurosciences. Il y a lieu de se demander si un nouveau tournant axial n'est pas en cours, qui, sur le long rythme lent du changement des systèmes de représentation, serait en train de renouveler et, à terme, de supplanter le système de représentations métaphysiques bimillénaire des sociétés européennes.

I

Morale et surnaturel dans les sociétés primitives

Les habitudes académiques ont institué une sorte de Rubicon épistémologique entre l'étude des sociétés primitives et celle des sociétés de l'Antiquité. Pour ceux des spécialistes de l'Antiquité gréco-romaine qui étudient l'histoire des idées, les sociétés primitives semblent constituer une sorte de chaos obscur peu susceptible d'éclairer la période qu'ils étudient. Leur compétence consistant d'abord en la connaissance des langues anciennes, les sociétés primitives échappent à leur regard. Elles sont pour eux *terra incognita*. Comme s'il paraissait incongru à leurs yeux de vouloir rapprocher la noblesse des sociétés antiques, mères du christianisme et de notre civilisation, de la bizarrerie déroutante des sociétés primitives.

On retrouve chez les ethnologues la même coupure entre l'étude des sociétés primitives et celle des sociétés antiques, mais, cette fois-ci, ce sont les sociétés antiques qui sont ignorées. Au nom de la condamnation de l'approche évolutionniste des sociétés, dogme qui prévaut actuellement dans les sciences sociales, toute analyse en termes d'évolution est récusée. On reproche en particulier à la perspective évolutionniste de considérer une hypothétique évolution des sociétés comme une marche vers un stade final, qui serait le nôtre, et d'introduire l'idée d'une hiérarchie de valeur entre les cultures. La culture de chaque société est considérée comme irréductiblement spécifique, et toute tentative d'analyse en termes d'évolution est suspecte de vouloir établir une hiérarchie de valeur entre les sociétés.

S'il est vrai que les analyses évolutionnistes ont connu certains excès, rejeter complètement toute idée d'évolution revient cependant à jeter le bébé avec l'eau du bain. Il n'est certes pas question ici d'assimiler l'évolution à un mouvement vers un apogée auquel nous serions

parvenus. Il n'est pas question non plus de considérer qu'il existe des phases obligatoires de développement par lesquelles toute société a dû passer ni de considérer qu'il existerait une quelconque supériorité de valeur de notre société par rapport aux sociétés primitives. En revanche, il est nécessaire de reconnaître ce simple fait que tout système de représentation d'une société est issu du système antérieur. De même que les espèces animales, les systèmes de représentation évoluent par petits changements successifs, lesquels débouchent avec le temps sur des changements considérables.

1. Les enjeux d'un débat

Dans les travaux des ethnologues, l'analyse des conceptions religieuses des sociétés primitives a longtemps été liée à un enjeu qui dépassait le seul cadre de la connaissance scientifique. Pour les ethnologues appartenant à la mouvance chrétienne, un des enjeux de l'étude des religions dans les sociétés primitives a longtemps été de montrer l'universalité du phénomène religieux, supposée venir à l'appui de la vérité de la religion. Ils se sont ainsi attachés à récuser les travaux ethnologiques qui tendaient à montrer que les religions primitives auraient eu leur origine dans des facteurs psychologiques irrationnels. C'est notamment le cas d'Evans-Pritchard, dont les apports à la connaissance ethnologique sont d'une qualité remarquable, mais dont la foi chrétienne revendiquée l'a parfois amené à des interprétations qui ont davantage leur source dans sa subjectivité personnelle que dans ses observations de terrain[1]. Les premiers ethnologues qui eurent le plus d'influence, observe-t-il, furent des auteurs agnostiques ou athées. Ceux-ci, dit-il,

> cherchèrent et trouvèrent dans les religions primitives une arme qui, croyaient-ils, leur permettrait de porter un coup mortel au christianisme. Si l'on pouvait expliquer et démolir la religion primitive en montrant ce qu'elle avait d'insensé et d'absurde, en montrant qu'elle était un mirage provoqué par une tension de l'émotivité ou par sa fonction sociale, il en découlait que les grandes religions pouvaient être discréditées de la même façon[2].

1. Evans-Pritchard 1956.
2. Evans-Pritchard 1965, p. 21.

À ces auteurs, il objecte que si le phénomène religieux était le produit d'une illusion on ne pourrait pas comprendre pourquoi il est universel et pourquoi il a duré aussi longtemps. L'homme aurait ainsi été un être moral et religieux dès les temps les plus reculés, et le christianisme n'aurait fait que donner la bonne formulation à une vérité jusqu'alors présente dans l'esprit humain, mais obscurcie et cachée sous des croyances irrationnelles. Aux yeux d'Evans-Pritchard, il existe une essence universelle et permanente de la religion et seule l'expérience religieuse personnelle permet de la comprendre véritablement. Aussi bien conclut-il son ouvrage *La Religion des primitifs* par une citation du père Wilhelm Schmidt, ethnologue qui a connu un certain succès dans la première moitié du XX[e] siècle :

> Si la religion appartient essentiellement à la vie intérieure, on ne peut vraiment la comprendre que de l'intérieur. Et il n'est pas douteux que celui qui la saisira le mieux sera celui dans la conscience duquel l'expérience religieuse aura un rôle à jouer. Il n'est que trop à craindre que le non-croyant parle de la religion comme un aveugle des couleurs[3].

Une autre approche veut voir dans les sociétés primitives un haut lieu des conceptions morales et religieuses, qui aurait été suivi d'une dégénérescence de l'humanité due à l'oubli des croyances et des valeurs ancestrales. Certains auteurs ont ainsi soutenu la thèse d'un monothéisme initial de l'humanité, qui aurait par la suite dégénéré pour donner naissance à l'animisme et aux superstitions des sociétés primitives. À la lecture, il apparaît que ces auteurs ont souvent tendance, dans leurs références à la littérature ethnologique, à se contenter de la mention d'une divinité supérieure pour, en un premier temps, conclure à la présence de la croyance au monothéisme dans ces sociétés, puis, dans un deuxième temps, à conclure du monothéisme à la croyance en un dieu éthique sur le modèle du christianisme. Selon le père Wilhelm Schmidt (1868-1954), déjà cité, les hommes auraient ainsi cru dès l'origine en un Dieu unique, créateur du monde et auteur des lois morales. Non sans une certaine bienveillance, l'anthropologue Robert Deliège présente ainsi un résumé de sa thèse :

---

3. Evans-Pritchard 1965, p. 143.

> les sociétés primitives connaissent une religion monothéiste dont le Dieu est éternel, omniscient, bienveillant, moral, tout-puissant et créateur […] Il a établi un code moral pour les hommes. Il prit en main leur éducation morale et sociale et promulgua des lois concernant ces activités. Il punit ceux qui n'observaient pas ces lois et récompensa les méritants.

Selon Schmidt, l'idée d'un dieu suprême fondateur des lois morales est ainsi une idée qui a existé dès l'aube de l'humanité. « Ce n'est donc pas l'homme primitif qui a créé Dieu, mais c'est bien Dieu qui a, au contraire, enseigné aux hommes ce qu'il fallait croire et la manière de lui rendre un culte[4]. »

Marcel Gauchet développe une idée similaire dans *Le Désenchantement du monde*. Selon son analyse, l'histoire religieuse est celle d'un passage progressif de l'hétéronomie à l'autonomie. L'histoire humaine a commencé par une phase dans laquelle l'homme s'est trouvé en situation d'hétéronomie totale. Dans les sociétés primitives, dit-il, les hommes arrivent après que les choses ont été décidées. Les manières de vivre, les règles, les usages ont été fixés par des héros ou des dieux. Elles ne sont pas « de nous, mais *d'avant*, et pas d'hommes comme nous, mais d'êtres d'une autre nature, dont la différence et la sacralité consistent en ceci qu'eux furent des créateurs, alors qu'il n'y a plus eu depuis lors que des suiveurs. » L'essence de la religion consiste dès lors en la soumission à un ordre intégralement reçu, déterminé d'avant et du dehors de notre volonté. Elle est une dépossession radicale et assumée des hommes quant à ce qui détermine leur existence. « C'est l'énergie du négatif tout entière retournée au profit de l'acceptation de la loi établie. » Il s'agit là, selon lui, de la part de l'humanité naissante, d'une opération instituante, d'un choix sans doute inconscient, mais libre. C'est, dit-il, l'énigme la plus profonde de l'histoire humaine, dont le secret gît sans doute pour l'essentiel « dans l'opération anthropogène elle-même et nulle part ailleurs ». Aussi bien, pour Gauchet, cette religion des sociétés primitives constitue-t-elle « la religion sous sa forme la plus pure et la plus systématisée[5] ».

La suite de l'histoire, selon l'analyse de Gauchet, va consister en un relâchement de cette soumission, pour aller vers un ordre procédant de la volonté des individus eux-mêmes. Les grandes religions

---

4. Deliège 2006, p. 39.
5. Gauchet 1985, p. 55, 44, 57, 21.

de l'Antiquité, où s'est produite une intervention humaine dans le domaine des croyances, n'ont ainsi pas représenté « le perfectionnement du phénomène religieux, mais les étapes de son relâchement. » Aujourd'hui, note-t-il, la religion ne règle plus nos mœurs ni nos institutions. Nous sommes passés de l'hétéronomie à l'autonomie, d'un ordre subi à un ordre voulu. Mais cette liberté de l'individu n'est pas sans contrepartie. Sans religion, l'homme est désormais dépourvu de repères : « Le déclin de la religion se paie de la difficulté d'être soi […] Nous sommes voués désormais à vivre nu et dans l'angoisse. » La liberté que l'individu a acquise en s'émancipant des valeurs transcendantes peut être tenue pour responsable de la progression des troubles mentaux. « Le déclin de la religion se paie en difficulté d'être soi. La société d'après la religion est aussi la société où la question de la folie et du trouble intime de chacun prend un développement sans précédent », écrit-il, s'inscrivant ainsi dans le vaste courant qui voit dans le déclin des valeurs transcendantes la source des malheurs du temps[6].

La thèse du passage de l'hétéronomie à l'autonomie est certainement vraie si on la considère du point de vue du rapport de l'individu à son groupe social. La contrainte exercée par le groupe social sur les individus est certainement moins forte dans les sociétés européennes contemporaines qu'elle ne l'était dans les sociétés primitives. En revanche, à la lumière des connaissances ethnologiques, il est permis de mettre en doute la vision de Gauchet selon laquelle la religion primitive a constitué la religion sous sa forme la plus pure et la plus systématisée, de même que la croyance d'Evans-Pritchard en l'universalité et la permanence d'une essence religieuse, ou l'hypothèse du père Schmidt selon laquelle la religion initiale de l'humanité était un monothéisme sur le modèle du christianisme.

L'histoire des représentations ne comporte pas de difficultés insurmontables tant que l'on étudie les sociétés possédant l'écriture. La question se complique dès lors que l'on veut remonter plus avant dans le temps et passer à l'étude des sociétés sans écriture. L'étude des sociétés primitives qui ont subsisté jusqu'à l'époque contemporaine constitue alors le principal moyen dont on dispose pour remonter dans l'histoire des systèmes de représentation. Une objection à cette méthode pourrait

6. Gauchet 1985, p. 22, 406, 302.

être que ces sociétés ne sont certainement pas restées jusqu'à nos jours identiques à ce qu'elles étaient à leur origine. Lorsqu'elles ont été découvertes, elles n'étaient certainement pas exactement semblables à ce qu'elles étaient il y a dix mille ans. Malgré cet obstacle, et à condition de rester à un certain niveau de généralité, il est possible de dessiner dans ses grandes lignes un tableau des représentations morales et métaphysiques ayant eu cours dans ces sociétés. À la lecture des travaux des ethnologues et autres explorateurs, il apparaît que les systèmes de représentation de ces sociétés partagent un certain nombre de traits caractéristiques. À quoi l'on peut ajouter une seconde observation, fondée cette fois sur l'étude des sociétés antiques : les systèmes de représentation des sociétés primitives qu'on a pu observer dans la période récente présentent une forte parenté avec ceux des sociétés des débuts de l'Antiquité. On est ainsi fondé à considérer que ces dernières ont hérité leurs systèmes de représentations morales et religieuses des sociétés primitives qui les avaient immédiatement précédées.

Une première raison, mineure, de remettre en question l'idée que la morale a toujours eu sa source dans la religion, est que le terme de religion est inapproprié s'agissant des sociétés primitives[7]. Religion évoque pour nous la croyance en un ou plusieurs dieux faisant l'objet d'un culte organisé. Or, ce type d'institution ne se rencontre pas dans la plupart des sociétés primitives. Généralement le mot religion n'y existe pas, et les puissances surnaturelles y sont essentiellement constituées d'une multitude d'esprits – esprits célestes ou terrestres, ancêtres, esprits des animaux, esprits des objets de la nature, etc. La relation avec ces esprits n'est pas une relation mystique d'amour ou de recherche d'élévation spirituelle, mais une relation marquée par la crainte des malheurs ou l'attente de bienfaits. Aussi est-il sans doute préférable de conserver l'usage du terme religion pour désigner les religions polythéistes et monothéistes qui sont apparues dans l'Antiquité, plutôt que de l'étendre à l'ensemble des relations avec les esprits que l'on trouve dans les sociétés primitives. Ce qui est en revanche commun aux sociétés de toutes les époques, c'est la croyance au surnaturel. Plutôt que de poser la question du rapport entre religion et morale, il me paraît donc préférable de poser de manière plus générale la question du rapport entre la morale et le surnaturel.

---

7. Le Quellec 2022, p. 136.

2. Les deux catégories de fautes dans les sociétés primitives

La raison majeure de l'erreur consistant à croire, à partir de l'exemple des sociétés primitives, que la morale a toujours eu la religion pour origine vient du fait que l'on néglige couramment d'opérer une distinction, pourtant essentielle, entre deux domaines très différents de la « morale ». Il est nécessaire de distinguer, dans les sociétés primitives, deux grandes catégories de fautes. La première est celle des fautes dans les relations que les individus entretiennent entre eux : vol, tromperie, violence, etc. La seconde comprend les fautes qui irritent les êtres surnaturels : violation de tabou, sacrilège, omission de sacrifices, et tout particulièrement les fautes relatives à l'impureté.

La différence majeure entre les sociétés primitives et la nôtre en ce qui concerne la relation entre le surnaturel et la morale porte sur la première catégorie de fautes, celles touchant aux relations de civilité entre les individus. Alors que dans le christianisme l'interdiction de tuer et de voler est d'origine divine et qu'elle est sanctionnée par Dieu, dans les sociétés primitives, les règles régissant les relations de civilité entre les individus ne sont en aucune manière prescrites ni sanctionnées par les puissances surnaturelles. La transgression des règles de civilité sera sanctionnée socialement, mais ne fait l'objet d'aucune condamnation ni d'aucune punition de la part des puissances surnaturelles. Dans nombre de sociétés primitives, il est admis qu'on ne doit pas voler, qu'on ne doit pas frapper autrui ou que l'on ne doit pas refuser de payer une dette. Ces règles du fonctionnement social sont fondées dans la tradition. Elles s'imposent avec évidence et ne nécessitent aucun fondement surnaturel. Elles ne sont édictées par aucun dieu ou esprit ni exprimées dans aucun mythe. En cas de transgression, elles ne sont sanctionnées par aucune puissance surnaturelle. Seuls interviennent alors les divers acteurs sociaux, clan, groupe familial, voisins, chef, ou le groupe social tout entier. Ce n'est qu'au cours des derniers millénaires avant notre ère que s'établira, lentement, l'idée d'une origine divine des règles de relation entre les individus et d'une sanction divine de leur transgression. Le surnaturel intervient certainement abondamment dans la vie des sociétés primitives. Mais il intervient dans deux domaines particuliers : les diverses relations de crainte et de demande de protection que les hommes entretiennent avec les puissances surnaturelles ; et les règles relatives à l'impureté.

Dans les sociétés primitives, la conformité aux règles régissant les relations entre les individus est assurée par le corps social, sans qu'il soit besoin de faire appel aux puissances surnaturelles pour justifier ces règles et sans qu'on attende d'elles qu'elles sanctionnent les coupables. L'autorité que la tradition confère aux règles, jointe à la puissance du contrôle social de proximité, suffit à en assurer le respect.

L'ethnologue anglais Bronislaw Malinowski nous a livré un remarquable exemple de cette puissance du contrôle social. Au cours d'un séjour dans les îles Trobriands, au nord-ouest de la Mélanésie, au début du XX^e^ siècle, il a eu l'occasion d'observer un conflit qui illustrait ce pouvoir du contrôle exercé par le groupe social. Le système de parenté des habitants de ces îles est matrilinéaire. Autrement dit, le nom, mais aussi l'héritage, se transmettent par les femmes. Tous les enfants d'une femme appartiennent à sa lignée à elle et non à celle de son mari. Contrairement au système patronymique européen, la progéniture du père n'appartient pas à la même lignée que lui. Par ailleurs, la femme, généralement issue d'un autre village que celui de son mari, vient habiter dans le village de celui-ci, et ses enfants, à l'âge adulte, devront retourner vivre dans son village d'origine à elle.

Dans ce système où le fils appartient au lignage de sa mère, et non à celui de son père, l'héritage du père ne va donc pas à son fils, mais au fils de sa sœur, son neveu, qui a hérité, lui, de l'appartenance au lignage maternel. Ce système, explique Malinowski, est structurellement lourd d'un conflit entre le fils et le neveu puisque la règle tribale veut que ce soit le neveu maternel qui, étant du même sang que son oncle, hérite de lui, alors que le fils, n'étant pas du lignage de son père, ne peut pas hériter de lui. Or le père s'attache généralement à son fils et cherche à lui transmettre tous les avantages possibles. Il est porté à favoriser son fils plutôt que son neveu. La situation est d'autant plus lourde de conflits que l'héritage à transmettre est important, ce qui est le cas lorsqu'il s'agit d'un chef, qui sera contraint de transmettre son titre de chef non pas à son fils, mais à son neveu. « On peut dire que le fils du chef et son neveu maternel sont des ennemis nés », écrit Malinowski. C'est précisément un conflit de ce type qu'il eut l'occasion d'observer dans le courant de l'année 1915 dans le village d'Omarakana. Une dissension de longue date existait entre Namwana, le fils favori du chef, et Mitakata, neveu du chef et troisième dans l'ordre de succession au poste de chef. Le chef avait autorisé son fils à exercer un pouvoir considérable et lui avait accordé plus que sa part de richesses et de

privilèges. Un jour, dans le cadre de sa querelle avec son rival, le fils du chef imagina d'accuser le neveu d'adultère, le fit juger par le tribunal du résident blanc et réussit à le faire condamner à un mois de prison. La riposte du lignage du neveu maternel fut foudroyante. La nuit venue, raconte Malinowski, les habitants du village, sentant venir la crise, s'étaient enfermés silencieusement dans leurs huttes qui formaient un cercle autour de la grande place centrale. Tout d'un coup, une voix forte rompit le silence. Le frère aîné de l'homme emprisonné, se tenant devant sa hutte, rappela la loi fondamentale de la tribu, qui est qu'un fils doit retourner vivre dans le village d'origine de sa mère. S'adressant à celui qui avait offensé sa famille, il s'écria :

> Namwana, tu es une cause de trouble. Nous, Tabula d'Omarakana, t'avons autorisé à résider ici, à vivre parmi nous. Tu avais autant de nourriture que tu en voulais, à Omarakana. Tu as mangé de notre nourriture. Tu avais ta part des porcs qui nous étaient apportés en tribut, et de la viande. Tu as navigué dans nos canoës. Tu as construit une hutte sur notre sol. Et maintenant, tu nous fais du mal. Tu as raconté des mensonges. Mitakata est en prison. Nous ne voulons plus que tu résides ici. Le village est à nous. Tu es ici un étranger. Va-t'en ! Nous te chassons ! Nous te chassons d'Omarakana !

Ces paroles furent prononcées d'une voix forte que l'émotion faisait trembler. Chacune était suivie d'une pause. Chacune semblait un projectile lancé dans la direction de la cabane de Namwana. Ensuite, deux autres membres du lignage de Mitakata prirent la parole à leur tour, prononçant eux aussi les formules rituelles : « Va-t'en ! », « Nous te chassons ! » Ces discours furent accueillis dans un profond silence. Plus rien ne remuait dans le village. Mais avant que la nuit fût finie, Namwana avait quitté Omarakana pour toujours et était retourné vivre dans le village d'origine de sa mère[8].

S'il revêt un caractère exceptionnel par son intensité dramatique, cet épisode est en même temps révélateur du fonctionnement ordinaire d'une société primitive. Soulignons un premier point. Le chef, père de Namwana, assiste impuissant à ces événements. Tout chef qu'il soit, il n'est pas en son pouvoir de faire une exception à la règle qui veut que le fils retourne s'installer dans le village maternel ni de s'opposer à la

8. Malinowski 2000, p. 22-28.

décision d'exclusion prise par son propre lignage maternel. Pour tout le village, la règle est claire, et il est clair que le fils du chef a outrepassé les limites du tolérable. Lorsque le lignage de Mitakata exige l'application de la règle tribale, il sait qu'il a avec lui toute la légitimité de la tradition et tout l'appui de l'opinion villageoise.

Seconde remarque : à aucun moment le rappel à la règle, prononcé par les membres du lignage de Mitakata ne fait appel à une divinité ou à un esprit. Aucune entité surnaturelle n'est invoquée ni comme source de la règle ni comme agent possible d'une sanction. La règle sociale a pour elle la force de l'évidence et les Trobriandais n'éprouvent aucun besoin de l'associer à une entité surnaturelle.

Le rôle éminent des règles définies par la tradition et sanctionnées par le contrôle social se rencontre dans le cas d'un autre problème : celui de la gestion du meurtre, événement qui est loin d'être exceptionnel. Dans aucune société primitive, on ne trouve un dieu ou un esprit transcendant qui aurait édicté un équivalent du sixième commandement du Décalogue : « Tu ne tueras pas. » Aucune règle d'origine surnaturelle ne prohibe le meurtre. Aucune puissance surnaturelle ne punit le meurtrier. Relevant des relations entre les hommes, et non des relations avec le monde surnaturel, la manière de traiter le meurtre dépend des seuls hommes. Deux cas de figure très différents se présentent selon que le meurtrier appartient à un groupe – tribu, clan, lignage, famille – extérieur au groupe de la victime, ou qu'il appartient au même groupe que la victime.

Dans le premier cas, celui d'un meurtrier appartenant à un groupe extérieur à celui de la victime, la mort d'un membre du groupe appelle nécessairement une compensation de la part du groupe extérieur. Deux possibilités se présentent. La première est celle de la vengeance à l'encontre du meurtrier lui-même ou d'un membre de son groupe. C'est le mécanisme bien connu de la vendetta qui a perduré dans certaines régions d'Europe jusqu'au XX^e^ siècle. La seconde consiste dans le paiement d'une compensation au groupe lésé. Le groupe du meurtrier fait au groupe de la victime un présent d'un certain montant, fixé par la tradition, souvent un ou plusieurs animaux. Plus tard, avec l'invention de la monnaie, cette compensation prendra dans de nombreuses sociétés le nom de « prix du sang ». Cette seconde solution est fréquente. Elle repose sur une conception qui accorde la

prééminence à la préservation de la paix et de la cohésion sociale plutôt qu'à la responsabilité morale individuelle.

Dans le second cas, celui d'un meurtre à l'intérieur d'un groupe social, le groupe règle le problème en interne. Le meurtre est alors conçu comme un malheur regrettable plus que comme un crime appelant une punition. Dans certains cas, le meurtre n'entraîne pas de sanction. A. Hutereau observe que dans l'ancien Congo belge les faits de parricide ou de fratricide ne sont pas punis. « Ils sont toujours considérés comme des accidents, et le meurtrier, s'il hérite, a toujours autant de droit que tout autre à l'héritage de sa victime. » Chez les Jivaros, note R. Karsten, en cas de fratricide les vengeurs naturels que sont le père et les autres frères s'abstiennent d'exercer la vengeance. « C'est assez qu'un membre de notre famille soit mort, disent-ils, pourquoi nous priverions nous-mêmes d'un autre ? » La compensation ne peut pas s'appliquer au meurtre d'un frère, explique H. K. Dundas dans son étude sur les Bantous, car ce serait au meurtrier de se demander une compensation à lui-même. S'il s'agit du meurtre d'un parent plus éloigné, une certaine compensation sera due à ses proches, mais l'amende à payer sera d'autant plus faible que le meurtrier sera plus proche parent de sa victime[9]. Ainsi, de manière paradoxale à nos yeux, le meurtre d'un parent est en général puni moins lourdement que celui d'un étranger. Cette différence de traitement entre le meurtre d'un membre d'un groupe extérieur et celui d'un membre du groupe interne a longtemps perduré. Encore au v^e^ siècle av. J.-C., à Athènes, il n'existait pas de lois concernant les meurtres entre parents[10].

Le monde surnaturel ne se préoccupe pas non plus des règles de solidarité dans les relations des hommes entre eux. Chez les Evenk, par exemple, un peuple de chasseurs-cueilleurs de Sibérie, une part importante des croyances au surnaturel concerne les relations avec les esprits des animaux. Selon la conception du monde des Evenk, les hommes, pour absorber de la force de vie, mangent l'âme des animaux, laquelle se trouve dans la chair. Réciproquement, en application du principe de compensation, les esprits des animaux prélèvent sur les hommes de la force vitale, c'est-à-dire de l'âme, ce qui explique la mort et les maladies. Le rôle du chaman est de négocier avec les esprits des

9. Levy-Bruh 2007b, p. 515-517.
10. Gernet 2001, p. 96.

animaux pour que ceux-ci prélèvent le moins possible d'âme humaine[11]. Il est clair que, dans la représentation du monde que se font les Evenk, la question du surnaturel, sous la forme du rapport avec les esprits des animaux, est de la plus haute importance. Pour autant, l'une des grandes règles de conduite de la société evenk relative à la nourriture est totalement détachée de toute croyance aux esprits des animaux ou à tout autre entité surnaturelle. Elle stipule que l'on ne doit pas manger seul le produit de la chasse. Celui qui a réussi à obtenir de la nourriture doit impérativement la partager avec les autres membres du groupe, qui, à leur tour, partageront avec lui quand ils auront tué du gibier. Cette règle de solidarité essentielle n'est en aucune manière liée aux pratiques chamaniques. Elle n'est pas reliée en quoi que ce soit aux croyances relatives aux esprits des animaux. Elle n'est édictée par aucun Esprit. Sa transgression éventuelle n'est sanctionnée par aucune entité surnaturelle, mais par le seul groupe social. Elle relève des seuls rapports que les membres du groupe de chasseurs entretiennent entre eux et non des rapports avec le monde surnaturel.

Evans-Pritchard, qui aurait bien voulu montrer que l'on retrouvait dans les sociétés primitives des croyances monothéistes, a consacré une importante étude à la religion des Nuer, qui vivent sur le territoire de l'actuel Soudan. L'excellent observateur qu'il était n'a pas manqué de reconnaître qu'il n'existait pas dans cette société de sanction surnaturelle des fautes commises par les hommes dans les relations interindividuelles[12]. Trois types de fautes, note-t-il, existent chez les Nuer. Les premières sont des fautes contre les puissances surnaturelles, par exemple le fait de tuer ou de blesser l'animal totémique ou de transgresser un tabou. Les secondes sont les fautes de nature sexuelle, par exemple avoir des relations sexuelles avec une personne à laquelle on est apparenté. Ces deux types de faute appellent une compensation sous la forme de l'accomplissement d'un sacrifice. Le troisième type de faute est celui des fautes contre ce qu'il appelle l'ordre social, c'est-à-dire les règles régissant les relations entre individus, comme la prohibition du vol, de la violence ou du refus de payer une dette. En bon observateur, Evans-Pritchard reconnaît que les règles relatives à ce troisième type de faute ne relèvent d'aucune puissance surnaturelle.

---

11. Hamayon 1990 et 1997.
12. Evans-Pritchard 1956.

Le règlement des litiges qu'entraîne leur transgression relève du seul fonctionnement du groupe social.

On a vu plus haut que, selon le père Schmidt, la religion initiale de l'humanité était un monothéisme. On se demande à vrai dire sur quelles observations le père Schmidt a pu s'appuyer pour soutenir une telle thèse. Parmi les nombreuses croyances relatives à l'origine du monde et de l'homme que l'on rencontre dans les sociétés primitives, l'idée d'un dieu créateur est loin d'être la plus répandue. Il est vrai que, dans certaines mythologies, un Être Suprême a créé le monde et les hommes. Mais il est difficile de soutenir la thèse du monothéisme initial à partir de ces quelques observations. Le dieu suprême que l'on rencontre dans ces cas est extrêmement différent du Dieu transcendant du christianisme. Mircea Eliade note qu'un tel dieu, quand il est présent, se désintéresse des affaires du monde et des hommes. Chez les Selk'nam de la Terre de Feu, par exemple, l'« Habitant du Ciel » a créé le monde, puis il s'est retiré au-delà des étoiles. On ne lui adresse de prières qu'en cas de maladie ou de graves intempéries[13]. Aux îles Fidji, le dieu suprême passe une existence monotone dans sa caverne, sans émotion ni sensation, son seul souci étant de manger. Chez les habitants de la Côte d'Or, Nyongmo est le ciel personnalisé. C'est lui qui délivre la pluie et la lumière. Les nuages sont ses voiles et les étoiles, les ornements de sa face. Tous les jours, il fait pousser l'herbe, les céréales et les arbres en procurant la pluie et la lumière. Ses enfants, les *wongs*, sont les esprits de l'air qui le servent et le représentent sur terre. Quant à lui, il se désintéresse des affaires humaines. Chez les Kimbunda du Congo, l'Être Suprême, Suku-Wakenga, s'intéresse peu à l'humanité. Il laisse le gouvernement réel du monde aux esprits bons ou mauvais. Comme il y a plus de mauvais esprits que de bons, de temps en temps Suku-Wakenga se met en colère contre les mauvais esprits, les terrifie avec le tonnerre et punit les plus obstinés avec les éclairs[14]. Ce dieu suprême qui lutte contre le mal est, certes, fort sympathique, mais il est bien éloigné de l'image d'un dieu transcendant indiquant aux hommes la loi morale. En Australie, on trouve aussi la croyance en une origine céleste de l'humanité. Au « temps du rêve » deux êtres, dit un mythe aranda, sont descendus du ciel. Avec un couteau, ils ont

13. Eliade 1963, p. 118.
14. Tylor 1970, p. 432-435.

sculpté les larves préexistantes et en ont fait des hommes. Puis ils sont remontés au ciel et on n'a plus entendu parler d'eux[15].

Dans leur grande majorité, les ethnologues n'ont pas signalé l'absence de lien entre les règles de la civilité interindividuelle et l'ordre surnaturel. Sans doute, chacun sur son terrain d'enquête, se sont-ils plus ou moins consciemment aperçus de l'absence de ce lien, mais ils n'ont pas cherché à approfondir ce problème qui les aurait amenés à se confronter à l'idée préconçue de l'origine religieuse de la morale. Dans certains cas, le fait est simplement rapidement mentionné sans que l'auteur éprouve le besoin de se poser la question de la généralité du phénomène observé. Dans son livre sur la religion des Tempasuk Dusuns du Nord Bornéo, Evans se contente de signaler en une phrase que les dieux ne semblent pas concernés par les affaires humaines[16]. Chez Evans-Pritchard, l'observation est plus développée. Il montre avec beaucoup de précision que chez les Nuer les puissances surnaturelles se comportent différemment selon qu'il s'agit des fautes contre l'ordre social ou des fautes à l'égard de l'ordre surnaturel. Mais, alors qu'il a tendance à interpréter la religion des Nuer comme un monothéisme, il ne souligne à aucun moment que Kwoth, le dieu du ciel, ne sanctionne jamais les fautes humaines dans les relations interindividuelles. Il n'en tire aucune conclusion sur la question de l'origine religieuse de la morale. Et il ne cherche pas à s'interroger sur ce qu'il en est dans les autres sociétés primitives.

Rares sont ceux qui, comme Fürer-Haimendorf, relèvent explicitement la différence entre les conceptions morales de la société qu'ils étudient et les conceptions de la transcendance issues des religions du Livre. Il note que, dans la société himalayenne des Apa Tani,

> la notion de récompense transcendante des bonnes actions au sens moral du terme n'a aucune valeur dans la pensée apa tani […] L'idée que l'individu est responsable de ses actes non seulement vis-à-vis de son entourage immédiat, mais essentiellement au nom d'un ordre moral universel est exclue de la pensée apa tani. C'est pourquoi on remarque une absence totale de la notion

15. Testart 2006, p. 37-38.
16. Evans 1953, p. 19.

de « culpabilité » ou de « péché » comme pourraient le ressentir ceux qui agissent à l'encontre des valeurs prescrites par un ordre moral transcendant[17].

Cela n'empêche pas, bien entendu, les Apa Tanis d'avoir un droit coutumier qui proscrit explicitement un certain nombre de conduites : l'injure faite à un homme de la tribu sans provocation, le meurtre, le vol, la fraude commerciale, l'adultère, l'inceste au sein du clan ou le non-paiement d'une dette.

Le voyageur M. C. Schadee présente un exemple très intéressant de la réticence à admettre que la morale puisse ne pas dépendre des puissances surnaturelles. Étudiant les Dayaks des Indes néerlandaises, il s'est vu amené à reconnaître et à signaler l'absence d'une transcendance morale à l'occasion de l'observation d'un phénomène, extrêmement fréquent dans les sociétés primitives, consistant en la croyance qu'un malheur est le signe d'une faute commise et constitue une punition envoyée par les puissances surnaturelles. Chez les Eskimos, par exemple, lorsqu'un homme est attaqué par un morse, on pense que le morse a été envoyé par la Mère des animaux marins, très sourcilleuse quant à la morale sexuelle, parce que la femme de l'homme a dissimulé une fausse couche[18]. À Madagascar, si un homme est mordu par un crocodile, on pense qu'il a offensé les ancêtres ou violé un tabou[19]. En Guinée française, quand un homme a été tué par un caïman ou un léopard, on considère que c'est la punition d'une faute. Le village doit être évacué, car il est désormais souillé par la faute commise et sera désormais l'objet de la vindicte des puissances surnaturelles[20]. Chez les Maoris, si quelqu'un a été pris comme esclave, c'est qu'il a attiré la colère des esprits. S'il réussit à s'échapper et à revenir dans son pays, aucun haut personnage ne vient l'accueillir pour fêter sa liberté retrouvée. Son retour ne fait l'objet d'aucune réjouissance collective. Il est au contraire méprisé. Sa réduction en esclavage a été la preuve qu'il s'était rendu coupable d'une faute pour laquelle il avait été puni[21]. On considère souvent que, lorsqu'un homme est tombé à l'eau, c'est qu'il a été puni pour ses fautes par une puissance surnaturelle qui l'a

17. Fürer-Haimendorf, in Middleton 1974, p. 51.
18. Rasmussen 1929, p.178.
19. Lévy-Bruhl 2007a, p. 283.
20. Lévy-Bruhl 2007a, p. 283.
21. Lévy-Bruhl 2007a, p. 270.

condamné à être noyé[22]. Le livre des Actes des apôtres, document historique riche en précieuses observations et anecdotes, montre la survivance dans l'Antiquité de la croyance selon laquelle un naufrage peut être la manifestation d'une punition surnaturelle. Lors d'un de ses voyages, l'apôtre Paul est victime d'un naufrage et échoue sur l'île de Malte. Les habitants le recueillent et lui offrent un dîner en plein air autour d'un feu de camp. Au cours du dîner, il est mordu par une vipère. Ses hôtes se mettent alors à penser qu'il doit être un grand criminel pour qu'un dieu ait par deux fois tenté de le tuer. Mais comme il survit à la morsure de la vipère, ils changent encore d'avis et se disent qu'il doit être un dieu[23]. Chez les Basutos, le missionnaire Casalis a pu observer les conséquences de cette croyance qui voit dans le malheur la conséquence d'une faute. Il note que, pour les indigènes, être dans le malheur est le signe d'une souillure qui leur interdit de s'approcher de l'autel[24].

Revenons à M. C. Schadee qui n'a pas manqué de constater chez les Dayaks l'existence de cette croyance courante selon laquelle, lorsqu'une famille est victime d'un malheur, par exemple le meurtre de l'un des siens, elle est supposée être sous l'influence d'esprits maléfiques qui la frappent en raison d'une faute qu'elle aurait commise. Pour les Dayaks, la tranquillité de la famille est menacée tant que ces mauvaises influences n'auront pas été écartées au moyen de sacrifices appropriés. Une telle croyance heurte les conceptions de Schadee. L'idée que les puissances occultes poursuivent de leur vindicte la famille victime au lieu de s'en prendre à l'auteur du crime lui paraît éminemment choquante.

> Il n'est pas question, s'exclame-t-il, de la colère d'en haut contre le criminel ou le transgresseur de la loi. Phénomène étrange en vérité ! en contradiction avec les principes de moralité et de religion dont nous admettons la présence chez tous les peuples de la terre, même les moins avancés, en contradiction avec la croyance innée chez tous les hommes que les puissances supérieures trouvent agréables ce qui est bien et se détournent de ce qui est mal[25].

---

22. Lévy-Bruhl 2007a, p. 261-263.
23. Actes 28 4-6.
24. Lévy-Bruhl 2007a, p. 271.
25. Lévy-Bruhl 2007b, p. 659.

Schadee n'avait manifestement pas l'idée préconçue de montrer que les sociétés primitives ne partagent pas la conception d'une transcendance régissant les normes morales. Il a fallu qu'il observe la croyance étrange selon laquelle un meurtre est le signe de l'hostilité des puissances supérieures à l'égard d'une famille pour qu'il relève que, en l'occurrence, aucune sanction surnaturelle ne venait punir les auteurs du méfait. Au lieu de le conduire à s'interroger sur le bien-fondé de la croyance en l'origine religieuse de la morale, le cas des Dayaks lui est au contraire apparu anormal et exceptionnel et ne l'a pas amené pas à remettre en cause sa croyance en l'universalité du lien entre morale et religion.

Tylor est le premier qui a explicitement assumé l'idée de l'absence de lien, dans les sociétés primitives, entre la religion et les règles morales régissant les relations interindividuelles. Son livre, *Religion in Primitive Culture*, qui recense plusieurs centaines de travaux réalisés par les ethnologues, est une mine de renseignements d'une grande richesse. À la fin de son ouvrage, il pose le problème de la relation entre religion et morale. Conscient qu'il va heurter nombre de lecteurs, il prend de multiples précautions avant de formuler sa conclusion :

> Pour autant que la religion primitive peut être considérée comme représentant la religion naturelle, l'idée répandue que le gouvernement moral de l'univers est un principe essentiel de la religion naturelle s'écroule tout simplement. L'animisme primitif est presque totalement dépourvu de cet élément éthique qui, pour un esprit éduqué moderne, est le ressort même de la religion[26].

Dans aucun ouvrage sur les sociétés primitives, je n'ai rencontré la mention d'un cas où les puissances invisibles auraient condamné quelqu'un à la mort ou à la maladie pour avoir enfreint l'ordre qui règle les rapports entre les humains.

Les mythes ne constituent pas l'équivalent des préceptes moraux transcendants. Ils répondent à de grandes interrogations, sur l'origine des hommes ou du monde par exemple. Ils justifient certaines pratiques sociales, comme d'indiquer comment il faut planter les ignames ou d'expliquer pourquoi ce sont les hommes qui manient les arcs et pas les femmes. Mais, à ma connaissance, aucun des mythes de la classification internationale rassemblés dans *L'Index des motifs*[27] ne mentionne de

---

26. Tylor 1970, p. 446.
27. Le Quellec 2021, p. 6.

cas où un individu aurait été condamné à la mort ou à la maladie par les puissances invisibles pour avoir tué ou volé.

À la lecture de la littérature ethnologique, le fait est tellement évident et tellement massif qu'il est étonnant qu'il n'ait pas été relevé et qu'il ne fasse pas partie du stock des savoirs élémentaires en sciences sociales. Cet aveuglement de nos sociétés est révélateur de l'ancrage dans notre culture du schéma de pensée selon lequel les puissances surnaturelles auraient eu naturellement et de toute éternité vocation à sanctionner les fautes contre les règles qui régissent les relations des humains entre eux. Nos sociétés ont tendance à considérer ce schéma de pensée comme universel et transhistorique. Un tel aveuglement est révélateur de la force avec laquelle nous sommes capables de projeter nos propres schémas mentaux sur les autres cultures.

Une exception : la punition du parjure

Il existe peut-être une exception à la règle de la non-intervention des puissances surnaturelles dans les affaires purement humaines : celle de la punition du parjure. Dans une société où l'on ne peut coucher par écrit les termes d'un accord, la parole donnée est une valeur fondamentale pour le maintien de l'ordre social. La croyance en une punition surnaturelle du fautif, en cas de parjure, vient lui donner plus de poids. Evans indique que chez les Tempasuk Dusuns le dieu suprême peut parfois être convié comme témoin et garant d'un accord solennel, comme un contrat ou un traité[28]. Tylor note quant à lui que, chez les Ostyaks de Russie, quand un chasseur est tué par un ours, on considère qu'il a dû se parjurer et être puni[29].

Je n'ai pas trouvé d'autres exemples de cette croyance, dont il est difficile d'apprécier la diffusion. On la retrouvera plus tard dans la Mésopotamie du deuxième millénaire avant notre ère, quand la conception de l'intervention des dieux dans la morale humaine commencera à se faire jour.

*

L'absence d'intérêt des puissances surnaturelles pour la manière dont les hommes se conduisent entre eux se retrouve dans les croyances

28. Evans 1953, p. 19.
29. Tylor 1970, p. 317.