

Balises pour une lecture croisée des textes de Luhmann sur la religion

Niklas Luhmann, *A System Theory of Religion*. Stanford: Stanford University Press, 2013, 303 pages avec index.

Le propos de cet ouvrage, écrit dans les années 1990, conserve son actualité pour nos sociétés consommatrices de médias sociaux : Luhmann nous invite à envisager les manifestations du religieux comme des phénomènes de communication. Il s'agit d'un texte posthume, publié en allemand en 2000 sous la direction d'André Kieserling et maintenant accessible en anglais. Le manuscrit n'avait pas nécessairement atteint une forme achevée et Luhmann n'a laissé aucune indication permettant de confirmer qu'il en aurait accepté la publication. Le lecteur — surtout s'il s'agit là de son premier contact avec la pensée de Luhmann — peut s'attendre à rencontrer quelques irritants au fil des pages.

Les carences de l'ouvrage n'ont pas manqué d'attirer l'attention des commentateurs dès la publication en allemand (notamment Beyer, 2001; Laermans et Verschraegen, 2001). Il serait peu utile de répéter le même exercice à l'occasion de la publication en anglais. Le parcours que propose le livre étant peu balisé, ce compte rendu veut plutôt proposer un accompagnement et indiquer au lecteur dans quels textes de Luhmann (en français ou en anglais) il pourra trouver un développement plus achevé des notions théoriques parfois déroutantes qui surgissent en cascade d'un chapitre à l'autre. La fréquentation assidue des textes n'est-elle pas une démarche que plusieurs grandes traditions religieuses nous ont appris à valoriser ?

Les textes de Luhmann traduits en français sont peu nombreux (voir Ferrarese, p. 265). Ils seront mis à profit aussi souvent que possible, en adoptant le vocabulaire qu'ont proposé jusqu'ici les traducteurs, même si des variantes apparaissent pour un même concept. Par exemple, pour désigner les systèmes qui produisent du sens, on parlera de systèmes de sens, de systèmes constitutifs de sens ou de systèmes constituant du sens. Quant à l'usage du mot « media », Luhmann a lui-même expliqué

dans une note qu'il en propose une conception « personnelle purement fonctionnelle » (2010, p. 208, note 40). Les choix faits par les traducteurs étant multiples à cet égard, je m'en tiendrai ici au couple *medium*/forme, à la « *re-entry* » et aux médias de communication généralisés.

DES QUESTIONS INÉDITES POUR UNE OBSERVATION SOCIOLOGIQUE DU RELIGIEUX

Lors de la parution d'autres textes portant sur les systèmes religieux (1984 ; 1985 ; 1989, chap. 14) on avait reproché à Luhmann de se référer presque exclusivement aux systèmes religieux qui se sont constitués dans le contexte de la chrétienté. *A System Theory of Religion* nous donne maintenant accès à des observations qui couvrent une plus grande diversité de traditions religieuses, souvent même en retraçant l'évolution d'un concept au cours de l'histoire de ces traditions.

Du premier au dernier des neuf chapitres, la démarche est balisée par des questions qui reviennent avec insistance. La première phrase du livre est d'ailleurs une question : « Comment arrive-t-on à identifier que certaines manifestations du social constituent une religion ? » (p. 1, notre traduction). D'un chapitre à l'autre, Luhmann indique d'autres questions que voudra se poser une sociologie qui se positionne, de l'extérieur, en tant qu'observatrice de la religion (p. 111). La sociologie et la religion gagneront-elles quelque chose à examiner de telles questions ? Moins de naïveté, répond Luhmann, tout en reconnaissant que cela n'empêchera pas les dérives attribuables à la nostalgie ou au fanatisme (p. 258).

Dès le premier chapitre, Luhmann prend ses distances par rapport à la sociologie des religions dans sa forme classique, notamment telle que la pratiquaient Durkheim, Simmel ou Weber (p. 2-4). Plutôt que de rechercher ce qui fait « l'essence » d'une religion (p. 6, 232), il demande à la sociologie de prendre comme objets d'étude les descriptions d'elle-même que propose la religion. Le dernier chapitre de l'ouvrage porte d'ailleurs sur la capacité d'« auto-description » des systèmes religieux.

Les systèmes religieux sont des systèmes de sens. Ils constituent le sens à partir de leurs seules opérations, qui sont des événements de communication. Pour assurer un meilleur succès à leurs opérations de communication, ils les conditionnent avec des codes binaires et des formules de repli stratégique en situation de contingence. Les systèmes religieux sont aussi des lieux où émergent des processus évolutifs. Voilà ce que nous serons amenés à considérer dans notre parcours à travers l'ouvrage.

DES SYSTÈMES QUI PRODUISENT DES ÉVÉNEMENTS DE SENS

Dans le titre du premier chapitre, la religion nous est présentée comme l'une des « formes » que revêt le sens (1. *Religion as a Form of Meaning*). Le mot forme est ici synonyme de distinction. Dès la deuxième page, Luhmann le souligne et il indique comment sa démarche s'écarte de celle de Durkheim. Durkheim, dit-il, commençait lui-aussi par poser une distinction : il distinguait entre ce qui est sacré et ce qui ne l'est pas. Mais la distinction en tant que forme n'a pas retenu son attention ; sa démarche l'a plutôt amené à examiner le domaine du sacré pour y repérer les formes spécifiques que peut prendre le religieux (p. 2). Chez Luhmann, au contraire, tout est distinction, en tant que forme. Une forme qui délimite... mais qui demeure inséparable de ce qu'elle ne délimite pas. Les formes rendent visible une tension entre ce qui est marqué et ce qui reste non marqué ; c'est ce qui en fait, pour Luhmann, un outil conceptuel majeur. Ce n'est pas le seul élément au sujet duquel les deux théoriciens du social adoptent des positions divergentes. Luhmann le signale aussi à l'égard de l'intégration sociale et de la moralité (p. 219). On se rappellera ici que c'est Luhmann qui, en 1977, a rédigé l'introduction qui accompagnait la traduction en allemand de l'ouvrage de Durkheim, *De la division du travail social*. Ce texte, traduit en anglais, est devenu le premier chapitre de l'ouvrage de Luhmann intitulé *The Differentiation of Society* (1982; chapitre 1. *Durkheim on Morality and the Division of Labor*).

L'outil conceptuel que propose Luhmann est une notion qui comporte deux versants : là où il y a une forme, il y a aussi un *medium*. Et les deux sont indissociables (p. 91). On peut penser ici à l'empreinte d'un pied dans le sable (2002, p. 175); on comprend alors plus facilement que *medium* et forme sont à la fois différents et identiques, qu'ils constituent une unité.

Dès le premier chapitre, ce mode d'opération qui procède en marquant quelque chose comme une forme pour le distinguer de ce qui reste non marqué nous est brièvement expliqué à la section III (p. 15-17). Luhmann accorde une grande importance à ce qu'il considère comme un « puzzling process » (p. 15) : la capacité qu'ont les systèmes de sens de réintroduire une forme (le marqué), dans ce qui a été précédemment constitué par la distinction entre le marqué et le non-marqué. Je vois là un phénomène de « passe et repasse » : passer une frontière et traverser de nouveau une frontière, c'est à la fois poser le même geste et vivre une expérience différente. Cette opération de « *re-entry* » ainsi que le couple *medium*/forme sont des incontournables dans la théorie de Luhmann. Ces concepts, qu'il a empruntés au mathématicien britannique

George Spencer-Brown (p. 87, 98), risquent de dérouter le lecteur car les explications sont minces comparativement à ce qu'on peut lire dans d'autres ouvrages de Luhmann (par exemple 2000a, chapitre 3). D'ailleurs, suite à la parution de l'ouvrage en allemand, le commentaire de Laersman et Verschaegen consacre toute une section (2001, p. 12-14) à l'application des notions de forme et de « *re-entry* » aux opérations des systèmes religieux et en signale le caractère « énigmatique ».

Le sens nous est présenté comme un *medium*. Le sens est universel et échappe à la négation (« non-négatable » p. 8, 93; nier qu'il y ait du sens c'est aussi une opération qui fait sens, qui relève de la notion de sens et nous y rattache ; voir à ce sujet 2000a, p. 34 et 139). Constituer du sens, religieux ou autre, est un événement sans permanence : les formes s'évanouissent aussitôt distinguées. Chaque distinction doit cependant se connecter à la précédente pour que le système de sens continue de s'autoproduire. La capacité du *medium* de se prêter à l'émergence d'autres formes est inépuisable : le monde ne rétrécit pas à mesure que les systèmes de sens procèdent à des opérations de distinction.

La sociologie du phénomène religieux que propose Luhmann s'intéresse aux religions en en tant que systèmes de sens (*meaning systems*, p. 233 ; *meaning-processing systems*, p. 24). On regrette ici que sa classification des systèmes de sens en deux catégories, les systèmes psychiques et les systèmes sociaux, ne fasse pas l'objet d'une présentation plus formelle (comme il l'avait fait, par exemple, dans 1990a, p. 23-24). Dans le premier chapitre, Luhmann se contente d'identifier ces systèmes au début de la section II (p. 7), sans préciser que dans le cas des systèmes psychiques, les opérations sont des événements conscients, alors que les opérations des systèmes sociaux sont des communications. On le comprend néanmoins à la lecture des pages suivantes (p. 9-10).

Les systèmes psychiques en arrivent à constituer le sens en connectant l'un à l'autre des événements conscients qui se réfèrent à d'autres événements conscients; les systèmes sociaux constituent le sens en connectant l'une à l'autre des communications que se réfèrent à d'autres communications. D'amples développements à ce sujet sont accessibles ailleurs dans l'œuvre de Luhmann (par exemple, 2013, chap. 5; 2010, p. 36; 2012, p. 22-23), mais on déplore qu'ils n'aient pas été tout au moins rapidement évoqués.

Le système n'a pas à découvrir un contenu prédéterminé qui serait « le » contenu qui fait sens. C'est plutôt lui qui « constitue » le sens – comme le proposait déjà la phénoménologie husserlienne (1990a, p. 25) – en choisissant d'actualiser une opération, alors que d'autres seraient aussi possibles. La notion de sens désigne, pour Luhmann, ce traitement ininterrompu de la différence entre actualité et potentialité. Il répète, du

premier aux derniers chapitres (p. 10, 185), qu'il définit le sens comme « une unité constituée par la différence entre actualité et virtualité ». Une pensée ou une communication se constitue comme événement de sens parce qu'elle actualise une possibilité parmi d'autres, tout en renvoyant à d'autres possibilités de penser ou de communiquer.

Si la religion est l'une des formes que revêt le sens, c'est dans les opérations des systèmes de communications et non dans celles des systèmes psychiques que Luhmann voudra observer comment sont distinguées des formes qui produisent du sens. Il n'aborde que brièvement la production du sens par les systèmes psychiques, à la section VII du chapitre 1 (p. 25), et y revient à la section XI du chapitre 2 (p. 78-80). On regrette de ne pas avoir accès ici à un court rappel des idées exposées dans Luhmann 2002, au chapitre 8 intitulé « *How Can the Mind Participate in Communication ?* ». Luhmann se contente d'expliquer qu'il est hors de question de « réduire la religion à un phénomène attribuable à la conscience » (p. 5). Selon lui, une théorie sociologique des religions doit plutôt se centrer sur les systèmes de communications. Il précise rapidement que la démarche qui inspire l'ouvrage est axée sur l'observation des systèmes qui produisent des communications à caractère religieux et non pas des perceptions ou des pensées conscientes à caractère religieux : « Quand on se donne comme point de départ des systèmes sociaux (et non pas des êtres humains bien réels), c'est la communication qui est, et qui demeure constamment, l'opération première. Dans ce cas, le chercheur peut aussi s'abstenir de chercher à savoir ce qui se passe au plan psychique. Les processus psychiques qui s'actualisent et qui veulent devenir pertinents pour la communication doivent, quels qu'ils soient, faire en sorte d'être discernés en tant que communications. » (p. 27, notre traduction)

Notons que dans son commentaire sur la version originale en allemand, Beyer (2001) s'est particulièrement attaché à retracer comment Luhmann, dans *A Systems Theory of Religion*, reformule la religion en tant que communication.

CODER LES ÉVÉNEMENTS DE COMMUNICATION SELON LE SCHEMA BINAIRE IMMANENCE/TRANSCENDANCE

Le système ne peut sortir de lui-même pour mener des opérations dans son environnement. La notion de « *re-entry* », évoquée précédemment, permet cependant au système de réintroduire « au-dedans » la distinction système/environnement (p. 99, 247). Le système marque ainsi une « frontière intérieure » (p. 155-156); il se donne accès à un « environnement

intérieur » (2010, p. 56). Il y a alors pour lui un redoublement du réel (p. 43, 45, 55-56, 224; voir aussi Luhmann 2000b, chap. 1. *Differentiation as a Doubling of Reality*); c'est là une caractéristique majeure du processus de différenciation.

La différenciation permet à un système de sens de reconstruire à l'intérieur de ses frontières une différence système/environnement. Lorsque le système oriente ce processus de différenciation « dans la perspective de problèmes spécifiques qui devront dès lors être résolus dans le cadre de chaque système fonctionnel correspondant », on parlera de différenciation fonctionnelle (1999, p. 43-56). Selon Ferrarese, la théorie de la différenciation fonctionnelle des systèmes sociaux développée par Luhmann « déplace le modèle de différenciation présenté par Weber » (2007, p. 46). La théorie de Luhmann permet d'observer comment les événements de communication ont fait en sorte que se différencient progressivement plusieurs systèmes fonctionnels, qui s'autoproduisent constamment en conditionnant leurs opérations de communication de manière à remplir une fonction précise. Mentionnons entre autres : le politique, qui permet au pouvoir de se reproduire en conditionnant ses communications selon le code légitime/non-légitime; l'économie, qui permet à l'argent de se reproduire en conditionnant ses communications selon le code paiement/non-paiement; le droit, qui permet au légal de se reproduire en conditionnant ses communications selon le code schéma légal/illégal; la science, qui permet à la vérité de se reproduire en conditionnant ses communications selon le code vrai/non-vrai. Dans le cas des communications à caractère religieux, le conditionnement des distinctions effectuées par le système se ferait selon le code immanence/transcendance (p. 53).

La différenciation fonctionnelle est un processus évolutif ; nous décrirons plus loin les trois composantes d'un processus évolutif. Pour le moment, notons que les schématismes binaires se constituent eux-aussi selon des processus évolutifs (voir l'exemple du pouvoir dans Luhmann 2010b, chap. 3). Luhmann retrace le processus évolutif de conditionnement binaire des communications à sens religieux en prenant des exemples dans diverses traditions religieuses (p. 56-63). Il explique aussi que l'évolution du processus de différenciation d'un système au cours de son histoire a une influence sur l'évolution du code qu'il utilise pour conditionner ses opérations de distinction (p. 51-53). La discussion du code immanent/transcendant est enrichie par des considérations additionnelles au chapitre suivant (p. 87-89), qui porte sur la fonction de la religion. On regrette alors que ces éléments n'aient pas été mis à contribution plus tôt.

Le code binaire présente une autre caractéristique. Grâce à lui, le système de sens peut en arriver à mener ses opérations sur les deux versants de la distinction (p. 143 ; voir aussi 2000a, p. 66). C'est là un phénomène que l'on peut observer dans les systèmes de communications religieuses (p. 63). Avec le code immanent/transcendant, la constitution du sens prend alors, paradoxalement, la forme d'une opération immanente de « *re-entry* » qui est menée à partir de la transcendance, alors même que la transcendance est censée désigner ce qui échappe à toute opération et à toute distinction (p. 63).

Plus loin, Luhmann reprend l'examen du code immanence/transcendance en envisageant l'hypothèse que la position de transcendance soit réservée à Dieu (p. 75), ou encore que l'expérience de l'individu soit transcendance (p. 77). Une telle inversion des positions vient « révolutionner », dit-il, le code qui caractérise les opérations de communication des systèmes religieux (p. 78).

Quelle est la fonction spécifique de la religion ? Du code on passe à la fonction, avec le chapitre 3, où devrait se trouver la réponse. Elle y est, mais bien cachée. Elle est formulée en termes plus clairs à la section V du chapitre 7 sur l'évolution des religions et à la section IV du dernier chapitre. La religion déconstruit les paradoxes qui surgissent inévitablement quand un système producteur de sens a recours au langage pour exprimer le code qui lui sert à conditionner ses distinctions. La religion n'est pas, en soi, responsable du sens, écrit Luhmann, mais c'est la religion qui fournit un nouveau fondement pour la constitution du sens lorsqu'au détour de la communication surgit un paradoxe (p. 98). Les opérations d'un système religieux le placent dans une position paradoxale : elles ont pour fonction de communiquer une référence à la transcendance à partir d'opérations qui ne peuvent, en elles-mêmes, être transcendantes (p. 196).

Notons que Luhmann termine le chapitre 3 en abordant un thème plus facile d'accès. Il examine la position qui veut que la religion ait perdu sa fonction (p. 102-104). On y trouve des considérations qui ont conservé toute leur pertinence même si Luhmann y décrit ce qu'il observe dans les années 1990.

DIEU, EN TANT QUE FORMULE DE REPLI STRATÉGIQUE

Le titre du quatrième chapitre place « Dieu » dans une position qui peut surprendre : on fait appel à lui en tant que « formule », pour aborder des problèmes de contingence (4. *The Contingency Formula* « *God* »). Cette notion de « formule de contingence » apparaît aussi

dans les textes de Luhmann portant sur l'économie, la politique et le droit. Il s'agit d'une formule interne (p. 105) qui permet aux opérations de communication du système d'indiquer que des distinctions sont interdépendantes au lieu d'être purement contingentes. Pour décrire ce processus auxquels les systèmes de sens peuvent recourir pour faire face à la contingence, Luhmann écrit : « *they flow back into themselves* (1984, p. 55). Je vois là un repli stratégique. Pour le système économique, la formule de contingence est la rareté ; pour le système politique, c'est la légitimité ; pour le système juridique, c'est la justice (2012, p. 282; 1984, p. 18; 1982, p. 313). La formule de contingence permet un repli stratégique : lorsque le système économique invoque la rareté, il n'y a plus contingence pure : les coûts évoluent en fonction de la rareté. Lorsque le système politique invoque la légitimité, le pouvoir justifie ses décisions en les disant fondées sur des valeurs qui sont censées maintenir leur légitimité. Lorsque le système juridique invoque la justice, les lois évoluent en fonction de ce qui est considéré juste à ce moment-là de l'évolution d'une société (p. 106).

La formule de repli stratégique qu'utilisent les religions pour se soustraire à la contingence serait la notion de Dieu. Un système religieux peut, par exemple, faire valoir une interdépendance entre la nature, considérée comme ce qu'il y a de plus immanent et imparfait, et un Dieu-créateur qui ne peut être que transcendant et parfait. La communication sur l'immanence peut ainsi se connecter à une communication sur la perfection et continuer de produire du sens malgré le paradoxe (voir 1981, p. 1000). Pour la tradition religieuse chrétienne, on trouve de plus amples développements au sujet d'un tel repli stratégique dans Luhmann, 1984 (p. 52-56), un texte qui est la traduction en anglais du chapitre 2 du premier ouvrage majeur sur la religion publié en allemand par Luhmann, en 1977.

Notons que Luhmann examine aussi dans ce chapitre ce qui se passe lorsqu'un système religieux donne à Dieu la position de l'observateur du système de communications (p. 116-117 ; 129-130), ou encore la position du sacro-saint qui se dérobe à toute opération de communication (p. 120).

LE SENS EST UNE CONQUÊTE LIÉE À UN PROCESSUS ÉVOLUTIF

Le sens est une conquête de l'évolution, selon Luhmann (2010a, p. 114). Il n'est donc pas surprenant que les derniers chapitres du livre *A Systems Theory of Religion* examinent les processus évolutifs qui mènent à une différenciation fonctionnelle des communications dans les systèmes

religieux (chapitre 5), à l'émergence des organisations religieuses (chapitre 6), à la sécularisation (chapitre 8), à l'auto-description de la religion (chapitre 9) et, bien sûr, à l'évolution même de la religion (chapitre 7).

Les trois composantes d'un processus évolutif, soit : la variation, la sélection et la restabilisation (p. 151), sont présentées au lecteur à la section IV du chapitre 5 sur la différenciation des communications dans les systèmes religieux, soit bien avant le chapitre 7 sur l'évolution de la religion. C'est aussi au chapitre 5 qu'est nommé l'un des « succès » (2012, p. 121) des processus évolutifs, une autre « conquête de l'évolution » (2010a, p. 211) : les médias de communication symboliquement généralisés. Luhmann explique ailleurs : « Par médias de communication, il faut donc comprendre un dispositif qui s'ajoute au langage, notamment un code de symboles généralisés qui guide la transmission d'opérations de sélection. » (2010b, p. 9; voir aussi Luhmann, 2010, p. 208-212 et 1977).

Ces médias de communication sont eux-mêmes une distinction par rapport au médium le plus universel qu'est le sens (p. 93). Les médias de communication symboliquement généralisés sont : le pouvoir, pour le système politique ; l'argent, pour le système économique ; la vérité, pour la science. Pour les religions chrétiennes, ce serait la foi (p. 146). Luhmann observe également que d'autres « complexes sémantiques » (p. 147) peuvent servir de médias symboliquement généralisés pour des systèmes religieux. Ces codes de symboles généralisés ont un effet motivant pour la poursuite de la communication. Le succès des processus évolutifs s'en trouve facilité (1990b, p. 31)

Les organisations sont présentées au chapitre 6 ; elles se prêtent elles aussi à l'observation des processus évolutifs. Les opérations de distinction de ces systèmes de communications prennent la forme d'une décision. Luhmann explique ailleurs que le concept d'organisation « désigne un type particulier de formation des systèmes sociaux dans lesquels on peut entrer au moyen de décisions et desquels on peut à nouveau sortir par d'autres décisions. » (1999, p. 58; voir aussi 2010a, p. 37)

Lors d'une entrevue, Luhmann avait réussi à exprimer en termes très simples la différence entre une organisation et un système fonctionnel : « les systèmes fonctionnels sont programmés pour l'inclusion de la population. Tous les citoyens sont sujets de droit, tous devraient posséder quelque argent pour se nourrir, tous peuvent s'engager politiquement, fréquenter l'école et ainsi de suite. En revanche, les organisations sont orientées vers l'exclusion. Sauf ceux qui en font formellement partie, personne n'appartient à l'organisation. La logique de l'inclusion et

celle de l'exclusion sont permutées lorsque l'on passe de la société à l'organisation.» (1996, p. 12)

Luhmann signale le danger d'incompatibilité entre le code immanence/transcendance et le code inclusion/exclusion qu'utilisent les organisations pour conditionner leurs opérations (p. 173, 179). Il examine aussi, à la section VI du chapitre, les processus de réforme dans les organisations religieuses. Parmi les systèmes religieux, ceux qui utilisent la foi comme médium de communication symboliquement généralisé peuvent se retrouver dans une position paradoxale en tant qu'organisations lorsqu'une réforme traite les questions de foi comme des décisions (p. 176). Les décisions — qui sont des distinctions contingentes — sont alors placées en position de prétendre à l'infaillibilité.

Après l'examen de ces divers processus évolutifs on passe, au chapitre 7, à la notion même d'une évolution de la religion. Luhmann reprend à la section II chacune des trois composantes du processus : sélection, variation, restabilisation, pour en donner des exemples dans différentes traditions religieuses. L'évolution du lien entre religion et moralité sert lui aussi d'exemple à la section III.

L'émergence de ce qu'il est maintenant convenu d'appeler les grandes religions du monde compte, selon Luhmann, parmi les plus importants résultats de l'évolution de la religion (p. 199). L'évolution s'est faite de telle sorte que ces grandes religions ne se sont pas intégrées en un seul et unique système de communications à caractère religieux, partageant les mêmes thèmes ou les mêmes formes d'expression. Le résultat observé est plutôt que ces grandes religions du monde se distinguent des autres systèmes religieux qui produisent des communications en se rendant accessibles à tous, sans poser de restrictions liées à l'origine ethnique, à l'appartenance à une nation ou à l'occupation du territoire (Luhmann signale que le judaïsme et le shintoïsme constituent des exceptions à cet égard). La trajectoire historique des religions n'annonçait pas de façon évidente qu'on en viendrait à ce résultat.

Le concept de sécularisation, abondamment documenté en sociologie depuis Auguste Comte, est repris par Luhmann au chapitre 8. Il s'applique alors à en « faire disparaître » la formulation classique (p. 223) en le redéfinissant à partir de la théorie de la forme (p. 203-204). La religion étant une forme parmi d'autres, la sécularisation a un effet de provocation : la religion, en tant que système de communications, est en quelque sorte sommée de s'auto-décrire (p. 205). À mesure que les processus évolutifs s'expriment sous la forme d'une différenciation accrue des systèmes de sens, la religion se voit en quelque sorte dépossédée du monde par les autres systèmes fonctionnels, qui communiquent maintenant sans elle en

matière de politique, d'économie, de droit, de science, d'éducation ou d'expression artistique.

La théologie, pour sa part, est confrontée à diverses sciences des religions qui observent la religion comme un domaine partiel à l'intérieur d'une culture (p. 225). Les divers systèmes fonctionnels peuvent dès lors traiter les communications des divers systèmes religieux comme une contingence, une option parmi d'autres (p. 226). Malgré l'ironie que l'on devine derrière la métaphore qu'il emploie à ce sujet, Luhmann considère qu'il serait prématuré d'annoncer que les comparaisons culturelles vont affaiblir les systèmes religieux dans la société moderne (p. 227).

Comment la religion décrit-elle la religion ? C'est sur ce thème que se termine l'ouvrage. La section III de ce dernier chapitre nous ramène à la production du sens, la religion s'étant souvent auto-décrite comme une réponse à une quête de sens pour les êtres humains (p. 247).

Plusieurs grandes religions se distinguent maintenant les unes par rapport aux autres de façon bien marquée, en même temps que foisonnent les sectes, cultes et mouvements de courte durée. Cependant — et c'est là un élément particulièrement significatif selon Luhmann — les communications dans les systèmes religieux ne semblent pas s'orienter vers une généralisation des distinctions qui mènerait à l'émergence d'une seule religion pour une société globale (p. 248). Au contraire, Luhmann envisage un accroissement de cette diversité des religions (p. 251) chacune produisant son auto-description, sans visée d'intégration. Cela peut surprendre quand on observe les processus de centralisation à l'œuvre dans des systèmes fonctionnels comme la science, le système juridique ou le système économique (p. 252). À cet égard, ce que l'on observe dans le cas des religions se rapprocherait plus de ce qui se passe pour le système politique. Le dernier chapitre du livre sur l'auto-description des systèmes religieux gagnerait probablement à être lu en parallèle avec le texte intitulé « L'État et la politique » (1999, p. 77-113), qui porte sur l'auto-description du système politique.

A Systems Theory of Religion examine le phénomène religieux en se servant d'outils conceptuels qui ne sont pas d'usage courant en sciences des religions ou en théologie. L'ouvrage saura-t-il intéresser suffisamment les chercheurs pour que ces outils continuent d'être mis à l'épreuve ? Il faut le souhaiter et c'est la raison pour laquelle ce compte rendu insiste sur les références susceptibles d'éclairer les concepts abruptement proposés au lecteur au fil des chapitres.

La constitution du sens dans les systèmes de communications reçoit avec Luhmann un encadrement théorique qui favorise l'interdisciplinarité. Sa théorie des systèmes de sens, bien qu'elle se situe dans la mouvance de la phénoménologie husserlienne, s'affranchit des cloisonnements

disciplinaires. L'étude du sens s'ouvre ainsi à des contributions scientifiques qui, il faut l'espérer, déborderont les découpages traditionnels. On peut souhaiter, entre autres, un rapprochement avec les recherches en sciences cognitives qui s'intéressent aux mécanismes de l'attention ou au caractère indirect de l'influence des processus conscients sur le comportement humain.

La théorie des systèmes de sens que propose Luhmann ouvre des pistes qui peuvent mener à une meilleure intelligibilité du phénomène religieux, tel qu'il s'offre à notre observation, au présent. Et dans ce présent, le religieux nous interpelle de façon pressante, sans égard aux frontières disciplinaires.

Université de Québec à Montréal

Diane Laflamme

RÉFÉRENCES

- Beyer, P. 2001. Religion as Communication in Niklas Luhmann's *Die Religion der Gesellschaft*. *Soziale Systeme* 7, p. 46-55.
- Ferrarese, E. 2007. *Niklas Luhmann, une introduction*. Paris: La Découverte.
- Laermans, R. et G. Verschraegen. « The Late Niklas Luhmann » on Religion: An Overview. *Social Compass* 48 (1), p. 7-20.
- Luhmann, N. 2013. *Introduction to Systems Theory*. Cambridge, Royaume-Uni: Polity Press.
- 2012. *Theory of Society*. Volume 1. Stanford: Stanford University Press.
- 2010a. *Systèmes sociaux*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- 2010b. *Le pouvoir*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- 2002. *Theories of Distinction*. Stanford: Stanford University Press.
- 2000a. *Art as a Social System*. Stanford: Stanford University Press.
- 2000b. *The Reality of the Mass Media*. Stanford: Stanford University Press.
- 1999. L'État et la politique, dans *Politique et complexité*. Paris: Les éditions du cerf, p. 77-113.
- 1998. *Observations on Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- 1996. La science de la société : Questions à Niklas Luhmann. *Recherches sociologiques*. Vol. XXVII, no 2, p. 5-23.
- 1990a. *Essays on Self-Reference*, New York: Columbia University Press.
- 1990b. *Amour comme passion*. Paris: Aubier.
- 1989. *Ecological Communication*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1985. Society, Meaning, Religion – Based on Self-Reference. *Sociological Analysis. A journal in the sociology of religion*, (46) 1, p. 5-20.
- 1984. *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. New York et Toronto: The Edwin Mellen Press.
- 1982. *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.

- 1981. Remarques préliminaires en vue d'une théorie des systèmes sociaux. *Critique*, octobre, no 413, p. 995-1014.
- 1977. Generalized Media and the Problem of Contingency, dans Loubser, Baum, Effrat et Lidz (dir.). *Explorations in the General Theory in Social Sciences. Essays in Honor of Talcott Parsons*, New-York: The Free Press, p. 507-532.

Diane Laflamme, Ph.D., est professeure associée au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Elle est membre de divers groupes de recherche, dont le groupe de recherche sur la sociocybernétique de l'Association internationale de sociologie.

Laflamme.diane@uqam.ca