La religion comme communication

Religion as Communication

La religión como comunicación

Niklas Luhmann

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26110>

DOI : 10.4000/assr.26110

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 octobre 2014

Pagination : 47-60

ISBN : 978-2-7132-2433-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Niklas Luhmann, « La religion comme communication », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 167 | juillet-septembre 2014, mis en ligne le 20 octobre 2017, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26110> ; DOI : 10.4000/assr.26110

Niklas Luhmann

La religion comme communication¹

Aborder aujourd'hui le thème de la religion en sciences sociales oblige à faire un choix : part-on d'une perspective anthropologique ou d'une perspective sociale ? Cette décision est d'autant plus essentielle que la compréhension de la dynamique des sociétés modernes ne peut plus se satisfaire d'une référence à « l'homme ». La théorie de la causalité cumulative² ne change rien à cet état de fait, et l'on peut ici penser à la séquence instinct-habitude-institutions du pragmatisme américain. L'explication des transformations extrêmement rapides des modes de vie nécessite selon nous une théorie autonome de la société. Cela vaut aussi, et même d'autant plus, si l'on s'intéresse à la signification de la religion. En effet, ce n'est pas « l'être humain » qui a changé (si ce singulier collectif peut encore faire sens), mais bien la société.

Selon cette conception des choses, une théorie de la société doit renoncer à toute référence proprement anthropologique. On ne peut plus appréhender la société comme un groupe national et encore moins comme la totalité des êtres humains. Nous remplaçons cette théorie anthropologique (ou « humaniste ») de la société par une théorie des systèmes. Celle-ci vise à saisir les opérations produites par un système et reproduites à l'aide de ces propres productions. Dans ce processus, seule la communication entre en jeu. Elle constitue la seule véritable opération sociale et englobe aussi l'énonciation (*Mitteilung*) et la compréhension. Elle ne se réalise que lorsque l'énonciation a atteint une compréhension suffisante³.

1. Texte paru en allemand in Tyrell Hartmann, Volkhard Krech et Hubert Knoblauch (dir.) *Religion als Kommunikation*, Würzburg, Ergon, 1998, p. 135-145, traduit de l'allemand par Bruno Michon et révisé par Anne-Sophie Lamine. Les intertitres ont été ajoutés.

2. Il s'agit ici d'une référence aux travaux de l'économiste et sociologue américain Thorstein Veblen (par exemple, 1898). Le concept de « causalité cumulative » décrit ce que l'on peut aussi nommer des boucles de rétroaction positive : « Les habitudes influencent les actions qui contribuent à changer l'environnement, et l'environnement contribue à former les habitudes » (V. Dutraive, 2008 : 40). Pour Luhmann néanmoins, l'environnement doit être distingué (dans le sens de considérer comme un système autonome) de la société (n.d.t.).

3. Rappelons ici que pour Luhmann ce ne sont pas les individus (les systèmes psychiques) qui communiquent, mais la société. La matière première de la société est la communication et uniquement la communication. La communication est composée du triptyque : information

Des malentendus peuvent certes survenir. Une fois révélés, tant qu'ils ne bloquent pas la poursuite de la communication, ils peuvent être infirmés par une communication réflexive, voire neutralisés. Quand le sens de la communication est compris, il n'est donc pas décisif qu'elle soit acceptée ou refusée, car, dans les deux cas, elle peut être poursuivie.

Par conséquent, la communication n'est pas l'énonciation d'informations d'un lieu ou d'un sujet vers un autre. Une telle conception, en effet, conduirait à accepter l'idée que la communication ne peut se contrôler elle-même. Comment pourrait-elle alors constater ce qui se passe « dans » les sujets prenant part à la communication ? De plus, une telle communication n'aurait pas de mémoire propre, elle se rapporterait uniquement à la mémoire des sujets. Comment pourrait-elle constater elle-même ce dont les sujets se souviennent et ce qu'ils ont oublié ? Une telle conception est hautement irréaliste. Dans la communication religieuse justement, la question de la mémoire est centrale. En tant que communication, elle doit pouvoir provoquer le souvenir autant que l'oubli. Il en va ainsi du droit romain comme des circonstances politiques du procès de Jésus de Nazareth⁴. C'est pourquoi nous devons saisir la communication comme une forme d'opération indépendante qui présuppose une conscience chez les parties prenantes, tout comme elle présuppose des conditions de vie terrestre. Cependant, ces présupposés renvoient uniquement à l'environnement de la communication et non à une forme d'opération propre à la société et plus spécifiquement au système religieux.

Afin d'appréhender la communication comme opération *sociale* et comme processus s'autoreproduisant (« auto-poïétique »), la compréhension s'avère un concept-clé qu'il nous faut à présent considérer. Une communication ne peut avoir lieu et aboutir que lorsqu'elle atteint un niveau suffisant de compréhension (ou d'incompréhension) pour fonctionner. En outre, la communication n'a ni la nécessité, ni la capacité de contrôler ce qui se passe dans la tête des participants – elle n'a pas accès à la conscience, ni (à plus forte raison) au niveau neuro-biologique. C'est pourquoi nous comprenons la communication comme une synthèse d'information, d'énonciation et de compréhension qui se poursuit d'événement en événement, et donc comme une opération qui peut largement faire

– énonciation – compréhension. La compréhension (à partir du médium du sens) fait le lien entre les deux premiers items. La compréhension permet de faire perdurer le système social en assurant à la communication de continuer, de se reproduire elle-même. Dans ce processus, les systèmes sociaux et les systèmes psychiques s'interpénètrent : quoi qu'autonomes, ils sont reliés par une forme de « couplage structurel » qui implique que, quoiqu'ils ne reproduisent pas la même chose (les systèmes psychiques reproduisent de la conscience et les systèmes sociaux de la communication), ils sont soumis à la même évolution. Ils constituent l'un pour l'autre une partie de leur environnement, (n.d.t.).

4. Luhmann entend ici que la communication religieuse se référant au procès de Jésus se « souvient » qu'il meurt pour la rédemption des péchés, mais « oublie » le cadre politique et légal de cette mort. Ceci s'explique par l'autonomie du système religieux par rapport à celui du droit et de la politique (n.d.t.).

abstraction de l'état de conscience dans lequel se trouvent les participants et à plus forte raison des états de connexion neurobiologique correspondants. Il est bien évidemment possible de communiquer à propos de ces différents états, mais cela devra se dérouler dans le cadre des restrictions propres à toute communication.

Ces considérations font du concept de communication une catégorie fondamentale, à l'analogie de la circularité biochimique pour la théorie des systèmes vivants ou encore du concept de conscience pour la théorie des systèmes psychiques. Il peut certes exister des formes élémentaires et pré-communicatives de socialité, comme la perception réciproque d'être perçu. Quoi qu'il en soit, la communication reste nécessaire pour faire advenir des systèmes sociaux à partir de ces réalités élémentaires de l'ordre social.

Pour la théorie de la société, ce fondement de la communication présente l'avantage de permettre une différenciation claire entre les systèmes et leur environnement (à la différence des concepts de société régionale ou nationale). Seul ce qui se réalise dans la communication fait partie de la société. La société est le système de communication fermé sur le plan opératoire et dont les propres productions lui permettent de se reproduire. Si l'on accepte cela, il en découle que tous les sous-systèmes particuliers de la société doivent être appréhendés comme autant de systèmes de communication. C'est donc aussi le cas de la religion.

La religion n'acquiert ainsi une existence sociale qu'en tant que communication. Ce qui se déroule dans la tête des individus ne saurait constituer la « religion », même si ces individus peuvent communiquer à ce sujet. Cependant, ce qui vient d'être dit ne concerne que la forme générale que la religion partage avec les autres domaines de la société. Les réflexions qui suivent répondent à la question de la spécificité de la religion considérée comme système de communication⁵.

La religion comme maîtrise de la contingence

La thèse d'une société constituée de communication et uniquement de communication entraîne deux conséquences importantes qui nous permettront une analyse de la fonction de la religion. La première conséquence est que la société est un système fermé sur le plan opératoire produisant lui-même ses propres composants opératoires (car ceux-ci ne se trouvent pas dans l'environnement). La seconde conséquence est que la communication a pour particularité de se référer à elle-même, c'est-à-dire de pouvoir communiquer sur la communication.

5. Luhmann développe son approche communicationnelle de la religion dans *Die Religion der Gesellschaft* (2000), publié après sa disparition (intervenue en 1998) et traduit en 2013 : *A System Theory of Religion* ; pour des introductions éclairantes de cet ouvrage, voir R. Laermans et G. Verschraegen (2001) et D. Laflamme (2013), n.d.t.

La combinaison de ces deux caractéristiques, ainsi que le fait qu'il s'agisse d'un système autoréférentiel fermé sur le plan opératoire, fait que la société produit en son sein un véritable excédent d'opérations possibles. C'est là, vis-à-vis de cet excédent, qu'apparaît le « sens », dans le fait même d'écarter ces innombrables autres possibilités et que chaque opération ultérieure soit aussi contrainte à une sélection de formes spécifiques⁶. Sur le plan opératoire, un tel système ne peut accéder à lui-même, on pourrait aussi dire qu'il est « non-computable⁷ ». Si l'on suit Heinz von Foerster, il s'agit d'une machine non-triviale⁸. Cela n'interdit pas une description de la société, mais celle-ci ne pourra être menée qu'en tant qu'auto-description et elle s'appuiera sur l'imagination.

Une analyse plus précise de l'opération de communication montre qu'un tel système (la société) ne peut pas se définir par des relations extérieures stables se transférant d'opération en opération. Toute communication réussie comporte une synthèse d'information, d'énonciation et de compréhension. Pour ces raisons, la société ne peut pas se définir par la supériorité (ou par une hiérarchie transitive) de ces composants. Cette idée de la communication ne revient pas à l'envisager comme une information sur un quelconque monde matériel présupposé (*Sachwelt*), pas plus que (étant donné qu'elle nécessite l'énonciation) comme une action ni comme un processus dominé par les conditions de la compréhension que sont le langage et la culture⁹. La communication procède plutôt à un continuel changement de ces références et de leurs externalisations. À cette fin, la communication génère le médium dont nous avons déjà parlé : le sens¹⁰. La distinction entre le médium et la forme ordonne ce processus interne du changement, *en tant que différence* qui se passe de principes ou de maximes fixés *a priori*¹¹.

6. Pour plus de détails, voir N. Luhmann (1996 : 3-33).

7. Sur l'usage de ce terme (renvoyant aux machines de Turing) voir R. Penrose (1989 : 170 *seq.*).

8. Voir H. von Foerster (1993 : 247).

9. Pour Luhmann le langage, tout comme l'écriture, est l'un des médias généralisés de communication rendant la communication plus probable (le langage facilite la réussite de la communication). Néanmoins la société peut s'en passer. La culture quant à elle, outre qu'elle constitue « l'un des pires mots qui n'aient jamais été conçus » (N. Luhmann, 1995 : 398), est bannie de la sociologie luhmannienne comme concept opérant et conservée comme objet d'analyse de la façon dont une société s'auto-décrit (C. Colli, 2004), n.d.t.

10. On trouvera une approche similaire (mais avec une autre description des composants) dans la *Logique du sens* de Deleuze (1969).

11. La distinction entre la forme et le médium de la communication est centrale dans la sociologie luhmannienne. « Le terme de médium [désigne] un couplage lâche d'éléments qui sont présents en abondance, alors que les formes consistent en la sélection de ces éléments pour un couplage strict. [...] Le médium rend visible des possibilités qui n'ont pas été utilisées, c'est-à-dire rend évidente la contingence » (E. Ferrarese, 2007 : 160). « Le sens est le médium des systèmes sociaux comme des systèmes psychiques ; il n'est pas d'abord enraciné dans le social ou dans la conscience ; Luhmann en appelle à cesser de chercher un "porteur" pour le sens : "le sens se porte lui-même tant qu'il rend possible 'autoréférentiellement' sa propre reproduction. Ce sont les formes de cette reproduction qui distinguent avant tout les structures psychiques et sociales" (Luhmann, 2010 : 144) » (E. Ferrarese, 2012). Sur le sens, voir aussi C. Bohn (2006 : 112-113), n.d.t.

Cela aboutit à une diminution de l'influence extérieure au profit d'un choix émergeant dans le processus même de la communication. Parce qu'il renvoie au sens, le système social procède sur la base d'une indétermination structurelle autoproduite. En retour, cela signifie que le système orienté vers le sens trouve ses points de repère en lui-même. Et aussi qu'il se doit de disposer d'une mémoire qui définit son état actuel, duquel il doit partir.

De plus, la communication suppose que les personnes impliquées le soient avec leurs savoirs et avec leurs non-savoirs, car, dans le cas contraire, on n'aurait pas de motif de communication¹². Cette dernière ne doit pas uniquement présupposer l'altérité de l'autre, mais aussi la produire afin de trouver un point d'appui à ses propres opérations¹³. L'altérité du participant à la communication n'implique aucune garantie de consensus, ni aucun pragmatisme dans la compréhension, aucun espoir donc de trouver des principes ou des maximes acceptables pour tous. Cette micro-diversité que l'altérité contribue à établir est un présupposé important de l'auto-organisation¹⁴. C'est seulement parce que la communication reproduit aussi des personnes et par là même l'altérité des autres, qu'il peut y avoir, sur un plan structurel et sémantique, une auto-organisation. Et c'est sur ce plan que peut émerger la religion.

À partir de ces réflexions, on voit bien que pour répondre de manière satisfaisante au problème de l'indétermination structurelle autoproduite, il ne suffit pas d'affirmer que la société doit reproduire ses propres opérations de communication par le médium du sens. La question pressante est à présent celle du déroulement même de ce processus. Car en tant que médium, le sens ne contribue pas lui-même à se donner une forme particulière. Cela ne se produit que lorsque la communication passe d'un médium non réfutable (et donc non observable) à un médium réfutable, autrement dit, lorsqu'elle cherche des formes judicieuses (*sinnvoll*) de sens.

C'est ici que la religion, selon son autocompréhension, offre une solution spécifique. Cependant, celle-ci ne peut opérer qu'à partir du médium commun du sens. En effet, ce médium est reproduit par la communication (tout comme il l'est d'une autre manière par la conscience). Toute affirmation sensée est ainsi exposée à un excédent de références « apprésentant » d'autres possibilités de sens. Il ne s'agit pas d'autre chose, lorsque nous affirmons que toutes les communications sensées sont réfutables¹⁵. Elles sont soumises aux codes communs binaires

12. Ce qui entraîne une objection de taille contre l'« individualisme méthodologique » (Schumpeter), que nous ne pourrions toutefois pas approfondir ici.

13. Nous renvoyons ici à K. Krippendorff (1996).

14. Cf. *infra*.

15. Le sens est donc pour Luhmann un médium permettant l'actualisation constante des références dans la communication (N. Luhmann, 1984 : 93). Dès lors, on pourra traduire « *sinnvoll* » par « sensé » à condition de rappeler qu'est « sensée » une communication ayant opéré une sélection actualisant une certaine référence et laissant une multitude d'autres références dans l'univers des possibles ; « *sinnvoll* » signifie donc « ayant attribué un sens » (n.d.t.).

du langage, qui mettent à disposition une version affirmative (*Ja-Fassung*) et une version négative (*Nein-Fassung*) afin de laisser la communication ouverte à l'approbation ou au refus. Autrement dit, il s'agit de prévenir tout consensus définitif et tout abandon de flexibilité et d'adaptation, ce à quoi la religion, qui doit aussi se réaliser comme communication, ne peut, elle non plus, échapper ¹⁶.

Pour conclure provisoirement, nous pourrions dire que la religion pourrait avoir à faire à la différence entre la communication constituée de sens (*sinnhaft*) et celle qui attribue du sens (*sinnvoll* ¹⁷). Elle ne peut éviter le débordement d'un cadre prédéfini de « scripts » sanctionnés. Le simple fait d'employer la communication reproduit cette possibilité. Obstinément et fanatiquement, la religion constate que ce débordement doit être empêché, et elle tente, par tous les moyens de l'épistémologie, de la rhétorique et parfois même de la politique d'empêcher que la communication abandonne le domaine de ce qu'elle juge sensé ¹⁸. Toutefois, chacune de ses communications reproduit aussi cette possibilité, à des niveaux très variables de rigidité et de raffinement.

Lorsque la communication prétend dire quelque chose de sensé (*sinnvoll*), elle s'expose du même coup à l'interprétation. On pourrait aussi parler avec Mary Hesse de « re-description ¹⁹ ». Il s'agit simplement de communications utilisables de manière rétrospective et apportant par là-même une certaine nouveauté, qui sont par conséquent difficiles à prévoir et à prévenir. La communication sensée est en ce sens une communication risquée. D'un autre côté, on pourrait dire que ce que l'on appelle l'histoire de la civilisation vit de ces nouvelles définitions. La religion juive a trouvé une solution à ce problème, la Torah y est donnée comme texte unique, mais perpétuellement soumis à de nouvelles interprétations. Dans les faits, il n'en va pas autrement de la Bible chrétienne.

16. Pour le dire autrement, la communication n'existant que pour se poursuivre, il est nécessaire qu'elle produise elle-même une part d'indétermination pour pouvoir justement trouver des raisons de se poursuivre. Si tout était réglé, régi par des principes et maximes, la communication n'aurait donc pas de raison d'être (n.d.t.).

17. La distinction entre le *sinnvoll* (raisonnable, sensé) et le *sinnhaft* (ayant du sens, *Sinn in sich tragend*, selon le *Duden* en ligne) est délicate à rendre en français. Le sens est un médium, donc tout système social ou psychique fait référence à du *sinnhaft*, par contre toutes ces références ne sont pas forcément *sinnvoll*. En effet, chaque système opère des sélections entre plusieurs sens possibles, actualisant en permanence ce qui est *sinnvoll* de ce qui ne l'est pas (*sinnlos*). Ainsi, une chose sensée au sein du système religieux ne le sera peut-être pas au sein du système économique. Peter Fuchs, spécialiste allemand de la théorie des systèmes, nous suggère l'exemple suivant (communication personnelle). Une communication « *sinnvoll* » se réfère, dans un contexte « *sinnhaft* », c'est-à-dire constitué de sens, à quelque chose qui fait sens dans ce contexte. Si je demande « veux-tu une tartine de confiture ? », la réponse « avec plaisir et un chocolat chaud » est « *sinnvoll* », alors que la réponse « oui et des tripes » ne l'est pas, mais les deux réponses sont *sinnhaft* c'est-à-dire se référant au sens (n.d.t.).

18. C'est bien en ce sens que la religion permet la maîtrise de la contingence, en réduisant la multiplicité des possibles à un choix qu'elle garantit (n.d.t.).

19. Voir Hesse (1966 : 157 sq.).

Par conséquent, il n'y a plus dans les textes de significations déterminées *ad vitam æternam*, mais une reproduction constante de continuité et de discontinuité, de continuité par la discontinuité.

Les spécificités de la communication religieuse

La religion est exigée d'un individu participant à une communication religieuse sensée (et non pas pour une communication à *propos* de la religion). Il n'est pas question de parler de lui, mais avec lui. C'est pourquoi une certaine vulnérabilité émerge de sa décision de participer à la communication. Cette vulnérabilité est l'un des motifs expliquant l'émergence dans les classes supérieures européennes aux XVII^e et XVIII^e siècles de la règle de communication recommandant d'éviter le thème de la religion au cours d'une interaction, autrement dit de ne surtout pas chercher à imposer la religion. Ultérieurement, cette règle a facilité le traitement public – c'est-à-dire sans destinataire spécifique – de la religion, qu'il s'agisse du discours des Lumières ou des discours portant sur des domaines dès lors qualifiés de « culturels ». La communication religieuse implique depuis l'idée d'acceptabilité. Certaines sectes qui ne suivent pas cette règle et n'hésitent pas à faire du porte-à-porte pour parler de religion se caractérisent justement par cela, comme si elles n'avaient pas saisi certaines évidences de notre culture. La réaction est généralement polie, mais déterminée.

Cette sensibilité quant à la communication religieuse, cette dépendance à des allants de soi, à des appartenances communes et au tact ne doivent en aucun cas être conçues comme des indicateurs de la perte de signification de la religion dans la société moderne. D'une part, parce que cela permet au monde de se protéger d'importunités religieuses. Et d'autre part, parce que les exigences en matière de communication religieuse peuvent au contraire en être renforcées. En tant que destinataire d'une telle communication, on reste naturellement vulnérable. Si l'on ne désire pas participer, on est presque obligé de réagir de manière blessée et blessante. On trouve peut-être ici l'une des raisons pour lesquelles l'Église actuelle – du moins dans nos contrées – se préoccupe moins de mission que de sa propre crise. En tout cas, il apparaît que l'espace du sensé se restreint et par là-même devient visible. Cela n'exclut pas, bien sûr, des franchissements de frontières, mais ceux-ci nécessitent alors des précautions de communication particulières, on pourrait presque parler de « rituels ». Ainsi, une communication religieuse avancera tout d'abord prudemment puis se risquera peut-être à parler de Dieu, et non, dans un premier temps, de l'Immaculée Conception.

La question qui se pose maintenant est la suivante : à quoi reconnaît-on ou comment peut-on signaler qu'il s'agit d'une communication religieuse ? Parmi les indices, les lieux sacrés se trouvent ici en première ligne. Ainsi, une mémoire topographique invite à la communication religieuse et fait ressentir la présence de touristes comme une gêne. Les livres sacrés dont le contenu passe pour de la

religion mise en texte, comme la Bible ou le Coran, facilitent eux-aussi cette reconnaissance. Les sociétés communiquant oralement s'appuient justement sur les textes disponibles afin de permettre l'association entre texte et religion. Finalement, certains thèmes de la communication quotidienne suggèrent un passage vers la communication religieuse. Aujourd'hui, on peut penser notamment à celui de la mort²⁰.

Il ne faut cependant pas supposer que la communication religieuse nécessite la connaissance des textes et la maîtrise des corpus dogmatiques. En tout cas, l'érudition n'est pas une qualité religieuse et personne n'a à ce jour constaté que les élèves des écoles coraniques des milices talibanes brillaient par leur sens de la beauté des textes et de la tradition interprétative. La communication peut certes, comme on l'a vu, se référer à des textes, mais ces derniers restent en arrière-plan de la communication orale. Mais alors qu'en est-il de la qualité religieuse des grandes disputes théologiques telles qu'en a connu par exemple l'époque médiévale ?

À cette question, le théoricien des systèmes pourrait répondre par la distinction entre l'auto-organisation et la micro-diversité²¹. Dans un sens structurel (organisationnel, par exemple) ou sémantique, l'auto-organisation implique toujours une plage d'opération dans laquelle se déroule une communication faiblement exigeante. À ce niveau, la garantie d'une hétérogénéité suffisante des situations et des thèmes abordés est nécessaire. Cette hétérogénéité s'auto-organisera par la suite. Cela ne signifie pas que ce niveau élémentaire produise de l'auto-organisation, mais qu'il est nécessaire à son apparition. C'est seulement lorsque sont atteints une envergure et un niveau de complexité suffisants de communication religieuse que peuvent se former les grandes organisations ecclésiales et la dogmatique religieuse. Réciproquement, la superstructure organisationnelle ou sémantique s'assèche lorsque la communication religieuse perd en ampleur et en variété.

Auto-observation et autonomie de la religion

Le concept de « double fermeture » de Heinz von Foerster permet de décrire un système religieux dont l'auto-organisation est rendue possible par le biais de la communication religieuse²². Cela signifie qu'un système dispose d'opérations

20. On peut se demander ici si la société moderne n'aurait pas abandonné un grand nombre de thèmes qui avaient pu remplir cette fonction de manière quasi automatique. Cela vaut particulièrement pour les activités sociales des Églises. Aujourd'hui, ces dernières acceptent volontiers le système religieux en tant qu'environnement extérieur quant aux principes qui les guident, mais n'accepteront en aucun cas d'être qualifiées de « religion » quant à leurs activités et leurs prestations de service. Sur les répercussions de ces activités sur la communication des Églises, voir D. Starnitzke (1996).

21. Pour le cas du système économique, voir S. Ngo Mai et A. Raybaut (1996).

22. Voir H. von Foerster (1981 : 305).

capables de s'observer elles-mêmes. Ces observations de second ordre se déroulent aussi au sein du système. Elles ne peuvent se reproduire que dans ce système et elles restent dépendantes du fait qu'il y ait bien quelque chose à observer dans ce système. En outre, ces observations de second ordre peuvent elles-mêmes être l'objet d'observations de second ordre, par exemple lorsque l'on se demande si des activités paroissiales ou des disputes dogmatiques sont des expressions adéquates de piété.

La double fermeture est une nécessité structurelle pour l'autonomie du système. Une communication religieuse sensée ne peut garantir cette autonomie à elle seule. Certes, elle peut se différencier d'autres communications, mais elle demeure liée à l'environnement de la société par un niveau d'observation de premier ordre. Ce qui sépare ces deux niveaux d'observation ne saurait en aucun cas être caractérisé par la distinction entre les clercs et les laïcs. Cette distinction ne concerne ni les individus, ni les rôles, mais uniquement les communications. Elle distingue au sein de la communication religieuse dans son ensemble le domaine de la piété immédiate²³ et le domaine qui observe les pratiques de piété de manière critique (distinctive). On peut convoquer ici la distinction de Schiller entre le naïf et le sentimental. Il faudrait alors préciser qu'une communication naïve ne serait pas naïve en elle-même, mais construite comme telle dans la perspective d'une observation sentimentale de second ordre²⁴.

Dans cette perspective de double fermeture, il s'avère difficile de forger des notions permettant d'englober les niveaux d'observation de premier et de second ordre. La notion « d'observation » en serait une, mais elle ne permet pas d'appréhender la spécificité de la communication religieuse. Nous nous contenterons donc du constat empirique qu'en tant qu'observation de second et de premier ordre, ces deux niveaux différents d'auto-organisation et de micro-diversité sont séparés et que le religieux sensé (*das religiös Sinnvolle*) s'y actualise dans des formes de communication différentes.

Cette différenciation interne entre niveaux ne change rien, ni au fait que le système religieux ne puisse se reproduire et s'actualiser qu'à partir de la communication, ni au fait que, pour ce faire, des formes religieuses spécifiques doivent être cherchées et trouvées. Les concepts déjà évoqués nous permettent à présent de comparer différents systèmes fonctionnels de la société tels que l'économie et

23. Ce concept n'exige en rien une quelconque intensité de la vie « intérieure » qui, quoi qu'il en soit, ne saurait se vérifier par la communication. Que des questions sur la sincérité de la croyance et sur l'authenticité de la communication puissent émerger des choix de croyance effectués ne prouve rien de plus que le fait que le système se voit dans l'obligation de distinguer ces deux niveaux d'observation et de faire la part des choses à l'aide de la différence entre la conscience et la communication.

24. Cela ne nous étonnera guère que cette distinction émerge dans une phase de l'histoire de la société lors de laquelle l'autonomie des systèmes fonctionnels apparaît au grand jour.

la religion²⁵. Il s'agit d'un point de départ possible pour des recherches comparatives en histoire. Pensons simplement à l'étonnement avec lequel Jean-Paul fait part de la nouvelle situation : « les pauvres eux-mêmes prêchent l'Évangile²⁶ ». Le travail est considéré comme le remède à la pauvreté et cela sans aucun recours à la religion. Nous ne disons pas ici qu'afin d'influencer l'économie, la communication religieuse devrait se préoccuper de thématiques économiques et encore moins, comme le voudrait la mode actuelle, qu'elle devrait apparaître comme une « culture ». Nous nous limitons à une comparaison des systèmes et celle-ci nous apprend que l'autonomie du système de la religion tout comme celle de l'économie (et sûrement d'autres systèmes fonctionnels) nécessite une double fermeture et l'action conjointe de l'auto-organisation et de la micro-diversité.

Nous n'avons toutefois toujours pas défini si, et avec quelle réussite, la religion est capable de réaliser une auto-observation à partir d'une communication *à laquelle elle accorde du sens*. L'autonomie de la religion est survenue lorsque d'autres systèmes fonctionnels s'en sont détachés et ont eux-mêmes acquis leur propre autonomie. Le politique a ainsi gagné son autonomie lorsque le pouvoir du monarque est passé d'une représentation transcendante à celle de l'unité de ses sujets. Dès lors, il n'était plus considéré comme un corps sacré mais comme une simple puissance décisionnelle remplaçable à tout moment²⁷. Dans le cas de la religion, il n'est donc pas question d'une autonomie autoreproduite, mais plutôt d'un reste d'autonomie, d'une autonomie résiduelle. C'est ici que la comparaison des systèmes atteint ses limites et l'on ne s'étonnera pas que dans le domaine du système fonctionnel de la communication religieuse, l'autonomie et les différences qu'elle engendre n'aient pas emprunté les mêmes chemins que ceux de la politique et de l'économie.

Religion individualisée et communication religieuse

Ces réflexions conduisent à amender les théories et l'histoire de la société. Elles ne modifient en rien notre thèse principale qui postule que la religion ne peut se réaliser qu'à travers la communication et en nul autre lieu social. Il est ainsi capital de déterminer les théories et les concepts permettant d'appréhender la communication de la manière la plus exacte possible. Il est de même nécessaire de réfléchir aux problèmes découlant du fait que la société ne peut exister que par la communication et que celle-ci ne se reproduit que par elle-même, par un

25. Pour le cas de l'économie, la micro-diversité serait garantie au niveau des transactions monétaires, l'auto-organisation au contraire le serait au niveau des relations entre les marchés et les entreprises et par les réflexions théoriques à leurs propos (telles que les théories classiques/néoclassiques de l'équilibre).

26. Cf. Jean-Paul (1959 : 15).

27. Les révolutionnaires français se sont à leur tour heurtés à cette question, avec la lourde responsabilité d'organiser la succession du souverain et de sa puissance décisionnelle. Voir à ce propos Marcel Gauchet (1995).

processus autopoïétique. Ce constat laisse ouvertes diverses possibilités d'élaboration parmi lesquelles on pourrait compter l'herméneutique de Gadamer. Entre temps néanmoins, la théorie des systèmes s'est enrichie des concepts de « l'auto-référence » et de la « fermeture opérationnelle », qui ont permis des progrès considérables et rendent obsolètes toutes les controverses nées de l'interprétation des systèmes comme des machines plus ou moins complexes. Il est à présent *a minima* possible de penser la religion à nouveaux frais (*re-description* ²⁸) dans le cadre de la théorie des systèmes. Cette démarche ne pourra toutefois être menée qu'à la condition de comprendre quelle opération permet au système religieux de se reproduire lui-même.

Dans la religion individuelle moderne (*Individuen-Religion*), la référence (explicite et implicite) à une attitude intérieure est essentielle. La communication religieuse n'est reconnue que comme l'expression de cette dernière. Comme dans le cas des exigences de bienséance, une certaine dose d'hypocrisie est peut-être nécessaire. Mais une vérification au cours de la communication est de fait impossible et serait d'ailleurs rejetée, car ressentie comme une prétention inadmissible. Il en découle cependant que l'individu lui-même ne peut pas savoir s'il croit sincèrement ou non. C'est pourquoi il a besoin de la communication religieuse pour se focaliser. Cela ne garantit toutefois en rien une continuité et une durabilité de son attitude intérieure dans les situations qui suivront. C'est en cela que l'on peut reconnaître l'autonomie de la réalité communicationnelle par rapport aux états intérieurs et psychiques et à leurs oscillations. La communication religieuse se stabilise elle-même au niveau du système social et du système fonctionnel de la religion, et ceci par le fait même qu'elle formule des attitudes intérieures de manière non vérifiable.

Pour le système social, cela doit suffire. Celui-ci ne peut pas compter sur le fait que le participant à une communication religieuse dévoile ses états intérieurs, ses oscillations, ses doutes, son manque de sincérité. Et si toutefois cela devait se produire, ce ne serait rien d'autre que des réactions dues aux exigences de la communication religieuse elle-même. Les récits de lutte intérieure face au doute spirituel sont, en ce sens, parties prenantes de la communication religieuse. Suite à un épisode de doute, l'important est que la communication religieuse puisse se reproduire par le biais de formes perceptibles et discernables et que suffisamment de conscience soit disponible pour cela. C'est seulement lorsque les individus n'acceptent plus de jouer ce jeu que la situation devient critique pour la religion.

Contrairement aux questions qui préoccupent les croyants et que la théologie élabore, notamment celle de l'existence de Dieu, le problème de la sociologie est : comment expliquer que les individus croient en la communication religieuse ?

28. Envisagée comme un changement de métaphore selon Mary Hesse (1966 : 157 sq.).

Comment se fait-il que l'individu accepte comme allant de soi que des croyants se rendent à la mosquée pour prier ? Plus encore qu'ils y aillent alors qu'ils se savent observés et peut-être même justement pour cela ? La communication religieuse doit être socialement instaurée de manière visible et être perçue comme un comportement normal. Elle doit, comme certains le disent, être pratiquée comme une institution. Il existe néanmoins des explications religieuses satisfaisantes à cet état de fait. La normalisation de la pratique religieuse est un phénomène social. Finalement seule la société peut garantir que l'on est compris, et si possible que l'on est compris de manière adéquate, lorsque l'on prend part à une communication religieuse. Au cœur du concept de communication se croisent donc des perspectives touchant à la religion tout comme aux théories sociales. Cela n'a rien d'antagoniste, il s'agit plutôt d'une preuve de la foison de perspectives qui peuvent être reliées à la communication religieuse.

Niklas LUHMANN

(1927-1998)

Université de Bielefeld, Allemagne

Bibliographie

- DELEUZE Gilles, 1969, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit.
- GAUCHET Marcel, 1995, *La Révolution des pouvoirs : La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Paris, Gallimard.
- HESSE Mary B., 1966, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press.
- JEAN-PAUL, 1959 [1796-97], *Siebenkäs, Werke Bd. 2*, München, Carl Hanser Verlag.
- KRIPPENDORFF Klaus, 1996, « A Second-order Cybernetics of Otherness », *Systems Research*, 13, p. 311-328.
- LUHMANN Niklas, 1996, « Die Sinnform Religion », *Soziale Systeme*, 2-1, p. 3-33.
- NGO MAI Stéphane, RAYBAUT Alain, 1996, « Microdiversity and Macro-Order: Toward a Self-Organization Approach », *Revue internationale de systémique*, 10, p. 223-239.
- PENROSE Roger, 1989, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- STARNITZKE Dierk, 1996, *Diakonie als soziales System: Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, Stuttgart, Kohlhammer.
- VON FOERSTER Heinz, 1981, *Observing Systems*, Seaside CA, Intersystems Publications.
- , 1993, *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke*, Frankfurt, Schmidt.

Bibliographie additionnelle des notes de traduction

- BOHN Cornelia, 2006, « Une société mondiale. Les concepts de société opératoires dans les théories sociales de Bourdieu et Luhmann », in *Pierre Bourdieu, théorie et pratique. Perspectives franco-allemandes*, Müller Hans-Peter, Sintomer Yves (dir.), Paris, La Découverte, p. 101-127.

- COLLI Christian, 2004, « Mit der Kultur gegen die Kultur. Chancen und Grenzen des Kulturbegriffs bei Niklas Luhmann », *Duisburger Beiträge zur soziologischen Forschung*, 6.
- DUTRAIVE Véronique, 2008, « Économie fondée sur la connaissance et théories récentes de la firme : une lecture veblénienne », *Revue d'Économie Industrielle*, 124, p. 51-70.
- FERRARESE Estelle, 2007, *Niklas Luhmann, une introduction*, Paris, Pocket.
- , 2012, « À propos de Niklas Luhmann, Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale », <http://www.raison-publique.fr/article547.html> [en ligne].
- LAERMANS Rudi, VERSCHRAEGEN Gert, 2001, « The Late Niklas Luhmann on Religion. An Overview », *Social Compass*, 48-1, p. 7-20.
- LAFLAMME Diane, 2013, « Balises pour une lecture croisée des textes de Luhmann sur la religion », *Canadian Journal of Sociology*, 38-2, p. 255-267.
- LUHMANN Niklas, 1984, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, [trad. : 2010, *Systèmes sociaux : esquisse d'une théorie générale*, Laval, Presses de l'Univ. de Laval].
- , 1995, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- , 2013 [2000], *A System Theory of Religion [Die Religion der Gesellschaft]*, Stanford, Stanford Univ. Press.
- VEBLEN Thorstein, 1898, « Why is economics not an evolutionary science? », *Quarterly Journal of Economics*, 12-3, p. 373-397.

La religion comme communication

La société est envisagée sous l'angle d'une théorie des systèmes. Dans cette perspective, la société est un système de communication fermé sur le plan opératoire et dont les propres productions lui permettent de se reproduire. Si l'on accepte cela, il en découle que tous les sous-systèmes particuliers de la société doivent être appréhendés comme autant de systèmes de communication. C'est donc aussi le cas de la religion. L'autoreproduction de la société est porteuse d'indétermination structurelle et soulève la question du sens. Le rôle particulier du système religieux s'avère alors être celui de la maîtrise de la contingence.

Mots clés : théorie des systèmes, autoreproduction, religion communicationnelle, sens, maîtrise de la contingence.

Religion as Communication

Society is envisaged from the point of view of a system theory. In this perspective, society is operationally a system of closed communication whose own productions allow it to reproduce itself. If this is accepted, it follows that all individual subsystems of society must be apprehended as communication systems. This is therefore also the case of religion. The self-reproduction of society is the bearer of structural indeterminacy and raises the question of meaning. The particular role of the religious system is then the mastery of contingency.

Key words: system theory, auto-reproduction, communicative religion, meaning, mastering contingency.

La religión como comunicación

La sociedad es pensada desde el ángulo de una teoría de los sistemas. Desde esta perspectiva, la sociedad es un sistema de comunicación cerrado en el plano operatorio y cuyas propias producciones le permiten reproducirse. Si se acepta esto, se deriva que todos los subsistemas particulares de la sociedad tienen que ser aprehendidos como sistemas de comunicación. Este es también el caso de la religión. La autorreproducción de la sociedad es portadora de indeterminación estructural y releva la cuestión del sentido. El rol particular del sistema religioso demuestra ser entonces el del control de la contingencia.

Palabras clave: teoría de los sistemas, autorreproducción, religión comunicacional, sentido, control de la contingencia.