Niklas Luhmann, A Systems Theory of Religion

Stanford, Stanford University Press, 2013, 310 p.

Cornelius Crowley

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/28294>

DOI : 10.4000/assr.28294

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2016

Pagination : 350

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Cornelius Crowley, « Niklas Luhmann, A Systems Theory of Religion », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 176 | octobre-décembre 2016, mis en ligne le 20 juillet 2017, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/28294> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.28294>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Niklas Luhmann, A Systems Theory of Religion

Stanford, Stanford University Press, 2013, 310 p.

Cornelius Crowley

RÉFÉRENCE

Niklas Luhmann, A Systems Theory of Religion, Stanford, Stanford University Press, 2013, 310 p.

- 1 Le livre est la traduction en langue anglaise de *Die Religion der Gesellschaft* publié par Suhrkamp en 2000, deux ans après la mort de Luhmann. Signalons que Stanford University Press avait déjà publié, en 1998, *Variations on Modernity*, traduction de *Beobachtungen der Moderne*, 1992. Une même architecture conceptuelle se trouve dans les deux livres : l'emploi du binôme système/environnement et des notions de système autopoïétique et de différenciation fonctionnelle, une relecture des catégories de modernité et de sécularisation, et la mise en exergue de la fonction décisive, tant pour la constitution d'un système en « forme de sens » que pour son analyse heuristique, de l'opération consistant à « tracer une distinction », « draw a distinction » (p. 14), Luhmann s'appuyant ici sur le mathématicien britannique Spencer-Brown. Ainsi le livre intitulé *A Systems Theory of Religion* s'inscrit-il dans le schéma de la théorie générale élaborée par Luhmann, accessible en français dans *Systèmes sociaux : Esquisse d'une théorie générale* (Presses de l'Université Laval, 2011). Or de la lecture de la traduction anglaise de *Die Religion der Gesellschaft* on doit d'abord conclure à l'urgence de traduire ce livre en français, livre d'une envergure et inventivité exceptionnelles, démontrant l'aptitude d'une entreprise de théorie générale à requalifier ce fait social qu'est « la religion », à reprendre et à repenser des catégories – « sécularisation » ou « modernité » – en démontrant l'inanité qu'il y aurait à renoncer à l'ambition constitutive d'une science sociale générale, en feignant de se réfugier dans la simple consignation idiographique des faits ou des pratiques. Cette ambition et envergure

passe par la saisie des opérations élémentaires, les systèmes sociaux se laissant appréhender comme des ensembles porteurs de sens qui sont analogues aux formes et compositions que la théorie esthétique saisit à travers le relevé des opérations de *trait*, *retrait*, *bord*, *composition*, *plan*, ou par la différenciation d'un champ entre *premier plan*, *fond*, *horizon*. Luhmann cite Derrida à plusieurs reprises dans ce livre. L'attention de celui-ci à l'archi-écriture et aux opérations de trait et de re-trait, d'entame, résonne avec la méthode suivie par Luhmann afin de saisir le mode de configuration et l'efficace des systèmes communicationnels.

- 2 Or la religion n'est aucunement un simple cas parmi d'autres, où la théorie générale des systèmes trouve à s'appliquer. Si Luhmann signe, en tant qu'intellectuel observateur, une théorie qui se veut la compréhension d'un système général communicationnel, où la production de sens est le trait constitutif, il doit fatalement rencontrer la religion. La relation entre la théorie comme projet et la religion comme objet s'entend comme la relation entre la théorie générale et son *doppelgänger*, la religion se laissant saisir dans le livre de Luhmann comme la plus générale et la plus transcendante des théories d'envergure. Ce qui veut dire que sa compréhension ne saurait se limiter à une opération de réduction méthodique, par présomption de la puissance d'une théorie générale relevant de la science sociale.
- 3 La saisie du sens de la religion suppose que Luhmann situe sa compréhension dans la différenciation fonctionnelle qui est constitutive de la « modernité », mais sans que la persistance de la religion puisse être produite comme preuve de l'invalidité de la thèse de la sécularisation. Celle-ci n'est nullement pensée par Luhmann dans une relation d'éviction de la religion. La notion de sécularisation nomme un ensemble de traits dont l'agencement détermine les conditions spécifiques de la manifestation actuelle du fait religieux, par adaptation de celui-ci aux conditions constituant l'environnement où, pour s'exercer, les religions – car pour Luhmann la stratégie d'adaptation de « la religion » confrontée à l'écosystème qu'est la modernité passe par la différenciation des religions entre elles, en ehors de tout œcuménisme universaliste ou monopolistique – devront se déployer. Ainsi la compréhension proposée de la religion ne cherche nullement à pointer les indices superficiels d'un renouveau. Dès lors que les conditions de possibilité, voire de l'inéluctabilité, de la religion sont posées comme concomitantes à certains traits qui sont fondateurs des systèmes sociaux communicationnels, sur une très longue durée, la théorie de la religion formulée par Luhmann dans ce livre, au terme de son projet intellectuel, mais dont les jalons ont déjà été posés dès ses premiers travaux, s'entend comme la construction d'un schéma d'analyse en mesure de rendre compte de l'aptitude de la religion à s'entretenir, à persister dans son être, par des mutations adaptatives qui sont saisies à travers une grammaire évolutionniste, « variation, sélection, stabilisation » (p. 81), et en vertu de la pérennité d'une opération qu'on pourrait qualifier d'essence de la religion, mais à la condition de mettre l'accent sur l'opération élémentaire de faire sens et de faire-croire, et non sur la religion comme fait social objectivable, réductible à un objet d'étude. Cette opération élémentaire, Luhmann la situe dans la distinction, aussi simple que décisive, entre « immanence » et « transcendance », entraînant la mise en relation de ces deux plans complémentaires comme systèmes corrélativement, conjointement, dotés d'une propriété d'observation : observation réflexive, observation de l'autre plan ainsi dégagé ou détaché, à travers la distinction opérée.

- 4 Les éléments constitutifs d'une qualification de la religion sont distribués à travers les neuf chapitres du livre, le premier s'intitulant « Religion as a Form of Meaning », le dernier, « Self-Description », se donnant pour tâche une opération qui est le complément indispensable à une description objectivante de la religion qui se voudrait axiologiquement neutre : « All attempts to define the "essence" of religion "objectively" (and even phenomenologically) can be seen as having failed. It is only too evident that these invariably represent the definer's own religion, despite the existence of others. This may motivate us to pose a different type of question. Instead of asking about religion's "essence" (in the singular), one might also ask how religions describe religion. Here one can avail oneself of a universal concept that works for all religions, namely, "self-description" » (p. 232). Signalons aussi l'importance capitale du premier chapitre (p. 1-35), où Luhmann pose la définition la plus élémentaire de la religion comme « forme de sens », mais en neutralisant toute apologétique existentialiste de la religion comme réponse à un supposé manque de sens. Car dès lors que le sens est appréhendé par Luhmann comme un effet consubstantiel au geste consistant à tracer des distinctions, à marquer des bords et des limites, la religion s'entend comme une « forme de sens » relevant d'un système communicationnel général, dont l'être est inséparable de cette opération de démarquage : « Society thus distinguishes religions by marking off its domain as sacred against everything that cannot be signified the same way » (p. 2).
- 5 Dans le dernier chapitre, où la présentation épouse un point d'observation interne au domaine de la religion, Luhmann opère une modification qu'on peut, de manière quelque peu perverse, qualifier de « copernicienne » : cette première révolution moderne, dans la représentation de l'univers, celle de Nicolas Copernic, avait pour effet de fragiliser la sphère transcendante. La révolution kantienne avait pour visée l'installation du sujet connaissant comme instance assurée depuis laquelle pouvait se composer le tableau représentationnel de la connaissance, dans les limites de la raison. Le livre de Luhmann comporte de nombreuses références à Kant, alors qu'à l'instar de Foucault dans *Les mots et les choses*, le projet qu'il conduit implique la récusation de l'instance souveraine du sujet connaissant. Or si on invoque la notion de révolution copernicienne ou de retournement, c'est pour signaler que Luhmann donne une impulsion ou un tour de plus, relançant le jeu, renversant les perspectives, à travers ce jeu fait de l'articulation entre auto-description/auto-cognition et alter-description/alter-cognition.
- 6 Plutôt que de rechercher « l'essence » de la religion par identification de ses traits définitionnels, le livre de Luhmann cherche à répondre à la question : quand et comment, sous quelles conditions, y a-t-il religion, en s'appuyant sur l'auto-description produite par les différentes religions, envisagées comme des systèmes communicationnels et selon la même procédure que pour d'autres domaines sociaux (p. 232). Or « la population des communications religieuses », qui sont à analyser comme des « champs de communication sociale », « realms of social communication » (p. 197), accomplissent leurs télos de « forme de sens » par l'opération élémentaire consistant à séparer immanence et transcendance : « we can also say that a communication is always religion whenever it observes immanence from the standpoint of transcendence » (p. 53). Le texte anglais met entre guillemets l'emploi du terme « essence » à propos de la compréhension de la religion : « Recognizing religion as religion is a process of attribution about which observers can agree or disagree, for

the classic question about the “essence” of religion will be answered differently by different observers » (p. 39). Luhmann cherche à saisir l’opération constitutive de la religion comme forme de sens, sans déroger au cadre général de la théorie des systèmes lorsqu’il s’agit d’aborder la religion comme cas (terme que nous utilisons ici pour pointer le statut contingent, possible et non-nécessaire, que Luhmann veut sauvegarder, même quand il s’agit de comprendre la religion comme « forme de sens »). Cette tentative de saisie de « l’essence » est une voie d’approche dont Luhmann veut se garder méthodiquement. D’où la formulation d’une règle de prudence – « the classic question about the “essence” of religion will be answered differently by different observers » (p. 39) – qui risque de conduire à une impasse relativiste ou subjectiviste ne pouvant déboucher que sur un lâche pluralisme des qualifications. La sortie passera par le renversement du jeu d’observation, pour ainsi rompre avec le jeu des définitions produites par l’observation *externe*, objectivante, de l’objet « religion », et donc par le passage à l’auto-qualification : « how does religious communication recognize it is dealing with religious communication. Or, put differently, how does religion distinguish itself » (p. 39).

- 7 Cette opération d’auto-description dégage et détache un « contre-monde » : « we can refer to this counterworld of reality as “transcendence”, since if it is to be signified, we have to imagine that a boundary is being crossed » (p. 53). Elle a pour effet la sanctuarisation en religion d’un monde supplémentaire, l’épithète étant à entendre à la fois selon une acception banale (le doublement par un monde en plus) et une acception derridienne, où la supplémentarité d’un « contre-monde » conditionnerait la possibilité même de la manifestation par le monde consensuellement donné de son pouvoir d’évidence et de sa plasticité docile. Luhmann qualifie ainsi le lieu inaccessible du « contre-monde » qui se porte garant d’un monde ici-bas : « An operatively inaccessible realm, a second world [which] does not set any limits on fantasy. One would be able to maintain anything because nothing can be tested – just as people deal with negation in an unrestrained way. Transcending produces an excess of semantic possibility and a corresponding need for limitations. It is no coincidence that the etymology of religio is based on the notion of “rebinding” » (p. 55).
- 8 Ainsi la redoutable complexité de l’argument de Luhmann est-elle au fond d’une simplicité biblique. Le geste de la religion s’entend comme partage transcendance/immanence, ou entre monde et « contre-monde », geste aussi élémentaire et incisif que le partage « ami-ennemi » par lequel Carl Schmitt cherche à qualifier l’essence du politique. Or s’agissant de la relation immanence/transcendance, Luhmann émet une série d’hypothèses concernant les conditions de possibilité et le lieu d’émergence historique de la religion. Il relève que les indices les plus probants, concernant l’hypothèse selon laquelle la religion débiterait avec une duplication de la réalité (*reality doubling*), se trouvent dans la religion sumérienne primitive (p. 41). Par ailleurs, il décèle dans la religion des Hébreux la trace de « la césure la plus nette » (p. 62) dans le développement ayant permis la constitution du monde en champ compréhensible, depuis une instance située en dehors de lui : « a resolute refusal to return the other-worldly to the this-worldly » (p. 62). Il énonce une hypothèse sur les effets dérivés d’un surcroît d’autonomie de l’imaginaire, conséquence de l’invention de l’écriture et du bouleversement ainsi opéré dans le champ de l’interaction communicationnelle entre agents, qui a pu à la fois faciliter le partage religieux entre immanence et transcendance et induire le besoin d’une régulation canonique, orthodoxique, de la production imaginaire foisonnante : « If meaning is understood as the unity of actuality

and virtuality, then writing might be understood as a vast expansion of the realm of virtuality. One must not and cannot do without actuality, but the actuality of writing and reading was relieved of the social pressures of interaction, letting communication (along with consciousness) focus completely on the virtual aspects of experiencing meaning » (p. 189).

- 9 De l'opération d'une religion fondée sur la mise en œuvre de la dyade immanence-transcendance, il résulte une série de bénéfices et d'effets dérivés qui, selon l'évaluation consensuelle, seraient les indices que la religion est fonctionnellement et utilement à l'œuvre, dans le champ communicationnel général. L'identification de ces indices permettrait, selon cette approche, de définir la « fonction » de la religion, sa rationalité utilitaire, par agrégation d'une série de fonctions ainsi satisfaites. Luhmann laisse entendre que le travail consistant à relever les éléments d'une telle liste serait inutile pour la compréhension de la religion : « One can thus see it as a function of religion to provide comfort, to soothe fears, to answer questions of meaning plausibly, and to generate community by ritual activities or activities confirming faith. All that and more. Nonetheless, the unity of religion is then reduced to the unity of such a list » (p. 85). La réponse que propose Luhmann ne passe pas par l'énumération des satisfactions morales ou existentielles – apaisement des craintes, réconfort. Si la fonction de la religion est de fonder « l'unité d'une telle liste », on peut prétendre qu'une telle définition est analogue à la qualification duchampienne de l'œuvre d'art comme objet, geste ou intention admis dans le lieu socialement reconnu comme lieu institutionnalisé de l'art : la religion serait à placer en tête de liste de toute activité ou opération qu'on voudrait bien rattacher à la sphère religieuse. Cependant, l'identification d'une fonction capitale/tête de liste opère une requalification des sous-opérations arbitrairement listées, qui se trouvent intégrées sous le chapeau « religion » et connectées à son opération d'essence : « Or at this point, one does without specifying a super-function and focuses instead on religion "meaning" » (p. 85).
- 10 L'analyse qu'offre Luhmann du champ de la religion, par application du schéma analytique de la théorie des systèmes, qui stipule, dans son application présente, le passage à l'auto-description produite par la religion en tant que système communicationnel doté d'un observateur – Dieu comme observateur non-participant du monde-*saeculum*, à son tour susceptible de faire l'objet de descriptions par la classe des observateurs de rang second, où Luhmann situe la corporation des théologiens et le sujet-observateur qu'est le diable (p. 121) – fait de la religion un lieu de concentration paradigmatique du mode d'opération d'un système communicationnel, à la fois générateur de sens (*Sinn/meaning*) et visant la stabilisation des effets de sens, à travers la mise en œuvre de configurations d'ensemble stabilisées. L'argument de Luhmann associe continuellement la compréhension de l'opération « religion » à la gestion maîtrisée de la production signifiante concomitante à l'exercice du système communicationnel. L'opération élémentaire « transcendance/immanence » se présente ainsi comme une résolution topologiquement cohérente de l'impératif de « faire sens » selon des modalités prévisibles, à travers l'opposition entre deux ordres susceptibles d'une spatialisation cohérente et qui sont directement saisissables sous forme d'une dyade « haut/bas » ou d'une tripartition ciel/terre/enfer.
- 11 Ainsi, à travers la redoutable technicité du discours construit par Luhmann à partir de son appropriation et infléchissement de la sociologie fonctionnaliste, on saisit le resurgissement des catégories de la théologie scholastique, notamment en de

nombreux passages dans le livre (et ailleurs dans son œuvre) qui abordent la catégorie de contingence, ouvrant ainsi une réflexion sur les actes possibles qui ne sont ni nécessaires ni impossibles. La méditation scholastique sur la contingence, qui se déploie aussi dans *Ulysse* de James Joyce, un auteur qui, comme Luhmann, est pénétré de théologie scholastique et de philosophie aristotélicienne, ouvre le jeu du sens dans l'interminable interaction communicationnelle, tout en postulant l'utilité économique ou l'attrait de la religion comme scansion de la dyade transcendance/immanence, en mesure de garantir la sauvegarde d'une instance de sens localisée dans ce que Luhmann nomme « l'extra-empirique » (p. 60). Cette compréhension de la religion, qui refuse méthodologiquement de s'en tenir à une qualification objectivante produite depuis la neutralité d'une rationalité réfléchissante, dans la mesure même où la religion est ce qui se présente et se performe comme la mise en œuvre, incontestable dans les termes de son auto-définition, du partage « transcendance/immanence », n'a rien d'un empirisme cherchant à collecter les formes contemporaines du fait religieux. De l'approche luhmannienne on pourra dire qu'elle est lourde de sens. Elle se traduit par un livre dont l'étude s'impose, et si possible très rapidement dans une édition française. L'argument s'énonce de manière puissante, donne lieu à de superbes propositions lapidaires : « I shall not concern myself here with "proofs of God's existence". By means of such proofs, people try to deny God the contingency more customary of worldly things » (p. 110). Ou ceci : « If meaning is understood as the unity of actuality and virtuality, then writing might be understood as a vast expansion of the realm of virtuality » (p. 185).

- 12 Par ailleurs, on notera la faculté démontrée d'offrir la description rigoureuse d'une condition de « vie nue » (Agamben), comme d'une déchéance induite par le processus d'intégration et de mobilisation fonctionnelles, dont les effets de non-inclusion et d'exclusion sont susceptibles d'une requalification, par ou dans la religion, en vertu de sa capacité de changer la donne et de rebattre les cartes, dans la mesure même où elle joue son va-tout dans l'articulation transcendance-immanence et dans l'indifférence au jeu complexe, instable et agonistique, de la différenciation fonctionnelle immanente.
- 13 Il s'agit toujours d'un jeu, que nous dirons tragique : d'un côté, hasard et contingence, puis de l'autre, l'apposition par le faire-croire d'un semblant de nécessité : « Large parts of the world population find themselves almost entirely excluded from all function systems. They have no jobs, no money, no identity card, no rights, no training, inadequate medical care, and often hardly any schooling. As a result, they also have no access to work or to the economy, and no hope of receiving justice from the police in the courts. These exclusions reinforce one another. And, at a certain threshold point, all remaining time and energy are taken up with bodily survival. The strict couplings of negative integration appear to correspond to the loose couplings of positive integration » (p. 172). Luhmann qualifiera ainsi les conditions actuelles de l'opération « religion », du fait de son adaptation aux conditions actuelles de son exercice en tant que système fonctionnel inscrit dans une société « fonctionnellement différenciée » (p. 174) : « Yet there are also function systems that would not necessarily have to participate in this downward spiral, but that could retain inclusions even when other systems have participated in exclusion. This inclusionary possibility applies to the family to the extent that it is still present in such domains. Above all, it may apply to religion » (p. 172). Car la religion, qui se déploie et se réalise au pluriel, varie et s'adapte à une configuration générale caractérisée par ces effets d'exclusion ou de non-inclusion qui résultent de l'incomplétude et du jeu d'ajustement fonctionnel constitutif du

système communicationnel, parvenu à son stade actuel. Le renversement du jeu, opéré par réactivation de la démarcation transcendance/immanence, s'entend comme la reprise fondamentale en religion de son opération essentielle. D'où la formulation lapidaire : « In the form of religious fundamentalism, modern individualism is turning against itself, and that is why its communication has to insist on radicality, on the plausibility of the implausible » (p. 213).