

# Systèmes en contexte

## Sur l'issue du débat Habermas-Luhmann

**Poul F. Kjaer**

121 – 43 en Jahiel Ruffier-Méray (éditrice) *Droit, réel et valeurs: les liaisons subtiles* (Paris: Mare & Martin, 2021).

### ***Résumé***<sup>1</sup>

*Habituellement considéré comme un phénomène des années 1970, le débat entre Jürgen Habermas et Niklas Luhmann s'est en réalité poursuivi jusqu'à la mort de Luhmann, en 1998 ; et l'évolution des positions des deux théoriciens au cours des années 1980 et 1990 s'est caractérisée par une convergence, plutôt que par une divergence. Dans le domaine de la théorie du droit, suggère cet article, la convergence a progressé dans la mesure où la théorie de la discussion (Diskursetheorie) d'Habermas peut se caractériser comme une superstructure normative au regard de la théorie descriptive de la société formulée par Luhmann. De plus, le résultat du débat a été une absorption presque complète de la théorie habermassienne par le complexe de la théorie des systèmes de Luhmann – issue facilitée par le fait que ce dernier a délibérément traduit les concepts habermassiens centraux dans les concepts de la théorie des systèmes. Le débat et la*

---

<sup>1</sup> Department of Management, Politics and Philosophy, Copenhagen Business School. Email : [pfk.mpp@cbs.dk](mailto:pfk.mpp@cbs.dk) L'auteur tient à remercier Claire O'Brien et Henning Trüper de leurs commentaires nourris sur une première mouture. La responsabilité du contenu demeure sienne.

*conversion d'Habermas ont été possibles parce que le travail de celui-ci mais aussi celui de Luhmann peuvent être considérés comme un fruit de la tradition idéaliste allemande. Luhmann n'a pas vu que cette manœuvre permettait la réalisation des objectifs normatifs d'Habermas ; pas plus qu'il n'a perçu qu'il pouvait éradiquer une faille centrale de la construction de la théorie des systèmes en permettant de cartographier le contexte dans lequel les distinctions sont tracées – problème d'importance cruciale pour saisir les relations entre les différents systèmes sociaux et les coordonner via le déploiement d'instruments juridiques.*

### **1. Introduction**

Dans les années 1970, en Allemagne, le discours de la théorie sociale a largement tourné autour du débat entre Niklas Luhmann (1927-1998) et Jürgen Habermas (1929-), lancé en 1971 par leur publication, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung ?*<sup>2</sup>. La question centrale de ce débat était de savoir si l'on pouvait continuer de juger significative l'idée d'émancipation par le pilotage politique rationnel – élément central de la pensée des Lumières comme de l'idéalisme allemand. Pour Luhmann, on ne le pouvait pas. Habermas, à l'inverse, appelait à revitaliser les idéaux des Lumières et l'idéalisme allemand *via* l'élaboration d'une théorie de l'émancipation actualisée<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung ?*, Francfort, Suhrkamp, 1971.

<sup>3</sup> L'expression assez trompeuse de philosophie de la conscience est normalement utilisée pour désigner la tradition qui mène de Descartes à Husserl, tandis que celle d'idéalisme allemand est un concept plus étroit qui couvre le développement théorique de Fichte à Husserl. Toutefois, faute de

À première vue, le débat s'est clos avec la publication de *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) d'Habermas et de *Soziale Systeme* (1984) de Luhmann. Par la suite, suivant une opinion largement partagée, les deux théoriciens se seraient tellement éloignés l'un de l'autre qu'ils n'avaient plus rien à discuter. La façon dont Luhmann présenta *Soziale Systeme* comme un travail ouvrant la voie à un changement de paradigme de la théorie sociale – penser en distinctions, non plus en identité<sup>4</sup> –, parut confirmer ce point de vue<sup>5</sup>. Selon Luhmann lui-même, cette dernière avancée marquait la rupture définitive de la théorie des systèmes avec la pensée des Lumières et la tradition idéaliste allemande, et donc avec le point de départ de la théorie habermassienne<sup>6</sup>.

L'argument de cet article est cependant qu'il demeure à la fois possible et fécond d'exprimer les ambitions théoriques d'Habermas, telles qu'elles se sont développées depuis la publication de la *Theorie des kommunikativen Handelns*, en utilisant les outils de la théorie des systèmes formulée par Luhmann depuis la publication de *Soziale Systeme*.

Cette entreprise est moins discutable qu'il peut le sembler à première

---

meilleur concept, l'expression d'idéalisme allemand est ici employée en un sens plus large pour désigner la tradition menant de Kant, Fichte et Hegel à Husserl puis à Habermas.

<sup>4</sup> Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Francfort. Suhrkamp, 1984, p. 18 sq. ; *Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale*, trad. Lukas K. Sosoe, Laval, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 37 sq.

<sup>5</sup> Par exemple, Urs Stäheli, *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2000, p. 14.

<sup>6</sup> Tout au long de cet article, l'expression « théorie des systèmes » désigne la théorie des systèmes de Luhmann.

vue. Luhmann lui-même a initié un tel projet dans les années qui suivirent la publication de *Theorie des kommunikativen Handelns* en posant la question : « Was wäre gewonnen, was ginge verloren, wollte man die Theorie der rational argumentierenden kommunikativen Praxis in eine Theorie autopoietischer Kommunikationssysteme übersetzen<sup>7</sup> ? »

Il a apporté sa réponse dans un certain nombre d'articles, souvent méconnus, où il a reformulé, dans le cadre de la théorie des systèmes, des concepts habermassiens centraux comme monde vécu (*Lebenswelt*)<sup>8</sup>, comprendre (*Verstehen*)<sup>9</sup> et confiance (*Vertrauen*)<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Niklas Luhmann, « Autopoiesis, Handlung und Kommunikative Verständigung », *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 11, n° 4, octobre 1982, p. 366-379, ici p. 376.

<sup>8</sup> Niklas Luhmann, « Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 72, n° 2, 1986, p. 176-194.

<sup>9</sup> Niklas Luhmann, « Systeme Verstehen Systeme », in Niklas Luhmann et Karl Eberhard Schorr (éd.), *Zwischen Intransparenz und Verstehen. Fragen an die Pädagogik*, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 72-117.

<sup>10</sup> Niklas Luhmann, « Familiarity, Confidence, Trust : Problems and Alternatives », in Diego Gambetta (éd.), *Trust : Making and Breaking Cooperative Relations*, New York, Basil Blackwell, 1988, p. 94-107 ; en français, « Confiance et familiarité. Problèmes et alternatives », *Réseaux*, 2001/4, n° 108, p. 15-35 (trad. L. Quere). À rigoureusement parler, le concept de confiance n'est pas un concept habermassien. Avec Luhmann, le concept de confiance peut cependant être compris comme complémentaire du concept de sens dans la mesure où il représente une forme spécifique pour la concrétisation du sens. La présence de la confiance agit de surcroît comme une condition préalable de la compréhension. Dès lors, la voie de la théorie des systèmes menant du sens à la confiance et à la compréhension

Luhmann n'a pourtant jamais achevé cette tâche. À la fin des années 1980, il a changé de cap pour se focaliser toujours plus sur le concept de paradoxe emprunté à l'œuvre de George Spencer Brown<sup>11</sup>. En outre, l'essai de traduction par Luhmann des concepts habermassiens centraux en concepts de la théorie des systèmes était un projet unilatéral. Aussi n'a-t-il pas perçu qu'une telle entreprise construit inévitablement un cheval de Troie susceptible d'affecter en profondeur l'auto-compréhension et la perspective du monde de la théorie des systèmes.

Cet article avance huit hypothèses : 1. La différence centrale entre les positions théoriques d'Habermas et de Luhmann est réductible à une différence d'appréciation du temps que prennent les opérations sociales. 2. La position d'Habermas se fonde sur le concept de « monde vécu » ; or, ce concept manque de cohérence logique. 3. Le concept de répétition, que présente Luhmann à la place de celui de « monde vécu », est logiquement plus rigoureux. 4. Néanmoins, l'élaboration théorique de Luhmann a mal saisi l'importance du contexte pour la constitution des phénomènes sociaux, ce qui en réduit sensiblement la force. 5. Cette lacune est imputable à l'effort de Luhmann pour découpler la théorie des systèmes de la tradition

---

paraît très proche de la voie menant du monde vécu à l'agir communicationnel et à la compréhension dans l'œuvre d'Habermas.

<sup>11</sup> Cette focalisation progressive sur le paradoxe s'amorce en 1988 avec la contribution de Luhmann à la « féminologie ». Voir Niklas Luhmann, « Frauen, Männer und George Spencer Brown », *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 17, n° 1, février 1988, p. 47-71. On verra plus loin que cette focalisation sur le paradoxe n'a pas résolu les problèmes qu'elle était censée résoudre puisqu'elle n'a pas établi de lien entre les fondements logiques de la théorie des systèmes et le niveau de l'analyse concrète des phénomènes sociaux, de même qu'elle n'a pas fourni à la théorie un mécanisme utilisable pour clarifier ce qu'est un système donné qui se constitue de lui-même.

idéaliste allemande – effort accompli *via* une stratégie d’automystification sophistiquée, cherchant à présenter la théorie des systèmes comme une théorie nouvelle, sans lien avec aucune tradition de la pensée sociale. Dans la construction de cette mythologie, le concept de paradoxe joue un rôle fondateur. 6. En retirant ce recouvrement auto-mystificateur, on peut utiliser la boîte à outils de la théorie sociale assemblée par Luhmann pour promouvoir une perspective sur le monde radicalement différente, dépouillée du genre de scepticisme qui domine la théorie des systèmes du Luhmann des dernières années et s’accordant avec la tradition idéaliste allemande d’où est issue à l’origine cette théorie. 7. Aussi peut-on considérer que les théories du droit de Luhmann et Habermas possèdent une base commune dans la tradition idéaliste allemande, laquelle fournit une base structurelle à leur conversion. 8. Pareille conversion permet de comprendre les deux théories comme complémentaires, dans la mesure où la théorie de la discussion (*Diskurstheorie*)<sup>12</sup> du Habermas des dernières années devient une superstructure normative par rapport à la théorie descriptive de la société de Luhmann.

## **2. Temps**

La différence entre les constructions théoriques de Luhmann et d’Habermas est une différence de temps. L’importance centrale du temps dans l’œuvre de Luhmann est manifeste dans son adoption du mantra du calcul des indications de George Spencer Brown : « Tracer une distinction<sup>13</sup>. » Introduire une telle distinction a pour but de produire une

---

<sup>12</sup> Nous reprenons ici la traduction consacrée en français de *Diskurstheorie*. N.d.T.

<sup>13</sup> George Spencer-Brown, *Laws of Form*, Londres, George Allen and Unwin Ltd, 1969, p. 3. Il est significatif que dans l’approche de

différence, parce que seule une différence entre ceci et cela rend possible l'observation de ceci *ou* cela<sup>14</sup>. Selon Luhmann, tracer une distinction est une opération qui se déroule dans le temps. Il faut du temps à quelqu'un – autrement dit, à l'observateur, toujours présupposé<sup>15</sup> – pour *tracer* ou *fixer* une frontière, constituant ainsi une forme : « Formsetzung ist [...] Unterscheiden, und Unterscheiden ist eine Operation. Und das setzt, wie alles Operieren, Zeit voraus<sup>16</sup>. »

---

Spencer-Brown les distinctions sont toujours opérées *au sein d'un contexte donné*.

<sup>14</sup> Niklas Luhmann, « Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität », in Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, p. 31-58, ici p. 34.

<sup>15</sup> Selon Luhmann et Spencer-Brown, supposer un observateur n'implique pas un point de départ ontologique : la supposition est « ramenée » dans le calcul par une opération dite de réentrée. Une opération de réentrée implique que la forme ré-émerge en elle-même et, ce faisant, se constitue en tant que phénomène autoréférentiel. De surcroît, l'autoréférentialité implique que la première distinction soit la distinction entre l'observateur et l'observé ; c'est cette distinction qui est ramenée, avec pour conséquence qu'il devient possible à l'observé de s'observer.

<sup>16</sup> Niklas Luhmann, « Die Paradoxie der Form », in Dirk Baecker (éd.), *Kalkül der Form*, Francfort, Suhrkamp, 1993, p. 197-212, ici p. 199. À quel moment exactement un calcul commence à générer du temps demeure controversé. Pour Luhmann, *ibid.*, p. 198 *sq.*, toutes les opérations faisant une différence impliquent l'existence du temps. Se référant à Spencer-Brown, Dirk Baecker observe cependant : « Die Unterscheidungsoperation verbraucht keine Zeit [...] Zeit kommt ...erst auf der Ebene der Unterscheidung von Unterscheidungen ins Spiel », c'est-à-

Introduire une distinction n'est cependant que la première étape. Un observateur a aussi besoin d'*indiquer* un côté de la distinction en vue de demeurer attaché à la distinction. Aussi Luhmann définit-il l'observation comme l'unité de la distinction et de l'indication : « Observer signifie faire une distinction et indiquer un côté (et pas l'autre) de la distinction<sup>17</sup>. » Mais les deux côtés ne sauraient être indiqués simultanément – alors même qu'ils sont constitués au même moment –, puisque cela conduirait à la disparition de la distinction. Sur la base de la différence entre distinction et indication, Luhmann conclut donc que faire une distinction se caractérise par une simultanéité structurelle et une non-simultanéité opératoire : « Struktural gesehen existiert die Zwei-Seiten Form im Zeitmodus der Gleichzeitigkeit. Operativ gesehen ist sie nur im Nacheinander der Operationen aktualisierbar<sup>18</sup>. »

Cette différence entre simultanéité structurelle et non-simultanéité opératoire est au centre de son essai pour théoriser la relation entre les systèmes et leurs environnements. Au-delà, cependant, elle est l'élément central de la théorie de l'autopoïèse que Luhmann présenta dans *Soziale Systeme* et qu'il associa par la suite à sa version du calcul des indications<sup>19</sup>.

---

dire quand l'autoréférentialité a déjà été établie. Voir Dirk Baecker, « Im Tunnel », in Baecker (éd.), *ibid.*, p. 12-37, ici p. 29.

<sup>17</sup> Niklas Luhmann, « The Paradox of Observing Systems », *Cultural Critique*, automne 1995, p. 37-55, ici p. 43.

<sup>18</sup> Luhmann, « Die Paradoxie der Form », p. 202.

<sup>19</sup> Ce concept d'autopoïèse n'est pas une invention de Luhmann. Il faut plutôt y voir une version modernisée de la *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (*Phénoménologie de la conscience intime du temps*) de Husserl. Voir Edmund Husserl, « Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins », in R. Boehm (éd.), *Husserliana X*, La Haye, 1966. Armin Nassehi, parmi d'autres, en a fait l'observation. Voir « Das



Luhmann recourt à la théorie de l'autopoïèse pour conceptualiser la *reproduction* de l'opération consistant à faire une distinction. Les systèmes autopoïétiques se définissent comme des systèmes qui produisent les conditions de leur propre existence. Les opérations sont leur élément constitutif en ce sens qu'ils se maintiennent à travers des opérations attachées de manière récursive aux opérations précédentes<sup>20</sup>. En

---

Identische "ist" das Nicht-identische. Bemerkungen zu einer theoretischen Diskussion um Identität und Differenz », *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 22, n° 6, décembre 1993, p. 477-481. Luhmann et Husserl semblent tous deux attachés au concept fichtéen de sujet qui se constitue. Voir Johann Gottlieb Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, Stuttgart. Philipp Reclam Jun., [1794], 1972 ; en français, « Sur le concept de la Doctrine de la Science ou de ce qu'on appelle philosophie », in Fichte, *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, trad. L. Ferry et A. Renaut, Paris, Vrin, 1999, p. 17-78 ; Luhmann, *Soziale Systeme*, p. 60 et trad., p. 75 ; Nassehi, *loc. cit.*, et Marek J. Siemek, « Fichtes und Husserls Konzept der Transzendentalphilosophie », in Wolfram Högbe (éd.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Francfort, Suhrkamp, 1995, p. 96-116. De surcroît, le concept de Husserl est étroitement affilié à la théorie augustinienne du temps, dont Luhmann paraît aussi avoir connaissance : voir Niklas Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Vienne, Picus Verlag, 1995, p. 35, note 23. Dès lors, il est possible d'en suivre la généalogie jusqu'à la théorie aristotélicienne de la substantialité temporelle. Voir Montgomery Forth, « Transtemporal Stability in Aristotelian Substances », *The Journal of Philosophy*, vol. 75, 1978, p. 624-646.

<sup>20</sup> Pour citer Humberto Maturana, les systèmes autopoïétiques « sont des systèmes définis comme unités, comme réseaux de production de composants qui, par leurs interactions, engendrent et réalisent récursivement

conséquence, un système existe seulement en tant qu'opération effectivement en cours dans le laps de temps entre l'opération précédente et la suivante<sup>21</sup>. De ce fait, les systèmes autopoïétiques se caractérisent par une conscience autonome du temps, au sens où n'existe aucune équivalence directe entre la conscience intime du temps du système et la conscience du temps dans son environnement. Tout changement au sein d'un système prend place suivant le *tempo* propre au système et à son rythme. Dès lors, peut-on conclure, la théorie des indications mais aussi la théorie de l'autopoïèse invitent à comprendre les systèmes sociaux comme des phénomènes opérant dans leur temps propre.

Que les systèmes opèrent dans leur temps propre est lourd de conséquences : « Was gleichzeitig ist läßt sich nicht beeinflussen, läßt sich nicht in die Kausalkonstellationen des Systems einbeziehen, läßt sich nicht synchronisieren<sup>22</sup>. » Autrement dit, tout essai pour comprendre les relations entre systèmes comme relations causales est voué à l'échec : « denn Kausalität erfordert eine Zeitdifferenz zwischen Ursachen und Wirkungen,

---

le réseau qui les produit et constituent, dans l'espace où ils existent, les limites du réseau en tant que composants qui participent à la réalisation du réseau ». Voir Humberto R. Maturana, « Autopoiesis », in Milan Zeleny (éd.), *Autopoiesis : A Theory of Living Organization*, New York, North Holland, 1981, p. 21. Également cité in Niklas Luhmann, *Essays on Self-reference*, New York/Oxford, Columbia University Press, 1990, p. 3.

<sup>21</sup> Jean Clam parle de « système “non réel”, purement “actuel”, ne contenant rien et composé uniquement d'opérations ». Voir Jean Clam, « System's Sole Constituent, the Operation : Clarifying a Central Concept of Luhmannian Theory », *Acta sociologica*, vol. 43, n° 1, 2000, p. 63-79, ici p. 63.

<sup>22</sup> Luhmann, « Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität », p. 42.

also ein Überschreiten der Zeitgrenzen des Gleichzeitig-Aktuellen<sup>23</sup> ».

La conceptualisation des phénomènes sociaux comme phénomènes non causaux est un thème majeur de l'œuvre de Luhmann, du début à la fin. La causalité est le thème principal de sa première publication, « Der Funktionsbegriff in der Verwaltungswissenschaft » (1958)<sup>24</sup>, et prédomine dans son premier grand ouvrage théorique ; *Zweckbegriff und Systemrationalität* (1968). Dans celui-ci, influencé par les œuvres d'Ernst Cassirer, il adopte le concept kantien de « causalité de la liberté » : « Das Kausalschema ist kein Schema der Determination, sondern ein Schema der Freiheit<sup>25</sup> », dans la mesure où « Ursachen und Wirkungen, also Input und Output, wechselseitig für einander als Gesichtspunkte der Selektion fungieren<sup>26</sup> ». On ne saurait donc comprendre le rejet de la notion de causalité comme une conséquence de l'introduction du calcul des indications ou du concept d'autopoïèse. L'introduction de ces nouveaux outils fournit un ultime argument au vieux désir de rejeter la notion de

---

<sup>23</sup> Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1997, p. 605.

<sup>24</sup> Niklas Luhmann, « Der Funktionsbegriff in der Verwaltungswissenschaft », *Verwaltungsarchiv. Zeitschrift für Verwaltungslehre, Verwaltungsrecht und Verwaltungspolitik*, vol. 49, 1958, p. 97-105.

<sup>25</sup> Niklas Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in Sozialen Systemen*, Francfort, Suhrkamp, 1968, p. 250.

<sup>26</sup> *Ibid.* Souligné par l'auteur. Voir aussi Gorm Harste, « Kant und Luhmann über Teleologie in politischer Kommunikation und Natur », in Gorm Harste, Thomas Mertens et Thomas Scheffer (éd.), *Immanuel Kant über Natur und Gesellschaft*, Odense, Odense University Press, 1996, p. 169-183.

causalité.

L'introduction de la théorie de l'autopoïèse et du calcul des indications augmente sans nul doute les possibilités d'observation : ils sont plus puissants et plus raffinés que les outils d'observation élaborés dans l'œuvre antérieure de Luhmann. Pourtant, ils ne nous permettent pas nécessairement de percevoir le monde sous un jour entièrement différent, comme le prétend Luhmann en présentant *Soziale Systeme* comme le « marteau-pilon » d'un changement de paradigme radical dans la théorie sociale, impliquant un changement de la pensée en termes d'identité à la pensée en termes de différence. Ou, pour dire les choses autrement : l'introduction de ces nouveaux outils affine les idées de la théorie des systèmes, sans en altérer fondamentalement la perspective sociale puisque le point de départ pour « penser le social » dans l'œuvre de Luhmann, tant avant qu'après *Soziale Systeme*, demeure l'idée que la société peut se comprendre comme une « zone échappant à la causalité ». Les conséquences théoriques drastiques que Luhmann tire du tournant de la théorie de la distinction semblent donc arbitraires. Semble manquer la raison immanente du changement de perspective entre le Luhmann des premières années, qui en 1968 choisit de se concentrer sur la *liberté* de sélection, du fait de l'inexistence de la causalité, et le Luhmann ultérieur, « de plus en plus anarchique », qui choisit plutôt d'observer le revers de la médaille : « Gleichzeitigkeit ist Chaos<sup>27</sup>. »

En opposition à l'insistance de Luhmann sur la simultanéité structurelle et la non-simultanéité opératoire des opérations sociales, Habermas soutient que les opérations sociales se caractérisent par une simultanéité structurelle *et* opératoire. Son approche dérive de la notion d'intersubjectivité, qui prétend que les « sujets capables de parler et d'agir »

---

<sup>27</sup> Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 527.

(*sprach- und handlungsfähigen Subjekten*<sup>28</sup>) se constituent à travers leurs relations avec d'autres sujets. En conséquence, l'existence d'une pluralité de sujets doit être considérée comme une condition structurelle. Habermas associe alors ce point de départ à la *possibilité* d'une concordance opérationnellement établie entre la vue sur le monde de deux sujets ou plus. Plus précisément, « la représentation, la communication et l'action sont co-originaires » (*die Gleichursprünglichkeit von Darstellung, Kommunikation und Handeln*<sup>29</sup>), ce qui crée cette possibilité d'objectivité, puisqu'« une personne s'entend avec une autre à *propos* de quelque chose dans le monde<sup>30</sup> ». Autrement dit, Habermas soutient que les actes de communication peuvent se comprendre comme des opérations qui, sans générer du temps, peuvent établir un accord entre la perspective de deux sujets ou plus sur le monde : « En tant que représentation et en tant qu'acte de communication, l'acte de discours renvoie simultanément au monde et à un destinataire<sup>31</sup>. »

### 3. Monde vécu

---

<sup>28</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Francfort, Suhrkamp, 1981, p. 386 ; *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 296.

<sup>29</sup> Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Francfort, Suhrkamp, 1999, p. 9, souligné par l'auteur ; en français, « Le réalisme après le tournant de la pragmatique linguistique », in Habermas, *Vérité et justification*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2003, p. 263-313, ici p. 265.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

C'est pour illustrer la centralité de la simultanéité opératoire dans la communication qu'Habermas développe sa variante du concept de monde vécu, défini comme le contexte, composé de modèles d'interprétation culturellement et linguistiquement organisés à l'intérieur desquels se trouvent les *sprach- und handlungsfähige Subjekte*<sup>32</sup>. C'est un terrain d'entente, fait « d'évidences et de convictions intactes » (*Selbstverständlichkeiten oder unerschütterten Überzeugungen*<sup>33</sup>), qui permet à deux sujets ou plus de forger une compréhension commune du monde sur la base d'une interprétation partagée déjà existante.

Néanmoins, le monde vécu ne saurait être simplement un sol (*Boden*) ; il doit être aussi un horizon, puisqu'il avance au même rythme que l'observateur. Dès lors, il faut comprendre le monde vécu comme constitué par la distinction entre sol et horizon. Selon Luhmann, ce concept de monde vécu, développé par Husserl<sup>34</sup> et adopté par Habermas<sup>35</sup>, repose sur un paradoxe. La raison en est que le monde vécu ne saurait être le sol ferme où se déploient toutes les observations et les actions et, en même temps, un horizon infini qui est simplement le MONDE : il ne saurait être mobile, s'il est ferme, et, s'il est ferme, il ne saurait être mobile<sup>36</sup>. Aussi Luhmann offre-

---

<sup>32</sup> Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1*, p. 386 et trad., p. 296.

<sup>33</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2. Zur Kritik der funktionalistische Vernunft*, Francfort, Suhrkamp, 1981, p. 189 ; *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 2. Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987, p. 137.

<sup>34</sup> Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Claassen & Goverts, Hambourg, 1948, § 7-9 ; *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 2011.

<sup>35</sup> Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2*, p. 182 sq., et trad., p. 131 sq.

<sup>36</sup> Luhmann, « Die Lebenswelt », p. 177 sq.

t-il une autre formulation du problème, remplaçant les concepts métaphoriques d'horizon et de sol par une distinction entre familiarité et non-familiarité (*Vertrautem/Unvertrautem*). Désormais, la familiarité représente le sol, et la non-familiarité l'horizon, évitant ainsi les contradictions inhérentes à l'opposition trompeuse entre le stationnaire et le mobile que l'on trouve dans les concepts husserlien et habermassien de monde vécu.

#### **4. Répétition**

L'élément central du calcul des indications, on l'a dit, est que seul un côté d'une distinction est indiqué à un moment donné, pas l'autre. Il n'en demeure pas moins toujours possible d'accomplir, de l'un à l'autre, un passage qui prend du temps. Ce passage, dont la fin est d'indiquer l'autre côté, est en principe réitérable à l'infini. En principe, dans cette situation, à chaque occasion son indication sera la même. Toutefois, bien qu'on indique toujours le même, le résultat n'est *jamais* le même<sup>37</sup> ! Cela tient à ce que l'indication conduit à la condensation de l'indiqué. Chaque fois qu'une indication est réitérée, l'observateur obtient un sentiment accru de ce qui est indiqué. La répétition attribue une valeur supplémentaire à l'indiqué, et

---

<sup>37</sup> Cette intuition trouve son origine dans le traité de Kierkegaard, *Gjentagelsen* [1843]. Voir *Gjentagelsen : Et Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantius*, in Søren Kierkegaard, *Samlede Værker, Bind 5*, Copenhague, Gyldendal, 1995, p. 113-194 ; en français, *La Répétition*, trad. J. Privat, Paris, Rivages, 2003. L'œuvre est aussi une source d'inspiration de différentes formes de pensée postmoderne. Pour un exemple littéraire, voir Milan Kundera, *Nesnesitelná lehkost bytí*, 1984 ; en français, *L'Insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Gallimard, 1984, où la distinction centrale oppose poids et légèreté, le poids se constituant par la répétition.

c'est exactement cette valeur que Luhmann définit comme la familiarité. Aussi faut-il comprendre le monde vécu comme « un condensat inévitable de distinction » (*ein unvermeidliches Kondensat des Unterscheidens*<sup>38</sup>), parce que toutes les indications ont un effet secondaire, à savoir un degré plus élevé de condensation. Dès lors, Luhmann peut élever le monde vécu jusqu'à lui donner le statut de phénomène central et omniprésent : « Die Lebensweltdifferenz von vertraut/unvertraut ist und bleibt die älteste, urtümlichste primordiale Differenz, weil sie an jeder eingeführten Unterscheidung kondensiert<sup>39</sup>. »

Cette attribution a des conséquences radicales. Selon Luhmann, quand on réitère une opération, dès lors que la distinction familier/non familier a déjà été établie par une opération antérieure, le passage d'une indication, pour indiquer l'autre, n'oblitére pas l'indication du côté que l'on quitte<sup>40</sup>. Autrement dit, quand une opération est une opération réitérée, les deux côtés peuvent être en fait indiqués au même moment. Suivant la théorie de Luhmann, la réitération doit donc conduire à la dissolution de la distinction donnée puisque les deux côtés ne sauraient être indiqués en même temps si l'on veut maintenir la distinction. En conséquence, on peut, à tout moment, se lancer dans un voyage dans l'inconnu sans renoncer au connu. De même que l'on peut ramener l'inconnu chez soi, sous forme de symboles, « nous pouvons vivre au sein d'un monde familier parce que nous pouvons, en utilisant des symboles, réintroduire le non-familier dans le familier. Nous n'avons jamais à quitter le monde familier ; il reste notre monde vécu. Nous ne franchissons jamais la frontière : il demeure un horizon qui se déplace avec nous. Mais nous connaissons le non-familier de

---

<sup>38</sup> Luhmann, « Die Lebenswelt », p. 182.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 182.



façon familière<sup>41</sup> ».

Avec cette approche, Luhmann présente une version logiquement cohérente et opérationnelle du concept phénoménologique de monde vécu<sup>42</sup>. Puisqu'il clarifie aussi quand la simultanéité opératoire est possible, autrement dit quand une opération est une opération réitérée, Luhmann apporte une réponse à une question cruciale, découlant automatiquement de l'affirmation d'Habermas sur la possibilité d'une simultanéité opératoire mais à laquelle ce dernier n'a jamais répondu.

### ***5. Dépendance à l'égard du contexte***

Reste qu'il importe de bien comprendre que l'incorporation de la notion habermassienne de monde vécu dans l'univers de la théorie des systèmes n'est pas une entreprise à sens unique. Le concept de monde vécu est, dans une large mesure, un cheval de Troie qui, une fois dans les murs, peut déclencher un profond changement de foyer au sein de la théorie des systèmes. Ce n'est pas seulement que le concept de monde vécu de la théorie des systèmes peut servir à clarifier les conditions de réalisation de la simultanéité opératoire ; il peut aussi remédier à un défaut fondamental de cette théorie. La théorie des systèmes ne contient pas de mécanisme pour déterminer *contre* quoi se constitue un système<sup>43</sup>, ce qui donne naissance à un flou systématique. Luhmann admet que l'environnement d'un système demeure rarement indéterminé : « Normalement nos indications encadreront nos observations, en sorte que l'autre côté recevra implicitement une spécification correspondante<sup>44</sup>. » Mais cela ne fait que déplacer le problème,

---

<sup>41</sup> Luhmann, « Familiarity, Confidence, Trust », p. 95 et trad., p. 19.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Jean Clam, « System's Sole Constituent », attire également l'attention sur ce problème.

<sup>44</sup> Luhmann, « The Paradox of Observing Systems », p. 44.

en impliquant l'existence d'une seconde frontière commune : « Dans ce cas, l'indication implique une double frontière : la frontière intérieure du cadre [...] et la frontière de ce cadre<sup>45</sup>. »

De surcroît, Luhmann ne paraît pas considérer la conséquence de l'intuition que l'extérieur sera typiquement déterminé, puisque son analyse empirique tend à donner l'impression que l'on peut voir les systèmes sociaux comme des phénomènes détachés qui se constituent à travers une distinction opérée « à l'air libre ». De ce fait, la force de ses analyses empiriques s'en trouve massivement réduite dans la mesure où elles ont tendance à donner une impression un peu invraisemblable et contre-intuitive de la manière dont la société opère. Cette impression aurait cependant pu être évitée si Luhmann avait fait le choix d'incorporer systématiquement le concept de monde vécu propre à la théorie des systèmes en menant ses recherches empiriques.

## **6. Idéalisme allemand**

L'absence de concentration de la théorie des systèmes sur la fonction du contexte n'est pas un problème technique isolé. Il s'agit au contraire d'un défaut fondamental que l'on peut imputer à l'effort de Luhmann pour découpler cette théorie de la tradition idéaliste allemande.

L'exemple de la couleur rouge dans la *Kritik der reinen Vernunft* (1781) de Kant démontre bien l'importance du contexte dans l'idéalisme allemand : « Si je pense le rouge en général, je me représente par là une quantité qui (comme caractéristique) peut être trouvée quelque part ou liée à d'autres représentations ; ce n'est donc qu'au moment d'une unité synthétique possible, pensée auparavant, que je puis me représenter l'unité

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

analytique<sup>46</sup>. » Selon Kant, il n'est possible de penser la couleur rouge qu'à travers une indication simultanée des phénomènes en rapport avec ladite couleur. Penser la couleur rouge implique donc de penser le cadre dans lequel la couleur rouge se constitue<sup>47</sup>.

Cette intuition se retrouve tout au long de l'œuvre de Kant. Dans la *Kritik der Urteilskraft* (1790), il conclut que les jugements doivent avoir une validité générale, puisque le jugement d'un observateur doit être rattaché à ceux d'autres observateurs concernant le même problème. Ce qui implique à son tour l'existence d'un cadre de jugements possibles, compréhensibles, qui peuvent se chevaucher sans être nécessairement en tout point identiques : « Celui qui porte un tel jugement se sent entièrement libre quant à la satisfaction qu'il attribue à l'objet [:] il ne peut dégager au principe de ladite satisfaction aucune condition d'ordre personnel et privé, dont le sujet qu'il est serait le seul à dépendre ; et il doit donc nécessairement regarder cette satisfaction comme fondée sur ce qu'il peut supposer exister en chacun ; par voie de conséquence, il devra se croire nécessairement fondé à attendre que tous éprouvent une satisfaction

---

<sup>46</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Band III und IV*, Francfort, Suhrkamp, 1974, B134 ; *Critique de la raison pure*, in Kant, *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 854.

<sup>47</sup> Will Martens prend aussi l'exemple de la couleur rouge quand il commente la relation entre identité et différence dans la théorie des systèmes. Il part cependant de Hegel, non pas de Kant. Voir Will Martens, « Der verhängnisvolle Unterschied. Bemerkungen zu den Beiträgen von Gerhard Wagner und Niklas Luhmann in der ZfS 4 und 6 1994 », *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 24, n° 6, 1995, p. 229-234.

semblable<sup>48</sup>. » Alors que Luhmann efface le concept de contexte du calcul des indications (le contraste avec Spencer-Brown est notable), pour déclarer ensuite que les distinctions sont typiquement faites dans un contexte et produire un nombre immense d'analyses empiriques où l'importance du contexte est minorée autant que possible, l'œuvre de Kant se caractérise par une plus grande cohérence entre les fondements logiques et l'analyse concrète des phénomènes sociaux.

De même, prenant pour point de départ une distinction introduite dans un contexte donné, Hegel présente une perspective semblable à celle de Kant. Dans le débat entre Luhmann et Gerhard Wagner ou d'autres, poursuivi dans les pages de la *Zeitschrift für Soziologie* entre 1991 et 1995<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Band X*, Francfort, Suhrkamp., 1974, B27, B18 ; *Critique de la faculté de juger*, in Kant, *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 967-968.

<sup>49</sup> Voir Niklas Luhmann, « Am Ende der kritischen Soziologie », *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 20, n° 2, avril, 1991, p. 147-152 ; Gerhard Wagner et Heinz Zipprian, « Identität oder Differenz ? Bemerkungen zu einer Aporie in Niklas Luhmann's Theorie selbstreferentieller Systeme », *Zeitschrift für Soziologie*. Jg. 21, nr. 6, 1992, p. 394-405 ; Niklas Luhmann, « Bemerkungen zu "Selbstreferenz" und zu "Differenzierung" aus Anlaß von Beiträgen im Heft 6, 1992, der *Zeitschrift für Soziologie* », *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 22, n° 2, avril 1993, p. 141-146 ; Gerhard Wagner et Heinz Zipprian, « Antwort auf Niklas Luhmann », *Zeitschrift für Soziologie*. Jg. 22, 1993, p.144-146 ; Armin Nassehi, « Das Identische "ist" das Nicht-identische » ; Gerhard Wagner, « Am Ende der systemtheoretischen Soziologie. Niklas Luhmann und die Dialektik », *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 23, n° 4, 1994, p. 275-291 ; Niklas Luhmann, « Gesellschaft als Differenz : Zu den Beiträgen von Gerhard Wagner und Alfred Bohnen in

et focalisé sur la relation entre la théorie des systèmes et la logique hégélienne, Wagner a soutenu que l'adaptation luhmannienne du calcul des indications modifie le calcul de manière à rendre sa position identique à celle de Hegel. Wagner a pour sa part suggéré que, si la logique des distinctions de Spencer Brown suppose que les deux côtés d'une distinction doivent être considérés comme symétriques et neutres au regard du côté<sup>50</sup>, le changement le plus important introduit par Luhmann réside dans son affirmation contraire : « Les observations sont des opérations asymétriques (ou qui brisent la symétrie)<sup>51</sup>. » Ces relations asymétriques, on le sait, comportent les distinctions maître/esclave, sujet/objet, système/environnement et texte/contexte<sup>52</sup>, où dans chaque couple l'accent porte sur le premier élément. Selon Luhmann, les asymétries sont nécessaires, on l'a vu, parce que le « côté intérieur a une valeur connective<sup>53</sup> ». Un système ne peut se reproduire qu'en s'attachant récursivement au côté intérieur : « C'est du côté intérieur que se trouve le problème : le problème de trouver une opération suivante appropriée<sup>54</sup>. »

---

der *Zeitschrift für Soziologie Heft 4* (1994) », *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 23, n° 6, décembre 1994, p. 477-481 ; Will Martens, « Der verhängnisvolle Unterschied ».

<sup>50</sup> Wagner, « Am Ende der systemtheoretischen Soziologie », p. 279.

<sup>51</sup> Niklas Luhmann, « Deconstruction as Second-Order Observing », *New Literary History*, 24, 1993, p. 763-782, ici p. 769. Avec plus de force : « Deutlicher als dies bei Spencer Brown geschieht, sollte hier festgehalten werden, daß Unterscheidungen [...] in einer fundamentalen Weise asymmetrisch sind. » Voir Luhmann, « Die Lebenswelt », p. 181. Également cité in Wagner, « Am Ende der systemtheoretischen Soziologie », p. 278.

<sup>52</sup> Luhmann, « Gesellschaft als Differenz », p. 280.

<sup>53</sup> Luhmann, « Deconstruction as Second-Order Observing », p. 769.

<sup>54</sup> *Ibid.*

Autrement dit, la question clé est de rattacher une logique purement formelle à une opérationnalisation de cette logique en théorie sociale, ce qui oblige à introduire le concept de distinctions asymétriques<sup>55</sup>.

Pour Wagner, c'est un changement crucial puisqu'il suppose un décentrement de la diversité (*Verschiedenheit*) vers les contradictions (*Gegensatzpaare*). La *diversité*, selon Hegel, est simple différence, en ce sens que rien, dans les unités, ne nécessite leur diversité. Purement extérieure, elle manque de tout fondement logique et repose exclusivement sur l'observation. Sont par exemple typiques les diversités observées quand on compare une voiture à une orange ou un éléphant à un stylo. À l'opposé, pour Hegel, la *contradiction* est diversité raffinée de façon particulière : une contradiction repose sur une différence intérieure, où les deux côtés dépendent l'un de l'autre. C'est vrai, par exemple, de concepts tels positif/négatif (exemple de Hegel), homme/femme et système/environnement (exemples de Wagner), et des concepts immanent/transcendant, être/non-être ou propriété/non-propriété (suggestions de Luhmann)<sup>56</sup>. Selon Hegel, l'unité logique de ces contradictions exprime l'identité, puisque les distinctions dépendent l'une de l'autre, ce qui les rend « diverses dans une identité » (*in einer Identität verschiedene*<sup>57</sup>). Aussi Wagner soutient-il que Luhmann ne réussit pas à imposer dans la théorie sociale un déplacement de paradigme en plaçant au

---

<sup>55</sup> Niklas Luhmann, « Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie », *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, vol. 42, 1988, p. 292-300, ici p.296.

<sup>56</sup> Luhmann, « Deconstruction as Second-Order Observing », p. 769.

<sup>57</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II* [1813], *Werke in zwanzig Bänden, Bd. 6*, Francfort, Suhrkamp, 1970, p. 60 ; *Science de la logique. Premier tome, deuxième livre. La doctrine de l'essence*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Aubier, 1976, p. 58.

centre la différence, plutôt que l'identité, comme telle était son intention, puisque les distinctions sont, comme chez Hegel, des distinctions déterminées<sup>58</sup>.

### **7. Paradoxe**

« Toutes les observations, reconnaît Luhmann, doivent présupposer l'existence des deux côtés d'une distinction ou "cadre"<sup>59</sup>. » Ses vues, telles qu'on les a présentées, ont néanmoins pour conséquence de réfuter l'idée que la théorie des systèmes se fonde sur un concept d'identité. Selon lui, sa théorie se fonde plutôt sur le paradoxe qui résulte de son concept d'observation<sup>60</sup>. Une observation, on l'a vu, est une opération qui indique un côté d'une distinction, pas l'autre. Une distinction des deux côtés, cependant, implique l'existence d'un angle mort, puisque l'observateur peut observer, mais pas observer sa propre observation. Seule peut le faire une nouvelle observation, génératrice de temps. On peut donc distinguer entre un observateur de premier ordre, qui se concentre sur ce qui (*was*) est observé, et un observateur de second ordre qui observe comment (*wie*) l'observateur de premier ordre observe. L'observateur de second ordre peut voir ce qui échappe à l'observateur de premier ordre : l'observation de ce dernier. Pour autant, cela ne lui donne pas une position privilégiée, parce que lui non plus ne saurait observer sa propre observation. L'observateur de second ordre est donc lui-même un observateur de premier ordre quand il

---

<sup>58</sup> L'illustration du problème du contexte dans l'idéalisme allemand pourrait, et devrait, être élargie pour inclure les positions de Fichte et Husserl, mais cette tâche sort du champ de cet article.

<sup>59</sup> Luhmann, « Deconstruction as Second-Order Observing », p. 769. Luhmann reprend le terme « cadre » (*frame*) d'Erving Goffman, et assure en faire un usage conforme aux intentions de ce dernier. Voir *ibid.*, note 21.

<sup>60</sup> Luhmann, « Gesellschaft als Differenz », p. 477 *sq.*

est observé par un observateur de troisième ordre.

Le concept d'observation permet à Luhmann d'éviter la critique de Wagner : il peut soutenir que *l'unique* élément fondamental de la théorie des systèmes réside dans les observations observant d'autres observations. Les observations consistent dans l'unité d'une distinction et d'une indication, ce qui signifie qu'il y a unité de deux éléments différents. Luhmann définissant le paradoxe comme l'unité de choses différentes, il est en droit de conclure que la vraie base de la théorie des systèmes est le paradoxe, non pas l'identité<sup>61</sup>.

Dès lors, en niant que le concept d'identité soit le concept fondamental de la théorie des systèmes, le Luhmann de la fin des années 1980 et des années 1990 a abandonné non seulement l'identité, mais aussi le concept de distinction. Autrement dit, le Luhmann des dernières années a dépassé la distinction entre distinction et identité pour fonder sa théorie sur le paradoxe.

## **8. Sens**

Selon Husserl, Habermas mais aussi Luhmann lui-même, la fonction du concept de monde vécu est d'échapper au genre de paradoxes sur lesquels s'est concentré le Luhmann des dernières années.

Luhmann soutient néanmoins qu'un concept de monde est trop général pour servir de base à une analyse profonde des phénomènes sociaux<sup>62</sup>. Une autre armature pour réaliser la dé-paradoxialisation, suggère-t-il, viendrait de la réponse à cette question : « Comment est-il possible d'observer les cadres<sup>63</sup> ? » Pour élaborer une telle armature, Luhmann

---

<sup>61</sup> Luhmann, « The Paradox of Observing Systems » ; idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 57 sq. ; idem, « Die Paradoxie der Form ».

<sup>62</sup> Luhmann, « The Paradox of Observing Systems », p. 41.

<sup>63</sup> *Ibid.*



insiste plutôt sur le concept de sens (*Sinn*) : « Nous aurons *assurément besoin* d'un médium qui soit le même des *deux côtés* du cadre, à l'intérieur et à l'extérieur. Je propose d'appeler ce médium *sens*<sup>64</sup>. » Ce dernier concept, selon lui, est « coextensif au monde<sup>65</sup> ». S'il trouve la notion de monde excessivement générale, il semble donc juger le concept de sens plus utile – bien qu'il inclue des phénomènes identiques dans leur extension au monde. La raison qu'a Luhmann d'éviter la notion de monde doit donc se trouver ailleurs. Un élément est que le « *Sinn ist [...] ein Produkt der Operationen, die Sinn benutzen, und nicht etwa eine Weltqualität, die sich einer Schöpfung, einer Stiftung, einem Ursprung verdankt*<sup>66</sup> ». Autrement dit, distinguer les concepts de monde et de sens a pour fin essentielle d'éviter les associations avec le Récit de la Création et d'autres actes d'initiation. La distinction entre le monde et le sens ne paraît donc pas particulièrement saillante quand on la considère en lien avec les concepts de monde vécu élaborés par Husserl, Habermas et Luhmann lui-même, puisque tous comprennent le monde vécu comme le produit d'opérations sociales continues, non pas comme le résultat d'un acte d'initiation. Aussi est-il difficile d'identifier la différence réelle entre, d'un côté, la fonction intentionnelle du concept de sens chez Luhmann, et de l'autre la notion de monde vécu telle qu'elle apparaît dans les œuvres d'Husserl et d'Habermas : les deux concepts visent à l'observation des « cadres » – autrement dit, des contextes – qui peuvent se définir comme des unités opérationnellement constituées, comprenant une distinction et ses deux côtés.

Plus concrètement, chez Luhmann le concept de sens a pour fonction

---

<sup>64</sup> *Ibid.* Souligné par l'auteur.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 44. Souligné par l'auteur.

d'accomplir la dé-paradoxialisation par une neutralisation de l'asymétrie qu'il lui a fallu auparavant introduire dans le calcul des indications, en vue d'en faire un outil opérationnel dans la théorie sociale : « Sinn ist also eine Form, die auf beiden Seiten eine Copie ihrer selbst in sich selbst enthält. Das führt zur Symmetrisierung des zunächst asymmetrisch gegebenen Unterschiedes<sup>67</sup>. » De ce fait, Luhmann aurait pu contourner la critique de Wagner et, dans le même temps, éviter de pénétrer dans le labyrinthe des paradoxes s'il avait complété sa focalisation sur les paradoxes par un concept amélioré du sens. Le concept de sens, on l'a suggéré, peut être employé pour décrire le genre de continuité sociale requis pour équilibrer l'expérience fondamentale de la discontinuité sociale qui découle de l'introduction d'une distinction. Sur cette toile de fond, un concept amélioré du sens aurait pu souligner que le flux constant des opérations sociales est tout autant conditionné par la reproduction continue d'un médium identique des deux côtés d'une distinction donnée que caractérisé par une reproduction de tensions paradoxales. Luhmann a choisi de ne pas suivre cette voie, et son choix contingent de poursuivre une théorie essentiellement fondée sur le paradoxe menace plutôt de miner un élément clé de la théorie des systèmes : sa capacité d'expliquer comment les structures sociales peuvent se caractériser en même temps par la rupture et la stabilité. Concomitamment, une concentration radicale sur les paradoxes menace de transformer la construction théorique de Luhmann en un exercice purement métaphorique.

Le concept de sens demeure donc irremplaçable, mais aussi crucial pour la viabilité d'ensemble de la théorie. Si le Luhmann des dernières années l'a en principe reconnu<sup>68</sup>, il n'a jamais transformé le concept de sens en outil utilisable pour décrire les phénomènes sociaux. Il l'a plutôt

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>68</sup> Luhmann, « The Paradox of Observing Systems », p. 41.

conservée comme notion d'arrière-plan générale, englobant tout et donc ne signifiant rien. En conséquence, le concept de sens de Luhmann n'est pas assez précis pour remédier au flou systématique de la théorie des systèmes, identifié plus haut, qui empêche de déterminer ce contre quoi se constitue un système donné.

Le concept de confiance aurait pu compenser la concrétisation défailante du concept de sens. Or, si le Luhmann des premières années avait construit un concept élaboré<sup>69</sup>, la confiance a été par la suite marginalisée, et il ne l'a quasiment jamais utilisée pour décrire l'interaction des structures sociales.

De plus, l'insistance sur le paradoxe ne suffit pas en soi à marquer la rupture entre la théorie des systèmes et l'idéalisme allemand. Kant et Hegel admettent tous deux le caractère paradoxal du monde. Kant l'exprime à travers la distinction entre nature et liberté, laquelle constitue aussi le monde comme unité de différence. Le point de départ de Hegel est l'unité paradoxale de l'identique et du non-identique. Ni Kant ni Hegel ne récusent donc la signification fondamentale du paradoxe. Ils complètent plutôt cette vieille intuition en introduisant les concepts de jugement et d'esprit. Ils utilisent ceux-ci pour se distancier d'une distinction donnée, sans la dissoudre, dans le but d'équilibrer l'expérience du paradoxe, et de renforcer la possibilité d'observer les contextes à l'intérieur desquels sont tracées les distinctions. Autrement dit, jugement et esprit sont aux édifices théoriques kantien et hégélien ce que le concept de sens est à la théorie des systèmes. Comme on l'a vu, cependant, les prédécesseurs idéalistes de Luhmann ont atteint plus de cohérence que lui, entre les fondements logiques de leurs

---

<sup>69</sup> Niklas Luhmann, *Vertrauen : ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 4. Auflage, Stuttgart, Lucius und Lucius, 2002 ; *La Confiance : Un mécanisme de réduction de la complexité sociale*, Paris, Economica, 2006.

théories respectives et le niveau d'élaboration nécessaire pour engendrer des analyses concrètes des phénomènes sociaux.

### **9. Automystification**

L'incapacité de la théorie des systèmes à saisir la signification du contexte des distinctions vaut aussi pour la théorie elle-même. Pour répondre à cette lacune, Luhmann a élaboré une stratégie d'automystification raffinée<sup>70</sup>, mettant au point une terminologie très imaginative pour l'accompagner. De fait, il a si bien réussi dans cette stratégie que maints théoriciens actuels des systèmes semblent croire que Luhmann est lui-même responsable des concepts fondamentaux de cette théorie. De ce fait, ils sont nombreux à croire aussi que la théorie des systèmes ne s'inscrit dans aucune tradition existante – point de vue problématique puisque que la plupart des concepts de cette théorie viennent presque directement de l'idéalisme allemand. C'est vrai, par exemple, de la distinction fondamentale système/monde, qui ressemble à la distinction traditionnelle sujet/objet ; des concepts de sens (Husserl), d'autopoïèse et de temporalisation (Kant, Fichte et Husserl) ; de la version luhmannienne du calcul des indications (Kant, Hegel) ; ainsi que des concepts de causalité, de réflexivité et de rationalité (Kant) ou d'autoréférence (Kant, Fichte). Donc, même si Luhmann « ne se lance jamais dans une lecture laborieuse et subtile

---

<sup>70</sup> Cette stratégie d'automystification a eu pour effet direct de créer un univers autonome par le développement de centaines de nouveaux concepts. Aussi a-t-il paru nécessaire de publier un dictionnaire visant à expliquer ce nouveau langage au reste du monde. Voir Detlef Krause, *Luhmann-Lexikon : eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann*, Stuttgart, Lucius & Lucius, 2001.

du canon classique de la théorie sociale<sup>71</sup> », à la manière de Derrida et d'Habermas, entre autres, force est de donner raison à Habermas quand il déclare que « l'entreprise de Luhmann se rattache [...] à l'histoire des problèmes abordés par la philosophie de la conscience, qui va de Kant à Husserl<sup>72</sup>. »

La non-reconnaissance de cet héritage devient une menace majeure pour l'utilité future de la théorie des systèmes en tant qu'outil d'analyse de la théorie sociale. Il y a à cela une double raison. Premièrement parce que la conséquence est que maints disciples de Luhmann ne peuvent défendre la théorie des systèmes que de l'intérieur, alors qu'ils ont besoin d'un langage qui leur permette d'argumenter hors de son cadre<sup>73</sup> ; deuxièmement, parce qu'elle offre une base structurelle au fondamentalisme théorique – visible, par exemple, dans l'essai pour élever le calcul des indications à une position où il offre la base de tous les autres concepts de la théorie des systèmes. Le choix d'une telle stratégie pour pousser le développement théorique mine cependant un des éléments les plus forts de la théorie des systèmes, à savoir la stabilité que sa version non réductionniste possède *en tant que système*, précisément parce qu'elle se fonde non pas sur un seul élément, mais sur

---

<sup>71</sup> Urs Stäheli, « Writing Action : Double Contingency and Normalization », *Distinktion. Tidsskrift for samfundsteori*, n° 1, 2000, p. 39-47, ici p. 40.

<sup>72</sup> Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Francfort, Suhrkamp, 1989, p. 426 ; *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 434.

<sup>73</sup> Stefan Rossbach *The Myth of the System : On the Development, Purpose and Context of Niklas Luhmann's Systems Theory*, <http://www.essex.ac.uk/ecpr/events/jointsessions/paperarchive/copenhagen/ws9/rossbach.PDF>, p. 1-36, ici p. 36.

tout un éventail. On peut toujours extraire un autre outil de la boîte si le premier ne paraît pas convenir. Cette pluralité prémunit aussi la théorie contre le genre de *fondationnalisme* que Luhmann, en tant qu'antitotalitaire radical, cherchait à éviter.

Avec la domination discursive d'une version fondamentaliste et purement tournée vers le paradoxe de la théorie des systèmes, le complexe théorique se trouverait aussi probablement réduit à un phénomène de *Zeitgeist* – d'autant qu'un panorama historique des vicissitudes de la pensée en paradoxes révèle que la focalisation sur les paradoxes, avec l'ironie pour fidèle gardienne, s'amplifie dans les périodes de transition<sup>74</sup>. Ce n'est donc

---

<sup>74</sup> L'exemple classique est ici la Renaissance, où la pensée en paradoxes, surtout dans la littérature du scepticisme, est devenue une forme d'argumentation généralisée. Voir Barbara C. Bowen, *The Age of Bluff. Paradox and Ambiguity in Rabelais and Montaigne*, Chicago, University of Illinois Press, 1972 ; Rosalie L. Colie, *Paradoxia Epidemica : The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton, N.J., 1966 ; A. E. Malloch, « The Techniques and Function of the Renaissance Paradox », *Studies in Philology*, vol. 53, 1956, p. 191-203 ; et Michael McCaules, « Paradox in Donne », *Studies in the Renaissance*, vol. 13, 1966, p. 266-287. La Renaissance avait cependant aussi conscience des limites du paradoxe, puisqu'il s'agit d'une forme de raisonnement autodestructrice, où on ne peut répondre à un argument que par la dissolution de celui avec lequel on choisit de le réfuter. Montaigne l'avait bien perçu : « Car ce dernier tour d'escrime icy [le paradoxe], il ne le faut employer que comme un extreme remede. C'est un coup desesperé, auquel il faut abandonner vos armes, pour faire perdre à vostre adversaire les siennes : et un tour secret, duquel il se faut servir rarement et reservément : C'est grande temerité de vous perdre pour perdre un autre. » Montaigne, *Les Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2007, p. 590 (« Apologie de Raimond de

pas un hasard si la version tournée vers le paradoxe de la théorie des systèmes a opéré sa percée en sciences sociales dans les années 1990 – époque dominée par la discontinuité née des bouleversements politiques de la dissolution des systèmes de pensée et de l’expansion de la sémantique *fin de siècle*.

Dans une autre approche, la théorie des systèmes représente un nouveau développement de la tradition idéaliste allemande de Kant, Fichte et Hegel jusqu’à Husserl, apportant des solutions à un certain nombre de problèmes cruciaux, mais encore non résolus, au sein de cette tradition. À la différence des formes antérieures, la théorie des systèmes est une théorie explicitement post-ontologique. De plus, Luhmann donne la première description convaincante de la relation entre l’auto-référence et la référence extérieure des systèmes sociaux, résolvant ainsi le problème du solipsisme : dilemme important de l’idéalisme allemand depuis la problématisation fichtéenne de la constitution tautologique du sujet dans les œuvres du jeune Kant<sup>75</sup>. Que Luhmann ait pu apporter des solutions à de tels problèmes illustre bien l’influence de la théorie des systèmes jusque dans l’univers de

---

Sebonde »). Autrement dit, le paradoxe en matière d’argumentation est une doctrine de destruction mutuelle assurée en ce sens qu’il est le fondement constitutif de toute discussion en même temps qu’il demeure impossible de l’utiliser en pratique. Le rejet par Luhmann de la distinction entre distinction et identité pour rejeter le concept d’identité en est une excellente illustration.

<sup>75</sup> Niklas Luhmann, « Die Form “Person” », in Luhmann, *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995, p. 142-154, ici p. 143 *sq.* (original in *Soziale Welt*, 42, 1991, p. 166-175). Voir aussi Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Francfort, Vittorio Klostermann, 1967.

la philosophie, nonobstant les rejets par coquetterie de Luhmann<sup>76</sup>.

Les théoriciens invétérés du système pourraient rejeter un « retour à Kant et Hegel », comme une perte de temps ou le qualifier d'absurde. Il ne s'agit cependant pas de suggérer un réveil de la forme de pensée dominante à l'époque de la Révolution française. Les questions du type « Hegel ou Luhmann ? », au centre du débat Luhmann/Wagner, sont plutôt à rejeter puisque le problème n'est pas de nature ou bien/ou bien. Il est plutôt nécessaire de confronter systématiquement la théorie des systèmes à sa propre base. Cette démarche généalogique permettrait de libérer la théorie de sa sémantique mystificatrice sans la rejeter totalement. Dès lors, la riche boîte à outils de Luhmann pour la théorie sociale peut être rouverte pour en appliquer le contenu afin de promouvoir d'autres perspectives sur la société que la variété de scepticisme sociétal prônée par le Luhmann des dernières années – choix qui paraît de toute façon refléter les spécificités de sa personnalité et ses expériences de jeunesse dans la société nazie plutôt qu'une quelconque nécessité théorique<sup>77</sup>.

### ***10. Convergence***

Ainsi « ouverte », la théorie des systèmes devient plus compatible

---

<sup>76</sup> Niklas Luhmann, *Paradigm Lost : Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises*, Francfort, Suhrkamp, 1989, p. 9 ; en français, « *Paradigm Lost. Sur la réflexion éthique de la morale* », *A contrario*, 2003/1, vol. 1, p. 79-94, ici p. 80 (trad. J. Blaser, C. Ehrwein, S. Fattebert et A. Peter). Ce que reconnaît aussi Habermas en qualifiant Luhmann de « wahre Philosoph ». Voir Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Francfort, Suhrkamp, 1997, p. 393 ; *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 518.

<sup>77</sup> Rossbach, *The Myth of the System*.



avec d'autres théories, et surtout avec le complexe théorique résultant de la reconstruction et du renouvellement habermassiens des intuitions de l'idéalisme allemand. La compatibilité n'est cependant qu'une condition structurelle : elle offre une possibilité, non pas une garantie, de convergence. Dans *Faktizität und Geltung* (1992), Habermas a résumé son débat avec Luhmann, recyclant des questions plus générales de la théorie sociale dans le langage de la théorie du droit. De plus, la théorie habermassienne du droit a spectaculairement accru les liens entre sa théorie générale et le complexe de la théorie des systèmes. Ces changements ont été d'une telle ampleur qu'il est possible de voir dans la théorie habermassienne, après *Faktizität und Geltung*, une superstructure normative par rapport à la théorie descriptive de la société de Luhmann.

Le premier de ces changements substantiels a été d'introduire le concept d'« intersubjectivité supérieure » (*höherstufige Intersubjektivität*<sup>78</sup>), également caractérisé comme une sorte de « communication asubjective » (*subjektlose Kommunikation*<sup>79</sup>). Ainsi Habermas fait-il un pas important vers l'abandon du sujet comme noyau de sa théorie<sup>80</sup>, atténuant ainsi une

---

<sup>78</sup> Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Francfort, Suhrkamp, 1992, p. 362 ; *Droits et démocratie. Entre faits et droits*, trad. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1997, p. 323.

<sup>79</sup> *Ibid.* ; trad. ici modifiée en fonction de la traduction donnée p. 326.

<sup>80</sup> Comme l'observe Luhmann, il ne faut pas perdre de vue que l'élément clé d'une théorie de l'intersubjectivité est le sujet, non pas un « inter » non spécifié. Voir Niklas Luhmann, « Intersubjektivität oder Kommunikation : Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung », in Luhmann, *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie*

différence clé entre la conception de sa théorie et celle de la théorie des systèmes. Malheureusement, cependant, Habermas n'a jamais précisé par quoi il entend remplacer le concept de sujet. Aussi demeure-t-il difficile de voir comment sa théorie peut devenir viable sans adopter un concept élaboré de systèmes sociaux.

Le second changement substantiel concerne la relation entre droit et morale. Quand il a développé son éthique de la discussion avec Karl Otto Apel dans les années 1980, Habermas a insisté sur la priorité de la morale sur le droit<sup>81</sup>. Dans *Faktizität und Geltung*, pourtant, il déclare : « Je partirai de l'hypothèse selon laquelle, si l'on se place au niveau d'une fondation en raison postmétaphysique, les règles juridiques et les règles morales se différencient les unes et les autres *en même temps* à partir de la morale sociale traditionnelle, pour alors se présenter *de front*, comme deux types de normes pratiques distincts mais complémentaires<sup>82</sup>. » Dès lors, Habermas ne présume plus l'existence d'une relation hiérarchique entre morale et droit et renonce à défendre le genre de transcendantalisme sur lequel il insistait

---

*und der Mensch*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995 p. 169-188, ici p. 169 sq. (Original in *Archivio di Filosofia*, 54, 1986, p. 41-60.)

<sup>81</sup> Voir Jürgen Habermas, « Diskursethik – Notizen zu einem Begründungs-programm », in Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, Suhrkamp, 1983, p. 53-126 ; en français, « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion », trad. Ch. Bouchindhomme, in Habermas, *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986, p. 63-130 ; et idem, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Francfort, Suhrkamp, 1991 ; en français, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992.

<sup>82</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 135. Souligné par l'auteur ; trad., p. 121.

autrefois<sup>83</sup>. En même temps, cette altération pose la question de savoir comment la société est intégrée. Déclinant d'apporter une réponse directe, Habermas, par implication, accepte une autre intuition clé de la théorie de la société de Luhmann : il faut supposer, à défaut d'intégration par la morale, « [dass] die codes der Funktionssysteme auf einer Ebene höherer Amoralität fixiert werden müssen<sup>84</sup> ».

Concrètement, cela signifie qu'il est impossible d'insister sur l'idée d'éthique de la discussion comme cadre viable d'une théorie de coordination légitime avec les champs du droit et de la politique. La solution de rechange est une théorie de la discussion (*Diskurstheorie*) visant à développer des outils pour assurer cette coordination, sans prétendre qu'il faille nécessairement dériver cette coordination de la morale. Ce que Luhmann reconnaît aussi explicitement : « Der diskurstheoretische (im Unterschied zu einem diskursethischen) Legitimationsbegriff, den Jürgen Habermas vorgeschellt hat, paßt genau in diese Theorieposition [la position de la théorie des systèmes]. Er besteht aus den beiden Teilen, die man für eine Kontingenzformel benötigt: einem gänzlich unbestimmt bleibenden Teil, der in der Aussicht auf Lösung von Kontroversen durch vernünftigen Konsens (Einverständnis oder Vereinbarung) aller Betroffenen besteht, und der Überführung dieses Letztsinns in handhabbare Verfahrensregeln, die die Vermutung rechtfertigen, daß ein solcher Konsens eventuell erzielt werden könnte<sup>85</sup>. » Autrement dit, le passage d'une éthique de la discussion (*Diskurse*) à une théorie de la discussion (*Diskurstheorie*) va dans le sens du

---

<sup>83</sup> Approche vivement critiquée par Karl Otto Apel. Voir K. O. Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Francfort, Suhrkamp, 1998.

<sup>84</sup> Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 751.

<sup>85</sup> Niklas Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 2000 (publié à titre posthume), p. 124 sq.

remplacement de la quête de totalité sur la base d'un concept de morale, propre à la « vieille Europe », par une approche fonctionnelle et pragmatique, cherchant à élaborer et déployer des outils qui puissent assurer une coordination continue de la reproduction courante de systèmes sociaux autonomes. En conséquence, la conception de mécanismes permettant cette coordination se réduit à la tâche propre au droit d'élaborer des règles de procédure et des garanties pertinentes. Les critères de réussite se trouvent de surcroît réduits à des questions empiriques sur le degré de coordination atteint. Parallèlement, l'élément normatif se restreint à l'évaluation de la réussite des différentes mesures de coordination et de leurs capacités respectives d'assurer la coordination sans nuire à la reproduction et à l'expansion continues de la différenciation fonctionnelle de la société.

Cette entreprise peut s'aider des intuitions contenues dans les concepts de morale et de critique de la théorie des systèmes. Ainsi qu'il a été indiqué à plusieurs reprises, le point de départ du Luhmann des dernières années est l'introduction d'une distinction, caractérisée par l'introduction d'une relation asymétrique entre ses deux côtés. Dans ce contexte, la fonction du sens est de réintroduire la symétrie dans la relation entre les deux côtés, créant ainsi une forme bidimensionnelle qui se caractérise en même temps par la symétrie et l'asymétrie. C'est sur cette toile de fond que Luhmann introduit son concept de morale, déclarant que « Moral ist immer symmetrisierter Sinn<sup>86</sup> ». Dès lors, la morale, dans son optique, peut exercer une fonction d'alerte dans la société moderne, au sens où la communication morale éclaire les problèmes pressants et les asymétries qui menacent de saper la reproduction de la différenciation fonctionnelle. À l'opposé de la compréhension traditionnelle de la morale comme une sorte de super-médium, cela permet de la concevoir comme une forme spécifique de communication qui exerce une « fonction de soutien » pour les règles de

---

<sup>86</sup> Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 242.

procédures et les garanties déployées pour assurer la coordination sous condition d'une différenciation fonctionnelle continue.

Le concept luhmannien de morale permet de contester son affirmation que les concepts de monde vécu et de sens, dans la théorie des systèmes, n'offrent pas une base pour critiquer la société moderne<sup>87</sup>. La raison en est que l'introduction du code binaire symétrie/asymétrie défend *de facto* une « société équilibrée », échappant à la réduction excessive du sens qui découlerait de relations asymétriques entre systèmes sociaux différents<sup>88</sup>. Luhmann lui-même offre donc des concepts applicables pour atteindre les objectifs fixés par Habermas.

## ***11. Conclusion***

L'incorporation presque complète de la théorie d'Habermas dans le complexe de la théorie des systèmes appelle la question : dans quelle mesure l'essai d'Habermas pour élaborer une position théorique indépendante persiste-t-il réellement ? Il semble que Luhmann n'ait quasiment rien laissé derrière. Reste qu'il n'est pas allé assez loin pour essayer d'incorporer la théorie habermassienne. Il a bien élaboré un concept de monde vécu, mais au lieu de l'utiliser, il l'abandonne. Il continue plutôt à

---

<sup>87</sup> Luhmann, « Die Lebenswelt », p. 188.

<sup>88</sup> Exemples typiques d'asymétries qui mènent à la substitution morale : quand l'économie pénètre le système de l'intimité sous la forme de la prostitution, quand le système médical colonise le système du sport par le dopage, ou quand le système religieux investit le système pédagogique par l'intrusion de l'évangélisme dans les salles de cours. Que ces exemples ne renvoient pas seulement aux systèmes de l'économie et du pouvoir, et à leur colonisation de leurs environnements, tels que les décrit Habermas, illustre la supériorité du concept luhmannien d'équilibre, par rapport au concept habermassien de colonisation.

s'en remettre au concept identique de sens. Ce dernier est cependant conservé comme notion générale de fond sans grande utilité pratique. Le concept de confiance élaboré par Luhmann, et que l'on peut voir à bien des égards comme la concrétisation pratique du concept de sens (de même que le concept habermassien d'action communicationnelle peut être vu comme une concrétisation de son concept de monde vécu) est aussi oublié, et presque jamais appliqué dans ses analyses empiriques de la société. Le concept luhmannien de compréhension souffre le même destin, et l'on peut en dire autant de son traitement des concepts habermassiens de morale et de critique. Autrement dit, aucune des traductions luhmanniennes des concepts d'Habermas n'est effectivement déployée. Ces concepts demandent pourtant à être appliqués et à acquérir un statut foncièrement différent au sein de la théorie des systèmes puisqu'ils pourraient remédier à un certain nombre de ses lacunes centrales, telle que son incapacité à déterminer ce contre quoi se constitue un système donné et la faiblesse de l'essai de Luhmann pour coupler la logique formelle à un concept d'opérationnalité sociale.

En somme, un premier résultat du débat Habermas/Luhmann est que l'on peut considérer la théorie habermassienne de la discussion comme une superstructure normative de la théorie de la société descriptive de Luhmann. Un second est que, au-delà de la tendance à la convergence des deux complexes théoriques, une fusion complète, *via* la construction d'une théorie des systèmes « intersystémique » et « critique » à part entière, pourrait offrir une base viable à un nouveau développement théorique. Une telle théorie pourrait fournir un cadre optimal à la reformulation de la théorie du droit.

*Traduit de l'anglais par P.-E Dautat et A. de Saint-Loup.*