

意味喪失と討議理論

上 村 岳 生

I はじめに

近代（モダニティ、モデルネ）を特徴づけるのものひとつに意味喪失という事態が挙げられる。「こんにち、究極かつもっとも崇高なさまざまな価値は、ことごとく公の舞台から引きしりぞき、あるいは神秘的生活の隠された世界のなかに、あるいは人々の直接の交わりにおける人間愛のなかに、その姿を没し去っている」（Weber 1936:71-2）。M.ヴェーバーはこの事態を個人に課せられた実存的要求として捉えようとした。A.ギデンズやU.ベックの主張するように今日の我々が近代それ自身の成功によって危機にさらされている「モダニティの徹底化」した時代におかれているとするなら、ヴェーバーの時代診断もアクチュアリティをいまだ失っていないことになる。

意味喪失を引き起こす近代化プロセスのポテンシャルを評価し、むしろそれを推進することで近代の病理を克服しようとするのがいわゆる「未完のプロジェクト」の立場であった。「世界観の分散化や生活世界の合理化が、解放された社会のための必要な条件である」（Habermas 1985b:114）。このようにいうJ.ハーバーマスによれば、近代の社会病理は目的合理的なシステムによる「生活世界の植民地化」によって引き起こされているのであり、「生活世界の合理化」そのものが疎外を引き起こすわけではない。つまり近代化の過程そのものからではなく、目的合理性がコミュニケーション合理性にとって代わろうとしたときに初めて問題が生じてくる。

近代が逆行不可能な普遍的学習過程であるとするハーバーマスにおいては、「近代」の議論（Diskurs）は次のテーマをめぐってなされることになる。「宗教の統合力の機能等価物への必要を惹起している、一面的に合理化された日常実践の変容」（Habermas 1985b:166）である。ハーバーマスの求めるものが「宗教の統合力の機能等価物」であることに注目できる。その探求は『コミュニケーション行為の理論』において「聖なるものの言語化」というテーマの下に展開されている。その骨子は、意味の源泉としての絶対的

なもの、究極的なものは近代において消滅したのではなく、コミュニケーションのなかに「流動化」した。そしてそれが有していた動機づけの力は合理的なコミュニケーションが達成する合意によって引き継がれている、というものである。このハーバーマスの理論の射程を検討しつつ、それを手がかりにして、ヴェーバー的な意味喪失問題を克服する道を模索してみたい。

II 意味喪失の克服

意味喪失 (Sinnlosigkeit) とは、いうまでもなくヴェーバーやE.デュルケム以来、社会学の根本的テーマのひとつであった。ヴェーバーの「中間考察」には意味喪失についての次のような記述がある。

現世は不完全、不正、苦難、罪、無常、そして必然的に罪責を負っていて展開と分化が進むにつれてますます無意味化していくほかはない文化、そうしたものにみちみちた場所であって、したがって、それらのうちのどの点で裁かれるにしても、純倫理的な観点からするならば、その存在に神的な「意味」を求めようとするような宗教の要請に対しては、破壊されて無価値にひとしい姿を示すことにならざるをえない。(Weber 1972:159)

この意味喪失が招いた困難は次のようなものである。それは世界が不確実性へと解体し、究極的な意味がもはや存在しないにもかかわらず、「宗教からの解釈独占が解体した社会といえども、たしかに解釈の必要は依然としてある。呪術から解放された世界も意味問題を突きつける」(Schluchter 1984:103) ことからくる行為の方向づけの喪失と無意味な生の耐え難さである。P.バーガーはこのような事態を「近代化の総体的結果」としての「安住の地の喪失」(Berger 1977:249) と表現した⁽¹⁾。またそれと関連して神々の闘争が生じる。これが脱魔術化された世界についてのヴェーバーの悲観的なヴィジョンであった。

この事態にヴェーバーはただ耐えろという。しかしどのように耐えるのか、あるいは闘争するのかは、方向性は暗示されているものの、はっきりと提示されていたわけではない。ヒントになるのは、「自分のデーモンを見つけること」、それから「世界に起こる出来事が、いかに完全に研究され尽くしても、そこからその出来事の意味を読み取ることはできず、

⁽¹⁾ 「前近代人である典型的な条件が宗教的確かさにあるとすれば、現代人のそれは、宗教的懐疑にある」(Berger 1987:34)

かえって、意味そのものを創造することができなければならない」(Weber 1998:41) といったヴェーバーの言葉だ。いかに意味喪失を克服するかという問いへのヴェーバーの回答は決断による意味の創造として通常は解釈されているが、ただ決断主義の危険性もヴェーバーは見抜いていたことを見逃してはならない。だから責任倫理と心情倫理という一見矛盾する二つの倫理が求められたのである。

W.シュルフターによれば、ヴェーバーが目指したのは、究極的な意味のよりどころの復活などではなく、避けたい神の闘争のルール化であるとしている。彼はまず「価値自由と責任倫理は、呪術から解放された条件の下では互いに関係し、一箇の統一体をなしている」(Schluchter 1984:120) ことを確認した上で、信念倫理の危険性を指摘し、責任倫理の優位を主張する。「ヴェーバーの構想を堅固なものにする気があるなら、彼の多元論を救い上げるために、その根本主義を止揚せねばならない。……批判は……決断を合理化することができるのである」(Schluchter 1984:135)。

シュルフターはヴェーバーの決断主義的構想を次のように解釈している。不確実性の中で緊張のなかにある生を根拠づけることが求められているが、しかしそれは、責任倫理にのっとった、「意識的な、それゆえ啓蒙された自己決定でなければならない。それは神々の闘争に対して幻想を懐かずに対峙する」(Schluchter 1996:114) という仕方でなされねばならない。これが、価値闘争と生の無意味化が暴力的な破滅へ陥らない道であるという。

次のようにいうことができる。ヴェーバーは、意味喪失に対しては決断による意味創造と心情倫理、そしてその破滅的な帰結をコントロールするためのメカニズムとして責任倫理を提唱した。しかしここで、ヴェーバーは理論的な困難に陥る。シュルフターが指摘しているが、価値についての「根本主義」と「多元主義」はその性質上本来両立しえない(Schluchter 1984:134-5) はずなのである。ここに、ヴェーバーの時代診断と問題意識を引き継ごうとするものにとって、ヴェーバーの構想を補完・修正する余地があるのである。

Ⅲ 聖なるものの言語化

以上のような理論的文脈を視野に入れておけば、ヴェーバーの問題意識を受け継ぎ、より具体的な構想をもたらそうとしたハーバーマスが彼の討議倫理学を構想するにあたって懐いていた問題意識もはっきりする。まず結論をいえば、ハーバーマスは決断を合意に、責任倫理を討議倫理へと発展させることでヴェーバーのアポリアを解決しようとしたのである。

意味喪失をハーバーマスの理論的文脈のなかで説明すればこうなる。近代化の進展は「社会的統合という課題」を「宗教に係留されていた合意から言語的な合意形成過程へと

ますます移行」(Habermas 1987:102) させる。近代化が社会生活の中に占める目的合理的行為の比重を増やしていくにつれて、それまで日常実践を導いていたローカルな価値・規範は、拘束力を持って行為者を動機づける力を失なってゆく。これによって人々は既存の規範から解放されるが、同時に価値・規範は自明性を失い正当化されなければならない。ただしそれらは絶対的に基礎づけられることはもはやない。このために競合する価値観同士の神々の闘争という事態になる。

ハーバーマスからみれば、ヴェーバーの困難は価値内容と妥当基準の混同に由来している。「価値素材の複数性は、真理の問題、正当性の問題、そして芸術嗜好の問題がそれに従って分化され、分化したものとして合理的に取り扱われ得るような諸々の妥当局面の間の相違とは無関係なのである」(Habermas 1985:343)。ハーバーマスはヴェーバーと違い、孤独な主体によってなされる決断の代わりに、間主観的な討議に解決の道を探る。絶対的・究極的な価値や規範を再生産していたコミュニケーションは、よりよき論拠による了解や合意を目指した連帯的な真理追究へとかわる。「経験的に動機づけられた拘束」とは異なった「根拠づけられた同意による合理的に基礎づけられた信頼」(Habermas 1987:251) が絶対性を失った規範を基礎づけるようになる。「合理的な動機づけ」が、規範の妥当性の基盤となって行為を可能にしているのだという。

この「強制なき強制」と呼ばれる「合理的な動機づけ」を生み出す正当化構造は、理想的発話状況として道徳化される。実際に実現することはありえないにもかかわらず、それを想定しなければ発話行為自体が不可能になる、という意味での強制力を持つというように。具体的な諸規範の退行により、かえって普遍的な構造として抽象化可能となったこの正当化構造は、その拒否不可能な一般性のゆえに強制力を聖なるものの権威から継承し、規範に妥当性を付与する力を獲得する⁽²⁾。

討議倫理へと発達し、コミュニケーションによって流動化された道徳のみが、この観点からすると神聖なるものの権威にとってかわることができる。この道徳のうちには規範的なものの太古の核が溶けこんでおり、規範的に妥当するものの合理的意味はこの道徳と一緒に発達するのである。(Habermas 1986:322)

宗教の機能的等価物はこのようにして求められるとハーバーマスは考える。この世俗化

⁽²⁾ ここにハーバーマスとI.カントとの結びつきを見取ることができる。無条件かつ普遍的に妥当すべき義務である定言命法を確立しようとしたカントの企図をハーバーマスは受け継ごうとしたようだ。

した定言名法の世界は、複数の諸価値が一つの道徳的世界の中で闘争を繰り広げるというイメージに帰着する。しかし真理から真理追究の構造へとその場所が移動しているにせよ、普遍性の要求は依然として変わっていない。ハーバーマスはあくまで合意に至るための一般的条件を示そうとしているのであって、そこから直接特定の価値内容が導き出されるようなことはないと主張しているが、その際、共通の世界すら前提しなかったヴェーバーの前提を放棄しているのである⁽³⁾。

ここで非合理的あるいは戦略的な合意形成の可能性を指摘しておくことは重要であろう。N.ボルツによれば、「ハーバーマスは、非理性的な支配があると考えることしかできず、非理性的なコンセンサスがあることなど夢にも考えない。……コンセンサスは、コンセンサスを断念したときにのみ達成されるのだ」(Bolz 2002:30)。つまり「ハーバーマスは〈根拠づけ〉の虜になって、根拠づけを欠くコミュニケーションをすべて無視する」(Bolz 2002:36-37)のである。この結果、ハーバーマスが描く理想的なコミュニケーションの実践は、有る意味では無菌状態での生命のないゲームのようなものとしてイメージするほかない。そこでは規範や言語は戯れの対象とはならない。そこにあるのは初めから失敗することが(最終的な合意ではないという可謬主義)前提されたコミュニケーションの無限の繰り返しでしかない。この点に関してH.ヨアスはハーバーマスが「神の死」テーゼにとらわれすぎていると指摘する。神々の闘争を相対主義と同一視してしまったところからくるニヒリズムの絶対化。このようなハーバーマスの解決策は、価値の拘束力あるいは行為の創造力という視点からみれば、悲観的すぎるもののようにみえる。むしろヴェーバーの言う「新たなる多神教」の方向に可能性を探ってみたい。

価値の優劣を客観的に区別できる基準を前提しないというヴェーバーの出発点に戻って考えてみる必要がある。ハーバーマスは討議倫理の基盤をコミュニケーションの普遍的な構造から導き出せると考えているが、「討議倫理の合意理論的諸前提と、一般的な論証の諸前提から普遍主義的道徳原理を導き出そうとする討議倫理の試み」(Schluchter 1996:156)に対するシュルプターの疑念には共感できる。そもそも、価値は必ず普遍的・合理的に根拠づけられなければならないとする理由はない。「ヴェーバーは、揺るぎない近代西洋の合理主義の条件の下でも、宗教的な態度のみならず呪術的な態度さえもがなおも作用し続けるということを、むしろ見抜いていた」(Schluchter 1984:47)。

意味は間主観的にしか生み出されないし、真理の前提なしに行為は不可能というハーバ

⁽³⁾ 「価値討議は理性的たるべしとの命令に従おうとする者だけにしか存在しない。この前提がなければ価値討議は機能しない。……しかし価値討議に参加することによって、私はある義務を承認するわけである。……このような合意を推測することはヴェーバーの場合にはできない」(Schluchter 1996:101-2)

ーマスの主張の是非を問うことはここではしない。しかしそこから、単に事実に妥当しているだけでは規範は規範たるに十分ではない、と主張する (Habermas 1991:102) とき、ハーバーマスはヴェーバーが踏みとどまろうとした一線を越えてしまっている。合理的な討議によって意味や真理を支える信頼や確実性まで産出できるとは限らず、それらはむしろ掘り崩されるかもしれない。ここに、ヴェーバーが信仰や決断に固執したわけがある。ヴェーバーは「不条理なるがゆえに我信ず *credo quia absurdum*」というテルトゥリアヌスの言葉をよく引用したが、それは信仰の反理性的性格ではなく、超理性的な性格を指摘するものであったと考えられる。「ごまかしようのない非合理的な前提、すなわち所有こそは、一箇の道徳的世界の枠内における様ざまな道徳的世界の複数性というより、むしろそれらの葛藤と闘争を強いる底のものである」(Schluchter 1996:166)。とすれば神々の闘争を動かすものは、連帯的な真理追究だけとは限らないだろう。それは例えば、差異化や承認の欲求かもしれない。

討議倫理はあくまでルールであって意味の源泉ではないとすれば、行為や社会秩序が正当であるための条件や判断基準がどこまで実際の行為を導く力を持つのか、つまり社会統合の機能を引き受けることができるのかは不明である。こうした困難にハーバーマスは満足できる回答をしてきたようにはみえない。確かに脱魔術化した近代ではいかなる規範も正当化要求にさらされる。しかしこの正当化の強制にさらされていることは、必ずしも和解へと動機づけられていることを意味しない。和解を前提しなくても、合理的な討論は可能である。「合理的というのは、すなわち正当な根拠をもつ確信が客観化されるということである。しかしながらその価値討議によって、一切の客観化の歴然たる前提を成すところの信仰、すなわち所有が根絶されることは決してないのである」(Schluchter 1996:142)。

IV 複雑性と信頼

正当な討議の条件に従うだけでは必ずしも規範の妥当性を保障できないとするならば、和解と融和を目的としないで意味喪失を克服するという考えが浮かび上がってくる。ここで、近代を人類史的な新たな段階として捉えるべきかどうかという近代理解の相違に注目したい。ここでまずH.ブルーメンベルクの「再占拠」テーゼを取り上げる。

世俗化として解釈される過程の中で圧倒的に、いずれにせよこれまでの知られうる特殊なわずかの例外を除けば、起こったことは、信憑性のある神学的内実の世俗的な自己疎外

への「転換」としてではなく、空白となった位置の、つまり帰属する問いを消去できなかった答えの位置の「再占拠」として記述できる。(Blumenberg 1998:72)

このような見方からすると、コミュニケーション理性がもたらす合意も近代特有の行為調整メカニズムというより、宗教的な埋め合わせとして捉えられる。「西洋の理性は社会の近代化の原動力ではなく、近代化の埋め合わせであった」(Bolz 1998:251-2)。

では意味喪失という事態を、近代化の埋め合わせの失敗として捉えた場合はどうなるだろうか。N.ルーマンによれば、意味の喪失を嘆くべき根拠はない(Luhmann 1999:18-19)。なぜなら無意味もまた意味として生み出されたものでしかないからである。「とりわけ《意味喪失》は今日、経験可能なものによって社会の自己描写の中に組み込まれた決まり文句である。しかし意味は以前と同様、体験と行為の不可避な形式なのである。……相互行為がその参加者に現前を確信させる力によって社会の意味を確認させることがもはやできなくなっている、というのが実情なのである」(Luhmann 1984:587)。

このようなシステム理論的枠組みからボルツが提示した社会理解を参照することで、意味問題にハーバーマスとは別の観点からアプローチできる。ボルツもハーバーマスと同じく「宗教の機能的等価物」を追及する。しかしこのルーマン的前提から出発すれば、「宗教の最も重要な機能は、不確実性の吸収にある。……生とは、〈確実性の探求〉に他ならない」(Bolz 2002:219)という見方になる。

問題なのは、まだ知らないということではなく、あまたの情報が入り乱れているということなのだ。情報が多ければ多いほど、不確実性は増大し、受け容れられる情報は減少する。こうして、現代世界に生きるわれわれは、無知の増大を信頼によって埋め合わせるしかなくなる。(Bolz 2002:8)

ヴェーバー的な意味喪失は、こう再定義される。「いわゆる意味問題とは、近代世界の複雑性と不確実性に適応できない者の症候である」(Bolz 1998:267)。「合理的な動機づけ」が神聖なるものの権威にとってかわるには社会は複雑になりすぎている。不確実性を生み出す複雑性のなかで、あらゆるオプションを検討して決定を下すというのはとうてい不可能な負担なのである。複雑化した社会において行為を可能にしているのはむしろ合理的な討議を免除する「信頼」であろう。「信頼とは「感覚的」で非合理的な態度ではなく、それ自体、現代の「制約された合理性」を表現するものである。高度に複雑な世界においては、大部分のことを知らずにすまずのが合理的なのだ」(Bolz 2002:106)。ならば、近代の

病理現象は、単に再充填・機能転換されたに過ぎない領域において、決定困難なことを決定し、信頼困難なものを信頼せよという「討議」への強制から生じているのではないか。

ここで見えてくるのは、ハーバーマスの討議への過大な要求それ自身が、まさにそれが解決しようとしている意味喪失や不確実性の要因となってしまう危険性である。だが「近現代のすべての制度装置が信頼という潜在的に不安定なメカニズムに依存している」(Giddens 1997:170) 状況下では、真理や連帯もまた複雑性の縮減の形式として消費されるのである。「流動化」というキーワードで現代を考察したZ.バウマンが次のように語るのも、ほぼ同様の見解を共有しているからだろう。

個人化した人間が市民の共和的組織に、ふたたび「居場所」を見つける可能性は、きわめて低いといわざるをえない。公的舞台にもどるとしても、それは共通の大儀をもとめるからでも、共通の幸福の意味や生活原理を模索するからでもなく、「ネットワーク化」を切実に必要とするからだ。(Baumann 2001:49)

ヴェーバーの困難を解決しようとしたハーバーマスの試みは、意味喪失に対しては動機づけの弱さ、責任倫理の具体化においては複雑性に対処できない不安定さという問題を抱えているといえそうである。討議倫理はコンフリクト回避の行為調整のレベルに留まるべきで、あえて和解と融和を動機づけようとする必要はないのではないか。「倫理的な価値関連、つまり信念価値は確かに理性を使って批判され得るけれども、理性を通じてこれを根拠づけることはできない」(Schluchter 1996:92)。この観点から、討議倫理は修正される余地があるだろう。ハーバーマスの討議理論を「連帯的な真理追究」から「承認をめぐる闘争」に置き換えて引き継ごうとしているA.ホネットの構想は、まさにこのような討議理論の発展の可能性を示しているものとして注目できる。ハーバーマスの構想はR.ローティのいうように「コミュニケーションの収斂」という前提を固執することさえなければ⁽⁴⁾、価値闘争のルール化という点で評価できるものである。

⁽⁴⁾ 「もしも人間の連帯という考えが、近代において作りだされた幸運なる偶然の出来事にすぎないとするならば、その場合「主観中心的理性」という考えの転換物として『コミュニケーション的理性』という考えが必要になることもないのだ。宗教の代用品としての、かつては神によってなされていた仕事を、和解と統一を与える力に関する哲学的な説明など、必要ではない」(Rorty 2000:141)

V おわりに

集約的な、集団に固有な意味供給源（たとえば、階級意識や進歩にたいする信仰）は枯渇し、解体し、魔力を失いはじめている。これらの意味供給源は、二〇世紀に至るまで西側の民主制と経済社会を支えてきたが、そうした意味供給源の喪失は、結果的にすべての意思決定作用を個人に委ねるようになる。（Beck 1997:20）

このようにいうとき、ベックはまだ市民（個人主義）的な民主的社会的な社会の成立に期待しているのだが、彼のいう「意味供給源」から民主主義や（自由・平等・連帯という）啓蒙主義の理念を除外できないはずだ。これらの理念こそ「民主制と経済社会を支えてきた」ものであり、福祉国家の破綻によってその権威の喪失が際立ってきている。近代社会の自己正当化／自己批判の論拠そのものが、まさに近代の条件によって疑いにかけている。⁽⁵⁾

バウマンが描く「流動化社会」のイメージは、「リスク社会」における「サブ政治」に期待するベック的な楽観論がはらむ危うさを示唆するものだろう。「共通の不安、心配、憎悪からなる共同体は、いわば「洋服掛け」であって、個人的不安をもった人間が、その不安を同じ洋服掛けにひっかけることによって、一時的に成立する」（Bauman 2001:49）ものでしかない。これはシステムが引き起こす疎外（生活世界の植民地化）といったものではない。解放の物語に頼れないのだとすれば、意味と動機づけの喪失に対処するためにハーバースのものと別戦略が求められている。最後に、可能性があるように思える方向性だけでも示しておきたい。

ボルツは人間を対象としての世界に対峙する主体としてではなく、「ヴァーチャル・リアリティのひとつの分岐点」あるいは「場の構想／投企（Entwurf）」として捉えるべきだと提案する（Bolz 1999:195）。今やわれわれは、「数多くの可能性がある世界から、リスクな選択の数々によってようやく、意味ある選択の世界を構築するしかないのだ」（Bolz 2002:233）。ボルツによれば、「人間とは、仮想現実のなかで可能性に向けてデザインする者である。その人間は、意味を形成することによって、意味を求める問いに答えるのである」（Bolz 1998:274）。

このような見方は、ヴェーバーによってなされた主張と親和性を持つと考えられないだ

⁽⁵⁾ 例えば最近の遺伝子工学の是非をめぐる議論は、近代のプロジェクトが行き着く先の不透明さを暗示しているように思える。遺伝子工学は結局のところ、P.スローターダイクが「[人間圏]の規則」で分析したように、近代が追求してきた人間の自己実現（自己家畜化）の究極的な形態ともいえるのである。

ろうか。ヴェーバーは、人間を超えた非合理的で運命的な力を直視し、「生の現実に耐え、これに打ち勝つ能力」(Weber 1980:102)の重要性を訴えた。究極の価値もユートピアも、もはやどこにもないのだから。いずれにせよ、価値闘争の合理化とルール化がなされるのなら、このような前提からアプローチしていく必要がある。

そのためには、意味の生成と再生産の過程に目を向けることが重要になるだろう。「人間は、純粋な仮象にのみ生きるわけにはいかないのであって、仮象そのものを現実として生きることになる」(Bolz 2002:237)からである。重要なのは、意味喪失のラディカル化による現実と仮象の区別の流動化が新たなリアリティ再創造の可能性を開いているということなのである。

参考文献

- Bauman, Zigmund, 2000, *Liquid Modernity*, Polity Press (2001, 森田典正訳『リキッド・モダニティ』、大月書店)
- Beck, Ulrich, 1994, *Reflexive Modernization*, Polity Press (1997, 「政治の再創造」、松尾精文, 小幡正敏, 叶堂隆三訳『再帰的近代化』、而立書房)
- Berger, Peter, 1973, *The Homeless Mind*, Random House (1977, 高山真知子ほか訳『故郷喪失者たち』、新曜社)
- Blumenberg, Hans, 1988, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp (1998, 斎藤義彦訳『近代の正統性Ⅰ』、法政大学出版局)
- Bolz, Norbert, 1993, *Am Ende der Gutenberg-Galaxis*, Wilhelm Fink (1999, 識名章喜, 足立典子訳『グーテンベルク銀河系の終焉』、法政大学出版局)
- , 1997, *Die Sinngesellschaft*, ECON (1998, 村上淳一訳『意味に餓える社会』、東京大学出版会)
- , 2001, *Weltkommunikation*, Wilhelm Fink (2002, 『世界コミュニケーション』、東京大学出版会)
- Castoriadis, Cornelius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil (1994, 江口幹訳『想念が社会を創る』、法政大学出版局)
- Giddens, Anthony, 1994, *Reflexive Modernization*, Polity Press (1997, 「ポスト伝統社会に生きること」、松尾精文, 小幡正敏, 叶堂隆三訳『再帰的近代化』、而立書房)
- Habermas, Jürgen, 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp (1985a-87, 河上倫逸ほか訳『コミュニケーション的行為の理論』、未来社)
- , 1985b, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp
- , 1992, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp
- Honneth, Axel, 1989, *Kritik der Macht*, Suhrkamp (1992, 河上倫逸監訳『権力の批判』、法政大学出版局)
- Joas, Hans, 1997, *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp
- Luhmann, Niklas, 1977, *Funktion der Religion*, Suhrkamp (1999, 土方昭, 三瓶憲彦共訳『宗教社会学』、新泉社)
- , 1984, *Soziale Systeme*, Suhrkamp
- Rorty, Richard, 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press (2000, 齋藤純一, 山岡龍一, 大川正彦訳『偶然性・アイロニー・連帯』、岩波書店)
- Schluchter, Wolfgang, 1980, *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Suhrkamp (1984, 米沢和彦, 嘉目克彦訳『現世支配の合理主義』、未来社)
- , 1988, *Religion und Lebensführung*, Suhrkamp (1996, 嘉目克彦訳『信念倫理と責任倫理』、風行社)
- Sloterdijk, Peter, 1999, *Regeln für den Menschenpark*, Suhrkamp (2000, 仲正昌樹編訳『「人間園」の規則』、御茶の水書房)

- Weber, Max, 1968, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3.Auflage, J.C.B. Mohr (1980, 尾高邦雄訳『職業としての学問』、岩波書店)
- , 1971, *Gesammelte Politische Schriften*, 3.Auflage, J.C.B. Mohr (1980, 脇圭平訳『職業としての政治』、岩波書店)
- , 1920-21, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr (1972, 大塚久雄, 生松敬三訳『宗教社会学論選』、みすず書房)

(うえむら たけお・博士後期課程)

Sinnlosigkeit und Diskurstheorie

Takeo UEMURA

Die moderne Gesellschaft zeichnet sich durch ihren unablässigen Wandel aus. In der sogenannten entzauberten Gesellschaft ist "Sinnlosigkeit" eines der Schlagworte. Wenn der ganze Boden der sozialen Ordnung zu wanken beginnt, und nichts mehr sicher gilt, stellt sich die Frage, wie es unter diesen Umständen noch möglich ist, anomische Konsequenzen der Modernisierung zurückzuhalten.

Schauen wir zunächst, wie Habermas in seiner Diskurstheorie diese Frage angeht. Habermas voraussetzt, dass jedes Weltbild an unbedingte Wirkungskraft schon eingebüßt hat. Die Suche nach dem funktionalen Äquivalent von Religion muß also nicht aufgrund von einer transzendentalen Vorverständigung, sondern von Kommunikationsbedingungen gegründet haben. Dann verknüpft er den Autorität des Heiligen mit dem Geltungsanspruch der Kommunikation.

Für Luhmann ist aber Sinn unvermeidliche Form des Erlebens und Handelns. Diese Erkenntnis ist von Norbert Bolz zum Bestandteil seiner Kommunikationstheorie gemacht worden. Nach Bolz sei die Sinnlosigkeit kein Mangel an Sinn, sondern eine unvermittelte Überfülle. Das mag stimmen, wenn man nach dem Sinn in der zu komplizierten und liquidierten Gesellschaft fragt. Dabei ist der Begriff "Design" wesentlich für Boltz.

Weil der Mensch seine Identitätssuche nicht unbedingt im Sinne defensiver Reaktionen betreibt, ist es wichtig, daß er den Blick auf die Kreativität des Handelns richtet. Die nötige Veränderung kann man nicht durch Beharren auf der Universalität der Kommunikation leisten.