

Intervista a Hans Joas

a cura di Rosa Lanzafame¹

1. Domanda: Il nuovo numero della rivista filosofica «Philosophical News» è dedicato al tema dell'azione. La Sua opera, prof. Hans Joas, rivela una profonda attenzione al tema dell'agire umano. Coi Suoi scritti, in particolare in quelli comparsi tra il 1980 e 1997, Lei ha contribuito ad articolare la complessità della domanda intorno all'agire sul terreno dei concetti elaborati nell'ambito delle scienze sociologiche, economiche, psicologiche nonché su quello della riflessione filosofica. In questa ricerca sulla teoria dell'azione, il pragmatismo americano (C.S. Peirce, W. James, J. Dewey e G.H. Mead) costituisce per Lei un punto di riferimento significativo. Attraverso quali vie Lei è arrivato al pragmatismo e per quali ragioni ha accordato ad esso un'inesaurita attualità?

Die neue Ausgabe der Zeitschrift «Philosophical News» widmet sich dem Thema «Handlung». Ihr Werk, Herr Prof. Hans Joas, offenbart ein hohes Maß an Aufmerksamkeit für das Thema des menschlichen Handelns. In Ihren Schriften, besonders denjenigen, die zwischen 1980 bis 1997 erschienen sind, haben Sie im Rahmen der Soziologie, Ökonomie, Psychologie und der Philosophie einen Beitrag dazu geleistet, der Komplexität der Frage nach dem Handeln Ausdruck zu verleihen. Als bedeutsamer Anhaltspunkt mit der Beschäftigung der Handlungstheorie gilt Ihnen der amerikanische Pragmatismus (C.S. Peirce, W. James, J. Dewey, G.H. Mead). Wie sind Sie zum Pragmatismus gekommen und warum haben Sie ihm eine erneute Aktualität zugesprochen?

Risposta: La Sua prima domanda, in che modo io sia giunto al pragmatismo, e in particolare a George Herbert Mead, che per primo destò la mia attenzione, si collega al fatto che il mio interesse originario era fortemente rivolto al tema dell'intersoggettività, nonché all'esigenza di trovare un'alternativa alla filosofia, particolarmente rilevante nelle discussioni tedesche, di Jürgen Habermas; filosofo che pone al centro dell'attenzione l'intersoggettività, ma mette in risalto, innanzitutto e per lo più, una forma dell'intersoggettività discorsiva e razionale-argomentativa. Ciò che mi ha molto affascinato di George Herbert Mead è che in lui l'aspetto discorsivo dell'intenzionalità viene ancorato più saldamente alla nostra corporeità.

¹ Un vivo ringraziamento va alla dott.ssa Marina Pisano dell'Università di Cagliari, che ha incontrato personalmente il prof. Hans Joas. La sua cortese collaborazione è stata preziosa per la realizzazione di quest'intervista. Un sincero ringraziamento va anche a Matthias Engmann per la gentile e attenta revisione del testo.

Ciò non vuol affatto dire che io abbia delle riserve nei confronti dell'argomentazione razionale. Sono soltanto del parere che essa rappresenti una specifica forma dell'agire umano, che è molto importante quando si tratta di giustificare qualche cosa su un piano cognitivo o su un piano morale, ma che, come tale, non esaurisca la ricchezza dell'azione umana e porti con sé il rischio che le altre forme dell'agire appaiano in confronto a essa come sminuite, meno importanti e meno degne di rispetto, quand'anche siffatta ricchezza dell'agire umano venga vista. Questa è stata, nel suo nocciolo, la mia via verso il pensiero pragmatista. Soltanto nel corso di questi studi ho poi scoperto che non si può dire che per il pragmatismo in generale il tema dell'intersoggettività costituisca il tema centrale. Talvolta esso è importante, ma in nessun caso è il tema centrale. A mio parere, il tema principale è piuttosto quello della creatività. Tale tema è così diventato, ritengo, proprio il filo conduttore del mio impegno con il pragmatismo. E dicendo ciò mi avvicino al punto di partenza della Sua domanda, vale a dire alla domanda sulla filosofia o sulla teoria dell'agire. Io sostengo che nelle scienze sociali ci sia uno spettro di possibilità di comprensione su che cosa significhi l'agire umano, i cui poli estremi rappresentino da una parte il modello dell'agire razionale e dall'altra il modello dell'agire normativamente orientato, influenzato dalla filosofia morale di Kant. Io ritengo altresì che questo modello dell'agire razionale domini fortemente nella scienza economica. Ritengo ancora che nella sociologia, almeno per lungo tempo, abbia dominato il modello normativo kantiano. Sostengo pure che il conflitto e i compromessi tra entrambi i modi di concepire i modelli siano stati molto rilevanti nella storia delle scienze sociali. E sostengo infine che la storia della filosofia disponga, tuttavia, anche di un terzo modello: un modello della creatività dell'agire umano, che è stato elaborato nel modo più conseguente dal pragmatismo americano. Io ho cercato di elaborare nella sua ampiezza il tema della creatività dell'agire umano, soprattutto, in un libro pubblicato in Germania nel 1992 [n.d.r. *Die Kreativität des Handelns*].

Ihre erste Frage, wie ich überhaupt auf den Pragmatismus gekommen sei, was sich vor allem in meinem Interesse für George Herbert Mead niederschlug, hängt damit zusammen, dass mein ursprüngliches Interesse sehr stark auf das Thema Intersubjektivität gezielt hat und sicher auch damit, eine Alternative zu der in der deutschen Diskussion sehr aufschlussreichen Philosophie von Jürgen Habermas zu finden, der Intersubjektivität ins Zentrum stellt, dabei aber vor allem eine sprachliche und rational argumentative Form von Intersubjektivität hervorhebt. Was mich an George Herbert Mead angezogen hat war, dass bei ihm der sprachliche Aspekt von Intersubjektivität stärker in unserer Körperlichkeit verankert wird. Das bedeutet nicht, dass ich irgendetwas gegen rationale Argumentation hätte. Ich bin nur der Meinung, dass sie eine sehr spezifische Form menschlichen Handelns ist, die sehr wichtig ist, wenn man etwas auf kognitiver oder moralischer Ebene rechtfertigen muss, als solche aber eben den Reichtum des menschlichen Handelns nicht ausschöpft, wodurch die Gefahr besteht, dass dieser Reichtum zwar gesehen wird, aber die anderen Formen des Handelns gegenüber der rationalen Argumentation als mindere Formen, als weniger wichtige, weniger respektgebietende Handlungsformen erscheinen. Das war mein eigentlicher Zugang zum pragmatistischen Denken. Ich habe dann erst während der Beschäftigung entdeckt, dass man für den Pragmatismus nicht sagen

kann, dass das Thema «Intersubjektivität» zentral wäre. Teilweise ist es wichtig, aber es ist keinesfalls das zentrale Thema. Vielmehr ist meines Erachtens das Thema der Kreativität das zentrale Thema. Dieses Thema ist, glaube ich, eigentlich zum Leitfaden meiner Beschäftigung mit dem Pragmatismus geworden. Damit komme ich zum Ausgangspunkt Ihrer Frage, nämlich der nach der Philosophie bzw. Theorie des Handelns. Ich behaupte, dass es in den Sozialwissenschaften ein Spektrum von Verständnismöglichkeiten gibt, was das menschliche Handeln betrifft, dessen extreme Pole einerseits das Modell des rationalen Handelns und andererseits ein von Kants Moralphilosophie beeinflusstes Modell normativ-orientierten Handelns darstellen; dass dabei etwa in der Disziplin der Ökonomie ganz stark das Modell des rationalen Handelns dominiert; dass in der Soziologie hingegen, zumindest lange Zeit, eher das kantianisch-normative Modell des Handelns dominiert hat; dass der Konflikt zwischen beiden Modellen und die Kompromisse, die sich daraus ergaben, in der Geschichte der Sozialwissenschaft sehr wichtig waren; dass aber die Philosophiegeschichte noch ein drittes Modell bereithält, nämlich das Modell der Kreativität menschlichen Handelns, das am konsequentesten vom amerikanischen Pragmatismus ausgearbeitet ist. Ich habe dann vor allem in meinem 1992 in Deutschland erschienen Buch versucht, dieses Modell der Kreativität des Handelns breit auszuarbeiten.

2. Domanda: In *Die Kreativität des Handelns* Lei ha messo in luce la dimensione creativa dell'agire umano. Quali conseguenze comporta l'assunzione del carattere creativo di ogni agire umano rispetto al modello razionale dell'agire e a quello normativo, presenti nell'ambito delle scienze *economiche e sociologiche*?

In dem Buch Die Kreativität des Handelns haben Sie die Dimension der Kreativität des menschlichen Handelns in den Fokus gerückt. Welche Konsequenzen hat die Annahme des kreativen Charakters allen menschlichen Handelns für die in der Ökonomie und der Soziologie vorherrschenden Modelle des rationalen und normativ orientierten Handelns?

Risposta: Io ritengo che questi tre modelli dell'agire umano non stiano semplicemente l'uno accanto all'altro, ma rappresentino gradi di un processo, in cui il modello che segue è più ampio di quello che lo precede. In altre parole, ciò significa che, in un senso determinato, il modello più semplice dell'azione è il modello razionale dell'agire. Esso è un modello polivalente, perché rimane poco chiaro se con agire razionale s'intenda un agire razionale tecnico o un agire razionale economico. E queste due forme non sono affatto identiche fra loro. Se con la prima forma dell'agire razionale si vuol dire che si scelgono i mezzi più adatti per raggiungere un fine, con la seconda, con il modello economico, si vuol dire che vengono presi in considerazione anche i costi – e a volte i mezzi più adatti sono i più costosi! A mio giudizio l'agire normativo è più ampio. Nell'affermare ciò faccio riferimento a un grande sociologo americano, Talcott Parsons, che ha ampiamente sviluppato questo modello in un libro del 1937, *The Structure of Social Action*. Nella misura in cui questo modello dell'azione prende in considerazione il fatto che la razionalità stessa è una norma – e non semplicemente un fenomeno empirico –, esso può volgersi alla fondamentale questione dell'istituzionalizzazione, a livelli molto diversi, della norma della razio-

nalità nei differenti ambiti sociali, e può tematizzare la questione intorno ai processi storici di razionalizzazione crescente – ora nei diversi significati del concetto della razionalità –. Tuttavia io dico che, immediatamente, nel passaggio successivo abbiamo bisogno di un modello ancora più ampio, dal momento che due problemi del modello normativo non possono essere risolti dal medesimo. Un problema riguarda la questione «Come sorgono propriamente i valori?» e l'altro problema riguarda la questione «Coloro che agiscono nelle situazioni come possono concretamente riferire i valori e le norme, che hanno interiorizzato, a queste situazioni?». Se comincio con il secondo problema, noi sappiamo, certamente, che l'agire non è semplicemente una deduzione di questo tipo: «Io possiedo un determinato orientamento di valori e, grazie a ciò, mi è completamente chiaro che cosa io debba fare»... spesso in quale modo io debba comportarmi non è esattamente così chiaro. Io ho certamente un modo di orientarmi rispetto ai valori, ad esempio «La pace è meglio della guerra», ma se ciò voglia dire che io diventerò un pacifista radicale o che in determinati casi dovrò ricorrere alla violenza per mettere fuori gioco un avversario assolutamente non pacifista, questo sarà il frutto di decisioni prese in situazioni decisionali rischiose e non può venire affatto spiegato solamente a partire dalla designazione delle norme e dei valori. L'altra domanda, la prima, si interroga proprio su come possano venire al mondo valori nuovi, ossia valori che fino a questo momento non sono storicamente esistiti. E per rispondere a entrambe le questioni, sia a quella relativa all'applicazione di valori e norme a determinate situazioni sia a quella relativa ai processi creativi grazie ai quali si impongono nuovi valori, noi abbiamo pertanto bisogno, a mio giudizio, di questo più ampio modello dell'agire, che io vedo sviluppato nella maniera più decisa proprio nel pragmatismo.

Ich konstruiere das so, dass diese drei Modelle nicht einfach nebeneinander stehen, sondern Stufen in einem Prozess darstellen, in dem jedes weitere Modell umfassender ist als das ursprünglichere. Konkret heißt das, dass in einem bestimmten Sinne das Modell des rationalen Handelns das einfachste Modell darstellt. Es ist zwar durchaus vieldeutig, weil bleibt bei diesem Modell unklar bleibt, ob mit rationalem Handeln ein technisch rationales Handeln oder ein ökonomisch rationales Handeln gemeint ist. Diese zwei Formen sind nicht identisch. Während die erste Form des rationalen Handelns bedeutet, dass man die geeigneten Mittel wählt, um einen Zweck zu erreichen, werden bei der zweiten Form, dem ökonomischen Handeln, auch die Kosten berücksichtigt – doch die geeigneten Mittel sind eben manchmal zu teuer! Das normativ orientierte Handeln ist meines Erachtens umfassender. Dabei beziehe ich mich auf einen großen amerikanischen Soziologen, Talcott Parsons, der das in seinem Buch The Structure of Social Action von 1937 umfangreich entwickelt hat. Dieses Modell berücksichtigt, dass Rationalität selber eine Norm ist – und nicht einfach ein empirisches Phänomen – wodurch man sich überhaupt erst der Frage zuwenden kann, wie es möglich ist, dass die Norm der Rationalität in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen in unterschiedlich hohem Maß institutionalisiert ist und zudem, dass es auch historische Prozesse von zunehmender Rationalisierung gibt. Allerdings sage ich sogleich im nächsten Schritt, dass wir noch ein umfassenderes Modell brauchen, weil zwei Probleme des normativ orientierten Modells von diesem selbst nicht gelöst werden. Zum einen ist das die Frage «Wie genau entstehen nun eigentlich Werte?» und zum anderen die

Frage «Wie wenden Handelnde in konkreten Situationen die Werte und Normen, die sie verinnerlicht haben, eigentlich auf diese Situation an?». Ich beginne einmal mit der zweiten Frage. Wir wissen ja, dass das Handeln nicht einfach eine Deduktion ist, etwa in dem Sinne: «Ich habe in mir eine bestimmte Wertorientierung und dann ist mir völlig klar, was ich zu tun habe» ... gerade das ist oft eben nicht klar. Ich habe zwar meinerseits die Wertorientierung «Frieden ist besser als Krieg», aber ob das heißt, dass ich ein radikaler Pazifist werden muss oder ob das heißt, dass ich in bestimmten Fällen zu Gewalt greifen muss, um einen prinzipiell unfriedlichen Gegner aus dem Spiel zu bringen, das ist in riskanten Situationen zu entscheiden und kann von der Benennung der Normen oder Werte allein nicht geklärt werden. Die andere, die erste Frage lautet hingegen, wie ganz neue Werte, die es bis jetzt geschichtlich noch gar nicht gegeben hat, in die Welt kommen können. Und für diese beiden Fragen, also einerseits die kreative Anwendung von Werten und Normen auf bestimmte Situationen und andererseits die kreativen Prozesse, aus denen völlig neue Werte hervorgehen, brauchen wir meines Erachtens dieses umfassendere Modell, dass ich eben im Pragmatismus am stärksten entwickelt sehe.

3. Domanda: Nelle ricostruzioni creative dirette a superare le situazioni problematiche, gioca un ruolo significativo l'autoriflessione. In che misura la concezione pragmatistica dell'autoriflessione contribuisce a superare il dualismo tra io pensante e mondo, soggetto conoscente e soggetto agente?

In der Rekonstruktion menschlicher Situationen spielt die Selbstreflexion eine wichtige Rolle. In welchem Maß hilft die pragmatistische Auffassung der Selbstreflexion, den Dualismus zwischen dem denkenden Ich und der Welt oder auch zwischen dem erkennenden und handelnden Subjekt zu bewältigen?

Risposta: L'idea fondamentale del pragmatismo è che occorre rompere con i dualismi cartesiani. Certamente anche questa è, di nuovo, una formulazione molto astratta che presuppone una determinata nozione di filosofia. Per dirla in maniera più concreta: ciò che è decisivo nel pensare non è un dubitare generico su qualche cosa nel mondo. Charles Peirce, il fondatore del pragmatismo, ha detto che in questi casi ci comportiamo solamente come se fossimo in dubbio, ma che in fondo sappiamo sempre da qualche parte nella nostra testa che quel "qualcosa" [*etwas*] nella realtà effettuale è diverso da ciò di cui ora presumibilmente dubitiamo. Pertanto se qualcuno ci chiede «Come pretendi di sapere che al di fuori di te esistono altri uomini al mondo?» non si tratta di un vero e proprio dubbio. Io so sulla base della mia esperienza di vita che ci sono altri uomini al di fuori di me e che io sto incominciando a pensare con un'operazione completamente artificiale. A tale riguardo i pragmatisti dicono: «No, questo modo di procedere astratto non porta ad alcuna conoscenza effettivamente nuova; al contrario, noi dobbiamo posizionare il pensiero laddove emerge realmente qualcosa di dubbio!». Se invece «qualcosa di realmente dubbio» c'è, vuol dire che in noi sorge un vero e proprio dubbio, poiché abbiamo incontrato una difficoltà nel nostro agire corporeo, in una determinata situazione e in un imprevedibile determinato momento. Questa difficoltà non è né puramente spirituale né puramente corporea. In questo caso una siffatta distinzio-

ne non ha, per così dire, proprio molto senso, poiché essa è qualcosa di unitario e complesso: la difficoltà incontrata può venire superata pensando, in un dato momento, a come poter agire diversamente. Certamente si potrebbe pure chiamare questo pensare un atto spirituale, ma esso è completamente inserito e integrato in questa situazione complessiva. Infatti non appena io ho trovato una soluzione al mio pensiero, la traduco subito di nuovo in azione e, se essa era effettivamente la soluzione, riesco ad andare oltre alla situazione problematica e a proseguire nel mio agire corporeo. In questo senso non si può dire che il pragmatismo superi i dualismi. Direi piuttosto che il pragmatismo eviti il sorgere di questi dualismi.

Der Grundgedanke des Pragmatismus ist der, dass es mit den cartesianischen Dualismen zu brechen gilt. Das ist auch wieder eine sehr abstrakte Formulierung, die eine bestimmte Philosophiekenntnis voraussetzt. Ich will es konkreter sagen, dass nämlich das Entscheidende am Denken nicht ein x-beliebiges Zweifeln an irgendetwas in der Welt ist. Charles Peirce, der Gründer des Pragmatismus, hat gesagt, dass wir in diesen Fällen nur so täten, als ob wir zweifeln würden; aber wir wissen doch immer irgendwo hinten in unserem Kopf, dass etwas in Wirklichkeit anders ist, als wir es jetzt angeblich bezweifeln. Also wenn jemand sagt: «Woher willst Du wissen, dass es außer dir überhaupt andere Menschen auf der Welt gibt?», dann ist dies kein ehrlicher und echter Zweifel. Ich weiß aus meiner Lebensführung, dass es andere Menschen außer mir gibt und beginne dann aber das Nachdenken mit einer völlig künstlichen Operation. Und die Pragmatisten sagen: «Nein, das führt zu keiner wirklich neuen Erkenntnis; sondern umgekehrt sollen wir im Denken dort ansetzen, wo etwas real zweifelhaft ist!». Wenn aber «etwas real zweifelhaft» ist, heißt das, dass ein echter Zweifel in uns auftritt, weil wir in einer bestimmten Situation oder einem unvorhergesehenen Moment in unserem körperlichen Handeln auf eine Schwierigkeit gestoßen sind. Diese Schwierigkeit ist nicht etwas rein Geistiges oder rein Körperliches. Diese Unterscheidung ist in diesem Fall gar nicht sinnvoll, weil sie etwas Ganzheitliches ist, was darin zum Ausdruck kommt, dass die aufgetretene Schwierigkeit dadurch bewältigt werden kann, indem ich mir in solch einem Moment denke, wie ich anders handeln könnte. Man könnte dieses Denken dann zwar als geistigen Akt bezeichnen, der aber vollkommen eingebettet ist in eine ganzheitliche Situation. Und sobald ich in meinem Denken eine Lösung gefunden habe, übersetze ich diese Lösung sofort wieder in Handeln, wodurch es mir gelingt, sofern es eine wirkliche Lösung war, mein körperliches Handeln über die problematische Situation hinaus fortzusetzen. In diesem Sinne kann man nicht sagen, dass der Pragmatismus die Dualismen überwindet. Ich würde es so formulieren, dass der Pragmatismus das Entstehen dieser Dualismen vermeidet.

4. Domanda: La Sua trattazione del carattere creativo dell'agire umano procede da un'analisi dell'agire razionale, nel corso della quale emerge il ruolo della corporeità umana. La capacità d'azione del soggetto non potrebbe, infatti, essere separata dal suo corpo. Potrebbe illustrare l'importanza che assume la considerazione della corporeità nell'approccio pragmatista e il modello antropologico che ne consegue?

Ihre Abhandlung über den kreativen Charakter des menschlichen Handelns beginnt mit einer Analyse des rationalen Handelns, für das die Rolle menschlicher

Körperlichkeit wichtig ist. Die menschliche Handlungsfähigkeit kann in keinen Fall tatsächlich vom je eigenen Körper getrennt werden. Können Sie die Bedeutung der Körperlichkeit im pragmatischen Ansatz und das sich daraus ergebende anthropologische Modell erläutern?

Come Lei dice, io non vorrei semplicemente contrapporre dall'esterno il modello della creatività dell'agire al modello razionale, piuttosto io mi chiedo: «Quali sono le assunzioni tacitamente presupposte, per così dire nascoste, identificabili da sempre nel modello razionale?». E io distinguo tre assunzioni tacite: l'essere umano è nella condizione di formulare e di porsi assolutamente degli scopi, la corporeità dell'agire e qualcosa come "l'autonoma individualità dell'agente". Ora Lei mi ha domandato specialmente della corporeità. Nel libro [n.d.r. *Die Kreativität des Handelns*] io cerco di indagare, anzitutto in riferimento a singoli fenomeni, quanto la nostra corporeità sia sempre già intrecciata in modo complesso al nostro agire. I due fenomeni, ai quali in particolare mi riferisco, nel mio linguaggio concettuale prendono il nome di «intenzionalità passiva» e «perdita ragionevole dell'intenzionalità». Il concetto di «intenzionalità passiva» proviene dal filosofo fenomenologo Maurice Merleau-Ponty e viene da questi illustrato – e facendo seguito a lui anche da me – per la prima volta in un esempio piuttosto banale dell'addormentarsi; esempio che permette di far vedere che ci sono processi nei quali non possiamo proprio raggiungere il fine che ci proponiamo, se intensifichiamo il controllo sul nostro corpo. Va da sé che, nel perseguire i nostri scopi, noi di solito realizziamo meglio il fine quanto più siamo capaci di controllare il nostro corpo – se io voglio andare velocemente da un luogo a un altro, mi aiuta avere un buon controllo sul mio corpo, ad esempio, poter correre –. Invece, nell'addormentarsi, non si ha esattamente la stessa situazione, poiché il proposito di addormentarmi entra, per così dire, in contrasto con sé. L'intensificarsi della concentrazione su me stesso ostacola proprio che io realizzi tale fine. Ciò non vuol dire che è necessario un abbandono dell'intenzionalità, dal momento che se io voglio addormentarmi l'intenzionalità è presente; quanto piuttosto una rinuncia all'autocontrollo corporeo, ossia una capacità di allentamento dell'autocontrollo corporeo. L'esempio dell'addormentarsi può sembrare banale, tuttavia io credo che dare prova di questa struttura sia di importanza centrale per molti processi. Un altro esempio è quello che io chiamo «perdita ragionevole dell'intenzionalità». Riallacciandomi a un altro pensatore fenomenologo, Helmuth Plessner, ho illustrato questo modello nei casi del ridere e del piangere. Entrambi sono degni di nota, poiché sia il piangere sia il ridere non sono intenzionali e, tuttavia, compaiono solo nell'essere umano. Si è soliti ritenere che quanto di non intenzionale vi sia nell'essere umano sia, in un certo qual modo, un residuo del suo passato animale, ma questo non è in generale il caso del ridere e del piangere. Per poter introdurre questo tema, è importante sapere come effettivamente nasca lo schema-corpo [Körper-Schema]; ossia prendere in considerazione il fatto che gli agenti umani non solo hanno un corpo, ma questo corpo si dà loro soggettivamente ed essi ne hanno una percezione soggettiva che non è semplicemente identica al percepito. Il nostro schema corporeo, pertanto, non è una mera immagine riflessa del nostro corpo, ma corrisponde a un determinato modo di relazionarsi al nostro stesso corpo. Io ho poi elaborato articolate riflessioni,

empiricamente fondate, su come precisamente il bambino sviluppi una tale struttura corporea autoriflessiva e su quanto siano costitutive le condizioni sociali per lo sviluppo di tale schema corporeo.

Wie Sie sagen, möchte ich nicht das Modell von der Kreativität des Handelns dem rationalen Modell einfach äußerlich entgegensetzen, sondern ich frage: «Was sind die im rationalen Modell immer schon identifizierbaren, darin gewissermaßen versteckten, die stillschweigend vorausgesetzten Annahmen?». Und ich unterscheide drei solcher stillschweigenden Annahme: dass der Mensch überhaupt im Stande ist, sich selbst Zwecke zu setzen, dann die Körperlichkeit des Handelns und schließlich so etwas wie «die autonome Individualität des Handelns». Nun haben Sie speziell nach der Körperlichkeit gefragt. In dem Buch versuche ich zuerst an einzelnen Phänomenen vorzuführen, wie komplex unsere Körperlichkeit in unser Handeln immer schon verwoben ist. Die beiden Phänomene, auf die ich besonders Bezug nehme, heißen in meiner Begriffssprache «passive Intentionalität» und «sinnhafter Verlust der Intentionalität». Der Begriff «passive Intentionalität» stammt von dem phänomenologischen Philosophen Maurice Merleau-Ponty und wird von ihm – und im Anschluss an ihn dann auch von mir – zuerst an einem so trivialen Beispiel wie dem des Einschlafens erläutert; dass es nämlich Prozesse gibt, bei denen wir das Ziel, das wir haben, nicht erreichen können, wenn wir unsere Körperbeherrschung steigern. Also bei vielen unserer Ziele, erreichen wir das Ziel besser, wenn wir unseren Körper stärker beherrschen; keine Frage: wenn ich rasch von einem Ort zum anderen kommen will, hilft es mir, wenn ich meinen Körper gut beherrsche, also zum Beispiel, wenn ich rennen kann. Beim Einschlafen ist es hingegen gerade nicht so; da widerlegt sich gewissermaßen das Ziel. Die verstärkte Konzentration auf mich selbst verhindert dann gerade, dass ich das Ziel erreiche. Dies heißt nun nicht, dass ein Verzicht von Intentionalität erforderlich wäre, denn wenn ich einschlafen will, ist die Intentionalität da; aber es erfordert einen Verzicht auf körperliche Selbstbeherrschung, das heißt eine Fähigkeit zur Lockerung der körperlichen Selbstbeherrschung. Das Beispiel des Einschlafens mag trivial klingen, aber ich glaube, dass der Nachweis dieser Struktur für viele Prozesse zentral ist. Ein anderes Beispiel ergibt sich anhand dessen, was ich «sinnhaften Verlust der Intentionalität» nenne. Dies habe ich in Anknüpfung an einen anderen phänomenologischen Denker, nämlich Helmut Plessner, an den beiden Fällen des Lachens und Weinens illustriert. Sie sind deshalb bemerkenswert, weil das Weinen und das Lachen nicht intentional sind, aber dennoch nur beim Menschen vorkommen. Normalerweise würde man annehmen, dass das, was nicht intentional ist, gewissermaßen Reste seiner animalischen Vergangenheit sind, was beim Lachen und Weinen aber gerade nicht der Fall ist. Um das Thema jedoch einführen zu können, ist es wichtig zu wissen, wie eigentlich das Körper-Schema entsteht; dass nämlich menschliche Handelnde nicht einfach nur einen Körper haben, sondern dass ihnen dieser Körper subjektiv gegeben ist, das heißt, dass sie eine subjektive Wahrnehmung ihres eigenen Körpers haben, und dass diese Wahrnehmung nicht einfach identisch mit dem Wahrgenommenen ist. Unser Körper-Schema ist nicht einfach ein Spiegelbild unseres Körpers, sondern ein bestimmtes Verhältnis zu unserem eigenen Körper. Ich habe dann komplizierte, empirisch gestützte Überlegungen dazu angestellt, wie ein Kind eigentlich eine solche

körperlich-selbstreflexive Struktur entwickelt und inwiefern soziale Voraussetzungen bereits konstitutiv für die Entwicklung des Körper-Schemas sind.

5. Domanda: La teoria dell'azione offre la cornice entro la quale superare l'assunzione individualistica del sé (rispettivamente di un sé sostanziale e presociale). Questo aspetto è stato affrontato in particolare da George Herbert Mead nei suoi studi di psicologia sociale. Qual è il contributo dato da Mead all'analisi della costituzione del sé nella dinamica intersoggettiva?

Die Handlungstheorie bietet einen Rahmen, in dem die individualistische Annahme des Selbst (bzw. eines vorsozialen, substanziellen Selbst) überschritten wird. Diese Forschungsrichtung wurde insbesondere von G.H. Mead in seinen sozialpsychologischen Studien vertieft. Was ist der spezifische Beitrag Meads zur Analyse der Selbst-Konstitution innerhalb intersubjektiver Dynamiken?

Risposta: Con questa domanda ci avviciniamo ora alla seconda delle tre menzionate diverse dimensioni, in cui noi dobbiamo ripensare i presupposti taciti nel modello dell'agire razionale. Prima abbiamo preso le mosse dai singoli attori; ma certamente sappiamo tutti che l'essere umano alla sua nascita non è in grado di dire «io», che non è ancora un essere individuato in questo senso. Il bambino, dapprima, sviluppa la capacità di dire «io» e con ciò sviluppa altresì una struttura autoriflessiva. Io ritengo realmente che l'operazione epocale della psicologia sociale, elaborata da George Herbert Mead, sia stata l'idea che la nostra struttura autoriflessiva si configuri a partire dalle strutture dell'intersoggettività, in cui noi siamo cresciuti. Tale idea di uno sviluppo del sé era già stata formulata in precedenza. Probabilmente si può trovare questa idea in Hegel, con sicurezza in Ludwig von Feuerbach. Esistono sicuramente precursori filosofici di questa idea, ma tutti la hanno elaborata su un piano inaccessibile alla ricerca empirico-psicologica. Invece quella sviluppata da George Herbert Mead è una concezione empiricamente fondata dei processi di socializzazione, che portano alla struttura dell'autoriflessività. Questa è la sua grandiosa operazione. In aggiunta a ciò vorrei, però, dire ancora qualcosa. È necessario compiere anche una seconda operazione, che non si trova così come tale in Mead. Quanto è stato detto finora potrebbe, infatti, suonare come se la socialità fosse una condizione dell'autoriflessività soltanto in un senso genetico – cosa che i fautori del modello razionale dell'agire potrebbero anche accettare, per ribattere subito dopo: «Sì, il bambino non è ancora un attore razionale. Lo diventerà. Tuttavia questo processo della genesi della capacità d'agire razionale non è di nostro interesse e l'indagine su questo processo non ha alcun effetto sulla comprensione dell'agire razionale» –. In critica a questa posizione io sostengo che il legame tra socialità e autoriflessività non sia soltanto genetico, ma sia e rimanga strutturale. Ciò vuol dire che anche l'essere umano giunto alla maturità compie sempre di nuovo queste esperienze, in cui risale alle spalle della sua individuazione, e ha bisogno di tali esperienze. Nel libro sulla creatività ho tentato di illustrare questo aspetto facendo riferimento al discorso di Nietzsche sull'esperienza dionisiaca. Ma molto più rilevante è naturalmente la sociologia della religione di Émile Durkheim, che ha analizzato i processi dissolventi dell'identità nella esperienza

religiosa intensamente vissuta. Per quanto mi riguarda ho elaborato questi temi in maniera estesa soprattutto nel libro *Die Entstehung der Werte*.

*Damit kommen wir nun zur zweiten, der von mir erwähnten drei verschiedenen, stillschweigend vorausgesetzten Dimensionen im Modell des rationalen Handelns. Dort wird nämlich von einzelnen Akteuren ausgegangen. Aber wir wissen alle, dass der Mensch bei seiner Geburt noch nicht «Ich» sagen kann und in diesem Sinn noch kein individuiertes Wesen ist. Das Kind entwickelt erst die Fähigkeit «Ich» zu sagen und damit auch eine selbstreflexive Struktur. Ich glaube tatsächlich, dass die epochale Leistung der Sozialpsychologie von George Herbert Mead die war, den Gedanken empirisch entwickelt zu haben, dass unsere selbstreflexive Struktur aus Intersubjektivitätsstrukturen, in denen wir aufgewachsen sind, folgt. Die Idee dazu gab es schon vorher. Man kann diese Idee vielleicht bei Hegel, mit Sicherheit bei Ludwig Feuerbach finden; will sagen: es gibt sicher philosophische Vorläufer, aber sie haben alle auf einem unzugänglichen empirisch-psychologischen Niveau gearbeitet. Von George Herbert Mead wird eine empirisch gestützte Konzeption derjenigen Sozialisationsprozesse entwickelt, die zur Struktur der Selbstreflexivität führen. Das ist seine große Leistung. Ich füge dem aber noch etwas hinzu. Es ist nämlich eine zweite Leistung nötig, die sich bei Mead so nicht findet. Denn das bisherige klingt noch so, als wäre die Sozialität nur in einem genetischen Sinn Voraussetzung für Selbstreflexivität – das können Verfechter des Modells des rationalen Handelns gerade noch akzeptieren, reagieren aber in etwa so darauf: «Ja das Kind ist eben noch kein rationaler Akteur. Es wird erst zu einem. Jedoch interessiert uns dieser Prozess der Genese der rationalen Handlungsfähigkeit gar nicht und die Untersuchung dieses Prozesses hat auch keine Auswirkung auf das Verständnis des rationalen Handelns». Dem halte ich entgegen, dass diese Verbindung der Sozialität und Selbstreflexivität nicht nur eine genetische ist, sondern eine strukturelle ist und bleibt. Das heißt, dass auch der erwachsene Mensch immer wieder Erfahrungen macht, und dass er diese Erfahrungen braucht, in denen der Mensch hinter seine Individuierung zurückgeht. In dem Buch über die Kreativität habe ich das an Nietzsches Reden über die dionysische Erfahrung zu illustrieren versucht. Aber viel wichtiger ist natürlich die Religionssoziologie von Émile Durkheim, der die identitätsauflösenden Prozessen intensiver Religionserfahrung analysiert hat. Und das habe ich vor allem in dem Buch *Die Entstehung der Werte* breit ausgearbeitet.*

6. Domanda: Nel saggio *Die Entstehung der Werte*, Lei fa esplicito riferimento al volume sulla creatività dell'agire. In che modo la considerazione della creatività dell'agire può contribuire a chiarire la comprensione dell'esperienza dei valori? C'è un collegamento tra le Sue più recenti pubblicazioni (come per esempio *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte* e *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*), e la Sua riflessione sulla teoria dell'azione?

*Im Buch *Die Entstehung der Werte*, verweisen Sie explizit auf Ihren Band über die Kreativität des Handelns. In welcher Weise kann die Betrachtung der Kreativität dazu helfen, die Klärung der Werteerfahrung und ihre Entstehung auszuarbeiten? Gibt es eine Brücke zwischen Ihren letzten Veröffentlichungen (z. B. *Die Sakralität der Person. Eine**

neue Genealogie der Menschenrechte *und* Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums) *und* *Ihren vorherigen Überlegungen zur Handlungstheorie?*

Risposta: Questo libro [n.d.r. *Die Entstehung der Werte*] tocca proprio il punto che avevo raggiunto nell'ultima domanda e lo affronta in maniera più diffusa, facendo riferimento alle esperienze in cui gli uomini hanno l'impressione per sé soggettiva che qualche cosa sia o buona o cattiva, in modo chiaro e completamente evidente; e questo in un modo affettivamente intenso, che afferra l'uomo per intero e lo motiva a indirizzarsi verso ciò che ha riconosciuto come bene o a evitare, superare o eliminare, ciò che ha riconosciuto come male. A tale riguardo c'è uno stretto nesso tra questi miei due libri, *Die Entstehung der Werte* e *Die Kreativität des Handelns*. I due ultimi libri che Lei ha citato sono modi di continuare a svolgere questo stesso nesso. Da quando io ho completato il libro *Die Entstehung der Werte*, nel 1997, ho voluto mostrare, in riferimento a un determinato complesso di valori, la forza esplicativa di questa teoria sull'origine dei valori di fronte ai processi storici. Per qualche tempo ho tentennato su quale gruppo di valori scegliere e poi mi sono deciso per quello dei diritti umani e della fede nell'universale dignità dell'essere umano. Il libro *Sakralität der Person* corrisponde, per l'appunto, al tentativo di volgere la teoria dell'origine dei valori a questo, a mio avviso, centrale gruppo di valori delle società contemporanee, e quindi alla domanda: «A partire da quali esperienze è emersa questa dinamica storica che ha portato alla nascita dell'idea dei diritti umani, alla codificazione giuridica e all'istituzionalizzazione di questa idea?». Su questo punto devo aggiungere ancora qualcosa, ossia che in un altro versante della mia ricerca ho lavorato parecchio sul tema della guerra e sul tema della violenza. Ho voluto studiare empiricamente come esperienze di violenza estremamente intense, che usualmente portano ad atti di ritorsione o almeno di risentimento, in rari casi possano essere trasformate in vincoli valoriali, sin anche in duraturi legami a valori universalistici. Il libro *Glaube als Option* poggia, per dirla così, su un altro tavolo di lavoro. Uno dei pregi del libro *Die Entstehung der Werte* è, io credo, che la teoria dovrebbe valere, e speranzosamente vale, non soltanto per i valori fondati religiosamente, ma anche per tutti i valori secolari. E quando una teoria riveste un tale ruolo sia per i valori religiosi sia per quelli secolari, diventa allora inevitabile la domanda: «Che cosa differenzia specificamente le connessioni valoriali religiose dalle connessioni valoriali secolari?». Per esaminare tale questione ho scritto due libri, un libro intitolato *Braucht der Mensch Religion?* e quest'altro *Glaube als Option*, dove i titoli vogliono dire che ogni essere umano che al giorno d'oggi nutre una fede religiosa non è soltanto messo di fronte al fatto che altri uomini forse hanno credenze religiose differenti, ma anche al fatto che altri uomini non ne hanno nessuna. Pertanto tale essere umano, lei o lui, deve sempre fare i conti con la domanda: «Perché mai sei credente?».

Das Buch Die Entstehung der Werte arbeitet genau diesen Punkt, den ich in der letzten Frage am Ende erreicht hatte, breit aus. Nämlich den Punkt, in welchen Erfahrungen Menschen für sich subjektiv zu dem Eindruck kommen, dass etwas ganz klar, ganz evident, gut oder böse ist; und das in einer affektiv-intensiven

Weise, die uns wirklich packt und den ganzen Menschen ergreift und ihn motiviert, das als Gutes erkannte anzustreben oder das als Böse erkannte zu meiden oder zu überwinden oder zu beseitigen. Insofern ist zwischen Die Entstehung der Werte und Die Kreativität des Handelns ein enger Nexus. Die beiden letzten Bücher, die Sie erwähnt haben, sind wiederum eng mit diesem Nexus verbunden. Ich wollte, seit ich das Buch Die Entstehung der Werte abgeschlossen hatte, das heißt 1997, an einem ganz bestimmten Wertekomplex vorführen, dass diese Theorie über die Entstehung der Werte eine Erklärungskraft gegenüber historischen Prozessen hat. Ich habe einige Zeit geschwankt, welchen Wertekomplex ich dafür auswähle und habe mich dann für den Wertekomplex «Menschenrechte» und «Glaube an universale Menschenwürde» entschieden. Das Buch Sakralität der Person ist nun dieser Versuch, diese Theorie der Entstehung der Werte auf diesen, meines Erachtens, zentralen Wertekomplex gegenwärtiger Gesellschaften anzuwenden; also zur Frage «Aus welchen Erfahrungen heraus kam es zu dieser historischen Dynamik in Richtung der Entstehung der Idee der Menschenrechte und rechtlicher Kodifikation und Institutionalisierung dieser Idee?». An dieser Stelle muss ich noch hinzufügen, dass ich in einem anderen Strang meiner Arbeit sehr viel über das Thema Krieg und Gewalt gearbeitet habe. Ich wollte empirisch studieren, wie intensive Gewalterfahrungen, die normalerweise zu Akten der Rache oder mindestens des Ressentiments führen, in seltenen Fällen in positive Wertbindungen und sogar in positive Bindungen an universalistische Werte transformiert werden können. Das Buch Glaube als Option liegt gewissermaßen auf einem anderen Tisch. Einer der Vorteile des Buches Die Entstehung der Werte ist, glaube ich, dass die Theorie nicht nur für die religiös gestützten Werte, sondern auch für alle säkularen Werte gelten sollte und hoffentlich gilt. Wenn man eine Theorie hat, die sowohl für religiöse wie für säkulare Werte gelten soll, dann ist die Frage unvermeidlich «Was unterscheidet eigentlich nun religiöse und säkulare Wertbindungen voneinander?». Um dieser Frage nachzugehen, habe ich zwei Bücher geschrieben: zum einen Braucht der Mensch Religion? und zum anderen Glaube als Option, bei dem der Titel besagen soll, dass jeder heute religiös gläubige Mensch eben nicht nur damit konfrontiert ist, dass andere Menschen möglicherweise einen anderen religiösen Glaube haben, sondern auch keinen haben können, weshalb der oder die Gläubige immer mit der Frage rechnen muss: «Warum bist Du überhaupt gläubig?».

7. Domanda: Lei, prof. Joas, sta svolgendo questa conversazione nell'ambito del Convegno di Studi dedicato a G.H. Mead (*George H. Mead. Filosofo e sociologo. Nel centocinquantesimo della nascita*) promosso dall'Università degli Studi di Cagliari e dall'Associazione Pragma. Partecipano a questo convegno ricercatori di filosofia e scienze umane. Lei ritiene che la teoria pragmatista dell'azione possa favorire la connessione tra la filosofia e altre discipline scientifiche?

Herr Prof. Hans Joas, Sie führen dieses Gespräch im Rahmen der G. H. Mead gewidmeten Tagung (George H. Mead. Filosofo e sociologo. Nel centocinquantesimo della nascita) von der Universität Cagliari und Associazione Pragma unterstützt. Teilnehmer dieser Tagung sind sowohl philosophische als auch geisteswissenschaftliche Forscher. Kann ihres Erachtens die pragmatistische

Handlungstheorie den Zusammenhang der Philosophie mit den anderen wissenschaftlichen Disziplinen begünstigen?

Risposta: Io credo che la filosofia pragmatista intrattenga un rapporto con le singole scienze diverso da quello che hanno altre scuole filosofiche. Nelle differenti scuole filosofiche esistono vari modi di rapportarsi alle scienze. Ci sono indirizzi filosofici che vogliono vedere la filosofia stessa come scienza; questo, almeno per lungo tempo, valeva per la filosofia analitica e valeva, altresì, per la prima fenomenologia di Husserl (nello scritto *Philosophie als strenge Wissenschaft*). Ci sono poi scuole filosofiche che si vedono impegnate a dare un fondamento alle scienze, ad esempio un fondamento epistemologico; e proprio qui sorgono continuamente problemi di comprensione tra filosofi e scienziati. Il pragmatismo come filosofia non tenta né di fornire un fondamento né di concepirsi esso stesso come scienza; piuttosto esso si vede, per così dire, come una sfera, una dimensione di autoriflessione della scienza, non solo delle scienze, ma anche della comprensione del quotidiano e – qui dovremmo distinguere però tra i diversi pragmatisti – anche della religiosità. E ciò significa, più precisamente, che il pragmatismo non dice che noi in quanto filosofi possiamo comportarci come scienziati in quanto tali. Piuttosto il pragmatismo afferma: noi discutiamo con gli scienziati non su un livello più elevato o più profondo, bensì sul medesimo piano. E quanto buone siano le proposte di volta in volta approntate, è ciò che si dovrà dimostrare nella prassi, vuoi nella prassi dell'indagine scientifica vuoi pure nella prassi delle società che si occupano dell'efficacia della ricerca scientifica, degli effetti positivi e negativi della tecnologia. Tanto complessa, e al medesimo tempo tanto semplice, io credo che sia l'esigenza affermata dalla filosofia pragmatista.

Ich glaube, dass die pragmatistische Philosophie ein anderes Verhältnis zu den Einzelwissenschaften hat, als es andere philosophischen Schulen haben. In verschiedenen Schulen der Philosophie gibt es sehr verschiedene Verhältnisse zu den Wissenschaften. Es gibt Schulen der Philosophie, die eigentlich selber die Philosophie als Wissenschaft sehen wollen; das galt zumindest lange Zeit für die analytische Philosophie, das galt für die frühe Phänomenologie Husserls (im Buch Philosophie als strenge Wissenschaft). Dann gibt es philosophische Schulen, die sehen sich selbst als diejenigen, die den Wissenschaften ein Fundament geben, z. B. ein epistemologisches Fundament. Da gibt es jedoch ständig Verständigungsprobleme zwischen Philosophen und Wissenschaftlern. Der Pragmatismus versucht als Philosophie weder ein Fundament zu liefern noch sich selbst als Wissenschaft aufzufassen. Er sieht sich selbst, wie ich ausdrücken will, als eine Sphäre, als eine Dimension der Selbstreflexion der Wissenschaft; genauer gesagt, nicht nur der Wissenschaften, sondern auch des Alltagsverständnisses und eben auch der Religiosität – wobei wir dabei zwischen den verschiedenen Pragmatisten unterscheiden sollten. Das heißt genauer, dass der Pragmatismus nicht sagt, dass wir als Philosophen euch Wissenschaftler belehren können. Vielmehr sagt der Pragmatismus: wir diskutieren mit, nicht auf einer höheren oder tieferen Ebene, sondern auf derselben Ebene. Und obwohl unsere, d. h. die pragmatistischen Lösungsvorschläge gut sind, muss man diese wiederum in der Praxis beweisen, entweder in der Praxis der wissenschaftlichen

Forschung oder in der Praxis der Gesellschaften, die sich mit den Wirkungen der wissenschaftlichen Forschung, etwa der positiven oder negativen Wirkungen der Technisierung beschäftigen. So komplex, glaube ich, und gleichzeitig so bescheiden, ist der Anspruch der pragmatistischen Philosophie.

Hans Joas (1948, Monaco di Baviera) è un sociologo e filosofo sociale tedesco di fama internazionale. Ha insegnato in molte università tedesche, come all'Università di Erlangen-Nürnberg, alla Freie Universität Berlin e, in qualità di professore e direttore, al Max Weber Kolleg (Università di Erfurt). Ha rivestito altresì incarichi accademici presso atenei europei, l'Università di Vienna e l'Università di Uppsala, e nordamericani, tra i quali l'Università di Chicago e l'Università di Toronto. Attualmente insegna sociologia all'Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, dove è anche Permanent Fellow del FRIAS (*Freiburg Institute for Advanced Studies, School of History*). Durante la sua carriera, ha ricevuto diversi riconoscimenti. Nel 2010 è stato insignito del premio Niklas Luhmann (*Bielefelder Wissenschaftspreis*) dall'Università di Bielefeld; nel 2012 ha ricevuto il titolo di dottore onorario in Teologia cattolica dall'Università di Tübingen e nel 2013 il titolo di dottore onorario in Sociologia dall'Università di Uppsala.

La sua tesi di dottorato, svolta presso la Freie Universität Berlin sotto la guida del prof. P. Dreitzel (*Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*), prefigurava un pionieristico corso di studi, che ha poi preso corpo in una vasta produzione, collocabile nell'area di confine tra diverse "discipline": filosofia, scienze sociali, scienza della religione e psicologia. La ricerca dello studioso rivela un costante impegno a comprendere le vicende umane sul terreno della concretezza storica e una particolare attenzione agli strumenti metodologici offerti dalle scienze sociali e dalla filosofia. Oltre alla già menzionata *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, in questa sede ricordiamo le seguenti opere: *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Campus, Studium-Reihe, Frankfurt am Main 1980 (insieme a A. Honneth); *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997; *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Weilerswist, Velbrueck, 2000; *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder, Freiburg i. Br. 2004 (tr. it. di A. Maccarini, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010); con W. Knöbl, *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004; con W. Knöbl, *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Suhrkamp, Berlin 2008; *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2011 (tr. it. in preparazione presso la Franco Angeli); *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Herder, Freiburg/Br. 2012 (tr. it. *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2013).