

REVIEW ESSAY

af Anders Sevelsted

Pragmatisme, kreativitet og universalisme et interview med Hans Joas

Introduktion: Tysk hermeneutiker og amerikansk pragmatist Hans Joas har i mange år været et stort navn i tysk sociologi og er internationalt kendt som fortolker og fornyer af idearven fra de amerikanske pragmatister, hvor især hans bog *The Creativity of Action*¹ er blevet et standardreferenceværk, mens også lærebogen *Social Theory*² er udbredt og oversat til flere sprog. I de senere år har hans værker om menneskerettigheder bidraget til hans rolle som offentlig sociolog; særligt i Tyskland, hvor hans bøger *The Sacredness of the Person*³ og den lille opfølger *Sind die Menschenrechte westlich?*⁴ har været genstand for en hel del offentlig debat. I det danske sociologiske miljø har Joas imidlertid nydt relativt lille opmærksomhed, f.eks. hvis man sammenligner med hans mangeårige tidligere samarbejdspartner Axel Honneth, der efterhånden er blevet et fast navn i den danske sociologiske kanon. Der ser dog nu ud til at være større opmærksomhed omkring Joas i Danmark. Således besøgte han i vinteren 15/16 landet ad flere omgange i forbindelse med Dansk Sociologkongres, evaluering af sociologiuddannelsen på KU samt et seminar på Department of Business and Politics, CBS. Nærværende interview blev gennemført i forbindelse med dette sidste besøg. Motivationen for interviewet, der bringes her, er at øge kendskabet til Joas' værk i danske sociologiske kredse ved at belyse udviklingen i Joas' tænkning gennem en kobling af biografi og værk. Interviewets form læner sig således op ad pragmatismens forståelse af, at videnskab ligesom menneskelig aktivitet som sådan altid er situeret og udfolder sig under kontingent opståede samfundsmæssige forhold.

Interviewet tager udgangspunkt i Joas' første tid ved Freie Universität i Berlin i 70'erne, som mundede ud i en Ph.d.-afhandling ("dissertation"), der rekonstruerede udviklingen i George Herbert Meads (1863-1931) samlede

værk gennem en situeret læsning i forhold til de politiske problemstillinger, der optog Mead, og i forhold til samtidige filosofiske idestrømninger, hvor efter Meads centrale indsigter vedrørende psykologi, intersubjektivitet, etik, perception, tid og videnskab blev udlagt og relateret til samtidige diskussioner og problemstillinger.⁵ Allerede denne første afhandling fortæller noget om Joas' metode: Joas er ikke systembygger som f.eks. Niklas Luhmann, men hermeneutiker. Ikke ulig Habermas bliver Joas' egen position således altid udviklet i dialog med andre filosoffer og teoretikere, og det kan i nogle værker føles som om, der kræves en slags anden-ordens hermeneutik for at følge Joas' argument, som han udvikler det i denne dialog. Hans værk er samtidig gennemsyret af en forpligtelse på de amerikanske pragmatikers idealer om at vise, at mennesker er i stand til i fællesskab at handle autonomt og kreativt på baggrund af fælles værdier, der er opstået på baggrund af fælles erfaringer.

Dernæst føres samtalen ind på Joas' syn på især den europæiske reception af de klassiske amerikanske pragmatister: Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952) og G. H. Mead. Diskussionen relaterer sig til bogen *Pragmatism and Social Theory*⁶, hvor Joas dels udlægger, hvad han opfatter som en række misforståelser blandt de klassiske sociologer, hvor f.eks. Durkheim reducerer pragmatismen til ren utilitarisme på grund af dens situerede epistemologi, hvori erkendelse er relateret til konkrete problemstillinger i individers og gruppers samfundsmæssige og økologiske omgivelser. Dels analyseres den nyere reception, hvor f.eks. Habermas kritiseres for hans forsøg på at integrere pragmatismens handlingsteori med funktionalistiske forklaringsmodeller i et "ulykkeligt ægteskab". Herefter følger Joas' selvkritiske refleksioner over hans nok bedst kendte værk *The Creativity of Action*. I bogen beskrives kreativitet som en implicit, men ikke udfoldet kategori hos de klassiske sociologer, hvorefter kreativitet med belæg i især pragmatismen fremanalyseres som en grundlæggende menneskelig, kropsligt forankret og ikke-teleologisk måde at forholde sig til verden på. Som det fremgår af interviewet, er Joas i dag ikke fuldtud tilfreds med sit forsøg på i sidste del af bogen at udfolde de positive implikationer af sit kreativistiske handlingsbegreb for makrosociologiske problemstillinger som f.eks. sociale bevægelser. Det er netop denne problemstilling vedrørende forankringen af makrosociologi i handlingsteori, der er et af Joas' primære interesseområder i dag.

Det er tydeligt ud fra disse første værker, at Joas' udlægning af pragmatismen er meget anderledes end den amerikanske genopdagelse af traditionen i 70'erne og 80'erne, som Joas kritiserer i interviewet herunder for at være meget "rortisk". Den amerikanske diskussion udspillede sig primært med udgangspunkt i Rortys kritik af "spejl-teoretisk" erkendelsesfilosofi, det at sproget så at sige afspejler verden. Rorty kritiserede denne analytisk-filosofiske tilgang med udgangspunkt i, hvad han kaldte og er blevet kendt som "den sproglige vending" for at nå til en mere relativistisk eller endog ironisk erkendelsesteoretisk position. Rorty udnytter så at sige udelukkende pragmatismens

erkendelsesteoretiske potentiale og bliver på denne måde til dels fanget inden for rammerne af den epistemologiske horisont, han kritiserer, mens pragmatismens politiske idealer med hensyn til lighed og demokrati, analysen af handlingssituationer, der kalder på kreative løsninger, muligheden for læringsprocesser – og hele Meads forfatterskab – udelades.⁷ Som vi skal se, var det netop de demokratiske og kreative potentialer, der først ledte Joas mod pragmatismen.

Sidste del af interviewet fokuserer på den nyeste udvikling i Joas' værk, hvor især hans bog *The Sacredness of the Person* kan siges at markere en "empirisk vending". Denne vending er resultatet af en udvikling, hvor Joas viderefører indsigten fra *Kreativ handlen*, at aktører ikke simpelthen på et tidspunkt opnår en fuld og færdig evne til at handle, men at denne evne til at handle så at sige "dionysisk" skal genopfriskes i selvoverskridelse fra tid til anden.⁸ Denne indsigt udfoldes i næste hovedværk *The Genesis of Values*⁹ i en læsning af en række klassikere fra Nietzsche over James, Durkheim og Dewey til Taylor og Habermas m.fl., i en undersøgelse af, hvordan værdier og følelsesmæssige tilknytninger og forpligtelser [commitments] i forhold til disse værdier overhovedet opstår. Svaret er på kortformel at finde i oplevelser af selv-skabelse og selv-transcendens; oplevelser der udtrykkes i og afprøves mod eksisterende sproglige ressourcers egnethed i forhold til at give form til disse oplevelser.¹⁰ Det er denne "eksperientalistiske" eller erfaringsorienterede sociologiske tilgang, der i *The Sacredness of the Person* så at sige "testes" i en analyse af fremkomsten af principper om menneskelig ligeværd og menneskerettigheder i afgørende historiske situationer: Den amerikanske uafhængighedserklæring i 1776, FN's vedtagelse af erklæringen om universelle menneskerettigheder i 1948, og antislaveri-bevægelsen i USA og Storbritannien i starten af 1800-tallet. Joas henter her ny metodologisk inspiration fra Max Webers samtidige og på et tidspunkt tætte samarbejdspartner teologen Ernst Troeltsch (udtales: Trøltsch). Troeltsch var, ligesom Weber, optaget af protestantismens indflydelse på den moderne verden, men hvor Weber inspireret af neo-kantiansk epistemologi som bekendt lagde vægt på at afdække (værdi-relaterede) kausalrelationer, som i sammenhængen mellem protestantisme og kapitalisme, så var teologen Troeltsch' erkendelsesinteresse rettet mod, hvordan en revitalisering af kristendommens værdier var mulig på modernitetens betingelser. På lignende vis analyserer Joas opkomsten af universelle principper, specifikt: menneskerettigheder, som et kontingent fænomen afhængig af konkrete aktører og specifikke historiske handlingssituationer. Joas benævner i eksplicit modsætning til Michel Foucault denne type historisk analyse "affirmativ genealogi", hvor sociologens opgave bliver at gøre historiske fænomener, som tillægges positiv værdi, nærværende for på denne måde at muliggøre deres fortsatte eksistens eller genopdagelse. At noget er historisk kontingent gør altså ikke, at det mister værdi, men kan tværtimod styrke dets værdi, idet de oprindelige erfaringer og handlinger, der lå bag dets historiske fremkomst, gøres nærværende.

Af denne korte skitsering af punkter i Joas' forfatterskab skulle det være tydeligt, at forfatterskabet på visse punkter udgør en udfordring eller et supplement, alt efter temperament, til fremherskende teoretiske strømninger i dansk (og international) sociologi, særligt de foucaultske og bourdieuske, hvor den positive tilkendegivelse af støtte til konkrete principper som f.eks. menneskerettigheder vil udfordre foucauldianerens tendens til at se alle ideformationer som potentiel subtil magtudøvelse, mens det situerede aktørbegreb, der inkluderer både normative og utilitaristiske elementer, udfordrer den bourdieusianer, der kun kan se sociale aktører som medspillere i magtens felter. Derimod ser der på det teoretiske plan ud til at være flere anknætningspunkter til den nuværende såkaldt "franske pragmatisk" bølge, særligt hos Boltanski, Chiappello og Thévenot, hvor der synes at være en fælles erkendelsesinteresse i at undersøge, hvordan moralske principper etableres og anvendes i forskellige handlingssituationer. Joas selv har vist positiv interesse over for denne nyere franske bølge¹¹, selvom han, som det fremgår af interviewet, forholder sig skeptisk til en alt for udbredt brug af pragmatisme-mærkatet. Omvendt har der tilsyneladende ikke været udvist særlig interesse fra fransk side i den "tyske" pragmatisme. Man kan her indskyde et håb om, at tidligere sociologiske generationers nationale akademiske grænsedragninger ikke gentager sig.

Hans Joas er født i 1948 i München. Han modtog sin Ph.d.-grad fra Freie Universität (FU), Berlin, i 1979, og to år senere sin "Habilitation"¹² fra samme sted. Efter forskellige ansættelser i 1980'erne fik Joas i 1987 et fast professorat ved det sociologiske institut ved Erlangen-Nürnberg i Bayern, hvorefter han i perioden 1990-2002 varetog to professorater ved FU: ved sociologisk institut og ved John F. Kennedy-Institut für Nordamerikastudien und Soziologie. Mellem 2002 og 2011 indtog han stillingen som Max-Weber-Professor som leder af Max-Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien ved Erfurt Universitet og var 2011-2014 "Permanent Fellow" ved Freiburg Institute for Advanced Studies ved Freiburg Universitet. Han er nu tilknyttet det teologiske fakultet ved Humboldt Universitet i Berlin som såkaldt Ernst Troeltsch æresprofessor og underviser i øvrigt årligt ved University of Chicago, hvor han har været tilknyttet som professor og medlem af "Committee on Social Thought" siden 2000. Dertil kommer en række gæste- og æresprofessorater og fellowships gennem årene.

Begyndelsen: Venstre-katolicisme, marxisme og hermeneutik¹³

AS: I bogen *The Disobedient Generation*¹⁴ nævner du, hvordan seriøs sociologisk diskussion næsten var umulig, da du flyttede til Freie Universität, Berlin, i 1971. Som højdepunkter i den debat, der trods alt var, nævner du Habermas' værker og dine diskussioner med Axel Honneth, som du også har skrevet og redigeret bøger med.¹⁵ Kan du give os et indtryk af, hvad du mente, der manglede i den fremherskende marxistiske tradition på det tidspunkt, og hvordan dette hang sammen med din interesse i G. H. Mead, hvis værk du skrev din Ph.d.-afhandling om.

HJ: Det første, jeg burde nævne, er, at jeg ikke mener, at min intellektuelle udvikling begyndte i Berlin. Den begyndte faktisk før universitetstiden, så for at forstå mit nuværende arbejde og min nuværende tænkning, må man på sin vis gå tilbage til den fase, der måske er den egentlige formative fase, hvor jeg var optaget af en særlig type "venstre-katolicisme", en ikke-konservativ form for katolicisme. Så da jeg var meget ung, lad os sige 15-16 år gammel, var jeg meget påvirket af et tidsskrift, *Frankfurter Hefte*, som havde denne orientering. Så ud over en tidlig interesse i marxisme havde jeg som sagt også denne meget intense interesse i katolske intellektuelle traditioner. Senere, som studerende i München, havde jeg så en følelse af at være på et universitet, hvor den intellektuelle atmosfære var noget provinsiel, og det var en af grundene til, at jeg flyttede til Berlin. Men i Berlin blev jeg virkelig chokeret, for atmosfæren der var på den tid ikke, lad os sige: en intellektuelt levende atmosfære. Det kan måske have været meget anderledes i slut-tresserne, men det jeg mødte var en ekstremt overpolitiseret og dogmatiseret atmosfære, hvor talere til seminarer udledte deres udsagn fra, lad os sige: hellige tekster. Det være sig fra Marx eller selv fra Stalin eller Mao, og dette var helt klart ikke min kop te. Hvad jeg savnede i de forskellige, oftest marxistiske, studentergrupper, seminarer, diskussioner osv. var to forbundne ting: For det første var der en mærkelig mangel på interesse for problemer vedrørende hvad man i dag ville kalde demokratisk teori. Personligt anser jeg stadig Marx for at være vokset ud af en slags radikal demokratisk intellektuel bevægelse i Tyskland i 1840'erne, og ligeledes studenterbevægelsen i slut-tresserne for at være resultatet af en sådan radikal demokratisk bevægelse. Men der var en slags vendepunkt i studenterbevægelsen – og hverken det at være f.eks. maoist eller glødende tilhænger af Sovjetunionen kan retfærdiggøres på baggrund af radikalt demokratiske overbevisninger. Således blev det en vigtig pointe for mig at forstå, hvordan denne vending kunne ske, og hvordan man måtte ændre hele det teoretiske bygningsværk, hvis man vitterligt inkorporerede demokratisk teori i sådanne makroøkonomiske og makrosociologiske teorier på venstrefløj. For det andet savnede jeg en form for sensitivitet over for menneskelig interaktion på et mikroskopisk niveau. Dengang forsøgte de fleste andre, som delte denne anden interesse, at inkorporere Freud eller psykoanalyse i kritisk teori eller marxisme eller lignende. Jeg har imidlertid altid været relativt skeptisk over for psykoanalyse – ikke som terapi, men som teori. Derfor var denne vej lukket for mig.

Jeg stødte så på G. H. Meads skrifter som studerende. Det var ikke usædvanligt at trække på hans bog *Mind, Self, and Society*,¹⁶ og jeg blev entusiastisk optaget af den. Grunden til, at jeg valgte at skrive min Ph.d.-afhandling om Mead's arbejde, var helt klart, at jeg egentlig havde planlagt at skrive en afhandling om marxismens historie og om den konstante forsømmelse af problemer vedrørende demokrati og inter-subjektivitet samt den interne forbindelse mellem de to i marxismens historie. Jeg indså imidlertid, at jeg i samt-

lige kapitler brugte Mead som en slags arkimedisk punkt til at kritisere marxismen, og jeg indså, at det var noget kedeligt både for mig at skrive og nok også for potentielle læsere at læse en række kapitler, der alle sluttede med en lignende konklusion, nemlig at det ville være meget bedre at tage Mead mere seriøst. Og så tænkte jeg: Hvorfor skrive marxismens historie? Hvorfor ikke virkelig studere Mead i dybden?

Dette skal ikke forstås sådan, at mit udgangspunkt var marxismen, og at Mead så var en korrektion til marxismen. Min intellektuelle udvikling startede med en skoling i bestemte katolske traditioner, ligesom min affinitet for Dilthey og andre fra den tyske hermeneutiske tradition gik forud for hele denne situation, hvor marxismen var blevet hegemonisk. Så min fascination af Mead skal forklares, tror jeg, ud fra denne spænding mellem katolicisme, marxisme og hermeneutik.

Fundamentet: Pragmatisme, socialteori og kreativ handlen

AS: Lad os herfra dykke ned i samtalen mellem den amerikanske og den europæiske sociologiske tradition. Din bog *Pragmatism and Social Theory* behandler nogle af de misforståelser, som du mener er opstået i især den europæiske reception af amerikansk pragmatisme. Kan du uddybe, hvordan du opfatter disse misforståelser, og måske også om de stadig eksisterer i dag i nogen grad?

HJ: Jeg mener stadig, at historien om receptionen af amerikansk pragmatisme er mærkværdig. Og ikke kun i Europa, men selv i USA. Selv i kontemporær amerikansk filosofi er amerikansk pragmatisme stadig ret marginal, og jeg finder det overraskende, at den udvikling, som man kunne kalde en slags pragmatismens renaissance, der startede med udgivelsen af Richard Rortys bog *Philosophy and the Mirror of Nature*¹⁷, er så udpræget "Rortisk". Det skal forstås sådan, at jeg ser en markant forskel mellem Richard Rorty og den klassiske amerikanske pragmatisme, men man tog Rorty alt for seriøst, da han udnævnte sig selv til en slags genopstået amerikansk pragmatist, fordi der er så udbredt en mangel på viden om de klassiske pragmatister. Dette har ledt til mange misforståelser også i Europa, fordi man læser Rorty og tænker: "Aha, så det er pragmatisme!" Men det er det ikke. Og Rorty har i diskussioner med amerikanske eksperter ofte klart erkendt, at det han siger, er meget langt fra James eller Dewey, mens han andre gange mere eller mindre gentog sine første fortolkninger. Selv i dag mener jeg, at visse franske forfattere meget let stjæler etiketten pragmatisme og opnår succes ad den vej. Der er ingen, der siger: "Hvor er det lige præcis, man kan finde pragmatismen i det, du siger? I stedet siger man: "Okay, lad os sammenligne fransk pragmatisme og amerikansk pragmatisme". Det er jeg en smule utilfreds med, fordi jeg mener, at de egentlige ideer i den autentiske amerikanske pragmatisme er så vigtige.

Tidligere i historien, lad os sige før Første Verdenskrig, var den primære misforståelse, for at bruge et udtryk som Emile Durkheim brugte i sin kritik af pragmatismen, at se pragmatismen som "logisk utilitarisme". Man mente ty-

deligvis, at pragmatisme var en variant af utilitarisme; ikke på den økonomiske teoris område, men epistemologisk og måske også på det moralfilosofiske område og man kritiserede den på dette grundlag. Altså, det er fuldkommen latterligt. Man kan ikke engang forestille sig at skulle have den opfattelse, når det handler om Peirce, Dewey eller Mead. Den eneste forfatter, hvor jeg kan forstå, hvordan denne misforståelse kunne opstå, er William James. Men også James er selvfølgelig meget langt fra utilitarisme. Han har denne her "easy going", sjove måde at udtrykke sig på, og når han brugte udtryk som "det der tæller i kognitionsprocessen er dens "cash value"", så blev det taget som et tegn på, at "Der kan I se, han siger det selv! Det er den mest bestialske form for utilitarisme!". Personligt tror jeg, at Durkheim vidste bedre og angreb pragmatismen polemisk på grund af ikke-filosofiske, ikke-videnskabelige grunde. Men man bliver nødt til at gennemgå hele spektret af de enkelte tænkere for at kunne vurdere det. Hvad der helt sikkert også spillede en rolle, specielt i Tyskland, var en slags kulturel arrogance med hensyn til USA. Tager man f.eks. Max Scheler og Martin Heidegger efter Første Verdenskrig: To tænkere, der i en vis udstrækning, men dog tydeligt bevægede sig i retning af pragmatisme, men som aldrig ville indrømme, at der kunne komme noget filosofisk seriøst fra det der land på den anden side af Atlanten. Altså, det her gælder for selv Adorno og Horkheimer, som jeg har et kapitel om i bogen *Pragmatism and Social Theory*. Især Horkheimers bog om pragmatisme er virkelig uvidende, men i kritisk teori-cirkler eller i studenterbevægelsen læste man Horkheimer mere end man læste pragmatisterne, og jeg tvivler på, at Horkheimer læste meget pragmatisme. Så det er en historie om mange mange misforståelser. Der er dog en tænker, som jeg ikke tog alvorligt det meste af mit liv, men som er blevet helt central for mig de sidste 10-15 år, og som min nuværende stilning er opkaldt efter, og det er Ernst Troeltsch. Da jeg skrev *Pragmatism and Social Theory* var jeg ikke opmærksom på Troeltsch' skrifter om James, men Troeltsch var en stor beundrer af James og gjorde brug af ham på en virkelig frugtbar måde, så der er undtagelser.

AS: Så i modsætning til tidligere har vi en situation i dag, hvor mange gerne vil forbindes med pragmatisme. Vi taler om "fransk pragmatisme", og går vi lidt tilbage, så integrerede Habermas pragmatisme i sin teori, og selv Bourdieu kaldte sig nogle gange for pragmatist. Hvorfor tror du, vi ser denne udvikling, hvor flere og flere tilsyneladende gerne vil associeres med pragmatisme?

HJ: Det er et godt spørgsmål: Hvorfor? Længe var det sådan, at det at kalde nogen "pragmatist" var det samme som at ekskommunikere vedkommende, og nu approprierer man det mærkat. Jeg ser Habermas og Apel i Tyskland som meget anderledes end disse franske pragmatister. Apel, mere end Habermas, har virkelig gjort meget for en fyldestgørende forståelse af primært Peirce, og Habermas fulgte ham i denne henseende. Habermas refererede også ofte til Mead, men det var først sent, i *Teorien om den kommunikative handlen*

og i *Post-metaphysical Thinking*, at han skrev seriøst om Mead. Før det var det altid kun i forbifarten, at han nævnte ham; "Interaktion: Se Mead", så at sige, men ikke noget mere seriøst. Både Habermas og Apel negligerede fuldstændig William James, og det tror jeg, at jeg har en forklaring på. Habermas' og Apels reception af pragmatismen har to blinde pletter. En er helt klart religion, og i James' værk er religion måske det vigtigste emne af alle. Jeg tror slet ikke, at hans version af pragmatisme kan forstås adskilt fra, hvordan han forsøgte at bidrage til diskursen om religion. Så hvis man skærer det fra, kan man ikke forstå hele tænkeren. Det er ikke bare et område, som han bidrog til; det er det helt afgørende ved ham. Og Habermas var jo i meget lang tid eksponent for en meget radikal version af sekulariseringsteori.¹⁸ Den anden blinde plet handler om, at Habermas og Apel hovedsageligt er interesserede i kommunikation, i intersubjektivitet. I min egen bog om Mead, for årtier siden, fulgte jeg dem selv i den henseende. Jeg prøvede blot at vise, at Mead adskiller sig fra, hvad de antog, på grund af Meads intenst kropslige forståelse af kommunikation og intersubjektivitet. Jeg opdagede først senere, at vi ikke kan karakterisere pragmatisme som en teori om intersubjektivitet; at det virkeligt grundlæggende lag er deres forståelse af kreativitet, og hverken Habermas eller Apel havde en særlig stærk interesse i dette "lag". Så jeg tror, at deres reception af pragmatismen, og i virkeligheden især Habermas' reception af pragmatismen er meget forbundet med en interesse i diskursteori, kognition og moral – og ikke i de processer, hvorigennem kognitive og moralske nyskabelser finder sted.

AS: Dette fører os frem til din bog *The Creativity of Action*. Jeg vil i den forbindelse spørge dig, hvordan et sådant handlingsbegreb bidrager til sociologien.

HJ: Jeg mener virkelig, at i retrospekt kan man se, at bogen om kreativ handlen følger nærmest organisk af min tidligere udvikling. Jeg kan måske i parentes sige, at da jeg forberedte bogen – det tog nogle år – forberedte jeg på et tidspunkt, i 1989 mener jeg, en ny udgave af min bog om Mead for et tysk forlag. Jeg skrev en ny lang indledning til bogen, og i den forbindelse genlæste jeg afhandlingen, og det gik pludselig op for mig, at temaet "kreativitet" var til stede over det hele. Der er gode begreber for dette i den fænomenologiske tradition: Det var ikke tematisk, men det var til stede. Så hele min opmærksomhed var fokuseret på emnet intersubjektivitet, men mens jeg forklarede den specifikke forståelse af intersubjektivitet, henviste jeg hele tiden til det andet lag, som jeg ikke var fuldstændig opmærksom på, og som senere dukkede op som den her vigtige ting.

En personlig måde at relatere tilbage til dette er at sige: Jeg vil stadig forsvare næsten alt i de første tre dele af bogen om kreativ handlen. Jeg tror, jeg ville være i stand til at skrive det meget, meget bedre i dag, end jeg var i stand til for 25 år siden, men substansen i bogen, så at sige, tror jeg stadig meget på. Det siger jeg for at distancere mig fra den fjerdedel, som jeg finder totalt utilstrækkelig. Og deri ligger også svaret på dit spørgsmål. Altså, måske skulle jeg have stoppet efter del tre for på den måde at sige: "Dette er en bog om

handlingsteori. Den demonstrerer for det første visse svagheder ved den klassiske sociologiske tradition, fordi de fleste tænkere deri kun bevæger sig mellem to muligheder: rationel handlen og normativt orienteret handlen. De blev altid trukket ud over dette spektrum på grund af visse substantielle interesser – det gjaldt f.eks. Max Weber og karismatisk innovation – men hvad de sagde om disse ting var altid ligesom forvrænget, fordi de ikke havde et passende sociologisk begrebsligt vokabularium for disse kreative processer. Så dette er noget, jeg stadig ville forsvare. Dernæst, når vi tænker på kreativitet, ville jeg stadig forsvare, at der er meget forskellige versioner, og at i dag handler det mest om en konkurrence mellem en slags nietzscheansk-foucaultsk-derridask version og den autentiske pragmatiske version. En af begrundelser for, hvorfor jeg bliver nødt til at forsvare pragmatismens autenticitet er, at hvis man begynder at sige: "Altså, Nietzsche er også pragmatist", så mister man disse afgørende forskelle. I den tredje del, som er den vigtigste i mine øjne, præsenterer jeg 1) en forståelse af kreativitet, som implicerer en ikke-individualistisk forståelse af individet, så at sige: at individualitet er resultatet af socialiseringsprocesser, og at vores "selv" har behov for at blive revitaliseret fra tid til anden, 2) en meget kropsfokuseret forståelse af menneskelig intentionalitet og 3) et alternativ til den model for handling, hvor man vælger passende midler til allerede givne mål.

Jeg kunne altså have stoppet der, men min forventning var, at man ville opfatte bogen om handlingsteori som et mikrosociologisk bidrag, mens min ambition altid har været – og stadig er – at sige: "Nej, jeg taler ikke bare om mikrosociologiske fænomener for så at foreslå at bruge helt andre teoretiske modeller til at forklare makrosociologiske processer. Jeg er tværtimod netop interesseret i en handlingsteoretisk makrosociologisk tilgang. Jeg var tydeligvis ikke i stand til på det tidspunkt at udfolde det tilstrækkeligt, så det jeg gjorde var hovedsageligt, lad os sige: negativt og kritisk. Det gjorde jeg for at sige: Hvorfor er visse tilgange inden for studiet af sociale bevægelser, som ikke følger en kreativistisk forståelse af handling, utilstrækkelige? Hvorfor er en teori om funktionel differentiering som en historisk "master trend" utilstrækkelig? Jeg var bare ikke i stand til positivt at sige, hvad konsekvenserne af dette er. Det anser jeg for at være bogens største svaghed, og dette giver samtidig et svar på dit spørgsmål: Jeg mener stadig, der er et potentiale i bogen, og jeg mener, at jeg siden har bidraget meget mere og har meget mere at sige om disse emner nu. Det er bare ikke nødvendigvis at finde i den bog.

Den empiriske vending: kontingent universalisme og faren for selv-sakralisering

AS: Lad os hoppe frem i tiden til din bog om menneskerettigheder, *The Sacredness of the Person*, men også den følgende bog om det samme emne, *Sind die Menschenrechte westlich?*. Da de udkom, skabte de en del polemik og debat både inden for sociologien som fag, men også i offentligheden. Dette rejser

således også spørgsmålet om sociologen som offentlig person. Hvordan opfattede du virakken omkring udgivelsen af disse bøger?

HJ: Det er rigtigt, at den første bog om menneskerettigheder fik megen opmærksomhed. Der er blevet udgivet to diskussionsbind,¹⁹ flere anmeldelser, symposier og anmeldelser i aviserne, for nu at tage det som indikatorer. Hvis jeg kort må starte med den anden bog. Den blev overvældende positivt modtaget, hvilket er underligt, idet det, jeg faktisk siger i den, ville kunne blive opfattet som noget dybt kontroversielt. Men indtil videre har jeg ikke hørt nogen kritik af den. Alle de positive anmeldere siger: "Det er meget stærke påstande, der her bliver fremsat". Dem, der skriver alt det her, virker relativt overbeviste. Altså, der var en kritisk pointe. Da bogen udkom, skrev *Süddeutsche Zeitung* næsten en hel side om den, og der var der en kritisk pointe, som jeg dog anser for værende en misforståelse. Forfatteren skrev noget i retning af: "Joas kan dog ikke komme uden om, at den første menneskerettighedserklæring i det 18. århundrede fandt sted i Vesten". Altså i Frankrig og USA. Men det benægter jeg overhovedet ikke. Jeg siger det selv, og jeg har ingen bevæggrunde for at skulle ville benægte det. Min pointe er ikke, at disse ting ikke fandt sted i disse to vestlige lande, men at vi ikke burde forklare det, at det hændte netop der, ud fra traditioner, som har eksisteret i tusinder af år eller i århundreder, men at vi burde forklare det ud fra specifikke konstellationer i det 18. århundrede. Dét er pointen. Så det kan jeg ikke tage som en seriøs indvending, og andre reaktioner har været meget, meget positive.

Altså, den første bog [*The Sacredness of the Person*] er rent faktisk meget kontroversiel og fik også delvist meget negative anmeldelser. I forordet til den tyske pocket-bookudgave har jeg skrevet lidt om det og skelner der mellem receptionen i tre forskellige discipliner: Historie, filosofi/teologi, og sociologi – og skrevet om det, jeg vil kalde en fundamental misforståelse. Denne misforståelse har at gøre med de vanskeligheder, som nogle mennesker har med begrebet "hellig". De forstår det som et teologisk begreb og fejltolker det dermed som "religiøsitet". Det skyldes, at de ikke er klar over, at dette ikke er min idiosynkratiske brug af begrebet "hellig", som om jeg bruger det på en måde, som ingen har gjort før mig, men at jeg simpelthen følger en bestemt "vending" eller "turn" i religionsforskningen, som fandt sted omkring år 1900, og hvis centrale bidragydere var Emile Durkheim, Marcel Mauss, Rudolf Otto og Nathan Söderblom. Jeg nævner altid de fire navne, fordi idet jeg er katolik og kendt som en såkaldt "katolsk intellektuel" i Tyskland, er der altid en konstant mistanke om, at jeg som katolik smugler noget katolicisme ind i mine argumenter. Derfor tror nogle mennesker, at den måde jeg bruger begrebet "hellig" er inspireret af katolicisme, og derfor siger jeg altid: De fire største bidragydere til denne diskurs var to sekulære franske jøder og to protestantiske professorer. Det lyder ikke særlig katolsk, vel? To jøder, to protestanter og ikke en katolik iblandt dem! Så jeg mener, der er gode grunde til, at denne "vending" fandt sted, og jeg mener, at den primære grund var, at disse tænkere ville frigøre begrebet om det hellige fra dets religiøse rammer.

Min forklaring [på at man vendte sig mod "det hellige" som begreb omkring år 1900] er, at der skete to ting i det 19. århundrede, som ikke kunne begrebsliggøres med det bestående vokabularium. Den ene ting var en meget mere intens konfrontation med religion i Afrika, Australien og blandt de indfødte amerikanere, og her fungerede de eksisterende forståelser af religion dårligt. Du ved, når den primære referenceramme for ikke-vestlige religioner er jødedom og islam, så tænker man i retning af andre versioner af monoteisme. Når den primære konfrontation er med f.eks. Indien, så revitaliserer man den gamle distinktion mellem monoteisme og polyteisme, som har spillet en rolle siden renæssancen i forsøgene på at forstå klassisk græsk og romersk religion. Men hverken andre former for monoteisme eller polyteisme fungerer for religion i Afrika, dvs. før-kristne og før-islamiske religioner, og derfor havde man brug for nye begreber. I det 18. og 19. århundrede udtænkte man begreber som "animisme" og "fetichisme" for at håndtere det, men de var alle utilstrækkelige, og jeg tror, at en af de primære impulser var at sige: "Nej, vi bliver nødt til at starte med erfaringen af det hellige og helliggørelsesprocesserne, og vi bliver nødt til at godtage, at de ikke nødvendigvis antager sådanne kognitive og systematiserede former, som de har gjort i såkaldt "rigtige" religioner. Så vi bliver nødt til at kigge på praksisser, kropslige ritualer, fællessang og den slags, f.eks. i Australien eller i forskningen om de nordamerikanske indianere. Den anden ting, der udfordrede det eksisterende vokabularium, var sekulariseringen i f.eks. arbejderbevægelsen og iagttagelsen af, at de dybt sekulariserede socialdemokratiske arbejdere i Tyskland i det 19. århundrede praktiserede en anden slags religion. De havde kultiske former og imiterede en religion, som de havde opgivet: De behandlede andre tekster som hellige og dyrkede en slags "det røde flags kult" eller noget i den stil. Og jeg tror, det var det, der fik bl.a. Durkheim og Otto til at sige: "Lad os vende det hele på hovedet og se religion som systematiseringen af erfaringer af det hellige og ikke det hellige som noget afledt af et korpus kaldet "religion". Så det er min overbevisning, at en af misforståelserne af min bog kommer fra en følelse af, at når jeg siger "hellig", så mener jeg "religiøs" i den forstand, som disse folk mener, religion virker. Når det så forbindes med min katolicisme, så leder det dem til at tænke: Dette er på en eller anden måde et forsøg på at sige, hvad mange katolikker siger, nemlig at den eneste måde at forsvare menneskerettigheder på er på baggrund af en stærk kristen tro – allerhelst den katolske. Men det er tydeligvis ikke, hvad jeg siger. Jeg siger mindst ti gange i bogen, at det ikke er mit budskab, men lige meget hjælper det.

Så, som jeg sagde, var der mange misforståelser. Blandt filosoffer er den største kontrovers opstået mellem mig og kantianerne, eller mellem dem der tænker, at de kan udvikle en slags ahistorisk filosofisk retfærdiggørelse og mit argument, som siger, at der ingen mulighed er for at udvikle en sådan retfærdiggørelse. Jeg har den størst tænkelige respekt for Kant, men jeg tror ikke, at han har nået dét mål, og jeg tror ikke, at det er muligt at nå.

Inden for historiefaget har problemet været et andet, nemlig at de fleste forskere, der beskæftiger sig med menneskerettighedernes historie, hævder, at denne historie er meget kort og ikke starter før 1948 eller før 1945 eller noget i den stil, og min historie begynder i det 18. århundrede. Jeg afviser, at ideen forsvandt fuldstændig i løbet af det 19. århundrede, men i det omtalte forord laver jeg en slags tilbud om en overenskomst, hvor jeg siger: Jeg mener, at vi simpelthen skulle skelne mellem de følgende tre ting: Fremkomsten af ideen om universel menneskelig værdighed på det etiske niveau, kodificeringen af denne ide i de enkelte nationalstaters lovkomplekser og opkomsten af transnationale lovregimer. Så kan vi sige: én tog sin begyndelse i aksetiden,²⁰ den anden i det 18. århundrede, og den tredje efter Anden Verdenskrig. Så behøver vi ikke skændes, for ofte taler vi simpelthen bare om forskellige ting. Jeg spørger så: Hvordan er de tre ting forbundne? Er der en slags progression, som leder fra det ene til det andet? Og der svarer jeg: Nej.

AS: Og sociologerne?

HJ: Den debat havde mest at gøre med den måde, hvorpå jeg forholder mig til Durkheim. Og dette er ikke marginalt, for jeg tager helt klart udtrykket individets eller personens "sakralitet" fra Durkheim, fra en kort passage hos Durkheim.²¹ Problemet opstår, fordi Durkheim ifølge min opfattelse havde en meget ensidig forståelse af erfaringen af selv-transcendens. Når jeg så tager den grundlæggende ide til bogen *The Sacredness of the Person* fra Durkheim, så identificerer man mig med Durkheims ensidige forståelse af selv-transcendens. Men det hænger ikke nødvendigvis sammen. Jeg kunne f.eks. sige: Lad os have en rigere forståelse af selv-transcendens end Durkheim havde, men stadig arbejde videre med hans interessante ide. Så jeg tror, at problemet her er, at mange antager, at idet jeg tager dette udgangspunkt i Durkheim, så mener jeg også, at den eneste erfaringsmæssige kontekst, hvorfra der kan opstå en følelse af forpligtelse ["commitment"] over for denne ide [om personens immanente værdi], vil være kollektive erfaringer i den durkheimske forståelse – men det er ikke det, jeg siger.

AS: Det sidste spørgsmål relaterer sig også til bogen *The Sacredness of the Person*. Her lancerer du en meget interessant ide, som jeg forstår som en slags pluralistisk retfærdiggørelse af menneskerettigheder, som indebærer en form for bevægelse mellem relativisme og universalisme, og som samtidig er en fordring om, at man reflekterer over sin egen værdi-tradition. Hvad vil du sige, at implikationerne af en sådan ide er?

HJ: Først en meget lille modifikation af dit spørgsmål: Jeg ville ikke sige, at jeg bevæger mig mellem universalisme og relativisme. Jeg ser mig selv som fuldkommen universalist, men jeg har ikke en ahistorisk forståelse af universalisme, og denne form for historisering af universalisme opfatter nogle som relativistisk. Men der siger jeg: Nej, jeg behandler moralsk universalisme som et historisk fænomen, som opstod som etos i aksetiden, og som blev til lov i det 18. århundrede eller noget i den stil. Idet jeg behandler det som et histo-

risk fænomen, anser jeg også dets eksistens som et i nogen grad kontingent fænomen, forstået som: Der er ingen teleologi. Alt dette, som er blevet opnået på et tidspunkt, kan mistes igen – måske ikke gå fuldkommen tabt, i den forstand at det overlever som potentiel kulturel referenceramme, men tabt i en institutionel form. Som tysker føler jeg mig nogle gange næsten forpligtet til at tænke sådan, på grund af den tyske erfaring med 1933: at noget, som man har opnået, kan forsvinde, så at sige. Jeg mener, at det er en virkelig fare, ikke bare i Europa, men overalt. I den bog, som jeg er i gang med at skrive for tiden, bruger jeg begrebet "selv-sakralisering". Jeg taler om den konstante fare for selv-sakralisering. Dette sker f.eks., når bestemte værdi-traditioner gør krav på, at "vi er ophavsmændene til f.eks. menneskerettighederne" eller "Frankrig opfandt menneskerettighederne". Mange franskmænd tror, dette er sandt. Jeg mener ikke engang, at det er empirisk sandt – men selv hvis det var sandt, så burde dette ikke bruges til at retfærdiggøre handlinger, som tjener Frankrigs egne partikulære interesser. Der er altså den her konstante fare med hensyn til alle religioner og alle sekulære versioner: at dem, som kan gøre krav på at have opnået noget særligt, kan anvende dette i legitimeringsøjemed. Jeg mener, at konsekvenserne af mit argument er en øget sensitivitet over for dette negative, partikularistiske potentiale i enhver værdi-tradition, og en øget opmærksomhed i forhold til behovet for konstant at forny sådanne traditioner; at man ikke er tilfreds med, hvad man har opnået, så at sige. Jeg ville endda kunne henvise til biblen, hvor farisæeren beder og siger: "Jeg takker dig, Gud, for at jeg ikke er ligesom denne mand. Jeg gør alt: Jeg beder altid til dig, jeg ofrer til dig, osv." Dette er ikke godt. Og det finder også sted på det kollektive niveau. Så lad os behandle spørgsmål om de religiøse eller ikke-religiøse kilder til, hvad nogle har opnået på bestemte tidspunkter, som empiriske spørgsmål. Uanset hvad svaret på disse spørgsmål så måtte være, bør svarene aldrig føre til selv-sakralisering af dem, som kan gøre krav på at have opnået disse historiske resultater.

Noter

1. Hans Joas, *Die Kreativität Des Handelns* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992); Hans Joas, *The Creativity of Action* (Chicago, Ill: The University of Chicago Press, 1996).
2. Hans Joas, Wolfgang Knöbl og Alex Skinner, *Social Theory: Twenty Introductory Lectures* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009).
3. Hans Joas, *Die Sakralität der Person: eine neue Genealogie der Menschenrechte* (Berlin: Suhrkamp, 2015); Hans Joas, *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights* (Washington, D.C: Georgetown University Press, 2013).
4. Hans Joas, *Sind die Menschenrechte westlich?* (München: Kösel, 2015).
5. Hans Joas, *Praktische Intersubjektivität: Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980); Hans Joas, *G.H. Mead, a Contemporary Re-Examination of His Thought* (Cambridge: Polity Press, 1985).
6. Hans Joas, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992); Hans Joas, *Pragmatism and Social Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).
7. Jf. Joas, *Pragmatism and Social Theory*, 258.

8. Se især afsnit 3.3 i *Kreativ handlen*.
9. Hans Joas, *Die Entstehung Der Werte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997); Hans Joas, *The Genesis of Values* (Chicago: University of Chicago Press, 2000).
10. Tilgangen udfoldes desuden i to andre spor: Dels et "negativt" krigssociologisk spor, se Hans Joas, *War and Modernity* (Cambridge, UK; Malden, MA: Blackwell Pub, 2003); Hans Joas og Wolfgang Knöbl, *War in Social Thought: Hobbes to the Present* (Princeton: Princeton University Press, 2013), og dels et "positivt" religionssociologisk spor: Hans Joas, *Do We Need Religion?: On the Experience of Self-Transcendence* (Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2007); Hans Joas, *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity* (Stanford: Stanford University Press, 2014).
11. Joas og Knöbl, *Social Theory*, 539-42.
12. En tysk grad, der på baggrund af et forsvar af et selvstændigt forfattet værk giver ret til at undervise ved universitet. Har altså elementer af både den danske doktorgrad og det danske lektorat.
13. Interviewet er foretaget på engelsk og oversat af artiklens forfatter. Senere tilføjet opklarende tekst er angivet i firkantet parentes: [...].
14. Læsere, der vil vide mere om Joas' baggrund samt andre sociologer, hvor 60'erne har været formative år, henvises til denne bog: Alan Sica og Stephen P. Turner, eds., *The Disobedient Generation: Social Theorists in the Sixties* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).
15. Axel Honneth og Hans Joas, *Soziales Handeln Und Menschliche Natur: Anthropologische Grundlagen Der Sozialwissenschaften* (Frankfurt/Main; New York: Campus-Verlag, 1980); Axel Honneth og Hans Joas, *Social Action and Human Nature* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988); Axel Honneth og Hans Joas, eds., *Kommunikatives Handeln: Beiträge Zu Jürgen Habermas' "Theorie Des Kommunikativen Handeln"* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986); Axel Honneth og Hans Joas, eds., *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1991).
16. George Herbert Mead, *Mind, Self & Society. The Definitive Edition*. Eds. William Morris, Daniel R. Huebner og Hans Joas (Chicago; London: University of Chicago Press 2015). Først udgivet posthumt 1934.
17. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).
18. Habermas lancerer i *Kommunikativ Handeln* tesen, at det hellige historisk er blevet sprogliggjort, således at religionens rituelle funktioner erstattes af kommunikationens validitetskrav. Jürgen Habermas, *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason, The Theory of Communicative Action*, Vol. 2 (Boston: Beacon, 2005), 77ff.
19. Bernhard Laux, red., *Heiligkeit Und Menschenwürde: Hans Joas' Neue Genealogie der Menschenrechte im Theologischen Gespräch* (Freiburg: Herder, 2013); Hermann-Josef Grosse Kracht, red., *Der Moderne Glaube an die Menschenwürde: Philosophie, Soziologie Und Theologie im Gespräch mit Hans Joas* (Bielefeld: Transcript, 2014); For en mere generel diskussion af Joas' værk, se Heinrich Wilhelm Schäfer, red., *Hans Joas in der Diskussion: Kreativität – Selbsttranszendenz – Gewalt* (Frankfurt ; New York: Campus Verlag, 2012).
20. Et omdiskuteret begreb, oprindeligt introduceret af Karl Jaspers, for tiden fra ca. 800 til ca. 300 f.v.t., der betegner en samtidig, men uafhængig kulturel omvæltning (om en akse) flere steder i verden, der involverer opkomsten af ideer om transcens og universalisme. Robert N. Bellah og Hans Joas, eds., *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2011); Hans Joas, *Was ist die Achsenzeit? eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz* (Basel: Schwabe, 2014).
21. Emile Durkheim, "Individualism and the Intellectuals", i *On Morality and Society: Selected Writings*, eds. Robert N. Bellah (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1973), 43-57.

Anders Sevelsted

E-mail: ase.dbp@cbs.dk