

**Gode vibrationer**

**Om Hartmut Rosa som naturfilosof**

Laugesen, Martin Hauberg-Lund; Lund, Peter Clement

*Published in:*  
Paradoks

*Publication date:*  
2022

*Document version:*  
Forlagets udgivne version

*Document license:*  
CC BY-NC

*Citation for pulished version (APA):*  
Laugesen, M. H.-L., & Lund, P. C. (2022). Gode vibrationer: Om Hartmut Rosa som naturfilosof. *Paradoks*.  
<https://paradoks.nu/2022/08/11/gode-vibrationer-om-hartmut-rosa-som-naturfilosof/>

Go to publication entry in University of Southern Denmark's Research Portal

**Terms of use**

This work is brought to you by the University of Southern Denmark.  
Unless otherwise specified it has been shared according to the terms for self-archiving.  
If no other license is stated, these terms apply:

- You may download this work for personal use only.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying this open access version

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details and we will investigate your claim.  
Please direct all enquiries to [puresupport@bib.sdu.dk](mailto:puresupport@bib.sdu.dk)

DENNE ARTIKEL ER EN DEL AF SERIEN “WHAT ON EARTH IS GOING ON?”

# Gode vibrationer: Om Hartmut Rosa som naturfilosof

MARTIN HAUBERG-  
LUND LAUGESEN  
PETER CLEMENT  
LUND  
II. AUGUST 2022

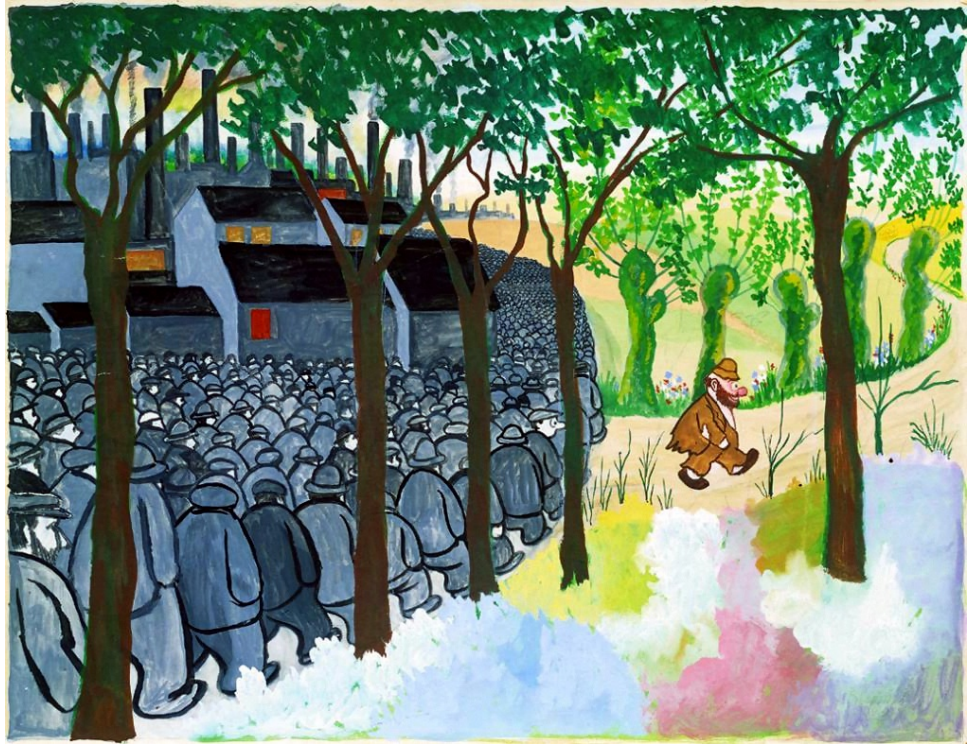
**K**RITISK TEORI OG NATURFILOSOFI ER TYPISK IKKE noget, man forbinder med hinanden. Kritisk teori har historisk set primært beskæftiget sig med kulturindustri, politiske forhold og ideologikritik og har dermed været relativt antropocentrisk. Naturfilosofi har for sin del manifesteret sig på mange forskellige måder op igennem historien, men fælles for megen vestlig naturfilosofi er en grundlæggende interesse for virkelighedens mere-end-menneskelige dimensioner. Den har altså været relativt ikke-antropocentrisk. I denne og den opfølgende artikel hævder vi imidlertid, at der på trods af de åbenlyse forskelle faktisk er god grund til at sammentænke de to filosofigræner: kritisk teori og naturfilosofi. Det er i den forbindelse værd at hæfte sig ved, at selveste Theodor Adorno og Max Horkheimer formulerede den flig af håb, som faktisk findes i deres famøse hovedværk *Oplysningens dialektik* fra 1946, med henvisning til netop naturen og dens ihukommelse. De passager i deres fællesmonografi – der på mange måder indvarslede den kritiske teori – som mest markant tydeliggør dette håb knyttet til naturen, lyder som følger:

¶<sup>2</sup> At beherske natur grænseløst, at forvandle kosmos til et uendeligt jagtterræn, var årtusinders ønskedrøm. [...] [H]ele det moderne industrisamfunds udpønsede maskineri er blot natur, som sønderriver sig selv. [...] Det er ikke naturen, som truer den herskende praksis og dens uundgåelige alternativer – den falder tværtimod sammen med denne praksis -; det er dette: at naturen erindres.<sup>1</sup>

- ¶3 *Oplysningens dialektik* er et værk, som mange stadig den dag i dag affejer som brutal og rendyrket kulturpessimisme grænsende til selvpineri, men som vi vil hævde faktisk rummer *et radikalt håb*<sup>2</sup> i form af en dør på klem ud til naturen forstået som *det store udenfor*.<sup>3</sup> Dette håb konstruerer Adorno og Horkheimer på baggrund af et dobbelttydigt naturbegreb: 1) natur som ontologisk totalitet for al virkelighed, menneskets samfundsmæssige gøren og laden inklusive, og 2) natur som de mere-end-menneskelige dimensioner af virkeligheden (f.eks. kontinentalpladebevægelser, biosfæren, bjørnedyr, kosmos, bakterier, planeten, ...). I og med indvarslingen af *den antropocene epoke* er det imidlertid blevet nødvendigt at sammen tænke de to aspekter af naturbegrebet, da mennesket nu selv er gået hen og blevet en geologisk kraft. Denne ontologiske sammenfletning af det menneskelige og det mere-end-menneskelige har i løbet af de sidste par årtier givet anledning til en hurtigt voksende teoretisk interesse for menneskets stilling i og relation til naturen. I denne artikel sætter vi fokus på, hvordan Hartmut Rosas begreber om resonans og fremmedgørelse rummer naturfilosofisk relevante perspektiver, der kan bidrage til forståelsen af senmoderne menneskers naturforhold den dag i dag.
- ¶4 Vi har valgt at indlede vores artikel om Rosa som naturfilosof med Adorno og Horkheimers citat, fordi det i koncentreret form præsenterer den kritiske teoris grundlæggende nerve af håb eller optimisme om, at et andet liv faktisk er muligt for menneskedyret. Et liv præget af resonans, mening og bæredygtig sameksistens med planetens mylder af liv i stedet for nederdrægtige variationer af et liv gennemstyret af fremmedgørende kapitallogikker, uværdige arbejdsforhold og industriens umenneskelige æstetik. Eksempler på sidstnævnte kan man møde i Ane Cortzens undersøgelse af arkitektur og byplanlægning i programrækken *Er der en arkitekt til stede?* fra 2021.<sup>4</sup>

- ¶5 Det gamle Storm P.-maleri *Tilbage til naturen* fra 1945 viser meget godt, hvad det er for en analytisk distinktion, der ligger til grund for det håb eller den optimisme, som, vi hævder, findes i selve Frankfurterskolens udgangspunkt for tænkning og kritik og i særlig grad i Rosas sociologi om menneskets forhold til verden:

STORM P., *TILBAGE  
TIL NATUREN* (1945)



- ¶6 Selvom Rosa positionerer sig selv i modsætning til “filosoffer og psykologer eller teologer, der professionelt kæmper med spørgsmålet om menneskets plads i kosmos eller vores forhold til universet eller til naturen”,<sup>5</sup> så udlægger han ikke desto mindre en relevant (social)filosofi om, hvordan det for mennesket *qua* naturvæsen er muligt at opnå resonans i tilværelsen forstået som udgangen af den grundlæggende fremmedgørelse, der ridder senmoderne mennesker som en mare. En fremmedgørelse, der manifesterer sig ved, at verden fremstår “stum og grå og farveløs”,<sup>6</sup> netop som i venstre side af Storm P.’s billede ovenfor. Ifølge Adorno og Horkheimer dominerer den kapitalistiske logik naturen i takt med, at den dominerer mennesket – men siden udgivelsen af *Oplysningens dialektik* har efterfølgende tænkere fra Frankfurterskolen ikke beskæftiget sig syn-

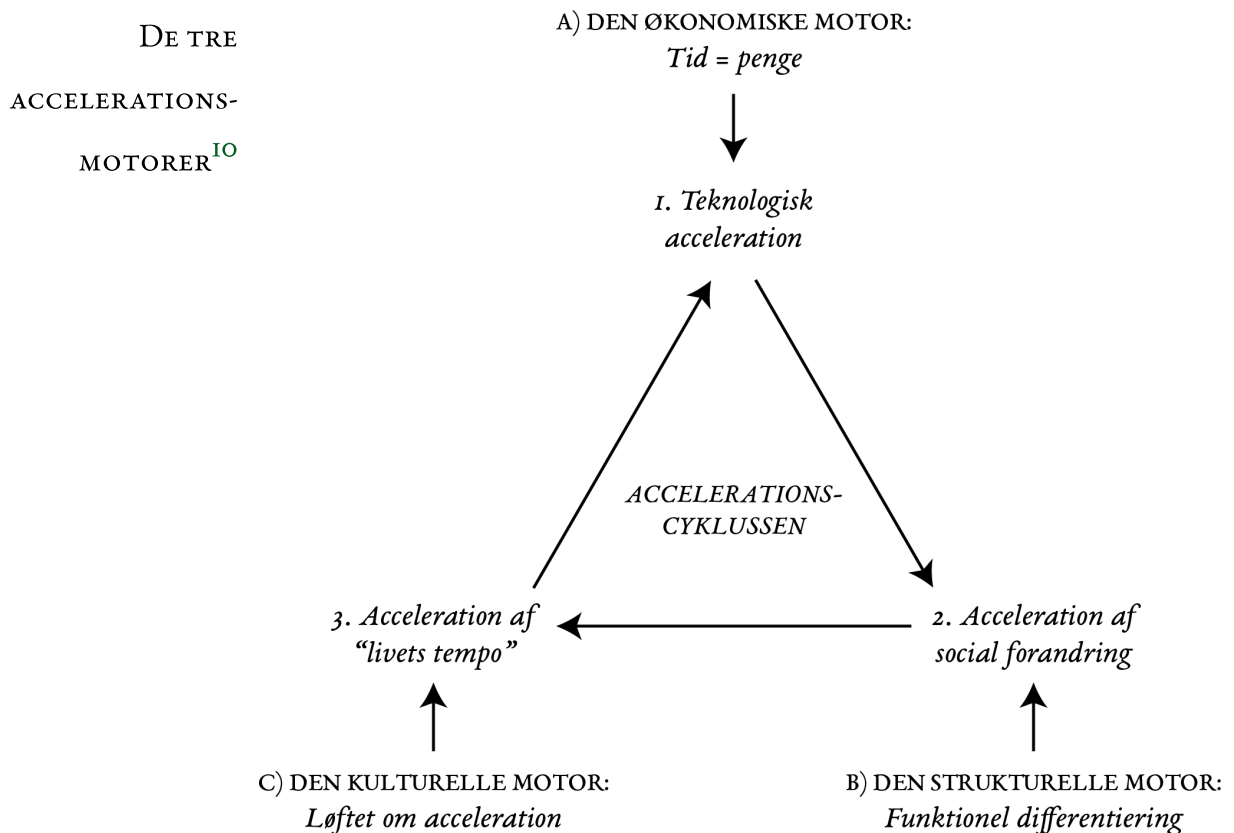
derligt med destruktionen af verden omkring os. *Naturen*, hævder vi, spiller til gengæld en central rolle i Rosas kritiske teori, og vi vil i det følgende fremskrive en læsning af Rosa som naturfilosof, præcis fordi han adskiller sig fra tidligere formuleringer af kritisk teori, der ikke eksplicit har forsøgt at forstå vores *relation* til naturen som afgørende afsæt for emancipatorisk kritik. Vi vil således både forsøge at vise, 1) hvordan Storm P.'s maleri illustrerer den kritiske teoris egen vendte tilbage til naturen, og 2) Rosas håbefulde skitsering af højhastighedssamfundsmenneskenes mulighed for gennem resonanserfaringer at vende tilbage til naturen og derigennem vinde eksistentielt og samværmæssigt rigere liv. Vi vil således igennem artiklen godtgøre *en dobbelt retur til naturen*.

## Økonomi, kultur, struktur:

### Højhastighedssamfundets tre motorer

- 7 ROSA UDMÆRKER SIG SOM SAMTIDSDIAGNOSTIKER VED AT dyrke det, som Charles Wright Mills kaldte for *sociologisk fantasi*.<sup>7</sup> Sociologisk fantasi handler om at være i stand til at koble overordnede samfundsmæssige strukturer, tendenser og udviklinger med individuelle menneskers konkrete hverdagslige og socialt kontekstualiserede erfaringer. Rosas analyser bestræber sig på denne måde på at integrere det personlige og det strukturelle i en helhedsfremstilling. Som vi kommer ind på henimod slutningen af denne artikels opfølger, “Den store resynkronisering”, så forstår Rosa vejen ud af det krisekompleks, som samtiden befinder sig i, som en progressiv dobbeltbevægelse, der skaber forandringer på både det personligt-individuelle og samfundsmæssigt-strukturelle niveau.
- 8 Genstanden for Rosas kritiske analyser er den senmoderne samfundsform, som han formelt definerer ved, at den “kun formår at stabilisere sig dynamisk” igennem økonomisk vækst, teknologisk acceleration og kulturel innovation.<sup>8</sup> Moderne samfunds dynami-

ske stabilisering udfolder sig som en accelerationscyklus, der drives af tre motorer: A) den økonomiske, B) den strukturelle og C) den kulturelle motor:<sup>9</sup>



- 9 De tre motorer medfører, at verden i dag er fanget i en accelerationscyklus, der er løbet løbsk og nu er blevet selvkørende.<sup>11</sup> Ifølge Rosa er accelerationsprocesserne ikke drevet af et olympisk begær hos moderne mennesker efter "*højere, hurtigere, stærkere*", men snarere af en konstant "apokalyptisk-klaustrofobisk trussel" forstået som "angsten for *stadigt-mindre*".<sup>12</sup> Dette omtaler han også andetsteds som et glidebanemoment i senmoderne menneskers selvforståelse: "[D]et at *stå stille* er ensbetydende med at *sakke agterud*".<sup>13</sup> Man kan høre politikeres formuleringer a la: "Hvis ikke, vi gør sådan og sådan, så kommer vi bag om dansen i den globale konkurrence, hvilket vil stække Danmarks chancer for at blive ved med at være blandt verdens rigeste lande" som symptomatiske for denne trussel og



angstens motiverende funktion i højhastighedssamfundenes politiske selvforvaltning.

¶10 Accelerationscyklussen og dens subjektivt producerede frygt og nervøsitet installerer et imperativ hos menneskene i senmoderne samfund, der kræver, at de vedvarende handler således, at deres rækkevidde i verden maksimeres, og at så meget som muligt gøres opnåeligt for dem.<sup>14</sup> Dette medfører i sin egen ret, at verden som sådan fremtræder som det, Rosa med et rammende udtryk kalder for et *aggressionspunkt* – det vil sige som noget, der skal undertvinges, kontrolleres og i det hele taget angribes med en offensiv energi.<sup>15</sup> Den aggressive beherskelse af verden sker gennem fire operationer: “synliggørelse, opnåelighed, beherskelse og nyttiggørelse”.<sup>16</sup> At verden opleves som et aggressionspunkt kommer blandt andet til udtryk gennem den udbredte brug af to-do-lister som eksistentielt management-værktøj.<sup>17</sup> Denne pointe kan yderligere illustreres af de såkaldte *millennials*, altså den generation af nu voksne mennesker, som er født mellem 1981 og 1996. For mange af dem er det at være voksen ikke længere en forholdsvis stabil identitetstilstand, men opleves snarere som en serie af konkrete handlinger, der udføres for at lykkes med projektet om *at voksne* – en række kontinuerlige handlinger, der må og skal gøres for netop at følge med. At være voksen er altså for mange i højhastighedssamfundet gået hen og blevet en selvbevidst aktivitet, man selektivt kan træde ind og ud af. Som den amerikanske kulturjournalist Anne Helen Petersen har formuleret det: “‘To adult’ is to complete your to-do list — but everything goes on the list, and the list never ends”, med risiko for at kulminere i det, hun kalder for “ærindelammelse [*errand paralysis*]”.<sup>18</sup>

¶11 I stedet for et liv baseret på en sammenhængende fremtidsorienteret selvfortælling, funderes det levede liv i højere grad på en flosset identitet, der løbende konstrueres af vragresterne fra alverdens epi-

sodiske hændelser.<sup>19</sup> Senmoderne karakterdannelse sker som vilkår i et krydspres af trusler, og *millennials* mister nemt retningsansen fanget i højhastighedssamfundets krydsild. Udfordringen bliver derfor at undgå at brænde ud, altså at lide af *burn-out*:

- ¶<sup>12</sup> *Derude er alting dødt, gråt, koldt og tomt, og også i mig er alting stumt og goldt.* Denne tilstand, der i dag i form af burn-outs er blevet til en tidstypisk mode- og massesygdom, røber i virkeligheden meget om forholdet til verden i moderniteten.<sup>20</sup>
- ¶<sup>13</sup> At moderniteten helt grundlæggende er lagt an på hele tiden at skulle vækste flere penge, udvikle ny teknologi og gentænke sig selv kulturelt gør samlet set, at senmoderne mennesker brænder ud på grund af et fremmedgjort forhold til både verden og sig selv. En tragisk logik indtræffer i og med, at senmoderne menneskers egne eksistentielle strategier ikke kan bruges til at helbrede deres tilværelsesmæssige patologier: “You don’t fix it with vacation, or an adult coloring book, or ‘anxiety baking,’ or the Pomodoro Technique, or overnight fucking oats”.<sup>21</sup> En pointe, som også Slavoj Žižek har formuleret i form af en ideologikritik af buddhismens populære udbredelse i vestlige samfund op igennem anden halvdel af det 20. århundrede og til i dag, hvor snart sagt alle danskere har et forhold til yoga, meditation og/eller mindfulness. Ifølge Žižek er vestlig buddhisme ideologisk dybt problematisk, fordi den får mennesker til at fokusere deres energi indad og på et individuelt plan gøre de senmoderne højhastighedssamfunds eksistensvilkår tålelige, i stedet for at de selvsamme mennesker deltager i det omvæltende arbejde med at lave fundamentalt om på de problematiske og smertelige forhold: “The ‘Western Buddhist’ meditative stance is arguably the most efficient way for us to fully participate in capitalist dynamics while retaining the appearance of mental sanity”.<sup>22</sup> I sidste instans leder Rosas modernitetsdiagnose til den konklusion, at fremmedgø-



relsen fra verden og naturen er massiv i kraft af den aggressive vilje til kontrol, der gennemsyrrer moderne menneskers møde med verden. Udgangen af stress, fravær, depression og burn-out giver Rosa navnet *resonans*, og vi går nu videre til at se nærmere på dette begreb for at vise, hvilken rolle naturen kan siges at spille for Rosas håb og optimisme vedrørende muligheden for andre og bedre liv end dem, som mange mennesker i dag lever.

## Det ukontrollerbare: Om resonans og fremmedgørelse som naturfilosofiske begreber

¶14 DET ER VIGTIGT SOM EN FØRSTE POINTE AT FREMHÆVE, AT Rosa ikke forstår resonans som en specifik følelse. Resonans skal derimod opfattes som en *relationsmodus* med en særlig kvalitet, der “forbliver åben overfor det emotionelle indhold”.<sup>23</sup> Denne relation dannes, som Rosa beskriver det, igennem *af←fekt* og *e→motion* og har i sidste ende en transformativ karakter for relationens parter.<sup>24</sup> Det vil altså sige, at resonans er en særlig slags forhold mellem mennesker eller mellem mennesker og objekter, der i alle tilfælde indebærer, at et subjekt *hører et kald* og *svarer* på dette kald, eller med andre ord at man som menneske berøres eller påvirkes og aktivt responderer på denne berøring eller påvirkning.<sup>25</sup> Ydermere indebærer resonans et element af ukontrollerbarhed, som gør, at resonanserfaringer altid rummer et aspekt af overraskelse eller pludselighed. Sat på formel kan man sige, at resonans opstår når menneskers erfaringer af noget eller nogen sker i overensstemmelse med fire konstituerende træk: 1) afficering, 2) svar, 3) transformation og 4) ukontrollerbarhed.<sup>26</sup>

¶15 Resonans er, som vi kalder det i overskriften på denne artikel, gode vibrationer, og det, der sættes i vibrerende bevægelse i resonansrelationen er selve eksistensens meningsskabende strenge – i modsætning til *dissonans*, som avler fremmedgørelse, forvirring og

potentielt fortvivelse. Resonans skal således ikke forstås som Rosas navn for lykke. Et resonant forhold kan nemlig godt være ulykkeligt i form af et forhold præget af afsavn eller tab, men relationen kan stadig være både transformativ og dybt meningsfuld. Resonans er på denne måde tættere på et meningsbegreb end et lykkebegreb – men ikke forstået som en mening, der kan installeres permanent i tilværelsen. Snarere er der tale om en forholdsvis flygtig tilstand, der kun opnås episodisk.

¶16 Ydermere teoretiserer Rosa forholdet mellem fremmedgørelse og resonans som *dialektisk*. Det vil sige, at begge tilstande er betinget af deres egen respektive modsætning. Hvordan det? Resonans kan kun forekomme ved, at man træder ind i en gensidigt vibrerende relation med et givet fænomen, som man før indgangen i relationen var mere eller mindre fremmed over for, hvorfor fremmedgørelse fungerer som en muliggørende forudsætning for resonanserfaringer og altså ikke som resonansens absolutte modsætning.<sup>27</sup> Fremmedgørelse betegner ifølge Rosa “en tilstand af en relationsløs relation, hvor subjekt og verden står over for hinanden uden inderlig forbundethed”.<sup>28</sup> Mennesket er grundlæggende et resonanssøgende væsen,<sup>29</sup> men resonans kan under ingen omstændigheder være en varig tilstand. Den er flygtig og forbigående. Af samme årsag giver det ikke mening at foreslå, at vi altid bør befinde os i et resonant forhold til naturen – fremmedgørelse er nødvendig, når vi skal undersøge, udforske og manipulere naturen som en uomgængelig del af menneskelivet, for eksempel i forbindelse med frembringelsen af mad, tøj og tag over hovedet. På samme måde vil naturen, i kraft af sin ukontrollerbarhed, oftest være fremmedgørende og endda til tider fjendtligt stillet over for menneskets gøremål og mere eller mindre artsspecifikke interesser. Tænk blot på naturens voldsomme storme, frost om vinteren, hedeølger om sommeren og farlige dyr i junglen. Pointen er og bliver imidlertid, at vi ikke fuldstæn-

digt kan udrydde naturens iboende ukontrollerbarhed uden samtidig at fjerne selve mulighedsbetingelsen for resonans. I sidste instans er resonans karakteriseret ved en radikal kontingens med hensyn til dens opståen på grund af resonansrelationens afhængighed af det ukontrollerbare. Det betyder, at den hverken kan forceres eller forhindres, men opstår spontant under de rette omstændigheder. Vi kan nok købe os til oplevelser, hvorigennem vi forventer at opnå resonans med naturen, men resonansen kan ikke sikres på forhånd: “Vi kan købe os til den dyre safari til Sahara eller til et krydstogt, men ikke til resonans i forhold til naturen”,<sup>30</sup> som Rosa selv formulerer det. Sådanne former for kommercielt tilvejebragte vilde oplevelser er blot og bar *resonanssimulering*.

¶17 Rosas arbejde udgør samlet set et forsøg på “at udvikle en sociologi om forholdet til verden”.<sup>31</sup> Naturen, hævder vi, udgør den primære ontologiske mulighedsbetingelse for resonante relationer for mennesket. For Rosa er menneskets væsen til fortløbende historisk forhandling og derfor præget af en grundlæggende sociokulturel omskiftelighed. Menneskets naturforhold må således også betragtes som historisk foranderligt i tråd med den amerikanske historiker Lynn White Jr.’s klassiske tese om den økologiske krises kulturelle rødder.<sup>32</sup> Dette er væsentligt, for når vi taler om senmoderne menneskers nuværende forhold til naturen – oftest italesat som et kald fra naturen eller længslen efter, at naturen taler til os – er dette selv en moderne opfindelse fra en kulturhistorisk betragtning. En opfindelse, der kun lader sig gøre, fordi vi i moderniteten forstår naturen og menneskeheden som i udgangspunktet adskilte størrelser, der står over for hinanden som værensmæssigt forskellige og uden indre forbindelse. Og det er kun, fordi vi til dels har formået at bilde os selv og hinanden ind, at planetens mere-end-menneskelige natur og menneskenes gennemkulturaliserede samfundsliv er fundamentalt adskilte, at vi den dag i dag er i stand til at opfatte naturen som en af

senmodernitetens primære *resonansoaser*.<sup>33</sup> Rosa vil formentlig være enig med Bruno Latour i, at vi aldrig i ontologisk forstand faktisk har været *moderne*, og samtidig være enig med ham i, at vi i vesten er lykkedes med på et ideologisk plan at forstå os selv og hele verden gennem modernitetens besnærende adskillelses- og separationsoptik.<sup>34</sup>

¶18 Som kur mod denne senmoderne ideologis økologisk destruktive konsekvenser foreslår Rosa ikke en eller anden vulgærromantisk retræte til en forestillet oprindelig naturtilstand. I stedet udlægger Rosa mennesket som et væsen, der altid er *af* verden – uanset hvad det så i øvrigt gør sig af forestillinger om sit eget ophav.<sup>35</sup> Med andre ord: Vi *er* natur. Som han også skriver andetsteds, så er det menneskelige subjekt relationelt, eller *økologisk*, konstitueret: “Subjekter er altid i verden eller ‘af verden’; de befinder sig allerede indenfor, omgivet af og i relation til en verden som helhed”.<sup>36</sup> På denne måde går der en lige linje fra den tidlige Karl Marx’ forståelse af menneskets naturforhold til Rosas resonanstæori og hans begreb om det ukontrollerbare. Således skriver Marx i sine økonomisk-filosofiske manuskripter fra 1844:

¶19 Naturen er menneskets *uorganiske legeme* – dvs. for så vidt den ikke selv er menneskelegeme. Mennesket *lever* af naturen – det betyder: naturen er dets *legeme*, med hvilket det må forblive i stadig vekselvirkning, hvis det ikke ønsker at dø. At menneskets fysiske og åndelige liv er knyttet til naturen betyder simpelthen, at naturen er knyttet til sig selv, for mennesket er en del af naturen.<sup>37</sup>

¶20 Det dobbelte naturbegreb, som vi i introduktionen ovenfor tilskrev Adorno og Horkheimer, viser Marx sig allerede at have formuleret ret præcist 100 år før udgivelsen af *Oplysningens dialektik*. Rosa synes således i overensstemmelse med Marx at abonnere på et naturbegreb, der både rummer 1) senmoderne menneskers fremmedgjor-

te opfattelse af at stå overfor naturen, og 2) den ontologiske realitet, at menneske og natur er ét og det samme. Med Rosas ord: at mennesket ikke bare er *i* verden, men tillige er *af* verden. Det store problem, kunne man sige, består i, at vi i senmoderniteten tror, at vi kun er det første og har glemt, at vi også er det andet. Resonans med naturen indebærer imidlertid, at vi overgår fra at erfare os selv som udelukkende *i* verden til også at erfare os selv som *af* verden.

¶21 For yderligere at indkredse resonansens væsen skelner Rosa mellem tre såkaldte *resonansakser*, nemlig en horisontal, en diagonal og en vertikal. Mens den *horisontale* resonansakse kommer til udtryk gennem menneskets relationer til andre mennesker gennem familieliv, venskaber og politiske sammenslutninger, manifesterer den *diagonale* resonansakse sig gennem menneskets relationer til uddannelse, arbejde og forbrug. Den *vertikale* resonansakse udmærker sig som den, der har at gøre med menneskets intenst meningsfulde erfaringer indenfor religion, kunst, historie og netop natur.<sup>38</sup> Uanset hvilken akse resonansen finder sted på, så er resonante relationer i alle tilfælde karakteriseret ved, at de involverede parter *taler med deres egen stemme*,<sup>39</sup> og at de således indgår i et forhold, hvor de svarer hinanden og gennem denne dialog transformeres.<sup>40</sup> Rosa skelner derfor også mellem resonans og en anden type svar, nemlig *ekkoet*,<sup>41</sup> som nok kan ligne resonans, men faktisk ikke er det. Man indgår for eksempel ikke i en resonant relation med et menneske, der hele tiden pleasende taler en efter munden: “At den anden person også kan sige ‘nej’ eller ‘ikke nu’, er en forudsætning for, at man kan komme i resonans med ham eller hende”.<sup>42</sup> Resonans er således betinget af den grundlæggende ukontrollerbarhed, der findes i den eller det, vi træder i relation med. En ukontrollerbarhed med transformative potentialer, vel at mærke:

- ¶22 Resonanserfaringer *forvandler* os, og netop deri ligger der en erfaring af levendegørelse. [...] [O]gså objekterne forandrer sig signifikant (for os) med resonanserfaringen. *Bjerget, som jeg har besteget, er (for mig) et andet end det, jeg kun så på lang afstand eller kendte fra fjernsynet.*<sup>43</sup>
- ¶23 I forhold til den altomsluttende klima-, miljø- og biodiversitetskriser, verden befinder sig i, og hvis konsekvenser år for år, måned for måned, kun bliver mere mærkbare og alvorlige, tilbyder Rosas resonanst teori et kritisk spejl for senmoderne mennesker at kigge ind i og skue både problemer og mulige løsninger i forhold til deres aggressive naturforhold. Økologiske filosoffer har længe været enige om, at de udvindings-, fældnings-, udlednings- og forureningsårsager til klima-, miljø- og biodiversitetskrisen i høj grad har været muliggjort af de ideologiske forestillinger om naturen som forråds-kammer og ressourcereservoir, som har defineret OECD-landenes historiske rovdriftsagtige og koloniale produktion og forbrug. Kort fortalt tilbyder Rosas teoretisering af resonanserfaringer en anderledes tilgang til at opleve, opfatte og omgås verden, planeten og naturen i al sin vælde.
- ¶24 Rosa giver i sine værker adskillige eksempler på resonans, som netop indebærer relationer til naturforhold og -fænomener, f.eks. snefald, landskaber, bjerge og søer.<sup>44</sup> Disse er alle karakteriserede ved, at deres herkomst og væren som udgangspunkt ligger udenfor menneskets rækkevidde for kontrol. Selvfølgelig kan man bruge snekanoner på skisportssteder for at levere “snegaranti” til de besøgende skiturister. Selvfølgelig kan man sprænge sig vej gennem et bjergmassiv for at konstruere en tunnel med henblik på at udbygge vejnettet for privatbilismen. Og selvfølgelig kan man med gravkøer anlægge en sø i nærheden af et nybyggerområde for at gøre de anlagte huse endnu mere attraktive for mulige købere på boligmarkedet. Men sagen er den, at denne slags menneskeligt manipulerende ind-



greb i naturen ikke lader os indgå i meningsfulde, resonante forhold til naturen, men i stedet kun lader os angribe den som et aggressionspunkt, der skal undertvinges og indordnes menneskelige interesser, planer og begær samt de globale kapitallogikker, som senmoderne menneskers adfærd historisk forvalter realiseringen af. I den forbindelse består senmodernitetens grundlæggende vildfarelse og indre konflikt i, at den forveksler *opnåelighed* og *kontrollerbarhed*. Hvis naturen går hen og bliver noget, man konstant forsøger at beherske, kontrollere og underkaste en menneskelig og markeds-mæssigt kommerciel logik, så er det til sidst overhovedet ikke naturen selv, man opnår adgang til og omgang med, men snarere en kunstigt tilvejebragt og falmet udgave af noget, man kulturelt har valgt at bruge ordet "natur" til at benævne.<sup>45</sup> Rosa fremhæver i den sammenhæng, at senmodernitetens fremmedgjorte ambivalens over for naturen ikke kommer af en frygt for at miste naturen som ressource, men i stedet af en mere eller mindre ubevidst frygt for at miste naturen som en sfære for resonanserfaringer:

- ¶25 Det virker til, at vi destruerer den verden, vi gerne vil gøre tilgængelig: Destruktionen af vores naturlige miljø er det modsatte af, hvad vi drømte om, og som konsekvens bliver naturen en trussel mod os. [...] Vi øger vores greb om naturen, livet og verden, men disse sfærer forandrer karakter netop gennem denne proces. Selvet og verden bliver blege, kolde og ligegyldige.<sup>46</sup>
- ¶26 Vi ved allesammen godt et eller andet sted, at det ville være godt for både os selv og for klimaet, miljøet og planetens mylder af liv, hvis vi i højere grad end nu tillod naturen at være den natur, den nu engang er uafhængigt af menneskets kulturelt betingede opfattelser og teknologisk muliggjorte manipulation af den. I senmoderniteten lever der en ængstelig og ofte udtalt bekymring for, at naturen glider os helt af hænde og dens ihukommelse umuliggøres, hvorved

erindringen om naturen mister det økologisk revolutionære potentiale, som Adorno og Horkheimer omtalte i citatet i begyndelsen af vores artikel. Den teknisk-instrumentelle og økonomisk-rationelle omgang med naturen positionerer mennesket med en selvopfattelse af at være relativt usårlig overfor naturens kræfter; af at være ontologisk uafhængig og suveræn, hvilket besværliggør eller ligefrem umuliggør resonans: “[D]en, der gør sig i den grad usårlig [...] bliver ikke i stand til at opleve resonans. Han eller hun kan måske nok blive stimuleret, men helt sikkert ikke berørt”.<sup>47</sup> Stimulansen kunne så bestå i at fræse ned af den kunstige skiløjpe, at accelerere i sin bil gennem bjergets hulrum eller at gå tur med sin hund forbi kunstsøen i nabolaget. Men problemet med alle disse forsøg på at tilegne sig naturen er netop, at de er drevet og/eller muliggjort af viljen til at kontrollere den: “Var det tidligere (slet og ret) vigtigt at respektere naturens vilje, så bliver naturens vilje nu underkastet vores vilje”.<sup>48</sup> For Rosa er moderne samfunds voldsomme forsøg på aggressiv omskabelse af naturen en logisk konsekvens af en verdensrelationsmodus, der på en problematisk ensidig måde er domineret af resonansens dialektiske modpol: fremmedgørelsen. Denne ensidighed afføder et stumt forhold til verden og afstedkommer, at vi eksklusivt opfatter den som middel til vores egne formål, altså som helt igennem *tingsliggjort*:

- ¶<sup>27</sup> Senmoderne subjekter taber verden som et talende og svarende overforstående i samme udstrækning som de udvider deres instrumentelle rækkevidde. De erfarer ikke egen formåen i betydningen af resonanssensibel opnåen, men i betydningen af tingsliggørende beherskelse.<sup>49</sup>
- ¶<sup>28</sup> Vi erfarer således verden, og i særlig grad naturen, igennem fremmedgørelsens relationsmodus og som noget, der må og skal beherskes eller besejres, når vi mere eller mindre bevidst insisterer på, at

vores kulturelle praksisser og senmoderne samfunds uerkendt økologisk destruktive interesser skal bestå.

29 Som vi har set i udlægningen af Rosa ovenfor, så er den metafysiske forudsætning for, at mennesket kan opnå resonanserfaringer i tilværelsen, at verden som natur er skabende og spontant givende på en til stadighed overraskende og ukontrollerbar måde, det vil sige, at verden forstås igennem Spinozas dobbelte begreb om naturen som samtidigt skabende (*natura naturans*) og skabt (*natura naturata*).<sup>50</sup> Ikke at Rosa løser de filosofisk principielle problemer omkring den såkaldte *myth of the given*, men hans kritiske teori hviler i hvert fald på den filosofiske præmis, at naturen er ontologisk defineret ved energi, kraft, forandring, kreativitet og given. Med andre ord: at naturen ikke er død materie. Denne metafysiske grundpræmis kommer indirekte til udtryk, når Rosa formulerer følgende: “Det er ikke tilstrækkeligt, at jeg griber ud efter verden, for resonans forudsætter, at jeg lader mig *kalde på*, at jeg bliver *påvirket*, at der er noget, udefra, der når mig”.<sup>51</sup> Rosa skelner i den sammenhæng mellem, at et naturfænomen “*vil sige mig noget*” og at det selvsamme fænomen “*taler til mig*”.<sup>52</sup> Mens den første påstand indebærer troen på en i naturen iboende intention og dermed hviler på en vild metafysisk teori (animisme eller panpsykisme), indebærer den anden påstand blot en nøgtern fænomenologisk konstatering af, at noget i naturen har betydning for den, som udtaler sig: “Når mennesker får en resonansoplevelse med det første snefald eller med bjerget [...] betyder det, at de bliver mødt af noget og mærker, at det angår dem, at det har betydning for dem”.<sup>53</sup> Resonanserfaringen hviler på, at man som menneske “hører en kalden”<sup>54</sup> og at man forholder sig “åben for det uventede”.<sup>55</sup> Det er ved at acceptere det faktum, at det kun er ved at omfavne naturen som *halvkontrollerbar*, at man som menneske bliver i stand til at indgå i resonante forhold til den.

## Afrunding

30 HERMED NÅR VI AFSLUTNINGEN PÅ VORES FØRSTE AF TO artikler om Hartmut Rosa som naturfilosof. I denne artikel har vi primært haft fokus på at motivere en naturfilosofisk læsning af Rosas sociologiske arbejde. Denne læsning ledte os hen til at opfatte resonans og fremmedgørelse som et analytisk vigtigt begrebspar til at forstå menneskets forhold til naturen i senmoderne accelerations-samfund. I den kommende artikel går vi videre og illustrerer konkret, hvordan Rosas udlægning af naturen som (kun) halvkontrollerbar har både eksistentielle og politiske konsekvenser. Med afsæt i blandt andre Josefine Klougart's og Albert Camus' litterære skildringer samt Rosas egne idéer til politiske tiltag på et strukturelt plan viser vi, hvordan resonans kan inspirere både menneskelige eksistensforskydelser og politisk samfundsreformer.

## Noter

1. Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Oplysningens dialektik* (København: Gyldendal, 2003), 336–344.
2. Jonathan Lear, *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation* (Harvard University Press, 2008).
3. Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (Continuum Publishing, 2009).
4. *Er der en arkitekt til stede?* (DR2, 2021), [https://www.dr.dk/drtv/serie/er-der-en-arkitekt-til-stede\\_273242](https://www.dr.dk/drtv/serie/er-der-en-arkitekt-til-stede_273242).
5. Hartmut Rosa, *Det ukontrollerbare* (Frederiksberg: Eksistensen, 2020), 11.
6. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 24.
7. Charles Wright Mills, *Den sociologiske fantasi* (København: Hans Reitzels forlag, 2002), 20–22.
8. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 13.
9. Hartmut Rosa, *Fremmedgørelse og acceleration* (København: Hans Reitzels forlag, 2014), 32–37.
10. Hartmut Rosa, “Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society”, *Constellations* 10, nr. 1 (2003), 12.
11. Hartmut Rosa, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* (Columbia University Press, 2015), 151.

12. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 14.
13. Rosa, *Fremmedgørelse og acceleration*, 39.
14. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 15–16.
15. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 17.
16. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 20.
17. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 13.
18. Ann Helen Petersen, “How Millennials Became the Burnout Generation”, *BuzzFeedNews*, 5. januar 2019, <https://www.buzzfeednews.com/article/annehelenpetersen/millennials-burnout-generation-debt-work>.
19. Rosa, *Fremmedgørelse og acceleration*, 53.
20. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 29.
21. Petersen, “How Millennials Became the Burnout Generation”.
22. Slavoj Žižek, “From Western Marxism to Western Buddhism: The Taoist ethic and the spirit of global capitalism”, *Cabinet Magazine* 2 (forår 2001), <https://www.cabinetmagazine.org/issues/2/zizek.php>.
23. Hartmut Rosa, *Resonans: En sociologi om forholdet til verden* (København: Eksistensen, 2021), 191.
24. Rosa, *Resonans*, 203.
25. Rosa, *Resonans*, 201.
26. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 32–35.
27. Simon Susen, “The Resonance of Resonance: Critical Theory as a Sociology of World-Relations?”, *International Journal of Politics, Culture, and Society* 33, nr. 3 (2020): 309–344.
28. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 31.
29. Rosa, *Resonans*, 199–200.
30. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 36.
31. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 11.
32. Lynn Townsend White Jr., “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, *Science* 155, nr. 3767 (1967): 1203–1207.
33. Rosa, *Resonans*, 311.
34. Bruno Latour, *Vi har aldrig været moderne* (København: Hans Reitzels forlag, 2006).
35. Rosa, *Resonans*, 67.
36. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 31.
37. Karl Marx, “Økonomisk-filosofiske manuskripter”, *Tiden – Verden rundt*, nr. 2 (1965): 54–63.
38. Susen, “The Resonance of Resonance: Critical Theory as a Sociology of World-Relations?”, 315–316; Rosa, *Resonans*, 226.

39. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 44.
40. Rosa, *Resonans*, 203.
41. Rosa, *Resonans*, 194.
42. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 41.
43. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 34.
44. Se f.eks. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 7, 41, 45 og 89.
45. Martin Hauberg-Lund Laugesen, "Det antropocæne paradoks: Om det ktoniske menneskes komme" i *Planetære frakturer: Humanistiske og samfundsvidenskabelige perspektiver på antropocænen*, red. Kristoffer Balslev Willert (København: Multivers, 2022); Martin Hauberg-Lund Laugesen, "Det antropocæne paradoks", *Turbulens*, 5. december 2018, <https://turbulens.net/det-antropocaene-paradoks/>.
46. Bjørn Schiermer, & Hartmut Rosa, "Acceleration and Resonance: An interview with Hartmut Rosa", *Acta Sociologica* Special Issue: Four Generations of Critical Theory (2017): 1–7 (vores oversættelse).
47. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 67.
48. Rosa, *Resonans*, 316.
49. Rosa, *Resonans*, 490.
50. Baruch Spinoza, *Ethics* (London: Penguin Classics, 1996 [1677]), 20–21.
51. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 40–41.
52. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 45.
53. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 45.
54. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 45.
55. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 41.

*Artiklen blev bragt i Paradoks – Tidsskrift for filosofi og teori*