**Afstemmen op Harmut Rosa's Systematische Romantiek,** deel 1

**Frédéric Vandenberghe**

*Ten geleide*

*Dit artikel reconstrueert de intellectuele ontwikkelingsweg van de Duitse sociaal-theoreticus Hartmut Rosa. Het volgt de ontwikkeling van zijn hele oeuvre, van zijn proefschrift en zijn boek over sociale versnelling tot zijn meer recente werk over resonantie en responsiviteit. Meer in het bijzonder wil het laten zien dat in alle vier de fasen van zijn carrière de sociale filosofie van Charles Taylor een beslissende invloed heeft gehad op zijn wijsgerige antropologie, maatschappijtheorie en moraalsociologie.*

*In het eerste deel worden de eerste twee fasen ut zijn ontwikkeling geschetst. In het tweede deel komen de twee laatste fasen aan de orde, afgesloten met een kort kritisch commentaar.*

**Inleiding**

Om de zoveel tijd verschijnt een Duitse socioloog in de internationale schijnwerpers en wordt hij een wereldfenomeen. Het gebeurde eerder met Ulrich Beck en nu weer met Hartmut Rosa (geboren in Lörrach in 1965). Net als zijn voorganger (en co-auteur) schrijft Rosa niet alleen voor vakgenoten, maar richt hij zich in een levendige stijl met aansprekende metaforen, pakkende beelden en grappige verwijzingen naar de popcultuur welbewust tot een algemeen en nogal gevarieerd publiek. Rosa verstaat de kunst om grote overstijgende en verbindende onderwerpen te kiezen, aan de hand waarvan hij brede theoretische discussies in de filosofie en sociologie kan verweven met meer existentiële vraagstukken (zoals depressie, burn out, enz.). Als zijn lezers geïnteresseerd en geraakt zijn door zijn werk, is dat omdat hij in staat is om de onderwerpen die hij op de reflectieagenda zet – zoals morele kaarten, versnelling, vervreemding en resonantie - te verbinden met hun persoonlijke leven. Zijn twee grote theoretische werken tot nu toe, *Beschleunigung* (*Social Acceleration*)(2005) en *Resonanz* (*Resonance)* (2016)*,* zijn gecomponeerd als uitgebreide orkestrale symfonieën, doorgaans opgebouwd uit vier delen en enkele contrapunten, waarin morele en politiek-filosofische perspectieven verbonden worden met eigentijdse sociale theorie en met een kritische tijdsdiagnose. Zijn artikelen en overgangsboeken (Rosa, 2010, 2018) zijn soms wat wild, overhaast geschreven en al te programmatisch. Maar zijn twee ‘klassieke’ boeken zijn complexer, goed gecomponeerd en harmonieuzer. Ze openen grote vergezichten op conceptuele landschappen in de kritische sociale theorie, waarin een radicale kritiek op uit de hand gelopen grootschalige sociale systemen een verbinding aangaan met een eerder romantisch verlangen naar sociale integratie, culturele betekenis en persoonlijke verbondenheid.

*Tussen de Verlichting en de Romantiek*

Hartmut Rosa is een kind van zijn tijd. Hij speelde keyboard in een rockband en speelt nog steeds af en toe orgel in zijn plaatselijke kerk in het Zwarte Woud. Heen en weer bewegend tussen structureel pessimisme (Frankfurter Schule), cultureel conservatisme (hermeneutiek) en persoonlijk optimisme (New Age), is zijn sociologie niet bepaald een eenheid. Men voelt dat de auteur laveert tussen de "diepte-structuren van classicisme en romantiek" (Gouldner, 1975: 323-366) die de sociale wetenschappen sinds hun ontstaan in de achttiende eeuw blijven achtervolgen. Beide strijden in zijn werk om de voorrang en houden elkaar in evenwicht, zonder ooit tot een echte eenheid te komen. Net als zijn voorgangers in Duitsland is de Jena-variant van de systematische romantiek "op zoek naar een manier om modern te zijn zonder de religie te hoeven verwerpen" (id., 325) en "op zoek naar 'ontwikkeling' zonder de 'vooruitgang' te onderschrijven" (id., 326). In zijn wereldbeeld zou het romantische principe van zelfrealisatie de overhand moeten hebben op het Verlichtingsproject van zelfbeschikking. In de geest van Louis Dumont's logica van ‘hiërarchische complementariteit’ (1983: 254-299), zouden de beginselen van gelijkheid en vrijheid ondergeschikt moeten worden gemaakt aan de beginselen van authenticiteit en verschil, om zo de spanningen tussen cultureel holisme en normatief individualisme te kunnen temperen en in een instabiel evenwicht te brengen.

Aan het begin van de eenentwintigste eeuw zou de reactivering van romantische motieven uit de negentiende eeuw en hun voortzetting in de modernismen van de twintigste eeuw, geïnterpreteerd kunnen worden als een tegenbeweging binnen de kritische theorie. Vanuit het gezichtspunt van een kritische theorie die mimetische krachten plaatst tegenover de overheersing van de instrumentele rede, verschijnen romantiek, estheticisme en atheïstische mystiek als verwante tegenstromingen, die binnen de hoofdstroom van de moderniteit blijven. Het samengaan van Verlichting en Romantiek in een communitaristische kritische maatschappijtheorie, zou dan beschouwd kunnen worden als een progressieve en emancipatoire stroming binnen de romantische kritiek op de moderniteit, die de aanklacht tegen vervreemding en reïficatie hernieuwt zonder de moderniteit daartoe te reduceren.

Rosa laveert echter tussen acceptatie en afwijzing van het ‘project van de moderniteit’. Hij aanvaardt het in zijn vroegere geschriften, maar neemt geleidelijk afstand van linkse liberale theorieën die de waarde van autonomie hooghouden. Net als de eerste generatie van de Frankfurter Schule, neigt hij ertoe autonomie te vereenzelvigen met zelfbeheersing en beheersing van natuur en maatschappij en daarmee autonomie te reduceren tot instrumentele rationaliteit. Hij houdt staande dat de systeemlogica van de technologische versnelling en de kapitalistische concurrentie de vrijheid ondermijnt die zij juist had moeten waarborgen, en beschouwt het project van de moderniteit daarom als een mislukking. Het opnieuw uitspelen van troefkaarten uit de romantische ethiek, de esthetiek van het modernisme en de politiek van het postmodernisme, verschijnt als een vorm van een romantisch antikapitalisme en een artistieke kritiek op de vervreemding, vanuit het oogpunt van een kritische theorie die de beloften van de Verlichting (nog) niet heeft opgegeven (Habermas, 1985) en de reïficatie in naam van de Rede bekritiseert (Vandenberghe, 1997-1998).

Habermas, J. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Vandenberghe staat al in de bibliografie.

*Het intellectuele landschap in kaart brengen*

In het vervolg van dit artikel schets ik het theoretische landschap van Hartmut Rosa’s zowel hermeneutische als relationele en kritische sociologie. Ik zal me vooral richten op zijn drie grote boeken: zijn dissertatie over de sociale filosofie van Charles Taylor (Rosa, 1998), zijn habilitatiethesis over de temporele structuren van de moderniteit (Rosa, 2005) en zijn fenomenologie van ‘wereldrelaties’ (Rosa, 2015). Dit zijn de drie ‘bergruggen’ in de cartografie van zijn werk. Het feit dat hij zich ontwikkeld heeft tot een van Duitslands intellectuele sterren in de sociale theoretie, kan alleen goed worden begrepen – dat is althans mijn these- als men Charles Taylor, als zijn ‘Sherpa’ beschouwt op zijn intellectuele expeditie naar de top. Taylors reconstructieve hermeneutiek vormt metterdaad het ‘basiskamp’ voor zijn werk. Taylor is voor Rosa wat Hegel is voor Taylor. Een groot deel van zijn intellectuele motieven en thema's, inclusief resonantie, stamt rechtstreeks uit het denken van Taylor. Om de vraag te beantwoorden ‘Wat houdt het werk van Hartmut Rosa als geheel bijeen’ ben ik geneigd te verwijzen naar het inspirerende werk van zijn filosofische mentor en gids.

Om iemands werk te begrijpen, moet men de persoon begrijpen. En om de persoon te begrijpen moet men de ‘morele kaarten’ begrijpen die zijn gedrag oriënteren en er eenheid en richting aan geven. Men moet van binnenuit de kwalitatieve onderscheidingen begrijpen die hem drijven, de sympathieën en de aversies die zijn interpretaties, waarderingen en kritieken aansturen, de visies op de wereld die zijn geschriften inspireren en de idealen die zijn standpunten begrijpelijk maken. Taylors werk vormt op de keper beschouwd een analytische versie van Hegels sociale filosofie, uitgewerkt via de omweg van de intellectuele geschiedenis. In dat werk vindt men twee onderling verbonden, maar heterogene en tegenstrijdige gedaantes van sociale zelfinterpretatie die samen de moderne identiteit constitueren. Die twee gedaantes werden al summier in kaart gebracht in zijn grote boek over Hegel (Taylor, 1975: 3-50); ze zullen worden ontwikkeld, verfijnd en uitgebreid in *Sources of the Self* (Taylor, 1989) en *The Secular Age* (Taylor, 2007). De eerste gedaante is naturalistisch, instrumenteel en utilitair en stelt objectiviteit, autonomie en controle centraal en vormt het dominante raamwerk van de moderniteit. De tweede gedaante is romantisch en plaatst subjectiviteit, authenticiteit en zelfexpressie op de voorgrond. Terwijl de eerste gedaante de ‘radicale vrijheid’ (Taylor, 1975: 33) bovenaan plaatst, koestert de tweede de ‘integrale expressie’ (id.). In zijn dissertatie over de filosofie van Charles Taylor stelt Hartmus Rosa naturalisme en expressivisme tegenover elkaar als twee tegenstrijdige paradigma’s voor samenleven en identiteitsontwikkeling. Zijn boek over *Social Acceleration* toont vervolgens de wegen waarop een cultuur in het teken van autonomie en controle vastloopt. De noodzaak om praktijken op alle niveaus en in alle levenssferen te synchroniseren, heeft gereïficeerde systemen voortgebracht die oncontroleerbaar zijn, autonomie ondermijnen en subjecten vervreemden. Zijn derde grote boek, *Resonance,* plaatst de expressief-mimetische relatie van het zelf tot de wereld tegenover de non-relatie van vervreemding. Alleen door deze drie werken in samenhang te begrijpen, wordt het volledige intellectuele landschap van Rosa's werk zichtbaar.

Als men eenmaal de filosofische oriëntatie op het zelf en de maatschappij, op natuur en cultuur, op moderniteit en postmoderniteit begrijpt, kan men vervolgens laten zien hoe deze doorklinkt in de aandachtsgebieden die in al zijn boeken terugkeren. De posities die hij verdedigt in de wijsgerige antropologie, de moraalfilosofie en de sociale theorie komen samen in een ‘sterke sociale filosofie’ zoals hij zegt (Rosa, 1998, 22, zie ook 548 e.v.). In tegenstelling tot formele theorieën van rechtvaardigheid, zoals die van Habermas en Rawls, waarin alomvattende morele en politieke doctrines vermeden worden, of systeemtheorieën van de samenleving, zoals die van Luhmann en Nassehi, waarin culturele betekenissen en waardegebonden evaluaties uit het sociale leven worden weggedacht, brengt Rosa substantiële opvattingen over identiteit, cultuur, samenleving en politiek bij elkaar in een communitaristische sociologie van het goede leven.

Om dat duidelijk te maken is het vervolg van dit artikel opgebouwd uit vier delen die vier fasen in zijn werk omspannen. Om te beginnen een systematische reconstructie van Charles Taylors wijsgerige antropologie, intellectuele geschiedenis, moraalfilosofie en communitaristische politiek (1994-2001); gevolgd door respectievelijk een sociale theorie van tijdsstructuren en een tijdsdiagnose in het teken van sociale versnelling in de late moderniteit (2001) en een kritische theorie van versnelling en vervreemding (2009-2011); en, last but not least, een sociale fenomenologie van wereldrelaties, resonantie en responsiviteit (2011-heden). Ik benadruk dat dit artikel eerder reconstructief is dan kritisch (afgezien van een kritisch noot in de slotparagraaf). Dat is niet omdat ik geen kritiek heb op zijn werk, maar gewoon omdat ik er lol in had om zijn intellectuele kaart uit te pluizen en de verschillende routes en omwegen te volgen die hem van het dal van de kritische hermeneutiek via de draaikolk van de versnelling naar de fenomenologische oase van de resonantie hebben geleid.

**Fase één : de filosofische en historische antropologie van Charles Taylor**

*Mens zijn 1: Transcendentale analyse*

In zijn proefschrift, geschreven onder leiding van Axel Honneth aan de Humboldt Universiteit in Berlijn, biedt Hartmut Rosa een systematische reconstructie van Charles Taylors sociale, morele en politieke filosofie. Gepubliceerd onder de titel *Identity and Cultural Praxis* (Rosa, 1998), bevat dit proefschrift over ‘morele kaarten’ *in* met een epigraaf *nuce* de meeste thema's en kwesties uit zijn latere werk. Het boek opent met een motto ontleent aan *Vereinsamt*, een gedicht van de jonge Nietzsche over de kwellingen van een dakloze geest, ontworteld, eenzaam en vervreemd in een onttoverde wereld. Door reïficatie is deze wereld veranderd in een ‘woestijn, stom en koud’. Deze wereld zonder resonantie dient als achtergrond voor een veelzijdige verkenning van de wijsgerige antropologie van Charles Taylor, die zich vooral richt op de morele landschappen van de mensheid – op de "plaats van de mens in de kosmos", zoals Max Scheler (1976) het formuleert in de grondtekst van de wijsgerige antropologie - en op de identiteitsvorming in de moderne tijd. Volgens Rosa (1998: 72) is de vraag: ‘Wat is de mens?’ - of beter: ‘Wat is het om mens te zijn?’ - "het centrale en verbindende thema" dat het hele werk van de Canadese filosoof bijeenhoudt. Deze vraag is zowel onvermijdelijk ("verschrikkelijk noodzakelijk") als uiterst dubieus ("ondraaglijk problematisch" (Taylor, 1988: vii) voor elke sociale en politieke theorie. In het kielzog van Elias, Foucault en Derrida is het inderdaad niet langer mogelijk om zich te beroepen op het ‘wezen van de mens’ als een bovenhistorische substantie. Hoewel elk mogelijk antwoord op deze vraag onvermijdelijk rekening moet houden met de historische, sociale en culturele variabiliteit en gesitueerdheid van de mens, kan hij volgens Rosa vanuit fenomenologisch-existentieel standpunt zinvol worden geherformuleerd als een vraag naar de algemene voorwaarden die het mogelijk maken een menselijke actor en een persoon te zijn.

*Zelfidentificaties*

In Taylors werk neemt het antwoord op de vraag wat het inhoudt om mens te zijn, de vorm aan van een ‘Best Account’ (BA) van wat dat betekent. Volgens dit ‘BA-principe’ (Taylor, 1989: 58-59) kan men niet beschrijven wat een mens is vanuit het perspectief van een fysicalistische antropologie, zonder daarmee ‘het onderwerp te veranderen’. Om te begrijpen wat het betekent om mens te zijn, moeten verklaringen "adequaat zijn op het niveau van de betekenis" (eber). Men moet dus een ‘emisch’ perspectief aannemen, dat wil zeggen: het zelfbegrip van de actoren van binnenuit reconstrueren en hun morele intuïties serieus nemen. Net als Gadamer, Habermas, Apel en Ricoeur - die net als hij de ‘linguistische wending’ hebben doorgemaakt, of die nu verliep via Heidegger, Wittgenstein of Saussure - gaat Charles Taylor ervan uit dat het leven altijd al ‘voorgeïnterpreteerd’ en ‘voorbegrepen’ is. Het ‘verstaan’ is dus geen methode, maar een ontologische vorm van in de wereld zijn. In de traditie van de post-Heideggeriaanse hermeneutiek vindt het menselijk leven altijd en onvermijdelijk plaats in de ‘open plek’ (*Lichtung*) die de wereld als mensenwereld ontsluit en onthult, een wereld waarin de omgeving betekenis heeft en betekenis en waarde krijgt. Het is omdat wij als ‘zelfinterpreterende dieren’ (Taylor, 1985a: 45-76) waarde toekennen aan onze omgeving dat deze een betekenisvol karakter heeft. De betekenissen die het handelen oriënteren verschillen van cultuur tot cultuur, maar in elk geval configureren zij de ruimte van mogelijke zelfinterpretaties waarin het handelen plaatsvindt. De interpretaties van de wereld zijn van de ‘tweede orde’: omdat de wereld altijd al geïnterpreteerd is, zijn het interpretaties van interpretaties. Zoals Taylor zegt: "Wat wordt geïnterpreteerd is zelf een interpretatie; een zelfinterpretatie die is ingebed in een stroom van handelingen" (1985b: 26). Zoals in Clifford Geertz' beroemde, aan een Indier toegeschreven verhaal, over de wereld die gedragen wordt door olifanten die zelf gedragen worden door schildpadden, gaan interpretaties dus eveneens ‘all the way down’. We kunnen daar aan toevoegen dat ze bij Charles Taylor ook ‘all the way up’ gaan.

*Sterke evaluaties*

Een van Taylors centrale beweringen is dat vormen van menselijk zelfbegrip en van menselink handelen worden gemotiveerd door evaluatieve morele kaders, die de normen bepalen volgens welke subjecten hun leven als zinvol, waardevol en goed kunnen beoordelen en hun identiteit kunnen construeren. De waarden die een gemeenschap tot gelding breng en de daarmee verbonden idealen, hebben een vormende invloed op de morele keuzes en de persoonlijke identiteit van haar leden. Rosa onderstreept keer op keer dat iemands identiteit in eerste instantie wordt bepaald door diens persoonlijke ‘morele kaarten’ die betekenis en richting geven aan zijn leven als geheel, en in laatste instantie door het feit dat men zich in een ‘morele ruimte’ van gedeelde betekenissen en waarden bevindt. Om te worden wie men werkelijk is, moet men zich situeren in de ‘morele ruimte’ die de wordt afgebakend door de waarden van een gemeenschap en deze ruimte personaliseren door ‘morele kaarten’ te maken die het mogelijk maken zichzelf te situeren ten opzichte van wat als goed of slecht, waardig of onwaardig, verheven of verdorven wordt beschouwd.

In aansluiting bij het begrip ‘tweede orde verlangens’ van Harry Frankfurt, introduceert Taylor (1985a: 15-16, 102) het begrip ‘sterke evaluaties’ **TOT HIER** ??? om te verwijzen naar een reflexieve ordening van verlangens die uitdrukt wat de persoon werkelijk waardeert en belangrijk vindt. Laten we een voorbeeld nemen van een toerist die de rosse buurt in Amsterdam bezoekt: Een mooie vrouw in het raam roept John aan. Hoewel hij wordt verleid door zijn "verlangen van de eerste orde", besluit hij dat het hem onwaardig en vernederend zou zijn tegenover de vrouw in het raam en zijn vrouw thuis om toe te geven aan zijn lust. Zijn morele aspiraties om een goede echtgenoot en een fatsoenlijk mens te zijn bepalen wat voor hem mogelijk is en oriënteren zijn handelen. Door middel van sterke evaluaties bepalen mensen hun uiteindelijke zorgen in het leven en daarmee ook hun persoonlijke identiteit. Taylor kan zich nauwelijks mensen voorstellen zonder sterke evaluaties die hun identiteit bepalen en, via een omweg, ook hun handelingen. Zonder de morele cartogrammen die hun betere zelf en hogere engelen definiëren (punten op de kaart), zouden individuen gewoon verloren zijn in de morele ruimte (Löw-Beer, 1991) - stuurloos in een betekenisloze wereld, transcendentaal dakloos en vervreemd van zichzelf.

*Articulaties*

Taylors wijsgerige antropologie verenigt een culturele hermeneutiek en een morele fenomenologie in een transcendentaal onderzoek naar de culturele voorwaarden voor succesvolle zelfrealisatie. Zij onthult een "dubbele hermeneutiek" (Giddens, 1982: 1-17) tussen de collectieve repertoires van zelfbeschrijving en zelfevaluatie enerzijds en de persoonlijke selectie van morele kaarten waarmee een subject zich in het leven kan oriënteren anderzijds. Om mens te zijn heeft men een zelf nodig - een zelf en anderen: "Men is alleen een zelf tussen andere zelven" (Taylor, 1989). Men moet worden opgenomen in "webben van interlocutie" en de waarden en idealen die de gemeenschap ter beschikking stelt zowel verinnerlijken als verpersoonlijken. De relatie tussen het collectieve (het "wij") en het persoonlijke (het "ik") is er niet een van bepaling. Integendeel, net als bij *langue* en *parole* (Saussure), *Sprache* en *Gespräch* (Heidegger) of levensvorm en praktijk (Wittgenstein) is de relatie er een van co-constitutie.

Zowel op het individuele als op het collectieve niveau kunnen de zelfbeschrijvingen en zelfevaluaties rudementair en impliciet of gearticuleerd en expliciet zijn. In een synthetisch artikel over interpretatie, articulatie en kritiek onderscheidt de jonge geleerde (2012: 104-147) vier niveaus van zelfinterpretatie (het ene impliciet en het andere expliciet, hetzij op individueel, hetzij op collectief niveau). Een van de taken van de intellectueel - en vergeet niet, uiteindelijk is iedereen een intellectueel - is het ‘verwoorden’ van de stilzwijgende achtergrond van morele waarden en sociale praktijken. Op individueel niveau kunnen emoties een vage uitdrukking zijn van waarden en betekenissen die gearticuleerd moeten worden om volledig expliciet en bewust te worden. Op collectief niveau kunnen ze bestaan in belichaamde praktijken (habitus) en instellingen of ze kunnen worden verwoord in taal en hun volledige uitdrukking vinden in religie, filosofie, kunst en wetenschap. Samen vormen de impliciete zelfinterpretaties (instellingen, gewoonten en lichaamspraktijken) en de expliciete zelfbeschrijvingen van de samenleving die het gedrag op zowel individueel als collectief niveau oriënteren, de ‘objectieve geest’ van de samenleving.

Door emoties, betekenissen en waarden die aan praktijken ten grondslag liggen in taal onder te brengen, kan het scala aan goederen waaraan individuen en gemeenschappen hechten worden gearticuleerd, uitgewerkt en ter discussie gesteld. Rosa (1994) volgt de ideeëngeschiedenis van de Cambridge School (Pocock en Skinner, beiden beïnvloed door Taylor en wiens werk hij had ontdekt tijdens zijn verblijf aan de London School of Economics en behandeld in zijn masterscriptie). Met de kritische hermeneutiek van Anthony Giddens en Terence Ball gaat hij ervan uit dat culturele antropologieën, sociale theorieën en politieke filosofieën kunnen helpen om het zelfbewustzijn van een samenleving te articuleren en de sociale, culturele en persoonlijke ontwikkeling te activeren. In elk geval is de dialogische wisselwerking tussen expliciete (theorieën) en impliciete zelfbegrippen (praktijken) volgens Rosa de motor van zowel de persoonlijke als de sociale geschiedenis. Het moet duidelijk zijn dat sociale verandering tegelijkertijd kan plaatsvinden op alle niveaus van zelfinterpretatie - het kan van individuen naar de samenleving gaan (individualisme), of doorsijpelen van de samenleving naar individuen (holisme). Evenzo kunnen ideële veranderingen sociale praktijken veranderen (idealisme), terwijl transformaties van gevoelsstructuren culturele veranderingen teweeg kunnen brengen (materialisme). Wanneer de spanningen tussen de expliciete en impliciete dimensies op individueel en collectief niveau te groot worden, kan een hele reeks crises en pathologieën individuen en samenlevingen aan de rand van de afgrond brengen. Deze focus op sociale, culturele en persoonlijke verandering komt later terug in zijn proefschrift over versnelling.

*Mens zijn 2: Historische semantiek*

In enkele van de centrale teksten van zijn *Philosophical Papers*,heeft Taylor (1985a en b) zijn wijsgerige antropologie geschetst via de verbanden tussen webben van betekenisgeving, morele landschappen en een gevoel van zelf in het algemeen. De intern gerelateerde begrippen ‘zelfinterpretatie’, ‘sterke evaluaties’ en ‘articulatie’ vormen de basis van zijn culturele hermeneutiek en zijn morele fenomenologie van het zelf. Voor een communitarist als Taylor kan er niet zoiets bestaan als een ongesitueerd, ontheemd en ontworteld zelf, zonder gehechtheid aan enig vaderland. In *Sources of the Self* presenteert Taylor (1989) een reconstructieve hermeneutiek die zich ten doelt stelt om de intellectuele tradities van het Westen terug te vinden, te articuleren en te actualiseren, die de morele achtergrond vormen van de constitutie van het moderne zelf. In grote lijnen, met opmerkelijke eruditie en in analytische stijl, onderscheidt hij drie historisch-culturele stromen die de bron vormen van de identiteit.

*Naturalisme*

De eerste en oudste stroom, die in het seculiere tijdperk grotendeels is opgedroogd of ondergedoken, is het theïsme. Dit gaat ervan uit dat God de wereld heeft geschapen en dat Hij het hoogste goed is. De gelovige streeft naar een leven dat voorbij menselijke bloei wijst en Gods plan zowel op aarde als in de hemel verwezenlijkt. Wie men ook is en wat men ook wil bereiken, in het leven moet op God gericht zijn. De tweede stroming is het naturalisme. Dit vormt het dominante wereldbeeld sinds de Verlichting en gaat ervan uit dat de werking van de wereld volledig door mensen kan worden begrepen, verklaard door de wetenschap en beheerst door technologie. Het waardeert de objectiviteit van de rede en vat de mens op als een koude en onthechte (mannelijke) waarnemer in een eenzame wereld die enigszins bedreigend is. De relaties met de wereld zijn voornamelijk instrumenteel-manipulatief en strategisch-utilitair. Taylor beschrijft het moderne zelf als een ‘punctual’ of ‘neutraal zelf’ en herleidt de oorsprong van dit onbezwaarde, vrije en rationele zelf tot de geschriften van onder anderen Descartes, Kant en Locke. (Taylor, 1985: 49-50). Hij noemt dit zelf ‘punctueel’, omdat het geheel abstraheert van de morele vragen die een zelf definiëren, en ook neutraal, omdat het niet alleen abstraheert van waarden, maar ook van affecten en emoties. Later, in het spirituele vervolg op de *Bronnen van het zelf*, zal het punctuele zelf opnieuw verschijnen in de gedaante van een "begrensd of gebufferd zelf" (Taylor, 2007: 27, 37, 300).

Volledig los van de wereld, de anderen en zichzelf, objectiveert, reïficeert en neutraliseert deze eenzame figuur alles wat hij in de wereld tegenkomt. Tussen hemzelf en de wereld bevindt zich een kloof, een muur zelfs, die hem scheidt van zijn lichaam, zijn medemensen en de kosmos. Zijn relatie tot de wereld is koud, ongevoelig en stom, zoals Rosa het later zal verwoorden. Er is geen resonantie, alleen dissonantie. Taylor keurt het naturalistische wereldbeeld en zijn begrensde zelf duidelijk af en associeert het met sciëntisme, mechanisme, instrumentalisme, kapitalisme, utilitarisme, liberalisme, proceduralisme, atomisme en individualisme. Tegelijkertijd maakt hij met behulp van zijn hermeneutisch perspectief duidelijk dat het ontstaan van dit zelf niet slechts een aberratie is. Achter het mechanisme kan men een positief beeld van de mens als vrij mens ontwaren. Geëmancipeerd van religieuze voogdij, politieke gebondenheid en economische slavernij, is het moderne zelf de baas en koestert het individuele autonomie boven onderlinge afhankelijkheid. Hoewel het naturalisme zichzelf ziet als een objectief en neutraal wereldbeeld, spreekt het niettemin vanuit een morele positie die het zelf niet waar kan hebben. Het verankert een normatieve visie op identiteit en samenleving die een eigen aantrekkingskracht heeft. Het idee om vrij, onthecht en in controle zijn, kan ook overtuigend, inspirerend en motiverend zijn. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat het tot op de dag van vandaag richtinggevend en motiverend werkt, niet alleen in de wetenschap en het bedrijfsleven, maar op alle terreinen van het leven.

*Expressivisme*

De derde stroming die Taylor onderscheidt, is het ‘expressivisme’ (of expressief individualisme). In openlijke tegenstelling tot de instrumentele rede wil zij de innerlijke stem laten horen. In Frankrijk zijn de mijmeringen van Rousseau een uitgangspunt; in Duitsland zal de romantische beweging van de *Sturm und Drang* doorklinken in het werk van Herder, Goethe en Hegel (Taylor, 1975: 3-50). Zij vertegenwoordigt een romantische tegenstroom tegen het dominante wereldbeeld van de moderniteit. In tegenstelling tot de Verlichtingsopvatting, die het zelf losmaakt van de wereld en deze uiteenrafelt in tegenstellingen tussen lichaam en ziel, ego en ander, individu en maatschappij, verlangt de Romantiek naar eenheid. Zij streeft niet naar onthechting, maar naar participatie. Waar het naturalisme zelfbeschikking en vrijheid boven alles stelt, zingt het expressionisme de lof van authenticiteit. Het diepste streven van het expressieve zelf is een kunstwerk te worden - uniek en universeel tegelijk. In de romantiek vindt de zoektocht naar de innerlijke natuur haar vervulling in zelfoverstijging. Wanneer het subject zich het meest intiem verbonden voelt met de natuur, anderen en het universum, wanneer alles resoneert in de ziel, heeft het subject in dit romantische perspectief zijn authentieke zelf gevonden en gerealiseerd.

Op het moment dat Hartmut Rosa zijn sociale theorie in relationele termen gaat formuleren en verbindt met de kritische theorie, verschijnt Taylors tegenstelling tussen naturalisme en expressivisme opnieuw op het toneel, als een tegenstelling tussen twee manieren van zijn-in-de-wereld, namelijk vervreemding (die het zelf losmaakt van de wereld) en resonantie (die het zelf weer verbindt met de wereld). Of, in meer existentiële taal, *Geworfenheit* (geworpen zijn) en *Geborgenheit* (vastgehouden worden). In een belangrijke overgangstekst die vooruitloopt op de centrale intuïties van *Resonance*, projecteert hij zich als het ware in zijn mentor en specificeert hij zijn lyrische wereldbeeld: "Ik zou willen stellen dat Taylors werk wordt gemotiveerd door de angst voor of de strijd tegen een wereldervaring, een wereldhouding en een wereldrelatie waarin het handelende subject zichzelf ervaart als afgescheiden en geïsoleerd van een wereld die hem als onverschillig, stom of vijandig confronteert en waarmee het slechts instrumenteel of causaal verbonden is, en dat hij deze ervaring van de wereld probeert tegen te gaan met het model van een 'resonerende relatie' waarin het subject zichzelf ervaart als verkerend in een organisch proces van uitwisseling met de wereld, waardoor zelf en wereld wederzijds constitutief en 'responsief' worden, zodat het zelf een constitutieve 'echo' vindt in zijn relaties met de wereld" (Rosa, 2011: 18).

*Autonomie en authenticiteit*

Charles Taylor is een progressieve katholieke filosoof met sterke Franciscaanse sympathieën. Zijn uiteindelijke standpunt lijkt te zijn dat de drie culturele stromingen theïsme, naturalisme en expressivisme beschikbaar blijven als morele bronnen in het seculiere tijdperk. Naturalisme is het dominante paradigma van de moderne tijd; expressivisme het tegenparadigma. Hoewel het theïsme ondergronds is gegaan, voedt het nog steeds *in pianissimo* de andere twee bronnen. Taylors reconstructieve genealogie van de morele landschappen van de moderniteit erkent dat autonomie het hegemoniale ‘hypergood’ is achter de instrumentele handelingen, maar hij hoopt dat de ‘hypergoods’ overvloed (theïsme) en authenticiteit (expressivisme), toch gedeeltelijk kunnen worden teruggewonnen via het articulateren van de morele wereldbeelden van theïsme en expressivisme, zodat ze persoonlijke ontwikkeling en collectieve actie kunnen inspireren.

Terwijl de waarden van vrijheid en doeltreffendheid het meest geïnstitutionaliseerd zijn in de autonome subsystemen van de samenleving (economie, technologie, bestuur en recht), staat de waarde van authenticiteit centraal in de geesteswetenschappen, de kunsten en het onderwijs. Zij is echter gekaapt door de massamedia en de commerciële cultuur of heeft zich teruggetrokken naar de privésfeer. Als communitarist gelooft Taylor dat het mogelijk en noodzakelijk is is om de publieke sfeer daadwerkelijk opnieuw te ‘moraliseren’, net zoals de privésfeer moet worden gerepolitiseerd. Wanneer de gemeenschap bewust het "gemeenschappelijk goed" definieert en collectief besluit een "gemeenschappelijk project" na te streven dat haar identiteit uitdrukt, voedt en in stand houdt, kan mogelijk worden voldaan aan de sociale en politieke voorwaarden van een "goed, mooi en vol leven".

Zowel Taylor als Rosa zitten zogezien verstrikt in de vele draden en stromingen van de moderne verbeelding. Ze betreuren de hegemonie van het naturalisme in al zijn varianten; maar als goede Hegelianen kunnen ze de abstracte moraal van de vrijheid niet zomaar opgeven voor de ethiek van de authenticiteit. Hoewel zij geneigd zijn moraal tegenover ethiek te stellen, het rechtvaardige tegenover het goede, zelfbeschikking tegenover zelfrealisatie, autonomie tegenover authenticiteit, en controle tegenover contemplatie, weten zij dat de draden en stromingen zich de laatste eeuwen hebben vermengd, elkaar wederzijds hebben beïnvloed en getransformeerd zonder ooit een stabiel evenwicht te bereiken. Net als Max Weber aanvaarden zij waardenpluralisme en adviseren zij uithoudingsvermogen als het gaat om ‘axiologische’ conflicten in de moderniteit (Rosa, 1998: 361-387). Zij weten dat er geen terugkeer mogelijk is naar de oude hiërarchische orde van weleer, maar streven toch naar een soort integratie in het grotere geheel. In hun werk wordt het romantische streven naar een zinvolle orde gesublimeerd in het methodologische holisme van de culturele hermeneutiek en gekoppeld aan een communitaristische verdediging van het morele individualisme en een kritiek op het utilitarisme.

Het morele onderzoek naar de voorwaarden voor zelfverwerkelijking en zelfrealisatie, laat zien dat zij opereren binnen de moderne horizon van het individualisme; maar zij begrijpen ook dat het individu deel uitmaakt van een gemeenschap van tegengestelde betekenissen en waarden die het individu vormt. Autonomie en authenticiteit staan op gespannen voet met elkaar (Ferrara, 1994); maar zij vullen elkaar ook aan. Als verstrengelde hiërarchieën van onderschikking, kunnen ze worden omgedraaid, zodat men het ene morele paradigma kan bekritiseren in naam van het andere. Pas wanneer het ene kader zo dominant wordt dat het andere geassimileerd en onderdrukt wordt, gaan ideologie en pathologie domineren. De opeenstapeling van sociale pathologieën en existentiële crises in moderne samenlevingen, geeft aan dat de overheersing van instrumentele rationaliteit over waardenrationaliteit niet houdbaar is. Het verlies aan gemeenschap, betekenis en weerklank is zo acuut dat het juist de vrijheid bedreigt die het "project van de moderniteit" tegenover de traditionele orde vooropstelde. In *Acceleration*, zijn volgende boek, onderzoekt Rosa de risico’s die verbonden zijn met een zichzelf voortstuwende maatschappij en technologie die de voorwaarden van het "goede leven met en voor anderen in rechtvaardige instellingen" ondermijnt (Ricoeur, 1990).

**Een sociale theorie van versnelling**

Hartmut Rosa's belangstelling voor het fenomeen versnelling gaat terug tot het jaar dat hij in 2001-2002 als postdoc doorbracht aan de New School of Social Research in New York. Zijn belangstelling voor de sociologie van de moderne tijd blijkt uit de reader over versnelling en macht die hij samen met William Scheuerman redigeerde (Rosa en Scheuerman, 2009). Deze bevat teksten van onder meer Georg Simmel, John Dewey, Carl Schmitt en Reinhardt Koselleck. In 2004 behaalde hij zijn Habilitation in sociologie en politieke wetenschappen aan de universiteit van Jena, met een alom geroemd boek over sociale versnelling. *Beschleunigung* (in het Engels vertaald als *Social Acceleration*) is een grondig onderzoek naar de culturele transformaties van de tijdsstructuren van de moderniteit. Deze bestseller, die in 2005 werd gepubliceerd (sindsdien meer dan 10 keer herdrukt), maakt indruk door zijn omvang en ambitie, het bereik en de verscheidenheid van zijn theoretische bronnen, de complexiteit van zijn samenstelling en de helderheid van zijn argumentatie (handig samengevat in Rosa, 2003 en 2012: 185-223).

Dit nieuwe boek veronderstelt de culturele hermeneutiek uit zijn proefschrift, maar is tegelijkertijd veel meer gericht op de sociale wetenschappen. De centrale figuren in het theoretische landschap zijn niet langer de morele en politieke filosofen (Taylor, MacIntyre, Walzer, Habermas en Honneth). Klassieke sociologen (Marx, Weber, Durkheim, maar vooral Simmel), theoretici van de laatmoderniteit (Giddens, Beck, Bauman, Castells) of postmoderniteit (Baudrillard, Virilio, Sloterdijk, Harvey, Jameson), staan nu centraal. De conceptuele verschuiving van ‘morele ruimtes’ naar ‘timescapes’ – misschien vergelijkbaar met een overstap van Google Earth naar Facebook’s Timeline - valt samen met de ontdekking van het oeuvre van Reinhardt Koselleck. De vader van de Duitse *Begriffsgeschichte* (die nieteens voorkwam in de bibliografie van zijn monografie over Charles Taylor) die het thema van de historische versnelling op de kaart zette, is nu - terecht - de meest geciteerde auteur.

Taylors morele kritiek op de ‘malaise van de moderniteit’ is echter nog steeds aanwezig, maar in gedempte vorm. Men voelt dat Rosa op de achtergrond invulling geeft aan Taylors (1985b: 248-288) kritiek op het groeiparadigma van de welvarende samenleving. Taylor vraagt zich af waarom de meerderheid van de bevolking het neo-corporatistische compromis aanvaardt en bereid is ‘vervreemde arbeid te verrichten in ruil voor consumptieve welvaart.’ Zijn antwoord is dat industrieel-kapitalistische samenlevingen voldoen aan het streven naar autonomie en efficiëntie. De consumentistische definitie van het goede leven als het ‘voortdurend escaleren van de levensstandaard’ (id., 280) verklaart "de fixatie op brute kwantitatieve groei" (ibid.). Dus, als ‘de machine moet blijven draaien’, dan is dat omdat de groei voldoet aan het streven naar een ‘goed leven’ als een leven in overvloed. Taylor kondigt tegelijkertijd een dreigende ‘legitimatiecrisis’ van het kapitalistische productivisme-cum-consumentisme aan. De tendens tot concentratie, centralisatie en expansie "vernietigt onverbiddelijk kleinere gemeenschappen" (id. 250); de toegenomen mobiliteit van mensen breekt "langdurige banden tussen mensen" af (ibid.). Het morele protest tegen eindeloze groei wordt gevoed door neo-platonistische kritiek op pleonexie (hebzucht), romantische oproepen tot terugkeer naar de natuur en marxistische kritiek op irrationaliteit. Authenticiteit komt daarmee in opstand tegen het dominante verhaal van de moderniteit. In Rosa's handen wordt Taylors morele kritiek op de ‘op hol geslagen machine’ uitgewerkt tot een volwaardige sociologische kritiek op de logica van versnelling, accumulatie en groei die moderne samenlevingen langzaam naar zelfvernietiging brengt.

*Een sociale en diagnostische theorie van temporele structuren*

In vergelijking met zijn eerste boek houdt zijn tweede boek, *Acceleration,* zich minder bezig met de metatheoretische grondslagen van de menswetenschappen. De studie van ‘hogesnelheids-maatschappijen’ tracht een aantal centrale problemen van de sociologie opnieuw te conceptualiseren en een diagnose te ontwikkelen van aantal centrale problemen van de moderniteit. Als we het onderscheid van Andreas Reckwitz (2021: 25-44) volgen tussen ‘sociale theorie’ en ‘theorie van de samenleving’ (*Gesellschaftstheorie*), waarbij de eerste zich bezighoudt met de algemene vraag naar sociaal handelen, sociale orde en sociale verandering, en de tweede zich richt op de structurele kenmerken van moderne en hedendaagse samenlevingen, dan kunnen we Rosa’s ‘chronosofische’ beschouwingen situeren op het kruispunt van sociale theorie en maatschappijtheorie. Door zich meer te richten op de ervaring van tijd en de veranderende tijdsstructuren in de moderniteit, kan hij de structuratie-theorie van Anthony Giddens vernieuwen en het dagelijks leven via de cultuur verbinden met systemische verandering en zo een vernieuwende kritische analyse presenteren van de versnellende sociale, culturele en persoonlijke veranderingen in de late moderniteit. Een sociale theorie van de tijd, opgezet om de ‘handtekening van de tijd’ te vangen, dat is wat Rosa bereikt in zijn indrukwekkende diagnose van het heden: "Een *Zeitdiagnose* in de meest letterlijke zin van het woord" (Rosa, 2005: 38).

Voor Rosa is tijd alles. Het is het brandpunt van een ingewikkelde conceptuele boog die een drievoudige kloof wil overbruggen middels een omvattende sociale theorie van versnelling, met een omvattende, normatieve en kritische inzet: tussen agency en structuur (of ‘life-world’ en ‘system’); tussen klassieke en late moderniteit (of ‘eerste’ en ‘tweede moderniteit’ in Beck's bewoordingen); en tenslotte tussen sociale theorie en moraalfilosofie (analyse en kritiek). Het volgende citaat beschrijft duidelijk de theoretische ambities van zijn sociologie van tijdsstructuren: "Als temporele patronen en perspectieven de paradigmatische plaats vormen voor de bemiddeling van structuur en cultuur, van systeem- en actorperspectieven, en dus ook van systemische noodzakelijkheden en normatieve verwachtingen, dan suggereert dit onmiddellijk dat zij een bevoorrechte ingang vormen voor de sociaal-wetenschappelijke analyse van het gehele culturele en structurele **(NB: hier is een woord weggevallen!)** van een tijdperk" (Rosa, 2005: 38).

If temporal patterns and perspectives represent the paradigmatic site for the mediation of structure and culture, of system and actor perspectives, and therefore also of systemic necessities and normative expectations, so this immediately suggests that they disclose a privileged point of entry for the social-scientific analysis of the entire cultural and structural of an age”

*Synchronisatie en desynchronisatie*

In het verlengde van het beroemde onderscheid dat Fernand Braudel in de *Annales* maakt (1958), tussen de drie temporaliteiten van gebeurtenissen ("veldslagen"), conjuncturen ("cycli") en structuren ("beschavingen"), is de vraag gerezen hoe de subjectieve ervaring van tijd kan worden verbonden met grootschalige maatschappelijke veranderingen. Rosa probeert die vraag te beatwoorden door te wijzen op de veranderingen die temporele structuren en horizonnen in de tijd doormaken en daarmee sociale systemen, sociale actoren en het dagelijks leven beïnvloeden. Op basis van de sociologie van de tijd laat hij zien dat tijdsstructuren sociaal geconstrueerde, historisch variabele, culturele voorstellingen zijn die de zelfinterpretaties op individueel, collectief en historisch niveau van samenlevingen moduleren. In de moderne tijd heeft de noodzaak tot coördinatie en integratie van individuele acties en systemische operaties een centrale plaats gegeven aan tijdsstructuren in de reproductie en transformatie van industrieel-kapitalistische samenlevingen. De eisen van synchronisatie reguleren alle levenssferen (gezin, onderwijs, werk, vrije tijd, enz.) en transformeren tegelijkertijd praktijken, individuen en samenlevingen als geheel, zodat de integratie tussen de niveaus van dagelijkse tijd (*Alltagszeit*), biografische tijd (*Lebenszeit*) en historische tijd (*Weltzeit*) steeds hechter wordt.

De systemische noodzaak om activiteiten in tijd en ruimte te synchroniseren, gaat gepaard met meerdere desynchronisaties tussen de verschillende tijdschalen (dagelijkse ervaring, levensloop, geschiedenis) en tussen ruimtelijke niveaus (micro, meso, macro). Op het niveau van de praktijken heeft de verschuiving in de routines van het dagelijks leven (kranten lezen, e-mail checken, naar de sportschool gaan, enz.) het verloop van de dagen ingrijpen veranderd. Dag in dag uit, 24/7, stoppen we steeds meer activiteiten in één dag, week of jaar. Zelfs 's nachts zijn veel mensen steeds onrustiger en geagiteerd en lijden zij aan een hele reeks slaapstoornissen (Wolf-Meyer, 2012), zoals apneu, slapeloosheid, narcolepsie, rusteloze-benen syndroom, uitgestelde en naar voren gehaalde slaapfasen en zelfs fatale familiaire slapeloosheid. Op het niveau van individuen en hun levensloop, zijn biografieën reflexief geworden en onderhevig aan planning, maar ook meer contingent, zoals de theorie van reflexieve individualisering (Beck en Beck, 1994) aangeeft. Op het niveau van de samenleving lijkt de tijd zelf te zijn versneld, wat objectief gezien leidt tot systemische en sociale desintegratie en subjectief gezien tot een algemene desoriëntatie.

Rosa dramatiseert de bekende stelling van Reinhart Koselleck (2000: 150-176) over de versnelling van de geschiedenis sinds de achttiende eeuw. Door deze stelling te transponeren naar de sociologie, kan hij de logica van de sociale versnelling opvoeren als het drijvende principe van de moderniteit. Of men modernisering nu eerst en vooral ziet als een proces van arbeidsdeling en functionele differentiatie (Durkheim), als commodificatie en uitbuiting van de natuur (Marx), als formele rationalisering en bureaucratisering (Weber) of als individualisering (Simmel), onder al deze dominante processen kan men volgens Rosa een anonieme logica van dynamische stabilisering/destabilisering ontwaren, die tegelijkertijd de structuur, de aard, de cultuur en de persoonlijkheid van moderne sociale systemen transformeert (2005: 89-111, 428-459).

Rosa vult Parsons' functionalistische versie van de evolutie - die nog optimistisch was - aan met een contraire analyse van de "schaduwzijde" van de modernisering die de paradoxale omkeringen daarvan belicht. Naarmate de maatschappelijke veranderingen sneller verlopen, verandert functionele differentiatie in structurele desintegratie, maakt de exploitatie van de natuur de weg vrij voor haar vernietiging, leidt de rationalisering van de cultuur tot ontgoocheling, en gaat individualisering gepaard met massificatie. De versnelling zelf, die het hele proces afdekt, leidt tot ‘fossilisering’ (Weber), ‘kristallisering’ (Gehlen) en ‘reïficatie’ (Adorno) van de geschiedenis.

In een samen geschreven artikel, definiëren Rosa en twee van zijn collega's annex sparringpartners uit Jena ‘dynamische stabilisatie’ als een paradoxale modus van metastabiele reproductie: "Moderne samenlevingen lijken enerzijds extreem dynamisch wat betreft hun hoge groeisnelheid, innovatie en verandering, en anderzijds vrij stabiel wat betreft hun fundamentele sociaaleconomische structuren" (Rosa, Dörre en Lessenich, 2017: 54). Net als in Gramsci's ‘passieve revolutie’ verandert alles om hetzelfde te blijven.

Opnieuw speelt de dialectiek van de Verlichting een rol in het verlammende proces van maatschappelijke verandering. De versnelling ondermijnt de principes en ‘hypergoods’ (vrijheid, autonomie, efficiëntie), in wiens naam de groeimachine in gang werd gezet. De obsessie met de beheersing van de natuur, van anderen en van het zelf is omgeslagen in zelfoverheersing, sociale overheersing en systeem-overheersing door grootschalige processen die zelf autonoom en onbeheersbaar zijn. De geschiedenis verliest haar richting en de dialectiek komt tot een ‘hectische stilstand’ (aldus Virilio, geciteerd door Rosa, 2005: 55, 460 e.v. ). Wanneer de toekomst wordt geblokkeerd en terugkeer naar het verleden onmogelijk is, wordt de tijd ‘gedetemporaliseerd’. Als in een postmoderne versie van Zeno's paradoxen wordt de pijl van de tijd bewegingsloos. Terwijl het met hoge snelheid op de toekomst afstevent, strekt het heden zich uit tot in het oneindige. In de eenentwintigste eeuw maakt de dynamiek van het ‘futurisme’ van het begin van de twintigste eeuw langzaam plaats voor de onbeweeglijkheid van het huidige ‘presentisme’ (Hartog, 2003).

*De versnelling van de geschiedenis*

De profetische these ten aanzien van de versnelling van de geschiedenis - en haar contrapunt, verdingelijking - wordt door Rosa ontleed, gespecificeerd en zelfs tot op zekere hoogte meetbaar gemaakt, in een systematische theorie van maatschappelijke vormverandering. Daarin wordt onderscheid gemaakt tussen: 1) technologische versnelling, 2) de versnelling van sociale verandering en 3) de versnelling van het levenstempo, als drie analytisch verschillende dynamieken die empirisch met elkaar verweven zijn in een ‘Juggernaut van snelheid’ (Rosa, 1985: 159-240). Zoals we in de volgende paragraaf zullen zien, wordt elke vorm van versnelling aangedreven door een afzonderlijke ‘motor’: economisch (kapitalisme), organisatorisch (concurrentie), structureel (functionele differentiatie) en cultureel (secularisatie).

1) Technologische versnelling is een intentioneel, doelgericht, teleologisch proces dat tot doel heeft het vervoer, de communicatie, de productie en het verkeer van goederen, diensten en mensen in tijd en ruimte te versnellen. Techno-wetenschappelijke ‘revoluties’ brengen een nieuw ‘tijd-ruimtelijk regime’ tot stand, dat onze manier van zijn in de wereld en, bij implicatie, ook onze menselijke identiteit, fundamenteel verandert. De wijziging van onze relatie tot tijd en ruimte verandert ook onze relatie tot mensen en dingen. Losgekoppeld van stabiele symbolische en morele kaders die ons leven zin en waarde geven, worden mensen en dingen inert, zonder betekenis, terwijl gewone plaatsen veranderen in anonieme ruimten (Augé's ‘non-plaatsen’) en stukken tijd worden opgesplitst in digitale stromen (Castell's ‘tijdloze tijd’). In zijn dissertatie had Rosa reeds de proliferatie aan de kaak gesteld van betekenisloze "non-plaatsen", "non-tijden", "non-personen" en "non-dingen", waaraan niemand verbonden is en die geen enkele mogelijkheid tot identificatie bieden, als symptoom van de "expressieve armoede" (Rosa, 1998: 406-413) van de moderniteit.

2) In tegenstelling tot de technische versnelling, die wordt opgevat als een verandering binnen de samenleving, wordt de versnelling van de sociale verandering in post-traditionele samenlevingen beschouwd als een versnelling van de samenleving zelf. Dit leidt tot een veralgemeende vormverandering. De wetenschappelijke, industriële en politieke revoluties van de moderniteit versnelden de sociale verandering aanzienlijk en dreven de wereld in de draaikolk van de ‘moderne tijd’ (in het Duits betekent *Neuzeit* letterlijk ‘nieuwe tijd’). De versnelling van technologische, sociale en culturele innovatie, gevierd in communistische, modernistische en de versnelling verheerlijkende manifesten, veranderde de patronen van gewoontevorming. In de maalstroom van voortdurende verandering raakten heilige tradities snel achterhaald. De voortdurende aanpassing aan steeds veranderende omstandigheden was opwindend, maar de razernij veroorzaakte ook desoriëntatie, verwarring en een duizelingwekkend gevoel dat "alles wat stevigheid heeft in lucht opgaat" (Berman, 1982).

Naarmate de maatschappelijke veranderingen intenser werden, ging het gevoel van temporele continuïteit verloren. Dit werd prachtig gevat in Kosellecks beroemde onderscheid tussen de ‘ervaringsruimte’ (*Erfahrungsraum*) en de ‘verwachtingshorizon’ (*Erwartungshorizont*), (1979: 349-375). Uiteindelijk werd de kloof zo groot dat een echte breuk in de tijdscontinuïteit ontstond: "De kloof tussen ervaring uit het verleden en verwachting voor de toekomst wordt groter, het verschil tussen verleden en toekomst groeit, zodat de geleefde tijd wordt ervaren als een breuk, als een tijd van overgang, waarin altijd iets nieuws en onvoorspelbaars opduikt" (Koselleck, 1979: 336).

Sociale versnelling verandert drastisch de ‘regimes van historiciteit’ die de relaties tussen het verleden, het heden en de toekomst articuleren (Hartog, 2003). In traditionele samenlevingen staat de tijd vrijwel stil en verandert er niet veel van generatie op generatie. In de vroege moderniteit is de topologie van de tijd veranderd. Naarmate stationaire samenlevingen dynamischer en toekomstgerichter werden, werd de tijd meer lineair en cumulatief. Vanaf de achttiende eeuw versnelde de sociale verandering binnen het bestek van een generatie, zodat verschillende tijden naast elkaar konden bestaan in dezelfde tijdspanne. De ‘niet-simultaniteit van het gelijktijdige’, in de treffende formulering van Bloch en Mannheim, impliceert het naast elkaar bestaan van verschillende tijdperken, maar ook de confrontatie tussen verschillende generaties. Wanneer vader en zoon niet langer dezelfde ‘ruimte van ervaringen’ en ‘horizon van verwachtingen’ delen, wordt de temporele continuïteit verstoord. Het heden krimpt, het verleden wordt achterhaald en de toekomst onzeker. In de late twintigste eeuw versnelt de geschiedenis opnieuw. Het tempo van de veranderingen is nu intra-generationeel. Men heeft het onaangename gevoel dat men zich permanent moet aanpassen en bijscholen om bij te blijven. Het verleden is verdwenen en dient niet langer als leidraad voor de toekomst, die, zoals Koselleck zegt, ‘onvoorspelbaar wordt’.

3) De versnelling van het levenstempo stond centraal in de modernistische filosofie van Georg Simmel. In het laatste hoofdstuk van zijn *Filosofie van het geld* (Simmel, 1989) presenteerde hij een samenhangende visie op een wereld in ontbinding en benadrukte hij de versnelling van het ritme van het dagelijks leven in de commerciële metropolen (Parijs, Londen, New York) van de eerste fase van de globalisering. Empirisch onderzoek naar tijdgebruik en tijdsbudgettering suggereert dat tijd sindsdien een nog schaarser goed is geworden. Objectief gezien doen we steeds meer dingen in steeds minder tijd; subjectief gezien voelen we ons echter voortdurend onder druk gezet en zijn we gestrest door krimpende deadlines en uitdijende to-do lijsten. De roep om ‘degrowth’, ‘unhastening’ en ‘oases van vertraging’ (slow science, slow food, slow sex, enz.), vormt een reactie op de maatschappelijke versnelling en komt voort uit een ervaren behoefte om te vertragen en de permanente spanning te verminderen.

*De motoren van de versnelling*

Het onderzoek van de drie dimensies van sociale versnelling brengt een feedbacksysteem aan het licht waarin technologische innovaties (van de stoommachine tot de auto en de laptop), bijna onvermijdelijk leiden tot een versnelling van de sociale veranderingen, die een versnelling van het dagelijks leven veroorzaken, wat de actoren er op hun beurt toe aanzet op zoek te gaan naar technologische tijdbesparende middelen. Technologische veranderingen brengen veranderingen teweeg in economische organisaties, communicatiestructuren, politieke instellingen, morele culturen, sociale praktijken en zelfpercepties. Internet, sociale media en mobiele telefoons hebben de economie, de politiek, de cultuur, het onderwijs, de subjectiviteit, enz. definitief veranderd.

Rosa onderscheidt vier structurele drijvende krachten achter de versnelling (drie externe en één interne): 1) kapitalistische accumulatie (de ‘economische motor’), 2) functionele differentiatie (de ‘systemische motor’), 3) concurrentie (de ‘organisatorische motor’) en 4) het idee van een intensief leven (de ‘culturele motor’). 1) Met Marx laat hij zien dat de accumulatie van kapitaal een economie heeft doen ontstaan die aan groei is verslaafd. De dynamisering van productie, distributie en van de consumptie van goederen en diensten, wordt herleid op het winstoogmerk. Met betrekking tot de consumptie merkt hij op dat de reclame ons ertoe aanzet te gaan winkelen en steeds meer producten te kopen die we niet meer consumeren: ‘Wie winkelt, consumeert niet’, zoals hij het kernachtig uitdrukt (Rosa, 2009c: 276). We hebben geen tijd meer om alle gekochte boeken te lezen en alle nieuwe series te bekijken op een van de streamingdiensten waarop we geabonneerd zijn.

2) Met Luhmann benadrukt hij dat de noodzaak om de complexiteit van hun omgeving te reduceren, de functioneel gedifferentieerde subsystemen van de moderniteit, zoals economie, recht en wetenschap, dwingt om programma's te ontwikkelen in de vorm van gespecialiseerde media en communicatiecodes, die helpen om de opties en mogelijkheden te vergroten in de confrontatie met een oceaan van contingentie. De vermindering van de complexiteit wordt bereikt door een temporalisering van de elementaire operaties van het systeem.

3) In een latere tekst zal Rosa concurrentie binnen organisaties toevoegen als turbo op de economische motor van versnelling (2012: 324-353, zie ook 2009: 44-49). Het principe van concurrentie leidt tot het toewijzen van personeel en middelen op basis van verdiensten en prestaties. Dat vindt zijn oorsprong in economische organisaties, maar heeft zich nu verspreid naar alle soorten organisaties (wetenschap, politiek, sport, cultuur, enz.) en heeft een soort subjectiviteit voortgebracht die er altijd op uit is haar kansen op de markt te vergroten. Om concurrerend te blijven, worden individuen gedwongen hun opties en kansen te vergroten en de categorische imperatief van von Foerster te volgen: ‘Handel te allen tijde zo dat je het aantal opties en mogelijke verbindingen die je hebt vergroot’ (Rosa, 2012: 349).

4) Deze ‘motorisering’ van de kapitalistische economie, van sociale systemen en van organisaties wordt ondersteund door het culturele idee dat een goed leven een intensief leven is, vol actie en beleving. Omdat het leven kort en onvoorspelbaar is, moet men voortdurend experimenteren, intensieve ervaringen uitproberen en opwindende belevingen najagen, om zoveel mogelijk levens in één leven te proppen. De esthetisering van het leven en het idee dat men zichzelf kan realiseren door een intensivering van ervaringen, laten zien in hoeverre het idee van authenticiteit wordt ingekaderd door het idee van autonomie. Het postmoderne expressivisme verzet zich zogezien niet tegen het culturele kapitalisme; het wordt erdoor gekoloniseerd, het drukt het uit en zet de subjecten ertoe aan hun verschijning voortdurend te vernieuwen, hun leven openbaar te maken (bijvoorbeeld op Tiktok) en zo te worden wie ze ‘werkelijk zijn’.

*De reïficatie van temporele structuren*

De synergieën tussen de processen van kapitalistische accumulatie, functionele specialisatie, prestatie-concurrentie en persoonlijke hunkering naar nieuwe ervaringen, hebben een zichzelf in stand houdende, onstuitbare logica van onophoudelijke groei, innovatie en escalatie gecreëerd die alle levenssferen doordringt en zich aan iedereen oplegt, onafhankelijk van zijn of haar wil. Het idee dat je altijd je opties open moet houden en de reikwijdte van je handelen moet uitbreiden, heeft het leven veranderd in een eeuwigdurende ratrace. De Darwinistische strijd van de sterkste mondt uit in “ het overleven van de snelste" (Rosa en Scheuerman, 2009: 8). Om professioneel niet terug te vallen, moet men het leven versnellen, zichzelf optimaliseren en van het ene project naar het andere hollen.

Tijdpraktijken die ooit een aanpassingsfunctie hadden en betekenisvol waren in de overgang naar de moderniteit, zijn uitgekristalliseerd tot inerte tijdsstructuren die ‘achter de rug van de actoren om’ functioneren. Vervreemd van de waarden en doelen die er de aanzet toe gaven, zijn tijdpraktijken gerehabiliteerd tot quasi-autonome, pseudo-natuurlijke processen die hun ‘objectieve beperkingen’ (*Sachzwänge*) aan alles en iedereen opleggen zonder enig mededogen. Ze reguleren onze praktijken normatief, van buitenaf en van binnenuit, maar ze doen dat zonder expliciet normen te formuleren en zonder onze instemming. Van buitenaf wordt sociale versnelling opgelegd door de feitelijkheid van een autonome en anonieme logica van sociale systemen die geprogrammeerd zijn om steeds sneller vooruit te bewegen. Velen van ons kennen uit ervaring het voorbeeld van de academische wereld met zijn eisen van internationalisering en impact, academisch ondernemerschap en onafhankelijke fondsenwerving, zijn obsessie met uitmuntendheid, audits en metingen, de vervanging van tenure-track posities door kortlopende contracten, enz. (Pels 2003). Of we willen of niet, productie en consumptie, communicatie en transport gaan altijd sneller. Objectief gezien doen we steeds meer in minder tijd (meer administratie, meer onderzoek, meer subsidies); subjectief gezien hebben we het gevoel dat er eigenlijk niets wezenlijks gedaan wordt. We raken uitgeput en opgebrand door steeds hogere eisen en een gebrek aan tijd om te doen wat we echt willen doen: tijd met het gezin doorbrengen, een boek lezen of schrijven, op vakantie gaan of de hemel aanschouwen.

Vanuit het perspectief van de kritische hermeneutiek van Charles Taylor, kunnen de reïficatie van tijdsstructuren, de vervreemding van levensvormen en de productie van een instrumentele manier van in de wereld staan, worden begrepen als het resultaat van de dominantie van de waarde van autonomie in de moderniteit. Het insisteren op een ontkoppelde rede, individuele vrijheid, instrumentele effectiviteit en affectieve neutraliteit, heeft geleid tot een onbewoonbare wereld die niemand wil en die juist de subjecten die zij geacht werd te dienen, ondermijnt. Het streven naar individuele autonomie heeft via onbedoelde, maar onvermijdelijke gevolgen geleid tot het ontstaan van quasi-autonome systemen die de gemeenschap ondermijnen, het leven van zijn betekenis ontdoen en de individuele vrijheid en collectieve zelfbeschikking bedreigen.

Ten tijde van zijn promotie geloofde Rosa nog dat een heropleving van de betekenisstructuren van de moderniteit mogelijk zou kunnen leiden tot een nieuw evenwicht tussen autonomie en authenticiteit. Hij schetste zelfs een gemeenschapsgerichte agenda voor een democratische politiek die het privéleven zou remoraliseren en het openbare leven zou repolitiseren. Als gemeenschappen maar in staat zouden zijn collectief te beraadslagen over het algemeen belang en democratisch te beslissen hoe zij willen dat hun samenleving eruitziet, zouden subjectieve en objectieve identiteiten misschien toch weer op één lijn kunnen worden gebracht in een gemeenschappelijk project.

In zijn boek over sociale versnelling is de stemming veel somberder. De escalerende logica van de versnelling is onstuitbaar - even onstuitbaar als Henry Adams ‘wet van de versnelling’ (Rosa en Scheuerman: 33-40) en vernietigt de hulpbronnen waarmee zij zich voedt.

*Het falen van het project van de moderniteit*

De sociale processen (exploitatie van de natuur, rationalisering van de cultuur, structurele differentiatie en individualisering) die met de komst van de moderniteit in gang werden gezet, hebben nieuwe kracht gekregen door de twee processen van versnelling (in de tijd) en globalisering (in de ruimte). De klassieke analyses van Marx, Weber, Durkheim en Simmel van de ‘eerste golf’ van mondiale versnelling aan het begin van de twintigste eeuw (1880-1920), moeten worden bijgewerkt met een analyse van de ‘tweede golf’ (1989-2008) van versnelde mondialisering aan het begin van de eenentwintigste eeuw. Om de nieuwe uitdagingen van de ‘tweede moderniteit’ te begrijpen, hebben Ulrich Beck en Hartmut Rosa (2014) hun respectievelijke perspectieven gecombineerd in een gezamenlijk geschreven beschouwing over de processen van ‘reflexieve dynamisering’ (een samentrekking van ‘reflexieve modernisering’ en ‘dynamische stabilisering’). De versnelde globalisering heeft samenlevingen, culturen en personen met elkaar verbonden in een ‘mondiale lotsgemeenschap’. Zij moet tegelijkertijd het hoofd bieden aan de risico's van ecologische ineenstorting (opwarming van de aarde), economische ineenstorting (grote recessie), politieke onrust (populisme), pandemieën (Covid-19) en geopolitieke spanningen (oorlogen). Boven een bepaalde drempel, die Rosa, als goede Duitser, situeert rond 1989, bereikt de accumulatie van mondiale risico's een omslagpunt. Crises breiden zich uit, pathologieën komen tot volle wasdom en langzaam maar zeker beginnen hoogontwikkelde samenlevingen uiteen te vallen. Opgezogen door de autonome logica van de hyperacceleratie beginnen natuur, cultuur, structuur en persoonlijkheden uiteen te vallen.

De beloften van zowel persoonlijke als collectieve autonomie zijn niet waargemaakt. De verstrengelde processen van economische accumulatie door ‘toe-eigening’, van technologische innovatie door ‘versnelling’ en van politieke regulering door ‘activering’ (Dörre, Lessenich en Rosa, 2009; zie ook Rosa, Dörre en Lessenich, 2017), hebben geleid tot een algemene desoriëntatie, zowel op individueel als op collectief niveau. In de late moderniteit (hoewel je in dit stadium net zo goed ‘postmoderniteit’ zou kunnen zeggen), hebben processen van ‘reflexieve individualisering’ traditionele identiteiten opgelost. Bevrijd van de traditie zijn individuen verplicht hun eigen leven in te richten en hun eigen biografie te ontwerpen. De verplichting om vrij te zijn en voortdurend te kiezen wie men wil zijn, heeft echter veel contingentie in de levensloop gebracht. De druk om zich voortdurend aan te passen aan de veranderende omstandigheden heeft de mogelijkheid om zichzelf in de toekomst te projecteren en lange-termijn verbintenissen aan te gaan ondermijnd. Als gevolg daarvan zijn identiteiten ‘situationeel’ geworden (Rosa, 2005: 352-390 en 2012: 224-265). Omdat ze de toekomst niet kunnen voorzien, raken ze op drift.

Op collectief niveau hebben het verlies van historiciteit en de uitputting van utopische energieën geleid tot de onmogelijkheid om de samenleving democratisch te sturen en haar ontwikkeling in de tijd te plannen. De politiek is ook ‘situationeel’ en ‘reactief’ geworden (Rosa, 2005: 391-427). Te traag om met snelle systemen om te gaan, zoals wetenschap (Big Science), technologie (Big Technology) en de kapitalistische economie (Big Business), reageert zij op onmiddellijke druk, ‘moddert door’ en ziet af van langetermijnplanning. De desynchronisatie tussen de verschillende subsystemen brengt het politieke systeem in een lastig parket: terwijl het korter worden van haar tijdshorizon haar tijdsmiddelen schaarser maakt, verbreden de langetermijneffecten van de wetenschappelijke, technologische en economische veranderingen haar tijdshorizon. Het is moeilijk de politiek te versnellen. Het kost tijd om te beraadslagen en te beslissen over complexe en dringende vraagstukken, dus die worden overgedragen aan niet-democratische en niet-gecontroleerde instellingen (zoals centrale banken, constitutionele hoven, internationale organisaties).

Aangezien de beloften van zelfbeschikking niet zijn waargemaakt, laat Rosa (2005: 451-459) zich verleiden tot postmoderne diagnoses en concludeert dat het ‘project van de moderniteit’ is mislukt. Alles verandert, maar de beweging leidt nergens toe. Door de hyperacceleratie zijn geschiedenis en politiek aan hun einde gekomen. De ‘eeuwige terugkeer’ van hetzelfde is eindelijk aangebroken. Dat betekent niet dat er niets gebeurt of dat er niets gedaan kan worden. Ontdaan van de juiste stuurmechanismen hebben de veranderingen echter hun richting verloren. Samenlevingen draaien als tollen en individuen dobberen rond, terwijl ecologische, economische en geopolitieke crises zich opstapelen.

Tegen deze achtergrond zal ik in het tweede deel van dit artikel (elders in dit nummer) traceren hoe Rosa in de volgende fasen van zijn ontwikkeling enerzijds expliciet aansluiting zoekt bij de kritische theorie en anderzijds via het resonantiebegrip een uitweg biedt voor het doemdenken van de vroege Frankfurters, via een herformulering van de filosofische antropologie van zijn leermeester.

**Afstemmen op Harmut Rosa's Systematische Romantiek, deel 2**

**Frédéric Vandenberghe**

*Ten geleide*

*In het eerste deel van dit artikel hebben we gezien hoe Hartmut Rosa in het vaarwater van de historische hermeneutiek van Charles Taylor en de 'Begriffsgeschichte' van Reinhard Koselleck, wil begrijpen hoe moderne maatschappijen gedomineerd worden door verzelfstandigde sociale structuren die uiteindelijk op een instrumenteel-utilitaristisch mensbeeld berusten. Na het schrijven van zijn boek over versnellingsfenomenen in de late moderniteit, zal Rosa enerzijds expliciet aansluiting zoeken bij de kritische theorie en anderzijds via het resonantiebegrip een uitweg zoeken voor het doemdenken van de vroege Frankfurters. In het tweede deel van dit artikel zullen we uiteenzetten hoe hij daarbij de filosofische antropologie van zijn leermeester herformuleert.*

**Een kritische theorie van vervreemding**

*Diagnose van de tijd*

Rosa’s boekover sociale versnellingwas geschreven op het kruispunt van sociale theorie (*Sozialtheorie*), maatschappijtheorie (*Gesellschaftstheorie*) en diagnose van een tijdperk (*Zeitdiagnose*) (Rosa 2005). In een sociaal-theoretische analyse die de tijdschalen van het dagelijks leven, de levensloop en de wereldgeschiedenis vakkundig met elkaar verweeft, legde dit boek de logica van de “dynamische stabilisatie” bloot als de dominante “socio-logica” van de moderne tijd. Vanaf het begin was Rosa’s omvattende analyse van de “versnelling van de maatschappelijke versnelling” onlosmakelijk verbonden met een kritische diagnose van het heden. Het bracht, zoals we hebben gezien, letterlijk een diagnose van de tijd. In het Duits vormen *Zeitdiagnosen* een welomschreven genre binnen de maatschappijtheorie. Van Tönnies, Weber en Simmel (Berlan, 2012) via Mannheim, Gehlen en Schelsky tot Habermas, Beck en Luhmann (Lichtblau, 1995) hebben Duitse sociale theoretici hun samenlevingen met een brede kwast geschilderd, waarbij ze pittige begrippen hebben bedacht (zoals de “risicomaatschappij”, de “hogesnelheidsmaatschappij” of zelfs de “diagnostische maatschappij”), om trends aan te duiden, breuken in het tijdperk te suggereren en te waarschuwen voor sociale crises en sociale pathologieën.

Interpretaties van de specificiteit van een tijdperk zijn doorgaans gericht op twee verschillende, maar onderling verbonden lezerspublieken: de academische gemeenschap van gelijken enerzijds en het verlichte publiek anderzijds (Nassehi, 2001). Ze zijn geschreven door sociale theoretici en overstijgen de academische wereld. Ze gebruiken de vorm van het essay om de publieke sfeer te bereiken en publieke debatten over de toekomst van de samenleving te informeren. Diagnoses van een tijdperk zijn “zelfinterpretaties” (of “zelfbeschrijvingen”, zoals Luhmannianen zouden zeggen) waarmee een samenleving die op alle terreinen van het leven ingrijpende veranderingen doormaakt, zichzelf observeert. Deze zelfinterpretaties zijn meestal verbonden met “sterke evaluaties” waarbij verschillende ontwikkelingsscenario's worden beoordeeld, geëvalueerd en gerangschikt naar hun wenselijkheid. Deze sociale zelfinterpretaties en -evaluaties zijn echter niet alleen zelfobservaties; het zijn interventies in de samenleving die actief bijdragen tot de opbouw van de samenleving.

Rosa (2021: 165-167) volgt naar eigen zeggen opnieuw de sociale filosofie van Charles Taylor en beschouwt zijn diagnose van de accelaratie-maatschappij als een “optimale weergave” (*best account*) van de feitelijke situatie. Deze diagnose verwerkt empirisch onderzoek uit verschillende disciplines in een omvattende visie op de huidige situatie. Hij beschrijft, interpreteert, verklaart en beoordeelt sociale systemen, processen en praktijken en brengt al het bewijsmateriaal samen in een synthetisch verhaal over de menselijke conditie in de late moderniteit. Een “optimale weergave” van de huidige situatie moet vooral verhelderend zijn: het verwoordt het zelfverstaan van een samenleving, haar aspiraties, maar ook haar angsten voor desintegratie en desoriëntatie. In deze “dubbele hermeneutiek” (Giddens, 1982: 1-17) tussen sociale wetenschap en maatschappij is er een voortdurende wisselwerking tussen de wetenschappelijke diagnose van de samenleving en de collectieve zelfanalyse in de publieke sfeer door de samenleving. De wetenschappelijke vertogen voeden het collectieve zelfbegrip en brengen het via de media tot grotere helderheid, zodat de gemeenschap de beslissingen kan nemen die zij nodig heeft om woelige tijden tegemoet te treden en in het reine te komen met haar aspiraties en angsten.

*Kritische theorie en moraalfilosofie*

Een maatschappijtheorie combineert doorgaans een sociale theorie en een tijdsdiagnose. (Rosa et al., 2020: 11-16). Een maatschappijtheorie wordt een kritische theorie wanneer zij expliciet de normatieve criteria van haar diagnose formuleert en een systematische kritiek ontwikkelt op sociale onrechtvaardigheden en sociale pathologieën. In de traditie van de Frankfurter Schule is de maatschappijtheorie onlosmakelijk verbonden met de sociale, morele en politieke filosofie. Terwijl de diagnose van het heden criteria veronderstelt die het mogelijk maken het normale van het pathologische te onderscheiden, is de rechtvaardiging van deze criteria echter aan de filosofie voorbehouden. Binnen de “tweede” Frankfurter Schule kunnen twee verschillende strategieën van normatieve fundering worden onderscheiden (Stahl, 2013). Een meer procedurele versie die teruggrijpt op Kant en probeert haar morele oordelen op (quasi-)transcendentale wijze te funderen in de formele voorwaarden die een rationele consensus mogelijk maken. Dit is de strategie van Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas en Rainer Forst. De andere strategie, gevolgd door Axel Honneth, Charles Taylor en Hartmut Rosa, neemt een Hegeliaanse route. Zij ontkent dat men tot universele waarheden kan komen die transhistorisch of extra-sociaal zijn. In plaats daarvan wordt betoogd dat men een samenleving in haar eigen termen moet beoordelen en dat kritiek daarom reconstructief en immanent moet zijn.

Het onderscheid tussen transcendente en immanente kritiek valt niet volledig samen met het onderscheid tussen liberalisme en communitarisme in de hedendaagse moraalfilosofie (Forst, 1993), maar is er wel mee verwant. Communitaristische theorieën betwisten de universaliteit en ethische neutraliteit van liberale rechtvaardigheidstheorieën over rechtvaardigheid, zoals die van Rawls en Habermas. Hoewel liberale theorieën pretenderen onafhankelijk te zijn van bijzondere opvattingen over het goede, verraadt hun contractuele visie op rechtvaardigheid als billijkheid en op het individu als een “onbezwaard zelf” (Sandels *unencumbered self* ) of een “punt-vormig” zelf (Taylors *punctual self*), dat zij wel degelijk een specifieke visie op het goede leven tot uitdrukking brengen die typisch modern en typisch westers is. In tegenstelling tot rechtvaardigheidstheorieën die ideale samenlevingen zonder discriminatie schetsen, waarin goederen en rechten gelijkmatig en eerlijk zouden worden verdeeld, benadrukken communitaristische theorieën dat identiteiten worden gevormd door verschillende soorten constituerende gemeenschappen. Aangezien deze gemeenschappen constitutief zijn voor individuele en collectieve identiteiten, gaan communitaristen uit van de plicht om de gemeenschappen te steunen die deze identiteiten in stand houden en zin geven aan het leven van hun leden.

Vanuit het gezichtspunt van de kritische theorie, die Nietzsches cultuurkritiek verbindt met een links-Hegeliaanse kritiek op vervreemding, kunnen levensvormen die niet de sociale voorwaarden voor zelfverwerkelijking en zelfactualisering bieden en de menselijke ontplooiing systematisch dwarsbomen, als “pathologisch” worden beschouwd (Honneth, 2000: 11-69). Terwijl rechtvaardigheidstheorieën de nadruk leggen op het wegwerken van ongelijkheden in de verdeling van basisgoederen via een politiek van herverdeling, richt de kritiek van theorieën die het goede leven benadrukken zich tegen levensvormen waarin sociale pathologieën heersen, zoals vervreemding en reïficatie, anomie, zinloosheid en depressie. Verankerd in het sociale lijden van de massa's, funderen de jonge Hegelianen het “emancipatoire belang” in een verlangen om de maatschappij te overstijgen dat reeds bestaat in de bestaande maatschappij. Idealiter articuleert een kritische sociale theorie normatieve visies op individuele en collectieve zelfbeschikking (autonomie) en zelfrealisatie (authenticiteit) en gebruikt die visies op "het goede leven met en voor anderen in een rechtvaardige samenleving" (Ricoeur) om samenlevingen die er niet in slagen aan die normen te voldoen te evalueren, te beoordelen en te bekritiseren (Vandenberghe, 2018).

*Van versnelling tot vervreemding*

In een reeks tussenteksten tussen *Beschleunigung* (2005) en *Resonanz* (2016) hervat Hartmut Rosa (2009a, 2009b en 2010) de discussie met de morele en politieke filosofie van Charles Taylor die wat naar de achtergrond was verdwenen. Hij plaatst zich expliciet in de traditie van de Frankfurter Schule. Terwijl hij afstand neemt van de tweede generatie van de Frankfurter Schule (Habermas), probeert hij zich aan te sluiten bij de eerste (Adorno, Horkheimer, Marcuse) en de derde generatie (Honneth) in een radicale, maar ietwat conservatieve kritiek op de moderniteit die expliciet put uit het communitarisme van Charles Taylor, Michael Walzer en Alisdair MacIntyre.

Met Michael Walzer en Charles Taylor gaat de Duitse socioloog ervan uit dat maatschappijkritiek strikt immanent, interpretatief en reconstructief is: "De passende normen voor sociologische verlichting en maatschappijkritiek komen uit de maatschappij zelf" (Rosa, 2009b: 28). De zelfinterpretaties en zelfevaluaties van een gegeven samenleving leveren de criticus niet alleen de taal, de normen en de waarden in naam waarvan de maatschappijkritiek wordt geleverd; ze helpen de analist ook om gemeenschappelijke klachten van de samenleving te vertalen in een systematische sociale diagnose en kritiek (Rosa, 2012: 104-147). Dankzij een "articulatie" van bestaande moraliteiten in een coherent zelfbeeld, die de maatschappij als het ware een spiegel voorhoudt waarin zij zichzelf kan zien, kan de criticus bijdragen aan de publieke discussie door haar zelfbegrip te expliciteren. Dit kan de diagnose vergemakkelijken van spanningen, zo niet regelrechte conflicten en tegenstrijdigheden tussen haar expliciete en impliciete, ideale en reële, normatieve en empirische zelfinterpretaties. Op basis van een dergelijke diagnose van spanningen tussen de normatieve constitutie van een samenleving en haar bestaande instellingen kunnen vervolgens verschillende crises (bijvoorbeeld ideologische crises, legitimatiecrises, identiteitscrises) en sociale pathologieën (reïficatie, vervreemding, anomie) worden geïdentificeerd, geanalyseerd, gediagnosticeerd en mogelijk ook genezen.

Nu de maatschappijkritiek haar basis heeft gevonden in de normatieve visies op het algemeen welzijn die een bepaalde samenleving aanhangt, zelfs en vooral wanneer zij afwijkt van haar ideale koers, kan de dromologische diagnose van de versnelling en haar desynchronisatiecrises worden aangevuld met een normatieve kritiek op de sociale pathologieën van de moderniteit. Met de steun van Taylor en MacIntyre heroriënteert Rosa de sociologie terug naar de oude Aristotelische vraag naar het goede leven (eudemonie): "Of men het nu erkent of niet, het ultieme, meestal impliciete en zelfs onbewuste object van de sociologie is de vraag naar het 'goede leven', of preciezer: de analyse van de sociale voorwaarden waaronder een bevredigend leven mogelijk is" (Rosa, 2009b: 87). Of, in een meer negatieve en sociologische formulering: Wat zijn de maatschappelijke oorzaken die verklaren dat moderne subjecten een leven moeten leiden dat ze zelf onbevredigend vinden? Of, opnieuw, ditmaal met een verwijzing naar Adorno's *Minima Moralia*: Wat veroorzaakt een "beschadigd leven"?

In aansluiting op de moderniteitsdiagnoses van de klassieke sociologen en de kritiek op het kapitalisme van de vroege Frankfurter School, wijst Rosa op de ontwikkeling van het industriële kapitalisme met zijn escalerende logica van accumulatie (groei), versnelling (snelheid) en globalisering (ruimte) om te verklaren waarom de idealen van individuele en collectieve zelfbeschikking in de moderniteit niet kunnen worden verwezenlijkt. De reïficatie van sociale tijdsstructuren tot pseudo-natuurlijke krachten die het sociale leven reguleren, maakt ze onvatbaar voor menselijke controle. In de derde fase van de moderniteit is de logica van de dynamische stabilisatie onstuitbaar en onderdrukkend geworden. Rosa herneemt de klacht over de "dictatuur van het heden" en aarzelt niet om de sociale versnelling te kwalificeren als een "nieuwe vorm van totalitarisme" (Rosa, 2010: 60-63): Haar temporele structuren beheersen het hele systeem, evenals alle subsystemen en alle levenssferen, van de wieg tot het graf. Zoals we eerder hebben gezien, concludeert hij dat het project van de moderniteit is mislukt, maar nu zet hij zijn diagnose om in een harde kritiek op het idee van autonomie zelf.

Hij herhaalt de standaard communitaristische bezwaren tegen het politiek liberalisme van Rawls en Habermas en beschuldigt hen ervan dat hun visie op autonomie formeel, leeg en instrumenteel is. Hun theorieën zijn zogenaamd onpartijdig, maar bij nadere beschouwing blijkt dat zij een visie op het goede leven uitdragen die de logica van eindeloze groei ondersteunt die Taylor bekritiseerde in zijn belangrijke essay over de legitimatiecrisis van de welvaartsmaatschappij. Ervan uitgaande dat het goede niet kan worden gedefinieerd in inhoudelijke termen, richten hun rechtvaardigheidstheorieën in plaats daarvan hun aandacht op de herverdeling van formele rechten en basismiddelen. Met ironie noemt Rosa de onderliggende visie van rechtvaardigheidstheorieën de "drievoudige A-benadering van het goede leven" (Rosa, 2017a:444): zij streeft ernaar steeds meer middelen "beschikbaar, toegankelijk en bereikbaar" (*available, accessible and attainable* in origineel) te maken voor het grootste aantal.

Wanneer Rosa zich van het individuele naar het collectieve niveau beweegt, merkt hij op dat de autonomisering van sociale systemen de systemische tegenhanger is van het idee van individuele autonomie dat centraal staat in de liberale visie op het goede leven. Het "punctuele" zelf dat ernaar streeft om vrij, competitief en autonoom te zijn van elke externe bepaling geeft steevast en onontkoombaar aanleiding tot systemen die hun eigen wetten volgen en ondermijnen (Rosa, 2012: 60-103). Op de lange termijn ondermijnen deze verdingelijkte systemen juist de vrijheid die ze geacht werden te dienen. Ze tasten niet alleen de individuele zelfbeschikking aan. Aangezien technologische, wetenschappelijke en economische systemen sneller draaien dan het politieke systeem, bereikt ook de collectieve zelfbeschikking hier haar grenzen.

Rechtvaardigheidstheorieën die individuele rechten garanderen geven geen bevredigende verklaring voor systemisch geïnduceerde sociale pathologieën. Immers, men kan zich een rechtvaardige samenleving voorstellen waarin basisgoederen gelijk en eerlijk verdeeld zijn en die toch niet gelukkig is. Rosa (2009a: 28) merkt op dat "een samenleving volledige distributieve rechtvaardigheid kan bereiken en toch gekenmerkt kan worden door het opdrogen van haar betekenisbronnen en door overweldigende, structureel veroorzaakte ervaringen van vervreemding". "Vervreemding" (*Entfremdung*) fungeert hier als codewoord voor, en een specifiek voorbeeld van, een hele reeks sociaal veroorzaakte pathologieën, zoals anomie, zinloosheid en eenzaamheid, die symptomen zijn van sociaal lijden dat wordt veroorzaakt door een verlies van vrijheid, betekenis en gemeenschap in de moderniteit. De actualisering van het oude hegeliaans-marxistische concept van vervreemding heroriënteert de kritische theorie van de sociale kritiek op ongelijke uitbuitingsverhoudingen naar een meer existentiële kritiek op de samenleving (Honneth, 2000: 11-69, Haber, 2007). Vanuit het oogpunt van een sociale filosofie die de voorwaarden voor het goede leven evalueert, moeten verdingelijkte sociale structuren, instellingen en culturele patronen die zelfactualisering van individuen en samenlevingen onwaarschijnlijk, zo niet onmogelijk maken, worden geanalyseerd, gediagnosticeerd en bekritiseerd als vervreemdende sociale stoornissen. Door de voorwaarden voor menselijke ontplooiing systematisch te blokkeren, vervreemden verdingelijkte sociale structuren de subjecten van zichzelf, met als gevolg dat ze niet langer "hun eigen leven kunnen leiden".

Geïnspireerd door Rahel Jaeggi's (2005) existentieel-fenomenologische herformulering van Marx' theorie van vervreemding, vat Rosa aliënatie op als een verstoorde en gebrekkige relatie tot de wereld, anderen en zichzelf. "Het onvermogen om constitutieve banden aan te gaan geeft aan dat de diepgaande vervorming van de relatie tot de wereld het centrale symptoom en teken van vervreemding is" (Rosa, 2009a: 51). In de late moderniteit (of vroege postmoderniteit) hebben de twee processen van globalisering en versnelling een nieuw "spatio-temporaal regime" ingesteld dat de relatie tot de wereld (tot plaatsen en tijd, tot dingen en mensen, tot het lichaam en het zelf) vervormt. Het vervreemdt het menselijk wezen (*Dasein*) van de omgeving (*Umwelt*), van anderen (*Mitwelt*) en van zichzelf (*Selbstwelt)*. Met gevoel voor drama concludeert Rosa (2009a: 37) dat in het industriële kapitalisme de "relatie tot de wereld als zodanig en in haar totaliteit" (*Weltbeziehung ingesamt)* vervreemd is geraakt. Onder dergelijke omstandigheden wordt menselijke welzijn vrijwel onmogelijk. De moderniteit is een antropologische catastrofe.

**Een fenomenologie van resonantie en responsiviteit**

*Volg de gids*

Met vier opeenvolgende generaties is de Frankfurter Schule nu bijna een honderdjarige denkschool. Samen met andere oud-studenten van Axel Honneth (zoals Rahel Jaeggi, Robin Celikates, Martin Saar, Christopher Zurn en Titus Stahl die af en toe publiceren in *WestEnd*, het nieuwe tijdschrift van het Institut für Sozialforschung) vertegenwoordigt Rosa een nieuwe generatie sociaal-filosofen die hun Adorno, hun Habermas en hun Honneth kennen. Ieder van hen volgt zijn eigen onderzoekslijn, maar Rosa valt niet alleen op door zijn creativiteit, scherpzinnigheid en productiviteit, maar ook door zijn affiliaties: hij is socioloog van opleiding, maar ook communitaristisch moraalfilosoof die bewust het werk van Charles Taylor voortzet.

Een korte terugblik op zijn traject door de intellectuele landschappen van de sociale theorie, de moraalfilosofie en de kritische theorie zal dienen als herinnering aan de vormende invloed van zijn mentor gedurende zijn loopbaan en als wegwijzer naar de volgende fase. We hebben gezien dat hij in de eerste fase van zijn werk (1994-2001) de fundamentele vraag van de wijsgerige antropologie stelde: "De vraag naar de aard van de *anthropos* zal opnieuw worden opgepakt, maar nu vanuit het perspectief van de relationele ontologie van het *Dasein* die enerzijds de verbinding tussen het zelf en de wereld benadrukt, en anderzijds resonantie en vervreemding tegenover elkaar stelt als twee manieren van in-de-wereld-zijn.

In de tweede fase van zijn werk (2001-2009) over de temporele structuren, processen en praktijken van de vroege, klassieke en late moderniteit, transformeerde hij de metafoor van de versnelling in een brede, allesomvattende profetische analyse en kritische diagnose van het heden, volgens welke de dialectiek van de Verlichting tot een "razende stilstand" is gekomen. Daarbij heeft Rosa Taylors morele kritiek op de "groeimachine" systematisch uitgewerkt in een sociale theorie van hogesnelheidsmaatschappijen met diagnostische inzet.

In de derde fase (2009-2011) keert de Duitse theoreticus terug naar zijn vroege belangstelling voor moraalfilosofie en vult hij zijn sociologische diagnose van versnelling aan met een normatieve kritiek op vervreemding. Net als de voorgangers van de eerste generatie van de Frankfurter Schule radicaliseert hij zijn kritiek op het industriële kapitalisme, hekelt hij de vervreemding als een antropologische catastrofe en zet hij de "vraag naar een alternatief voor de moderniteit" (Rosa, 2009a: 33) op de agenda. Geschrokken als het ware van het radicalisme van zijn eigen negatieve conclusies, heeft Rosa ondertussen de resonantietheorie ontwikkeld als een hermeneutisch gevoelige, fenomenologisch geïnspireerde, morele sociologie van bevredigende relaties met de wereld die de kritische theorie van vervreemding en reïficatie aanvult met een affirmatieve filosofische antropologie. Het engagement met resonantie markeert een dubbele accentverschuiving, ten eerste van de kritiek op temporele structuren naar de kritiek op vervreemde wereldrelaties en ten tweede van een negatieve "entropologie" naar een positieve filosofische antropologie die de weg opent naar een "affirmatieve revolutie" (Rosa, 2017).

Gedurende de vier fasen van zijn reis door sociale filosofie, maatschappijtheorie, kritische theorie en moraalsociologie is Taylors werk een constante bron van inspiratie geweest. Van zijn vroege werk over filosofische antropologie via zijn kritiek op de "malaise van de moderniteit" tot zijn laatste beschouwingen over "resonantie" (Rosa, 2016), "oncontroleerbaarheid" (2018) en "medio-passiviteit" (2019a) hebben Taylors morele hermeneutiek en communitaristische politiek hem door het intellectuele landschap geleid. Als we Jürgen Goldstein (2018) mogen geloven, is resonantie ook het sleutelbegrip en het leidende motief van Charles Taylors twee grote werken in de anamnetische genealogie, *Sources of the Self* en *A Secular Age*. Inderdaad, in een belangrijke tekst over Pink Floyd en Charles Taylor die een beknopte preview biedt van de belangrijkste stellingen van *Resonanz*, bevestigt en beweert Rosa (2011) dat in alle reflecties van Taylor, van zijn vroege epistemologische kritiek op het behaviorisme tot zijn laatste meditaties over christelijke spiritualiteit, de vraag naar de relatie tot de wereld de knoop vormt die het geheel van zijn werk samenbindt.

De tegenstelling tussen resonantie en vervreemding, d.w.z. tussen responsieve en afstotende, receptieve en toe-eigenende, erotische en thanatische relaties met de wereld, is de grote binaire tegenstelling die zijn filosofische antropologie, zijn hermeneutische taalfilosofie, zijn existentiële fenomenologie, zijn theorie van menselijke agency, zijn culturele genealogie van het moderne zelf, zijn politiek van erkenning, zijn communitaire kritiek op het liberalisme en zijn theologische beschouwingen over het secularisme doorkruist en structureert. Ik geloof dat deze schommeling tussen een bijna existentialistische angst voor ontkoppeling enerzijds en een humanistisch verlangen naar een diepe herverbinding met de wereld, anderen en God anderzijds ook in Rosa's werk werkzaam is, al zou ik niet willen zeggen dat dit het "Archimedische punt" van zijn hele oeuvre is.

*Van tijdstructuren naar wereldrelaties*

In 2017 ontving Rosa zijn eerste doctoraat *honoris causa* van de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht. Vlak daarvoor verscheen *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Rosa, 2016), zijn tweede meesterwerk waaraan hij bijna 10 jaar had gewerkt. Hoewel een deel ervan al aangekondigd was in zijn inaugurele lezing aan de Universiteit van Jena (2012: 374-413) en in zijn tekst over Pink Floyd (Rosa, 2011), begon het thema resonantie al snel door te galmen in de Duitse academische wereld en daarbuiten (in kerken, scholen, ecologische bewegingen en alternatieve therapieën). Binnen de academische wereld heeft het een goede, zij het niet kritiekloze ontvangst gekregen onder sociale theoretici, moraalfilosofen en theologen (Peters en Schulz, 2017, Reckwitz, 2017, Wils, 2019, Susen , 2019).

*Resonanz* is een indrukwekkend en lijvig boek van 815 pagina's over vibraties, melodieën, tonaliteiten en afstemmingen. Met het begrip resonantie wil Rosa de wereld "herbetoveren" (*reenchant*) in de meest letterlijke zin van het woord: hij wil hem weer laten zingen en swingen, zingen en vibreren. Opnieuw heeft hij een metafoor genomen, deze keer niet uit de cartografie ("kaarten") of de kinetiek ("snelheid"), maar uit de akoestiek. De klassieke demonstratie van "sympathische resonantie" (die u [hier](https://www.youtube.com/watch?v=aCocQa2Bcuc) kunt zien) laat twee stemvorken zien: Wanneer de ene de andere raakt, begint de andere te resoneren op dezelfde frequentie. Hetzelfde verschijnsel kan ook worden aangetoond door de spontane synchronisatie van twee parallel lopende metronomen (zie de demonstratie [hier](https://www.youtube.com/watch?v=T58lGKREubo)): Aanvankelijk schommelen zij op hun eigen frequentie; wanneer zij samengebracht worden, beginnen zij wild en chaotisch te schommelen, maar langzaam zullen zij zich synchroniseren en uiteindelijk hun bewegingen synchroniseren in een ritmisch ballet. Met een uitgebreide literatuur over sociale theorie en kritische theorie, fenomenologie en hermeneutiek, religiewetenschappen, geschiedenis en kunst, pedagogie en psychotherapie, heeft hij een muzikale metafoor omgezet in een sociologische symfonie van het goede leven. Het boek gebruikt bijschriften en vignetten uit het gewone leven (bijvoorbeeld kerstvieringen, interacties met huisdieren, het weer en stemmingswisselingen) om het vibe-perspectief van zijn pathische sociologie over te brengen, te illustreren en te verpersoonlijken.

De basisintuïtie is dat de kwaliteit van de verbinding tussen het zelf en de wereld bepaalt of zelfactualisatie mogelijk is of niet. Als de relatie synergetisch is, zijn de wereld en het subject op elkaar afgestemd en reageren zij op elkaar met liefde en sympathie, maar ook met respect voor verschil en alteriteit. In zijn beste en meest intense vorm is resonantie een allesomvattende "piekervaring" (Maslow, 1971) van volledige integratie met de wereld. Wanneer de extatische ervaring van eenheid-in-verschil voorbijgaat en tot rust komt, maakt zij, zoals Maslow (1971: 37) zegt, plaats voor een "niet-ecstatische sereniteit, kalmer geluk en de intrinsieke genoegens van heldere, contemplatieve kennis van de hoogste goederen" (Maslow, 1971: 37) die een gepacificeerd bestaan kenmerken: Alles is zoals het moet zijn.

Om de suggestie te vermijden dat resonantie alleen maar "vrede, liefde en harmonie" is, onderstreept Rosa de dialectiek van resonantie en vervreemding (Rosa, 2016: 316-328, 484-500): Resonantie veronderstelt vervreemding. Net als Georg Simmel, die het cultiveren van interioriteit beschouwde als een reactie op reïficatie, acht hij dat resonantie een moment van verbijstering en overgave met zich meebrengt. Resonantie is geen geluk. Het is eerder, net als kunst, volgens Stendhal, Marcuse en Adorno, een belofte van geluk die plotseling oplicht als een epifanie in de nacht van duisternis en stilte. Het drukt de hoop uit dat te midden van een vijandige, stille en onverschillige wereld iets of iemand de oproep zal beantwoorden en de blokkade zal opheffen die de vrije stroom van energieën en affecten belemmert.

Het lijvige boekwerk is opgebouwd rond een fundamentele tegenstelling tussen twee soorten relaties met de wereld: vervreemding/reïficatie enerzijds en resonantie/responsiviteit anderzijds. Terwijl vervreemding de mogelijkheid van een egosyntonische uitwisseling tussen het zelf en de wereld ondermijnt, maakt resonantie dit mogelijk. Of, beter gezegd, resonantie is op zichzelf een oorspronkelijke, bevestigende wijze van relatie tot de wereld die ons draagt, energie geeft en ons het gevoel geeft heel en levend te zijn alsmede verbonden met onszelf, anderen en het universum. Resonantie is het tegenconcept van vervreemding (Rosa, 2016: 306 en 316), is het andere van vervreemding". Wanneer het begrip resonantie wordt gebruikt als maatstaf voor gezondheid en welzijn (eudemonia), wordt het een normatief concept. Het biedt de ervaringsgrond voor een kritiek op hele levensvormen die systematisch de vloeiende uitwisseling tussen het zelf en zijn ander blokkeren, de ander die gezien wordt als een bedreiging en daarom moet worden gedomineerd, gecontroleerd of anderszins geneutraliseerd.

Zoals we hebben gezien, werden de begrippen versnelling en vervreemding beide gebruikt als totaliserende concepten die een diagnose en kritiek van hele samenlevingen, tijdperken of zelfs beschavingen mogelijk maken. Het "postulaat van de prioriteit van resonantie boven vervreemding" (Rosa, 2016: 664) suggereert dat resonante relaties met de wereld voorafgaan aan vervreemding, zowel ontologisch als, vermoedelijk, ook historisch. Rosa heeft meteen een "Urform" (Rosa, 2016: 435) ontdekt- een basale, meer primordiale manier van zijn-in-de-wereld. Deze ontologie van relaties verankert niet alleen zijn kritiek op sociale pathologieën; ze baant ook de weg naar mogelijke therapieën: "Een andere relatie tot de wereld is mogelijk" (Rosa, 2016: 56, 495 en 541).

*Resonantie-ethiek*

De onthulling van een primordiale, diffuse, affectieve, belichaamde, sensuele, evaluatieve relatie tot de wereld opent een verdieping onder de theorie van het communicatieve handelen (Habermas, 1981). Net als diverse andere theorieën over intersubjectiviteit die Habermas' rationalisme probeerden te verzachten met een verkenning van morele gevoelens (liefde, sympathie en zorg), circuits van wederkerigheid (erkenning en geven) of quasi-mystieke ervaringen van versmelting (gemeenschap, gratie, extase), is de theorie van de resonantie een theorie van de mimesis - Adorno's raadselachtige code voor de communicatieve vereniging van verschil en identiteit in en met de natuur.

Volgens Habermas is de communicatie tussen subjecten, dankzij de in de taal ingebouwde geldigheidsclaims, gericht op begrip en consensus over de stand van zaken in de natuurlijke wereld, normen in de sociale wereld en authenticiteit van expressies in de subjectieve wereld. Axel Honneth (1992) speelde Hegel uit tegen Kant en mobiliseerde het concept van de "strijd om erkenning" tegen Habermas' discoursethiek en deliberatiepolitiek om in te spelen op de gevoelens van verontwaardiging die worden geactiveerd wanneer subjecten voelen dat ze niet voldoende geliefd, gerespecteerd of gewaardeerd worden door de anderen. In plaats van communicatie, zo betoogde hij, is het de niet-erkenning door anderen in de privésfeer (liefde), door de staat (wet) of in de burgermaatschappij (solidariteit) die de aanzet geeft tot een strijd om erkenning die leidt tot morele vooruitgang en politiek herstel van onrecht.

Tegenover zowel Habermas' discoursethiek als Honneths ethiek van de erkenning stelt de resonantie-ethiek dat communicatie en erkenning niet voldoende zijn om synergetische relaties met de wereld aan te gaan (Rosa, 2016: 585-595). Integendeel, levendige relaties zijn de motiverende humus die communicatie en erkenning überhaupt mogelijk maakt. In Habermas is communicatie vooral een ontmoeting van geesten (niet van zielen) waarin lichaam en emoties nauwelijks een rol spelen. De partners wisselen argumenten uit en toetsen hun geldigheid, maar ze worden niet echt geraakt of ontroerd door de ander. In Honneth zijn sterke emoties aanwezig, maar naarmate de strijd om erkenning verhit raakt, neemt de kans op resonantie af. Net zoals er een basisverlangen naar erkenning is, is er een basisverlangen naar resonantie. "Er kan echter geen strijd om resonantie zijn, beweert Rosa. Resonantie kan noch verdeeld, noch competitief toegewezen worden" (Rosa, 2016: 333). Bovendien beperken zowel Habermas als Honneth het blikveld van hun morele theorieën tot intersubjectieve relaties. Resonantie gaat dieper. Het gaat verder dan taal en rede, en ook verder dan conflict en strijd, om de enactieve relaties tussen de subjectieve, de intersubjectieve, de interobjectieve en de interspirituele werelden te conceptualiseren. Het incorporeert de lessen van de actor-netwerk theorie (Rosa, 2014), en breidt het bereik van resonantie uit naar de natuur, lichamen, dieren en geesten om een andere, meer conviviale bestaanswijze te ontdekken.

*Homo resonans*

Rosa ziet de mens als een belichaamd, zichzelf interpreterend, resonerend, levendig dier: *homo resonans,* als een hedendaagse variant wellicht van Pascal's "denkend riet". Hij gaat ervan uit dat de mens in wezen een resonantiezoeker is, wiens diepste verlangen het is om de gelukzaligheid te ervaren van een diepe, intense en betekenisvolle verbinding met alles wat er in het universum bestaat. Pas wanneer mensen de "universele sympathie" ervaren die alle afzonderlijke delen beweegt en verbindt tot een bezield geheel, zijn zij volledig mens. Net als de oudere filosofische antropologie van Scheler, Plessner en Gehlen grijpt Rosa terug op de existentiële fenomenologie en de culturele hermeneutiek om de specificiteit van de mens als voelende, voelende, interpreterende, verlangende, waarderende en handelende entiteit in de wereld te doordenken.

In overeenstemming met de fenomenologieën van Husserl, Heidegger en Merleau-Ponty, maar ook puttend uit de nieuwere fenomenologieën van "sferen" (Peter Sloterdijk), "atmosferen" (Gernot Böhme), "afstemming" (Thomas Fuchs) en "responsiviteit" (Bernhard Waldenfels), verankert hij de relatie tussen het zelf en de wereld in de intentionaliteit en ontvankelijkheid van het lichaam (*Leib*). Op het kruispunt van zelf en wereld, tegelijk een membraan, een medium en een middel dat beide verbindt, is het lichaam ontvankelijk en gevoelig (het ontvangt de trillingen die uit de wereld komen en wordt erdoor beïnvloed: "a←fectie" (Rosa: 2016: 279, *passim*); het is ook expressief en actief (het reageert op de trillingen die het ontvangt en reageert op affect met uitgaande emoties ("e→motion", in de vectoriële notatie). Zonder lichaam, zonder huid en aanraking, zonder ogen, oren of mond, zonder synaesthesie van de zintuigen, is geen ervaring en geen relatie tot de wereld mogelijk, laat staan een levende, vibrerende, ademende en resonerende relatie tussen het zelf en de wereld.

De invloed van Bernhard Waldenfels' fenomenologie van alteriteit en responsiviteit is duidelijk voelbaar in Rosa's definitie van resonantie als een relatie van wederkerigheid waarin zowel het zelf als de ander zich voor elkaar openstellen, afstemmen en "met hun eigen stem" op elkaar reageren (Rosa, 2016: 285, 298, 421, 619). Net als bij Marcel Mauss is het antwoord van de ander een geschenk dat de ontvanger beïnvloedt en beweegt om op zijn beurt te reageren. De dialogische uitwisseling is productief; meer nog, ze is transformatief, want wanneer men de ander niet goed hoort, om te begrijpen wat er gezegd is, moet men zichzelf veranderen, zoals Taylor (1985b: 54) lang geleden al terecht opmerkte. Zelftransformatie versterkt een gevoel van "self-efficacy". Resonantie kan echter niet gedwongen of afgedwongen worden; het is constitutief niet beschikbaar en oncontroleerbaar (Rosa, 2018). Het komt met gratie - of het komt niet.

Met de post-Heideggeriaanse en post-Wittgensteiniaanse hermeneutiek gaat Rosa ervan uit dat de relaties tot de wereld altijd al symbolisch bemiddeld zijn door de taal. De wereld is niet gegeven in haar onmiddellijkheid. Als leefwereld wordt hij ervaren als een wereld die zowel betekenisvol als waardevol is. Het geheel van betekenissen en waarderingen die de achtergrond vormen van intentioneel handelen kan expliciet en gearticuleerd zijn. Meestal zijn ze echter geïnstitutionaliseerd in collectieve praktijken en belichaamd in de habitus. Ze zijn dus grotendeels impliciet, pre-predicatief, pre-reflexief en pre-cognitief. Op dit punt neemt Rosa (2016: 225-235, 453-457) de theorie van zelfinterpretaties en sterke evaluaties van zijn mentor over en propageert de stelling dat resonantie alleen optreedt als er sterke evaluaties bij betrokken zijn. Wanneer het zelf een sfeer van resonantie tegenkomt (zoals de familie, religie, natuur of zelfs sport) die haar sterk aangaat en hem intens raakt, begint de ander als het ware te spreken – de andere kan een ander mens, een dier, een ding of een God zijn. Wanneer de andere spreekt, reageert het zelf met emotie en gaan beiden de existentiële communicatie aan. Nu we alle ingrediënten (a←fectie, e→motie, transformatieve assimilatie en onbeheersbaarheid, zie Rosa, 2018: 37-46) van de resonantie hebben, kunnen we deze uiteindelijk definiëren als een bijzondere manier van zijn in de wereld: "In wezen is het een ontmoeting met iets oncontroleerbaars, dat met zijn eigen stem spreekt en wordt ervaren als een bron van een sterke evaluatie" (Rosa, 2016: 619).

*Moderniteit, romantiek en resonantie*

Resonantie is een antropologisch kenmerk - een fundamenteel "vermogen" (*capability*) waarvan de "werking" (*functioning*) wordt bepaald door sociale, culturele en historische omstandigheden. Wat resoneert en wat niet resoneert verschilt van cultuur tot cultuur. In moderne westerse samenlevingen zijn verschillende "resonantiesferen" geïnstitutionaliseerd in een hele reeks individuele en collectieve praktijken die gericht zijn op personen, dingen en spirituele entiteiten waarmee men quasi-communicatieve relaties kan hebben. Rosa (2016: 331-541) onderscheidt drie assen van weerklank waarin men de echo's van de respectieve theorieën van Axel Honneth, Bruno Latour en Charles Taylor kan bespeuren. Op de "horizontale" as van de interpersoonlijke relaties worden het gezin, de vriendschap en de politiek aangewezen als instituties die intense gevoelens van verbondenheid met verwanten, collega's en medeburgers kunnen bevorderen; op de diagonale as van de inter-objectieve relaties worden werk, school en sport gezien als domeinen waar actoren hun kiks zoeken en vinden in relatie tot "niet-verdingelijkte" dingen (gereedschap, muziekinstrumenten en andere fetisjen); op de verticale as van de inter-geestelijke relaties ten slotte zijn religie, natuur, kunst en geschiedenis de institutionele vectoren die de mens in hogere sferen van transcendentie brengen. Hoewel deze hogere sferen als laatste komen, zijn ze in feite de eerste: de Buberiaanse "ik-gij relaties" waarin een Ander in de tweede persoon reageert op de eerste persoon vormen de "basisvorm van alle wereldrelaties" (Rosa, 2016: 435). De mimetische relaties tot het numineuze, die men ook nu nog tegenkomt in met affecten beladen ontmoetingen met charismatische personen, natuurmagie, herinneringssites en auratische kunstwerken, vinden hun oorsprong in het "sacrale complex".

Binnen sociaal geïnstitutionaliseerde resonantiesferen hebben individuen hun eigen subjectieve of biografische resonantieassen. Net als de persoonlijke morele kaarten die aangeven wat voor hen echt belangrijk is, hen beweegt en hun levensloop aanstuurt, ordenen de biografische resonantieassen iemands persoonlijke interesses en morele gevoeligheid in een hiërarchische volgorde van waarde. Wanneer specifieke voorwerpen (zoals huizen, boeken en auto's), personen (zoals beroemde filosofen, zangers of actrices) en quasi-personen (zoals God, de natie of de oceaan) iemand sterk aanspreken, is dat omdat ze raken aan existentiële kwesties die iemands "persoonlijke as" doen trillen (de vierde as van zelfrelaties (Rosa, 2021: 249) is een latere toevoeging die onontwikkeld blijft). Of het nu vrienden en familie zijn (sociale as), werk (materiële as), ideeën en idealen (spirituele as) of het eigen ik (existentiële as) waaraan men prioriteit geeft, ieder moet zijn eigen persoonlijke assen van resonantie vinden die zin en richting geven aan zijn leven. Zoals in Webers levensfilosofie moet ieder inderdaad "de demon die de touwtjes van zijn leven vasthoudt, vinden en gehoorzamen" en ze laten trillen en resoneren. Met Margaret Archer (2003) kunnen we aannemen dat verschillende wijzen van reflexiviteit (en dus ook van interne gesprekken over de rangorde van ultieme zorgen) corresponderen met verschillende modaliteiten van zelfverwerkelijking: communicatieve reflexieven stellen vrienden en familie voorop, autonome reflexieven wijden hun leven aan werk, terwijl metareflexieven die bewogen lijken door hogere idealen streven naar authentieke zelfverwerkelijking voor zichzelf en democratische zelfbeschikking voor de samenleving. In concrete ervaringen van resonantie swingen alle assen tegelijk en weerklinken ze diep in de ziel.

In een nogal onthullende sentimentele passage die eindigt met een verwijzing naar Charles Taylor, erkent Rosa dat zijn theorie van resonantie een romantisch verlangen uitdrukt naar een wereld die niet langer koud, stil en afstotend zou zijn "als een woestijn", maar verfrissend, ontvankelijk en regeneratief "als een oase". Ik citeer de passage uitvoerig, omdat deze zijn communitaire droom perfect samenvat van een opnieuw betoverde wereld, boordevol leven en stemmen, die zou resoneren en verwelkomen als een thuis, een vaderland of een moederland:

"Zo is het "Romantische model" vormend geweest voor de hoop en het verlangen naar weerklank, alsmede voor de vrees voor een verlies van weerklank, die men aantreft in de moderne opvattingen over liefde en vriendschap; in de idee dat de relaties die kunst, muziek en esthetiek met de wereld aangaan praktische betekenis hebben in het dagelijks leven; in de moderne natuurbeleving; en in bepaalde opzichten zelfs in de idee van zelfverwerkelijking door arbeid, vooral waar deze nog gericht is op het voorbeeld van vakmanschap. Meer nog, de specifiek romantische gevoeligheid voor en het verlangen naar weerklank manifesteren zich ook in het moderne concept van religieuze ervaring; in het idee van onderwijs als ontwikkeling en niet louter als opleiding of disciplinering; en in de dromen van een politieke gemeenschap gevormd door participatie, solidariteit en gedeelde waarden, alsmede door een levende geschiedenis. De moderniteit droomt van een relatie tot de wereld die door en door resoneert, waarin lichaam en psyche, geest en natuur, individuele en collectieve geschiedenis, het individu en de samenleving hun verdeeldheid overwinnen, elkaar ontmoeten in relaties van correspondentie en levendige responsieve relaties met elkaar aangaan" (Rosa, 2016:601).

Als resonantie de droom van de moderniteit is, dan is reïficatie de nachtmerrie waaruit zij probeert te ontwaken. De mogelijkheid om afstand te nemen van de wereld en een koude, objectieve en instrumentele relatie aan te gaan met de dingen, de mensen en de wereld in het algemeen is niet minder een historische verworvenheid dan het vermogen om zich op mimetische en sympathieke wijze te identificeren met de ander. In de moderniteit heeft de gecombineerde logica van versnelling, concurrentie en mondialisering echter de doel rationaliteit (*Zweckrationalität,* in Webers typologie van het handelen) geïnstalleerd als de standaardmodus voor het behandelen van en de interactie met de wereld. De institutionalisering van een agressieve, instrumentele en toe-eigenende wereldrelatie in sociale praktijken, processen en autonome systemen viel samen met de verbanning van meer responsieve, zorgzame en sympathieke relaties tot de wereld naar specifieke instellingen, tijden en plaatsen. In de belangrijkste systemen van de moderniteit (de kapitalistische economie, de informatietechnologie, de belangenpolitiek, enz.) zijn de "ik-het relaties" overheersend en verstikken zij de "ik-gij-relaties".

Terwijl de wereldassen steeds stiller en stommer werden, werd de klaagzang over vervreemding steeds luider in de literatuur (Kafka, Beckett, Sartre), de filosofie (Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard) en de sociologie (Marx, Weber, Simmel). In een overzicht van de hele traditie van kritische theorie, van Marx tot Lukács en Horkheimer tot Habermas en Honneth (Vandenberghe, 1997-1998), die vervreemding en reïficatie centraal stellen in hun analyse en diagnose, herbeschrijft Rosa de tragedie van de moderniteit als een "resonantiecatastrofe" (Rosa, 2016: 517-598). De wereld is oud en koud geworden, onontvankelijk en stom, als een maanlandschap. Het zingt of swingt niet meer. En zelfs als ze dat wel doet, reageren de vervreemde subjecten niet meer op muziek. Het spreekt hun niet meer aan, wat misschien wel het duidelijkste teken van depressie is.

**Conclusie: Nederlaag of gebrek aan redelijkheid?**

In dit artikel heb ik een chronologische reconstructie voorgesteld van het traject van Harmut Rosas via drie van zijn belangrijkste boeken. Ik heb in feite de ontwikkeling van zijn werk gevolgd, van zijn proefschrift en zijn *Habilitation* tot zijn meesterwerk over resonantie. Ik heb daarbij steeds benadrukt wat hij te danken heeft aan de kritische hermeneutiek van Charles Taylor en laten zien hoe hij in de vier fasen van zijn intellectuele loopbaan de basisintuïties van zijn intellectuele gids en geestelijke mentor heeft uitgewerkt in de taal van de sociale theorie. De voortdurende aanwezigheid van de Canadese filosoof in zijn werk verklaart enkele van de belangrijkste kenmerken van zijn sociale theorie. Zijn belangstelling voor een filosofische antropologie die uitlegt wat het betekent om mens te zijn, zowel in generieke als in historische zin, is rechtstreeks terug te voeren op zijn promotieonderzoek naar de sociale filosofie van Taylor. Zonder de triade van begrippen "zelfinterpretatie", "sterke evaluatie" en "articulatie" die het basiskader van zijn oeuvre bepalen, kan men noch zijn morele filosofie, noch zijn maatschappijtheorie begrijpen. De hermeneutische invloed vloeit rechtstreeks voort uit de definitie van de mens als een "zelfinterpreterend dier". De nadruk op "morele kaarten" die aangeven wat goed, waardevol en de moeite waard is in het leven, begeleidt al zijn beschouwingen over het "goede leven" en het "algemeen welzijn" (*common good*). Het belang van het verwoorden van onuitgesproken gevoelens tot inspirerende visies op individuele en collectieve identiteit verklaart hoe hij zijn intellectuele missie opvat als een kritisch theoreticus die een "best account" van de samenleving biedt.

Zonder Taylors genealogie van de filosofische, artistieke en spirituele stromingen en tegenstromingen die ten grondslag liggen aan de moderne opvatting van het zelf, kan Rosa's kritiek op de moderniteit evenmin volledig worden begrepen. In de westerse traditie zijn drie normatieve visies op het "echt, goede en mooie leven" uiteengezet: theïsme, naturalisme en expressivisme. Net als Taylor vindt Rosa dat het naturalisme dominant en hegemoniaal is geworden. De visie van de mens als onthechte (mannelijke) waarnemer die "meester en bezitter van de natuur" is, heeft de religieuze visie op de schepping uitgehold en de ethisch-esthetische visie op het universum verdrongen. Afgesneden van de vitale banden met zijn omgeving heeft het triomferende zelf van de moderniteit de wereld veroverd. Maar tegen welke prijs? Zonder gehechtheid aan de gemeenschap en aan een hogere orde van waarheid lijkt het leven zinloos. De legitimatiecrisis van de moderniteit geeft aan dat deze overwinning op den duur zichzelf ondergraaft. De waardering van autonomie bedreigt niet alleen de waarde van authenticiteit, zoals vanaf het begin van de Verlichting door de romantische onder- en tegenstroom van de moderniteit is aangegeven, maar ondermijnt ook de autonomie zelf.

In zijn theorie van sociale versnelling heeft Rosa uitgewerkt hoe het moderne gebod om de natuur te beheersen een maatschappij heeft voortgebracht die niet meer onder controle is. Aangespoord door een escalerende logica van "dynamische stabilisatie" heeft de synchronisatie van alle levenssferen door temporele structuren geleid tot versnelling, niet alleen in de samenleving (versnelling van economische en technologische verandering), maar ook van de samenleving (versnelling van sociale verandering). Met de overgang van moderniteit naar postmoderniteit heeft de hyperacceleratie in en van de maatschappij meerdere "desynchronisatiecrises" veroorzaakt, die gepaard gaan met een reeks sociale pathologieën: de ecologische crisis (de "grote versnelling" van het Antropoceen), de democratische crisis (de "grote recessie" van het populisme) en de psychocrisis (de "grote depressie" van de pandemie) geven aan dat de verandering te snel gaat voor de natuur, de maatschappij en de subjectiviteit. Samen zijn het alarmerende symptomen van een algemene uitputting van het moderniteitsproject.

De articulatie van Taylors theïstisch-expressieve intuïties over resonantie in een volwassen theorie van sympathische vibraties heeft de spanningen tussen de drie intellectuele, morele en spirituele stromingen van de moderniteit (theïsme, naturalisme en expressivisme) teruggebracht tot een dubbele tegenstelling tussen twee soorten relaties tot de wereld: *Vernehmen* en *Herstellen* (Heidegger), *eros* en *thanatos* (Freud), arbeid en interactie (Habermas), reïficatie en erkenning (Honneth) of vervreemding en resonantie (Honneth). Door de *homo clausus* van de moderniteit open te stellen voor zijn omgeving, verbindt resonantie het zelf met de wereld. Ondergedompeld in de levensstroom waar het uit voorkomt, verschijnt de mens uiteindelijk als het bewuste eindpunt van de evolutie dat willens en wetens alle wezens van het universum verzamelt en verbindt tot de ziel, tot de persoon (van *per-sonare*).

In mijn uiteenzetting van Hartmut Rosa's hermeneutische, relationele en kritische sociale theorie heb ik mij bewust onthouden van kritiek. Had ik mezelf de vrijheid gegeven om zijn sociale theorie en maatschappijkritiek te bekritiseren, dan was ik teruggegaan naar de bronnen van zijn intellectuele zelf en had ik zijn aanvankelijke keuze in twijfel getrokken. Ik denk namelijk dat alle problemen van Rosa's moraalfilosofie, sociale theorie en kritische diagnose van de moderniteit voortkomen uit zijn aansluiting bij Charles Taylors communitaire, romantische en passeïstische visie op samenleving, politiek, cultuur en identiteit in de moderne tijd. Zijn systematische reconstructie van de sociale filosofie van Charles Taylor was niet kritiekloos. Hij legde duidelijk de vinger op de onopgeloste spanning tussen een filosofische en een historische antropologie, tussen een universalistische opvatting van menselijke vermogens en een meer contextueel begrip van historische identiteiten die zijn oeuvre doorkruist. Maar het parochialisme van zijn communitarisme, het provincialisme van zijn patriottisme of het sentimentalisme van zijn katholicisme stelde hij niet echt ter discussie. Omdat zijn kritiek op Taylor reconstructief en immanent was, heeft hij zijn axiologische horizon onvoldoende vrijgemaakt van een aanhoudend moreel conservatisme en anti-modernistische nostalgie. Net als de eerste Frankfurter Schule schoot zijn radicale kritiek op de moderniteit zijn doel voorbij. Zijn tijdsdiagnose van de crises van desynchronisatie en de pathologieën van versnelling bracht een latent anti-modernisme aan het licht. De tegenstelling tussen autonomie en authenticiteit en later tussen vervreemding en resonantie was te scherp. Zijn kritiek op de autonomie legde niet alleen zijn politieke "illiberalisme" bloot, maar ook de conceptuele problemen die ontstaan wanneer men de kritiek op de maatschappij loskoppelt van de kritiek op de praktische rede, in de Kantiaanse zin van het woord.

Wat een kritische theorie van sociale pathologieën onderscheidt van de hermeneutiek is het geloof dat (ondanks alles) de rede als kracht in de geschiedenis werkzaam blijft. Dit geloof in de rede, dat de eerste met de tweede en de derde generatie van de Frankfurter Schule verbindt, maakt het mogelijk een immanente kritiek op de maatschappij in haar eigen termen te verbinden met een contextoverstijgende kritiek in naam van de rede (Honneth, 2007). Door de rede op te geven en intuïtie en sentiment opnieuw in de analyse op te nemen, keert Rosa terug naar een romantische kritiek op moderniteit en vervreemding. De vaagheid van zijn voorstellen voor een convivialistische politiek voor een "samenleving voorbij de groei" (economische democratie? ethische consumptie? basisinkomen?) verraadt dat zijn kritiek uiteindelijk geen sociale kritiek op het kapitalisme is, maar een "artistieke kritiek" op de vervreemding in de moderniteit die de clichés van de negentiende- en twintigste-eeuwse *Kulturkritik* van de morele decadentie rehabiliteert.

Het probleem met Rosa's sociologie van het "goede leven" situeert zich niet op het descriptieve niveau, maar op het normatieve niveau. Vanuit het perspectief van de tweede en de derde generatie kritische theorie die de vraag naar normatieve grondslagen inderdaad zeer serieus neemt, doorstaat Rosa's moraalfilosofie de toets van universaliteit niet. Zijn verdediging van het "normatieve monisme" (Rosa, 2016: 749) laat essentiële onderdelen van de moraalfilosofie buiten beschouwing. Zonder de Kantiaanse en Marxistische erfenis kan menselijk welzijn niet in stand worden gehouden (Vandenberghe, 2021). Het "goede leven voor allen" is een voorwaarde voor het "goede leven van ieder". Zonder dit uitgangspunt ontaardt de filosofie in een rondetafelgesprek in een riante wellness-retraite tussen neo-Aristotelianen, neo-Hegelianen en neo-Heideggerianen ter linker- en ter rechterzijde. Resonante relaties mogen dan wel een voorwaarde en een gevolg zijn van persoonlijk geluk, ze bieden geen indringende normatieve maatstaf voor morele evaluatie en maatschappijkritiek. Afgezien van incidentele verwijzingen naar patriottisme, vaderlanden en kerken zijn de voorbeelden die Rosa aanhaalt om zijn perspectief op een niet-vervreemd en vervuld leven te illustreren sympathiek, maar uiteindelijk te subjectief. Het onderscheid tussen ontvankelijke en afstotelijke relaties, goede en slechte vibes, veronderstelt al de oordelen die hij wil vellen. Dat de acteurs zelf schijnbaar zijn waarden aanhangen bewijst niet, maar veronderstelt wat hij wil aantonen. Congruentie van gevoelens is niet voldoende. Het is mooi, maar vanuit moreel oogpunt is het zelfs geen noodzakelijke voorwaarde. Het bezwaar dat afstotende relaties gepaard kunnen gaan met goede vibes en responsieve met slechte vibes wordt door een definitorisch fiat (en een beetje hulp van het post-structuralisme) terzijde geschoven: Alleen gevallen die de alteriteit niet ontkennen tellen als echte resonantie.

Alle zwakheden van de communitaire ethiek komen aan het licht in Rosa's (2019 b, c) recente geschriften over de luisterende samenleving, de resonerende democratie en *the common good*. Hoewel hij terecht afstand neemt van een antagonistische opvatting van politiek (Rancière, Laclau, Mouffe) die de strijd om de macht ontologiseert, is het interne verband dat hij probeert te leggen tussen resonante democratie en het algemeen belang weinig overtuigend. Bij gebrek aan een morele theorie, zoals Habermas' discoursethiek of Honneths ethiek van de erkenning, is het communitaire beroep op gedeelde waarden en maatschappijvisies te veel (te "dik" en substantieel) en ook te weinig (te “dun” en etherisch). Het is bijna geen commentator ontgaan dat Rosa's resonantiepolitiek de lakmoesproef van extreem rechts niet doorstaat. Laten we een bijzonder grotesk, maar "sprekend" voorbeeld nemen: Jair Messias Bolsonaro, de president van Brazilië (ik woon in Rio de Janeiro). Zijn volgelingen duiden zichzelf aan als "mensen van goede wil" (*gente do bem*) en noemen hun held "de mythe". Wanneer zij met duizenden de president op zijn motor (zonder helm) volgen, zijn het niet alleen de motoren van hun voertuigen die trillen. Ook hun hart en ziel resoneren unisono. Alle assen zwaaien, ook de spirituele, en toch lijkt het duidelijk dat er iets diep mis is. Weliswaar maakt Rosa (2016: 370-372, 2019b: 170-178, 2019c: 209-242) een onderscheid tussen echte responsiviteit (die verschil bevordert) en "echokamers" die dezelfde boodschap herhalen, retweeten en versterken, maar nogmaals, het onderscheid veronderstelt het rationele criterium dat het moest aantonen. Resonantie levert een grote bijdrage aan de sociale theorie, maar het is geen morele theorie. Bij gebrek aan een stevig normatief fundament dat de stem van de massa categorisch kan onderscheiden van de stem van de rede, kan de republiek niet overeind blijven.

Resonantie levert een grote bijdrage aan de sociale theorie, maar het is geen morele theorie. Resonantie is, zoals Dietmar Mieth (2019:184) opmerkt, een criterium van zingeving, niet van moraliteit. Bij gebrek aan een sterk normatief fundament dat de stem van de massa categorisch kan onderscheiden van de stem van de rede, worden morele oordelen gereduceerd tot persoonlijke voorkeuren. Maar om alle misverstanden te voorkomen, haast ik me eraan toe te voegen dat Rosa hoe dan ook geen sympathie heeft voor een conservatieve "morele meerderheid", laat staan voor populistische bewegingen van extreemrechts die hele delen van de bevolking die hun hallucinatie van een zuivere gemeenschap niet delen, willen uitsluiten, onderdrukken, afstoten en verdrijven, desnoods met geweld.

Er is niets mis met een "positieve sociologie" die zich verre houdt van de hyperkritiek van veralgemeende overheersing. Net als de "positieve psychologie" (Seligman en Csikszentmihalyi, 2000), die de exclusieve aandacht voor mislukkingen, crises en psychopathologieën corrigeert met een oproep om de menselijke krachten van communicatie, verbinding en veerkracht te bestuderen, vult de resonantietheorie haar eigen "melancholische wetenschap" aan met de vreugde van synergie. In sombere tijden als de onze zijn observatie, participatie en betrokkenheid bij levendige lokale gemeenschappen, "prefiguratieve" sociale bewegingen en bruisende politieke momenten die aandringen op systemische verandering misschien wel de enige optie die overblijft.

**Referenties**

Archer, M. (2003): *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beck, U. en Beck, E., Hg. (1994): *Riskante Freiheiten*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Beck, U. en Rosa, H. (2014): "Eskalation der Nebenfolgen: Kosmopolitisierung, Beschleunigung und globale Risikosteigerung", pp. 465-474 in Lamla, J., Laux, H., Rosa, H. en Strecker, D. (Hg.): *Handbuch der Soziologie*. Konstanz: UvK.

Berlan, A. (2012): *La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*. Parijs: La Découverte.

Berman, M. (1982): *All That Is Solid Melts into Air.The Experience of Modernity*. New York: Simon en Schuster.

Braudel, F. (1958): "Histoire et sciences sociales. La longue durée", *Annales E.S.C.*, 13-14, pp. 725-753.

Dörre, K., Lessenich, S. en Rosa, H. (2009): *Soziologie - Kapitalismus - Kritik. Eine Debatte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Dumont, L. (1983): *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Parijs: Seuil.

Ferrara, A. (1994): "Authenticity and the Project of Modernity", *European Journal of Philosophy,* 2, 3, pp. 241-73.

Forst, R. (1993): "Kommunitarismus und Liberalismus - Statione einder Debatte", blz. 181-212 in Honneth, A. (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralische Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt/Main: Campus.

Giddens, A. (1982): *Profiles and Critiques in Social Theory*. Londen: Macmillan.

Goldstein, J. (2018): “Resonance – A Key Concept in the Philosophy of Charles Taylor”, *Philosophy and Social Criticism*, 44, 7, pp. 781-783.

Gouldner, A. (1975): “Romanticism and Classicism: Deep Structures in Social Science”, pp. 323-366 in *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today*. Harmondsworth: Penguin.

Haber, S. (2007): *L'aliénation. La vie sociale et l'expérience de la dépossession*. Parijs: PUF.

Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hartog, F. (2003): *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Parijs: Seuil.

Honneth, A. (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Frankfurt/Main : Suhrkamp.

Honneth, A. (2000): *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (2005): *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (2007): *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Jaeggi, R. (2005): *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Koselleck, R. (1979): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Koselleck, R. (2000): *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Lichtblau, K. (1995): “Sociology and the Diagnosis of the Times or: The Reflexivity of Modernity”, *Theory, Culture and Society*, 12, pp. 25-52.

Löw-Beer, M. (1991): “Living a Life and the Problem of Existential Impossibility”, *Inquiry*, 34, pp. 217-236.

Maslow, A. (1971): *The Farther Reaches of Human Nature*. New York: Penguin.

Mieth, D. (2019): “”Dynamische Stabilisierung und Resonante Weltbeziehung. Laudatio für den soziologischen Diagnostiker Hartmut Rosa”, pp. 180-187 in Wils, J.-P., Hg. (2019): *Resonanz. Im interdisziplinairen Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden: Nomos.

Nassehi, A. (2001): "Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose. Soziologie als gesellschaftliche Selbstbeschreibung", blz. 551-570 in Bohn, C. en Hahn, A. (Hg.): *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive.* Konstanz: UVK

Pels, D. (2003): *Unhastening Science. Autonomy and Reflexivity in the Social Theory of Knowledge*. Liverpool: Liverpool University Press.

Peters, C. en Schulz, P., Hg. (2017): *Resonanzen und Dissonanzen. Harmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld: Transcipt Verlag.

Reckwitz, A. (2017): "Auf dem Weg zu einer Soziologie des gelungenen Lebens?", *Soziologische Revue*, 40, 2, pp. 185-195.

Reckwitz, A. (2021): "Gesellschaftstheorie als Werkzeug", pp. 23-150 in Reckwitz, A. en Rosa, H.: *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlijn: Suhrkamp.

Ricoeur, P. (1990): *Soi-même comme un autre*. Parijs: Seuil.

Rosa, H. (1994): "Ideengeschichte und Gesellschaftstheorie: Der Beitrag der 'Cambridge School' zur Metatheorie", *Politische Vierteljahresschrift*, 35, pp. 197-223.

Rosa, H. (1998): *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor.* Frankfurt/M.: Campus.

Rosa, H. (2003): "*Social Acceleration*: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society", *Constellations,* 10, 1, pp. 3-33.

Rosa, H. (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Temporalstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rosa, H. (2009a): "Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik", pp. 23-54 in Jaeggi, J. en Wesche, T. (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rosa, H. (2009b): "Kapitalismus als Dynamisierungsspirale - Soziologie als Gesellschaftskritik", pp. 87-125 in Dörre, K., Lessenich, S. en Rosa, H.: *Soziologie - Kapitalismus - Kritik. Eine Debatte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Rosa, H. (2009c): "Antagonisten und kritische Integrationisten oder: Wie gehen wir mit dem verdorbenen Kuchen um", pp. 265-279 in Dörre, K., Lessenich, S. en Rosa, H.: *Soziologie - Kapitalismus - Kritik. Eine Debatte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Rosa, H. (2010): *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*. Malmö: NSU Press.

Rosa, H. (2011): "Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen - Charles Taylors monomanischer Analysefokus", pp. 15-43 in Kühnlein, M. en Lutz-Bachmann, M. (Hg.): *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Berlijn: Suhrkamp.

Rosa, H. (2012): *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlijn: Suhrkamp.

Rosa, H. (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlijn: Suhrkamp.

Rosa, H. (2016b): "Einem Ruf antworten. Bruno Latours andere Soziologie der Weltbeziehung", *Soziologische Revue*, 39, 4, pp. 552-560.

Rosa, H. (2017a): "Dynamic Stabilization, the Triple A Approach to the Good Life, and the Resonance Conception", *Questions de communication*, 31, pp. 437-456.

Rosa, H. (2017b): "Für eine affirmative Revolution. Eine Antwort auf meine Kritiker\_innen", pp. 311-329 in Peters, C. en Schulz, P., Hg. (2017): *Resonanzen und Dissonanzen. Harmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld: Transcipt Verlag.

Rosa, H. (2018): *Unverfügbarheit*. Salzburg: Residenz Verlag.

Rosa, H. (2019a): "'Spirituelle Abhängigkeitserklärung'. Die Idee des Medio-passiv als Ausgangspunkt einer radikalen Transformation", in Dörre, K. et al. (Hg): *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften*. Berlijn: Springer.

Rosa, H. (2019b): "Demokratie und Gemeinwohl: Versuch einer Resonanztheoretischen Neubestimmung", pp. 160-188 in Ketterer, H., en Becker, K. (Hg.): *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*. Berlijn: Suhrkamp.

Rosa, H. (2019c): "Der Irrtum der antagonistischen Sozialontologie. Zur kritischen Theorie demokratische Resonanz", pp. 209-242 in Bohmann, U. en Sörensen, P. (Hg.): *Kritische Theorie der Politik*. Berlijn: Suhrkamp.

Rosa, H. (2021): "Best Account. Skizze einer systematischen Theorie der modernen Gesellschaft", pp. 151-251 in Reckwitz, A. en Rosa, H.: *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlijn: Suhrkamp.

Rosa, H. and Scheuerman, W. eds. (2009): *High-Speed Society. Social Acceleration, Power, and Modernity*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Rosa, H., Dörre, K. and Lessenich, S. (2017): “Appropriation, Activation and Acceleration: The Escalatory Logics of Capitalist Modernity and the Crises of Dynamic Stabilization”, *Theory, Culture & Society*, 34, 1, pp. 53-73.

Rosa, H., Oberthür, J. et al. (2020): *Gesellschaftstheorie*. München: UVK.

Scheler, M. (1976): *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927), in *Gesammelte Schriften*, vol. 9. Bern: Francke Verlag.

Seligman, M. en Csikszentmihalyi, M. (2000): "Positive Psychology. An Introduction", *American Psychologist*, 55, 1, pp. 5-14.

Simmel, G. (1989): *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, vol. 6. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Stahl, T. (2013): *Immanente Kritik. Element einer Theorie soziales Praktiken*. Frankfurt/Main: Campus.

Susen, S. (2019): "The Resonance of Resonance. Critical Theory as a Sociology of World-Relations?", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 33, 3, pp. 309-344.

Taylor, C. (1975): *Hegel*. Cambridge University Press.

Taylor, C. (1985a): *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1985b): *Philosophical Papers 2. Philosophy and the Human Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1988): “Foreword”, pp. vii-ix in Honneth, A. and Joas, H.: *Social Action and Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1989): *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

Taylor, C. (2007): *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

Vandenberghe, F. (1997-1998): *Une histoire critique de la sociologie allemande. Alienation et réification*. Paris: La Découverte.

Vandenberghe, F. (2018): "Sociology as Practical Philosophy and Moral Science”, *Theory, Culture & Society,* 35, 3, pp. 77-97.

Vandenberghe, F. (2021): “What’s Good about the Good Life? Action Theory, Virtue Ethics and  Modern Morality”, *Philosophy and Social Criticism*, 47, 7, pp. 814-830.

Wils, J.-P., Hg. (2019): *Resonanz. Im interdisziplinairen Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden: Nomos.

Wolf-Meyer, M. (2012): *The Slumbering Masses. Sleep, Medicine, and Modern American Life*. Minneapolis: Minnesota University Press.