

# Afstemmen op Hartmut 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 boek over sociale versnelling was 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 'sociologica' 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 accleratie-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 tege-

moet 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 terugrijpt 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 transcendentale en immanente kritiek valt niet volledig samen met het onderscheid tussen liberalisme en communitarisme in de hedendaagse moraalfiloso-

fie (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 ‘puntvormig’ 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 bekritisieren (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 di-

agnose 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.

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'

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 stevast 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 insgesamt*) 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-stu-



denten 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 anamnatische 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 kri-

tiek 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 taal filosofie, zijn existentiële fenomenologie, zijn theorie van menselijke agency, zijn culturele genealogie van het moderne zelf, zijn politiek van erkenning, zijn communautaire kritiek op het liberalisme en zijn theologische beschouwingen over het secularisme doorkruist en structureert. Ik geloof dat deze schommeling tussen een bijna existencialistische angst voor ont koppeling 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, moraalfilo-

sofen 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 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): 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

Met het begrip resonantie wil Rosa de wereld 'herbetoveren' in de meest letterlijke zin van het woord: hij wil hem weer laten zingen en swingen, zingen en vibreren

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-exstatische 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). 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 compe-

tief 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-netwerktheorie (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 bezielde 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

Pas wanneer mensen de ‘universele sympathie’ ervaren die alle afzonderlijke delen beweegt en verbindt tot een bezielde geheel, zijn zij volledig mens.

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 onmiddellijk-

heid. Als leefwereld wordt hij ervaren als een wereld die zowel betekenisvol als waardevol is. Het geheel van betekenissen en waarden 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 weerklink 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 kicks zoeken en vinden in relatie tot 'niet-verdingelijkte dingen' (gereedschap, muziek-instrumenten 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 communautaire 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 weerklink, alsmede voor de vrees voor een verlies van weerklink, 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 zelf-

verwerkelijking 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 disciplineren; 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 resonanceert, 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 doelrationaliteit (*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 Hartmut 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 'zelf-interpreterend 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.

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: *Verneemen* 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 uitein-



delijk 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 bekritisieren, dan was ik terugggegaan 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 communautaire, 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 patriotisme 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.

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.

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 (Vandenbergh, 2021). Het 'goede leven voor allen' is een voorwaarde voor het 'goede leven van ieder'. Zonder dit uitgangspunt onttaardt 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 patriotisme, 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 definitoerisch 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 communautaire 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 communautaire 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 extreem-rechts die hele delen van de bevolking die hun

hallucinatiefunctie 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.

*Frederic Vandenberghe is hoogleraar sociologie aan het Instituut voor Filosofie en Sociale Wetenschappen aan de Federale Universiteit van Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ) in Brazilië.*

## Literatuur

- Archer, M. (2003): *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, U. en Beck, E., Hg. (1994): *Risikante 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 – Stationen einer Debatte', pp. 181-212 in Honneth, A. (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen 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 der 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 interdisziplinären 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 Selbstthematization 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. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript 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?* Berlin: Suhrkamp.
- Ricoeur, P. (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris: 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*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, H. (2012): *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, H. (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: 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. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Rosa, H. (2018): *Unverfügbarkeit*. 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*. Berlin: 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*. Berlin: 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*. Berlin: 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?* Berlin: 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 interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden: Nomos.
- Wolf-Meyer, M. (2012): *The Slumbering Masses. Sleep, Medicine, and Modern American Life*. Minneapolis: Minnesota University Press.