



Janus Elmstrøm Lauritsen

Frihed som økologisk sensibilitet – mod et nyt begreb om forholdet mellem menneske og natur

Denne artikel undersøger forholdet mellem menneske og natur i lyset af den økologiske krise og tesen om 'det antropocæne'. Artiklen argumenterer for, at eksisterende sociologiske frihedsbegreber ikke levner tilstrækkeligt plads til naturen som et meningsgivende og selvberoende værdifuldt Andet, og at der for at kunne etablere en bæredygtig social orden, som svarer på klimakrisen, er brug for et nyt og naturinkluderende frihedsbegreb, som korresponderer med og legitimerer denne orden.

Artiklen består af fire dele. Artiklens første del indkredser gennem filosofiske og samfundsdiagnostiske bidrag, hvordan naturen i moderniteten er forsvundet eller blevet konstrueret som død materie og forbinder denne bevægelse med et subjektivt naturtab og en svigtende natursensibilitet. Artiklens anden del undersøger naturens status i eksisterende sociologiske frihedsbegreber. I tredje del introduceres tre teoretiske perspektiver fra tre forskellige teoretiske traditioner – fænomenologi, kritisk teori og nymaterialisme – som bruges til at pege på en ny forståelse af relationen mellem menneske og natur, som i artiklens sidste del bringes i dialog med de traditionelle sociologiske frihedsbegreber med henblik på at formulere et nyt frihedsbegreb, som betegnes frihed som økologisk sensibilitet.

Søgeord: natur, menneske, frihed, social orden

Indledning

[F]remadskridende tænkning har fra tidernes morgen stræbt efter at tage frygten bort fra menneskene og at indsætte dem som herrer. Men den totalt oplyste jord stråler i den triumferende katastrofes tegn (Horkheimer & Adorno 1972:17).

Hvem vil være repræsentant for jorden og ilden, bierne og de planter, de bestøver? Dette er et definitivt slag for den menneskelige narcissisme: Vi er tvunget til at lade verden indtræde i vores politiske relationer som en tredje deltager (Serres 2022:66).

De to citater indkapsler med 60 års mellemrum på den ene side diagnosen af den oplysning, som har taget livet af det, den søgte at fastholde, og på den anden side påpegningen af behovet for at ændre den politik, som stadig efter et halvt århundrede med advarsler om klimaets forværrede tilstand tumler med at finde de rette politiske svar på et problem, som ikke kun berører menneskelige subjekter, men har „verden“ som tredje deltager. Horkheimer og Adornos *Oplysningens dialektik* udkom i kølvandet på rædslerne fra Holocaust, men i lyset af nutidens klimaforandringer kunne den næsten lige så godt være skrevet i dag. De rapporter, som jævnligt udgives af FN's klimapanel, konfronterer os med stadig mere skræmmende scenarier for den fremtid, vi må forvente at imødesee (senest f.eks. *Emissions Gap Report* 2022).

Sociologien var længe undervejs i erkendelsen af miljøproblemerne og de udfordringer, de stillede for samfundet og derfor også for videnskaben om samfundet – og bekymringen for klimaforandringerne blev da indledningsvis også primært båret frem af biologer og repræsentanter for naturvidenskaben (Catton & Dunlap 1978:44). Var sociologerne langsomme om at komme ud af startblokken, har de i de senere år indhentet en hel del af det forsømte, idet klimaforandringerne har vundet indpas som et helt centralt emne for sociologien – ifølge nogle endda som en begivenhed, som giver anledning til en decideret „revitalisering af disciplinen“ (Blok 2012). Det har givet anledning til fornyet kritik af kapitalismen og den liberale markedsorden som årsag til og hæmsko for at reagere på klimaforandringerne (Bertilsson 2012; Malm & Hornborg 2014), men også til granskning af det sociologiske begrebsapparat (Blok 2012).

At emnet har vundet indpas i sociologien og også giver anledning til, at sociologer for alvor har blandet sig i den offentlige debat, vidner bøger fra toneangivende sociologer som Bruno Latour og Nikolaj Schulz' *Notat om den nye økologiske klasse* (2022), Rasmus Willig og Anders Bloks *Den bæredygtige stat* (2020) og Arne Johan Vetlesen og Rasmus Willigs *Hvad skal vi svare?* (2017) om.

Med klimaforandringerne er et andet begreb fulgt med fra naturvidenskaberne og ind i sociologien – nemlig 'det antropocæne'. 'Det antropocæne'

Janus Elmstrøm Lauritsen

BSc i sociologi fra Københavns Universitet,
filosofistuderende ved Københavns Universitet.
Redaktionschef på RÆSON



E-mail: jel@ifs.ku.dk

er betegnelsen for en ny geologisk epoke, som nogle forskere mener, at vi er trådt ind i, hvor mennesket er blevet en selvstændig geologisk faktor, der fundamentalt forandrer naturen omkring sig (Crutzen & Stoermer 2000). Selvom betegnelsen endnu ikke er godkendt af Den Internationale Stratigrafiske Kommission, har det haft vid indflydelse på human- og samfundsvidenskaberne, ikke mindst fordi det på afgørende punkter rykker ved nogle af traditionens grundlæggende ideer om forholdet mellem menneske og natur, som ikke længere kan forstås som adskilte størrelser, men snarere må undersøges i deres sammenflettethed (Tønder 2020).

Denne artikel deler håbet om, at sociologien som reaktion på klimaforandringerne og antropocæntesen, der forstås som en 'begivenhed' for samfundsvidenskaberne, kan udvikle sig mod bedre at forstå den verden, som er „mere-end-social“, frem for at forblive indskrænket til analyser af den sociale verden, som ikke længere meningsfuldt kan tænkes adskilt fra dens naturlige 'miljø' (Blok & Jensen 2019; Blok 2012). Hvor forandringerne har affødt en række nye 'miljøsociologiske' felter – empiriske såvel som teoretiske – vil det være min pointe, at forandringerne med fordel kan udfordre frihedssociologien. Bestræbelser i den retning er blevet gjort (fx Carleheden & Schulz 2022; Vetlesen & Willig 2017; Willig & Blok 2020), og mit ærinde er her at forsøge at bidrage til denne bestræbelse.

Der er i moderne samfund en intim sammenhæng mellem begreber om frihed og social orden, på den måde at den sociale orden, hvis den skal være legitim, må basere sig på et begreb om frihed, hvis virkeliggørelse den skal sikre rammerne for (Honneth 2003:121; Aakvaag 2005:158). Som jeg i denne artikel vil argumentere for, har sociologiske frihedsbegreber imidlertid opereret med en for indskrænket og antropocentrisk ontologi, som ikke i tilstrækkelig grad har indtænkt naturen. Problemet er, at vi inden for traditionelle subjekt- og objektforståelser har svært ved at beskrive naturen som andet end et passivt, ydre, som kan beherskes. Skal vi forstå den vekselvirkning, der pågår mellem menneske og natur, som vi ser ved begrebet om det antropocæne og klimaforandringerne, der af nogle læses som naturen, der „svarer igen“

(Serres 2022:76; Rosa 2021:391), kræver det en gentænkning af denne relation og ikke mindst af naturens status heri.

Som Jane Bennett peger på i *Levende materialitet*, er politisk og økonomisk forandring uløseligt forbundet til menneskelige dispositioner og stemninger (Bennett 2021:15), og disse dispositioner og stemninger er, vil jeg argumentere for, tæt forbundne med de fortællinger, begreber og forståelsesmønstre, vi præges af som mennesker, og som ligger til grund for samfundets institutioner. Vi har derfor brug for at genindskrive naturen i et sociologisk frihedsbegreb, som formår at indfange det meningsfulde og vekselvirkende forhold mellem menneske og natur, og som kan korrespondere med en ny bæredygtig social orden, der forekommer nødvendig i lyset af klimaforandringerne. En af de allerstørste udfordringer for miljøfilosofien har været spørgsmålet om iboende værdi i naturen (Callicott 1999). Denne artikel tager udgangspunkt i, at vi allerede i mødet med naturen oplever den som havende iboende værdi – en påstand, som sandsynliggøres fænomenologisk og med udgangspunkt i sproget. og forsøger herfra at udvikle et sociologisk frihedsbegreb, som er i stand til at indfange dette.

Artiklens første del indkredser gennem forskellige både filosofiske og samfundsdiagnostiske bidrag, hvordan naturen i det moderne og i takt med (natur)videnskabernes dominans er „forsvundet“ eller blevet konstrueret som død materie og forsøger at forbinde denne bevægelse til et subjektivt naturtab og en svigtende sensibilitet over for naturen. Dernæst følger en gennemlæsning af en række standardformuleringer af sociologiske frihedsbegreber med henblik på at undersøge, hvilken rolle naturen spiller i disse. Jeg peger i forlængelse deraf på tre perspektiver fra henholdsvis Emmanuel Lévinas, Hartmut Rosa og Jane Bennett, som jeg mener tematiserer forholdet mellem menneske og natur på en mere frugtbar måde, og skitserer med udgangspunkt i disse et nyt frihedsbegreb – *frihed som økologisk sensibilitet* – som kan ligge til grund for og legitimere en ny og bæredygtig social orden.

Artiklens bidrag er dermed med at drage konsekvensen af klimaforandringerne og 'det antropocæne' som en begivenhed for sociologien, syntetisere en række teoretiske ideer fra forskellige sociologiske og filosofiske traditioner og indtænke dem i en frihedssociologisk kontekst. Når jeg vælger netop Rosa, Lévinas og Bennett, er det, fordi de på hver sin måde, og med udgangspunkt i hver sin tradition, er på sporet af en form for erfaring og et forhold til naturen, som jeg mener med fordel kan belyse hinanden og tilsammen danne udgangspunkt for en mere frugtbar måde at forstå menneskets forhold til naturen på i en frihedssociologisk terminologi.

Naturens forsvinden

Selvom det måske er rigtigt, som Latour pointerer, at vi aldrig har været moderne (Latour 2006), så har det modernes ideer om handlende og tænkende subjekter i en verden af mekanisk materie stadig haft rig indvirkning på vores måde at forstå os selv og vores omgivelser på. Og som han fremhæver i *Ned på jorden* (2018), er ikke mindst vores forhold til naturen et område, hvor det er tydeligt, at ideer har forandret verden. Han tilskriver de såkaldt Moderne ideen om naturen som noget „objektivt“, der følger strenge og ubestridelige „naturlove“, og ikke mindst ideen om, at naturen på forstås som frihedens modsætning. Han betegner denne tænkemåde „naturens ideologi“ (Latour 2018:96). At natur og kultur skulle være så forskellige, er ifølge Latour et af de røgslør, som de Moderne har lagt ud for os, og som skjuler det faktum, at den naturlige verden er skabt af mennesket – af videnskabsmænd i laboratorier – mens omvendt den sociale verden opretholdes af ting (Latour 2006:55).

Videnskabens udvikling har muliggjort at tilgå objekterne fra en „ekstern position“, som ikke udspringer af erfaringen af objekterne, og det har haft den uheldige konsekvens, at det for de Moderne er blevet en pligt at tilgå Jorden fra det fjerne (Latour 2018: 95, 98). Den uundgåelige konsekvens er ifølge Latour blevet, at „[v]i er begyndt ikke længere at se særlig meget af dét, der foregår på Jorden“ (Ibid.:101).

Der er for mig at se en nær forbindelse mellem denne konstruktion af naturen som noget „ydre“, som Latour kortlægger, og de beskrivelser, Stefan Hermann giver i essayet *En varm tid* (2022). Han beskriver her, hvordan vores forhold til naturen i stadig højere grad præges af en politisk-teknokratisk forholdsmåde. Vi forholder os til den som noget, der skal undersøges videnskabeligt, beregnes og beherskes teknisk, og til klimaudfordringerne som nogle, der først og fremmest skal håndteres gennem politiske tiltag (Hermann 2022:38). Den nære og meningsfulde relation til naturen, hvor vi genkender fuglenes kvidren, er langsomt blevet udgrænset og lader til at aftage generation efter generation (Ibid.:26). Den udvikling, Hermann med udgangspunkt i populærkulturelle referencer og anekdotisk evidens beskriver, vil jeg her foreslå, at vi kan forstå som en form for videnskabeliggørelse af hverdagslivet – en omend måske ufrivillig så ikke desto mindre betydelig konsekvens af almindeliggørelsen af den terminologi og naturforståelse, som Latour tilskriver de Moderne.

Det moderne samfund er præget af en omfattende refleksivitet, hvor vi konstant revurderer vores sociale praksis i lyset af ny (videnskabelig) viden (Giddens 1994:39). Vi sætter enormt stor lid til ekspertsystemer (Ibid.:31), og er på den måde hele tiden i kontakt med et videnskabeligt system, som styres af sine egne imperativer – videnskabsmanden udvikler genteknologi, selvom vi måske ikke ønsker det, og lægen redder eller forlænger patientens liv, uanset om denne vil det eller ej. Spørgsmålet er så, om denne tænkemåde i det

refleksive samfund ender med at udgrænse vores præ-refleksive væren og „kolonisere“ vores livsverden, herunder vores sprog og dispositioner, i en sådan grad, at vi mister evnen til at forholde os til vores omverden – og i dette tilfælde særligt interessant naturen – på anden måde end som noget 'ydre', distanceret og principielt beherskbart, vi kan forholde os til videnskabeligt, hvormed også klimakrisen som konsekvens deraf naturligt tænkes som en, der kan løses ved politiske snuetag og teknologiske fix? Sidstnævnte standpunkt synes at være tankegangen i den dominerende 'økologiske modernisering', der har præget tankegangen i dansk politik i årtier (se Blok 2012:13; Vetlesen & Willig 2017:27).

Naturbeherskelsen har for oplysningen været et gennemgående motiv, hvilket Horkheimer og Adorno beskriver rammende i *Oplysningens dialektik*: „Det, menneskene vil lære af naturen, er at anvende den til at beherske den og menneskene helt og fuldt“ (Horkheimer & Adorno 1972:18). At naturen skal underlægges mennesket er et ældgammelt motiv, som følger i hvert fald siden Første Mosebog, hvor „menneskene blev sat på jorden for at herske over havets fisk, himlens fugle, kvæget, alle de vilde dyr og alle krybdyr, der kryber på jorden“ (Første Mosebog 1.26). I den positivistiske videnskab (herunder den positivistiske sociologi) er selv mennesket blevet et stykke natur, hvis adfærd kan belyses gennem videnskabelig undersøgelse med henblik på at forstå mønstre og sociale systemer, som i sidste ende – når den tilstrækkelige viden er tilvejebragt – kan beherskes og ændres til det bedre. Det er en tanke, som gennemsyrrer sociologien fra Auguste Comte (fx i *Cours de philosophie positive*), som havde en form for „social ingeniør“ i tankerne, og som lever videre i disciplinens positivistiske arvtagere fra Durkheim og frem. Pointen er her ikke at argumentere for, at beherskelsesmotivet og det instrumentelle naturforhold først opstod med oplysningen eller i moderniteten, eller at der går en lige linje fra Det Gamle Testamente til nutidens klimaforandringer. En pluralitet af læsninger er naturligvis mulig. Lige så plausibelt er det, som Lynn White fx argumenterer i en klassisk artikel fra 1967, at vor tids økologiske krise og den udnyttende naturrelation grunder i et ægteskab mellem videnskab og teknologi, som, selvom det først blev indgået i midten af det 19. århundrede, har sine filosofiske og teologiske rødder i det 13. århundrede (Lynn White 1967). Pointen er her blot at understrege en særlig forholdsmåde, som sætter sig igennem og bliver dominerende med oplysningen, hvor alt som ikke lader sig måle bliver mistænkeligt (Horkheimer & Adorno 1972:20). Oplysningen, der har tallet og logikken som højeste målestok, medfører en enhedstænkning, som indskrænker, hvad der kan erkendes, og det medfører ultimativt at:

[m]yten går over i oplysning og naturen i blot og bar objektivitet. Menneskene betaler for forøgelsen af deres magt med fremmedgørelsen for det, de udøver magt over. Oplysningen forholder sig til tingene som

diktatoren til menneskene. Han kender dem for så vidt, som han kan manipulere dem (Horkheimer & Adorno 1972:23).

Oplysningstænkningen fører til den instrumentelle fornufts dominans og fremmer et naturforhold, der har beherskelsen som mål. Vi forholder os til den som diktatoren til menneskene, og den bliver kun relevant i et for-os-perspektiv, hvilket udgrænser den iboende værdi af det liv, der udspiller sig i den. Men denne form for tænkning har sin begrænsning, påpeger Horkheimer og Adorno, idet de udlægger Kants *Kritik af den rene fornuft*:

Kant forenede læren om tænkningens hvileløst møjsommelige fremskridt ud i det uendelige med en fastholden af dens utilstrækkelighed og evige begrænsning (...) Der er i verden ingen væren, som videnskaben ikke kan trænge igennem, men det videnskaben kan trænge igennem, er ikke Væren (Horkheimer & Adorno 1972:39).

Videnskaben søger at „gennemtrænge“ væren og forstå verden for at beherske den – eller den skiller ad, distingverer, laver „renselsesarbejde“, som Latour kalder det (Latour 2006:34). Men der er mere end det, videnskaben kan få fat på. En lignende læsning finder vi hos Hannah Arendt, der i *Åndens liv* (2019) behandler Kants skelnen mellem fornuft og forstand. Hvor fornuften beskæftiger sig med *mening*, retter forstandens bestræbelser sig mod *sandhed*. „Videnskab er i den henseende ikke andet end en umådelig forfinet forlængelse af den almindelige forstands ræsonnementer, hvormed sanseillusioner konstant opløses, ligesom fejl inden for videnskaben elimineres“, hævder Arendt (Arendt 2019:91). Men når videnskaben indtager dagligdagslivet i vidensamfundet gennem ekspertsystemer og øget refleksivitet, bliver det almindelige menneske så også begrænset til den almindelige forstand?

Arendt peger på, at spørgsmål om mening, som det er fornuftens (og tænkningens) natur at rejse, ikke kan besvares af „den almindelige forstand og den forfinelse af den, som vi kalder videnskab“ (Ibid.:95). Videnskaben kan give os svar på, hvilken art træet i haven tilhører, og måske hvordan vi bør pleje det, så det vokser optimalt, men den kan ikke forklare, hvilken mening eller affektiv værdi træet har for os, når det blomstrer om foråret, eller hvad de fugle „siger os“, som netop på dette tidspunkt bygger rede i det. Det er et sprog, som ikke tilfredsstilles ved en teknisk-videnskabelig orienteringsmåde. Pointen er, at videnskaben ikke kan søge efter mening – det ville i sig selv være meningsløst.

Er vi ikke opmærksomme på forskellen mellem fornuft og forstand, risikerer vi at jævnføre mening med (videnskabelig) sandhed, hvormed vi mister evnen til at tale om det meningsfulde. I det tilfælde risikerer vi måske netop, som Weber skriver om den ny tids mennesker i slutningen af *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*, at ende som „[f]agmennesker uden ånd, nydelses-

mennesker uden hjerte" (Weber 2009:122). Det er netop ikke ved forstandens videnskabelige og principielt afgørlige spørgsmål om sandhed eller rigtighed men ved fornuftens ubesvarlige spørgsmål om mening, at mennesker „kvalificerer (...) sig selv som spørgende væsener" (Arendt 2019:98). Hos Kant er disse uundgåelige men ubesvarlige spørgsmål, som fornuften kaster sig ud i, spørgsmål om Gud, frihed og udødelighed – metafysikkens store spørgsmål – men for så vidt kunne det lige så godt være spørgsmål som de, Halfdan Rasmussen stiller i *Noget om kraft*:

Hvem opfandt lærken og nattegalen, hvem satte knopper på birk og
bøg? Og hvem bestemte, at netop svalen sku' være svale og gøgen gøg?
(Rasmussen 1958)

Og når Rasmussen i slutningen af samme digt skriver, at „[j]eg tror, der lever et barn dybt inde, en kraft, som aldrig kan drives ud", skal det måske netop forstås som en evig kilde til nye spørgsmål, som denne fornufts uophørlige og uafgørlige spørger, der møder verden med barnets „store undrende øjne" og spørger til livets mysterier med en åbenhed over for naturens potentiale for meningsfuldhed.

Arendt peger overensstemmende med Kant på fornuften som *a priori*-betingelse for forstanden og dermed også for erkendelsen. Dermed går også spørgsmål til mening forud for spørgsmål om sandhed. Holder vi op med at stille spørgsmål til førstnævnte, forsvinder også de sidstnævnte. Oversat til artiklens problematik, peger det på, at der er en forbindelse mellem meningsfulde spørgsmål til naturen, som de Rasmussen anfører i *Noget om kraft*, og de videnskabelige og tekniske spørgsmål, vi uomgængeligt må svare på, hvis vi skal undgå en klimakatastrofe. Det meningsfulde naturforhold kommer før det teknisk-instrumentelle.

Arne Johan Vetlesen beskriver i *The denial of Nature*, hvordan hans søn i sine tidlige år netop udviste den „magiske" interesse i naturen, som også kommer til udtryk hos Rasmussen. Som treårig hilste han på birken og søen, når de om søndagen tog i skoven, men den praksis ændrede sig i løbet af nogle år, hvorefter det kun var andre mennesker, som sønnen vurderede værdige til hilsen (Vetlesen 2016:71). Vetlesen lokaliserer årsagen til skiftet i den samfundsform, hans søn tilhører (Ibid.:74). Kulturen har en normaliserende virkning på ham, og en hilsen på naturen opfattes nu som en „epistemisk kategorifejl" – en forveksling af den selvfølgeligt „døde" natur med noget „levende" som er i stand til at respondere på hans hilsen. Vetlesens søn, som fra start var „panpsykist i praksis" gennemgår en „kulturel aflæring" (eng. *cultural delearning*), hvormed han taber den meningsfulde relation, han i udgangspunktet havde til naturen (Vetlesen 2016:75).

Som jeg har peget på med Latour, er begrebslige forbindelser – herunder forståelsen af forholdet mellem menneske og natur – med til at bestemme,

hvordan vi er i stand til at forholde os politisk – ikke mindst til klimakrisen. Arver vi ukritisk og uforbeholdent et naturbegreb, som er udsprunget af en bestemt (natur)videnskabelig tankegang, hvor alt betragtes „udefra“ som *galilæiske legemer* – mekaniske og uforanderlige – forsvinder den jord, vi står på, og den natur, der møder os i det „udenfor“, der er hernede.

Naturens status i sociologiske frihedsbegreber

I følge Aakvaag er det en central opgave for sociologien at „udvikle grundkategorier, som gør det muligt at vise, hvorledes social orden og frihed ikke er uforenelige størrelser“ (Aakvaag 2005:158). Og ifølge Honneth skal den sociale orden i moderne samfund, hvis det skal kunne kaldes retfærdigt, lykkes med at levere betingelserne for individuel frihed (Honneth 2003:121). Frihed og retfærdighed går altså hånd i hånd. Vi har på den ene side brug for en måde at forstå, hvordan vi selv er handlende aktører i verden – uden det perspektiv, forekommer sociologiske teorier hurtigt utiltalende. Men samtidig er der brug for konceptualiseringer af social orden, der formår at svare på det afgørende og for sociologien grundlæggende spørgsmål om, hvordan samfundet opretholdes og reproduceres – det, Talcott Parsons berømt døbte „the problem of order“ (Parsons 1968:91). Frihedsbegrebet er tæt forbundet med en konception af, hvad det vil sige at være subjekt, og det er med udgangspunkt heri, samfundets sociale orden må skabes (i det mindste hvad angår demokratier). Det gode samfund kan således måske siges at være det, der i videst muligt omfang er indrettet på en måde, som giver mulighed for frie (og vellykkede) menneskeliv. Derfor er subjekt- og frihedsforståelser helt centrale som udgangspunkt for politisk handlen. Et uheldigt eller misvisende frihedsbegreb vil kunne lægges til grund for uheldige politiske beslutninger og usunde samfundsindretninger.

Jeg vil i det følgende kort skitsere forholdet mellem menneske og omverden i en række af de dominerende frihedsbegreber, den sociologiske teoritradition tilbyder. Frihed har ikke traditionelt hørt til blandt sociologiens klassiske genstandsfelter, og har i den forstand været underteoretiseret sammenholdt med problemer som magt, klasse og social orden – hvorfor sociologien også er blevet kaldt „ufrihedens videnskab“ (Bauman 2003:12; Aakvaag 2013:37). I en nordisk kontekst har feltet oplevet fornyet interesse over de seneste år (se fx Carleheden & Hviid 2013). Hvad der dog gør sig gældende for de fleste sociologiske bidrag til frihedsdiskussionen (fx Bauman 2003, Honneth 2003, Honneth 2011, Aakvaag 2013, Carleheden & Schulz 2022), er, at de tager udgangspunkt i fortrinsvis filosofiske bidrag. Det vil således også gøre sig gældende i det følgende, hvor jeg vil tage udgangspunkt i tre frihedsmødder – negativ frihed, positiv frihed og social frihed – idet jeg følger Honneth (2003) og Neuhausers (2000) læsning af Hegels *Retsfilosofi* (2011), og derud-

over trækker på Aakvaags (2005) typologi over sociologiske frihedsbegreber og Berlins (2005) populære essay, *To slags frihed*. Gennemgangen vil i sagens natur have karakter af overflyvning, hvor jeg ikke fuldt vil kunne yde teoriernes kompleksitet retfærdighed, ligesom der selvsagt vil kunne findes andre konceptualiseringer af frihed, som ikke her vil blive benævnt.

I det første frihedsbegreb, negativ frihed, forstås frihed først og fremmest som frihed *fra*, som fraværet af ydre tvang (Berlin 2005:188; Aakvaag 2005:160). Her forstås mennesket som det væsen, der af natur har ønsker og begær, som det ønsker at realisere, og det er frit, for så vidt det kan søge og opnå disse mål, eller som Hobbes formulerer det: „Frihed består i, at det [mennesket] ikke finder noget, der standser det i at gøre, hvad det har viljen, ønsket eller tilbøjeligheden til at gøre“ (Hobbes 2015:204). Naturen forstås her som noget ydre, der først og fremmest står i vejen og må afrettes, eller som noget, der må underlægges og beherskes teknisk-instrumentelt til opnåelse af egne mål. Omverdenen og naturen er, for så vidt den står i vejen for realiseringen af egne mål, begrænsende for friheden.

I den anden frihedsmodel, jeg her vil betegne *positiv frihed*, og som er ækvivalent til *idealistisk frihed* hos Aakvaag og *moralsk frihed* hos Neuhouser (Aakvaag 2005:162; Neuhouser 2003:25), tematiseres naturen først og fremmest som noget, vi må frigøre os fra. Det frie individ er her det autonome individ, som formår at handle efter fornuftens idealer. Dette frihedsbegreb udspringer i høj grad af Kants moralfilosofi, hvor der sker en spaltning af verden i en „sanseverden“ og en „forstandsverden“, hvor frihed knytter sig til sidstnævnte og står i modsætning til „naturnødvendighed“ (Kant 2022:84, 90). Frihed er grundet i fornuften, som står uden for naturens kausale domæne, og frihed og natur er således modsætninger. Vi er selv delvist natur gennem vores fysiske krop, men det er netop kroppens lyster og tilbøjeligheder, vi skal frigøre os fra ved at lystre den praktiske fornufts højere principper. Både den indre og den ydre natur skal således kontrolleres.

Den tredje frihedsforståelse, som jeg her, idet jeg følger Neuhausers læsning af Hegel, vil kalde social frihed, har en mere kompleks forståelse af subjektets forhold til omverdenen, idet subjektet først realiserer sin frihed i et rationelt struktureret samfund (Neuhouser 2000:19). Hegel bruger selv venskabet som et paradigmatiske eksempel på den form for frihed, han her vil frem til: „Her er man ikke ensidigt i sig selv, men man begrænser sig gerne i forhold til en anden. Man ved imidlertid, at man er sig selv i denne begrænsning“ (*Retsfilosofien* § 7, citeret i Honneth 2003:123). Denne frihedsmodel er en form for syntese af de to foregående modeller, hvor der kun kan være tale om fuldstændig frihed, idet subjektet begrænser sig selv i relationen til den anden, hvis andethed dog overkommes, idet man genkender sig selv i den anden (Neuhouser 2000:19). Det er også derfor, at frihedsmodellen hos Hegel kan forstås som en „væren-ved-sig-selv-i-en-anden“ (Honneth 2003:123).

Heller ikke Hegels sociale frihedsbegreb er dog tilstrækkeligt til at indfange det forhold til naturen, jeg vil pege på. Først og fremmest er Hegels frihedsbegreb socialt. Det er i sociale relationer, at det frie subjekt er „ved-sig-selv-i-en-anden“. Indskrænkningen til det sociale tillader dog ikke at tematisere interaktionen med det non-humane. Her vil jeg senere udbygge det sociale frihedsbegreb under inddragelse af naturen som noget Andet, der kan møde os. Samtidig betones det, hvordan den anden skal *overkommes*, og dette står i modsætning til det frihedsbegreb, jeg vil pege på, hvor det Andet – naturen – netop må beholde noget af dets andethed, forblive delvist utilgængeligt, aflukket og ukontrollerbart, for at vi kan indtræde i en resonant, fortryllet og meningsfuld relation til det. Hvad jeg dog tager med fra Hegel, er, at frihed realiseres gennem praktisk engagement med verden (Neuhouser 2000:21) – det er et praktisk frihedsbegreb, hvor frihed realiseres i selve eksistensen i de meningsfulde og resonante relationer til både andre mennesker og naturen.

Det er tydeligt, at der i disse år rettes megen politisk fokus mod at omstille vores samfund til en ny og mere bæredygtig social orden, som svarer på de udfordringer, klimakrisen stiller os over for – om det så er en social orden, hvor vi i højere grad levner plads til den vilde natur, tager artsdiversitet og -beskyttelse alvorligt, eller hvor vi måske endda begynder at give naturen „rettigheder“, hvis krænkelse kan sanktioneres. Latour (2006) taler således om et „Tingenes Parlament“, Bennett (2021) om inkludering af „ikkemennesker“ i den politiske økologi, og Serres (2022) om „Livsjorden“ som en tredje deltager, der må indtræde i vores politiske relationer. En sådan social orden finder ikke en korresponderende frihedsmodel hos hverken Aakvaag, Neuhouser, Honneth eller Berlin. Skal vi være i stand til at omstille samfundet – det vil sige at indstifte en ny social orden i retning af bæredygtighed, som tilmed er legitimeret i et korresponderende frihedsbegreb – må vi således søge fundamentet i et mere passende begreb om menneskets forhold til naturen. Vi må med andre ord formulere et frihedsbegreb, der i højere grad indtænker naturen, hvilket artiklens resterende del vil søge at gøre.

En række nyere bidrag, hvis bestræbelser går i denne retning, men som på afgørende punkter adskiller sig fra artiklens sigte, skal dog først omtales med henblik på at tydeliggøre artiklens bidrag..

Carleheden og Schulz (2022) peger på, hvordan 'det antropocæne' på afgørende punkter udfordrer eksisterende frihedsbegreber, og de anviser i den forbindelse tre plausible veje videre fra den krise, 'det antropocæne' udgør for det moderne samfunds social orden. En af disse – som de imidlertid ikke selv forfølger – er at arbejde videre med det hegelianske sociale frihedsbegreb, som de betragter som det mest lovende, i retning af at undersøge forbindelser mellem det humane og non-humane (Carleheden & Schulz 2022:10). Oplæg til forsøg i denne retning skitseres også i de tidligere nævnte debattøer, *Hvad skal vi svare?* (Vetlesen & Willig 2017) og *Den bæredygtige stat* (Willig & Blok 2020), hvor der kredses omkring et hegelinspireret begreb om frihed i social

begrænsning, et såkaldt „regenerativt frihedsbegreb“, hvor det handler om at optage mere CO₂, end vi udleder (Willig & Blok 2020:24, 33), ligesom der nævnes behovet for en forestilling om frihed, som tillader os at se naturen som et mål i sig selv, idet vi forstår frihed som at „være ved sig selv i naturen“ (Vetlesen & Willig 2017:177). I begge tilfælde behandles frihedsproblematikken dog kun over få sider, hvorfor det efterspurgte frihedsbegreb snarere annonceres end egentligt udfoldes. Hvad der dog står klart, er, at begge bidrag holder sig inden for et forbrugsorienteret frihedsbegreb. Det handler overvejende om en „omskoling af begæret“, om nye madvaner og regenerativt landbrug, om at begrænse sig over for de naturlige omgivelser og anlægge regenerative forbrugsvaner, og i det hele taget om mådehold som rettesnor for økonomisk aktivitet (Vetlesen & Willig 2017:181, 188; Willig & Blok:33). Dermed forbliver begge perspektiver i et forbrugsorienteret frihedsspor, hvor naturen fortsat forstås som noget 'ydre', der begrænser os, og som vi skal begrænse os i forhold til. Hvad de mangler, er at forbinde disse handlinger med det affektive forhold til naturen, som de selv efterspørger (Vetlesen & Willig 2017:171), ligesom det ikke undersøges, hvordan naturen *positivt* er medkonstituerende for vores frihed, og hvordan vi bliver frie i naturen og ikke blot på trods af naturen eller på naturens vilkår.

Mit sigte er her at fortsætte bestræbelserne ad den vej, Willig med henholdsvis Vetlesen og Blok betræder, men at forlade det forbrugsorienterede spor for i stedet at undersøge, hvordan et etisk forhold til vores naturlige omgivelser etableres i selve mødet med disse naturlige omgivelser. På den måde vender jeg mig også væk fra det eksklusivt sociale, hvor vi forpligter hinanden på den nødvendige „regenerative adfærd“, og til en undersøgelse af det „mere-end-sociale“ (jf. Blok 2012) og de krav, der udspringer af tingene selv i mødet med dem.

Veje mod et nyt begreb om menneskets forhold til naturen

Jeg vil i det følgende pege på tre begreber eller teorier, som jeg mener på frugtbar vis kan bruges til at tematisere forholdet mellem menneske og natur, og som på den måde kan ligge til grund for et nyt frihedsbegreb, som jeg vil betegne *frihed som økologisk sensibilitet*.

Naturen som *det Andet*

Når jeg inddrager Lévinas læsning af Ansigtet og den Anden, er det for fænomenologisk at pege på den forholdsmåde, som jeg mener ikke kun kendetegner mødet med den menneskelige Anden men også mødet med den naturlige Anden. Der er i Lévinas-litteraturen diskussion om, hvorvidt Lévinas' egne begreber kan læses økologisk (se fx Diehm 2000, Boothroyd 2019). Mit ærinde her er ikke at gå ind i den diskussion men snarere at pege på, at der fænome-

nologisk ikke er noget til hinder for at bruge Lévinas' tankefigur til beskrivelse af den oplevelse, vi kan have af mødet med naturen.

Lévinas skriver i *Totalitet og uendelighed* følgende om mødet med Ansigtet, som ikke lader sig beherske:

At dræbe er ikke at beherske, men at tilintetgøre, hvilket er helt at give afkald på forståelsen. Drabet udøver magt over det, som unddrager sig magten (Levinas 2020:194).

Hvor vi ikke kan beherske, kan vi kun tilintetgøre. Sætningen kan læses skræmmende parallelt til modernitetens forhold til naturen. I vores forsøg på at beherske naturen er vi som en ikke-intenderet sideeffekt kommet til at dræbe den. Nu søger vi gennem endnu mere effektiv beherskelse at modarbejde tilintetgørelsen, for at sikre vores egen overlevelse. Først i afkaldet på beherskelse, kan vi undgå tilintetgørelsen. Lévinas' tankefigur viser sig her uhyre rammende.

Hos Lévinas er den Anden altid det andet menneske. Det er det menneskelige ansigt, der åbenbarer sig og peger mod uendeligheden. Det modsætter sig begribelse inden for *det Samme* – et begreb Lévinas bruger til at betegne totaliteten af det, der kan begribes. Den Anden står ikke blot uden for det Samme, som noget der kan overkommes og hvis andethed kan ophæves, men modsætter sig selve begribelsen inden for totaliteten (Lévinas 2020:28). Som Lévinas understreger: „Den Anden rører os ikke ved at være noget, der skal overvindes, omsluttet, beherskes – men ved at være Anden, uafhængig af os“ (Lévinas 2020:83). På den måde angiver den Anden også magtens ophør, idet han overskrider enhver idé, jeg måtte have om ham – han peger på noget ikke-identisk, som ligger uden for mine begrebers rækkevidde; ansigtets åbenbaring, som peger mod uendeligheden (og ikke totaliteten), står i modsætning til den objektiverende erkendelse (Lévinas 2020:60).

Hvor ansigtet hos Lévinas altid er det menneskelige ansigt, er spørgsmålet, om vi ikke kan læse det bredere. Hvordan opleves mødet med ansigtet fænomenalt? I mødet med den Andens ansigt, pålægges jeg en fordring om at handle etisk. Ansigtet indstifter et etisk forhold mellem mig og den Anden, og på den måde er det en magtaftvingelse – en tvangsfri aftvingelse. På et fænomenalt plan oplever jeg subjektivt afmægtiggørelsen, idet jeg giver afkald på beherskelsen. Mit argument vil nu være, at denne fænomenele oplevelse også kan finde sted i mødet med andet end det menneskelige ansigt, at andre oplevelser kan have denne åbenbaringskarakter. Er der principielt noget i Lévinas' begrebsapparat, som forhindrer, at sublime naturoplevelser, kan have samme karakter? At romantikeren stående på fjeldet har følt sig underkastet naturen på en lignende måde, som vi underkastes den Andens ansigt?

Naturen peger ligesom ansigtet på noget andet og noget dybere, på en meningsdimension. Den kan „sige os noget“, og den kan mane til besindelse. Det

må være noget i den stil, der er på spil, når astronauter beretter om, hvordan de ved at se kloden fra rummet har haft en nærmest transcendent oplevelse, som har ændret deres syn på menneskeheden og ansvaret for kloden (den såkaldte *overview effect*). Oplevelsen har transformeret dem og på en måde indstiftet et nyt etisk forhold til kloden. Historien om Martin Luthers angivelige møde med et voldsomt tordenvejr, som fik ham til at gå i kloster, vidner om noget lignende (Petersen 2005). Luther har i naturens fænomen, lynnedslaget, set en højere dimension åbne sig for ham, som han har følt sig kaldet til at forpligte sig over for. Pointen er her, at vi i vores møde med naturen ikke kun møder den som materiale, der kan bearbejdes og omformes efter vores behov, som kan erkendes af den objektive tanke og beherskes instrumentelt inden for området for det Samme, men at vi også møder den som noget, der modsætter sig vores fulde beherskelse, og som noget, der i nogle tilfælde kan indstifte et etisk forhold.

Naturen som resonanssfære

Hartmut Rosas værk *Resonans – en sociologi om forholdet til verden* er et forsøg på at etablere et konstruktivt modbegreb til den samfundsdiagnose, han har udfoldet i både hovedværket *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* fra 2005 og det populære essay *Fremmedgørelse og acceleration*. Værket udgår fra samme kritik af moderniteten, som er blevet udfoldet i de tidligere værker, nemlig af moderniteten som et program for *systematisk udvidelse af rækkevidden* og en kvantitativ forøgelse af mulighederne og ressourcerne – individuelle og kollektive såvel som teknisk-videnskabelige – rettet mod en øget beherskelse af verden, som, ifølge Rosa, har resulteret i „stumme“ og tingsliggjorte relationer til både os selv, hinanden og verden (Rosa 2021:189). Lykken er, hævder Rosa, blevet *privatiseret*, så „alle og enhver (for sig) selv må vide, hvad han eller hun vil gøre med sig og sit liv“ — en idé om autonom livsførelse, som fik sin grundlæggende impuls i oplysningstiden og kun er blevet yderligere stadfæstet i løbet af moderniteten (Rosa 2021:27). Frihedsterminologisk kan man sige, at vi har forøget den negative frihed gennem erhvervelse af stadig flere muligheder både i takt med den økonomiske vækst i Vesten, med forbedring af transportmuligheder, åbne grænser, fri abort, fri seksualitet og i Danmark også fri uddannelse. Men, siger Rosa, idet han citerer Kierkegaard, vores tid „vinder i Extensitet, hvad den taber i Intensitet“ (Ibid.:369) – eller som han selv formulerer det mod slutningen af værket:

Senmoderne subjekter taber verden som et talende og svarende overforstående i samme udstrækning, som de udvider deres instrumentelle rækkevidde. De erfarer ikke egen formåen i betydningen af resonanssensibel opnåen, men i betydningen af tingsliggjørende beherskelse (Rosa 2021:490, forfatterens kursivering).

Resonansbegrebet er Rosas forsøg på at konceptualisere en meningsfuld relationsmodus som modbegreb til fremmedgørelsen. I fysikken betegner resonans et system, der sættes i svingning, og Rosa forstår da også resonans i den retning, netop som en form for streng, der sættes i svingning mellem to poler, menneske og verden. Verden indskrives sig i os, og samtidig udtrykker vi os selv i den – vi berøres af verden men griber også aktivt ind i den, det er et forhold af både receptivitet og aktivitet, eller som Rosa illustrerer det, af af←fekt og e→motion (Rosa 2021:184-185). På den ene side forudsætter resonansforholdet altså en form for autonomi eller det, Rosa kalder „intrinsiske interesser og forventninger til egen formåen“, men denne skal mødes af en verden, som ikke blot underlægger sig men gør modstand. Resonans er en tilstand, hvor verden siger én noget, hvor tingene taler med egen stemme – netop tingenes selvstændighed er en forudsætning for, at de kan udgøre en selvstændig pol, i relation til hvilken der kan opstå en tilstand af *egensvingning* (Ibid.:194). Resonanserfaringen står altså i modsætning til teknisk-videnskabelig erkendelse og strategisk beherskelse, og for så vidt må den acceptere et element af *autonomi*.

Et andet konstitutivt element for resonansen er, at den er ukontrollerbar; den kan hverken frembringes instrumentelt, hvor meget man end ønsker det, eller bringes under kontrol: Lige så snart den er der, kan den forsvinde igen (Rosa 2020:36). Og mindst lige så vigtigt, fremhæver Rosa, at vi forvandles af resonansen, men at det er umuligt at forudsige, i hvilken retning vi bliver forvandlet, eller resultatet af forvandlingen (Ibid.:36).

Rosa peger på en lang række fænomener i senmoderniteten, hvor der hersker en form for romantisk idé om, at subjektet kan stå i et særligt „ikke-instrumentelt og ikke-manipulerbart korrespondensforhold“ til naturobjektet eller naturrummet (Rosa 2021:313). Det viser sig både i outdoor-industrien og naturhelbredelsens boom, i trangen til at udforske svampe, fugleliv, astrologi osv. På den måde lokaliserer han en længsel efter naturen, ikke som *ressource*, men som *resonanssfære*: „Resonansrelationen til naturen etablerer sig *ikke* gennem kognitive læreprocesser og rationelle indsigter, men er resultatet af praktisk-aktive og emotionelt betydningsfulde erfaringer“ (Ibid.:315). Relationen til naturen som resonanssfære bygger altså på både den praktiske omgang med den og den affektive tilknytning til den – og denne forholdsmodus står i modsætning til det institutionaliserede forhold til naturen:

[D]ette erfarede og levede forhold (...) står uden sammenhæng over for modernitetens to fremherskende *former for bearbejdelse af naturen* – naturvidenskaben og især den teknisk-produktive tilegnelse af naturen –, da disse på den ene side gør naturen til en blot kausal og instrumentel råstofkilde for os og på den anden side til et gestaltungsobjekt (Rosa 2021:315).

Så længe sociologien bliver ved med at forstå naturen på denne måde, er den ikke i stand til at begribe det ifølge Rosa mindst lige så alvorlige problem, nemlig den resonanskatastrofe – her forstået som svækkelsen af betingelserne for og udeblivelsen af resonanserfaringer – der tegner sig sideløbende med de svindende råstoffers krise (Rosa 2021:316).

Naturen som fortryllet materie

Jane Bennett tilbyder med sin "fortryllede materialisme" (eng. *Enchanted Materialism*) et perspektiv, som betoner menneskets sensibilitet i den *levende* natur. I *The Enchantment of Modern Life* (2001) undersøger hun gennem læsninger af bl.a. Kants moralfilosofi, Schillers æstetik og Foucaults subjekt, hvordan moralske ideer bliver til handling – hvordan moralen kropsliggøres. Det angår i bund og grund spørgsmålet om, hvordan vi forbinder den tanke og den krop, som siden Descartes har været delt i *res cogitans* og *res extensa*.

Det paradoksale ved Kants moralfilosofi, hævder Bennett, er, at der ikke noget sanseligt over den – Kant er hele vejen igennem opmærksom på at adskille det noumenale fra det fænomenale, det fornufts- og forstandsrelaterede fra det sanselige, det moralske fra det somatiske – men at på trods af dette, formår moralske ideer stadig at sætte kroppen i bevægelse, for hvordan skulle de ellers have nogen virkning (Bennett 2001:137)? Bennett forsøger at sammenfatte måden, hvorpå moralen hos Kant motiverer handling: „(moral-)loven fremkalder en sublim følelse, som vækker moralske følelser“ (Ibid.:136). I selve det, at vi erkender morallovens gyldighed, vækkes en form for incitament til at følge den, som motiveres af „moralske følelser“. Hun fremhæver et eksempel, Kant selv bruger, nemlig Jesus, som et eksempel på en „arketype“ eller et „eksemplar“, som ved sit nærvær som ideal opløfter os og giver os kraft til at gøre det gode (Ibid.:137). Ved denne „strålende“ (eng. *radiant*) kraft, etableres forbindelsen mellem ideen om det gode og den gode handling, mellem *noumena* og *phenomena*. På den måde hviler selve inddelingen af fornuften eller det noumenale og den fænomenale krop på et affektivt grundlag, som binder de to sammen. Og det er også her, læsningen af Kant bliver særligt interessant. Forbindelsen mellem tanke og handling, fornuft og krop, er nemlig lige så meget en forbindelse mellem menneske og natur.

Hvor Kant selv forsøger at undgå sammenblandingen af det *noumenale* og det *fænomenale*, finder vi i Schillers æstetik et begreb, som forsøger at koble de to domæner, nemlig „legedriften“ (tysk *Spieltrieb*). Legedriften er hos Schiller en form for vekselpunkt mellem den receptive „stofdrift“, der nydende lader sig gennemstrømme af materien og omgivelserne, og den aktive „formdrift“, der giver form til og begriber genstande. Bennett læser forholdet mellem drifterne således:

Legedriften vil oplive den egoistiske sansedrift, og lade den imperialistiske form-drift give slip. Legedriften er en proteus-agtig kraft, der

kan kultiveres til en æstetisk disposition, en værenstilstand, hvori både vores aktive og passive natur er engageret, uden at den ene dominerer den anden (Bennett 2001:138, min oversættelse)

Legedriften forbinder det sanselige og det fornuftige, den formidler mellem krop og sind, frihed og natur. Det æstetiske er hos Schiller en disposition – noget, der skal opøves. Som Bennett skriver: „selvom vi er født med potentialet for det æstetiske, er det noget, som må kultiveres gennem en kombination af selv-fremkaldelse (eng. *self-inducement*) og kulturel dannelse (eng. *education*)“ (Ibid.:140). Der er altså tale om en proces, som dels udspringer af subjektets aktivitet, dels af samfundsmæssig påvirkning og opdragelse. Det æstetiske er en eksistentiel mulighed, der er tilgængelig som disposition for mennesker givet passende omstændigheder og den rette uddannelse og æstetisk opdragelse (Ibid.:143).

Hvor moralen hos Schiller indskrives sig i kroppen – kropsliggøres – gennem den æstetiske opdragelse, sker det hos Foucault gennem den disciplinære praksis (Bennett 2001:145). Foucaults pointe, at der ikke er noget selv uden disciplin, vender det klassiske magtforhold mellem subjekt og objekt på hovedet. Subjektet er altid allerede underkastet (eng. *subjected*) en form for disciplin, som indskrives sig i kroppen. Med andre ord findes det „rene“ eller ahistoriske subjekt – som vi finder hos Kant – ikke. Som Bennett skriver, nægter Foucault:

at definere frihed i opposition til et system af eksterne begrænsninger; frihed er snarere en refleksiv heteronomi. Det er anerkendelsen af ens indspundethed i et net af sociale og fysiske relationer, inden for hvilke der findes vitale muligheder for selv-mestring (eng. *self-direction*) (Bennett 2001:146, min oversættelse).

Hos Foucault fremlæser Bennett det, hun betegner som en form for sensibilitet, som lokaliseres mellem den „slående realitet“ og den „ramte krop“ (Ibid.:150). Det er ikke bare sådan, at kroppen bukker under for heteronomien og omgivelsernes tvang; inden for diskursen er der stadig et element af frihed, et subjektivt manøvrerum. Ved det, Foucault betegner „selvets teknologier“, kan subjektet transformere sig selv og indskrive moralens lov i sin krop (Ibid.:145).

Modsat traditionen fra Kant, som har forstået frihed som autonomi, betones det her som en „refleksiv heteronomi“. Frihed opstår altså i interaktionen med og refleksionen over heteronomien – det udefrakommendes magt over subjektet. Subjektet konstitueres af dets omgivelser og kan ikke tænkes uden dem. Derfor må friheden altid lokaliseres i en konkret historisk kontekst. Betingelserne for frihed hænger sammen med subjektets historiske situering. Og når vi ikke kan unddrage os forbundetheden til omverdenen, historien

og den herskende diskurs, kan vi heller ikke unddrage os naturen. Men først og fremmest er det også en betoning af, at måden, hvorpå vi både oplever og begrebsliggør forholdet mellem subjekt og omverden, menneske og natur, er historisk kontingent – at den lige så godt kunne være en anden. Gennem uddannelsessystemet lærer vi, at se verden på en særlig måde, som Foucault pointerer i sin tiltrædelsesforelæsning på *Collège de France*: „Hele uddannelsessystemet er en politisk måde at opretholde eller modificere tilegnelsen af diskurserne på, med de vidensformer og magtformer, de bringer med sig“ (Foucault 1999:25, min oversættelse). Foucault understreger, at det er gennem uddannelsessystemet (og andre institutioner for den sags skyld), at der sker en „ritualisering af ordet“ (Ibid.:26), at en særlig tænkemåde, som er nedskrevet og bevaret – eksempelvis oplysningstidens diskurs om det autonome subjekt – sættes i virkning og indskrives i subjekternes kroppe. Vi lærer at tænke på en særlig måde om vore muligheder i verden som handlende subjekter. Vi fødes ikke med en idé om, at vi er herskere over naturen – det er noget, vi lærer.

Ligesom Vetlesens søn, der som lille hilser på træerne i skoven, indtil han en dag lærer, at sådan gør man ikke. Affortryllelsen af naturen, fratagelsen af dens „stemme“ og betragtningsmåden af den som noget, der skal tæmmes, beherskes, ordnes og udnyttes, som „død“ materie, som står til vores disposition – en tænkemåde som vi nu ser de klimatiske konsekvenser af – er indstiftet af en historisk kontingent diskurs, som indskriver sig i vores kroppe og former vores subjektivitet gennem især uddannelsessystemet.

Et andet begreb, som er relevant for undersøgelsen, er det, Bennett andetsteds har udviklet under betegnelsen „onto-sympati“ (Bennett 2017). Med „onto-sympati“ beskrives den sammenknytning af naturlige kroppe (eng. *mesh of affiliations between natural bodies*), som finder sted ikke kun mellem menneskelige agenter men også mellem menneskelige og ikke-menneskelige agenter (Bennett 2017:91). Ideen er, at der kan forekomme en form for kommunikation, en sympati eller resonans, mellem menneskenes vegetabilitet (materialitet, kropslighed) og planternes – en relation på tværs af arter, hvor kroppene udveksler, tilnærmer og tilpasser sig hinanden. Hun trækker her på litterære eksempler, ikke mindst fra Thoreau, der beskriver naturen som noget „udenfor, der er ‘mit’ uden at tilhøre mig“ (Bennett 2017:91). Hun understreger – i tråd med Rosa – at den sammenknytning, der sker, ikke resulterer i en „væren det samme“ (eng. *sameness*), men at onto-sympatien etablerer sig mellem to adskilte værender, som kan forbinde og forme sig efter hinanden (Ibid.:90).

Vender vi tilbage til Bennetts begreb om fortryllet materialisme, opsummerer hun det selv som:

en følelse af at være forbundet på en bekræftende måde til eksistensen;
det er at være under det momentane indtryk, at den naturlige og kul-

turelle verden, idet den byder os en gave, påminder os, at det er godt at være i live (...) Denne følelse af fylde (eng. *fullness*) (...) tilskynder til gengæld det begrænsede menneskedyr til at ofre noget af sin tid og kraft på vegne af andre skabninger (Bennett 2001:156, min oversættelse).

Beskrivelsen er både fænomenologisk og metaforisk. Vi *oplever* naturen som bydende os en *gave*, og vi mærker livet som *fylldigt*, og oplevelsen former vores eksistens. Når vi har meningsfulde oplevelser med og i naturen, når vi oplever den som en gave, passer vi også bedre på den. Ligesom vi er mindre villige til at gøre skade på det menneske, vi kender, er vi mindre tilbøjelige til at gøre skade på de naturlige omgivelser, vi oplever et meningsfuldt forhold til.

Frugtbare begreber om forholdet mellem menneske og natur?

Jeg har i det foregående peget på en række perspektiver og begreber, som jeg mener peger mod en bedre eller i al fald mere frugtbar måde at forstå forholdet mellem menneske og natur, end de tænkemåder, som har præget de sociologiske frihedsmodeller. Jeg vil nu forsøge at trække nogle linjer mellem de forskellige perspektiver.

Rosas resonansrelation etableres ligesom Bennetts onto-sympati på grundlag af en affektiv involvering og en gensidig påvirkning mellem humane og non-humane entiteter. Centralt er, at resonans forudsætter to „lukkede“ entiteter, som står over for hinanden, og imellem hvilke der kan etableres en resonansrelation. Og denne relation er principielt ukontrollerbar. Lader objektet sig fuldstændigt beherske, taler det ikke længere til os med „egen stemme“, kan det ikke længere overraske os, komme bag på os eller rive os med. Her kan der trækkes paralleller til Lévinas. I mødet med ansigtet åbenbares noget *mere*, som ikke lader sig begribe eller kontrollere. Ansigtet aftvinger os vores magt, og vi afstår fra at udøve tvang over det. Hvor vi ikke længere kan kontrollere, kan vi kun dræbe. Men gør vi det, er resonansrelationen ikke længere mulig. Derfor må vi give afkald på beherskelsen, og selve dette afkald er en betingelse for resonansrelationen.

Naturen er principielt både ukontrollerbar og Andet. Vi kan ikke beherske vinden, hvornår det blæser og ikke blæser, vi kan ikke beherske solens gang og skyernes formationer, og mindst af alt kan vi beherske, hvilket indtryk disse gør på os, hvilken stemning de sætter os i, eller hvad de „siger os“. Som Adorno skriver i et sigende citat fra *Minima moralia*:

Om man er lykkelig, kan man høre på vinden. Den advarer den ulykkelige om, at hans hus er skrøbeligt, og jager ham ud af den lette søvn og

den voldsomme drøm. For den lykkelige synger den sangen om hans tryghed: Dens rasende tuden melder, at den ikke mere har magt over ham (Adorno 2003:97).

Naturen gør altså indtryk på en måde, som vi ikke kan kontrollere, og netop denne ukontrollerbarhed er et gennemgående element i de tre teorier.

De peger på en relation til naturen, som snarere end kognitivt eller instrumentelt må forstås som moralsk, praktisk, ekspressivt og æstetisk. Det er en udfordring for teorier, som henregner mødet med naturen til en objektivierende og „sandhedssøgende“, attitude, som f.eks. den tredeling af verden, vi fx finder hos Habermas, hvor det æstetiske og moralske ligeledes regnes til hhv. den subjektive og den sociale verden (Habermas 1981:439). De præsenterede perspektiver udgør på den måde en udfordring for enhver teori, som ikke tillader en forståelse mødet med naturen som andet end subjektets objektive erkendelse. Samtidig vil jeg med disse perspektiver pege på, at verden stadig ikke er (og formentlig aldrig vil blive) fuldstændigt kontrollerbar. Der er stadig rum for resonansrelationer, fordi vi stadig ikke er (og formentlig aldrig bliver) de almægtige subjekter, oplysningstænkningen og den positivistiske videnskab ville have os til at være.

Frihed som økologisk sensibilitet

Jeg vil i det følgende indskrive de præsenterede perspektiver i et nyt og naturinkluderende frihedsbegreb, som jeg vil betegne *frihed som økologisk sensibilitet*, og sætte det i relation til de frihedsmodeller, jeg har kritiseret ovenfor.

Først og fremmest indebærer frihed som økologisk sensibilitet et element af autonomi. Subjektet må være i stand til at handle, til at bestemme sin vilje efter moralske principper, til at sætte ting i verden. Uden dette element er subjektet ikke i stand til at bringe sig selv i samklang med og rette sig efter omgivelserne. Autonomi er altså en nødvendig, men ikke en tilstrækkelig betingelse. Begrebet om det autonome, isolerede subjekt hviler på uholdbare antagelser. Subjektet kan ikke tænkes uden verden, og som Horkheimer og Adorno fremhævede, fortrænger uhæmmet autonomibetoning naturen, det ikke-identiske og det Andet som overforstående. Ideen om menneskets uhæmmede autonomi kan føre til meningsløshed, og et begreb om frihed, som tillader at føre til både naturødelæggelse og eksistentiel meningsløshed, er et meningsløst frihedsbegreb. Snarere må det pege på en meningsfuld relation, som skal opstå, og som vi må kultivere subjekter, der er i stand til at etablere.

Jeg vil her tænke i forlængelse af Hegels begreb om frihed som „væren-ved-sig-selv-i-en-anden“, hvor den Anden, som hos Lévinas, er principielt uoverkommelig, indstifter og forpligter os på en etisk relation og fordrer os at

give afkald på vores magt. Det er altså afgørende, at det Andet – her naturen – forbliver delvist utilgængeligt, aflukket, ukontrollerbart, for at vi kan indtræde i en resonant, fortryllet og meningsgivende relation til det. Men hvor Hegel og Lévinas begge tænker inden for det sociale og fokuserer på mødet mellem mennesker, vil jeg tænke det bredere. Den naturlige Anden må inddrages som anerkendt modpol, og den sociale ontologi og det antropocentriske perspektiv må tænkes i retning af et „zoecentrisk“ perspektiv, hvor alt levende materie tænkes som (potentielt) medvirkende i den meningsfulde vekselvirkning, som konstituerer det frie liv. I tråd med Bennetts læsning af Thoreau må vi forstå naturen som noget ydre, der er mit uden at tilhøre mig. På den måde kan jeg være fri som „væren-ved-mig-selv-i-en-(naturlig)-anden“ på en måde, som ligner den, vi finder hos Hegel, men som samtidig markerer den nødvendige afstand eller ikke-identitet mellem mig og de naturlige entiteter, jeg interagerer med. Frihed består da i at kultivere evnen til at være ved sig selv i den anden og således føle sig fri i omgangen med og selvbegrænsningen over for ikke kun sociale andre men også naturlige andre, og kun det menneske, som er i stand til at indgå i sådanne bekræftende og meningsfulde relationer, kan i denne forståelse siges at være fri.

Som Latour peger på i *Vi har aldrig været moderne*, har den moderne Forfatning, som består i adskillelsen af det naturlige og det kulturelle, muliggjort en mangfoldiggørelse af „hybrider“ – fænomener som hverken er rent naturlige eller kulturelle (Latour 2006:79). Klimaforandringerne er en sådan hybrid – de synes at finde sted i det naturlige område, men er skabt af menneskene og viser måske ligefrem, at naturen ikke er så naturlig og uforanderlig, som den skulle være ifølge Forfatningen. Det afgørende projekt for Latour, er nu at komme os over fortrængningen af hybriderne og begynde at forstå den store mellemregion. I undersøgelsen af „Riget i Midten“ bliver det, der før var skillepunktet, til udgangspunktet (Latour 2006:113). Frihed som økologisk sensibilitet er et frihedsbegreb, som tager den idé alvorligt. Subjekt og verden konstituerer hinanden gensidigt. Subjektet er ikke noget uden det, det kan tage vare på, og uden den jord, det er født på, og som det lever af. Og verden er altid en verden for et subjekt – den tager form efter de begreber og kategorier, subjektet behersker. Det centrale er, at meningen udspringer af mødet og ikke af adskiltheden. Frihed udspiller sig ikke eksklusivt i den ene af to poler – menneske og natur, autonomi og lovmæssighed – men i samspillet mellem polerne og i mellemrummet mellem dem.

Frihed som økologisk sensibilitet er på en måde en suspension af de kategorier, vi har arvet om forholdet mellem menneske og natur, og de to kategoriers beskaffenhed, og i stedet et fokus på, hvordan de to kategorier *opleves* i relationen, og hvordan det meningsfulde forhold *udspringer af* vekselvirkningen mellem menneske og natur. Selvom vi har arvet et vokabular, hvor mennesket er den aktive og naturen den passive – dvs. selvom vores selvforståelse i en vis forstand er Moderne – opleves naturen i mødet med den på mange

måder som noget, der taler til os, som fortryllet, som noget Andet, der står over for os, og i relation til hvilket vi kan opleve resonans. På den måde er det et praktisk og eksistentielt perspektiv, der *indefra*, ved fænomenologiske betragtninger og sproglige metaforer (naturen „taler til os“, „siger os noget“), peger på et andet og mere komplekst forhold. Fremfor at afgrænse subjekt og objekt kategorisk *a priori* – som hos Descartes og Kant – udspringer begge poler af relationen i den konkrete situation. Friheden kan ikke endeligt afgrænses formalt og begrebsligt; den udfolder sig i det meningsfulde liv, hvor meningsfulde oplevelser finder sted.

Frihed som økologisk sensibilitet betegner en åbnethed over for verden og naturen, som vi allerede befinder os i, og som vi i udgangspunktet er resonanssensibel over for – som Vetlesens søn, der hilser på træerne i skoven. Den potentielle lukning, som kan føre til patologiske tilstande – (objektiv) naturødelæggelse på den ene side og (subjektivt) naturtab på den anden – indtræder først i den kulturelle læringsproces, hvor naturen tematiseres som det kontrollerbare ydre, vi teknisk kan beherske. Dermed bliver det også muligt at beskrive sammenhængen mellem frihedsmodellen og den sociale orden og ikke mindst kritisere de institutionelle praksisser, som foranstalter denne „lukning“. At undersøge den sociale orden, som resonerer med frihed som økologisk sensibilitet, vil være den naturlige videreførelse af artiklens sigte, som i første omgang var at formulere et begreb om frihed som økologisk sensibilitet.

Afrunding

Denne artikel har forsøgt frihedssociologisk at drage konsekvensen af klimaforandringerne og antropocæntesen som en begivenhed for sociologien. Ved at sammentænke af tre teoretiske perspektiver fra forskellige traditioner, som alle kredser om og tematiserer et særligt, responsivt og meningsfuldt forhold mellem individ og omgivelse, har jeg formuleret et nyt, hegeliansk inspireret frihedsbegreb, som er i stand til at give mening til erfaringer med den naturlige Anden, som traditionelle frihedsbegreber har haft svært ved at indfange.

Ud over den i første omgang teoretiske gevinst, der opnås ved at arbejde med at udvikle begreber om menneskelig frihed, som kan kaste lys over centrale aspekter af, hvad man må betragte som et frit menneskeliv, rækker det frihedssociologiske begrebsarbejde også ud til andre grene af klimasociologien. Ikke mindst som en opfordring til, at klimasociologien i både dens empirisk og teoretisk orienterede aftapninger lader sig inspirere til fortsat at undersøge eksisterende praksisser og udvikle nye begreber til beskrivelser af disse. I bedste fald kan et begreb om frihed som økologisk sensibilitet i en empirisk kontekst være med til at give mening til, fungere som „detektor“ for og

få en række fænomener og forbindelser til at træde frem, som uden fornyelse i begreberne ville forblive ubelyste.

Vigtigst af alt er det dog, at en ny måde at tænke forholdet mellem menneske og (naturlige) omgivelser har potentiale for både eksistentielle og politiske forandringer. Hvad angår førstnævnte, kan en begrebslig betoning af mødet med omgivelserne være med til at udvide det konceptuelle apparat, hvormed man giver mening til og lader omgivelserne komme en i møde. Som hos Bennett er fortællingen om den levende, vibrerende materialitet omkring os med til at gøre den mere levende. Modsat den Moderne fortælling, hvormed naturen lades „død“ tilbage som noget, hvis mekanik og lovmæssighed nok kan undersøges og i et vist omfang vække (videnskabelig) forundring, men som ikke tillægges nævneværdig eksistentiel værdi ud over den instrumentelle. På den måde er teorien også altid praksis.

Hvad sidstnævnte angår, kan frihed som økologisk sensibilitet fungere som et begreb, der lægges til grund for kritik af indskrænkninger af selvsamme frihed, f.eks. i forbindelse med modstand mod initiativer, som modarbejder eller hæmmer realiseringen af denne frihed, ligesom begrebet kan gøres til udgangspunkt for krav om eller udforskning af nye måder at undervise i og lære vores naturlige omgivelser at kende – om så det er i folkeskolen, på gymnasier, højskoler eller i fritiden. I den forbindelse bliver det ligeledes med frihed som økologisk sensibilitet – eller tilsvarende begreber – muligt at adressere spørgsmålet om naturens iboende værdi politisk. Forstås det naturlige – ikke kun eksistentielt, før-refleksivt, i praksis, men også begrebsligt og dermed artikulerbart – som noget meningsfuldt og -givende, som vi forbinde os til, begrænser os i forhold til og oplever som havende iboende værdi, er det pludselig ikke længere så radikalt at tale om rettigheder, som før var forbeholdt mennesker, til naturen. Forstår vi artsdiversitet eller „vilde“ naturområder som en vigtig faktor for vores resonansforhold, og som noget, der bidrager til et meningsfuldt menneskeliv, og forstår vi dette som et, hvor vi er i stand til at forbinde os ikke kun til hinanden men også til vores naturlige omgivelser, er den tanke tværtimod nærliggende, at disse bør have „rettigheder“, som sikrer deres eksistens og gør det muligt at sanktionere krænkelse af dem. Og dermed taler frihed som økologisk sensibilitet konkret ind i en ny og bæredygtig social orden.

Litteratur

- Adorno, Theodor W. (2004). *Minima moralia. Refleksioner fra det beskadigede liv*. Overs. af Nina Lautrup-Larsen og Arno Victor Nielsen. København: Gyldendals Bogklubber.
- Arendt, Hannah (2019). *Åndens liv*. Overs. af Joachim Wrang. Aarhus: Klim.
- Bauman, Zygmunt (2003). *Frihed*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Bennett, Jane (2001). *The Enchantment of Modern Life*. Princeton University Press.
- Bennett, Jane (2017). „Vegetal Life and Onto-Sympathy“. I: *Vegetal Life and OntoSympathy*. Fordham University Press, s. 89-110.
- Bennett, Jane (2021). *Levende materialitet. Tingenes politiske økologi*. Overs. af Ole Lindegård Henriksen. København: Forlaget Mindspace.
- Berlin, Isaiah (2005). „To slags frihed“. I: *Isiah Berlin, Den ideale stræben og andre essays*. Overs. af Anders Smith. København: Gyldendal, s. 175-218.
- Bertilsson, Margareta (2012). „Om hockey-grafen, det gode livet och allmänningens tragedi: Klimatfrågan i sociologisk belysning“. I: *Dansk Sociologi* 23.1, s. 119-128.
- Blok, Anders (2012). „Et nyt klima for sociologien? Om socialteoretiske nybrud i økologiseringsens tidsalder“. I: *Dansk Sociologi* 23.1, s. 9-28.
- Blok, Anders & Casper Bruun Jensen (2019). „The Anthropocene event in social theory: On ways of problematizing nonhuman materiality differently“. I: *The Sociological Review* 67.6, s. 1195-1211.
- Boothroyd, David (2019). „Levinas on Ecology and Nature“. I: *The Oxford Handbook of Levinas*. Oxford University Press.
- Callicott, J. Baird (1999). *Beyond the Land Ethic*. New York: SUNY.
- Carleheden, Mikael & Michael Hviid Jacobsen (2013). „Mod en sociologi om friheden“. I: *Dansk Sociologi* 24.4, s. 123-132.
- Carleheden, Mikael & Nikolaj Schultz (2022). „The ideal of freedom in the Anthropocene: A new crisis of legitimation and the brutalization of geo-social conflicts“. I: *Thesis Eleven* 170.1, s. 99-116.
- Catton, William R. & Riley E. Dunlap (1978). „Environmental Sociology: A New Paradigm“. I: *The American Sociologist* 13.1. Publisher: Springer, s. 41-49.
- Comte, Auguste (1975). *The essential Comte: Selected from Cours de philosophie positive*. New York: Harper & Row.
- Crutzen, Paul J & Eugene Stoermer (2000). „The “Anthropocene”“. I: *Global Change Newsletter* 41, s. 17-18.
- Diehm, Christian (2000). „Facing nature: Levinas beyond the human“. I: *Philosophy Today* 44.1. Charlottesville: Philosophy Documentation Center, s. 51-59.
- Environment, U.N. *Emissions Gap Report 2022*. UNEP – UN Environment Programme, 21. oktober 2022
- Foucault, Michel (1999). *Diskursens orden: tiltredelsesforelesning holdt ved Collège de France 2. desember 1970*. Overs. af Schaanning Espen. Oslo: Spartacus.
- Giddens, Anthony (1994). *Modernitetens konsekvenser*. Overs. af Søren Schulz Jørgensen. København: Hans Reitzels Forlag.

- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns* bd. I. 3. udgave. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G.W.F. (2011). *Retsfilosofi*. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Hermann, Stefan (2022). *En varm tid*. København: Information.
- Hobbes, Thomas (2015). *Leviathan: Materie, form & magt i et almenvel civilt og kirkeligt*. Overs. af Claus Bratt Østergaard. 1. udgave. København: Informations Forlag.
- Honneth, Axel (2009). „Foragstens sociale dynamik. Et forsøg på at bestemme hvor en kritisk samfundsteori står i dag“. I: *Behovet for anerkendelse: en tekstsamling*. Red. af Rasmus Willig. Overs. af Mogens Crom Jacobsen. København.: Hans Reitzels Forlag.
- Honneth, Axel (2011). *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max & Theodor W Adorno (1972). *Oplysningens dialektik – Filosofiske fragmenter*. Overs. af Per Øhrgaard. København: Gyldendal.
- Kant, Immanuel (2022). *Grundlæggelse af moralens metafysik*. Overs. af Helge Nørgaard Madsen. 2. udgave. København: Hans Reitzels Forlag.
- Latour, Bruno (2006). *Vi har aldrig været moderne: et essay om symmetrisk antropologi*. København.: Hans Reitzels Forlag.
- Latour, Bruno (2018). *Ned på jorden: hvordan orienterer vi os politisk?* Overs. af Torsten Andreassen. København: Informations Forlag.
- Latour, Bruno & Nikolaj Schultz (2022). *Notat on den nye økologiske klasse*. Overs. af Torsten Jansen. København: Hans Reitzels Forlag.
- Lévinas, Emmanuel (2020). *Totalitet og uendelighed: et essay om exterioriteten*. Overs. af Manni Crone. København: Hans Reitzels Forlag.
- Malm, Andreas & Alf Hornborg (apr. 2014). „The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative“. I: *The Anthropocene Review* 1.1, s. 62-69.
- Neuhouser, Frederick (2003). *Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom*. Cambridge, Mass. London: Harvard University Press.
- Parsons, Talcott (1968). *The Structure of Social Action*. 1. udgave. New York: Free Press.
- Petersen, Asbjørn (2005). „Martin Luther (1483-1546)“. *Kristendom.dk*
- Rasmussen, Halfdan (1958). „Noget om kraft“. I: *Højskolesangbogen*. 19, 2020. Sang nr. 115. Forlaget Højskolerne.
- Rosa, Hartmut (2020). *Det ukontrollerbare*. Overs. af Hanne Sander. Frederiksberg: Eksistensen.
- Rosa, Hartmut (2021). *Resonans: En sociologi om forholdet til verden*. Overs. af Peter Tudvad. Eksistensen.
- Serres, Michel (2022). *Krisetider*. Overs. af Sebastian Egholm Lund. København: Forlaget Mindspace.
- Tønder, Lars (2020). *Om magt i den antropocæne tidsalder – en introduktion*. København: Djøf Forlag.
- Vetlesen, Arne Johan (2016). *The denial of nature: environmental philosophy in the era of global capitalism*.
- Vetlesen, Arne Johan & Rasmus Willig (2017). *Hvad skal vi svare*. København: Hans Reitzels Forlag.

- Weber, Max (2009). *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*. Overs. af Christian Kock. København.: Nansensgade Antikvariat.
- White, Lynn (1967). „The Historical Roots of Our Ecologic Crisis“. I: *Science* 155.3767. American Association for the Advancement of Science, s. 1203-1207.
- Willig, Rasmus & Anders Blok (2021). *Den bæredygtige stat*. København: Hans Reitzels Forlag..
- Aakvaag, Gunnar C. (2005). „Sosiologi og frihet“. I: *Sociologisk tidsskrift*. Nr. 2, 13, s. 157-182.
- Aakvaag, Gunnar C. (2013). *Frihet: et essay om å leve sitt eget liv*. Oslo: Universitetsforlaget.

Freedom as ecological sensibility – towards a new concept of the relationship between man and nature

This paper examines the relationship between human and nature in light of the planetary crisis. It argues that existing sociological conceptions of freedom fail to grasp the relationship between human and nature regarding how meaning is constituted in the encounter with nature as an opposing Other, and that to establish a sustainable social order, that responds to the thread of climate crisis, we need a new and nature-including concept of freedom, corresponding to and legitimizing this order.

The paper consists of four parts. In the first part, I investigate the disappearance of nature in modernity and the construction of nature as „dead matter“. This, I argue, is related to a subjective loss of nature and a decrease in sensibility towards nature. In the second part, I investigate the status of nature in sociological conceptions of freedom. In the third part, I introduce three theoretical perspectives from three different theoretical traditions – phenomenology, critical theory and new materialism – in order to point at a new understanding of the relationship between human and nature, which in the fourth part of the paper is combined to form a new concept of freedom, which I call freedom as ecological sensibility.