

Reinhard Olschanski

Resentment oder Ressentiment? – Nietzsche und die Kolonisierung der Moral

Ressentiment ist eine Hauptvokabel der Zeit. Ressentimentgefühle prägen soziale Befindlichkeiten. Doch um was für Gefühle handelt es sich genauer? Wie verhalten sie sich zu einem Fühlen, das auf moralische Verletzungen reagiert? Und wie muss ein Ressentimentbegriff beschaffen sein, der den Affekt kritisch einordnen kann, statt ihn einfach nur zu denunzieren? Ein Blick in die Geschichte des Ressentimentbegriffs soll zeigen, dass Ressentiment nicht mit den moralischen Gefühlen im Sinne des Resentment zusammenfällt. Und dass es auch nicht in Nietzsches Sinne das genealogische Wesen von, sondern eine besondere Herausforderung für Moral darstellt. Ressentiment ist ein paramoralischer Affekt, der das moralische Fühlen überformt und kolonisiert.

Schlagwörter: Ressentiment, Resentment, Nietzsche, Moral, Gefühle

Unwetter im Subjekt

Ressentiment gleicht einem Unwetter im Subjekt. Es umfasst untergründiges Grollen und plötzliche und heftige Entladungen. In den Debatten der Zeit finden sich ganze Ressentimentdiskurse. Kaum ein Thema bleibt ausgespart – von der Finanzkrise über den Klimawandel, die Flüchtlingsfrage oder die Coronapandemie. Der Affekt versetzt liberale Demokratien in wahre Konvulsionen. Und auf der politisch-sozialen Ebene steht die Frage, ob ein so bestimmter Zeitgeist sich nicht zu einem Epochengeist ausweitet und gar ein Zeitalter der Wut und des Hasses begründet. Auf der Ebene der philosophischen und sozialpsychologischen Nachforschung stellt sich dagegen die Frage, worin Ressentiment eigentlich besteht und wie es kritisch zu fassen ist. Denn trotz seiner Auffälligkeit ist es nicht leicht zu bestimmen. Und trotz seiner oft fantastischen Verlautbarungen ist auch nicht ganz klar, was und wie es kritisiert werden soll.

S t a d t p l a n u n g

Als der Papst nach Bogotá kam,
ließen die Stadtväter
zu Ehren des hohen Gastes
die Elendsviertel
mittels Planierdraht einfach
beseitigen.

„Der Papst
ist unser bester Stadtplaner“,
erklärten die Polizisten
den Obdachlosen.

Theodor Weissenborn

Ein naheliegender Ausgangspunkt der Nachforschung ist die Heftigkeit der Gefühle, die das Ressentiment mobilisiert, sowie deren Richtungscharakter. Ressentiment zielt auf Personen und mobilisiert ›Wider‹-Gefühle – Hass, Wut oder Zorn. Heute vor allem auf ›die da oben‹ – Mächtige und Regierende, die sich angeblich gegen das Volk verschworen haben. Aber auch auf ›die da unten‹ – Arme, Flüchtlinge und Subalterne, die in angeblich ungerechtfertigter Weise dazugehören wollen. Neben der Karriere, die der Affekt in den großen Debatten macht, sollte aber auch ein ressentimentales Grundrauschen der Gesellschaft nicht übersehen werden, das die Verhältnisse des Alltags ziemlich konstant begleitet.

Ein weiterer Ausgangspunkt der Nachforschung ist die oft schwer verständliche Plötzlichkeit des Affekts. Die ›Wider‹-Haltung des Ressentiments erscheint als unerwartete und dabei auch unterkomplexe und situationsunangemessene Äußerung. Die Nachforschung wird hier auf Vermittlungsstücke orientiert – auf eine Zeitlichkeit und Geschichte der Affektlage. Denn wenn es seine Motivation nicht oder nicht vollständig aus der situativen Gegenwart bezieht, muss etwas ›voraus‹-liegen, das in ihm ›wieder‹-erscheint. Tatsächlich ähneln Ressentimentgefühle in ihrem Auftreten oft einer ›rächenden‹ Wut, die alte Rechnungen begleichen will.

Ein Blick in die Begriffsgeschichte soll ausgehend von einem ersten, frühen Denkeinsatz bei Montaigne (1) wichtige Unterscheidungen festhalten und vorschnelle Identifikationen auflösen. Zentral ist die Unterscheidung zwischen dem moralischen Fühlen im Rahmen eines *Resentment*, das Ansprüche einer modernen Moral der gleichheitlich-symmetrischen Wechselseitigkeit geltend macht (2) und einem *Ressentiment* in der Tradition Nietzsches, das Pathologien der modernen Moral in den Mittelpunkt stellt (3). Eine besondere Herausforderung liegt dort, wo Nietzsche *Resentment* zu *Ressentiment* schlechthin macht. Die Zurückweisung dieser Identifikation öffnet den Weg für einen kritischen Ressentimentbegriff (4). Dabei wird klar, dass das Ressentimentproblem der modernen Moral nicht darin besteht, ›als solche‹ eine Ausgeburt von Ressentiment zu sein, sondern darin, dass Ressentiment sich mit ihr verbindet und sie streckenweise *kolonisiert*. Ein kritischer Ressentimentbegriff muss diese Verbindung als solche beschreiben und die Ursachen und Motive von Ressentiment benennen (5), um Wege der Dekolonisie-

rung der Moral von diesem Affekt aufzeigen zu können. Der Weg der Kritik erweist sich als schmaler Grat zwischen Ansätzen, die Ressentiment fälschlich affirmieren oder verkürzend denunzieren. Ihre praktische Perspektive liegt in einer ›Politik des Resentment‹, die sich einer populistischen ›Ressentimentpolitik‹ entgegenstellt (6).

1. Die Rache *des* Ressentiments

Die heutige Verwendung des Ausdrucks Ressentiment im Deutschen geht vor allem auf Friedrich Nietzsche zurück. Wichtige Nuancen sind aber bereits in der ursprünglichen Verwendung von *ressentiment* im Französischen angelegt. Während das französische Verb *ressentir* und das Substantiv *le ressenti* auch neutral auf ›das Fühlen‹ gehen, ist *le ressentiment* im Sinne von Groll, Verbitterung und Widerwille deutlicher negativ konnotiert. Vor allem der mehrdeutige Sinn, der mit dem Präfix *re-* einhergeht, ist aufschlussreich. Im Deutschen lässt es sich sowohl mit ›wieder-‹ als auch mit ›wider-‹ übersetzen. Diese semantische Möglichkeit führt in die Explikation der Sache selbst. Denn *Ressentiment* meint sowohl ein ›Wieder-‹Fühlen im zeitlichen Sinne einer Gefühlserinnerung – wobei Gehalte eines früheren Fühlens wiederkehren – und gleichzeitig ein ›Wider-‹Fühlen im Sinne einer ›persönlich-moralischen‹ Entgegensetzung. Die Kombination beider Bedeutungsaspekte führt an den Gebrauch von *Ressentiment*, wie er etwa im Sinne von ›jemandem etwas nachtragen‹ gängig ist, heran. Das Gefühl richtet sich ›wieder wider‹ jemanden. Etwas wird zum Objekt erneuter und zeitversetzt abweisender Gefühle.

Eine ähnliche ›Wieder/Wider-‹Verbindung ist aus der Rache bekannt. Denn Rache meint ebenfalls kein direktes Repulsieren und sich ›Wider-‹setzen. Wer Rache übt, schlägt nicht unmittelbar zurück. Er setzt die Sache, um die es geht, auf ›Wieder-‹vorlage und lässt Zeit verstreichen, bis es zur ›Wider-‹Handlung kommt. Aufgrund seiner Nähe zur Rache wird Ressentiment oft auch als Rachegeist bezeichnet. Für die hier entwickelte These ist allerdings wichtig, dass die Begriffe nicht synonym verwendet werden. Das schillernde Verhältnis zwischen Rache und Ressentiment wird klarer, wenn man beide Ausdrücke in der Genitivwendung einer Rache ›des‹ Ressentiments miteinander verbindet. Welcher Ausdruck soll hier Subjekt und welcher Objekt sein?

Montaigne

Montaigne führt als früher Autor zum Thema auf eine aus heutiger Sicht kontraintuitive, dabei aber höchst aufschlussreiche Antwort. Für ihn ist Rache Subjekt der Wendung und Ressentiment ihr Objekt. Das heißt, Rache ist das Aktive und Tätige und Ressentiment nur das Mittel, dessen sie sich bedient. Denn eine wahre und mutige Rache besteht für Montaigne darin, der Person, an der Rache geübt wird, ein »resentiment du soy«, ein schmerzliches »Andenken von sich zu hinterlassen« (Montaigne, 1580, S. 504/dt. 2010, S. 778). Eine solche Rache soll besonders verletzend und für die sich Rächenden besonders süß sein.

Hinter der Idee steckt die Überlegung, dass eine Rache, die bloß die unmittelbare physische Grausamkeit kennt, sich letztlich nur sehr eingeschränkt ausleben kann. So verschafft sie dem Gegenüber vielleicht nur einen »leichten und geschwinden Tod« (ebd., S. 779). Dennoch unterliegt die sich ungezügelt auslebende Rachlust gleichzeitig einem *feigen* Kalkül, nämlich der Furcht davor, das Gegenüber könne sich, bliebe es denn am Leben, dermal einst an der RächerIn rächen – ein Gedanke, den Montaigne auch im Titel seines Essays, *Die Feigheit ist die Mutter der Grausamkeit*, herausstellt. Der kruden und gleichzeitig feigen Rache stellt er seine Rache des Ressentiments entgegen. Ihr geht es darum, dem Objekt der Rache ein Ressentiment einzupflanzen, das diesem eine dauerhafte psychische Drangsal bereitet.

Die Demütigung soll dabei im Racheobjekt zur Gefühlserinnerung an dessen eigene, die Rache erst provozierende Tat werden und sich in der Erinnerung mit der demütigenden Racheerfahrung selbst verkoppeln. Die Machtlosigkeit, eine solche rächende Demütigung nicht wiederum mit einer eigenen Rache vergelten zu können, soll die Demütigung auf die Spitze treiben und auf Dauer stellen. Montaignes Rache »des« Ressentiments hinterlässt ihrem Opfer ein dauerhaftes Gefühl der Demütigung. Sie tötet nicht, sondern schlägt mit Ressentiment. Sie verurteilt ihr Opfer dazu, in einem Zustand der Zerknirschung »weiter« zu leben.

Montaignes Position mutet heute befremdlich an. Sie stellt gleichwohl keinen frühmodernen Sadismus dar, sondern hat eine Welt massiver Ehrkonflikte zum Kontext. Wer in dieser Welt Beleidigungen und Ehrabschneidungen nicht entschieden zurückwies, spielte mit der eigenen sozialen Existenz. Ehrkonflikte nahmen deshalb häufig gewalttätige und grau-

same Formen an. Montaignes Forderung, in solchen Händeln von der ›feigen‹ und unmittelbar tötenden auf die ›mutige‹, Ressentiment einpflanzende Rache umzustellen, ist in ihrer Weise ein zivilisatorischer Appell.

Montaignes Rache ›des‹ Ressentiments zeigt zudem wie eine Negativfolie etwas, das ein kritischer Ressentimentbegriff aufnehmen muss. Denn gegen den Strich und aus der Perspektive des Racheopfers gelesen wird bereits hier, am Startpunkt der Begriffsgeschichte, deutlich, dass Ressentiment mit schmerzhaften und häufig auch kritikwürdigen ›Vor‹erfahrungen zu tun hat. Ein irgendwie sinnvoller und konstruktiver Umgang mit diesem prekären Affekt ist nur dann möglich, wenn er nicht bloß als eine im ›Hier und Jetzt‹ abstruse oder unpassende Äußerung ›denunziert‹ wird.

2. Resentment als moralisches Gefühl

Gegenüber der heute eher kontraintuitiven, gleichwohl hoch aufschlussreichen Deutung des Ressentiments bei Montaigne führt Adam Smith auf einen der beiden begriffsgeschichtlichen Hauptstränge der Deutung. Diese Stränge unterscheiden sich danach, ob und inwiefern Ressentiment als ›angemessenes‹ oder ›unangemessenes‹ Gefühl betrachtet wird. Für die Tradition von Joseph Butler, Adam Smith und auch Eugen Dühring kann das Gefühl gerechtfertigt sein, wenn sich darin ein Unrecht anzeigt. Die Verwendung des Ausdrucks *Resentment* in der angelsächsischen Tradition steht dann auch weniger für das uns geläufige *Ressentiment*, sondern für ein ›unmittelbar‹ reaktives moralisches Gefühl wider eine Person, die einen Schaden angerichtet hat.

Adam Smith

Smith entwickelt ein solches Verständnis in seiner *Theorie der moralischen Gefühle*, wobei er nicht zuletzt die Rolle der Sympathiegefühle betont, mittels derer *Resentment* auch von Dritten empfunden wird, die Zeugen einer Schädigung und eines verwehrten Ausgleichs sind. Und es ist ein Gefühl, das auch die Person ergreift, die den Schaden verursacht hat, sofern sie hierfür in einem minimalen Sinne empfänglich ist. Das in der geschädigten Person wahrgenommene *Resentment* gibt der schädigenden Person ein Bedürfnis ein, den angerichteten Schaden zu

kompensieren: »If he has any sensibility, he necessarily desires to compensate the damage, and to do every thing he can to appease that animal resentment which he is sensible will apt to arise in the breast of the sufferer« (Smith, 1869, S. 96).

Die Fähigkeit, sich dergestalt in Andere hineinversetzen zu können, hat für Smith als Theoretiker der moralischen Gefühle eine wichtige sozialintegrative Funktion. Und hier liegt auch ein Kriterium für die Angemessenheit von ›Wider‹-Gefühlen, die sich als *Resentment* zeigen. Sie sind dann angemessen, wenn sie nicht einfach nur blind und unverhältnismäßig heimzahlen wollen, sondern in der schädigenden Person ein Gefühl und eine Einsicht in das Unrecht des eigenen Tuns hervorrufen.

Weil Resentmentgefühle aber leicht über ihr Ziel hinausschießen, darum sind sie für Smith auch durchaus prekär. Um angemessen zu sein, müssen sie einer moralischen Kritik standhalten, in der sie sich begründen und ausweisen. Damit scheint bei Smith bereits eine weitere Dimension auf, die gerade auch für einen kritischen *Ressentiment*begriff zentral werden wird. Zwei Dinge sind in Erwägung zu ziehen: Das, *was* vorgefallen ist, und die Art und Weise, *wie* darauf reagiert wird. Smiths *Resentment* impliziert bereits die Möglichkeit, dass etwas ganz Falsches aus ihm erwächst, ohne dass es sich doch schon um das auf andere Weise verfälschende *Ressentiment* handelt, von dem der zweite Hauptstrang der Begriffsgeschichte ausgeht.

Doch noch etwas Drittes kann an Adam Smith wenn nicht gelernt, so doch antizipiert werden. Als Theoretiker der Moralgefühle vertritt er ja eine in Sympathiegefühlen gründende, sozialintegrative Moral der wechselseitigen Einfühlung. Dieses Modell der Sozialintegration steht in einem bemerkenswerten Spannungsverhältnis zum Modell, das er in seinem zweiten und weit bekannteren Hauptwerk *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* entwickelt. Dort geht er von rein am Eigennutz orientierten Marktteilnehmern aus, deren Handlungen gerade nicht von wechselseitiger Einfühlung getragen werden. Etwas von dem, was zuvor der Einfühlung unterlag, wird nun an einen äußeren Mechanismus delegiert, an die *invisible hand* des Marktes. Dieser und nicht mehr das moralische Fühlen soll nun das Geschäft der Sozialintegration übernehmen.

Dass die Steuerung durch die *invisible hand* nicht nur zweckmäßig, sondern auch höchst dysfunktional ausfallen kann, ist ein Grundtopos

der Kritik an Kapitalismus und Marktradikalismus. Eine Frage, und historisch ist es sogar die ›Große Adam Smith-Frage‹, liegt darin, ob beide Modelle der Sozialintegration alternativ zueinanderstehen oder sich ergänzen. Die sehr unterschiedlichen Perspektiven, die sich aus möglichen Antworten ergeben, heißen nicht zuletzt Sozialismus oder Marktradikalismus oder auch sozialstaatliche Integration des Marktes.

Eugen Dühring

In den Entstehungskontext dieser Debatte gehört auch der Publizist und Philosoph Eugen Dühring. Zu seiner Zeit viel gelesen erlangte er bleibende Berühmtheit in einem Theoriestreit mit Friedrich Engels, der in der Artikelfolge *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaften* Dührings Lehre polemisch als Gegenfolie nutzte, um seine und die Marxsche Theorie darzulegen. Bezeichnenderweise stehen Marx und Engels – bei aller Skepsis gegenüber dem Wirken der *invisible hand* – dem ›Ökonomen‹ Smith theoretisch viel näher, während Dühring auf der Seite des ›Moraltheoretikers‹ Smith und dessen Resentmentauffassung steht. Selbst verwendet Dühring zwar den französischen Ausdruck *Ressentiment*, der mit Nietzsche jedoch eine ganz andere philosophische und moralpsychologische Prägung erhalten sollte. Der begrifflichen Klarheit wegen wird Dühring – der im weiteren Verlauf seines Lebens selbst in einen ressentimentbeladenen Antisemitismus abdriftete – an dieser Stelle jedoch als Denker des *Resentment* rekonstruiert.

Dühring versucht, für die junge ArbeiterInnenbewegung das in Anspruch zu nehmen, was für ein siegreiches oder sich in fragwürdigen Kompromissen saturierendes Bürgertum immer mehr in den Hintergrund tritt, nämlich eine positive Vorstellung von Resentment als angemessenes und im Kampf gegen Unrecht legitimes Repulsionsgefühl. Es geht nicht zuletzt um den Übergang von einem bürgerlich-liberalen zu einem proletarischen *Resentment*. Und entsprechend bleiben Resentmentgefühle für Dühring reaktive Unrechtsgefühle. In seinem Buch *Der Werth des Lebens* schreibt er: »Das Rechtsgefühl ist wesentlich ein Ressentiment [= Resentment], eine reactive Empfindung, d. h. es gehört mit der Rache in dieselbe Gefühlsgattung« (Dühring, 1865, S. 219). Die Unterschiede zwischen Rachegefühl und Resentment fallen bei Dühring allerdings so wenig ins Gewicht, dass beides über weite Strecken austauschbar wird.

In einer rechts- und moralphilosophischen Perspektive spricht Dühring diesen Rachegefühlen eine grundlegende Aufweisfunktion zu. Sie erscheinen als elementare Unrechtsgefühle und sollen auf die Ansprüche führen, die den gültigen Rechts- und Moralbegriffen zugrundeliegen. Sie sollen darüber belehren, dass überhaupt eine Verletzung vorliegt: »In welchen besonderen Fällen dem Menschen eine Verletzung widerfahre, das zeigt ihm ursprünglich nur das Ressentiment [= Resentment] an« (ebd., S. 222). Dessen Inhalt soll eine Verletzung der »Rücksicht, welche der Mensch dem Menschen schuldig« ist, sein (ebd., S. 223). Im *Resentment* artikuliert sich so die Verletzung eines implizit vorausgesetzten Anspruchs auf Rücksichtnahme. Und es münzt ihn um in eine repulsive Intention wider die verursachende Person, um so auf die Vergeltung und Wiedergutmachung der Verletzung zu drängen.

Rachegefühle sind für Dühring gleichermaßen historisch wie rechtstheoretisch von Belang. Sie sollen den »ursprünglichen Erkenntnisgrund des Unrechts« (ebd., S. 221) darstellen und auch »die Rechtsbegriffe genetisch erklären« (ebd., S. 223). Denn es ist ja nicht so, dass Empörung erst erfolgt, wenn ein verstandesmäßiges Urteil darüber vorliegt, dass ein Unrecht geschehen ist. Die fertigen Rechtsbegriffe sind für Dühring nicht der ursprüngliche Grund der Empörung, sondern etwas, das aus dieser erst erwächst. Entsprechend sollen Rachegefühle auch rechtshistorisch grundlegende Rechtsgefühle sein, in denen sich manifestiert, was dem Jahrtausende alten, Kulturen und Religionen übergreifenden und auf Vergeltung und Ausgleich zielenden *Talionsprinzip* des Rechts zugrunde liegt.

Aufweis – Ausweis – Aufladung

Dührings Ausgang vom Erfühlen des Rechts in Rachegefühlen ist rechts- und moralphänomenologisch nicht unplausibel. Allerdings führt es nicht genau dorthin, wohin es führen soll. Es führt auf den Sitz der Moral im Leben – auf Moral-, Rechts- und Gerechtigkeitsdiskurse, die lebensweltlich auffindbar und wirksam sind. Aber es begründet und rechtfertigt diese nicht. Das Problem wird virulent, wenn ähnliche und gleiche Widerfahrnisse in sehr unterschiedlicher oder gar gegensätzlicher Weise als gerecht oder ungerecht »erfühlt« werden. Hier bestärkt sich der Verdacht,

dass nicht alles, was als gerecht oder ungerecht empfunden wird, es auch wirklich ist.

Dühring selbst sieht das Problem und räumt Aberrationen im Erfühlen von Recht und Unrecht ein, zum Beispiel in Schuldprojektionen. Sie sollen eine »gehässige Art der Superstition« darstellen, in der »das Unglück der Feinde mit deren wahrer oder vermeinter Schuld« verwoben wird (ebd., S. 232). Auf solchen Abwegen des Rechtsgefühls wäre dann nicht der vorausliegende Bruch von Rechtsprinzipien das Primäre, sondern Hass, Groll oder gar Ressentiment, das angesichts einer nur vermeintlich widerfahrenen Ungerechtigkeit »erfühlt« wird.

Der Punkt, an dem Dühring Abwege im Erfühlen des Rechts zugehen muss, markiert eine Grenze von positivistischen und einseitig an *common-sense*-Prinzipien orientierten Ansätzen. Denn der »Aufweis« moralischer Gefühle ist noch kein »Ausweis« normativer Richtigkeit. Die Kriterien für richtig und unrichtig müssen deshalb von anderswo her erbeten werden. Aus diesem Grund gerät Dühring in die klassische Begründungslücke einer *petitio principii*. Er will Recht und Unrecht kritisch indizieren, kann aber letztlich nur affirmieren, was sein Positivismus des moralischen Fühlens unterschiedslos aufgewiesen hat – ein Repertoire von moralisch imprägnierten Wider-Gefühlen, und allenfalls noch Prinzipien und Gehalte, in deren diskursiven Rahmen sie gefühlt werden.

Was dagegen fehlt, ist eine »moralphilosophische« Reflexion, die mehr erbringt als nur den phänomenologischen Aufweis. In welcher Form sie das tun müsste – etwa als immanente Kritik aus der Selbstbewegung der Sache oder als pragmatische Konzeption eines moralisch-historischen Lernens, als formalistische und deontologische Moralbegründung, als moralisch-sittliche Metaphysik oder als materiale Wertethik – ist nicht von vornherein ausgemacht. Klar ist jedoch, dass ein solcher Ausweis zum Aufweis hinzutreten muss, wenn denn ein kritisches Anliegen mit letzterem verbunden sein soll.

3. Resentment als Ressentiment – Nietzsche

Über die Unterscheidung zwischen phänomenologischem *Aufweis* und normativem »Ausweis« hinaus ist für einen kritischen Ressentimentbegriff schließlich noch eine weitere vonnöten, nämlich die ganz grundlegende zwischen *Resentment* und *Ressentiment*. Denn Ressentiment steht im

Unterschied zu Resentment gerade für keinen moralisch-ethischen Diskurs im engeren Sinn, sondern für ein ›paramoralisches‹ Unterfangen. Es gleicht dem moralischen Fühlen und kann sich eng mit ihm verbinden. Doch ihm geht es – anders als einer Moralphilosophie, die ›hinter‹ dem Resentment eine Metaebene der normativ-›rationalen‹ Prüfung und Bewertung einnimmt – um ein besonderes ›emotionales‹ Perspektivieren und Aufladen dieser Gehalte.

Die Unterscheidung von Resentment und Ressentiment ist die zentrale analytische Aufgabe bei der Gewinnung eines kritischen Ressentimentbegriffs. In einem zweiten Schritt ermöglicht sie deren synthetisches Gegenstück, nämlich die rationale Rekonstruktion der konkreten Zusammenhänge und Verbindungen des so Unterschiedenen. Es geht mithin um eine analytisch-synthetische Doppelaufgabe. Doch die wird dadurch erschwert, dass der besondere Moraldiskurs des Resentment begriffsgeschichtlich eng mit dem Ressentimentbegriff verwoben ist und von Nietzsche geradewegs mit ihm identifiziert wurde. Wer Moraldiskurs und Ressentiment auseinanderhalten will, muss also erst einmal ›gegen‹ Nietzsche Resentment und Ressentiment auseinanderhalten.

Toxikologie des Fühlens

Dühring und die Tradition des Resentment – Rushdy (2019, S. 106ff) stellt sie als ›angelsächsisches‹ Modell dem Ressentimentbegriff Nietzsches als einem ›kontinentalen‹ Modell gegenüber – zielt auf Gefühle, die in einem normativ angemessenen Sinne Repulsionen darstellen. In Nietzsches Rede vom Ressentiment geht es dagegen um ein unangemessenes, vergiftet-vergiftendes Gefühl. Es kann deshalb kein Indikator für eine richtige Moral oder angemessene Rechtsbegriffe sein, sondern wird bei Nietzsche zur *Chiffre* eines unangemessenen Fühlens, Denkens und Handelns im Bereich des Moralischen. Dabei ist es eine besondere Unangemessenheit, die Nietzsche hier ausmacht, die eine Beschäftigung mit seinem Ansatz heute, in einer Zeit des grassierenden Populismus und Autoritarismus, wieder aktuell macht, nämlich die situative Unangemessenheit des Ressentiments als solchem.

Der Diskurs des Resentment stellt für Nietzsche die Ausgeburt des *Ressentiments* schlechthin dar. Ressentimentkritik meint bei ihm deshalb vor allem die Zurückweisung einer Moral, deren Repulsionsgefühle

vornehmlich Verstößen von Prinzipien der Gleichbehandlung und Wechselseitigkeit gelten. Das ist das Grundmodell, nach dem Nietzsche in seiner *Genealogie der Moral* die Gehalte des Resentment ›als‹ Ressentiment reinterpretiert. Und hier liegen auch seine Grenzen. Es handelt sich um einen Umdeutungsvorgang, in dem nicht zuletzt sein Programm der Umwertung der Werte wiederhallt.

Doch auch Nietzsches Resentment-Ressentiment erscheint als reaktiv und repulsiv. Es gründet in einer gefühlsmäßigen Entgegensetzung – also einem ›Wider‹. Allerdings sagt dieses »von vornherein Nein zu einem ›Ausserhalb‹, zu einem ›Anders‹«, zu einem »Nicht-selbst« (Nietzsche, 1999a, S. 270). Die Betonung liegt auf ›von vornherein‹. Ressentiment ist keine Antwort auf etwas situativ Gegenwärtiges. Seine ›Wieder‹-Dimension impliziert einen zeitlichen Rückgriff und eine Gefühlserinnerung des rächenden Geistes. Es erhält damit – ähnlich wie schon bei Montaigne – eine eigene Dauer. Der Adept des Ressentiments »versteht sich auf das Schweigen, das Nicht-Vergessen, das Warten« (ebd., S. 272). Doch Nietzsche interessiert sich näher dafür, was in dieser Wartezeit geschieht. Es kommt zu einer Intoxikation. Ein ›immer wieder‹ neu gehemmtes ›Wider‹ führt zur Vergiftung des Geistes. Ressentiment soll ein in sich zurückgedrängtes Gefühl der »Ohnmächtigen und Gedrückten, an giftigen und feindseligen Gefühlen Schwärenden« (ebd., S. 272) sein, denen aktives Handeln verwehrt ist.

Diese Bestimmung entspricht der passiven Position, in die Montaigne das Objekt seiner gelungenen Rache bringen will. Allerdings ist das Gefühl bei Nietzsche nicht Zweck einer perfiden Rache an Schwächeren durch Überlegene. Die wahrhaft Starken sollen sich bei Nietzsche nämlich gar nicht für die Schwachen interessieren. Sie gehen – als Idealbilder der von Ressentiment freien Menschen – ihrer eigenen Wege. Ressentiment soll stattdessen aus einer Einrichtung der Welt resultieren, in der sich stets und unhintergebar Starke und Schwache finden. Letztlich gründet Ressentiment für Nietzsche in der Nichtakzeptanz eigener Unterlegenheit und stellt eine perfide Strategie der Umkehr dar, mit der die Schwachen die Starken ins Mittelmaß hinunterziehen wollen. In Nietzsches Neid auf die Starken und Außergewöhnlichen – so lässt sich aus *Menschliches, Allzumenschliches* ergänzen – ist eine ›böse Eris‹ am Werk, die nicht anspornt, sondern nivelliert: »Der Neidische fühlt jedes Hervorragendes des Anderen über das gemeinsame Maass und will ihn bis

dahin herabdrücken« (Nietzsche, 1999b, S. 562). Es ist ein ressentimental eingefärbter Neid, der bei Nietzsche – wie zuvor übrigens auch schon bei Kierkegaard (1954, S. 89ff.) – zur Nivellierung führen soll.

Auf der Grundlage dieser Deutung entwickelt Nietzsche die Diagnose einer ganzen von Ressentiment bestimmten Epoche. Sie soll dort beginnen, wo die Schwachen sich auf eine zunächst »imaginäre Rache« (Nietzsche, 1999a, S. 270) verlegen. Das Zurückdrängen der gehemmten Rache in die Innerlichkeit führt auf die ›vergiftete‹ Rachlust des Ressentiments, aus der dann nicht nur eine besondere individualpsychologische *Malaise*, sondern die ganze moderne Innerlichkeit erwachsen soll. Es soll sich um einen historisch weiträumigen »Sklavenaufstand in der Moral« (Nietzsche, 1999c, S. 117) handeln, als den Nietzsche die Moralgeschichte rekonstruiert. Ressentiment ist für ihn letztlich der Wille der Schwachen zur Macht, der im Gefolge eine falsche gleichheitliche Moral schafft und durchsetzt.

Ungleichheitsprämisse und ästhetische Revolution

Die Begründung von Nietzsches Konstruktion ruht auf einer ›Ungleichheitsprämisse‹, wie sie nicht zuletzt aus dem konservativen Denken bekannt ist. Bei Nietzsche leitet sie sich jedoch nicht mehr von jener Theologie des Gottesgnadentums her, auf die der frühe, nach- und gegenrevolutionäre Konservatismus sich noch berief, sondern ist – nach dem ›Tod Gottes‹ – in einen Naturalismus der physiologischen und Rassedifferenzen emigriert. Nicht mehr die theologischen Prämissen oder sonstwie transzendente Wertordnungen, sondern eine biologistisch inspirierte Metaphysik des Willens zur Macht – aufgrund derer Nietzsche für Heidegger als der »›letzte Metaphysiker‹ des Abendlandes« (Heidegger, 1961, S. 480) gilt – bildet nun die Grundlage. Dieser Wille soll es auch sein, der einer Moral der Gleichheit und symmetrischen Wechselseitigkeit gewissermaßen metaphysisch entgegensteht. Und umgekehrt stellt eine Moral der symmetrischen Wechselseitigkeit für Nietzsche eine unangemessene sozial-diskursive Überformung der natürlichen Differenzen dar. Dass eine gleichheitliche Moral des Resentment solche Unterschiede als irrelevant ansieht, darin soll das eigentlich Unangemessene an ihr liegen. Indem sie die natürlichen Differenzen im Sinne der Schwachen sozial-diskursiv überformt, hemmt sie die überlegenen Potenziale der Starken.

Interessanterweise kehrt bei Nietzsche an dieser Stelle auch die in Dührings Begründungsversuch der ›Gleichheits‹grundsätze vorfindliche *petitio* wieder, und zwar in der spiegelverkehrten Form einer *petitio* der ›Ungleichheits‹grundsätze. Nietzsche holt das, was er als natürliche Ungleichheit vorgängig in seine Prämisse hineinlegte, als ›Widersinn‹ der Gleichheitsforderung wieder aus ihr heraus. Besonders deutlich wird der Vorgang in *Menschliches, Allzumenschliches*: Weil die Natur Gleichheit nicht vorsieht, sondern dies nur eine schöne Forderung der Menschen sein soll, darum soll es auch Widersinn sein, wenn gefordert wird, dass die »Gleichheit, die der Mensch anerkenne, nun auch von der Natur und dem Zufall anerkannt werde« (Nietzsche, 1999b, S. 562). Eine solche widersinnige Forderung soll auch im Mitgefühl »edlerer Naturen« (ebd.) liegen, also etwa auch in Adam Smiths Sympathiegefühlen gegenüber Personen, denen Ungerechtigkeiten widerfahren sind.

In seiner *Genealogie der Moral* unterstellt Nietzsche nicht einfach nur, dass es substanzielle physiologische und sogar Rassenunterschiede zwischen Menschen gibt, sondern zweitens auch, dass diese als relevante Faktoren in die soziokulturelle Lebensweise der Menschen hineinragen und drittens dort einen positiven Ort haben und von Moral nicht einfach begrenzt oder nivelliert werden dürfen. In dieser Weise erscheint bei Nietzsche ein sehr besonderes ›Zurück zur Natur‹, das auf die zeitgenössische Biologie im Sinne einer sozialdarwinistischen Naturalisierung von sozialen Unterschieden rekurriert. Er verbindet das biologisch fundierte Bild des Menschen mit einem Gesellschaftsbild, in dem »Rechtszustände immer nur ›Ausnahme-Zustände‹ sein dürfen, als theilweise Restriktionen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist« (Nietzsche, 1999a., S. 312 f.).

Allerdings emigriert die konservative Ungleichheitsprämisse bei Nietzsche nicht einfach nur aus der Theologie in die Biologie, sondern wird in gewisser Weise auch revolutionär gewendet. Das eigentümliche ›Zurück zur Natur‹ im Sinne eines Geltendmachens natürlicher Ungleichheit in sozialen Kontexten verbindet sich mit einem ›Vorwärts zum Übermenschen‹, welcher die biologische Grundlage in einem ästhetischen Sinne ausprägen und dabei kulturell sublimieren soll. Nietzsches Therapievorschlag für die Pathologien der Moderne liegt darin, den ressentimenthaften Moral- und Gerechtigkeitsdiskurs der Epoche durch das Ideal einer radikalen ästhetischen Selbstbejahung der Starken zu über-

winden. In den Potenzialen der Starken sollen die Potenziale von Kultur überhaupt gründen, während die vergiftete Rache des Ressentiments zu Kultur- und Rechtszuständen führt, die in Mittelmäßigkeit versinken.

4. Ressentiment als Kolonisierung von Moral

Bei einem derart mit Resentment gleichgesetzten Ressentiment wird nun allerdings fraglich, was Nietzsches Ressentimentbegriff für das Verständnis des heutigen Populismus und Autoritarismus überhaupt erbringen kann. Auf den ersten Blick scheint sein Ansatz eher zu deren Rechtfertigung als zu ihrer Kritik beizutragen. Die naturalisierende Begründung einer Moral der Starken läuft Gefahr, geradewegs von Rassismus und völkischem Denken funktionalisiert zu werden. Genau das ist ja auch geschehen, als eine ressentimentgeschwängerte NS-Ideologie sich das Denken Nietzsches als Umwertung der »Werte eines vergehenden liberalen Menschentums zu einem Ideal der vornehmen, harten Persönlichkeit« (Rosenberg, 1944, S. 20) ausbuchstabierte. Wenn es für das genannte Anliegen, in Anschluss an Nietzsche einen kritischen Ressentimentbegriff zu entwickeln, überhaupt Aussicht auf Erfolg geben kann, dann ist gegen Nietzsche zunächst einmal eine Entwirrung von Moraldiskurs und Ressentiment nötig.

Problematische Vermengung und Verallgemeinerung

Nietzsches Vermengung von Resentment und Ressentiment trübt den Blick dafür, dass Äußerungen des *Resentment* nicht notwendigerweise toxisch schwärende, *ressentimentale* Gefühlsnachträge aus anderen Zusammenhängen sein müssen. Forderungen des Resentment können situationsangemessen sein und ohne Schaum vor dem Mund vorgetragen werden. Das geschieht alltäglich, etwa im Einfordern von elementaren Formen der Höflichkeit und des zivilisierten Umgangs. Das Monopol für eine im positiven Sinne vergessliche, das heißt nicht pathologisch nachtragende und nicht situationsfremd motivierte Moral liegt keinesfalls bei den »Guten und Starken«, die jenseits der gleichheitlichen Resentmentmoral agieren.

Die Identifikation von gleichheitlichem Resentment und Ressentiment ist zudem der Boden für eine »problematische Verallgemeinerung«. Bei Nietzsche wird eine »besondere« Ressentimentverbindung, nämlich

das *Resentment*-Ressentiment, zum Ganzen gemacht. Und diese problematische Identifikation und Verallgemeinerung verdeckt dann, dass es noch andere Ausprägungen des Ressentiments gibt. Denn dem toxisch schwärenden Ressentiment ist es ziemlich egal, im Kontext welcher moralisch-ethischer Diskurse und durch welche besonderen Werthorizonte, Legitimationen und Gefühle hindurch es sich an konkrete Situationen herantragen kann. Es will sein Gift loswerden. Und in diesem Sinne wirkt es als ›paramoralische‹ Instanz. Es ist nicht identisch mit ›dem‹ besonderen moralisch-ethischen Fühlen ›des‹ gleichheitlichen Resentment, sondern wählt sich diejenigen Gefühlsgehalte, die ihm jeweils passend erscheinen.

Nietzsches Identifikation von Resentment und Ressentiment verdeckt aber nicht bloß, ›dass‹ hier unterschiedliche Phänomene aufeinander bezogen werden und, ›dass‹ es neben dem gleichheitlichen Resentment noch andere Anwarter auf die Verbindung mit dem Ressentiment gibt. Die Identifikation verdeckt drittens auch das ›Wie‹ dieser Verbindung. Die analytische Unterscheidung zwischen Moraldiskursen und Ressentiment ermöglicht dagegen einen synthetischen Schritt, in dem die Verbindung der beiden Seiten überhaupt erst als Überformung und Kolonisierung von Moral durch Ressentiment kritisch nachvollzogen werden kann – wie sich in Analogie zu Habermas' These von einer Kolonisierung der Lebenswelt (vgl. Habermas, 1982, S. 179ff) durch soziale Systeme sagen ließe –, wobei Ressentiment, obwohl es ›systemisch‹ induziert sein kann, hier allerdings nicht als Systemimperativ, sondern als paramoralischer Affekt auf der Ebene lebensweltlichen Handelns angesprochen wird.

Ressentiment und Ungleichheitsethik

Das konkrete ›Was‹ und ›Wie‹ der Kolonisierung hat viel mit der eigentümlichen Situationsunangemessenheit des Ressentiments zu tun. In seinem Drängen und Drängen ist es gerade kein Gefühl, das unmittelbar auf Verletzungen reagiert. Es sucht für seine vorausliegende Befindlichkeit vielmehr nur einen Anlass der Entladung. Und ein guter Teil seiner Arbeit besteht darin, sich eine Moral und Ethik auszusuchen und auszugestalten, mit der es gerade die nicht vorhandene Situationsangemessenheit simulieren kann. Es sucht sich ›Anlässe‹, die so aussehen, als

seien sie ›Gründe‹ für moralisch-ethische Repulsionen, um sich mit deren gefälschter Visitenkarte situativ auszuweisen.

Der Anlass, den das Ressentiment sich zurechtlegt und -biegt, kann, muss aber nicht im Horizont einer ›gleichheitlich‹-symmetrischen Moral aufgefunden laden werden. Es kann auch eine ›Ungleichheits‹moral sein, in der ›Wider‹-Gefühle auf die Nichtanerkennung eigener Überlegenheitsansprüche reagieren. Aus diesem Grund steht Nietzsches *Resentment*-Ressentiment auch nur für einen Ausschnitt aus dem Gesamtrepertoire des Affekts, was wiederum seinen Ressentimentbegriff seiner eigentlichen Tragweite beraubt. Und zwar nicht zuletzt dort, wo er für ihn die größte Tragweite reklamiert – nämlich in seiner Epochendiagnose. Die Stilisierung der modernen gleichheitlichen Moral zur Ausgeburt von Ressentiment schlechthin verstellt den Blick auf die vielfältigen, sich gerade auch in Ungleichheitsforderungen ergehenden Werke des Affekts. Die Blindheit für die Verbindung von Ressentiment mit den Ungleichheitsmoralen ist das wohl größte Defizit in Nietzsches Ressentimentbegriff.

Bei Licht besehen ist die Verbindung mit den Ungleichheitsmoralen nicht nur möglich, sondern liegt dem Ressentiment sogar viel näher als die mit den Gleichheitsmoralen. Denn hier kann es nicht bloß auf verletzte Gleichheitsansprüche prätendieren, um andere auf ein ›Mittelmaß‹ herunterziehen, sondern direkt Ansprüche eigener Überlegenheit geltend machen und sich der Repulsionsgefühle von Zorn oder Wut auch im Sinne einer ›Herren‹-Moral bemächtigen. Ressentiment ist auch und ganz wesentlich Motor und Ideator von Überlegenheitsfantasien des Selbst. Besondere Heimspiele hat es in Rassismus, Nationalismus, religiösem Fundamentalismus und weiteren radikalen Ungleichheitsdiskursen. Und erst die in der Nietzschekritik herauszuarbeitende Verbindung des Ressentiments mit radikalen Ungleichheitsdiskursen zu besonderen Herrenmoralen ist es, die den Ressentimentbegriff zu einer erstrangigen Kategorie der Beschreibung, Analyse und Kritik von Verhältnissen der Gewalt, Unterdrückung und Diskriminierung macht.

Das gilt auch für tief eingelebte Moralen, die Überlegenheitsansprüche im Sinne von hintergründigen *deep stories* in sich tragen. Sie haben den Charakter von impliziten Superioritäts- und Herrschaftsideologien und gleichzeitig den von lebensweltlich normalisierten Moralen. In Verbindung mit Ressentiment weisen sie die Gleichheitsforderungen all

jener, die sie als anders, fremd und subaltern definieren, nicht einfach nur ab, sondern beziehen sich mit einem zusätzlichen Affekt auf sie – einem Ressentiment ›von oben‹, das diese Ansprüche nicht einfach nur bestreitet, sondern eigene Überlegenheitsansprüche mit besonderem Nachdruck durchsetzen will.

Tatsächlich sind ›die Herren‹ – zumindest die empirisch vorfindlichen – nicht so frei von Ressentiment wie in Nietzsches idealisierender Beschreibung. Das gilt vor allem dort, wo beanspruchte Vorrechte und Selbstbilder, die von Ungleichheitsmoralen getragen werden, ins Wanken geraten. Aktuell ist dies in der viel beschworenen ›Krise des weißen Mannes‹ der Fall. Sichtbar war es auch im – von Nietzsche seinerseits kritisierten – Antisemitismus der Mittelschichten im deutschen Kaiserreich (Frederickson, 2011, S. 128ff.; Olschanski, 2015, S. 138f.).

Auch eine Phänomenologie des grausamen Herrschers wird ohne den Begriff des Ressentiments nicht zu schreiben sein. Entsprechendes gilt für die Kritik an totalitärer Herrschaft – und zwar auch dort, wo sie wie bei Hannah Arendt die *Banalität des Bösen* betrifft. Ein Ressentiment, das moralische Gefühle für seine Zwecke kolonisiert, steht der Welt des moralischen Fühlens selbst durchaus distanziert gegenüber. Der abstrakte, sich in andere Menschen und besondere Situationen nur wenig einfühlende Groll des Ressentiments ist wie prädestiniert auch für die kalten Werke einer bürokratisch exekutierten Gewalt. Eine Ahnung von einer solchen Bösartigkeit geben auch Dostojewskis *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* – ein Werk, dessen Lektüre übrigens auch Nietzsches Beschäftigung mit dem Ressentimentproblem anregte.

Kritische Rekonstruktion des Resentment-Ressentiments

Aber auch die kritische Rekonstruktion von Nietzsches Ressentimentbegriff im Sinne jenes engeren *Resentment*-Ressentiments, auf den er ihn ja begrenzen will, bringt einigen Gewinn. Denn dort, wo Ressentiment Gleichheits- und Gerechtigkeitsansprüche kolonisiert, kann es tatsächlich um zwanghafte Festlegungen auf ein normalisierendes Mittelmaß gehen. Wer von diesem Maß abweicht, egal in welche Richtung, wird von einem nivellierenden Ressentiment unter das Maß gedrückt – so wie in Heideggers ›Welt des Man‹ (Heidegger, 1984, S. 126ff.) oder in Kierkegaards ›bösem Neid‹ (Kierkegaard, 1954, S. 89ff.). Die Abweichenden und ihre

Handlungen sollen auf jeden Fall weniger Wert sein als die der Norm Entsprechenden. Das Mittelmaß wird zum Maß aller Dinge – und ein mittiges Alltagsrauschen zur bestimmenden ressentimentalen Umgebungsqualität.

Konkrete Beispiele finden sich auch in einigen Zügen des sogenannten ›Gutmenschentums‹ oder in ›Helfersyndromen‹. Denn auch Forderungen nach Gleichheit und solidarischer Unterstützung können von ressentimentalen Motivationen bestimmt und übercodiert werden. Sie suchen sich im besonderen Mitleid für Individuen, denen Ungerechtigkeiten widerfahren sind, Anlässe, um Resentmentgefühle gegen deren Verursacher mit Ressentiment zusätzlich aufzuladen. Allerdings handelt es sich um meist eher harmlose Praktiken, die – von einem utilitaristischen Standpunkt aus betrachtet – den Gesamtnutzen für die Gesellschaft wo möglich sogar mehren.

Die Formen des helfenden *Resentment*-Ressentiments sind häufig Gegenstände einer Banalkritik, die als Schwundstufe der Nietzscheschen Reflexion betrachtet werden kann. Und dort, wo Hilfe und Solidarität mit Notleidenden pauschal als ressentimentgeleitete, toxisch-eitle Selbstbefriedigung abgetan wird, dürfte die Kritik dann wohl selbst von tiefen Ressentiments durchzogen sein. Die Nietzschevereinnahmung durch den AfD-Philosophen Marc Jongen gibt hierfür ein Beispiel. Laut Jongen lässt sich von dem, »was Nietzsche in der *Genealogie der Moral* über das Ressentiment schreibt, [...] eine direkte Linie zum Gutmenschentum ziehen, dem sich die AfD entgegenstellt« (Jongen, 2016, S. 42). Der Autor kritisiert einen »neurotischen Humanitarismus« (ebd.), mit dem die Kulturnation Deutschland »das Fremde über das Eigene stellt« (ebd.) und sich zum »Knecht von Einwanderern« (ebd.) mache. Und in seinem Manifest *Das Märchen vom Gespenst der AfD* weiß er mit Blick auf die Antidiskriminierungspolitik, dass dort, wo »›Gleichstellung‹ steht [...] ›Gleichschaltung‹ nicht weit« ist (Jongen, 2014). Wer von Nietzsche mehr übrigbehalten möchte als eine derartige Traditionslinie hin zur AfD, sollte sich solchen Vereinnahmungen entgegenstellen.

Die Kolonisierung des *Resentment* durch Ressentiment zeigt sich aber auch in weniger banalen Formen, zum Beispiel in einem politischen Imperialismus und Interventionismus, in dem offenkundige Aggressionen mit einer Rhetorik von Zivilisation, Freiheit und Demokratie bemäntelt werden. Entsprechendes findet sich in einer Kolonialpolitik, die nicht mit

rassistischen Ungleichheitsideen, sondern als *Civilizing Mission* auftritt, als pädagogische Vorbereitung der Kolonisierten auf jene Selbstregierung, die der Kolonialismus ihnen gerade verwehrt. Ein Beispiel aus der jüngeren Geschichte ist die Irak-Intervention der US-Armee, die zu einem demokratischen Revolutions- und Befreiungskrieg stilisiert wurde, der dem Irak Freiheit, Gleichheit und Demokratie bringen sollte. Der tatsächliche ideologische Erfolg solcher Verbrämungen hängt weniger an den oft leicht durchschaubaren Argumenten, mit denen sie vorgetragen werden, sondern stärker an den Ressentiments, denen sie vordergründige Legitimationen verschaffen, um sich als zivilisatorische und liberaldemokratische Missionen drapieren zu können (vgl. Olschanski, 2015, S. 89ff.).

Lechts und Rinks

Eine weitere Form des *Resentment*-Ressentiments findet sich in Praktiken eines als ›links‹ auftretenden Populismus, der mit Feindbildkonstruktionen Ressentiments schürt, um Forderungen nach Gleichheit und Gerechtigkeit Nachdruck zu verleihen. Die paramoralischen Affekte des Ressentiments sollen hier in einer Para-Para-Dimension noch einmal überboten werden: Der ›gute‹ Zweck soll die Mobilisierung von fragwürdigen Ressentiments rechtfertigen. Faktisch wird meist das Gegenteil erreicht. Der ressentimentale Geist entweicht der Flasche, in die man ihn für die ›guten‹ Zwecke einfangen will. Stattdessen verfestigt die ›links-populistische Ansprache ressentimentale Stimmungen und führt auf eine Gemengelage, in der man – frei nach Ernst Jandl – ›rechts‹ und ›rinks‹ leicht ›velwechsern‹ kann (vgl. Jandl, 1966, S. 175). Diese Gefahr droht auch dort, wo – wie bei Chantal Mouffe (2007) – die ›antagonistische‹ Feindkonstruktion durch eine entmoralisierte Gegnerschaft ersetzt wird, die in ihrer Moralfreiheit dann bloß ›agonistische‹ Gegnerschaft und nicht Feindschaft sein soll (vgl. Olschanski, 2017, S. 188ff). Die ›links-populistische Rhetorik treibt ihre Anhängerschaft nur zu leicht dem Original ressentimentaler Mobilisierung zu, was beim gegenwärtigen Stand der Dinge der ›Rechts‹populismus ist. Das gilt insbesondere dort, wo es auf Seiten der Linken keine Kraft gibt, die eine rational ausweisbare und dauerhaft orientierende Hegemonie jenseits von bloßen Ressentimentaufwallungen besitzt. Demokratische und linke Politik ist

gut beraten, eine für ihre Anliegen stets wichtige ›populäre‹ Ansprache nicht mit einer ›populistischen‹, von Ressentiments durchzogenen, zu verwechseln. Hier liegt eine Nuance ums Ganze.

Das untergründige Wechselspiel zwischen unterschiedlichen politischen und Moraldiskursen kann in Ressentimentansprachen auch bewusst gesucht werden, zum Beispiel durch eine politische ›Querfront‹, die die beiden großen Moraldiskurse gleichzeitig für sich einspannen will. Die ›linksrechte‹ Ressentimentansprache gebärdet sich dann als ›national‹ und ›sozial‹ zugleich. Sie will gleichheitliche Gerechtigkeitsforderungen wie auch völkisch-nationalistische Suprematieansprüche artikulieren. Sie macht Gleichheitsansprüche geltend – jedoch nur für das ›eigene‹ Volk. Sie stellt sich in eine gleichheitlich-inklusive Tradition und windet sich gleichzeitig aus ihr heraus, um im Sinne einer Ungleichheitsmoral ›Fremde‹ und ›Volksfeinde‹ auszudeuten, denen Gleichheit verwehrt bleibt. Nach dem gleichen Schema, und teilweise noch subtiler in der Durchformung, funktioniert ein Rechtspopulismus, der sein Herz etwa für inklusive Frauen- oder Schwulenrechte entdeckt – und zwar dort, und nur dort, wo er damit seine Feindgruppen, das heißt Menschen muslimischen Glaubens, Geflüchtete bzw. Flüchtende oder Migrierte exkludieren kann.

Auch Jongen ergänzt seine Kritik am gleichheitlichen Gutmenschen-tum mit einem wahren politischen Rundumschlag. Er will Deutschland »aus dem Zangengriff von ausufernder Sozialindustrie unten sowie asozialen Finanzeliten oben« befreien (Jongen, 2014). Dazu ist die »Thymos-Spannung in unserer Gesellschaft« – sprich die Affekte von Wut und Zorn – »wieder zu heben« (ebd.). Die ›Mitte-Position, die hier anstrebt wird, ist offensichtlich die einer ressentimental aufgeheizten Mittelklasse, die einen Aufstand gegen Plebejer, Gutmenschen, Fremde und Plutokraten gleichzeitig probt. Was bei Jongen als vermeintliche Ressentimentkritik im Geiste Nietzsches anfang, endet in einer populistischen Ressentimentpolitik, die mittels ausufernder Feindausdeutungen ganz unterschiedliche moralische Gefühle und Diskurse anheizen und politisch funktionalisieren will.

Die Verwendung der *Thymos*begrifflichkeit bei Jongen ist inspiriert von seinem akademischen Lehrer Peter Sloterdijk, der sich in seinem Buch *Zorn und Zeit* ebenfalls mit der ressentimentalen Durchformung von Politik beschäftigt. Dabei bestimmt Sloterdijk Ressentiment begiff-

lich als Mitglied einer Familie *thymotischer* Affekte, zu denen auch Stolz, Neid und Geltungsbedürfnis gehören (vgl. Sloterdijk, 2008, S. 352). Mit Blick auf die Moderne untersucht er dann vor allem linke Theorien und Bewegungen als Träger von *ressentimental-thymotischer* Politik und beschreibt sie in einer ökonomisierenden Sprache als »Banken des Zorns« (ebd., S. 221ff.). Ihr Zornkapital soll ihnen aus der Aufstachelung und Akkumulation von *thymotischen* Affekten zufließen. Nur am Rande erscheinen dagegen Nationalismus und Faschismus als Träger *thymotisch-ressentimentaler* Politik. Sie stellen für Sloterdijk bloße Epigonen des »linksfaschistischen Original(s) leninscher Prägung« (ebd., S. 231) dar, die den Ausdruck »Klassenfeind« nur durch die Ausdrücke »Volks- und Rassenfeind« (ebd., S. 234) ersetzt haben sollen. Mit einer solchen Faschismusdeutung stellt Sloterdijk sich in die Nähe von Ernst Nolte und den eher grobschlächtigen Totalitarismusdeutungen der *Nouveaux Philosophes* in Frankreich und bleibt weit hinter Hannah Arendt zurück, die mit subtilen Analysen die Vorgeschichte des Faschismus bis weit ins 19. Jahrhundert zurückverfolgte.

5. Triebkräfte und Motive

Bisher ging es darum, ›dass‹ Resentment und Ressentiment zwei unterschiedliche Phänomene darstellen und darum, ›wie‹ sie ineinander spielen. Dem ›Wie‹ ist nun in Verbindung mit der Frage nach dem ›Warum‹ näher nachzugehen, nämlich als Frage, warum Moral für eine Kolonisierung durch Ressentiment eine so große Anziehungskraft besitzt: Auf welche Wirkungen hat Ressentiment es dabei abgesehen?

Die Suche nach Antworten sollte dort beginnen, wo Ressentiment der Moral so nahe ist, dass es auf ihre Regungen wie auf einen fahrenden Zug aufspringen kann, nämlich bei der Konflikthaftigkeit moralischer Repulsionen.

Moralische Repulsion als Einfallstor

Wenn Ressentiment moralische Repulsionen kolonisiert, dann hat das nicht zuletzt mit der Möglichkeit der ›Konflikteskalation‹ zu tun, die sie bieten. Allerdings ist Ressentiment nicht einfach identisch mit einer moralischen Eskalation, in der sich Konfliktgegner wechselseitig in ihren Affekten aufschaukeln und der Konflikt aus dem Ruder läuft. Eine solche

Eskalation ist eine beständige Gefahr des moralischen Fühlens selbst. Dazu bedarf es keines äußeren Antriebs durch das Ressentiment. Doch die hier gegebenen Eskalationsmöglichkeiten verschaffen ihm besondere Chancen, sich ihrer zu bemächtigen. Deshalb sucht, schürt und verstärkt es sie. Ressentiment hebt die *thymotische* Spannung, indem es die Eskalationslogik der moralischen Repulsion für sich kapert und sie mit seiner eigenen Logik überdeterminiert. So wird es zu einem eigenen Generator und erstrangigen Brandbeschleuniger von moralischen Konflikten.

Gleichzeitig inflationiert und entwertet es die moralischen Gefühle, die es kolonisiert, durch den ressentimentalen Gebrauch. Es zehrt an den positiven Ressourcen des moralischen Fühlens für die Artikulation von Verletzungen und die Konfliktbearbeitung. In der Geräuschkulisse von ressentimental aufgestacheltem Hass und Zorn werden die Äußerungen von moralischen Repulsionen, die sich auf situativ-faktisch tatsächlich gegebene Verletzungen beziehen, mehr und mehr unhörbar und unwirksam.

Die Kolonisierung des Resentment durch Ressentiment beraubt so gerade liberale Gemeinschaften wichtiger Mittel des Ausgleichs und der moralischen Selbstregulierung. Es kann die Infrastrukturen des moralischen Fühlens deshalb nicht nur weitreichend für sich funktionalisieren, sondern im Ergebnis auch dauerhaft beschädigen. Hier liegt ein tiefer lebensweltlicher Schaden, den die Ressentimentpolitik des Populismus und die von Hass und Zorn erfüllten Ressentimentstürme in alten und neuen Medien anrichten.

Selbstwert und Moral

Das Einfallstor ist also das moralische Konfliktgeschehen. Aber warum fällt Ressentiment hier ein? Auf welche Wirkungen kann es bei den AkteurInnen zählen? Die Antwort lautet kurzgefasst: Das Kapern moralischer Gefühle erlaubt ein besonderes Selbstwertmanagement. Das moralische Fühlen und die ihm eingeschriebenen Ansprüche dienen dabei nicht länger als moralische Mittel der Abwehr von Verletzungen, sondern werden zu aggressiven Mitteln des Angriffs, die sich moralisch nur noch drapieren. Es findet ein Übergang statt von der reaktiven moralischen Repulsion angesichts von Ungerechtigkeiten hin zu einer selbstwertsteigernden Impulsion von Gefühlen der aggressiven Zurückwei-

sung. Ressentiment ist »Moment eines unabgeholtenen Selbstverhältnisses« (Bedorf, 2019, S. 253) und macht moralische Gefühle zum Mittel der Selbstaufwertung und Selbststeigerung in moralischem Gewand.

Ein solcher Schritt ist auch deshalb naheliegend, weil ja auch rechtfertigbare moralische Repulsionen das Selbstwertgefühl gegen Demütigungen und Verletzungen schützen sollen. Doch diese sind situativ begründet und befinden sich eben nicht in einem toxisch schwärenden Zustand, sondern reagieren auf unabgeholte Verletzungen, die situativ präsent sind. Und sie verteidigen den Selbstwert der Verletzten, indem sie die Verletzenden mit ihnen und mit einer Kritik innerhalb der moralischen Gemeinschaft, mit der sie gegebenenfalls rechnen müssen, konfrontieren. Auf dieses moralische Band der Integration hat Ressentiment es in besonderer Weise abgesehen. Beständig strebt es danach, in die Rolle der Verletzten zu schlüpfen, um Andere in die Rolle der Verletzenden drücken und abwerten zu können. Es spekuliert auf den Selbstwertgewinn, den es aus dem imaginierten moralischen Wertverlust des ressentimental ausgedeuteten verletzenden Gegenübers einstreichen kann: Böse sind immer die Anderen – oder gleich die ganze Welt. Das ressentimentale Selbst betrachtet das Geschehen in der Welt als immerwährenden moralischen Angriff auf sich und als beständig versagte Wiedergutmachung.

Es ist eine Welt, in der es vor allem fürchtet, selbst als unwert zu gelten. Genau dieses Unwertsein schreibt es Anderen zu und bringt es durch Gefühle und ganze Gefühlsverkettungen zur Geltung, die unter der Ägide einer zur Haltung verfestigten ressentimentalen Grundbefindlichkeit stehen. Solche Gefühle und Gefühlskomplexe lassen sich etwa im Ausgang von Heideggers ›Philosophie der Gestimmtheit‹ (vgl. Heidegger, 1984, S. 134ff.) oder von Deleuze´ (2008) ›Affekt-Sentimenten‹ (vgl. Weißgerber, 2019, S. 239ff.) näher beschreiben. Uffa Jensen hat epochenspezifische Gestalten solcher Ressentimentcluster herausgearbeitet, etwa den Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts in der Verbindung mit Ekel und Hass oder die aktuelle Islamfeindschaft in der Verbindung mit Zorn und Empörung (vgl. Jensen, 2017, S. 23 und S. 125).

Éducation ressentimentale

Doch wie kommen Selbstwertzweifel zustande, die so massiv sind, dass sie sich zu ressentimenthaften Haltungen verfestigen und Menschen dazu

bringen, sich tief und dauerhaft in die Schützengräben toxischer Gefühle einzugraben? Eine Ätiologie des Ressentiments sollte dort ansetzen, wo Nietzsche abbricht und sich mit seiner *petitio* zufriedengibt, nämlich bei der Prämisse, wonach Ressentiment eine dem schlechten Neid der Schwachen entspringende Sklavenmoral sei, die natürlich gesetzte Unterschiede zu den Starken leugnet und nicht akzeptiert. Wer sich mit einer solchen Prämisse nicht zufrieden gibt, sollte beim Begriff der Sklavenmoral genauer hinsehen und ihn um einiges wörtlicher nehmen als Nietzsche es tut.

Das heißt vor allem, sich nicht mit einem despektierlichen Blick auf sklavisch-ressentimentale Äußerungen zufriedenzugeben, sondern die Situationen radikaler Ungleichheit genauer ins Auge zu fassen, die dem Begriff des Sklaven erst seinen Inhalt geben: Wer von Ressentiment als Sklavenmoral redet, sollte von Verhältnissen nicht schweigen, in denen Individuen und Gruppen sich tatsächlich in Positionen sklavischer Ohnmacht befinden. Und auch nicht davon, welchen Anteil an der ressentimenthaften ›Sklaven‹moral eine ›Herren‹moral hat, die ihre Suprematieansprüche faktisch durchsetzen kann, um sie den ins sklavenhafte Verhältnis Gesetzten dauerhaft und übermächtig als deren Unwertsein beizulegen. Das Unwert-Bewusstsein, das dem Ressentiment zugrunde liegt, resultiert nicht zuletzt aus Verhältnissen, die radikale werthafte Ungleichheiten setzen – angefangen von wirklichem SklavInnenhaltertum und Feudalismus über modernen Totalitarismus und Autoritarismus bis hin zu alltäglichem Rassismus, Homophobie oder Frauenfeindlichkeit. Nötig ist eine Soziologie und Sozialpsychologie des Ressentiments, die weit tiefer in Strukturen und Erfahrungsgehalte von Herrschaft und Übermächtigung vordringt als Nietzsche es in seiner *Genealogie der Moral* getan hat.

Max Scheler (2004) hat das Problem in seiner Arbeit *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* prinzipiell gesehen. Er hat zudem erkannt, welche Ressentimentpotenziale auch in liberalen Gesellschaften aufzufinden sind, die ihre Bürger nicht in autoritärer Weise drangsaliieren. Ängste und Ohnmachtsgefühle finden für Scheler einen besonderen Nährboden dort, wo große Macht-, Status- und Einkommensunterschiede bestehen und Ansprüche auf rechtliche Gleichheit und solidarische Unterstützung nur pro forma anerkannt, faktisch aber verletzt oder nur sehr unvollständig erfüllt werden.

Auch Leistungs- und Wettbewerbsprinzipien, die Wirtschaft und Gesellschaft dynamisieren, haben Ressentimentpotenziale zu ihrer Kehrseite. Zwar sind aristokratische und standesmäßige Vorrechte und Ungleichheitsmoralen in modernen Gesellschaften zurückgedrängt. Aber dafür hängen Status und Ansehen nun direkter an individuellen Leistungen und sind entsprechend stärker der Gefahr eines als persönlich empfundenen Versagens ausgesetzt. Das Leistungsprinzip kann zudem mit systemischen Notwendigkeiten kollidieren, die sich den Handelnden als Zufälligkeiten des Marktgeschehens erschließen. Adams Smiths anonym wirkende *invisible hand* produziert auch VerliererInnen in einem personal-werthaften Sinne. Eine Antwort auf die ›große Adam-Smith-Frage‹ liegt deshalb auch darin, dass Sozialintegration durch den Markt zu sozialen Pathologien führen und evaluative Selbstverhältnisse und Infrastrukturen des moralischen Fühlens ressentimental unterminieren kann. Ressentiment wäre in dieser Weise auch als besonderer Transmissionsriemen der Habermasschen Kolonisierung der Lebenswelt durch Systemimperative anzusprechen. Hinzu kommt in modernen, formal organisierten Gesellschaften der insgesamt hohe Abstraktheitsgrad von institutionellen Handlungen und Entscheidungen. Eine mitunter kafkaeske Unverständlichkeit von Abläufen erzeugt auf ihre Weise Gefühle von Ohnmacht, Absurdität und Hilflosigkeit, die in Ressentiment münden können.

Und auch Familien- und sonstige Gruppenbezüge bieten reichlich Ressentimentpotenzial. Sartres monumentale Flaubert-Studie *Der Idiot der Familie* (1986) spannt den ganzen Bogen, um den es hier geht. Sartre beschreibt Kindheit und Jugend Gustave Flauberts im Kontext seiner Epoche und zeigt, wie eine Sozialisation – eingezwängt zwischen einer gefühlskalten, sozusagen ›stalinistischen‹ Mutter und einem ›arrivistischen‹, blind dem Götzen von Konkurrenz und Leistungsprinzip opfernden Vater – zu einer wahren *Éducation ressentimentale* gerät (Olschanski, 1997, S. 377ff.). Sartre erweist sich mit seiner Flaubert-Studie als der neben Scheler zweite große Soziologe des Ressentiments.

Schließlich kann auch eine von Axel Honneth im Anschluss an Hegels rechtsphilosophischen Trias von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat getätigte Unterscheidung von Anerkennungsdimensionen den Blick auf die Entstehungsbedingungen und Spielarten des Ressentiments weiter schärfen. In seiner Arbeit *Kampf um Anerkennung* (1994) unter-

scheidet er lebenspartnerschaftliche Liebe, abstrakt-rechtliche Achtung und solidarische Wertschätzung als drei Dimensionen, in denen Individuen je besondere Anerkennungsansprüche geltend machen. Klar ist, dass diese Ansprüche auch missachtet werden und sich dann in Resentmentgefühlen artikulieren können, die für unterschiedliche Arten und Dimensionen von Verletzungen stehen – für Verletzungen einer ›allgemein‹ erwarteten personalen Achtung, für den Bruch von ›besonderen‹ Erwartungen an solidarische Unterstützung und Wertschätzung in Gruppen oder Wertgemeinschaften und für die Verletzung von je ›individuellen‹ Ansprüchen an lebenspartnerschaftliche Teilhabe und Zuwendung.

Mit einer solchen erweiterten und ausdifferenzierten Optik lässt sich aber auch auf Alice MacLachlans Einwand antworten, wonach Resentmentgefühle nicht schlechthin universalisierbar sind, sondern auch die Verletzung von besonderen und individuellen Ansprüchen in Care- oder Gruppenbeziehungen anzeigen (vgl. MacLachlan, 2010, S. 429). Sie tun das tatsächlich! Sie beziehen sich nicht nur auf einen abstrakt-universalistischen Normenkanon im engeren Sinne, sondern auch auf moralisch-ethische Ansprüche im breiteren Sinne der Hegelschen Sittlichkeit und ihrer Binnenmoralitäten und auf nicht strikt verallgemeinerbare Verpflichtungen und Obligationen. Allerdings fällt Resentment damit nicht einfach aus diesen Besonderungen heraus. Es verbesondert und individualisiert sich auf ihrer Basis und definiert dabei im Sinne einer gleichheitlich-symmetrischen Ausfallbürgschaft normative Minima einer sehr vielgestaltigen Sittlichkeit und Moralität: Auch in Liebes- und besonderen Gemeinschaftsbeziehungen gelten die allgemeinen Menschen- und Freiheitsrechte!

6. Dekolonisierung der Moral

Eine Kritik, die sich mit Nietzsches *petitio* nicht zufriedengibt und stattdessen die Entstehungsbedingungen von Ressentiment näher aufklärt, kann auch nicht bei der Zurückweisung von ressentimenthaften Äußerungen als solchen stehen bleiben. Die Einsicht in deren Genese macht deutlich, inwiefern Ressentiment nicht einfach nur Symptom von individuellen, sondern auch von umfassenderen interpersonalen und sozialstrukturellen oder ›systemischen‹ Pathologien ist. Gleichzeitig fundiert sie Ressentimentkritik als anspruchsvolle Sozialkritik, sowie eine ›Politik des

Resentment«, die sich der populistischen und autoritären ›Ressentimentpolitik« entgegensetzt.

Kritik der Ressentimentkritik

Ressentimentkritik muss selbstreflexiv auch eine Kritik unangemessener Ressentimentkritik mitumfassen, also einer Kritik, die allein bei dem stehen bleibt, was an Ressentimentgefühlen situativ unpassend, verfehlt oder überzogen erscheint. Eine in dieser Weise verkürzte Kritik läuft Gefahr, letztlich diejenigen zu denunzieren, denen angemessene moralische Repulsionen verwehrt bleiben.

Um dieser Gefahr zu begegnen, sollte Ressentimentkritik sich eine ›robuste Zivilität« zulegen und Äußerungen eines ressentimenthaft anmutenden Grolls und Zorns nicht umstandslos als das nehmen, als was diese sich ausgeben – nämlich als situationsadäquate moralische Repulsionen. Ressentimentaffekte sind ›Wieder«gänger unheilvoller Erfahrungen aus einer Vergangenheit, die in die Gegenwart hineinragen. Sie können sich auch aus Erfahrungen speisen, deren Verletzungscharakter für eine Mehrheitsgesellschaft nicht umstandslos einsehbar ist. Sie können einen *Pars-pro-toto*-Charakter annehmen, bei dem ressentimenthafte und auf den ersten Blick unpassende Einzeläußerungen einen weithin im Hintergrund verbleibenden, dabei strukturell wirksamen Rassismus oder Sexismus meinen. Sie artikulieren dann nicht nur lange Verletzungsgeschichten, sondern zusätzlich noch strukturell verwehrt moralische Repulsionen. Es handelt sich um die doppelte Zurückdrängung, die darin liegt, ständig Verletzungen ausgesetzt zu sein, ohne ihnen wirksam entgegenzutreten zu können. Eine solche Erfahrung ist es, durch die Ressentiment sich zu einem gänzlich auf sich zurückgeworfenen, objektlosen Weltgroll auswachsen kann.

Die Aufgabe von Ressentimentkritik ist an dieser Stelle deshalb gerade nicht eine zusätzliche und alles Vorausliegende noch einmal überbietende Zurückweisung des Affekts, sondern vielmehr ein Beitrag zur möglichst angemessenen und wirksamen Artikulation dessen, was ihm zugrunde liegt. Und das meint auch nicht bloß die Sublimierung eines ›kru-den« Ressentiments im Sinne der etablierten und elaborierten moralischen Codes der Mehrheitsgesellschaft, sondern nicht zuletzt auch einen Beitrag zur Explikation und zum normativen Ausweis solcher verdrängter

oder übergangener Ansprüche als Beitrag zu einem moralisch-ethischen Kampf um deren Anerkennung. Ressentimentkritik, die in dieser Weise den Weg vom grollend diffusen Ressentiment zum normativ ausgewiesenen und engagiert artikulierten Resentment begleitet, kann einen produktiven Beitrag zur Reformierung und erweiterten Reformulierung der moralisch-sittlichen Codes und Regeln der Gesellschaft leisten.

Bleibt sie dagegen bei der schlichten Kritik falscher oder unpassender Gefühle stehen, geht sie auch an einer Affektwelt vorbei, wie Jean Améry (2012) sie am Beispiel von Überlebenden des Holocaust beschrieben hat. Opfer massiver Verletzungen können den Groll auf ihre Peiniger nicht einfach auf Zuruf überwinden: »Vergessen ist [...] wie Ressentiment nichts rein Kognitives« (Weißgerber, 2019, S. 238). Deshalb dürfen Opfer solcher Verletzungen auch nicht von einer – in diesem Fall nur vermeintlichen – Kultur der Versöhnung oder gar des Vergessens bedrängt werden. Das wäre ein weiterer Akt der Gewalt gegen sie.

Allerdings lässt sich das, was Améry als Ressentiment beschreibt, in Teilen auch dem Resentment zuordnen. Zwar ist das ›Wider‹-Gefühl gegen die TäterInnen von einst auch bei Améry ein zeitversetztes ›Wieder‹-Gefühl. Es flottiert aber nicht im Sinne eines vollendeten Ressentiments objektlos und desituieret, sondern bezieht sich im Sinne von Resentment auf ein identifizierbares und normativ kritisierbares Tun in der Vergangenheit, das nicht wieder gut gemacht wurde – oder auch gar nicht wieder gutzumachen ist. Deshalb ist Amérys Rede davon, dass Ressentiments die »Emotionsquelle jeder echten Moral« (Améry, 2012, S. 144) seien, missverständlich. Primär geht es darum, Verletzungen, die zu Ressentiments führen können, in ein ausweisbares *Resentment* zu überführen. Zusätzlich geht es aber auch um die Anerkennung, dass dies bei schweren und traumatisierenden Verletzungen weder einfach noch auch vollständig möglich ist. Entsprechend lassen sich bei Améry auch Punkte identifizieren, an denen die beschriebenen Resentment-Gefühle Ressentimentanteile haben – etwa dort, wo das Gefühl der Gleichgültigkeit und ausbleibenden Solidarität mit den Opfern zur Annahme einer »Kollektivschuld« (ebd., S. 130) aller Deutschen wird – eine Annahme, die vom kognitiv-rationalen Gesichtspunkt her nicht haltbar, vom Charakter der erlittenen Verletzungen aber sehr wohl nachvollziehbar ist.

Ressentimentprophylaxe

Nietzsches Identifikation von Gleichheitsmoralen des Resentment mit *Ressentiment* ist auch deshalb problematisch, weil angemessenes Resentment nicht bloß kein Ressentiment ist, sondern geradewegs ein Gegenmittel zu ihm darstellt. Indem es moralische Ansprüche einfordert und durchsetzt, trägt es dazu bei, die Herausbildung und Verfestigung von Ressentiments zu verhindern. Es ist entsprechend auch ein Widerpart zu dem, was Montaigne als gelungene Rache ›des‹ Ressentiments beschreibt, nämlich die gezielte Einpflanzung von Ressentiment. Resentment ist ein Mittel wider diese Einpflanzung, ein Mittel der Ressentimentprophylaxe. Und in dieser Weise ist es auch ein affektiv-praktisches Pendant zur Kritik an den Ressentiment-erzeugenden Bedingungen von Herrschaft, Unterdrückung, Abwertung, Gleichgültigkeit und struktureller Gewalt. Und Nietzsches Gleichsetzung von Resentment und Ressentiment ist demgegenüber gerade kein Mittel des Abbaus, sondern eines der Verstärkung von Ressentiment.

Allerdings sind auch einzelne Bedingungen von Ressentiment noch keine notwendigen Bedingungen seiner Herausbildung. Ressentiment ist nicht einfach nur Schicksal, sondern in vielen Fällen auch Tat. Es hat auch Anteile einer ›aktiven‹ Antwort, die einem AkteurInnenhandeln zuschreibbar sind, das – zeitlich verschoben und im Sinne des ›wieder-gängerischen ›Wider‹ – in einer nicht vollständig vorbestimmten Weise auf Leiderfahrungen antwortet. Ressentimentkritik darf sich deswegen weder damit begnügen, das Unangemessene und Unterkomplexe an diesem Affekt aufzuzeigen noch auch sollte sie ›aufhören‹, es zu tun. Sie muss sowohl die subjektiven Anteile erfassen wie auch miterfassen, welche sozialen und interpersonalen Bedingungen ressentimentale Antworten wahrscheinlich werden lassen.

Paradoxe Detoxikation

Die Überwindung von Ressentimentdiskursen ist eine Aufgabe, die ja auch Peter Sloterdijk in *Zorn und Zeit* herausstellt. Wie sie erfüllt werden soll, bleibt dort aber weithin unklar. Auch die im Schlussabschnitt des Buchs *Jenseits des Ressentiments* (vgl. Sloterdijk, 2008, S. 352ff.) angesprochenen »Paradigmen entgifteter Lebensweisheit« (ebd.) helfen nicht viel weiter. Eine besondere Rolle sollen »Grundrechte auf Leben,

Freiheit und Eigentum« (ebd., S. 354) sowie eine »Meritokratie« (ebd.) und das »Abenteuer einer Moral« (ebd.) spielen, das sich auf ein »Parallelogramm der elitären und egalitären Kräfte« gründet (ebd., S. 355). Der Sinn dieser eher dunklen Andeutungen erschließt sich erst in einem in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* erschienenen Essay (vgl. Sloterdijk, 2009) – dann allerdings sehr deutlich. Der Autor prangert dort eine »Staatskleptokratie« (ebd.) und »keynesianisch vergiftete Staaten« (ebd.) an, die sich zu einem »geldsaugenden und geldspeienden Ungeheuer von beispielloser Dimension« (ebd.) ausgewachsen hätten. Sie sollen es ermöglichen, dass die »Unproduktiven mittelbar auf Kosten der Produktiven« (ebd.) leben.

Dieser harschen Diagnose Sloterdijks entsprechen seine ebenso drastischen Therapievorschläge zur Überwindung sozialer Ressentiments. Als Weg der Entgiftung wird ein »antifiskalischer Bürgerkrieg« (ebd.) propagiert – analog zum Streik der Produktiven in Ayn Rands Roman *Der Streik*, einem Kultbuch der amerikanischen Rechten, das den Auszug der sich als besonders leistungsstark Verstehenden aus den Verbindlichkeiten des Gemeinwesens beschreibt. Diese Idee gibt Sloterdijks Essay auch seinen Titel *Revolution der gebenden Hand* und sie kulminiert in der Forderung nach »Abschaffung der Zwangssteuern« (ebd.) für den wohlhabenden Teil der Bevölkerung, um – in einer eigenartigen Ausdeutung eines Bataillemotivs – mit der Forderung nach Umwandlung der Steuern in freiwillige »Geschenke an die Allgemeinheit« (ebd.) ergänzt zu werden. Das alles soll zu einer »thymotischen Umwälzung« (ebd.) führen, in deren Zug der gekränkte Stolz der Wohlhabenden und Produktiven sich gegen die Gier und Ressentiments der »Unproduktiven« und deren gleichheitliche Moral wiederaufrichten kann. Nietzsches Idee einer Befreiung der Starken aus der gleichmacherischen Sklavenmoral des Ressentiments mutiert so zu einer marktradikalen Befreiung der Wohlhabenden aus den Verpflichtungen des Sozialstaates. Nicht nur radikale Linke, sondern alle BefurworterInnen moderner Sozialstaatlichkeit – von den Sozialliberalen bis weit ins christlich-konservative Lager hinein – werden nun dem Lager einer sozial-ressentimentalen Umverteilungspolitik zugeschlagen.

Sloterdijks Programm der Ressentimentuberwindung steht quer zu Versuchen, die Erfolge von gegenwärtiger Ressentimentpolitik auf Verunsicherungen zurückzuführen, die gerade aus Sozialabbau, marktradikaler Politik und wachsender Ungleichheit resultieren. Aus einer solchen

Perspektive wäre Sloterdijks Programm gerade das einer Ressentimentverschärfung – eine Deutung, der sich über die Jahrzehnte hinweg wohl auch Max Scheler anschließen würde. Auch Slavoj Žižek sieht hier eine Ressentimentpolitik von oben am Werk (vgl. Žižek, 2008, S. 194). Vor diesem Hintergrund ist auch sehr anzuzweifeln, dass Sloterdijks »clinical focus on the affective infrastructure of contemporary democracies«, die der niederländische Ressentimenttheoretiker Sjoerd van Tuinen heraushebt, wirklich auf »practical conditions for a liberating politics« (van Tuinen, 2010, S. 20) führen kann.

Entgegen Sloterdijks Ansinnen spricht vieles dafür, dass moderne Gesellschaften ihre Ressentimentpotenziale dann am besten in den Griff bekommen, wenn sie sich an einem Set von liberalen Rechts- und Sozialstaatsprinzipien orientieren, wie etwa John Rawls sie in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* herausgestellt hat (vgl. Rawls, 1979, S. 581ff). Eine im freiheitlich-gleichheitlichen Sinne gerechte Gesellschaft, die den Versuchungen des Marktradikalismus ebenso wie denen des Autoritarismus widersteht, erscheint als beste soziale Ressentimentprophylaxe.

Wokes und Liberale

Die Vielschichtigkeit von Ressentimentkritik zeigt sich heute auch in der Debatte zwischen einer Strömung der *Wokes*, die mit einer besonderen Achtsamkeit ›auf‹ und einer vertieften Thematisierung ›von‹ Rassismus, Kolonialismus und Genderfragen hervortritt, sowie universalistischen Liberalen, die etwa in einem *Letter on Justice and Open Debate* (vgl. Ackerman et. al., 2020) hervorheben, dass der Intoleranz des Rechtspopulismus nicht mit Redeverböten, sondern durch die Kraft von Argumenten begegnet werden muss. Gegenüber der traditionellen liberalen Position stellt die neue Sensibilität der *Wokes* dagegen heraus, an welcher Stelle der moralische Universalismus zu einem Herrschaftsmittel des ›Weißen Mannes‹ werden konnte – etwa in universalistisch auftretenden Bemäntelungen des Kolonialismus oder in Prozeduren und Debatten, die formal gleiche Teilhabechancen gewähren, dabei Artikulationschancen aber sehr ungleich verteilen. Mit den gängigen liberalen Resentmentstandards lassen sich auch die Gehalte eines substantiellen, aber in ressentimenthaft anmutenden Formen geäußerten Protests oft nur schwer fassen. Liberale können hier oft nur einen »loss of control« (van Tuinen, 2020, S. 8) oder

ein »potential prelude to violence« (ebd.) ausmachen, womit die »structural causes of the very injustices« (ebd.) ausgeblendet werden.

Liberale sollten die Hinweise der *Wokes* auf versteckte Exklusionsmechanismen ihres eigentlich inklusiven Diskurses ernst nehmen und auch ihren Sinn für ein stärker prozedurales Verständnis des liberalen Prozeduralismus selbst schärfen. Er sollte ein für Lernprozesse in besonderer Weise offenes Verfahren darstellen, das stets auch blinde Flecken der eigenen Optik erfassen und überwinden will. Darin liegt die beste ›liberale‹ Antwort auf die Kritik.

Andererseits sollten die *Wokes* sich nicht dadurch selbst schwächen, dass sie das Kind des liberalen Universalismus – ähnlich wie Nietzsche, nur in seitenverkehrter Anordnung – mit dem Bade auskippen. An Nietzsches ›von oben‹, von der Position der ›Starken‹ formulierten Idee, dass die gleichheitlich-symmetrische Moral eine Moral der Schwachen sei, ist ja richtig, dass Gleichheitsprinzipien den Schwächeren im Konfliktfall Schutz gewähren. Sie nun gerade ›von unten‹, im Namen der ›Schwachen‹ als Herrschaftsprinzipien zu denunzieren, erscheint als fragwürdiges und politisch kontraproduktives Unterfangen.

Ein solcher Antiuniversalismus kann Teil jenes ›essenzialisierenden Moments‹ sein, von dem Stuart Hall (vgl. Hall, 1993, S. 110f.) und – in anderer Begrifflichkeit – auch Frantz Fanon und Jean-Paul Sartre gesprochen haben, nämlich des Versuchs, Differenzen zur umgebenden Gesellschaft zu naturalisieren und zu enthistorisieren, um überhaupt eine widerständige Gruppenidentität akzentuieren zu können. Das wäre ein Zwischenschritt des *Empowerment*, jedoch kein sinnvoll abschließender. Entsprechend richtet sich auch Wendy Brown gegen eine Antidiskriminierungspolitik, die eigene Verletzungen zu einem verfestigten Bezugspunkt der Identitätskonstruktion macht, um sich in einer seitenverkehrten »politics of resentment« (Brown, 1995, S. 26) einzurichten.

Eine solche Politik steht nicht nur im äußeren Widerspruch zu liberalen Ansprüchen, sondern auch im inneren Widerspruch zur Artikulation von stillschweigend verdrängten Ungerechtigkeiten. Denn gerade diese Artikulation benötigt ja eine Vorstellung von Gerechtigkeit, wenn die geltend gemachten Ansprüche sich nicht einfach am Recht der Stärkeren brechen sollen. Die kritische Achtsamkeit auf Diskriminierungen bleibt um ihres eigenen Anliegens willen auf einen wie auch immer eng fokussierten Fluchtpunkt gleichheitlich-universalistischer Moral angewiesen.

Die wichtigste Aufgabe in den Debatten zwischen *Wokes* und Liberalen besteht deshalb darin, die faktische Schnittmenge zwischen den Zugängen angemessener zu verstehen. Es gilt, einen schlanken gleichheitlichen Universalismus zur Anerkennung von Differenz und zum Schutz vor Diskriminierung zu artikulieren, um ihn gleichzeitig auf sich erweiternde und verändernde Anwendungsgebiete kritisch zu applizieren. Denn gleichheitliche Prinzipien gewähren ihren Schutz nicht im Selbstlauf, sondern nur dann, wenn Unrecht sichtbar und geltend gemacht wird – also wenn genau das getan wird, was eine erweiterte und vertiefte, dabei nicht ›anmaßende‹ und mögliche Ressentiments nur Anderen anlastende Kritik heute tun sollte. Statt Gleichheitsprinzipien zu destruieren, sollte sie deren sich dem Schutz der Verschiedenheit ›anmessende‹ Artikulation sein. Letztlich geht es darum, in der Differenz immer wieder neu die unverzichtbaren Minima von Gleichheit zu erkunden und zur Geltung zu bringen – und zwar gerade nicht, um zu nivellieren, sondern um Freiheit zu Selbstsein in der Differenz zu ermöglichen. Hier liegt eine besondere Aufgabe für den aktuellen Postkolonialismus oder Feminismus, aber auch für eine ›Politik des Resentment‹, die sich der grassierenden ›Ressentimentpolitik‹ des Populismus entgegenstellt.

Eine solche Politik kann auch helfen, Nietzsches vieldeutigen Gestus des Starken vor der Kaperung durch Ressentiment zu schützen. Denn genau das ist ihm ja durch jenen Teil der Bohème widerfahren, der den Faschismus erfunden hat. Wenn Stärke und Größe bei Nietzsche überhaupt etwas Sinnvolles bedeuten können, dann nur in Verbindung mit der sich selbst behauptenden Widerständigkeit eines ressentimentfreien und toleranten Resentment. Darauf sind nicht zuletzt auch autonome Kunst und freigeistige Lebensästhetik in der Nachfolge Nietzsches angewiesen, wenn sie den allfälligen Tendenzen von Nivellierung und Übermächtigung widerstehen wollen.

► Literatur

- Améry, Jean (2012). Ressentiments. In ders., *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (S. 114–144). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bedorf, Thomas (2019). Zur Rhetorik des politischen Ressentiments. *Zeitschrift für praktische Philosophie*, 6 (1), S. 239–255.

- Brown, Wendy (1995). *States of Injury – Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Deleuze, Gilles (2008). *Nietzsche und die Philosophie*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Dostojewski, Fjodor M. (1992). *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*. In Dostojewski, Fjodor M., *Späte Romane und Novellen*, (S. 429–576). Frankfurt/M.: Zweitausendeins.
- Dühring, Eugen (1865). *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung*. Breslau: Verlag Eduard Trewendt.
- Engels, Friedrich (1962). Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaften. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Marx-Engels-Werke, Band 20*, (S. 1–303). Berlin: Dietz Verlag.
- Fassin, Didier (2013). On Resentment and Ressentiment. The Politics and Ethics of Moral Emotions. In *Current Anthropology*, 54 (3), S. 249–267.
- Frederickson, George M. (2011). *Rassismus. Ein historischer Abriss*. Stuttgart: Reclam.
- Habermas, Jürgen (1982). *Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Band 2*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hall, Stuart (1993). What is this »Black« in Black Popular Culture? In *Social Justice*, 20 (1/2), S. 104–114.
- Honneth, Axel (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Gefühle*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2009). Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe. *Die Zeit*. Online-Publikation. <https://www.zeit.de/2009/40/Sloterdijk-Blasen> (Stand: 02.09.2020).
- Heidegger, Martin (1961). Der Wille zur Macht als Erkenntnis. In ders., *Nietzsche. Band 1* (S. 475–658). Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin (1984). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Jandl, Ernst (1966). Lichtung. In ders., *Laut und Luise*. Freiburg i. Br.: Olten (S. 175).
- Jensen, Uffa (2017). *Zornpolitik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jongen, Marc (2014). Das Märchen vom Gespenst der AfD. *Cicero. Magazin für politische Kultur*. Online-Publikation. <https://www.cicero.de/innenpolitik/afd-ein-manifest-fuer-eine-alternative-fuer-europa/56894> (Stand 23.06.2021).
- Jongen, Marc (2016). Man macht sich zum Knecht. *Die Zeit* (23/2016), S. 42.
- Kierkegaard, Sören (1954). Eine literarische Anzeige (Zwei Zeitalter). In ders., *Gesammelte Werke, 17. Abteilung* (S. 1-120). Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag.

- Ackerman, Elliot et al. (2020). A Letter on Justice and Open Debate. *Harper Magazine*. Online-Publikation. <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate> (Stand: 23.06.2021).
- MacLachlan, Alice (2010). Unreasonable Resentment. *Journal of Social Philosophy*, 41 (4), S. 422–441.
- Martin Moruno, Dolores (2013). On Resentment: Past and Present of an Emotion. In dies. et al., *On Resentment. Past and Present* (S. 1-16). Newcastle u. T.: Cambridge Scholars Publishing.
- Montaigne, Michel de (2010). Die Feigheit ist die Mutter der Grausamkeit. In ders., *Essais* (S. 777–787). Frankfurt/M.: Zweitausendeins. – Frz. Montaigne, Michel de (1580). La Couardise, mère de la cruauté. Montaigne, Michel de. *Les Essais*, 2. Buch, Kap. 27. Paris: Abel Langelier (S. 503-508).
- Mouffe, Chantal (2007). *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich (1999a). Zur Genealogie der Moral. In *Kritische Studienausgabe, Band 5*. München: de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1999b). Menschliches, Allzumenschliches. In *Kritische Studienausgabe, Band 2*. München: de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1999c). Jenseits von Gut und Böse. In *Kritische Studienausgabe Band 5*. München: de Gruyter.
- Olschanski, Reinhard (1997). *Phänomenologie der Missachtung. Studien zum Intersubjektivitätsdenken Jean-Paul Sartres*. Bodenheim: Syndikat Verlag.
- Olschanski, Reinhard (2015). *Ressentiment. Über die Vergiftung des europäischen Geistes*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Olschanski, Reinhard (2017). *Der Wille zum Feind. Über populistische Rhetorik*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Rand, Ayn (2012). *Der Streik*. München: Verlag Kai M. John.
- Rawls, John (1979). *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rosenberg, Alfred (1944). *Friedrich Nietzsche. Ansprache anlässlich des 100. Geburtstages*. München: Franz Eher Verlag.
- Rushdy, Ashraf H. A. (2019). *After Injury. A historical Anatomy of Forgiveness, Resentment, and Apology*. Oxford: Oxford University Press.
- Sartre, Jean-Paul (1986). *Der Idiot der Familie, Band 4*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul (1991). *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

- Scheler, Max (2004). *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Stegemann, Bernd (2017). *Das Gespenst des Populismus. Ein Essay zur politischen Dramaturgie*. Berlin: Theater der Zeit.
- Sloterdijk, Peter (2008). *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2009). Die Revolution der gebenden Hand. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (13. Juni 2009).
- Smith, Adam (1869). The Theory of Moral Sentiments. In *The Essays of Adam Smith*. London: Murray & Son.
- Smith, Adam (2007). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Amsterdam u.a.: Metalibri.
- Strawson, Peter F. (2008). Freedom and Resentment. In ders., *Freedom and Resentment and other Essays* (S. 1–29). London/New York: Routledge.
- Tuinen, Sjoerd van (2020). The resentment-ressentiment-complex: a critique of liberal discourse. *Global Discourse, 2* (2), S. 237–253. Bristol.
- Tuinen, Sjoerd van (2010). A Thymotic Left? Peter Sloterdijk and the Psychopolitics of Ressentiment. *Symploke, 18* (1/2). Online-Publikation. <https://www.researchgate.net/publication/236750178> (Stand 02.09.2020).
- Weißgerber, Christian Ernst (2019). Die neue Lust am Ressentiment. Grundzüge eines affekttheoretischen Ressentiment-Begriffs. In Rainer Mühlhoff et al. (Hrsg.), *Affekt Macht Netz. Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der Digitalen Gesellschaft* (S. 226–244). Bielefeld: transcript Verlag.
- Žižek, Slavoj (2008). *Violence. Six Sideways Reflections*. New York: Picador.

Z e i l e n

ich hab
Angst
hab ich dass
wenn wir lieben die
Haut dünn wird die
Wärme der Körper durch
dünneriebene Stellen der Haut
entflieht
die Glieder erkalten er=
starren die Herzen
es
zehrt so diese
und jene Zärtlichkeit wir
werden nicht mehr nein weniger
auf diesem Lager unselig gibt es
nur Gebende
ich
hab
Angst
und ich frage
was
bleibt
unter den dünneriebene
Stellen der Haut

Theodor Weißenborn