

SJOERD VAN TUINEN

LINKS OF RECHTS RESENTIMENT?
PEDAGOGIE VAN EEN CONCEPT

Krisis, 2012, Issue 3

www.krisis.eu

‘Wie hersens en hart heeft moet ontevreden zijn.’ Menno ter Braak opende met dit citaat van Anton Mussert in 1937 zijn essay *Het nationaal-socialisme als rancuneleer*. Hij zag de NSB als een beweging die werd gemotiveerd door ressentiment en verbaasde zich erover dat de betekenis van dit fenomeen voor onze cultuur nooit in haar volle omvang is onderkend. Ressentiment is het wraakgevoel dat voortkomt uit onmacht en zich uitdrukt in morele verontwaardiging. Er is vaak gedacht dat het de belangrijkste drijfveer was achter de Franse Revolutie en de emancipatieprocessen die daarop volgden. Uiteindelijk zouden deze tot een volwassen democratie hebben geleid waarin de voedingsbodem voor ressentiment is uitgeput (Van Stokkom 1997). Maar met de opkomst van de huftegerigheid, het populisme, de klaag- en claimcultuur en het radicaliserend fundamentalisme is het probleem van het ressentiment terug van weggeweest. Het lijkt wel alsof we nog nooit zo boos, gegriefd, cynisch of fanatiek – hoe dan ook, irrationeel en on- of overgeëmancipeerd – zijn geweest. Hebben we onze zaakjes privé wellicht goed op orde, in het openbare domein knaagt en zeurt er een traumatisch onbehagen dat we collectief onder-

gaan, ons publieke leven betekenis geeft en zich dus niet eenvoudig laat overwinnen.

Het is niet mijn bedoeling aan te tonen dat ressentiment een fundamentele diagnose van ons onbehagen biedt dan begrippen als schizofrenie, narcisme, interpassiviteit, sociale hypochondrie, cynisme enzovoorts. Bovendien ben ik het met Sjaak Koenis eens dat de rancuneuze wrok van vandaag niet sterker is dan die van de jaren dertig, of wellicht enig ander moment (Koenis 2013). Hij ligt hooguit meer prominent op tafel waar iedereen er deel aan kan hebben – van de mediagenieke verontwaardigingsagenda van Peter R. de Vries tot de structureel gecultiveerde onmacht jegens de financiële wereld. Het begrip ressentiment is in het publieke debat – denk aan auteurs als Rob Wijnberg en Sybe Schaap of politici als Geert Wilders en Jack Biskop – dus wel bezig aan een opmars. De soms verbazingwekkend zelfreflectieve blogosfeer heeft jaren geleden al de hedendaagse ressentimentsmens geïdentificeerd als de ‘reaguurder’: hij of zij die meedogenloos hard of guur is in zijn beschuldigingen, die steeds anoniem en in het geheim ageert (‘gluurderig’) en dat bovendien altijd reactief doet in plaats van te handelen vanuit zichzelf.

Merkwaardig genoeg wordt het begrip ressentiment in het publieke debat echter meestal op een moralistische manier gebruikt, die haaks staat op de bedoelingen van Friedrich Nietzsche die het begrip filosofisch muntte. Ressentiment lijkt in de eerste plaats een verwijt, iets kwaadaardigs, een fenomeen uit voor-democratische en voor-verlichte tijden. Je kunt er mensen voor ter verantwoording roepen en ze ermee diskwalificeren. Denk aan de retoriek tegen het ‘subsidie-infuus’ van de ‘linkse kerk’ bestaande uit ‘azijnbode’lezers of de analyses die Geert Wilders als rancuneuze rattenvanger typeren. (Schaaps *Het rancuneuze gif. Over de opkomst van het onbehagen* uit 2012 is daarvoor exemplarisch. Voor een bespreking, zie Van Tuinen 2013.) Bij Nietzsche tref je zulke persoonlijke beschuldigingen van ressentiment zelden aan. Sterker nog, voor hem zou een dergelijk recriminerend gebruik zelf heel goed kunnen getuigen van een ressentimentele inspiratie. We moeten dan ook opnieuw nadenken over wat het betekent om bij iets of iemand ressentiment vast te stellen. Een van de hete hangijzers daarbij is de vraag of ressentiment nu thuishoort in een ‘rechts’ of een ‘links’ politiek discours. Het antwoord op deze

vraag hangt filosofisch gezien af van wat we als fundamenteeler beschouwen: ressentiment (in navolging van Nietzsche) of afgunst (zoals de meest invloedrijke latere theoretici van het ressentiment, Max Scheler en René Girard, beweren). In wat volgt zal ik deze tegenstelling ‘dramatiseren’. Het gaat daarbij niet om wie de Waarheid spreekt, maar om de praktische betekenis en affectieve richting van de diagnose van ressentiment. Is het mogelijk dat zij die anderen verwijten ressentimenteel te zijn, dat doen vanuit een moralisme dat zelf ten diepste door ressentiment is geïnspireerd?

Methodologische valkuilen

Mijn uitgangspunt is dat we niet langer over een *filosofisch* concept van ressentiment beschikken. Enerzijds is het niet moeilijk om empirische voorbeelden van ressentiment te vinden: anti-intellectualistische sentimenten, het zoeken van zondebokken, fundamentalisme, de paradox van een klaagcultuur in een tijd van overvloed, de *naming, blaming, shaming* en *claiming* van zelfverklaarde slachtoffers enzovoorts. Iedereen kan de actualiteit van een dergelijk begrip inzien en dus is het niet aan de filosofie de hedendaagse relevantie ervan aan te tonen. Anderzijds is ons begrip van de verschillende vormen van ressentiment zelden gebaseerd op meer dan alledaagse psychologie. Nietzsche was daarentegen zeer uitgesproken over het feit dat ressentiment voor hem geen psychologisch (of historisch of biologisch) probleem was, maar eerst en vooral een filosofisch probleem, dat van een soort filosofische kliniek (Nietzsche 2009, 45). Daarom wil ik laten zien – en hierin volg ik de hoofdthese van Gilles Deleuzes klassieke *Nietzsche et la philosophie* (1962), namelijk dat we Nietzsche niet serieus genoeg nemen als filosoof – hoe na Nietzsche het radicaal ‘buitenmorele’ karakter van het concept is gecompromitteerd en verraden door antropologen, sociologen en ideologen. Hiermee beweer ik niet dat zij niet de waarheid zouden spreken die empirisch gezien aan het *fenomeen* ressentiment toekomt, maar wel dat de wijze waarop zij het *concept* gebruiken inherent reactionair is en daarmee bezien vanuit een nietzscheaans, dat wil zeggen genealogisch, standpunt slechts een ressentimentversterkend effect kan hebben.

Symptomatisch voor deze moralisering is de wijze waarop het concept ressentiment wordt ingezet in het liberaal-conservatieve discours (gedragen door hedendaagse politiek-filosofische auteurs als Michael Walzer, Richard Dworkin, John Rawls of Robert Nozick), waar het volstaat om de oorsprong van potentieel emancipatoire bewegingen – van jacobinisme tot feminisme tot populisme – te reduceren tot jaloezie, frustratie of andere ‘pathologische’ passies, om – *écrasez l'infâme* – ze vervolgens te diskwalificeren. Dit discours is op zich niet bijzonder of nieuw. Net zoals Nietzsche het socialisme of het anarchisme verachtte als seculiere uitingen van een joods-christelijk ressentiment (en daarom bijvoorbeeld de Franse Revolutie afwees als ‘pathetische en bloedige kwakzalverij’), zagen wijsgeerig-antropologen als Scheler in de jaren twintig en Girard vanaf de jaren zeventig moderne conflicten over gelijkheid als oorzaak van regressieve ressentimenten.

Toch is er een belangrijk verschil tussen Nietzsche en latere denkers. Nietzsche gebruikt in *Zur Genealogie der Moral* (1887) het begrip ressentiment om de herkomst van het westerse nihilisme te traceren. Het ressentiment is een ‘reactie die niet langer tot handeling komt en in plaats daarvan nog slechts wordt gevoeld (*senti*)’ (Deleuze 2006, 111). Als verinnerlijkt lijden richt het zich alleen naar buiten in de vorm van een beschuldiging en een behoefte aan compensatie. In een gezonde, activerende cultuur vormt het slechts een lokale en relatief onschuldige ziekte. De westerse cultuur begint volgens Nietzsche daarentegen wanneer ‘*ressentiment* zelf scheppend wordt en waarden voortbrengt’ (Nietzsche 2009, 29). Zoals bekend gaat hij er ten eerste vanuit dat het ressentiment ten grondslag ligt aan de christelijke ‘slavenmoraal’. De paradoxale overwinning van reactieve op actieve krachten is mogelijk dankzij het organisatorische talent van de paulinische priesterfiguur: degene die de macht over zijn kudde handhaaft door de recriminerende beweging van het ressentiment naar binnen te keren via het medelijden en het slechte geweten. Zelfs de meest nobele krachten kunnen zo tot slaafse passiviteit worden verleid en vernederd. Ten tweede stelt Nietzsche dat de christelijke moraal een seculiere vorm krijgt in de universalistische gelijkheidsidealen van het moderne emancipatiestreven, waarbij volksmenners, politici en journalisten de christelijke priester hebben afgelost. Zij zijn het, die het geduldige wachten op het Laatste Oordeel omvormen tot het ongeduld van de

Laatste Mens die nog hier op aarde voor elk lijden en elk ervaren onrecht wil worden gecompenseerd. Ook Scheler en Girard zien een intrinsieke relatie tussen ressentiment en moderne democratieën, maar in navolging van Max Weber keren zij het causale verband om. Ze verdedigen het ideaal van de christelijke naastenliefde en stellen dat het ressentiment pas cultuurbepalend kan worden dankzij egalitaire, maar wereldse idealen die ons voortdurend met een onrechtvaardige werkelijkheid confronteren en zo de rancune aanmoedigen als een universeel mensenrecht. Waar de originaliteit van Nietzsche dus onder meer ligt in de 'oneigentijdse' nadruk op de noodzakelijkheid van millennia aan voorbereiding en consolidatie in de handen van de priester, daar buigen Scheler en Girard Nietzsches genealogische herleiding van democratische idealen tot ressentiment om naar een meer directe en welbepaalde, maar tegelijk ook triviale en bijkomstige relatie: ressentiment – dat nu wordt opgevat als de frustratie van de minderbedeelden over de aanhoudende ongelijkheid – begint pas in moderne democratieën zijn ontwrichtende, militante uitwerking te hebben op de sociale orde.

Het is vooral dit laatste begrip van ressentiment dat aan de basis ligt van het liberaal-conservatieve discours (zie recentelijk bijvoorbeeld Bolz 2009.) Zoals het nog maar de vraag is of we Nietzsche kunnen opvatten als een liberale of conservatieve denker in de moderne betekenis van het woord, moeten we ons ook afvragen of dit typisch moderne perspectief volledig recht kan doen aan de filosofische betekenis van het concept ressentiment. Dit perspectief biedt wellicht de mogelijkheid van een retroactieve herwaardering van de mediërende rol van het christendom naar het voorbeeld van de *civil society*, maar het herleidt het begrip ook tot discursief instrument van een neoliberale contrarevolutie waarin Nietzsches oorspronkelijke filosofie minder als morele leidraad dan als voorstelling van een gevaarlijke gek wordt beschouwd.

Willen we een al te eigentijdse interpretatie en een moraliserend gebruik van het begrip ressentiment vermijden, dan moeten we waken voor in het kort drie methodologische valkuilen die ons ertoe verleiden de affectieve oorzakelijkheid van ressentiment te verwarren met de ideologische gevolgen ervan: (1) de verwarring van emancipatie met algemene gelijkheid, die de diversiteit van subjectiveringspraktijken en hun bijbehorende affec-

ten negeert (denk bijvoorbeeld aan het verschil tussen de tweede (De Beauvoir) en derde feministische golf (Butler, Haraway)); (2) de depolitiserende van het concept ressentiment door de empirische psychologie en de neurowetenschappen, die de nadruk leggen op de emoties van individuen in plaats van op sociaal-politieke affecten; (3) de verdere sociologische moralisering, volgens welke het ressentiment van individuen minder een integraal onderdeel is van de publieke orde dan wel dat het die bedreigt.

Deze drie valkuilen zijn slechts algemene schemata die in verschillende mate van toepassing zijn binnen de diverse huidige benaderingen van het probleem van ressentiment. Meestal echter gaan ze samen. Het beroemde eerste boek van Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralien* (1912), is daarvan een typisch voorbeeld. Scheler geeft een fenomenologische beschrijving van ressentiment als een geleefde toestand, een eenheid van ervaring (*Erlebniseinheit*, formele definitie, 4 en 25), die voortkomt uit een systematische onderdrukking van andere affecten als afgunst, haat of kwaadwilligheid. Ressentiment dient zich aan wanneer deze affecten latent doorwerken en veranderen in een aanhoudende mentale conditie. Het gaat Scheler dus om een fenomeen dat doet denken aan het 'zure druiven'syndroom. Maar in tegenstelling tot wat de titel van zijn boek suggereert, is hij niet werkelijk geïnteresseerd in ressentiment als affectieve infrastructuur van onze cultuur met generaties overstijgende gevolgen. Hij houdt liever vast aan een tamelijk psychologiserend en bijna journalistiek metier, dat weinig mogelijkheden biedt om op de lange termijn te worden toegepast en dat zich bedient van nogal simplistische voorbeelden van dwergen, kreupelen, vrouwen en sociaaldemocraten uit het wilhelminische Duitsland. Het begrip ressentiment wordt zelfs openlijk reactionair wanneer hij het gebruikt voor de verdediging van de bourgeoisie en haar geobjectiveerde hiërarchie van waarden in een heroïsch-christelijke klassenmaatschappij. Het probleem is niet dat Scheler in beginsel antidemocratisch is: net zoals een kastensamenleving geen ressentiment aanwakkert, zo zou ook daadwerkelijk bestaande gelijkheid in beginsel geen ressentiment genereren. Het probleem zit hem eerder in het verschil tussen principe en feit. De discrepantie tussen ideaal en realiteit is een onuitputtelijke bron van frustratie over ervaren tekort of nadeel. Hier zien we dus hoe voor Scheler de egalitaire ideologie, juist omdat deze niet realistisch genoeg is, ressentiment produceert in plaats van dat resenti-

ment ideologie voortbrengt, zoals dat voor Nietzsche het geval is. Omdat hij dit ressentiment beschouwt als een bedreiging voor de openbare orde, pleit Scheler bovendien voor de herinvoering van een klassenmaatschappij geleid door een politieke elite die in staat is de explosieve grondstof ressentiment te bezweren.

Een ander beeld treedt echter op de voorgrond zodra we het concept ressentiment als intrinsiek ethisch en politiek qua natuur beschouwen. Zo stelt Nietzsche ondubbelzinnig dat indien het de taak van een ‘gezonde’ politiek of cultuur is om het ressentiment onschadelijk te maken, dit nooit kan betekenen dat sociale of politieke rechtvaardigheid een ressentimenteel verzinsel is. Integendeel, onrechtvaardig is elke cultuur die is gevestigd op ressentiment – al dan niet ideologisch versterkt – als gevoel van onrecht (Nietzsche 2009, 65-68). Rechtvaardigheid is voor Nietzsche immers geen transcendent ideaal wortelend in een reactief gevoel, maar een immanente en spontane (en dus per definitie ‘wreedaardige’) daad van zelfbevestiging. Ze is geen ideologisch masker voor de stiekeme wraak van de *Schlechthinweggekommenen*, zoals Nietzsches tijdgenoot Eugen Dühring – Nietzsche noemt hem een *Moralgroßmaul* – dacht. Een dergelijke herleiding van morele idealen tot ressentiment is te ‘Engels’, te utilitaristisch, want zij geeft slechts een ‘omgekeerd’ beeld van rechtvaardigheid en verraadt hiermee de eigen methodologische blindheid voor het essentiële verschil tussen hoog en laag (Nietzsche 2009 Voorwoord 4). Dit verschil moet namelijk door de genealoog actief worden *gemaakt*, aangezien genealogie zowel de herkomst van de waarde als de waarde van de herkomst betekent. Zoals Peter Sloterdijk stelt: elke poging om ‘een verschil te maken’ en de ressentimentele ‘massa in onszelf te trotseren’ impliceert een ‘cultuurstrijd’ (*Kulturkampf*) over de legitimiteit en herkomst van verschillen überhaupt (Sloterdijk 2000, 95 en 84). Op het spel staat dus de genealogische noodzaak om een onderscheid te maken tussen hoge en lage, actieve en ressentimentele toepassingen van het concept ressentiment, los van reeds gevestigde waarden en empirische verdelingen tussen rijk en arm, kapitaalbezitter of proletariër, elite en massa, man en vrouw enzovoorts. In het vervolg noem ik dit praktische onderscheid in navolging van Nietzsche een transcendentiaal of ‘a priori’ (Nietzsche 2009 Voorwoord 3 en 6) onderscheid, aangezien het gaat om een kritisch onderscheid dat nooit *de facto* is gegeven maar juist *de jure* moet worden

gecreëerd. Het probleem van rechtvaardigheid is zelf transcendentiaal: niet, zoals bij Kant, in de zin van abstracte en algemeen geldige mogelijkheidsvoorwaarde (de Idee van gelijkheid) voorbij alle empirische politiek, maar juist in de zin van concrete en situationeel gebonden ontstaansvoorwaarde van incommensurabele sociale en politieke perspectieven. Met andere woorden: zowel hoge als lage perspectieven van waardering legitimeren zichzelf en wij verdienen dus altijd de waarden die met onze manier van waarderen overeenstemmen. Hoog en laag zijn zelf echter geen empirische waarden, maar verwijzen naar het verschil in werkelijkheidsvoorwaarden – een verschil in werking – waaronder onze waarderingsplaatsvinden (Deleuze 2006, 1-2). Ook voor de genealoog volstaat het niet om dit verschil te ‘kennen’, het komt erop aan het te (blijven) maken.

Waarheid en plausibiliteit

Ressentiment is dus een van die netelige kwesties waardoor degene die erover spreekt onmiddellijk dreigt te worden gecompromitteerd. Iedere theorie van het ressentiment als culturele matrix is zelf ook onderdeel van die cultuur en moet binnen dat culturele krachtenveld voortdurend reflectief verantwoorde, strategische keuzes maken. Er is geen intrinsiek juiste of vanzelfsprekende manier waarop we het begrip moeten gebruiken, geen vaststaand criterium of een soort universeel beschikbare *bon sens*. Veeleer vereist elke genealogische discussie van het concept een agonale, dramatische of perspectivische sensibiliteit: niet voor de relativiteit van de waarheid, maar voor de waarheid van het relationele, waarin rekening wordt gehouden met zowel de affecten van degene die het concept gebruikt als van degene op wie het van toepassing is. Zo schrijft Sloterdijk in zijn essay over ‘cultuurstrijd’ in moderne samenlevingen, *Die Verachtung der Massen*:

‘Nietzsches theorema van het ressentiment als vlucht van de zwakken in de moraliserende verachting van de sterken ... is tot op de dag van vandaag het meest krachtige instrument voor de interpretatie van de sociaal-psychologische verhoudingen in een massacultuur – een instrument

waarvan het weliswaar niet gemakkelijk is om te zeggen wie het zou kunnen of moeten gebruiken. Het biedt de meest plausibele beschrijving van het gedrag van de meerderheden in moderne samenlevingen, maar is tegelijkertijd de meest polemogene interpretatie daarvan – polemogeen, omdat het de psychische disposities van individuen die zichzelf eersterangs morele motieven toekennen beschrijft als reactieve en detractieve antiverticiteitsmechanismen op het niveau van hun intieme drijfveren – zodanig dat er tussen “waarheid” en “plausibiliteit” een relatie ontstaat van wederzijdse uitsluiting. Het is desalniettemin plausibel, omdat het getuigt van de quasi-alomtegenwoordige behoefte aan vernedering die empirisch gesproken ook effectief aan het vernederde zelfbewustzijn toebehoort’ (Sloterdijk 2000, 56-57).

Zoals Nietzsche reeds wist, wordt plausibiliteit of geloofwaardigheid losgekoppeld van de waarheid zodra deze een moreel, dat wil zeggen universeel doel op zich wordt. De waarheid wordt dan namelijk zelf gemarkeerd door het ressentiment van diegene – de slaaf – die het onophefbare verschil – het strijdperk – tussen nobele en slaafse standpunten ontkent. Het gevolg is dat de plausibiliteit van een ressentimentsdiagnose, de daadwerkelijke werkzaamheid van de perspectivistische waarheid van het ressentiment, op een andere manier bewezen moet worden dan in de vorm van een claim op ware kennis. Hoewel zij empirisch gesproken kan worden bevestigd, is zij in principe bestand tegen elk empirisch bezwaar. De gangbare ressentimentskritiek wordt immers zelf ressentimenteel zodra zij empirische inzichten verabsoluteert en zo de logische beweging van het ressentiment herhaalt.¹

Laten we deze moeilijkheid wat uitgebreider illustreren aan de hand van René Girards theorie van het mimetische verlangen en de waarheden die deze produceert over de moderniteit. Sinds zijn eerste boek *De romantische leugen en de romaneske waarheid* (1961) heeft Girard steeds opnieuw proberen aan te tonen hoe het moderne emancipatiestreven leidt tot een ongekende ontremming van het verlangen in de vorm van een structurele uitdaging om te bezitten wat ook anderen willen bezitten. Hoewel het systemische verband tussen de ongetemde jaloezie van de massa’s en een onbeperkte productie van consumptiegoederen de illusie van vooruitgang genereert, ligt daaraan de driehoekige realiteit van het mimetische verlan-

gen ten grondslag: het gegeven dat het subject van het verlangen niet beschikt over een ‘authentiek’ of ‘spontaan’ verlangen, maar slechts over een verlangen naar objecten dat wordt bemiddeld door het verlangen van rivalen die het nabootst, impliceert dat ik altijd nieuwe tekorten zal vinden en die zal proberen op te heffen (Girard 1986, 13-20). Deze afgunstige onverzadigbaarheid manifesteert zich nergens zo zichtbaar als in de hedendaagse lifestyle-economie met haar glitter van individuele verschillen, waarin iedereen ernaar verlangt unieke producten te kopen en erkend te worden in zijn uniciteit, ook al ontbreekt aan dit verlangen zelf iedere onaangepaste individualiteit. Maar ook sociale, culturele of politieke gelijkheid tussen mensen is in beginsel uitgesloten. Dit is eenvoudig te zien op politiek niveau. Als iedereen erkend wil worden als authentiek, kan de frustratie over een gebrek aan erkenning tot in het oneindige doorgroeien. Zo zien we hoe afgunst tot ressentiment leidt in plaats van andersom. Volgens Girard ligt de kern van moderne politiek – en vandaar extrapolierend naar het actuele populisme – precies in deze explosie van ressentiment. Hierop berust dan ook zijn apocalyptische beeld van hedendaagse politieke economieën: net als Scheler stelt hij dat egalitaire samenlevingen met toenemend succes een ongebreidelde toename van ressentiment genereren. Nooit eerder zouden we dergelijke culturen van ambitie, afgunst en begeerte hebben gezien, omdat het om culturen gaat die over een oneindige reserve aan haat en vernedering beschikken. Vandaar dat Girards antropologie in toenemende mate normatief is geworden en zich steeds explicieter is gaan ontwikkelen in de richting van een pleidooi voor een religieuze bemiddeling die in staat is onze verlangens ten minste te onderdrukken, zo niet te verbieden. Ter afleiding of verdringing van gefrustreerd mimetisch verlangen zou een samenleving behoefte hebben aan belangeloze morele imperatieven zoals de Tien Geboden, die er een hogere, universele betekenis aan kunnen toekennen (Girard 2001).

Ik wil echter argumenteren dat een dergelijke conclusie alleen getrokken kan worden als je, zoals Scheler en Girard, de rol van de priester – als degene die het ressentiment aanwakkert en cultuurscheppend maakt door de richting ervan naar binnen te keren – volledig negeert of ontkent. Deze ontkenning is overigens weinig verrassend, aangezien hun werk over ressentiment en de redenen voor hun kritiek op Nietzsche volledig geïnspireerd lijken door de wens een positievere evaluatie te geven van de thera-

peutische rol die wordt gespeeld door het christendom. Voor Girard is het christendom niet, zoals voor Nietzsche, de grote cultuur van het ressentiment, de religie die het ressentiment tot een cultuurvormende kracht heeft gemaakt, maar die juist heeft voorkomen dat ressentiment hiertoe zou verworden – in Christus is tenslotte iedereen gelijk. Hieruit volgt de conservatieve betekenis en praktijk van zijn concept van ressentiment, dat zijn denken in de richting van een moreel-repressieve reflex leidt. Tegelijk verdwijnt daardoor echter de vraag wie er profijt heeft van een bepaalde organisatie van het ressentiment. Wat betekent het om een middel voor te schrijven dat de kwaal wil verdringen met morele ver- en geboden? Welke politieke macht gedijt bij dergelijke vernederende ‘waarheden’? Wat is nu eigenlijk de plausibiliteit ofwel de kritische en klinische werkzaamheid van deze diagnostische waarheid over de moderne afgunst als onuitputtelijke bron van ressentiment? Is het mogelijk dat de zelfvoldane anti-ressentimentsretoriek van al diegenen die moderne emancipatiebewegingen loochenen door ze te ontmaskeren als dragers van ressentiment, zich niet wezenlijk onderscheidt van de logica van de priester zoals Nietzsche die heeft geïdentificeerd?

De filosofische kunst van het diagnosticeren

Het doel van een cultuurdiagnose is volgens Nietzsche niet alleen het produceren van een empirische waarheid over een actuele stand van zaken, maar daarnaast ook, net als bij een medische diagnose, het voorstellen van een strategie voor genezing en zelfoverwinning. Aan dat laatste ontbreekt het de priester, de kwalzalver die Nietzsche daarom contrasteert met de filosoof als arts van de cultuur (Nietzsche 2009, 45-47). ‘Het diagnosticeren van wordingen in elk voortglijdend heden, dat is de taak die Nietzsche toebedeelde aan de filosoof als arts, “arts van de cultuur”, of als de uitvinder van nieuwe immanente bestaanswijzen’ (Deleuze en Guattari 1994, 113). De filosofische diagnosticus, denk bijvoorbeeld ook aan Spinoza of Epictetus, is geïnteresseerd in het beter of actiever worden van empirisch gegeven affecten en passies. Het gevolg hiervan is dat de diagnosticus nooit mag eisen van diegenen op wie de diagnose van toepassing is, dat zij hun specifieke passies afwijzen of onderdrukken. Het zijn

namelijk juist deze passies die, hoe negatief of ziek ook, hen in staat stellen te worden. Een immanente diagnose is dus altijd zowel affirmatief als speculatief. Zij kan niet louter het karakter hebben van een verwijt of kritiek, maar moet tevens een inventieve positie riskeren die zowel onze actuele passies als de virtuele passies die geassocieerd kunnen worden met hun genezing zichtbaar maakt. Vandaar dat Nietzsche in *Ecce homo* spreekt van het positieve vermogen tot perspectivistische omkering, een ‘pathos der distantie’ – Sloterdijk noemt een dergelijk oriënteringsvermogen *zeit-diagnostische Souveränität* – waardoor we niet alleen vanuit het perspectief van de zieke gezondere manieren van leven leren waarderen maar tevens vanuit het vollere perspectief van de gezonde afstand nemen van onze kwalen (Nietzsche 2005, 8). Nietzsches punt is dat tussen beide gezichtspunten geen wederkerigheid bestaat. Bij een echte perspectiefwisseling is altijd sprake van een daadwerkelijke wording. De schizofrene beweging van gezondheid naar ziekte of van ziekte naar gezondheid lijkt een dubbele beweging, maar is er in feite maar één. Zij is zelf reeds het teken van een virtuele gezondheid die superieur is aan elke actuele affectieve toestand. Gezondheid bestaat immers nooit alleen uit een statische toestand, maar altijd ook uit een wording of handeling: een *Genesung*, tegelijkertijd genezing en genese.

Net zo impliceert de overwinning van het ressentiment zelf een puur worden, dat wil zeggen een verschil dat actief wordt gemaakt. Ressentiment moet datgene zijn wat we ophouden te belichamen, niet datgene waarin we zitten opgesloten. Deleuze noemt deze door perspectiefwisselingen genezende diagnose ook wel de methode van dramatiseren, of liever her-dramatiseren: een manier om het genealogische verschil (*différence*) op te voeren door er opnieuw een gebeurtenis van te maken (*répétition*) om zo het gegeven van ressentiment, voor zover het de mogelijkheid van transformatie in zich draagt, opnieuw interessant te maken voor het denken. Nietzsche geeft hiervan zelf het voorbeeld met zijn concept van het slechte geweten. In plaats van de mens schuldig te verklaren, suggereert hij dat mensen hiermee pas ‘het vragen *meer waard*, en misschien daardoor ook – het leven *meer waard* worden’ (Nietzsche 2009, 108). Zo volstaat het evenmin om ressentiment te constateren. Deze diagnose dient zelf te worden gedramatiseerd in de virtuele aanwezigheid van een superieur gezond-worden waarin verontwaardiging overgaat in her-

nieuwde waardigheid. Ressentiment is zonder twijfel slecht², maar het is niet het Kwaad en dat betekent dat we, in plaats van het simpelweg te veroordelen, de vergiftigende effecten ervan zodanig moeten blootleggen dat we het tegelijkertijd ook de gelegenheid geven tot iets anders te transformeren. Alleen de affirmatie van deze dramatische gelegenheid of gebeurtenis stelt ons in staat om in navolging van Nietzsche een onderscheid te maken tussen goede en slechte artsen van de cultuur, waarbij uiteindelijk alleen de eersten het recht hebben het concept ressentiment te gebruiken – met Nietzsche kunnen we van een *Herrenrecht, Namen zu geben* spreken. Want terwijl de eersten de gezonden willen beschermen tegen de zieken in een rechtvaardige gemeenschap, ontlenen de laatsten hun macht aan de geraffineerde maar verslavende verdedigingsmechanismen, die – zoals bij Girard – het lijden van de zieken weliswaar willen anestheseren door er een betekenis aan te geven (van het zondebokprincipe tot de decaloog), maar die het als zodanig tegelijk cultuurbreed laten doorwerken en uiteindelijk alles en iedereen ermee infecteren. Het punt is dus niet zozeer dat de arts zelf vrij moet zijn van ressentiment, maar wel dat, terwijl het perspectief van de tweede door het ressentiment is ‘verziekt’, alleen de eerste in staat is het verschil tussen ziek en ressentimenteel te re-activeren en tot een transcendentiaal drama te maken. Alleen dan wordt het interessant en plausibel om over ressentiment te spreken³: ‘De filosofie draait niet om kennis en wordt niet geïnspireerd door de waarheid. Haar succes of mislukken hangt veeleer af van categorieën als Interessant, Opvallend, of Belangrijk’ (Deleuze en Guattari 1994, 82).

Hoe waarden we ons verlangen?

Deleuze en Guattari laten zien wat dit betekent, wanneer zij in *Anti-Oedipus. Capitalism and schizophrenia* (1972) Nietzsches genealogie verflechten met de ‘universele geschiedenis’ van het kapitalisme. Enerzijds zijn ze het eens met Girard dat hebzucht de grondstof vormt van de consumptiemaatschappij. Anderzijds is het probleem echter niet het exogene karakter van het verlangen, maar Oedipus. Ook de driehoekige structuur van het mimetische verlangen wordt beheerst door Oedipus: het subjectverlangen is het kind, het modelverlangen de vader, het object van het

verlangen de moeder. Het vergelijkend en utilitair denkend subject van een gebrekservaring, hoewel afhankelijk van de autoriteit van de vader, staat daarmee voor Girard centraal, terwijl verlangen voor Deleuze en Guattari – wederom in navolging van Nietzsche – een asubjectieve productie is, een polymorf pervers krachtenveld dat bestaat uit partiële objecten en subjecten in collectieve assemblages. Gebrek, bijvoorbeeld honger, kan alleen ontstaan binnen een specifieke organisatie van het verlangen, waarin slechts bepaalde objecten worden gecodeerd als begerenswaardig en hiermee samenhangend een bijbehorend soort verlangende subjecten worden gecreëerd. Zo wordt in het kapitalisme verlangen geprivatiseerd tot een zaak van louter subjectieve fantasie, terwijl productie wordt gepresenteerd als een objectief proces dat afhankelijk is van subjectief verlangen: individueel gebrek wordt gecreëerd in en door sociale productie. Het verlangen wordt daarmee een functie van de markteconomie, die behoeften en gebreken organiseert te midden van een letterlijk overvloedige productie, waardoor het ten prooi valt aan de grote angst niet te worden vervuld (Deleuze en Guattari 2010, 47-48). De listigheid en inventiviteit van het kapitalisme is zodoende nog vele malen groter dan die van Nietzsches priester. Dat komt omdat het kapitalisme – meer dan welk ander sociaal regime ook – ressentiment cultiveert als een strategie om trieste passies als jaloezie, nostalgie en vrees aan te wakkeren. Het zijn de al te bekende passies van mensen die in naam van een uitpuittend zelfbehoud dat alle utopische kritiek achter zich laat, hun eigen potentiële wordingen verloochenen en nog slechts toegeven aan lafheid en ‘vieze kleine geheimpjes’ (D.H. Lawrence). Oedipus is daarom het psychoanalytische equivalent van wat bij Nietzsche het slechte geweten heet: het is het geweten van het schizofrene subject, dat met behulp van de priesters van vandaag ressentiment internaliseert en zelfs idealiseert, in plaats van het te overwinnen. (‘Laten we sportief blijven: als je verliest op de markt, dan is dat je eigen schuld.’) Na de dood van God is Oedipus, of de angst voor het eigen verlangen, het laatste bolwerk van moraliteit in de verder amorele wereld van het kapitalisme. Uiteindelijk keren Deleuze en Guattari zich dan ook niet tegen het kapitalisme als zodanig. In plaats daarvan bieden zij een therapeutische schizoanalyse, die voortdurend de aanwezigheid van een gezond worden van het revolutionaire karakter van het kapitalistische verlangen wil laten zien dat zich niets van het misplaatste narcisme van het gesubjecteerde verlangen aantrekt. Alleen een dergelijk affirma-

tief standpunt beschermt ons tegen de psychologie van de schuld en het ressentiment, waarmee het kapitalisme steeds probeert om – sprekend met Job Cohen – ‘de boel bij elkaar te houden’.

Scheler en Girard hebben daarentegen de basis gelegd voor de actuele, negatieve analyses van het ressentiment. Hun perspectief is moraliserend; hun antropologie een recriminatie van de mens. Er is maar weinig in hun teksten dat tekenen vertoont van een afstandelijk pathos tussen nobel en laag. Ze zijn volledig ‘realistisch’, in die zin dat het menselijk verlangen intrinsiek gevaarlijk is en op afstand moet worden gehouden omdat het anders zal leiden tot uitbarstingen van ressentiment. Dit betekent dat mensen voor hen a priori ziek zijn. Dit was ook Nietzsches diagnose, maar voor hem is de mens slechts één vorm van verlangen, één configuratie van de wil tot macht. Daarom was Nietzsche niet realistisch, maar speculatief. Hij speculeerde over de *Ueberschensch* die de wil zou bevrijden van zijn menselijke ketenen: de niet-menselijke wordingen van de mens. Juist de uitvinding van het slechte geweten maakt dat de mens het worden waardig wordt: het is zaak hem niet te kleineren, maar hem te relateren aan een project voor de toekomst.

Hiermee zijn we aangekomen bij de kern van het probleem. Want hoe interpreteren we verlangen? Wat is fundamenteel: de wil tot macht als de differentiële spanning die immanent is aan zowel de edele als de lage wil, of het mimetisch verlangen? Aangezien het niet (alleen) om een kwestie van waarheid gaat moeten we opnieuw dramatiseren, opdat we de verschillen in evaluatie van onze passies kunnen zien. Het gaat niet langer om de klassieke politiek-antropologische vraag of de mens goed dan wel slecht is, maar eerder om de vraag of de mens een nobel of een slaafs wezen is. Voor Girard bestaat er, afgezien van de hiërarchie tussen modelverlangen en volgers- of imitatorverlangen, geen hiërarchie of nobelheid in het verlangen, met als gevolg dat Nietzsches kritiek van de moraal slechts kan neerkomen op een revitalisering van het geweld van de jaloezie. In navolging van Scheler keert hij met des te meer kracht terug naar een morele opvatting van verlangen als iets dat wordt gemarkeerd door een tekort. In overeenstemming hiermee argumenteert hij dat het mechanisme van het mimetische verlangen bepalend is voor beide kanten van het genealogisch verschil, dus zowel voor dat wat Nietzsche ressentiment

noemt als voor een nobele wil tot macht. Sterker nog, Nietzsche zelf zou het voorbeeld hebben gegeven van een pathologische evolutie van het mimetische verlangen, waarin de wil tot macht en ressentiment ononderscheidbaar worden:

‘Het “re” in ressentiment is het heropleven van verlangen dat in botsing komt met het obstakel van het modelverlangen. Het volgzame verlangen, dat noodzakelijk tegenover dit model staat, keert terug naar zijn bron om haar te vergiftigen. Ressentiment kan slechts dan werkelijk begrepen worden, als we beginnen met mimetisch verlangen. (...) Naast het ressentiment plaatst Nietzsche een oorspronkelijk en spontaan verlangen, een verlangen *causa sui*, dat hij de wil tot macht noemt. Als verlangen geen eigen object heeft, waar kan de wil tot macht dan op worden uitgeoefend? Tenzij de wil wordt gereduceerd tot oefeningen in mystieke acrobatiek zal deze noodzakelijk objecten nastreven die worden gewaardeerd door anderen. De macht wordt onthuld in de rivaliteit met de ander, ditmaal in een vrijwillig ondernomen competitie. Of de wil tot macht slaat nergens op, óf hij kiest objecten die in dienst staan van het rivaliserende verlangen, opdat hij ze kan stelen. Met andere woorden: de wil tot macht en ressentiment hebben dezelfde definitie. (...) Zolang verlangen zegeviert in rivaliteit, kan het geloven dat het de ander niets verschuldigd is en dat het werkelijk spontaan is. Anderzijds kan het verlangen zijn eigen nederlaag niet onder ogen zien zonder zijn eigen ressentiment te herkennen, dat nu des te vernederender aanvoelt aangezien het oorspronkelijk geloofde te kunnen overwinnen als wil tot macht. Alleen in de overwinning kan er een wil tot macht zijn’ (Girard 1988, 91-92).

Kortom, waar vanuit nietzscheaans perspectief alleen de ressentimentele afgunstig kan zijn terwijl de nobele zich niets aan de wil van anderen gelegen laat liggen, daar geldt voor Girard dat afgunst fundamenteel is dan elk genealogisch onderscheid. Dramatisch of pragmatisch gesproken is het effect van deze positie echter de volledige vernedering van het menselijk verlangen: er kan geen oprechte activiteit bestaan, maar slechts reactiviteit omdat alles begint met een tekort. De wil tot macht is slechts een sublimering van het mimetische verlangen. Ons verlangen is per definitie laag en slaafs omdat het slechts voortdurend verlangt te verwerven wat ook door anderen wordt verlangd.

Waar Girard aan voorbijgaat, is wat je de spirituele betekenis van Nietzsches ethiek van de generositeit zou kunnen noemen. Hij maakt die als ‘neopaganistisch’ onschadelijk. Nietzsche leidt ons inderdaad niet terug naar de bronnen van de joods-christelijke cultuur, maar biedt een speculatief alternatief: met Zarathustra waagt hij de mogelijkheid van het overbieden of overtreffen van de christelijke evangeliën. Zijn doel is niet langer het bedenken van onderdrukkende hogere waarden, maar, zoals in de modernistische avantgardes, het creëren van nieuwe, nobele verlangens en nieuwe waarden. Deleuze beschrijft dit als volgt:

‘De verhouding van kracht tot kracht heet “wil”. Juist daarom moet men zich met betrekking tot het nietzscheaanse principe van de wil tot macht hoeden voor een ernstig misverstand. Dit principe betekent niet (althans niet in eerste instantie) dat de wil macht zou *willen* of dat hij zou *verlangen* te heersen. Zolang men de wil tot macht interpreteert als “verlangen om te heersen” maakt men hem noodzakelijkerwijs afhankelijk van gevestigde [i.e. empirisch gegeven] waarden, die bij uitsluiting in staat zijn te beslissen wie in een bepaald geval of een bepaald conflict als sterkste “erkend” hoort te worden. Op die manier wordt de wil tot macht miskend in zijn natuur van vormend [i.e. differentieel en transcendentiaal] principe voor al onze waardebevestigingen, als verborgen principe voor de schepping van nieuwe, niet reeds erkende waarden. De wil tot macht, zegt Nietzsche, bestaat in een *scheppen*, in een *schenken*’ (Deleuze 1999, 30-31).

Bezien vanuit het nietzscheaanse perspectief van Deleuze manifesteert Girard zich dus vooral als een erfgenaam van duizenden jaren van morele codering van het verlangen. Zijn manier van denken is reductionistisch in plaats van genereus. Het probleem is dat hij de mogelijkheid van gezondheid of nobelheid uitsluit door het verlangen louter tot iets reactiefs te maken. Juist omdat Girard op het niveau van de gangbare psychologie die mensen als gebrekkige wezens ziet, waarschijnlijk gelijk heeft (op ervaringsniveau is het gebrek immers alomtegenwoordig), legt hij te snel een verband tussen het empirische en het normatieve. Behalve dat hij de rol van de priester in de organisatie van het ressentiment negeert, diskwalificeert hij nobelheid en het overwinnen van ressentiment als onmenselijk, als te ambitieus, een waanidee – een bekende moraliserende reflex bij het lezen van Nietzsche. Maar is Girard dan wel in staat om de ware werk-

zaamheid van ressentiment te diagnosticeren? Moeten we niet eerder concluderen dat wat op empirisch niveau wordt weerlegd op transcendentiaal niveau wordt herhaald? Heeft het perspectief van waaruit Girard schrijft wellicht baat bij het cultiveren van ressentiment, omdat het zelf wordt geconstitueerd door de logische systematiek ervan?

Uiteindelijk gaat het ook in het verschil tussen Girard en Deleuze dus om een dramatisch verschil, het verschil van een transcendentiaal drama: ‘Ressentiment hebben of geen ressentiment hebben – er is geen groter verschil, voorbij de psychologie, voorbij de geschiedenis, voorbij de metafysica. Het is het ware verschil ofwel een transcendentale typologie – het genealogische en hiërarchische verschil’ (Deleuze 2006, 33). Het verschil is hiërarchisch en tegelijk toch transcendentiaal, omdat nobel en laag voor Nietzsche uiteindelijk geen sociologische of psychologische beschrijvingen maar formele types of perspectieven zijn. Hun geconstrueerde of artificiële karakter is veeleer de grond waarop krachten empirisch zichtbaar worden en empirische waarheden tot stand komen. Hun verschil heeft dus altijd op meer betrekking dan een actuele stand van zaken: ‘We kunnen de toestand van een systeem van krachten zoals dit in werkelijkheid bestaat, of het resultaat van een strijd tussen krachten, niet gebruiken om te beslissen welke krachten actief en welke reactief zijn’ (Deleuze 2006, 58). Het gaat niet om hoe de dingen zijn, maar de manier waarop ze worden: actiever of reactiever, sterker of zwakker, gezonder of zieker. Vertaald in politieke termen zijn het niet de armen die ressentiment hebben, maar de slaven, diegenen die elk ‘potentieel’ missen, zoals de Laatste Mens die alleen nog maar in ‘zijn eigen lustje voor de dag en zijn eigen lustje voor de nacht’ geïnteresseerd is. Het hiërarchische verschil tussen nobel en laag is het genealogische verschil dat eeuwig wederkeert en dat onophoudelijk het gezonde onderscheidt van het zieke – de eeuwige wederkeer is de toets van hun wording, de enige hamer waarmee de filosofie het ‘re’ van het ressentiment kan verbrijzelen en het gevoel weer doen overgaan in een daad. Vandaar de methode van dramatisering: zij laat de transcendentale grond (het verschil) terug aan de oppervlakte rijzen in een spel van expliciete wordingen zonder dat deze ophoudt hun impliciete grond te zijn.

Links of rechts?

Door haar genealogische of dramatische verschil te affirmeren, kan de diagnose van onze actuele wordingen een speculatieve onderneming worden, een denkexperiment over mogelijke wordingen. Het gaat om het evalueren van de kracht- en richtlijnen waarlangs mogelijkheden zichtbaar kunnen worden. Sommige kunnen worden versterkt, andere worden omgeleid of verbonden met andere lijnen en soms zullen ze doodlopen. Denk bijvoorbeeld aan Nietzsches uiteenlopende diagnoses van de dood van God, waarvan sommige convergeren in het ‘vijfde evangelie’ van Zarathustra. Steeds heeft de diagnose van wordingen een ‘propositioneel’ karakter dat de voorwaarde schept voor de transformatie van het probleem: zij biedt mogelijkheden die weerstand bieden aan de empirische waarschijnlijkheden zoals beschreven door Scheler en Girard. Deze speculatieve benadering laat ruimte voor iets dat we – met Sloterdijk en een knipoog naar Michel Foucault – een ‘nobele antropologie’ zouden kunnen noemen, dit ter onderscheiding van ‘lage antropologieën’ die de spanning tussen de empirische en transcendentale bepalingen van de mens voortdurend proberen op te heffen (Sloterdijk 1993, 25-47). Een dergelijke breuk met de metafysica van de armoede vinden we bijvoorbeeld in het onderzoek van Georges Bataille naar de algemene economie van de verspilling, waarvan de economie van schaarse, alternatieve aanwendbare middelen slechts een beperkt domein vormt. Tot slot wil ik beargumenteren dat we vanuit een dergelijke nobele antropologie ook een links begrip van ressentiment kunnen onderscheiden van de manier waarop dit concept wordt ingezet in rechtse discoursen.

Hiertoe beroep ik mij op een voorstel van Deleuze, dat het tijdloze verschil tussen links en rechts nog altijd actueel is, mits we dit verschil opnieuw *maken* in een tijd waarin er geen ideologie of vals bewustzijn meer valt te ontmaskeren en er voor traditioneel links niets meer rest dan cynisme, hunkering en wanhoop. Links en rechts moeten we dan niet langer begrijpen als reeds bestaande posities binnen een gedeeld politiek systeem. Veeleer bestaat er een verschil van aard tussen beide:

‘De beweging omarmen, of deze blokkeren: politiek gezien twee totaal verschillende onderhandelmethoden. Voor links betekent dit een nieuwe

manier van spreken. Het gaat niet zozeer om het winnen van discussies als wel om openheid. Het is dus de taak van links, of het nu wel of niet aan de macht is, om het sóort probleem aan het licht te brengen dat rechts ten koste van alles wil verbergen’ (Deleuze 1995, 127).

Met andere woorden, links ‘heeft mensen nodig die daadwerkelijk denken’, die leren weerstand te bieden aan datgene waar rechts van profiteert. Zo vinden we in het recente werk van Peter Sloterdijk een hyperbolische revitalisering van de taal, waarin overdaad en niet langer tekort de motor van emancipatie vormt (Van Tuinen 2011). Maar te denken valt ook aan meer alledaagse initiatieven als Rachel Botmans *collaborative consumption* waarin surplus (tijd, ruimte en onderbenutte goederen) soms tegen kostprijs (*for profit*) of gratis (*for benefit*) wordt gedeeld.

Harry Mulisch had gelijk toen hij in de jaren zeventig verklaarde dat de ‘linkse intellectueel’ een pleonasme is: waar rechts slechts belangen heeft, beschikt links over de ideeën. Vandaag de dag is men geneigd te denken dat links de problemen verbergt onder een dikke laag ressentimentele illusies, terwijl rechts de werkelijke problemen benoemt. Maar de tijd van ideologiekritiek is voorbij. Rechts benoemt de werkelijke problemen niet omdat het niet beschikt over de hiervoor benodigde creativiteit. Het benoemt slechts situaties, maar dramatiseert niets. De reden hiervoor is dat het slechts denkt in termen van schaarste en noodzaak: *mots d’ordres* die elke verbeeldingskracht uitsluiten, die een belediging zijn voor de geschiedenis van de moderne emancipatie en die ons vermogen tot politiek en kritisch denken terugbrengen tot de demagogie van veiligheid en hervormingen – de meest slaafse invullingen van het mogelijke, die bovendien uiteindelijk nooit zullen volstaan omdat er altijd nieuwe ressentimentele imperatieven zullen worden uitgedeeld over hoe de realiteit behoort te zijn.

De tragedie van traditioneel links is uiteraard dat het eveneens voornamelijk denkt in termen van het waarschijnlijke in plaats van het mogelijke, waardoor het zichzelf kwetsbaar maakt voor rechtse definities van de realiteit en hun duivelse dilemma’s de ruimte geeft ons tot slaafse volgelingen te maken, voor wie alle kritiek op het kapitalisme utopisch lijkt (Stengers 2012). Het is alsof we worden gedwongen ons vermogen tot

nadenken en ons actieve zintuig voor onrechtvaardigheid voortdurend te onderdrukken en te minachten. Er is geen alternatief, stelt het rechtse discours, behalve dat van fatalisme en fanatisme (Toscano 2010). Maar zoals Nietzsche heeft laten zien, kan een dergelijke desensibilisering alleen maar meer depressie, paranoia, zelfverachting en vooral meer ressentiment produceren. Vandaar dat zolang we ressentiment louter identificeren in zijn hedendaagse verschijningsvorm, dit zal volstaan om elke emancipatoire beweging teniet te doen. Het begrip is een reflex die geen reflectie behoeft. Erger nog, het is een belediging zolang het mensen adresseert zoals ze zijn en niet zoals ze eventueel kunnen worden. Door 'objectief' te spreken kan het rechtse conservatieve discours het ressentiment alleen maar aanwakkeren, terwijl het tegelijkertijd het agressieve realisme voedt waarmee het neoliberalisme zich profileert. Terwijl rechts er baat bij heeft objectief te zijn, moet links daarom des te subjectiever worden (Badiou 2006). Dit impliceert dat het construeren van een links concept van ressentiment gelijkstaat aan het creëren van een concept dat in staat is het denken zelf te dramatiseren en zodoende in beweging te brengen, in plaats van het in gijzeling te nemen. Een concept dat in staat is ons te bevrijden uit de gedachteloze *prisons we choose to live in*.

Maakt dit de filosofie tot een elitaire, linkse hobby? Alleen voor zover de idee van de elite – hoewel niet minder praktisch dan speculatief – een toekomstgerichtheid impliceert die losstaat van elke reeds bestaande hiërarchie. Speculatieve denkers zijn 'voordenkers': zij denken niet in naam van hen die er al zijn, maar vóór wat zou kunnen komen. Daarentegen is de meerderheid – zowel in kwantitatieve als in kwalitatieve zin – hoe dan ook altijd rechts. Wie wil laten zien dat ressentiment een belangrijk probleem van onze tijd is zonder daarover in verontwaardiging te ontsteken, doet er daarom goed aan zich recalcitranter op te stellen dan degenen die er in het huidige debat het meest over spreken. Er is, kortom, een pedagogie van het concept voor nodig.

Sjoerd van Tuinen is universitair docent wijsbegeerte aan de Erasmus Universiteit Rotterdam en coördinator van het Centre for Art and Philosophy (www.caponline.org). In 2009 promoveerde hij aan de Universiteit Gent met een dissertatie over Deleuze en Leibniz. Hij schreef onder meer

Sloterdijk. Binnenstebuiten denken (Kampen: Klement, 2004) en is (mede)samensteller van verscheidene boeken, waaronder het *Deleuze compendium* (Amsterdam: Boom, 2009) en *De nieuwe Franse filosofie* (Amsterdam: Boom, 2011). Van het NWO heeft Van Tuinen een VENI-beurs gekregen voor een onderzoeksproject over ressentiment en democratie. Zie ook www.svtuinen.nl.

Literatuur

Badiou, A. (2006) *De twintigste eeuw*. Rotterdam: Ten Have.

Deleuze, G. (2006) *Nietzsche & philosophy*. Vert. H. Tomlinson. New York: Columbia University Press.

Deleuze, G. (1999) *Nietzsche*. Vert. P. de Graeve. Baarn/Kapellen: Agora/Pelckmans.

Deleuze, G. en F. Guattari (2010) *Anti-Oedipus. Kapitalisme en schizofrenie I*. Vert. J. Beerten. Kampen: Uitgeverij Klement.

Deleuze, G. (1995) *Negotiations. 1972-1990*. Vert. M. Joughin, New York: Columbia University Press.

Deleuze, G. en F. Guattari (1994) *What is philosophy?* Vert. H. Tomlinson en G. Burchill. Londen/New York: Verso.

Girard, R. (1986) *De romantische leugen en de romaneske waarheid*. Vert. H. Weigand. Kampen: Kok Agora.

Girard, R. (1988) *To double business bound. Essays on literature, mimesis and anthropology*. Geredigeerd door J.G. Williams. Baltimore: Johns Hopkins UP.

Girard, R. (2001) *I see satan fall like lightning*. Vert. J.G. Williams. New York: Orbis Books.

Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

Koenis, S. (2013) 'De januskop van de democratie. Emancipatie en ressentiment in de Nederlandse politiek'. *Tijdschrift voor Filosofie* 75 (1).

Narholz, C. (2012) *Die Politik des Schönen*. Berlijn: Suhrkamp Verlag.

Nietzsche, F. ([1887] 2009) *De genealogie van de moraal*. Vert. T. Graftdijk. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij De Arbeiderspers.

Nietzsche, F. ([1888/1908] 2005) *Ecce homo*. Vert. P. Hawinkels. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers.

Schaap, S. (2012) *Het rancuneuze gif. De opmars van het onbehagen*. Nijmegen: Damon.

Scheler, M. (1972) *Ressentiment*. Vert. W.W. Holdheim. New York: Schocken Books.

Sloterdijk, P. (1993) *Weltfremdheit*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Sloterdijk, P. (2000) *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Sloterdijk, P. (2004) *Sphären III. Schäume, plurale Sphärologie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Stengers, I. en P. Pignarre (2011) *Capitalist sorcery. Breaking the spell*. Vert. A. Goffey. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Stokkom, B. van (1997) *Emotionele democratie. Over morele vooruitgang*. Amsterdam: Van Gennep.

Toscano, A. (2009) *Fanaticism. On the uses of an idea*. Londen: Verso.

Tuinen, S. van (2011) 'A thymotic left? Peter Sloterdijk and the psychopolitics of *ressentiment*'. *Symploke* 18 (1/2), 217-234.

Sjoerd van Tuinen – Links of rechts ressentiment

Tuinen, S. van (2013) 'Ressentiment als het hedendaagse kwaad, ressentimenteel benaderd'. Recensie van Sybe Schaaps *Het rancuneuze gif. De opmars van het onbehagen*. *Civis Mundi* 16.

Žižek, S. (2009) 'Zorn und Ressentiment'. In: M. Jongen, S. van Tuinen en K. Hemelsoet (red.) *Die Ermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*. München: Wilhelm Fink Verlag, 277-288.

© De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0). Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.

¹ Ik volg hiermee Christoph Narholz, die stelt dat we niet van Kant het formele rationalisme en van Nietzsche de empirische psychologie, maar andersom van Kant de psychologie en van Nietzsche het rationalisme moeten overnemen (Narholz 2012, 35-38). Door de systematiek van Nietzsches ressentimentsbegrip te zuiveren en te formaliseren, kunnen we het namelijk opnieuw empirisch toepasbaar maken in plaats van de formele systematiek door de empirie te laten uithollen. Dit laatste gebeurt uiteraard wanneer de kritiek van het ressentiment zelf ressentimenteel wordt.

² Slavoj Žižek (2009) spreekt daarentegen van het goede of 'authentieke' ressentiment van de Holocaustoverlever. Vanuit nietzscheaans standpunt bezien is dit echter uitgesloten, aangezien de ressentimentsmens zijn ware natuur weliswaar toont aan degene die vrij is van ressentiment, maar nooit aan zichzelf. Het verschil in perspectief is wederom transcendentiaal, d.w.z. tragisch en wreedaardig: 'Terwijl de voorname mens met vertrouwen en openheid voor zichzelf leeft (*gennaios*, van adellijke geboorte, benadrukt de nuance 'oprecht' en ook wel 'naïef'), is de mens van het ressentiment tegenover zichzelf oprecht noch naïef, noch eerlijk en recht door zee. Zijn ziel ziet scheel' (Nietzsche 2009, 31).

³ Narholz maakt een vergelijkbaar punt over 'belang' als transcendentiaal criterium met betrekking tot Webers lezing van Nietzsche in diens *Theodizee des Glücks*: 'Nietzsche identificeert Metaphysik und Ressentiment moralisch, Weber onderscheidet Religion und Ressentiment empirisch, verliest damit Nietzsches moralphilosophische pointe, korrigiert aber deren Historie' (Narholz 2012, 22).