

Christian Ernst Weißgerber

Die neue Lust am Ressentiment. Grundzüge eines affekttheoretischen Ressentiment-Begriffs

2019

<https://doi.org/10.25969/mediarep/13228>

Veröffentlichungsversion / published version

Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Weißgerber, Christian Ernst: Die neue Lust am Ressentiment. Grundzüge eines affekttheoretischen Ressentiment-Begriffs. In: Rainer Mühlhoff, Anja Breljak, Jan Slaby (Hg.): *Affekt Macht Netz. Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der Digitalen Gesellschaft*. Bielefeld: transcript 2019, S. 225–244. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/13228>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

<https://doi.org/10.14361/9783839444399-010>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 4.0 License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Die neue Lust am Ressentiment

Grundzüge eines affekttheoretischen Ressentiment-Begriffs

Christian Ernst Weißgerber

Einleitung

Der Aufstieg des Nationalpopulismus mit Phänomenen wie Donald Trump, der Alt-Right, der sogenannten Neuen Rechten in Europa und der AfD zeugt von einer neuen Lust am Ressentiment. Diese Lust, wenngleich sie strategisch verwendet wird, ist, wo immer sie erscheint, anti-intellektualistisch, diffus-emotional, affektiv. Die affektiven Dimensionen des Ressentiments sollen im Folgenden beleuchtet werden.

Der Begriff des Ressentiments hat auch außerhalb akademischer Debatten und politischer Feuilletons Eingang in den Sprachgebrauch gefunden. Dabei wird er vorwiegend als Synonym zu Vorurteil, feindseliger Voreingenommenheit oder hasserfüllter Abneigung verwendet und bezieht sich somit auf primär kognitive Vorgänge – darauf, als was jemand jemanden *sieht* und wie dabei *geurteilt* wird. Ich werde im Folgenden von *kognitivistischen* Vorurteils- und Ressentiment-Theorien sprechen, dessen zentrales Postulat der jetzige Bundesaußenminister Heiko Maas auf den Punkt gebracht hat: »Gewalt entsteht im Kopf.«¹ Vorurteile, »Ideologie«, Ressentiments seien Kopfgeburten eines Hasses, der nach legitimierenden Rationalisierungen späht. Ressentiment und Hass lassen sich nicht einfach *wegdenken*.

Den Begriff des Ressentiments affekttheoretisch zu reformulieren, um ihn dem Primat des Kognitiven zu entreißen, ist der Erkenntnisanspruch des vorliegenden Textes. Für diesen theoretischen Problemaufriss wird zunächst eine

1 | Melzer und Molthagen 2015: 18. Das Motiv hat auch in der populärwissenschaftlicher Literatur rege Anwendung gefunden, zum Beispiel als Buchtitel: *Gewalt entsteht im Kopf*, Günter 2011.

systematische Eingrenzung des Begriffes erfolgen, wobei der vorliegende Artikel weder eine philologische noch eine genealogische Begriffsgeschichte des Ressentiments zu leisten beabsichtigt. Vielmehr wird sich dieser Artikel dem Problem über eine Analyse und Inventarisierung von Affektpotenzialen nähern, also eine *Ethologie des Ressentiments* vornehmen. Diese Ethologie baut erstens auf einer begrifflichen Unterscheidung zwischen *Ressentiment* und *Ressentimentalität* auf. Außerdem erarbeitet sie unter dem Begriff der Sentiment-Analyse eine Kartographie von Affektpotenzialen, die das Ressentiment gegen die vier angrenzenden Sentimente Assentiment, Pressentiment, Consentiment und Dissentiment abgrenzt.

Ressentiment: Die am besten verteilte Sache der Welt?

Eingang in die abendländische Geistesgeschichte fand der aus dem Französischen stammende Begriff »Ressentiment« wohl durch seine Verwendung in den *Essais* von Michel de Montaigne. Im Aphorismus *Couardise mere de la cruauté (Feigheit, die Mutter der Grausamkeit)* bezeichnet »resentiment« (Montaigne 1962: 672) die Gefühlsregung, die ein im Kampf Überlegener dem Unterlegenen dadurch beibringt, dass er ihn nach dem Duell am Leben lässt.² Dieser Tötungsverzicht diene, so Montaigne, der dauerhaften Verankerung der Überlegenheit des Siegers im Bewusstsein des Besiegten. Montaigne selbst zog der »Barbarei« (ebd.: 679) der Tötung ein Leben Lassen ohne sterben zu machen vor, wenngleich hierbei Ressentiment erzeugt wird. Der Besiegte kommt zwar mit dem Leben davon, die Schmähung, die dies nach sich zieht, fügt ihm dabei jedoch neben den vielleicht während des Kampfes erlittenen physischen Blessuren auch eine psychische Verletzung zu: den Wunsch der Rache am Sieger, der sich als heimlicher Groll im Gedächtnis des Besiegten einnistet. Die Ontogenese des *Ressentiments* ist also schon bei Montaigne an eine symbolische *Viktimisierung* gebunden. Ein Leben wird als Opfer markiert, ohne ein Leben zu opfern.³

Im Anschluss an diesen Ansatz Montaignes sind nun folgende Grundüberlegungen zur Figur des Ressentiments zentral für meine weitere Argumentation:

2 | Dies war dabei keinesfalls eine Geste philanthropischen Erbarmens; vielmehr handelte es sich um ein an ritterlichen Kodizes ausgerichtetes Verhalten, das zutiefst durch sozio-ökonomische Interessen der ritterlichen Kaste motiviert war: Anstatt einen anderen ›Edelmann‹ im Duell zu töten, war es gebräuchlich, einen Niedergestreckten gegen Lösegeld aus seiner Geiselnhaft zu entlassen; andererseits konnten ›Edelleute‹ durch solches Verhalten an einem anderen, weniger siegreichen Tag selber auf diese Art pekuniär motivierter Gnade hoffen.

3 | Diese Formulierung ist aufgrund der Ununterscheidbarkeit des Opfers als verletzte, geschädigte Person zum Beispiel eines Verbrechens (engl. *victim*) und des Opfers als rituell geopfernte Entität (engl. *sacrifice*) möglich.

Es handelt sich bei Ressentiment um den diffus gespürten Zustand, ungerecht behandelt worden zu sein beziehungsweise ungerecht behandelt zu werden, ohne dass eine unmittelbare Möglichkeit der Rache oder Wiedergutmachung gegeben ist – das Erleiden einer verletzenden Kränkung ist an ein Gefühl eigener Ohnmacht zur Vergeltung gekoppelt. Dies erzeugt, wie Max Scheler es beschreibt, eine »Selbstvergiftung« (Scheler 1955: 38) des Gedächtnisses durch *andauernde*, zwanghafte *Erinnerung* an die Verletzung und an den Verletzenden. Die einzig mögliche Reaktion der verletzten Person scheint ein verächtliches und aversives Framing⁴ ihrer Wahrnehmungsweisen zu sein, durch das sie sich selbst einem *schuldigen* Übeltäter gegenüber zum *unschuldigen* Opfer erklärt. Aus dieser ›Selbst-Viktimisierung‹ bei gleichzeitigem Othering entspringt mit der Zuschreibung von »gut« und »böse«⁵ die moralische Legitimation ›meiner eigenen‹ Retaliation, imaginär oder welcher Art auch immer. Auf diese Weise (re-)produziert Ressentiment also eine Ungleichheitsdiagnose und konstituiert zugleich ein Potenzial der Selbstreferenz auf etwas, das ›ich‹ als ›meine eigene‹ Verletzung und damit als identitätsstiftend für ›mich selbst‹ zu adressieren vermag. Ressentiment hat ein hohes Individuationspotenzial, das sich aus dem *nachfühlenden* Erinnern einer *immer wieder* gegenwärtigen Vergangenheit speist.⁶ Diese Verkettung diffuser Empfindungen, die mittels diskursiver Strategien zu einer *moralisierenden Waffe* instrumentalisiert werden kann, die sich zur Steigerung der eigenen Wirkmächtigkeit einsetzen lässt, möchte ich – zunächst noch etwas vage – als Grundmerkmal des Ressentiments bestimmen. Diese Charakterisierung findet sich in vergleichbarer Weise schon bei Friedrich Nietzsche. Er liefert die erste systematische Auseinandersetzung mit dem Ressentiment-Begriff, die einen starken Einfluss auf die meisten nachfolgenden Auseinandersetzungen mit diesem Begriff ausübte. Ressentiment erhält in Nietzsches Denken einen immensen Wirkungsbereich: Der dem Ressentiment immanente Geist der Rache wird zum genealogischen

4 | Eine allgemeinverständliche Einführung in das Konzept des (Political) Framings gibt Wehling 2016.

5 | Reinhard Olschanski beschreibt dies als Dual des Ressentiments: Das Ressentiment produziert selbst »seine Referenzen in der Trennung von Innen und Außen artikulieren sich gedoppelte Konzepte nach dem Muster des Freund/Feind-Duals. Sie schaffen die Räume des ›Guten‹ und ›Bösen‹, des Rang- und Wertunterschieds – und vor allem die Grenzen zwischen ihnen, über die hinweg das Bedrängende magisch verschoben werden soll. Das Ressentiment realisiert die Zeitlichkeit der er- und verinnerten Verletzung in der Räumlichkeit seiner Moral.« (Olschanski 2015: 21). Olschanski eruiert diese binarisierende Dimension des Ressentiments, indem er ihren konkreten ›historischen Dualen‹ von den Imperien der frühen europäischen Geschichte bis zum heutigen Anti-Europa-Ressentiment nachgeht. Vgl. ebd. 57-213.

6 | Daniele Giglioli hat darauf hingewiesen, dass jedes Gedenken individuellen gleichwie kollektiven Opfer-Seins, »ein Verhältnis zu Vergangenheit [schaffe], das unweigerlich ein Besitzverhältnis ist: meine, unsere Vergangenheit. Das Gedenken schreibt sich nie ohne Possessivpronomen.« (Giglioli 2016: 16).

Geburtshelfer der christlich-abendländischen Moral. Es bläht sich zu einer quasiontologischen Grundkategorie auf – nicht zuletzt deshalb kann Peter Sloterdijk heute in guter nietzscheanischer Tradition fragen: »Ist nicht das Ressentiment, noch vor dem *bon sens*, die am besten verteilte Sache der Welt?« (Sloterdijk 2006: 76) Die Rede ist hier von einer Welt, die Nietzsche zufolge vom sogenannten »Willen zur Macht« durchwirkt ist – dies ist eine weitere, und die wohl umstrittenste quasiontologische Kategorie seiner Philosophie.

Deleuze hat den Willen zur Macht in *Nietzsche und die Philosophie* in Anlehnung an Spinozas Konzept des *conatus* beschrieben: »Nicht ist das Ressentiment der Psychologie geschuldet, vielmehr unsere ganze Psychologie ist, ohne es zu wissen eine des Ressentiments.« (Deleuze 1976 [1962]: 41, Übersetzung verändert). Deleuze greift dabei die Rede Nietzsches von aktiven und reaktiven Kräfte auf und wendet sie ethologisch, indem er Körper als »Einheit [...] eines vielschichtigen Phänomens, [...] eine ›Machteinheit‹« (ebd.: 46), als einen Komplex aus Kräften zur Steigerung und Minderung von Wirkmacht definiert. Ressentiment kann dann einen die Wirkmächtigkeit steigernden oder sogar empowernden Effekt haben. Es handelt sich dabei um eine reaktive Kraft, die aktiv wird. Dies erhellt die Relektüre einer der wohl berühmtesten Textstellen aus Nietzsches *Genealogie der Moral*:

»Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten.« (Nietzsche 1988 [1887]: 270).

Rache käme dem Ausagieren der »eigentliche[n] Reaktion« gleich, welche die dysphorische Infektion des Körpers durch den Geist der imaginären Rache verhüten würde.

»Fragen wir, was der Mensch des Ressentiments sei, dürfen wir auf keinen Fall folgenden Grundsatz außer Acht lassen: er re-agiert nicht. Im Wort ›Ressentiment‹ steckt ein überdeutlicher Hinweis: *die Reaktion hört auf, ausagiert zu werden und wird statt dessen gefühlt (senti)*.« (Deleuze 1976 [1962]: 122, Hervorhebung im Original)

Ressentiment reagiert nicht und ist trotzdem aktiv, nicht, weil es zur Tat schreitet, sondern weil es im Gefühl tätig wird – durch die Schaffung neuer Werte und Urteile, etwa über »gut« und »böse«.

Wird Ressentiment in einer solchen Weise affekttheoretisch gewendet, so schwingt es sich zu einem nahezu ubiquitären Phänomen menschlichen Daseins auf. Eindrücklich beschreibt Deleuze dies und gibt zugleich eine vielleicht ernüchternde Einschätzung der Bedeutung des Ressentiments für die (Ge-)Denkstrukturen dessen, was im 18. Jahrhundert als ›Mensch‹ die Bühne der Weltgeschichte betritt:

»Der Geist der Rache ist das genealogische Element *unseres* Denkens, das transzendente Prinzip *unserer* Weise zu denken. Der Kampf Nietzsches gegen den Nihilismus und den Geist der Rache wird demnach die Bedeutung: Sturz der Metaphysik, Ende der Geschichte als Geschichte des Menschen, Transformation der Wissenschaften, tragen. Und um ehrlich zu sein, wir wissen doch nicht einmal, was ein Mensch bar jeden Ressentiments wäre. Einer, der das Dasein nicht anklagte und entwertete, wäre der noch ein Mensch, dächte der noch wie ein Mensch? Wäre der nicht schon etwas Anderes als ein Mensch, fast schon Übermensch? Ressentiment zu hegen oder keines zu hegen: Es gibt jenseits von Psychologie, jenseits von Geschichte und jenseits von Metaphysik keinen größeren Unterschied. Es ist die wahre Differenz oder die transzendente Typologie – die genealogische oder hierarchische Differenz.« (Ebd.: 41)

Wenn wir an dieser Stelle Deleuzes Darstellung folgen und davon ausgehen, dass es ein ›Jenseits des Ressentiments‹ für *den* Menschen wohl nicht gibt, so stehen uns zwei Auswege offen: einerseits die Flucht *nach vorn*, Übermensch oder moderner gesprochen *post-/trans-/a-/in-human* werden. Andererseits könnten wir eine Binnendifferenzierung innerhalb der affektiven Kontinua des Ressentiments einführen. Dieser zweite Weg würde bedeuten, die simplifizierende binäre Opposition *Ressentiment vs. kein Ressentiment* zu vermeiden und stattdessen – nuancierter und komplexitätsgesättigter – zwischen Ressentiment und Ressentimentalität zu differenzieren. Dies erlaubt dann die Analyse weiterer an die Ressentimentalität angrenzender *Sentimente* und Affektdispositionen, die – jenseits der Dichotomie *Diese Person hat ein Ressentiment vs. Diese Person hat kein Ressentiment* – den graduellen Übergang zwischen Ressentiment und anderen Sentimenten erläutern kann. Hierdurch wird angedeutet, dass eine Veränderung affektiver Dispositionen teilweise denkbar und realisierbar ist, wenn die ›Durcharbeitung‹ oder das bewusste Einnehmen einer ›Haltung zu‹ der eigenen Ressentimentalität wiederholt eingeübt werden.

Ressentiment und Ideologie

Neben diesem begriffsgeschichtlichen gleichwie ontologischen Problemaufriss entstehen durch den offenbar völlig willkürlichen Widerfahrnischarakter des Ressentiments überdies auch Fragen nach der Authentizität einer erlittenen Verletzung sowie der Aufrichtigkeit des Urteils über die Zuweisung von Schuld und dessen Folgen. Jede_r kann *mit gleichem Recht* eine erlittene Verletzung identifizieren, um sich in der Folge mit ihr ›ressentimental‹ zu *identifizieren*. Ressentiment findet dabei immer eine_n Schuldige_n. Richtiger wäre sogar: Ressentiment hat seine Schuldigen immer schon gefunden. Ob die lancierten Schuldzuweisungen dabei auch nur die geringste Anerkennung finden, ist irrelevant – Ressentiment wirkt auch, wenn der_die Schuldige nicht an die eigene Schuld glaubt. Die Feedback-Schleife des Ressentiments ist selbstreferenziell. Aber die Selbst-

referenzialität kann sich externalisieren, zum Beispiel wenn *ein* Ressentiment sich als Opfer adversativen Ressentiments deklariert. Ohne auf diese Dimension reduzierbar zu sein, ist Ressentiment hier »wie Mundgeruch immer das, was die anderen haben.«⁷ Diese Mundgeruchsmetaphorik hat der britische Literaturtheoretiker Terry Eagleton in Bezug auf Ideologie benutzt, um das ihr eigene rezi-proke Unterstellen realitätsverleugnender Inkompetenz anschaulich zu machen. Ressentiment und Ideologie haben dieses Merkmal willkürlichen Insinuirers gemeinsam, unterscheiden sich jedoch in einem wesentlichen Aspekt:

»The most elementary definition of ideology is probably the well-known phrase from Marx's *Capital*: ›sie wissen das nicht, aber sie tun es‹ – ›they do not know it, but they are doing it. The very concept of ideology implies a kind of basic, constitutive *naïveté*: the misrecognition of its own presuppositions, of its own effective conditions, a distance, a divergence between so-called social reality and our distorted representation, our false consciousness of it.« (Žižek 2008: 24, Hervorhebung im Original)

Auf solche Weise wurde Ideologie in der Geschichte des abendländischen Denkens als verkennende Wahrnehmung beziehungsweise Verzerrung kognitiver Prozesse⁸ im Allgemeinen verstanden, die einer ›Verunreinigung‹ des Erkenntnisapparates gleichkommt. Von Marx und Engels wurde dies prominent auf die Formel vom ›falschen Bewusstsein‹ gebracht, das zur Aufklärung nicht nur fähig sei, sondern diese auch dringend nötig habe. Bringt man dies nun mit dem Mundhöhlengleichnis in Verbindung, in dem Ideologie einen üblen Nachgeschmack hat, so drängt sich die Frage auf: Was tun gegen den ideologischen Mundgeruch? Nicht wenige ›kritische Theorien‹ mit de(o)ntologischem Kolorit empfehlen eine Art rationaler Zahnhygiene in Form von Ideologiekritik – gegen akute ideologische Verunreinigungen, aber auch prophylaktisch: Zähneputzen gegen falsches Bewusstsein. Demgegenüber wäre Ressentiment eher als hart(näckiger) Zahnbelag zu beschreiben. In dentologischer Terminologie entspricht es einem Konkrement, vulgo Zahnstein.⁹ Kalzinierte Ein- beziehungsweise Ablage-

7 | Eagleton 2000 [1991]. Eagleton bezieht sich hierbei auf Ideologie. Hiervon wird später erneut die Rede sein.

8 | Terry Eagleton hat eine umfassende Übersicht verschiedener Auslegungen des ›Ideologie-Begriffs‹ zusammengestellt, vgl. Eagleton 2000 [1991]: 7 f.

9 | Wichtig ist dabei, dass trotz der womöglich skurril anmutenden Metaphorik Zahnstein eine selbstverschuldete Einlagerung aufgrund mangelnder alltäglicher Zahnhygiene ist und keine Krankheit. Im Gegenteil zu Mundgeruch: Dieser kann tatsächlich chronisch sein. Zwar gibt es durchaus auch *chronisches Ressentiment*; dies aber nur hinsichtlich seiner sich wandelnden historischen Formen (der *Chroniken* des *Ressentiments*) sowie angesichts der vielleicht traurig anmutenden Tatsache, dass einige Menschen fast ihr Leben lang sie selbst und ihre Mitwelt peinigendes Ressentiment haben; eine »psychische und moralische Wunde, die sich nicht schließt und eine eigene verdorbene Zeitlichkeit erzeugt – die schlechte Unendlichkeit des Unerledigba-

rungen, rigide Verkrustungen, gegen die kein herkömmliches Mittel rationaler Zahnhygiene Wirkung zeigt. Alles Zähneputzen nützt nichts: Die hartnäckigen Einlagerungen des Ressentiments, die eine gepanzerte Affektdisposition ausbilden, vermag keine Ideologiekritik wegzubürsten. Gegen Ressentiment ist Kritik allein kein adäquates Mittel; sie wird stumpf und beißt sich an ihm die Zähne aus. Denn zu einer Veränderung von Ressentiments reicht ein Umdenken allein nicht aus, es bedarf auch einer anderen Art des Affizierens und Affiziertwerdens, um sentimentale Dispositionen zu verändern. Dabei stellt sich die Frage, auf welche Weise sich Ressentiments sogar als Waffe der Ideologiekritik anderer Positionen instrumentalisieren lassen. Dies ist eine Kunst, die sich bei Peter Sloterdijk nachweisen lässt.

Authentizität des Ressentiments: Sloterdijk vs. Žižek

In diesem Abschnitt möchte ich verschiedene Unterscheidungsmerkmale und strategische Verwendungsweisen von Ressentiment in philosophischen Diskursen als Anschauungsmaterial anführen. Durch die Diskussion der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu kognitivistischen Ideologiekritiken ergeben sich weitere Nuancierungen des Ressentiment-Begriffs, die schließlich in eine Diskussion der Authentizität von Ressentiment münden. Wer *hat* Ressentiment und warum, das sind die Fragen, die es hierbei zu beantworten gilt.

Gründe für die am Ende des letzten Abschnitts angedeutete häufige Wirkungslosigkeit von Ideologiekritik gegen in Ressentiments verankerte Anschauungen hat Peter Sloterdijk mit seinen Ausführungen über das »aufgeklärte falsche Bewusstsein« (Sloterdijk 1983: 37) des Zynismus herausgearbeitet:

»Es ist das modernisierte unglückliche Bewusstsein, an dem Aufklärung zugleich erfolgreich und vergeblich gearbeitet hat. Es hat seine Aufklärungs-Lektion gelernt, aber nicht vollzogen und wohl nicht vollziehen können. Gutsituiert und miserabel zugleich fühlt sich dieses Bewusstsein von keiner Ideologiekritik mehr betroffen; seine Falschheit ist bereits reflexiv gefedert.« (Ebd.: 37)

Mit dem Begriff des Zynismus bringt Sloterdijk die Figur einer reflexiv gewordenen *Ideologie* in die Diskussion ein. »[R]eflexiv gefedert« ist diese Ideologie durch die Einführung einer Metaebene, deren Polster-Effekt darin besteht, die Kritik am Geäußerten in der Äußerung selbst vorwegzunehmen. Diese Metaebene *kann* die

ren der Beschwerde« (Sloterdijk 2006: 80). Um potenzieller Pathologisierung vorzubeugen, darf *Ressentiment* nicht mit einer chronischen Krankheit verwechselt werden: Vielmehr handelt es sich um eine (Selbst-)Verletzung (auf die Unterscheidung Verletzung und Krankheit werden wir im Folgenden erneut zurückkommen).

Waffe der Kritik scheinbar ersetzen, indem sie die Kritiker_in ihrer argumentativen Leuchtspurnmunition beraubt: Diese bestand über Generationen hinweg gerade darin, diejenigen, die den Schuss nicht gehört hatten, über ihre naiven Verhaltensmuster und unreflektierten Denkweisen aufzuklären. Nun aber dämpft die antizipative Selbstreferenzialität der Zyniker_innen die Schockwirkung (Vgl. Benjamin 1991: 464) der ideologiekritischen *magic bullet* wie eine Kevlarweste. In alltäglichen Wortgefechten ist es dem *aufgeklärten falschen Bewusstsein* daher möglich, beispielsweise rassistische oder sexistische Äußerungen ohne Vorbehalte zu tätigen, solange diese mit einem Nachschub folgender Art versehen werden: *Ich weiß, dass das, was ich sage rassistisch beziehungsweise sexistisch ist; und weil ich darum weiß und es ja sowieso nicht ernst, sondern nur ironisch gemeint ist *imaginary Zwinker-Emoji*, kann ich solche Witze machen, diesen oder jenen Unsinn erzählen und dass, ohne deshalb sofort rassistisch, sexistisch oder so etwas zu sein!* – derzeit auch besonders *populär* ist die einer vergleichbaren Logik folgende, jedoch zumeist vorgeschobene Formel: *Ich bin kein Rassist, aber ...*

Žižeks Einschätzung zufolge konnte sich Sloterdijks intellektuelles Schaffen spätestens seit dem Millennium allerdings selbst nicht mehr dem Sog der »altehrwürdig-fatale[n] Allianz von Intelligenz und Ressentiment« (Sloterdijk 2006: 354) entziehen. So hat Sloterdijk etwa in seiner ingrimmigen Abrechnung mit »den großen« Weltreligionen und -revolutionen in *Zorn und Zeit* mit einiger zeitlicher Verzögerung das Momentum des *affective turn* in der Form aufgenommen, dass er einen »thymotisch gesättigten« Ressentiment-Begriff vorschlägt. Thymos gilt für ihn als Relais »der moralischen Domestikation des Zorns« (ebd.: 41), welches das Destruktionspotenzial erratischer Zornesausbrüche bändigen und in sozialpolitisch »akzeptable« Bahnen lenken soll. Sloterdijks Ansatz verbleibt dabei allerdings auf der von ihm eingeführten psychopolitischen Ebene (siehe hierzu auch van Tuinen 2011: 2). Im Stile Heideggers, an dessen Opus magnum auch der Titel des Buches angelehnt ist, prangert Sloterdijk die vermeintliche »Thymos-Vergessenheit« der Weltgeschichte an. Er suggeriert dabei wiederholt, es habe vor ihm noch niemand »richtig« über den Schlüsselcharakter der Dressur von Missgunst, Neid und innerem Furor für das gesellschaftliche Zusammenleben geschrieben.¹⁰ Seine in *Zorn und Zeit* ausgearbeitete thymotische Deutung der

10 | Als einen der wenigen Zeitgenossen mit ähnlichem Weitblick nennt Sloterdijk Francis Fukuyama und dessen Theoretisierungen des Thymos in seinem äußerst populären Handbuch für eine (liberal-kapitalistische) Welt nach dem Fall des Eisernen Vorhangs *The End of History and the Last Man* von 1992. Der Philosoph und AfD-Politiker Marc Jongen schließt an dieses Werk verschiedentlich in Interviews über seine Parteipolitik an. Karin Janker von der *Süddeutschen Zeitung* schreibt hierzu, »dass die AfD die einzige Partei sei, die Wut und Zorn in der Bevölkerung nicht nur ernst nehme, sondern anzufeuern wisse. Die »Thymos-Spannung heben« nennt Jongen das im Gespräch mit Journalisten. Was nichts anderes heißt, als den Zorn der Bürger zu schüren. Thymos ist bei Platon, neben Logos und Eros, eine der drei Gemütsbewegungen des Menschen. Der Wutbürger habe eben eine erhöhte Thymos-Spannung.« (Janker 2016).

Weltgeschichte als »Geschichte von Zornverwertungen« (Sloterdijk 2006: 100) versteigt sich schließlich zu der These, alle emanzipatorischen Revolutionsprojekte seien letztlich nichts als projektierte Rachefeldzüge gewesen. Revolutionen folgten dabei einer implizit apokalyptischen Logik: ein Endzeit-Szenario, in welchem dem Paroxysmus eines Vulkans gleich die in den Zornprojekten akkumulierte Wut eruptiv freigesetzt wird. Sloterdijk zeichnet dabei das Sinnbild einer kollektivistischen Zornbank, bei der sich – der Buchhaltung konventioneller Girokonten nicht unähnlich – Zornpotenziale anhäufen beziehungsweise aufsparen lassen. Bei Žižek findet sich eine prägnante Zusammenfassung der Hauptthesen Sloterdijks:

»Die christliche Idee des Jüngsten Gerichts, bei dem alle angehäuften Schulden vollständig beglichen und eine aus den Fugen geratene Welt endlich wieder eingerenkt wird, geht in säkularisierter Form in das Projekt der modernen Linken ein. Nicht Gott wird hier Gericht halten, sondern das Volk. Linke politische Bewegungen gleichen ›Zornbanken‹. Sie sammeln die Zorninvestitionen der Menschen ein und versprechen ihnen flächendeckende Rache, die Wiederherstellung globaler Gerechtigkeit.« (Žižek 2009: 279)

Dabei subsumiert Sloterdijk, so Žižeks Kritik weiter, allerlei historische Ereignisse unter dem Begriff des »Kommunismus« beziehungsweise, wie er es im Stile ›rechtsintellektueller‹ Geschichtsrevisionist_innen formuliert, des »Linksfaschismus« (Sloterdijk 2006: 258; 313). So werden die Befreiungskämpfe der Arbeiter_innenbewegung mit den national-faschistischen Revolutionen gleichgesetzt, weil Sloterdijks grimmiges Bankwesen nur in der universellen Äquivalenzform des Zorns operiert – was von wem auf welche Weise investiert wird, scheint nicht von Belang.¹¹

»Woher kommt es, dass dieser [Sloterdijk] jedes globale emanzipatorische Projekt als einen Fall von Neid und Ressentiment verunglimpft, woher kommt sein besessen-zwanghafter Drang, unter der Oberfläche der Solidarität den Neid und den Rachedurst der Schwachen

11 | Auf diese Gleichsetzung von Unvergleichbarem und die damit verbundene Einebnung von Unterschieden in Sloterdijks Ökonomie des Zorns geht auch Žižek ein: »Es überrascht also nicht, dass Sloterdijk systematisch von ›Linksfaschismus‹ spricht und sich immer wieder auf Ernst Nolte bezieht, jenen ›revisionistischen‹ Historiker, der die Vorstellung vom Nationalsozialismus als zwar bedauernswerter, aber nachvollziehbarer Reaktion auf den kommunistischen Terror entwickelte. Sloterdijk sieht den Faschismus letztlich als eine abgeleitete Variante des genuin linken Projekts eines emanzipatorischen Zorns – und als Reaktion auf dieses.« (Žižek 2009: 282) Für eine Darstellung des maßgeblichen Paradigmas derartiger Gleichsetzungen im sogenannten Hufeisen-Modell in den Sozial- und Politikwissenschaften sowie ein Plädoyer für die Abschaffung des Extremismus-Begriffs zugunsten eines sozialphilosophisch informierten Radikalisierungsbegriffs vgl. meine Ausführungen an anderer Stelle: Weißgerber 2014.

zu finden, kurz gesagt: woher kommt seine entfesselte ›Verdachtshermeneutik‹, die einer Nietzschekarikatur gut zu Gesicht stünde?« (Žižek 2009: 287)

Dies fragt Žižek noch vermeintlich tastend und differenziert, bevor er sich derselben Interpretationskunst bedient, um die Vermutung zu äußern:

»Wie, wenn dieser Drang seinerseits von einem verleugneten Neid und Ressentiment gespeist würde, dem Neid auf die universale emanzipatorische Position – so dass man irgendeinen Schmutz an deren Wurzel finden muss, der sie um ihre Reinheit bringen würde?« (Ebd.)

Hier liegt nun ein Exempel für die Zahnlosigkeit der Ideologiekritik gegenüber dem Ressentiment vor. Denn für Sloterdijk muss eine solche Perspektive unverstänlich bleiben, hatte er seine eigene Position in der Konklusion seines aus unbändiger Formulierungswut geborenen Werkes doch *deutlichst* im »*Jenseits des Ressentiments*« verortet (Sloterdijk 2006: 352).

Auf seiner post-ressentimentalen Position ist Sloterdijk dabei in vorzüglicher Gesellschaft; sein ihn seit kurzem in puncto Medienpräsenz überflügelnder Schüler und hoher AfD-Funktionär Marc Jongen hat sich in den letzten Monaten darum verdient gemacht, von einer solch ›privilegierten‹ Position aus das Ressentiment des moralisierenden Regimes der ›Political Correctness‹ und des korrupten Establishments zu entlarven. Seine Nietzsche-Interpretation fasste er in einem Interview mit den Worten zusammen: »Von dem, was Nietzsche in der *Genealogie der Moral* über das Ressentiment schreibt«, lasse sich »eine direkte Linie zum Gutmenschentum ziehen, dem sich die AfD entgegenstellt« (Jessen und Mangold 2016). Tatsächlich ist Ressentiment für Jongen eine psychopolitische Technologie, die er, seinem Spiritus Rector hierin nacheifernd, immer nur in Bezug auf seine politischen Gegner zur Anwendung bringt. Beide sprechen sich für ›thymotische‹ Projekte in politischen Settings aus, verkennen dabei aber, dass sie selbst Unternehmer des *Ressentiments* sind.¹² Diese phantasmatische Vorstellung eines förmlich neutralen Außerhalb des Ressentiments, einer möglichen nicht-ressentimentalen Position, von der aus Sloterdijk und Jongen zu sprechen und anderen ihre Ressentimentalität vorzuwerfen vermeinen, hatte Žižek implizit bereits zwanzig Jahre zuvor disqualifiziert: Ende der 80er hatte er im Anschluss

12 | Richard Sennett hat den Begriff »entrepreneur of resentment« bereits 1977 geprägt und erörterte dabei die strategischen Sachzwänge, die auf (verwaltungs-)politisch an Einfluss gewinnende Ressentiment-Administrator_innen zukommen, sobald sie durch Wahlerfolge nach und nach von Wähler_innen und Parteibasis als Teil des zuvor giftig bespienen politischen Establishments angesehen werden. (Sennett 1977: 281) Für eine umfassende Darstellung der Geburtswehen der AfD sowie der nicht unbegründeten Annahme, dass die meisten ihrer bekannten Gesichter schon zu jenem Zeitpunkt Teil des ›Establishments‹ von Bildungs-, Finanz-, oder Bluthochadel waren, vgl. Kemper 2013.

an Louis Althusser einen ähnlichen Verdacht gegenüber der Vorstellung eines post-ideologischen Zeitalters geäußert: »[T]he idea of the possible end of ideology is an ideological idea par excellence.« (Žižek 2008: XXIV) Und während Jongen skandiert und Sloterdijk über seine eigene Ressentiment-Vergessenheit freudig gestimmt vor sich hin schreibt, spricht aus Sloterdijks Zeilen doch ein nicht zu verhehlender, heimlicher Ingrimms gegenüber den Aufbegehrenden, die nicht der Heiligen Dreifaltigkeit seines ›linkskonservativen‹ Liberalismus huldigen: »Leben, Freiheit und Eigentum«, die Kriterien jeglichen Ressentiments »entgifteter Lebensweisheit« (Sloterdijk 2006: 354). Diese Trias reizt die Imagination, eignete sie sich doch geradezu perfekt als *catchy* Klimax eines Werbeslogans für Sloterdijks post-ressentimentale Gesellschaftsutopie oder wahlweise als Aufschrift für das nächste Wahlplakat Marc Jongens (bei diesem fände sich selbstredend noch das Epitheton ›deutsches‹): »*Leben, Freiheit, Eigentum – Alles andere ist bloß Ressentiment!*«

Žižeks Kritik an Sloterdijk (und somit indirekt auch an Jongen) erschöpft sich jedoch nicht im oben angedeuteten Verdacht, Sloterdijk sei selbst nicht frei von Ressentiment. Vielmehr entgegnet er ihrer Anmaßung der Ressentiment-Befreitheit mit seiner an W. G. Sebald angelehnten Konzeption eines »authentische[n] Ressentiment[s]« (Žižek 2009: 284). Für Žižek gibt es anders als für Sloterdijk tatsächlich keine Position oder Haltung, die nicht ressentimentbeladen wäre – analog zu seinem Ideologie-Begriff (vgl. Žižek 2008; Žižek 2012). Um den Begriff damit jedoch nicht in diffuse Unbrauchbarkeit entgleiten zu lassen, unterscheidet er zwischen authentischen und unauthentischen Formen des Ressentiments. Authentisches Ressentiment versteht Žižek als Reaktion auf eine erlittene Verwundung oder Verletzung, bei der eine herkömmliche Bewältigung durch Vergeltung, Vergessen oder Vergebung nicht möglich ist (vgl. Žižek 2009: 286 f.). Exemplarisch macht er dies an den nationalsozialistischen Verbrechen gegen die europäischen Juden fest, die weder angemessen bestraft oder vergessen noch vergeben werden können (vgl. ebd.).

Unabhängig von der Frage, ob Žižeks konkrete Kriterien für Authentizität überzeugen oder nicht, ist mit einer solchen Binnendifferenzierung des Ressentiments immer eine Ungleichheitsdiagnose verbunden, die für alle Nichtgemeinten delegitimierenden Charakter hat. Ressentiment kann derart zu einem politisch-strategischen Kampfbegriff um- beziehungsweise aufgerüstet werden: Die Opposition zwischen authentischem und unauthentischem Ressentiment eröffnet nicht nur einen Streit um die Frage nach den Schuldigen, sondern ebenso nach der Legitimität einer ressentimentalen Selbstviktimsierung. Da Ressentiment dabei immer auch an eine narrative Ebene gebunden ist, mündet dieser Streit letztlich – im Stile Platons – in der Frage, welche Narrative berechnete Bewerber für ein ›wahrhaftiges‹ beziehungsweise authentisches Ressentiment sind und welche nicht. Diese Schwierigkeiten wurden vor allem in feministischen Diskursen unter dem Slogan der *victimology* ausführlich diskutiert, die nun eingehend betrachtet werden sollen.

Ressentiment als identitätsstiftende Verletzung: Victimology in feministischen Diskursen

Die Diskussion um die Authentizität des Ressentiments wird im Folgenden um die Debatte zu *victimology* ergänzt.¹³ Hierdurch werden die Vorannahmen des vergangenen Kapitels eingeholt und die Bedeutung von Ressentiment als affektiver beziehungsweise politischer Strategie für die Zuschreibung eines ›Opferstatus‹ erörtert.¹⁴

Wendy Brown hat das Erstarken ressentimentgeladener Identitätspolitik analysiert und sich dabei auf den feministischen Diskurs in den USA fokussiert. Die Problematik, der sich ihr Werk *States of Injury* (1995) widmet, besteht in der Beschreibung der

›contemporary tendency to moralize in the place of political argument, and to understand the codification of injury and powerlessness – the marked turn away from freedom’s pursuit – that this kind of moralizing politics entails. Examples of this tendency abound, but it is perhaps nowhere more evident than in the contemporary proliferation of efforts to pursue legal redress for injuries related to social subordination by marked attributes or behaviours: race, sexuality, and so forth. This effort, which strives to establish racism, sexism, and homophobia as morally heinous in the law, and to prosecute its individual perpetrators there, has many of the attributes of what Nietzsche named the politics of ›ressentiment‹: Developing a righteous critique of power from the perspective of the injured, it delimits a specific site of blame for suffering by constituting sovereign subjects and events as responsible for the ›injury‹ of social subordination. It fixes the identities of the injured and the injuring as social positions, and codifies as well the meanings of their actions as possibilities of indeterminacy, ambiguity, and struggle for resignification or repositioning.« (Brown 1995: 26 f.)

Die Debatten linker Intellektueller um *race*, *class*, *gender* etc. weisen Brown zufolge die Charakteristika eines nietzschanisch verstandenen Ressentiment-Konzeptes auf: ein an juristische Vindikationen gebundenes *Selbst-Othering* (*Unsere Gegner_innen im Gerichtsaal sind die Bösen, weil schuld an unserer Verletzung, daher müssen wir die Guten sein, weil wir die unschuldig Verletzten – die ›Opfer‹ – sind*); der Anspruch am Eigentum der *eigenen* Verletzungen und deren rechtliche Verteidigung, die die Identität zugleich in einem doppelten Sinne anerkennt: zwischenmenschliche Anerkennung der Verletzung und rechtliche Anerkennung der eigenen Identität als verletzte. Schlussendlich wirkt die eigene Verletzung als symbolischer Bezugspunkt identitätsstabilisierend, die Betroffenen richten sich sozusagen in ihren Wunden häuslich ein. Hieraus geht eine moralisierende *Politik* hervor, die mit der Politik als emanzipatorischem Projekt Schluss macht.

13 | Vgl. Yeatman 1997; Brown 1995, Tapper 1993; Stringer 2000; Ahmed 2004; Butler 2004.

14 | Vgl. Tapper 1993: 135.

»This effort also casts the law in particular and the state more generally as neutral arbiters of injury rather than as themselves invested with the power to injure. Thus, the effort to ›outlaw‹ social injury powerfully legitimizes law and the state as appropriate protectors against injury and casts injured individuals as needing such protection by such protectors. Finally, in its economy of perpetrator and victim, this project seeks not power or emancipation for the injured or the subordinated, but the revenge of punishment, making the perpetrator hurt as the sufferer does.« (Ebd.: 27)

Brown erkennt in den Bestrebungen vieler Linksliberaler in den USA der 1990er Jahre die Tendenz, die eigene Identität als Minderheit und die Verletzungen, die dieser Status produzieren kann, zum Fundament für einen juristischen *Kampf um Anerkennung* der eigenen Identität und ihrer Wertigkeit zu machen. Damit richten sich die Betroffenen in den ungerechten Zuständen ein, die ihre Verletzungen (re-)produzieren, anstatt sich für deren Abschaffung zu organisieren. Hiermit möchte Brown allerdings weder sagen, dass Antidiskriminierungsbestrebungen nicht für emanzipatorische Politiken wichtig seien, noch suggeriert sie,

»that what currently travels under the sign of ›harassment‹ is not hurtful, that ›hate speech‹ is not hateful, or that harassment and hate speech are inappropriate for political contestation. Rather, precisely because they are hurtful, hateful, and political, because these phenomena are complex sites of political and historical deposits of discursive power, attempts to address them litigiously are worrisome. When social ›hurt‹ is conveyed to the law for resolution, political ground is ceded to moral and juridical ground. Social injury such as that conveyed through derogatory speech becomes that which is ›unacceptable‹ and ›individually culpable‹ rather than that which symptomizes deep political distress in a culture; injury is thereby rendered intentional and individual, politics is reduced to punishment, and justice is equated with such punishment on the one hand and with protection by the courts on the other.« (ebd.: 27 f.)

Es geht Brown also darum, vor einer verkürzten Antidiskriminierungspolitik zu warnen, die auch zugespitzt als »politics of *ressentiment*« (Yeatman 1997: 147) bezeichnet werden kann. Kritisiert wird damit genau genommen ein *ressentiment*-geladenes *Ethos*, das in dieser Politik zum Ausdruck kommt, und zwar insbesondere deswegen, weil es dazu beiträgt, juristische und polizeiliche Institutionen zu legitimieren, die beim Ausfechten eines gesellschaftlich-politischen Konflikts den scheinbar neutralen Hintergrund bilden. In ähnlicher Stoßrichtung argumentiert Marion Tapper, dass eine Politik, die sich auf das Erkämpfen und Verteidigen der eigenen Markierung als ›Opfer‹ reduziert, die Gefahr birgt, Macht als »Macht über« lediglich dem schuldigen ›Anderen‹ zuzuschreiben:

»*Ressentiment* makes it look as if power over is the only kind of power such that gaining power over seems the only escape from powerlessness. This would blind us to the possibilities of other, positive, active forms of the will to power.« (Tapper 1993: 136)

Auch wenn diese Debatte im Kontext der 90er Jahre zu lesen ist und seither vielfach kritisiert wurde, wirkt sie angesichts gegenwärtiger Entwicklungen auf verschobene Weise hochaktuell: So ist etwa das Bundesverfassungsgericht die Institution, der beispielsweise Pegida-Anhänger_innen am meisten vertrauen (Geiges, Marg und Walter 2015: 64); auch von Seiten der AfD sowie ihrer Sympathisant_innen sind dort Kaskaden von Zivilklagen und Strafanzeigen anhängig.¹⁵ Gleichzeitig werden die Politiken des Ressentiments im Gewand von AfD und Pegida aus verschiedensten Gründen selbst zur ›Zielscheibe‹ strafrechtlicher Verfolgung; dies auch zunehmend in offen identitätspolitischen Kontexten.¹⁶ Der Debatte um die Politiken des Ressentiments kommt somit aktuell eine neue Bedeutung für Identitätspolitik zu.

Die Identifikation der gerade besprochenen Dimensionen dieser »politics of *ressentiment*« (Brown 1995: 27; siehe auch Banning 2006) als identitätsstiftende Aneignung einer Verletzung und die Implikationen einer geforderten juristischen Vindikation führten innerhalb der feministischen Debatte zu unterschiedlichen Forderungen: Für Brown wird auf dem Weg zu einem Feminismus ohne Ressentiment das Vergessen einer Verletzung zum Gegenmittel gegen das Ressentiment (Brown 1995: 74). Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen ist Sara Ahmeds Einwand jedoch berechtigt, dass solch ein »Vergessen«, die Ent-Nennung einer Verletzung bedeuten würde; es käme damit einer Wiederholung der Gewalt und der Verletzung gleich: »To forget would be to repeat the forgetting that is already implicated in the fetishization of the wound. Our task is to remember [...] wounding in the first place.« (Ahmed 2004: 33) Bei Brown wirkt es fast so, als wäre das Ablegen des Ressentiments nur eine Frage rationaler, »meditativer« Arbeit – Vergessen ist jedoch wie Ressentiment nichts rein Kognitives. Das Gedächtnis der Körper erinnert stärker als das Gedächtnis der ›Köpfe‹, weil der Körper die Verletzung erfährt, so dass sie sich als »affektive Disposition« (Mühlhoff 2019)

15 | Ein eindrückliches Beispiel hierfür sind die allein 2015 über 400 gegen die Bundeskanzlerin eingegangenen Verfassungsklagen wegen Hochverrats – ihre Flüchtlingspolitik gefährde die verfassungsmäßige Ordnung (Hinz 2015). Die Merkel von Horst Seehofer angeordnete Verfassungsklage gegen den Bund aufgrund der Flüchtlingspolitik *resonierte* mit dem Heer der Klagewütigen. Bestimmten Medienberichten zufolge wurde dieses Unterfangen von fast der Hälfte der bundesrepublikanischen Bevölkerung befürwortet, was bezweifelt werden darf. Vgl. »N24-Umfrage zur Flüchtlingspolitik. Seehofers Verfassungsklage spaltet die Deutschen«, <http://www.n24.de/n24/Nachrichten/Politik/d/7992378/seehofers-verfassungsklage-spaltet-die-deutschen.html>; letzter Zugriff: 12.10.2016.

16 | Die durch ihr gesellschaftspolitisches Engagement sowie ihre Arbeit beim Fernsehen bekannte Dragqueen Olivia Jones hat unlängst gegen den Landesvorsitzenden der AfD Sachsen-Anhalt, André Poggenburg, Strafanzeige wegen Volksverhetzung gestellt, weil dieser Homosexualität indirekt mit Pädophilie gleichgesetzt habe. Identitätspolitik und Verletzung verbinden sich auch hier mit juristischem Retaliationsanspruch (Siehe Galaktionov 2016 und <http://maenner.de/2016/09/olivia-jones-verklagt-die-afd/>).

in ihm einschreiben kann. Als sedimentierte Erfahrung eines verletzenden Affektgeschehens erinnert das oben beschriebene authentische Ressentiment, das einem Verletztwerden entspringt, an eine erlebte Ungerechtigkeit, die, warum auch immer, nicht vergolten, vergessen oder vergeben werden kann. Statt einem identitären »wounded attachment« (Brown 1995: 52 ff.), bei dem die Verletzung zum Epizentrum der eigenen ressentimentalen Identitätspolitik wird, kann das Ressentiment als Mittel in einem politischen Kampf fungieren, um ein anderes Fühlen, Denken und Sprechen zu ermöglichen.

Daher sollte zwischen den unterschiedlichen affektiven Verschaltungen differenziert werden, die Ressentiment (re-)produzieren und zur Bildung unterschiedlicher Subjektivitäten beitragen. Neben der nur in Umrissen angedeuteten ressentimentalen Affektdisposition, die sich in ihrer Verletzung »einigelt«, lassen sich auch andere Sentimente und Sentimentalitäten beschreiben, in denen das Verletztwerden eine Rolle spielt, ohne dabei zum Gravitationszentrum einer eigenen Identität zu werden. Diese Affekt-Sentimente können zum Empowerment und zur Steigerung der eigenen Wirkmächtigkeit beitragen und so zur Quelle der Ausdauer in einem politischen Konflikt werden (vgl. Stringer 2000: 267). Bei den zuvor genannten Begriffen würde es sich bei solch einer affektiven Disposition um ein Ressentiment handeln, nicht jedoch um eine *ressentimentale* Disposition.

Jenseits des Ressentiments? Sentimente und Sentimentalitäten

An Stelle der Dichotomisierung Ressentiment vs. kein Ressentiment möchte ich nun vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen eine heuristische Unterscheidung verschiedener Sentimente vorschlagen, aus denen sich affektive Dispositionen in politischen Settings zusammensetzen. Der Begriff des Sentiments soll dabei über den der Emotionen hinausgehen, zumindest wenn diese als bloß diskrete kognitive Formen verstanden werden. Sentimente sind eher affektive Kontinua, in denen affektive Ströme verschaltet, zugeschnitten und eingebunden werden. Dieser Verschaltungsprozess kann als Vorgang verstanden werden, der sich zwischen prä-reflexiven Affekten und diskreten, kognitiv ausgedeuteten Emotionen abspielt. Für diese Dimension hat Deleuze in *Spinoza: Praktische Philosophie* den Begriff der Affekt-Sentimente verwendet.¹⁷ Deleuze beschreibt Affekt-Sentiment als etwas, das »rein transitiv, und nicht indikativ oder repräsentativ ist, und die in einer gelebten Dauer, die den Unterschied zwischen zwei Zuständen einschließt, empfunden wird.« (Deleuze 1988 [1981]: 66) Das transitive Zwi-

17 | Die Variante des französischen Originals »affects-sentiments« (Deleuze 2003: 69, Hervorhebung im Original) wurde mit »Affekt-Gefühlen« (Deleuze 1988 [1981]: 65, Hervorhebung im Original) ins Deutsche übersetzt. Ich werde hier, dem Original etwas näher, von Affekt-Sentimenten sprechen.

schen verstehe ich hier im Rückgang auf die lateinische Bedeutung von *transire*: vorbeiziehen, überschreiten, münden etc. Die gelebte Dauer (*durée*), ein Begriff, den Deleuze der Philosophie Henri Bergsons entlehnt, hat eine wesentlich zeitliche Dimension. Die Transitivität der Dauer eines Affekt-Sentiments enthält somit den Widerfahrnischarakter eines Moments, der vorüberzieht, wobei er sich selbst überschreitend in einem anderen Zustand mündet.¹⁸ Affekt-Sentimente sind Gefühletes, ohne Gefühl zu sein; nicht weniger als Gefühl, sondern gerade ein Mehr – ein Exzess. In den Worten der amerikanischen Politikwissenschaftlerin Jodi Dean: »The dimension of affect is this ›more than a feeling‹ that imparts movement.« (Dean 2015: 95).

Neben dem bereits diskutierten Begriff des Ressentiments bietet die französische Sprache noch weitere Komposita der Wurzel »-sentiment«, die sich zu Analyse Zwecken begrifflich fassen lassen: *dissentiment*, *pressentiment*, *assentiment* wie auch das Wort *consentiment*, dem im Folgenden das Derivat *Consentiment* entlehnt wird. In Anlehnung an dieses sprachliche Repertoire soll nun in Bezug auf ressentimentale Subjektivitäten zwischen den folgenden Sentimenten unterschieden werden: *Ressentiment* ist ein re-aktives (Wieder-)Erleben einer Kränkung und schließt häufig eine moralisierende Reaktion ein; in der *Ressentimentalität* erlebt das Individuum die eigene Verletzung ständig wieder und *erinnert* dabei affektiv die Forderung nach moralischer Vergeltung – sie umfasst das *Unvermögen*, vergessen zu können. Die Affektivität des Körpers bildet hierbei ein Speichermedium. Das Bild einer Schallplatte illustriert dies sinnbildlich: Die *Ressentimentalität* kann als ›Sprung in der Platte‹ verstanden werden, durch den die Schallplatte immer wieder auf dieselbe Rille zurückspringt; gemeinhin spricht man bei der hierdurch einsetzenden Wiederholungsschleife von einem *Hängenbleiben*. Der Jugendsprache folgend könnten von *Ressentimentalität* Betroffene¹⁹ also analog als *Hängengebliebene* bezeichnet werden. »Es gab einen lautlosen, un wahrnehmbaren Riss auf der Oberfläche, ein einziges Oberflächenereignis« (Deleuze 1993 [1969]: 193 f.). Der Riss auf dem Vinyl ist dabei jedoch so permanent und irreparabel wie die Verletzung irreversibel und *dauerhaft*. Eine verlustfreie Nachbesserung, eine einfache ›Reparatur‹, die ihn vergessen machen würde, ist nicht möglich.

Diese Beschreibung hat keine Pathologisierung zum Ziel; vielmehr handelt es sich um eine Kränkung, die nicht krank macht, aber irreversibel verletzt. Ebenso wie ein Unterschied zwischen einer Person, die krank, und einer solchen, die verletzt ist, besteht, sollten auch Subjektivitäten mit einer ressentimentalen Affektdisposition nicht als ›krank‹ klassifiziert werden. Der durch ein erschütterndes Ereignis²⁰ produzierte Riss auf der Platte, der sie immer wieder hängenbleiben

18 | Dieser hier nur zu Zwecken der Komplexitätsreduktion auf einen pseudodialektischen Dreischritt reduzierte Prozess wäre, wenn man so will, eine *Dialektik der Differenz ohne Negation*.

19 | Dies meint (Kollektiv-)Subjekte mit einer ressentimentalen affektiven Disposition.

20 | Zum singulären Ereignischarakter der Wunde vgl. Deleuze 1993 [1969]: 24 ff., 186.

lässt, ist die Bedingung der Möglichkeit der Ressentimentalität – »das Kaputtgehen [gehört] zum normalen Funktionieren« (Deleuze und Guattari 1977 [1972]: 48).

Neben Ressentiment und Ressentimentalität wird mit dem *Dissentiment* die Neigung zur Rahmung einer Begegnung oder Situation in Antagonismen, eine Ablehnung der als böse verstandenen Kontrahent_innen oder Umwelten, gefasst. Die Dimension des *Pressentiments* verweist hingegen auf die Vorahnung einer Bedrohung oder auf eine Hoffnung, die durch eine Situation als *Virtualität* erlebt werden. Hierbei ist an die Bedeutungen von Prophezeiungen zu denken, beispielsweise des sich angeblich »abschaffenden Deutschlands«, eines gefürchteten »Niedergangs der Nation« oder aber die Hoffnung auf den »kommenden Aufstand« oder sogar »die Revolution«. Die *Consentimentalität* stellt die gemeinschaftsstiftende Dimension einer vom Ressentiment dominierten Sentimentalität dar: Das ressentimentale Individuum sieht sich in Gleichgesinnten reflektiert und identifiziert sich mit diesen. Das Consentiment steigert die Neigung zum Zusammenschluss mit vermeintlich Gleichgesinnten und Ähnlichfühlenden. Darüber hinaus kann das *Assentiment* als weitere Komponente der Subjektivität politischer Affekte gesehen werden: Gemeint ist hiermit die Kompromissbereitschaft, die Bereitschaft zur Öffnung der eignen Realität(sblase) beziehungsweise eine auf Harmoniebedürfnis ausgerichtete Haltung, die dabei nicht einfach eine »liberal-philanthropische Gefühlsduselei« ist, sondern strategischen Charakter besitzt – im Falle ressentimentaler Subjektivität scheint sie dennoch schwach ausgeprägt zu sein.

Auf diese Weise lässt sich die Grunddisposition der Ressentimentalität mehrdimensional bestimmen. Es handelt sich bei dieser Grunddisposition um einen Vereinnahmungsapparat, da sie in den drei Dimensionen des Ressentiments, Dissentiments und Pressentiments zu einem Verharren in einer spezifischen ablehnenden, sich selbst als Opfer einer dominanten und bedrohlichen Realität (v)erklärenden Subjektivität disponiert. Es entspringt dann dem konkreten Mischungsverhältnis der verschiedenen Sentimente, in welchen affektiven Settings ein Körper *at ease* ist, also das eigene Vermögen positiv entfalten kann, und in welchen *at disease*, so dass seine Wirkmächtigkeit gemindert wird. Zwischen verschiedenen affektiven Dispositionen beziehungsweise zwischen affektiven Dispositionen und Affektgeschehen kann es somit zu affektiven Resonanzen, zu Konsonanzen oder Dissonanzen kommen. In diesem Sinne kann von einer ressentimental (prä-)dominierten Sentimentalität als einer durch unterschiedliche Schwingungspotenziale gepanzerten affektiven Disposition gesprochen werden: Bei der Ressentimentalität handelt es sich nicht um ein kognitiv zu greifendes falsches Bewusstsein, sondern um eine im Körper sedimentierte Affektdisposition (vgl. Mühlhoff 2018; Mühlhoff 2019).

Mit dieser Einführung unterschiedlicher »Sentimentalitäten« wird es möglich, Binnendifferenzen im Affektgeschehen der Politiken des Ressentiments beschreibbar zu machen. Die Begriffe sollen es ermöglichen, die Intensitäts-

frequenzen und deren Resonanzen zu *ermessen*. Wenn dieses Vorhaben gelänge, würde eine Ver- und Abgleichbarkeit der Resonanzpotenziale verschiedener affektiver Dispositionen zeitgenössischer Politiken *denkbar*. Den Politiken des Ressentiments stehen zweifelsohne andere Politiken zur Seite beziehungsweise entgegen; eine Betrachtung dieser Politiken und ihrer Sentimentalitäten kann in diesem Rahmen allerdings nicht ausgeführt werden. Die hier angedeutete Sentiment-Analyse liefert jedoch den Ansatz für eine affekttheoretische Herangehensweise an die verschiedenen Sentimentalitäten, die in prominenten Politiken der Gegenwart eine Rolle spielen. In weiteren Analysen ist dieses Vorgehen auf konkrete *agencements* und Verschaltungen politischer Affekte zu fokussieren, die zur (Re-)Produktion spezifischer politischer Subjektivitäten und zur Verschiebung affektiver Ökonomien beitragen.

Literatur

- Ahmed, Sara (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. London: Routledge.
- Banning, Marlia E. (2006). »The politics of resentment«. In: *JAC, Journal of Rhetoric, Culture and Politics* 26 (1), S. 67–101.
- Benjamin, Walter (1991). In: Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schwepenhäuser. Bd. 1. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Kap. Über einige Motive bei Baudelaire, S. 605–654.
- Brown, Wendy (1995). *States of Injury – Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Butler, Judith (2004). *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. London und New York: Verso.
- Dean, Jodi (2015). »Affect and Drive«. In: *Networked Affect*. Hrsg. von Susanna Paasonen Ken Hillis und Michael Petit. Cambridge, MA: The MIT Press, S. 89–100.
- Deleuze, Gilles (1976 [1962]). *Nietzsche und die Philosophie*. Übers. von Bernd Schwibs. Hamburg: Rogner & Bernhard.
- (1988 [1981]). *Spinoza: Praktische Philosophie*. Übers. von Hedwig Linden. Berlin: Merve-Verlag.
- (1993 [1969]). *Die Logik des Sinns*. Übers. von Bernhard Dieckmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2003). *Spinoza – Philosophie pratique*. Paris: Éditions de minuit.
- Deleuze, Gilles und Guattari, Félix (1977 [1972]). *Anti-Ödipus*. Übers. von Bernd Schwibs. Bd. I. Kapitalismus und Schizophrenie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eagleton, Terry (2000 [1991]). *Ideologie. Eine Einführung*. Übers. von Anja Tippner. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Galaktionov, Barbara (2016). »Olivia Jones: »Ich lasse mich nicht in eine Schublade mit Pädophilen stecken««. In: *Süddeutsche Zeitung Online*. URL: <http://www.>

- sueddeutsche.de/politik/anzeige-gegen-afd-politiker-olivia-jones-ich-lasse-mich-nicht-in-eine-schublade-mit-paedophilen-stecken-1.3164505 (besucht am 12.10.2016).
- Geiges, Lars, Marg, Stine und Walter, Franz (2015). *Pegida – Die schmutzige Seite der Zivilgesellschaft?* Bielefeld: transcript.
- Giglioli, Daniele (2016). *Die Opferfalle. Wie die Vergangenheit die Zukunft fesselt.* Übers. von Max Henninger. Berlin: Matthes & Seitz.
- Günter, Michael (2011). *Gewalt entsteht im Kopf.* Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hinz, Linda (2015). »Generalbundesanwaltschaft ›prüft pflichtgemäß‹ – 400 Strafanzeigen gegen Merkel! Was ist dran am Vorwurf des Hochverrats?« In: *ocus Online*. URL: http://www.focus.de/politik/deutschland/schwere-vorwurfe-in-der-fluechtlingskrise-400-strafanzeigen-gegen-merkel-was-ist-dran-am-vorwurf-des-hochverrats_id_5049186.html (besucht am 12.10.2016).
- Janker, Karin (2016). »Philosoph Marc Jongen – Der Wutdenker der AfD«. In: *Süddeutsche Zeitung*. URL: <http://www.sueddeutsche.de/politik/philosoph-marc-jongen-der-wutdenker-der-afd-1.2865813> (besucht am 13.09.2016).
- Jessen, Jens und Mangold, Ijoma (2016). »Man macht sich zum Knecht – Interview mit Marc Jongen«. In: *Die Zeit* (23). URL: <http://www.zeit.de/2016/23/marc-jongen-afd-karlsruhe-philosophie-asylopolitik/komplettansicht> (besucht am 13.09.2016).
- Kemper, Andreas (2013). *Rechte Euro-Rebellion. Alternative für Deutschland und Zivile Koalition e. V.* Münster: edition assemblage.
- Melzer, Ralf und Molthagen, Dietmar, Hrsg. (2015). *Wut, Verachtung, Abwertung. Rechtspopulismus in Deutschland.* Bonn: Dietz.
- Montaigne (1962). »Œuvres complètes«. In: Hrsg. von Albert Thibaudet und Maurice Rat. Paris: Gallimard. Kap. Couardise mere de la cruauté – Essays!, S. 671–680.
- Mühlhoff, Rainer (2018). *Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault.* Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- (2019). »Affective Disposition«. In: *Affective Societies: Key Concepts*. Hrsg. von Jan Slaby und Christian von Scheve. New York und London: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich (1988 [1887]). »KSA 5«. In: Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 5. Kritische Studienausgabe. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. Kap. Zur Genealogie der Moral, S. 245–412.
- Olschanski, Reinhard (2015). *Ressentiment: über die Vergiftung des europäischen Geistes.* Paderborn: Wilhelm Fink.
- Scheler, Max (1955). »Vom Umsturz der Werte«. In: Bd. 3. Gesammelte Werke. Tübingen: A. Francke Verlag. Kap. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, S. 33–147.
- Sennett, Richard (1977). *The Fall of Public Man.* New York: Knopf.
- Sloterdijk, Peter (1983). *Kritik der zynischen Vernunft.* Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2006). *Zorn und Zeit – Politisch-Psychologischer Versuch.* Berlin: Suhrkamp.

- Stringer, Rebecca (2000). »A Nietzschean Breed. Feminism, Victimology, Ressentiment«. In: *Why Nietzsche still?* Hrsg. von Alan D. Schrift. Oakland, CA: University of California Press, S. 247–273.
- Tapper, Marion (1993). »Ressentiment and Power: Reflections on Feminist Practice«. In: *Nietzsche, Feminism and Political Theory*. Hrsg. von Paul Patton. London: Routledge.
- Van Tuinen, Sjoerd (2011). »A Thymotic Left? Peter Sloterdijk and the Psychopolitics of Ressentiment«. In: *Symploke* 18 (1/2), S. 217–234.
- Wehling, Elisabeth (2016). *Politisches Framing: Wie eine Nation sich ihr Denken einredet - und daraus Politik macht*. Köln: Herbert von Halem Verlag.
- Weißgerber, Christian Ernst (2014). »Das Kaleidoskop der Radikalisierung - Ein Plädoyer für die Verabschiedung des Extremismusbegriffs«. In: *Journal Exit Deutschland* 1, S. 187–227. URL: <http://journals.sfu.ca/jed/index.php/jex/article/view/60> (besucht am 08.09.2016).
- Yeatman, Anna (1997). »Feminism and Power«. In: *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*. Hrsg. von Mary Lyndon Shanley und Uma Narayan. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, S. 144–157.
- Žižek, Slavoj (2008). *The Sublime Object of Ideology*. London und New York: Verso.
- (2009). »Zorn und Ressentiment«. In: *Die Vermessung des Ungeheuren – Philosophie nach Peter Sloterdijk*. Hrsg. von Marc Jongen, Sjoerd van Tuinen und Koenraad Hemelsoet. Paderborn: Wilhelm Fink, S. 277–288.
- (2012). *The Pervert's Guide to Ideology*. Berlin.