

Zur Rhetorik des politischen Ressentiments

On the Rhetoric of Political Resentment

THOMAS BEDORF, HAGEN

Zusammenfassung: Die Analyse des Ressentiments, wie sie Nietzsche, Scheler und Adorno vorbereitet haben, stellt eine Strukturlogik bereit, die Analogien zur Verlaufsform der heutigen Populismen anbietet. Daraus lässt sich auch eine Position gewinnen, die in der Diskussion um einen „emanzipatorischen Populismus“ berücksichtigt werden sollte.

Schlagwörter: Ressentiment, politische Gefühle, Politik, Populismus, Selbstbezüglichkeit. Nietzsche, Scheler, Adorno, Laclau.

Abstract: An analysis of resentment, based on the work of Nietzsche, Scheler and Adorno, provides a structural logic which can be applied to an interpretation of current populism. Such an interpretation should be taken into account in the discussions concerning the possibility of an emancipatory populism.

Keywords: resentment, political affects, politics, populism, self-referentiality, Nietzsche, Scheler, Adorno, Laclau

Das Ressentiment hat im politischen Klima der Gegenwart wieder Konjunktur. Vereinfachungen, rechtspopulistische Diffamierungen, Sündenbockmechanismen, Verschwörungstheorien und andere Formen sprachlicher Gewalt spielen nicht nur in den Online-Kommentaren der Tageszeitungen, Blogs und Facebook-Gruppen eine meinungsbildende Rolle, sondern werden auch von prominenten Figuren der politischen Handlungsmacht der Gegenwart verkörpert, deren Namen nur allzu bekannt sind. Eine genaue philosophische Analyse der Sprache des Ressentiments vermag eine Ana-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



logie zwischen der Logik des Ressentiments und der Logik von politischen Verschwörungstheorien naheulegen, der im Folgenden nachgegangen wird.

Hinsichtlich der Funktion des Gefühls des Ressentiments in der politischen Sprache macht der Titel des Beitrags zwei Einschränkungen. Zum einen wird es nur um *politische* Gefühle gehen, d. h., es werden die privaten, Nachbarschaften in ewige Feindschaften verwandelnden Affekte unbeachtet gelassen. Man sollte darüber hinaus das Adjektiv „politisch“ nicht als Einschränkung, sondern als Erläuterung von „Ressentiment“ begreifen. Private Ressentiments gäbe es dann gar nicht, weil der ressentimentale Affekt *per se* politische Bedingungen und Wirkungen hat. Dies würde eine umfassendere Analyse erfordern, die ich an dieser Stelle nicht leisten kann. Zum anderen bezeichnet die Rede von „Rhetorik“ im Titel nicht eine Analyse von Redetechniken, sondern eine Beschränkung der Betrachtung auf den politischen *Einsatz* und die *Wirkung* von Ressentiments. Weder die psychologische noch die emotionsphilosophische Frage nach dem Status des Ressentimentsgefühls steht im Vordergrund (Wer hat es? Woher kommt es? Worauf richtet es sich?), sondern allein sein politischer Einsatz und seine Wirkungen.

In den Grenzen dieses eng gesteckten Rahmens gliedert sich der Beitrag in fünf kurze Abschnitte. Er beginnt (1.) mit einer Rekapitulation der Phänomenologie des Ressentiments bei Nietzsche und Scheler, bevor (2.) Adornos Motiv der Selbst(ab)spaltung nachgetragen wird, das bei Nietzsche und Scheler zwar in Andeutungen vorkommt, aber keinen systematischen Ort erhält. Es wird dann gezeigt (3.), welche Analogien sich zwischen Ressentimentstruktur und Analyse des Rechtspopulismus finden lassen, um diesem dann den Entwurf eines emanzipatorischen Populismus nach Laclau und Mouffe entgegenzustellen (4.). Ich schließe mit einigen skeptischen Überlegungen zu diesem Lösungsangebot (5.).

1. Phänomenologie des Ressentiments

Der französische Begriff *ressentiment* meint begriffsgeschichtlich zunächst ein Gefühl mit Rückbezüglichkeit: ein „nachhaltiges“ oder „nachwirkendes“ Gefühl. Diese erste, neutrale Bedeutung verbindet sich früh mit einer zweiten, negativen: der Vergeltung oder Rache für eine zugefügte Verletzung oder Erniedrigung. Beiden semantischen Richtungen ist gemeinsam, dass es sich nicht um eine bloß pathische Empfindung handelt, sondern um das *Bewusstsein* von einem Gefühl. Es ist stets reflexiv und (in Verbindung mit dem Rachedgedanken) reaktiv. Die Reaktivität des Ressentiments ist entscheidend

für Nietzsches Verwendung des Begriffs als ein zentrales Scharnier in seiner *Genealogie der Moral*. Die „Sklaven-Moral“, deren Quellen, Gestalt und Wirkungen er in bunten Farben entwirft, benötigt zu ihrer Legitimation – so Nietzsche – „immer zuerst eine Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agieren, – ihre Aktion ist von Grund auf Reaktion“ (Nietzsche 1999, 271).

Nicht aus sich selbst heraus, wie aus dem Selbstwertgefühl der „Starke, Spontanen, Aggressiven“ (ebd., 311), entstehen in diesem Fall die Werte, sondern aus der Erwidern auf Andere. Das Ressentiment ist das Gegengefühl jener, „denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten“ (ebd., 270). Das Starke, Spontane, Aggressive wird umgewertet zum Bösen, und die moralische Rhetorik wird zur Leiter, auf der die eigene Schwäche emporsteigt. Aus diesem Ausweichen auf das für Kräfteverhältnisse im Prinzip unzuständige Feld der Skandalisierung und Moralisierung zieht der Ressentimentale seinen imaginären Mehrwert. Nietzsches berühmter Ausdruck, der „Mensch des Ressentiment“ (ebd., 272, 370) sei der, dessen „Seele schießt“ (ebd. 272), bezeichnet genau das Moment einer Projektion des Bösen auf den Anderen, die genau dann vorgenommen wird, wenn dessen Stärke nicht zu leugnen und gegen sie nicht anderweitig anzukommen ist.

Das Ressentiment kann sich jedoch nicht allein auf Andere, sondern auch auf die eigene Gruppe richten; es ist potentiell selbsterstörerisch. Daher bedarf es der Hüter des Ressentiments, die Nietzsche mit den Priestern identifiziert, die auf eine Kanalisierung des Ressentiments durch Zuschreibung von Verantwortung zielen (ebd., 373). Leidende suchen Kausalitäten, Ursachen für ihr Zurückgesetztsein. Gibt es Wissen um einen Täter, der das eigene Leiden verursacht hat, dämpft das den Schmerz. Doch der Psychologe in Nietzsche glaubt nicht daran, dass das Wissen um die Verursachung den Schmerz beseitigt, da nur eine stärkere Emotion den Schmerz „betäuben“ kann.

Die Leidenden [...] durchwühlen die Eingeweide ihrer Vergangenheit und Gegenwart nach dunklen fragwürdigen Geschichten, wo es ihnen freisteht, in einem quälischen Verdachte zu schwelgen und am eigenen Gifte der Bosheit sich zu berauschen – sie reißen die älteren Wunden auf, sie verbluten sich an längst ausgeheilten Narben, sie machen Übelthäter aus Freund, Weib, Kind und was sonst ihnen am nächsten steht. (ebd., 375)

Es tut nichts zur Sache, *wer* verantwortlich gemacht wird – Hauptsache, das eigene Leiden kann zugerechnet werden. Halten wir fest, dass Nietzsches Begriff des Ressentiments sich folgendermaßen charakterisieren lässt: Es handelt sich 1. um ein reaktives Gefühl, das 2. aus der Unmöglichkeit, aktiv zu handeln, resultiert und 3. eine imaginäre Rache fingiert, für die es 4. einem Täter Verantwortlichkeiten zuschreiben muss.¹ Die imaginäre Logik wird deutlich, wenn man zu den beiden letzten Aspekten Nietzsches Überzeugung hinzufügt, dass der Täter zur Tat immer erst „hinzugedichtet“ wird, also ein Subjekt durch sein Handeln erst *entsteht* und nicht bereits davon unabhängig als freier und rationaler Akteur *besteht*. Insofern die Rückprojektion einer Tat auf die Verantwortlichkeit eines Täters imaginär ist, bleibt die Zuschreibung von Verantwortung stets ein instabiler Akt.

In seiner phänomenologischen Wertethik hat Max Scheler an Nietzsches Einführung des Ressentimentbegriffs angeschlossen und ihn systematisch ausgebaut. Die produktive Erweiterung besteht darin, dass er der Spannung, die Nietzsche noch überzeitlich als eine zwischen Starken und Schwachen, spontanen und reaktiven Menschen stilisierte, einen historischen Ort zuweist. Das Ressentiment ist nach Scheler nämlich eine Reaktionsbildung auf den Ausfall des Ehrbegriffs in der modernen, individualisierten Gesellschaft. Der Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Ordnung bringt Unsicherheiten über den selbstwertgarantierenden sozialen Status mit sich, worauf das Ressentiment eine Antwort ist.²

Scheler bestätigt zunächst die Grundbestimmung von Nietzsches „terminus technicus“ (Scheler 2004, 2) als einem negativen Gefühl, das Scheler mit „Groll“ (ebd.) am ehesten übersetzt sieht. Er geht aber bereits dort über Nietzsche hinaus, wo er betont, was bei Nietzsche nur mitgedacht war, nämlich, dass es sich beim Ressentiment um ein „Gegengefühl“ handelt, das

1 An die Zuschreibung einer verletzenden Handlung an einen Verursacher knüpft auch Peter Strawson seine Analyse des „resentment“ (vgl. Strawson 1974, dt. Strawson 1978, Probst 1992). Der englische Begriff hat aber v. a. auch die weitere alltagssprachliche Bedeutung von „Übelnehmen“ oder „Groll“. Entsprechend dient Strawson die Analyse dann auch dazu, ein Argument gegen den Determinismus und für die Zuschreibbarkeit von Handlungen überhaupt zu entwickeln.

2 Im vorliegenden Zusammenhang interessiert allein dieser Punkt; ich lasse Schelers fragwürdige Darlegungsabsicht einer Moral substantieller Werte dahingestellt, da ich überzeugt bin, dass davon für den Ressentimentbegriff nichts abhängt.

seine Vertiefung durch *Wiederholung* erhält. Während die spontane Vergeltung unmittelbare Affektabfuhr und Wiedergutmachung des erfahrenen Leidens oder Unrechts sucht, richtet sich die Rache auf eine gezielte und geordnete Vergeltung. Durch ihre Intentionalität und Strukturiertheit unterscheidet sich die Rache vom Zorn (vgl. ebd., 39). Rache entsteht, wenn – so könnte man mit Freud sagen – die Triebabfuhr durch eine unmittelbare verbale oder handelnde Reaktion gehemmt ist.

Um ein Ressentiment handelt es sich jedoch erst dann, wenn die *Ziellosigkeit* als Kennzeichen des Ressentiments von der Zielgerichtetheit der Rache unterschieden wird. Ganz im Sinne dessen, was oben die „imaginäre Logik des Ressentiments“ genannt wurde, braucht das Ressentiment keinen Anlass; Anlässe werden gesucht oder gar phantasiert (vgl. ebd., 42). Da der Affekt nicht auf einen konkreten, einzigen Gegner gerichtet ist, der sich anlässlich einer bestimmten Situation der Rache schuldig gemacht hat (deren Impuls entsprechend nach Befriedigung erschöpft wäre), endet auch das Ressentiment nicht, wenn es sein Objekt gefunden hat. Es greift vielmehr in einer „psychischen Ansteckung“ auf andere über und revoltiert in „Form einer ‚Verbitterung‘ und ‚Vergiftung‘ der Persönlichkeit“ (ebd., 41).

Nun besteht ein Unterschied zwischen Scheler und Nietzsche, der von besonderer Bedeutung ist. Denn zwar beruht für beide der Begriff des Ressentiments auf dessen Funktion einer Kompensation für eine Schwäche. Wäre man stark, könnte das Erlittene mit einer direkten „riposte“ beantwortet werden. Da jedoch bei Nietzsche stets der Darwinist mitspricht, changiert für ihn die Schwäche zwischen natürlicher Gegebenheit und ihrer Herstellung durch soziale Herrschaft. Scheler dagegen verortet das Ressentiment *historisch* in der postständischen Gesellschaft und nimmt ihm so jeden Anschein einer überzeitlichen Struktur sozialer Affektivität. Denn seiner Begriffsbestimmung nach ist es die Differenz zwischen faktischen Machtverhältnissen und der politisch-sittlichen Stellung der Einzelnen, die das Ressentiment erst als Antwort auf unerfüllte Ansprüche *möglich* macht (vgl. ebd., 43). Die feudale Gesellschaft erkennt ihren Subjekten sowohl Ort als auch Status vorab zu und ordnet sie damit zwar in eine stratifizierte Hierarchie ein, garantiert ihnen aber zugleich erwartungsstabil den in der Hierarchie jeweils korrespondierenden Wert. Erst die postständische, bürgerlich-demokratische Gesellschaft stellt um auf das individuelle Leistungsprinzip bei gleichzeitigem Versprechen politischer Partizipation. Doch wird das Subjekt damit abhängig von der Faktizität der (Nicht-)Erfüllung dieses Versprechens. Die Ordnung wird instabil, womit die unerfüllten Erwartungen anfällig werden

für den Neid auf jene, denen es besser geht. Es ist – so Schelers Pointe – die *demokratische Gesellschaft* mit ihrem *Versprechen* der Gleichheit aller bei gleichzeitiger faktischer Ungleichverteilung von Bildung und materiellen Gütern, die einen besonders fruchtbaren Boden für das Ressentiment abgibt. In dieser Hinsicht lässt sich bei Scheler (anders als bei Nietzsche) die Schwäche, die zum Ressentiment greifen lässt, als eine Ohnmacht verstehen, die sozialen Zwängen entspringt, die die Handlungsoptionen der Einzelnen angesichts der empfundenen Ungerechtigkeiten auf ein Minimum reduzieren. Es ist nicht mehr die Logik der Opposition von Starken und Schwachen, die Ressentiment erzeugt, sondern die historische Unerfülltheit der Versprechen einer demokratischen Gesellschaft der Gleichen, die zum Ressentiment greifen lässt. – Schelers Historisierung des Ressentiments wird für die Untersuchung seiner politischen Besetzung von Belang sein.

Wenn aber – so der letzte richtungsweisende Hinweis, den wir Scheler entnehmen können – das Ressentiment ohnehin davon ausgeht, dass das Subjekt ohnmächtig ist, so wandelt sich die Kritik, die sich auf die dem Willen entzogenen Zustände richtet, in eine „Kritik alles Bestehenden“ (ebd., 44), die keine Gegenstände anvisiert. Aufgrund der Ziellosigkeit des Ressentiments kann auch eine – gleichgültig welche – Lösung es nicht besänftigen.

Diese intentionslose Struktur des Ressentiments unterfüttert Scheler mit dem Begriff der Verdrängung, der zwei Folgen zeitigt: Wenn Affektentladung aktivisch nicht möglich ist, so folgt aus der Verdrängung des Rachempulses einerseits eine Entleerung der Gegenstandsvorstellung und andererseits die Internalisierung des (negativen) Affekts (vgl. ebd. 60, 62). Das eine ist die Voraussetzung für das andere. Wenn das Ressentiment keinen Inhalt hat und damit – in Freuds Vokabular – beliebige Objekte besetzen kann, ist ebenso eine Richtung auf sich selbst möglich. Die Dauerhaftigkeit des Ressentiments und seine Widerständigkeit gegen bessere Einsichten, Argumente oder überhaupt Fakten rührt aus dieser fehlenden intentionalen Füllung. Daher ist auch das Ressentiment eine geeignete Grundlage für allerlei Verschwörungstheorien, die sich dadurch auszeichnen, sich ihre eigenen Kohärenzen zu schaffen.

Über das bereits mit Nietzsche Notierte hinaus lässt sich nun festhalten, dass das Ressentiment nach Scheler 1. sich durch seine Wiederholung auszeichnet, 2. seinen historischen Ort in der postständisch-demokratischen Gesellschaft findet, 3. ziel- und gegenstandslos ist, weswegen es sich 4. aufgrund der fehlenden intentionalen Füllung wechselnde Adressaten imaginiert.

2. Ressentiment als Selbst(ab)spaltung

Der Ressentimentbegriff, wie ihn Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* gebrauchen und später Adorno in den *Studien zum autoritären Charakter* und an vielen anderen Stellen weiterverwendet hat, verdankt seine Prägung einerseits Nietzsche, andererseits der materialistischen Geschichtsphilosophie sowie der Psychoanalyse Freuds. Hinzu kommt, dass der Einsatz des Ressentimentbegriffs nun unter einer wesentlich anderen Erkenntnisabsicht steht. Den Rahmen bildet weder eine Genealogie der Moral und noch weniger eine Wertethik, sondern eine kritische Theorie der Gesellschaft, die entlang einer – so könnte man vielleicht sagen – Genealogie der instrumentellen Rationalität samt der ihr zugehörigen Subjektivität entwickelt wird.

So will ich auch hieran einen Aspekt herausgreifen, dessen Herleitung – wie im Falle Nietzsches und Schelers – ganz von diesem weiteren Rahmen absieht. Adorno und Horkheimer, deren einschlägige Passagen zum Thema auf Scheler nicht eingehen, setzen in gewissem Sinne zunächst fort, was mit Nietzsche und Scheler entwickelt wurde. Der soziohistorische Index, den Scheler bereits gesetzt hatte, indem er das Auftreten des Ressentiments an das Auseinandertreten von politisch verbürgerter und sozial realisierter Gleichheit band, wird in der *Dialektik der Aufklärung* gesellschafts- und subjekttheoretisch erweitert. Davon abgesehen besteht jedoch der wesentliche Aspekt, der bei Nietzsche und Scheler bereits zur Sprache, aber nicht zur vollen Geltung kam, m. E. darin, dass das Moment der Verdrängung oder der Abspaltung des Eigenen hervorgehoben wird. So heißt es in den „Elementen des Antisemitismus“:

[Es] sind die Produkte der falschen Projektion, die stereotypen Schemata des Gedankens und der Realität, solche des Unheils. Dem Ich, das im sinnleeren Abgrund seiner selbst versinkt, werden die Gegenstände zu Allegorien des Verderbens, in denen der Sinn seines eigenen Sturzes beschlossen liegt. (Horkheimer/Adorno 1988, 201)

Projektiv ist das Ressentiment, insofern es einen Täter fingiert. In der Vollzugslogik ressentimentaler Prozesse kann sich der Affekt erst durch den Wiederholungszwang, auf den Scheler bereits hingewiesen hatte, dauerhaft etablieren und sedimentieren. Dieser reproduziert die Fiktion so, dass sie zum jederzeit anwendbaren Stereotyp werden kann. Der Antisemitismus, der hier von Adorno und Horkheimer mit dem Ressentiment – zumindest

strukturell – gleichgesetzt wird, projiziert das verfemte Eigene auf Fremdes, wodurch dieses zum Objekt der Zuschreibung hassenswerter Eigenschaften wird. So wird Eigenes wie Fremdes zur Karikatur. Das Ressentiment wird zum „Symptom [...], das eine ‚ökonomische‘ Funktion in der Psyche des Subjekts erfüllt“ (Adorno 2009, 135). Es organisiert die Verdrängung der eigenen Anteile, die ausgestoßen werden oder vielleicht sogar zur Anpassung an die gesellschaftlichen Zwänge ausgestoßen werden *müssen*.

Freuds Begriff der Projektion – an den Adorno hier anschließt – beruht auf der Ersetzung einer inneren Wahrnehmung durch eine (entstellte) äußere. Die Entstellung vollzieht sich dabei in Form einer „Affektverwandlung“, was für das Problem des Ressentiments besonders erhellend ist. Freud betont, dass zwar die Projektion ein Symptom der Paranoia ist (der Begriff stammt aus dem Fall Schreber), aber ihren „regelmäßige[n] Anteil an unserer Einstellung zur Außenwelt“ (Freud 1999, 303) hat. Ein bisschen paranoid sind wir also alle. – Für Adorno ist jedoch in dieser von Freud analysierten Logik weniger die Normalität der Paranoia entscheidend, sondern die Tatsache, dass dem ressentimentalen Paranoiker die Ressentimentstruktur die Ordnung seiner Welt komponiert, in der nicht mehr die komplexen Zusammenhänge und Abhängigkeiten herrschen, die niemand mehr ganz zu überblicken vermag, sondern klare Feindbilder, die Halt und Orientierung geben. Oder in Adornos Worten: „Regungen, die vom Subjekt als dessen eigene nicht durchgelassen werden und ihm doch eigen sind, werden dem Objekt zugeschrieben: dem prospektiven Opfer.“ (Horkheimer und Adorno 1988, 196) Zum Problem wird also nicht die Projektion überhaupt. Ihr können wir – darin stimmen Freud und Adorno überein – bis zu einem gewissen Grad gar nicht entgehen. Zum Problem wird dies, wenn nicht mehr zwischen dem „eigenen und dem fremden Anteil am projizierten Material“ (ebd.) unterschieden wird.

Das Pathische [...] [gemeint ist wohl: das Pathologische, Th.B.] ist nicht das projektive Verhalten als solches, sondern der Ausfall der Reflexion darin. Indem das Subjekt nicht mehr vermag, dem Objekt zurückzugeben, was es von ihm empfangen hat, wird es selbst nicht reicher, sondern ärmer. Es verliert die Reflexion nach beiden Richtungen: da es nicht mehr den Gegenstand reflektiert, reflektiert es nicht mehr auf sich und verliert so die Fähigkeit zur Differenz. (ebd., 199)

Es ist Adorno selbst, der wiederholt die Logik der paranoiden Projektion zur Analyse politischer Rhetoriken heranzieht. In den *Studien zur autoritä-*

ren Persönlichkeit widmet sich Adorno an einer Stelle, die überaus aktuell klingt, den „rhetorischen Tricks“, die „überall gleich“ seien (Adorno 1997, 362), also unabhängig vom politisch-historischen Kontext anzutreffen seien. Machen wir die Probe aufs Exempel: Da ist erstens das „Klischee des Redners selbst. Er stellt sich hin als den großen kleinen Mann, der genau ist wie alle anderen und doch ein Genius, ohnmächtig und doch vom Schein der Macht verklärt.“ Es folgt zweitens die „Aufteilung der Welt in Schafe und Böcke, in die Guten, zu denen man selber gehört, und die Bösen, den eigens für solchen Zweck erfundenen Feind“. Und schließlich drittens die Behauptung des Redners, er stehe „ganz allein, bedroht, verfemt, auf nichts gestützt als auf die eigene Kraft“ (ebd., 363). Adorno fasst in diesen Punkten zentrale rhetorische Elemente der Radioansprachen amerikanischer, mit den Nazis sympathisierender Politiker der 1930er Jahre zusammen. Es fällt schwer, hier nicht einige Figuren unserer zeitgenössischen politischen Rhetorik vor Augen zu haben, auf die die von Adorno isolierten Kriterien nahtlos zuzutreffen scheinen: Donald Trump, Recep Tayyip Erdoğan, Wladimir Putin, Viktor Orbán oder Björn Höcke.

So hellsichtig und überhistorisch die Analyse scheint, so sehr überrascht die von Adorno favorisierte Methode, wie der Rhetorik des Ressentiments zu begegnen wäre. Entgegen aller andernorts dekretierten Selbstverblendung der aufgeklärten Vernunft setzt er hier darauf, die Massen durch „[s]achlich-aufklärende Broschüren, [...] die Mitwirkung von Rundfunk und Film, die Bearbeitung der wissenschaftlichen Resultate für den Schulgebrauch“ (ebd., 364) die Verdummung durchschauen zu lassen. Man muss den Impetus weder für falsch halten noch geringschätzen, wenn man der Auffassung ist, dass zumindest heute dem Ressentiment mit diesen Mitteln nicht ohne Weiteres beizukommen ist. Und das liegt nicht nur an den radikal veränderten Kommunikationsmitteln.

Exkurs: Rhetorik des Ressentiments – ein Beispiel

Sehen wir uns die Rhetorik des Ressentiments kurz an einem Beispiel an. Es stammt von einem philosophierenden Politiker. So hat der Haus- und Hofphilosoph der AfD, Marc Jongen, Mitglied der Programmkommission der Partei und ihr stellv. Vorsitzender in Baden-Württemberg, bei Peter Sloterdijk promoviert und war seit 2003 dessen Assistent im Rektorat der Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe. An einem Zitat mag sich zeigen, wie das Ressentiment bei ihm rhetorisch operiert.

Der Protest richtete sich viel umfassender gegen den korrupten Zustand einer Politik, die dem Volk unkontrollierte Masseneinwanderung als „Bereicherung“ verkauft, die es mit Gender-Neusprech und Quotenunwesen traktiert, die das Bildungssystem zum ideologischen Versuchslager umfunktioniert und die in hündischer Ergebnisheit jede noch so garstige Suppe auslöffelt, die die USA oder die EU ihr einbrocken. Mit diesem gesamten Empörungsfeld, vom Establishment arrogant als „Ressentiments“ abgetan, muss in enger Fühlung stehen, wer eine Partei wie die AfD erfolgreich führen will. (Jongen 2015)

Man erkennt leicht die Beliebigkeit in der Zusammenstellung der Gegenstände wieder, gegen die der Protest sich richten soll, ohne dass ein innerer Zusammenhang hergestellt wird. Migration, Gender, Hoheitstransfers an die EU, mangelnder Nationalstolz. Jongen nennt das zu Recht ein „Empörungsfeld“, das bewusst diffus bleiben soll. Dominant im Feld ist der Eindruck, fremdbestimmt zu sein, Souveränität als „Volk“ oder „Nation“ verloren zu haben. Auch hier werden in der Regel keine Angaben dazu gemacht, wie sich denn diese verlorene Souveränität im – wie die Politikwissenschaftler sagen – „gouvernementalen Mehrebenensystem“ und seinem komplexen Normengeflecht wiedergewinnen lasse oder welcher historischer Augenblick der Selbstbestimmung ihm vor Augen steht. Scheler hatte ja darauf hingewiesen, dass das Ressentiment auf die „Kritik alles Bestehenden“ zielt und sich von Teillösungen nicht besänftigen lässt. Schließlich will die Ohnmacht artikuliert sein, die Ausgangspunkt der Suche nach Schuldigen ist und sie etwa in der „Lügenpresse“ und den „Volkverrätern“ auch regelmäßig findet.

Dass Jongen den Begriff des Ressentiments selbst einführt, um ihn abwehren zu können, mag als rhetorischer Kniff durchgehen, ändert aber nichts daran, dass seine im Zitat belegte Äußerung die mit Scheler und Nietzsche vorliegende Bestimmung des Ressentiments selbst erfüllt: die Fingierung eines „Täters“, um die Zuweisung von Verantwortung für komplexe Situationen zu ermöglichen; den Hass auf „das Ganze“; die Amalgamierung kausal unverbundener „Misstände“ in einer umfassenden Projektion.

Wenn seinerseits Peter Sloterdijk in einem Interview aus dem vergangenen Jahr von der „lokalen Notwehr“ (Sloterdijk 2016) der diversen europäischen nationalistischen Bewegungen spricht, die geeignet sein mögen, der „Selbsterstörung“ (ebd.) des Nationalstaates entgegenzuwirken, die durch supranationale Körperschaften wie die EU und durch Migration verursacht worden sei, so irritiert das Vokabular. Aber man kann darin noch den Anspruch deskriptiver Nachvollziehbarkeit gewahrt sehen. Wenn er jedoch

davon fabuliert, bald werde bekannt, wer die sogenannte Flüchtlingswelle „gelenkt“ (ebd.) hat, macht er genau jenen Schritt mehr vom insinuirenden Vokabular zur Verschwörungstheorie. Diese aber äußert nur der – so lässt sich von Nietzsche und Scheler lernen –, der Schuldige bereits imaginiert.

Das gleiche Motiv – das „Hinzudichten“ des Täters zum Tun (Nietzsche 1993, 297) – leitet die heute allgegenwärtige Suche nach Agenten, die verantwortlich gemacht werden, nicht *irgendeinen* Missstand verursacht, sondern gleich das große Ganze in den Sand gesetzt zu haben. Es sind die Konstruktionen eines großen Anderen, die dazu dienen, Schuld zuweisen zu können für komplexe Verhältnisse, die niemals näher expliziert oder analysiert werden. Die Rede vom „Establishment“ macht dabei keine Ausnahme, sondern ist nur der große Andere nach innen gewendet.

3. Ressentimentaler Populismus

Richtet man den Blick von der politischen Rhetorik des Ressentiments auf die politischen Bewegungen, die es sich gezielt zu Nutze machen, dann ist derzeit häufig vom Populismus als gemeinsamem Nenner die Rede. Nicht immer ist klar, was damit genau bezeichnet werden soll. Jan-Werner Müller hat jüngst einen vielbeachteten Klärungsversuch unternommen. Er bezeichnet in seinem Essay den Populismus als eine „bestimmte Politikvorstellung“, „laut der einem moralisch reinen, homogenen Volk stets unmoralische, korrupte und parasitäre Eliten gegenüberstehen – wobei diese Art von Eliten eigentlich gar nicht wirklich zum Volk gehören“ (Müller 2016, 42). Die Populisten beanspruchen demnach, nicht eine Teilmenge des Volkes, sondern das Volk als Ganzes zu vertreten. Der Ausschluss einer Elite (das „Establishment“), die als illegitimer Vertreter gebrandmarkt wird, gehört zwingend zur rhetorischen Ausstattung hinzu. Durch den exklusiven Vertretungsanspruch werden andere aus dem politischen Leben ausgeschlossen, die Vielfalt und Differenz auf den einen volkhaften (und bisweilen: völkischen) Nenner reduziert. Populismus – so Müller – ist wesentlich antipluralistisch – und damit antidemokratisch.

Populismus fungiert so als „Schatten der repräsentativen Demokratie“ (ebd., 18). Denn wenn die Populisten die wahren Volksvertreter sind, die Eliten aber nur verschleiern, dass sie anderes im Schilde führen, „kann mit den Institutionen etwas nicht in Ordnung sein, da die Populisten sonst ja längst an der Macht wären“ (ebd. 130). Dies mündet in eine „Fundamentalkritik an den demokratischen Institutionen“ (ebd., 129f.) und der sie beobachtenden

Medien (eben der „Lügenpresse“). Da der wahre Volkswille empirisch nicht belegbar ist, werden Widerstände als eher taktische denn faktische aufgenommen. Die Einsicht, dass ein politisches Volk und sein Wille (falls es so etwas überhaupt gibt) erst mittels mehrfach gestufter Vermittlungen qua Repräsentation *entstehen* (vgl. Linden/Thaa 2011), statt schon irgendwie und irgendwo vorab zu existieren, ist dem Populisten unzugänglich.

Müllers Erklärungsansatz hat gewiss dort seine Grenze, wo er zugunsten eines eindeutig definierten Begriffs notwendige Differenzierungen unterlässt. So werden unterschiedslos linke wie rechte Populismen unter die Definition gebracht, ohne zu unterscheiden, dass manche südamerikanische Populismen im Gegensatz zu denen der nördlichen Hemisphäre durchaus auch Gruppen zum Sprechen bringen, die in der repräsentativen Ordnung keine Vertretung haben oder hatten (Gebhardt 2016).³ Festzuhalten bleibt, dass der Populismus gemäß Müllers Definition Parallelen zur Rhetorik des Ressentiments aufweist: die organisierend-ordnende Einheit, die Fiktionalität der imaginierten Gegner, die Willkürlichkeit der zugeschriebenen Eigenschaften, die Korrelation zwischen der Konstitution des Wir und der eines Restes. Es stellt sich dann die Folgefrage, ob die Verbindung von Ressentiment und Populismus zwingend ist, jeder Populismus also unausweichlich undemokratisch ist. Ich wende mich daher dem Vorschlag zu, einen emanzipatorischen Populismus zu denken.

4. Emanzipatorischer Populismus

Durch die populistischen Sprechakte fühlt man sich erinnert an Jacques Rancières Rede vom „Unvernehmen“ als jenem Ereignis des Politischen, in dem jene die Stimme erheben bzw. ergreifen, die in der herrschenden Ordnung nicht zu den Sprechberechtigten gehören. (Rancière 2002, 33ff.) Rancière will ja das Politische im Gegensatz zur Politik gerade dadurch kennzeichnen, dass die in der geltenden Ordnung legitimen Diskurse politischer Rede und Repräsentation durch jene durchbrochen werden, die illegitimerweise ihre bislang als bloße „Geräusche“ geltenden Äußerungen zu Sprechakten machen. Gelingt ihnen das, so verschieben sie damit die „Aufteilung des Sinnlichen“, d. h. nicht nur politische Repräsentationspraktiken, sondern gleich

3 Auch hat die Fokussierung auf einzelne Populisten bzw. populistische Bewegungen zur Folge, dass analoge Rhetoriken und Strategien in den Politiken der demokratischen Ordnung ausgeblendet bleiben müssen. Aber diesen Einwänden können und müssen wir hier nicht nachgehen.

unsere Art der Einrichtung der Demokratie überhaupt. Diese vergleichbare Ausgangslage – nämlich jene sprechen zu lassen, die in der herrschenden Ordnung nicht sprechen dürfen – motiviert die Frage, ob es auch eine „radikaldemokratische“ Variante des Populismus geben könnte.

Wenn Politik in Rational-Choice-Theorien oder im kosmopolitischen Liberalismus im Wesentlichen als rationales Kalkül oder konsensorientierte Deliberation verstanden wird, bleiben nichtkognitive, affektive und irrationale Faktoren außer Betracht. Populismus erscheint von dieser Warte aus als ein Überbleibsel einer „im Prinzip“ überwundenen Politikform. Aber damit wird – so wendet Chantal Mouffe ein – die Dynamik des Politischen und der affektiven Bindungskraft kollektiver Identitäten verfehlt (Mouffe 2007, 40). Die „Dimension der ‚Leidenschaften‘“ (ebd., 34) einzubeziehen, gelingt hingegen nur, wenn man das befriedete rationale, konsensorientierte Modell aufgibt und zugesteht, dass das Politische in einem Antagonismus potentiell hegemonialer Ziel- und Identifikationsentwürfe besteht, der „echte Alternativen“ (ebd., 40) statt ein Grau in Grau der „Mitte“ anbietet. Stärker als Mouffe hat Ernesto Laclau, mit dem gemeinsam sie die Hegemonietheorie des Politischen entwickelt hat, den Populismus an diese Diagnose angeschlossen und ihn als „bestimmte und immer gegenwärtige Möglichkeit der Strukturierung politischen Lebens“ (Laclau 2005, 13) begriffen. Der Populismus wird damit nicht äußerlich als bestimmte Ideologie oder Herrschaftsform aufgefasst, die daher auch *von außen* zu negieren wäre, sondern als eine politische Logik, die sich *in der* Gesellschaft mehr oder weniger artikuliert. Die Welt des Sozialen, die sich gemäß einer „Logik der Differenz“, d. h. jener Unterscheidungen, die den Dingen ihren Platz in einer Ordnung zuweisen, organisiert, lässt sich nicht auf Dauer stabilisieren. Stets ereignen sich auf die eine oder andere Weise Brüche, ergeben sich Lücken und zeigen sich Konflikte. Dinge, Handlungen und Bedeutungen „dislozieren“ sich, wie es Laclau ausdrückt, sie verlieren ihren angestammten Ort. Erreichen die Dislokationen einen Grad, der es unmöglich erscheinen lässt, durch Klärungen und Geraderücken die Ordnung wiederherzustellen, entsteht der Eindruck einer Blockade, die heute unter den Stichworten „postpolitischer Zeitgeist“ (Mouffe 2007, 7), „Nichtpolitik“ (Michelsen und Walter 2013, 21) oder „Postdemokratie“ (Crouch 2008) gelabelt wird. Populisten profitieren von den Frustrationen dadurch, dass sie Ansprüche und Forderungen, die ganz unterschiedlichen Registern entstammen und untereinander widersprüchlich sein können, unter einem gemeinsamen Banner versammeln. Diese Maßnahme nennt Laclau die „Logik der Äquivalenz“. Sie setzt einen

„leeren Signifikanten“ und schafft damit ein Zentrum, um das sich der Protest organisiert, sei es die Nation, die Bewegung, das Kollektiv etc. Was den Populismus kennzeichnet, ist daher nicht der „ontische“ Inhalt der jeweiligen Forderungen, sondern die formale Tatsache, dass sich aufgrund der Äquivalenzkette „das Volk“ als politisches Subjekt setzt und alle Konflikte als Antagonismus zwischen „Uns“ und „Denen“ organisiert.

In diesem Sinne ist Populismus nach Laclau nicht zwangsläufig ressentimental, sondern potentiell emanzipatorisch. Einerseits wird der Populismus durch Laclaus Verständnis entpathologisiert. Denn jeder Form des Politischen wohnt ein Moment des Populismus inne, weil keine politische Kraft, die eine – in Mouffes Sinne – „echte Alternative“ darstellt, ohne das Moment affektiver Versammlung auskommt. Andererseits eröffnet Laclau damit die Möglichkeit, auch emanzipatorische Populismen denken zu können, da Hegemonie nur im antagonistischen Gegeneinander zu erreichen ist und auch diejenigen, die sich emanzipatorischen Zielen verschrieben haben, ohne dieses nicht auskommen.

5. Selbstbezüglichkeit im Ressentiment

Somit scheint Laclau eine willkommene Lösung anzubieten: Die Antwort auf den ressentimentalen Populismus wäre der emanzipatorische. Gemäß dem Motto: Wenn Ihr Populisten sein wollt, dann sind wir eben selber welche! Aus mindestens zwei Gründen scheint mir diese einfache Antwort jedoch unzureichend zu sein. Erstens aus dem schlichten empirischen Grund, dass der Populist die postlacansche Entzauberung der Substanzen durch die Entleerung der Signifikanten nicht mitmacht. Denn anders als Lacan und Laclau ist der Populist davon überzeugt, dass die Beseitigung des Feindes die verlorene Balance wiederherstellt, ebenso wie er glaubt, das kollektive Subjekt, für das er spricht, existiere wirklich (vgl. Zizek 2006).

Zweitens personalisieren Populisten die Verantwortung. Es sind immer bestimmte Personen oder Angehörige eines bestimmten Kollektivs, die für die Zustände der Benachteiligung, Unterdrückung und Ausgrenzung verantwortlich sind. Dieser Personalisierung entginge man hingegen nur, wenn Strukturen oder Funktionen (etwa der Neoliberalismus) statt Personen und Gruppen verantwortlich gemacht werden. Diese notwendigerweise immer latent anonym bleibende Funktionsanalyse widerstreitet aber dem populistischen Imperativ der Konkretion. Die politisierende Unterscheidung eines „Wir“ von einem „Sie“ bleibt genau dann ressentimental, wenn das „Sie“

Personen einer Gruppe aufgrund ihrer Eigenschaften verantwortlich macht anstatt aufgrund der sozialen Funktionen, die die Gruppe erfüllt.

Wenn man also den einen Populismus nicht durch einen anderen, guten ersetzen kann, wie wäre dann dem ressentimentalen Populismus zu begegnen? Ohne behaupten zu wollen, auf diese Frage eine Antwort geben zu können, lässt sich doch ein Aspekt betonen, der leicht zu kurz kommt. Die Analyse des Ressentiments, die sich mit Nietzsche, Scheler und Adorno skizzieren ließ, wird vom Motiv der Reflexivität begleitet, der in den Populismus-Theorien von Müller wie von Laclau meines Erachtens fehlt und der sowohl analytisches wie therapeutisches Potential hat.

Der projektive Charakter des Ressentiments – so hatten wir gesehen – fingiert den Täter, der für die eigene ohnmächtig erfahrene Misere verantwortlich zu machen ist. Aber anders als für Nietzsche und Scheler ist für Adorno der Gedanke zentral, dass die Projektion eine Entäußerung und Affektverwandlung von Anteilen *des Eigenen* ist. „Der Feind erscheint als Verletzer und Aggressor – und die vorgängige symptomale Ausdeutung und Feindbestimmung als nachgängiger erkenntnismäßiger Schritt der Verteidigung. Das Ressentiment will in seinem Spiegelbild nicht sich selbst erkennen, sondern den Schmerz von sich abspalten und abhalten.“ (Olschanski 2015, 24) Damit ist noch nichts gewonnen, aber dieser mit Freud'scher Inspiration von Adorno entwickelte Gedanke sollte in der Diskussion um die politischen Gefühle nicht vernachlässigt werden. Ressentiment ist nicht nur Fiktion, nicht nur imaginäre Projektion auf Fremdes, sondern auch ein Moment eines unabgeholten Selbstverhältnisses. Die oben aufgezählten Vorschläge Adornos, wie man der Rhetorik des Ressentiments begegnen könne, mögen altbacken und unzeitgemäß wirken. Doch ist das nicht sein letztes Wort, ergänzt er doch an anderer Stelle, woran als Remedium darüber hinaus zu denken wäre: „Lebendigkeit, geistige Regung, Phantasie, Selbstbestimmung“ (Adorno 1997, 368).

Zweifellos sind diese Stichworte selbst äußerst voraussetzungsreich und geben Anlass zu Fragen nach den Bedingungen ihrer Einlösbarkeit. Aber womöglich bieten sie Anlass und Anfang einer Reflexion darüber, wer wir selbst sind und sein wollen. Dazu, inwieweit die Rückfrage auf das Selbstverhältnis auch eine „Andersheit-im-Selbst“ zu Tage fördert, die eine ganz andere Beziehung als die Externalisierung eines Feindes zur Folge hätte, dazu hätte auch eine Theorie der Alterität einiges zu sagen. Aber das wäre an anderer Stelle zu diskutieren.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 2009. *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1997. „Vorurteil und Charakter“. In *Soziologische Schriften II*, Gesammelte Schriften 9.2, hrsg. v. Rolf Tiedemann, 360–373. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Crouch, Colin. 2008. *Postdemokratie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gebhardt, Richard. 2016. „....but I know it when I see it!“ Ein Kommentar zu Jan-Werner Müllers ‚Was ist Populismus?‘“ www.theorieblog.de/index.php/2016/06/mueller-buchforum-2-but-i-know-it-when-i-see-it (zuletzt abgerufen am 24.10.2017).
- Freud, Sigmund. 1999. „Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (dementia paranoides)“. In *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, hrsg. v. Anna Freud u. a., 239–320. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. 1988. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Jongen, Marc. 2015. „Zwischen Farce und Tragödie – Bernd Luckes und Hans Olaf Henkels ‚Weckruf 2015‘“. *Die freie Welt. Die Internet- & Blogzeitung für die Zivilgesellschaft*, v. 18.6.2015, Internetquelle unter: <http://www.freiewelt.net/blog/zwischen-farce-und-tragoedie-bernd-luckes-und-hans-olaf-henkels-weckruf-2015-10061848> (zuletzt abgerufen am 24.10.2017).
- Laclau, Ernesto. 2005. *On populist reason*. London/New York: Verso.
- Linden, Markus und Winfried Thaa, hrsg. 2011. *Krise und Reform politischer Repräsentation*. Baden-Baden: Nomos.
- Michelsen, Danny und Franz Walter. 2013. *Unpolitische Demokratie. Zur Krise der Repräsentation*. Berlin: Suhrkamp.
- Mouffe, Chantal. 2007. *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Müller, Jan Werner. 2016. *Was ist Populismus? Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. „Genealogie der Moral“. In *Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 5, 245–412. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Olschanski, Reinhard. 2015. *Ressentiment. Über die Vergiftung des europäischen Geistes*. München: Wilhelm Fink.
- Probst, Peter. 1992. Art. „Ressentiment“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 920–924. Basel: Schwabe Verlag.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Reinhard, Oliver. 2015. „Es ist alles sehr einfach, aber das Einfachste schwierig“. *Sächsische Zeitung* v. 1.7.2015. <http://www.sz-online.de/nachrichten/es-ist-alles-sehr-einfach-aber-das-einfachste-schwierig-3138516.html> (zuletzt abgerufen am 24.10.2017).
- Scheler, Max. 2004. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Sloterdijk, Peter. 2016. „Es gibt keine moralische Pflicht zur Selbstzerstörung.“ Peter Sloterdijk über Merkel und die Flüchtlingskrise“. *Cicero. Magazin für politische Kultur*, Nr. 2 (2016).
- Strawson, Peter F. 1974. „Freedom and Resentment“. In *Freedom and Resentment and Other Essays*, 1–25. London: Methuen and Co.
- Strawson, Peter F. 1978. „Freiheit und Übelnehmen“. In *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, hrsg. v. Ulrich Pothast, 201–233. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Zizek, Slavoj. 2006. „Against the Populist Temptation“. <http://www.lacan.com/ziz-populism.htm> (zuletzt abgerufen am 24.10.2017).

