

Affirmatieve verontwaardiging

Naar een herwaardering van
Nietzsches ressentiment

•
WOUTER VELDMAN
S4234391

Onder supervisie van
DR. M.J. BECKER

(19997 woorden)

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie
Radboud Universiteit Nijmegen
28 augustus 2018

Hierbij verklaar en verzeker ik, Wouter Veldman, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Nijmegen

Datum: 28-08-2018

ABSTRACT In deze scriptie wordt betoogd dat Nietzsche niet zoals de gangbare lezing stelt het ressentiment volledig afwijst, daarentegen enkel de christelijk-ascetische en destructieve omgang met ressentiment. In hoofdstuk I. worden vier verschijningsvormen van het ressentiment van de zwakkeren onderscheiden van het voorname ressentiment. In hoofdstuk II. staat Eugen Dührings invloed op Nietzsches ressentimentsdenken centraal en wordt betoogd dat het ressentiment een gevoel van krenking inhoudt. In hoofdstuk III. wordt de christelijke destructieve strijd om erkenning in reactie op die krenking onderscheiden van de ‘agonale’ en productieve strijd om erkenning. In het vierde hoofdstuk worden tot slot de ascetische methodes van de onthouding en de machinale arbeid als ‘betere’ omgangsvormen met het ressentiment onderscheiden van de christelijk-ascetische methode.

KERNWOORDEN Ressentiment, krenking, Mathias Risse, Christendom, ascese, Eugen Dühring, eer, agon, agonale strijd, Wettkampf, Vernichtungskampf, praxis, poiësis, Herman Siemens, David Owen, Grace Hunt, idealisme, zwangerschap, Boeddhisme, arbeid.

Inhoudsopgave

CITATEN EN VERWIJZINGEN	5
INLEIDING.....	11
I. DE STAAT, HET ASCETISCH IDEEAAL EN HET GEHEUGEN	15
I. DE ONTWIKKELING VAN DE STAAT EN DE STRAF	16
II. DE ONTWIKKELING VAN HET RESENTIMENT	19
III. DE GEBOORTE VAN HET SLAVENRESENTIMENT	23
IV. HET RESENTIMENT EN HET GEHEUGEN.....	27
II. EEN KLEINE GESCHIEDENIS VAN HET RESENTIMENT	33
I. RESENTIMENT, RECHTVAARDIGHEID EN DANKBAARHEID.....	37
II. ONGANG MET HET RESENTIMENT.....	38
III. VERSCHILLEN TUSSEN DÜHRING EN NIETZSCHE	39
IV. GEDEELTELIJKE OVEREENKOMSTEN	41
V. DÜHRING OVER EER.....	43
VI. NIETZSCHE OVER EER.....	45
III. DE STRIJD OM ERKENNING.....	51
I. <i>PRAXIS & POIËSIS</i>	51
II. PRAXIS, AGON EN ‘EMANCIPATOIR’ RESENTIMENT	54
III. INTERNE GEBREKEN VAN OWEN & HUNT	57

IV.	DE HYPOCRISIE IN NIETZSCHES DENKEN	59
IV.	IDEALISME, ZWANGERSCHAP EN ASCESE.....	63
I.	NIETZSCHE, IDEALISME EN RESSENTIMENT	64
II.	ZWANGERSCHAP	66
III.	HYGIËNE EN BOEDDHISME.....	68
IV.	DE ZEGEN VAN DE ARBEID.....	70
CONCLUSIE	73	
BIBLIOGRAFIE	77	
I.	NIETZSCHE, FRIEDRICH	77
II.	GEciteerde en gebruikte teksten.....	78

Citaten en verwijzingen

Met uitzondering van de teksten van Nietzsche, wordt naar alle teksten verwezen in de voetnoten. Daarbij wordt enkel bij de eerste verwijzing alle relevante bibliografische informatie vermeld. Bij alle volgende verwijzingen naar hetzelfde werk worden enkel de achternaam, (verkorte) titel, en paginanummer genoemd. In de gebruikte Engelstalige literatuur over *ressentiment* kunnen vier manieren worden onderscheiden waarop het woord wordt geschreven: (1.) de auteur gebruikt net als Nietzsche het woord ‘*ressentiment*’, (2.) de auteur gebruikt (in tegenstelling tot Nietzsche) consequent een schuine druk: ‘*ressentiment*’, (3.) de auteur vertaalt het consequent als ‘*resentment*’, (4.) de auteur maakt een onderscheid tussen ‘*resentment*’ en ‘*ressentiment*’, waarbij dat onderscheid ofwel uit Nietzsches werk wordt afgeleid, ofwel dient ter bekritisering van Nietzsches ‘*ressentiment*’-filosofie aan de hand van een ervan onderscheiden ‘*resentment*’-filosofie. De schuine druk neem ik over in citaten en wanneer dit de helderheid ten goede komt ook wanneer ik auteurs van optie 4 in eigen woorden bespreek. Bij deze auteurs volg ik daarnaast het onderscheid tussen ‘*ressentiment*’ en ‘*resentment*’. Bij de auteurs van optie (3.) behandel ik beide woorden als gelijk en hanteer ik simpelweg ‘*ressentiment*’. Er bestaan ongetwijfeld verschillen tussen ‘*resentment*’ en ‘*ressentiment*’. Aangezien het in deze scriptie louter gaat om Nietzsches woordgebruik in het Duits en terloops de herkomst van het woord uit het Frans, ga ik op die verschillen echter niet in.

Verwijzingen naar Nietzsches teksten worden bij citaten of directe verwijzingen ofwel in de loop van de zin ofwel tussen haken in de tekst geplaatst. In het geval van

louter overeenkomst van een passage uit Nietzsches werk met hetgeen door mij wordt betoogd, bevindt de verwijzing zich in een voetnoot. Ik maak gebruik van de hieronder bijgevoegde gebruikelijke afkortingen van Nietzsches werken, gevolgd door het eventuele deel-nummer of deel-naam en het aforisme-nummer. Vanwege de centrale rol van *Zur Genealogie der Moral* (GM) in deze scriptie, laat ik bij de grote hoeveelheid verwijzingen naar dat werk ‘GM’ achterwege en geef ik enkel met Romeinse cijfers het deel-nummer en met Arabische cijfers het aforisme-nummer aan (bv. II.18 i.p.v. GM II.18). De enige uitzondering hierop zijn verwijzingen naar een volledige verhandeling, waarnaar ik om verwarring te voorkomen verwijs inclusief ‘GM’ (bv. GM III).

Naar nagelaten fragmenten (brieven en notities) verwijs ik met NF in het geval van een notitie en BVN in het geval van een brief, gevolgd door een jaartal en het fragment-nummer volgens de *Kritische Studienausgabe* (KSA) van Nietzsches werken (bv. NF-1887 10[194]). Daarnaast volg ik KSA wat betreft benadrukking van woorden, namelijk met extra spatiëring – zoals hier. Wanneer bij het citeren, zowel van Nietzsche als van andere auteurs, stukken tekst worden overgeslagen of toegevoegd, dan geef ik dat aan met blokhaken. Wanneer ik in een citaat eigenhandig nadruk toevoeg, doe ik dat door de tekst te onderstrepen. Al zijn alle citaten van Nietzsche in het Duits, waarvoor ik zowel de KSA als de eKGWB heb benut, heb ik voor parafrases ook dankbaar gebruik gemaakt van enkele Nederlandse vertalingen. Daarnaast heb ik voor CV3, CV5, GD en enkele vertaalproblemen Engelse vertalingen naast de Duitse teksten gebruikt. De volledige bibliografische gegevens van alle gebruikte uitgaves worden gegeven in de bibliografie.

Gebruikte afkortingen voor Nietzsches werken

- AC *Der Antichrist – Fluch auf das Christenthum*
- CV3 “Der griechische Staat”, uit *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*
- CV5 “Homer’s Wettkampf”, uit *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*
- EH *Ecce Homo – Wie man wird, was man ist*
- FW *Die fröhliche Wissenschaft – (“la gaya scienza”)*

GD	<i>Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt</i>
GM	<i>Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift</i>
GT	<i>Die Geburt der Tragödie</i>
JGB	<i>Jenseits von Gut und Böse – Vorspiel einer Philosophie der Zukunft</i>
M	<i>Morgenröthe – Gedanken über die moralischen Vorurtheile</i>
MA	<i>Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister</i>
NF	<i>Nachgelassene Fragmente</i>
UB	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen</i>
WS	MA II: “Der Wanderer und sein Schatten”
Z	<i>Also sprach Zarathustra</i>

Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen
tanzenden Stern gebären zu können.

(Z I-Vorrede-5)

Inleiding

In deze scriptie zal worden stilgestaan bij Nietzsches denken over het ressentiment in GM.¹ In dit werk – volgens de ondertitel ‘een strijdschrift’ – gaat Nietzsche de strijd aan met de in Europa dominant geworden christelijke moraal. Het christendom, zo vat Nietzsche zijn gedachten later samen, zou zijn geboren uit ‘de geest van het ressentiment’ (EH-GM). Vanwege de belangrijke rol van het ressentiment in de totstandkoming van die moraal wordt GM ook vaak begrepen als een strijd tegen die emotie. Volgens het grootste deel van de secundaire literatuur beschouwt Nietzsche het ressentiment dan ook als een zeer kwalijke emotie die absoluut moet worden vermeden. Dergelijke lezingen associëren het ressentiment veelal met zwakte, een onvermogen te vergeten en het niet (direct) uitleven van de emotie. Het vaak als ‘vergiftigend’ omschreven ressentiment zou bovendien tot waardevervalsingen en denkbeeldige wraakpogingen leiden, waarbij de aan het ressentiment lijdende het object van zijn haat op allerlei manieren negatief afschildert en moreel degradeert, om zich zo beter over zichzelf te kunnen voelen.

Wijst Nietzsche het ressentiment inderdaad zo resoluut af als veelal wordt betoogd of is een genuanceerdere lezing van zijn ressentimentsfilosofie mogelijk? In deze scriptie zal ter beantwoording een alternatieve lezing worden voorgesteld volgens welke Nietzsche enkel de christelijke omgang met het ressentiment afwijst. Het ressentiment wordt daarbij opgevat als een gevoel van verontwaardiging dat aanspoort tot vergelding. In het door Nietzsche geschetste verhaal ontwikkelt die emotie zich langzaam tot het

¹ Nietzsche gebruikt het woord in GM maar liefst tweeëndertig keer, naast nog acht keer in AC (1888), acht keer in EH (1888-1889) en drie keer in GD (1888). Hij gebruikt het woord in GM in de volgende passages: I.10 (8x), I.11 (3x), I.13 (1x), I.14 (1x), I.16 (4x); II.11 (7x), II.17 (1x); III.11 (1x), III.14 (1x), III.15 (4x), III.16 (1x).

destructieve ‘slavenressentiment’ van het christendom. Ter motivering en onderbouwing van deze lezing zullen zowel tekstuele, theoretische als historische redenen worden aangedragen. Met ‘tekstuele redenen’ doel ik op zinnen of passages die bovengenoemde gangbare lezing tegenspreken. In een opmerking die dat het duidelijkste doet, die bovendien vaak wordt genegeerd, schrijft Nietzsche het ressentiment toe aan wat hij de voorname mens noemt (I.10). Deze voorname, sterke mens, die het tegendeel vormt van de zwakkeren van het christendom, zou het ressentiment niet alleen direct uitleven maar ook in staat zijn krenkingen gemakkelijk te vergeten – twee redenen waarom het ressentiment bij de voornamen volgens Nietzsche niet vergiftigend is.

Met ‘theoretische redenen’ doel ik op theoretische problemen die volgen uit de gangbare lezing van Nietzsches filosofie. Een van die problemen – door diezelfde lezingen vaak gebruikt ter bekritisering van Nietzsche – is dat Nietzsche door zijn vermeende radicale afwijzing van het ressentiment en zijn daardoor elitaire houding tegenover de zwakkeren herhaalt wat hij afwijst: hij zou zelf ressentiment tegen het ressentiment en het christendom beoefenen. Doorheen zijn oeuvre verzet Nietzsche zich herhaaldelijk tegen pogingen om passies, affecten en emoties te verbieden, uit te sluiten of te vernietigen. Het zou volgens hem van sterkte getuigen wanneer dergelijke passies in plaats daarvan productief worden gemaakt door ze te transformeren, sublimeren of in dienst te stellen van andere affecten. In hetzelfde verband verzet hij zich ook tegen ‘idealistische’ denkwijzen die een normatief beeld van ‘absolute gezondheid’ uitdragen. Is Nietzsche inderdaad uit op een resolute afwijzing van het ziekelijke ressentiment en christendom ten gunste van ‘het ideaal van de voorname mens’, dan herhaalt hij inderdaad wat hij afwijst. Is zijn ressentimentsfilosofie daarentegen in overeenstemming met de rest van zijn denken en wijst hij enkel een specifieke omgang met het ressentiment af, zoals ik zal betogen, dan volgt daaruit dat er op basis van Nietzsches filosofie ook een andere en betere omgang met het ressentiment geformuleerd moet kunnen worden.

Onderscheiden van de gangbare lezing, die ik vanwege de resolute afwijzing de ‘negatielezing’ noem, bestaat er binnen de secundaire literatuur een kleine groep van auteurs die hebben geprobeerd een dergelijke ‘betere’ omgang te formuleren. In deze meer genuanceerde, maar nog altijd tekortschietende ‘voornamen lezingen’, wordt de voorname omgang met het ressentiment als uitgangspunt genomen. Alhoewel uit Nietzsches denken over de voorname mens het een en ander kan worden afgeleid over wat een betere omgang met het ressentiment inhoudt, biedt dit geen oplossing voor de kritiek die hem vanuit de negatielezingen wordt toegeworpen. De voorname omgang met het ressentiment is namelijk, zoals zal blijken, onbereikbaar voor Nietzsches structureel onderdrukte zwakkeren. Aangezien Nietzsches kritiek volgens mijn lezing gericht is op

de destructieve omgang met het ressentiment door de groep zwakkeren onder invloed van het christelijke denken, zal de te formuleren betere omgang ook voor deze groep bereikbaar moeten zijn.

Een derde soort lezing – voor zover ik weet alleen door Herman Siemens verwoord – is beter in staat de kritiek van de negatielezingen te omzeilen. Volgens deze ‘agonale lezing’ is Nietzsche niet uit op het voeren van een vernietigende strijd met ziekelijke elementen – waaronder het ressentiment en het christendom – daarentegen op een productieve ‘agonale’ strijd, waarbij ziekelijke elementen behouden blijven als middelen die stimuleren tot groei. In tegenstelling tot de voorname en negatielezing, is het vanuit deze ‘agonale lezing’ mogelijk Nietzsches eerdergenoemde gedachten over het productief maken van emoties toe te passen op het ressentiment van de zwakkeren. Siemens’ lezing heeft voor de doelstellingen van deze scriptie echter twee tekortkomingen. Ten eerste functioneert zijn bespreking van Nietzsches ressentimentsfilosofie vooral als middel om iets over Nietzsches algemene filosofische project te zeggen – niet zozeer over het ressentiment zelf. Ten tweede gaat Siemens net als de negatielezingen uit van een vrij eenduidige opvatting van het ressentiment. Ik zal daarentegen betogen dat er verschillende verschijnings- en uitingsvormen van het ressentiment in Nietzsches denken kunnen worden onderscheiden.

In gesprek met deze verschillende lezingen zal ik in deze scriptie dus proberen de hypothese te verdedigen dat Nietzsche enkel de destructieve christelijke omgang met het ressentiment afwijst en, ter onderbouwing daarvan, dat op basis van zijn denken een productievere omgang met het ressentiment van de zwakkeren kan worden geformuleerd. Daartoe maak ik in het eerste hoofdstuk een onderscheid tussen vier stadia van het ressentiment van de zwakkeren en vergelijk dit met het ressentiment dat Nietzsche aan de voorname mensen toeschrijft. In het tweede hoofdstuk bespreek ik de invloed op GM van Nietzsches tijdgenoot Eugen Dühring, die het ressentiment als ons natuurlijke rechtvaardigheidsgevoel uitlegt. Op basis van deze vergelijking concludeer ik dat het Nietzscheaanse ressentiment het beste kan worden begrepen als een gevoel van krenking dat aanspoort tot vergelding, waarbij hetgeen gekrenkt wordt de eer of (vermeende) eigen waarde is. De genoemde ‘historische redenen’ voor mijn lezing komen in dit hoofdstuk aan bod. In het derde hoofdstuk bespreek ik hoe de door het ressentiment aangewakkerde strijd om erkenning door de voornamen op een productieve agonale wijze wordt gevoerd. Daarnaast zal ik aan de hand van enkele voorname en negatielezingen de beschuldiging van ‘hypocrisie’ verder toelichten. Enerzijds om te beargumenteren waarom die voorname omgang niet bereikbaar is voor de zwakkeren en anderzijds om beide lezingen te kunnen weerleggen. In het vierde hoofdstuk ga ik in op Nietzsches idealismekritiek en

zijn daarmee samenhangende denken over ziekte en lijden als bron van creativiteit en gezondheid. Op basis daarvan kan ten eerste de kritiek van de negatielezing verder worden weerlegd. Ten tweede kan aan de hand van de bespreking van ‘productief lijden’ een productieve omgang met het ressentiment van de zwakkeren worden geformuleerd.

I. De staat, het ascetisch ideaal en het geheugen

Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das R e s s e n t i m e n t 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. (I.10)

Met bovenstaande zin wordt door Nietzsche het woord ‘ressentiment’ in zijn werk geïntroduceerd. De ‘slavenopstand in de moraal’ waarmee het ressentiment in verband wordt gebracht speelt een centrale rol in Nietzsches verhaal in GM. In dat werk biedt Nietzsche in drie verhandelingen drie omschrijvingen van de opkomst van de christelijke moraal – de ‘slavenmoraal’ – en op de manier waarop die moraal de bovenhand heeft weten te verkrijgen op de ‘herenmoraal’. De herenmoraal houdt het waardensysteem in van wat Nietzsche onder andere omschrijft als de ‘voornamen mensen’, en hangt samen met een specifieke waarderingswijze, meestal de ‘voornamen waarderingswijze’ genoemd. Bij de slavenopstand in de moraal gaat het om een omkering van waarden, waardoor wat volgens de herenmoraal ‘goed’ was nu ‘kwaad’ en wat volgens de voornamen ‘slecht’ was nu ‘goed’ wordt genoemd.

Als belangrijk motief achter deze opstand wijst Nietzsche in bovenstaand citaat dus het ressentiment van de onderdrukten aan, waarvan het scheppend worden het begin van de opstand zou hebben ingeluid. De openingszin van I.10 roept daarmee direct een aantal vragen op. Namelijk ten eerste: wanneer, waarmee of onder welke omstandigheden wordt het ressentiment scheppend en gaat het waarden voortbrengen? Het antwoord op die vraag maakt het mogelijk te bepalen wanneer of waarmee de slavenopstand begint.

Ten tweede: waarom ervaren de slaven eigenlijk ressentiment; wanneer, waarmee of onder welke omstandigheden ontstaat het ressentiment? Die vraag hangt samen met de vraag naar wat Nietzsche precies bedoelt wanneer hij stelt dat het gaat om het ressentiment van die wezens aan wie ‘de werkelijke reactie is ontzegd’.² Tot slot plaatst Nietzsche tegenover dit ‘slavenressentiment’ het ressentiment van de voorname mensen dat in een directe reactie wordt uitgeleefd – “es vergiftet darum nicht” (I.10). Waarin verschilt het ressentiment van de slaven van dat van de voorname mensen? Waarom is het een wel, en het andere niet vergiftigend?

In dit hoofdstuk zal ik proberen bovenstaande vragen te beantwoorden. Om dat te doen zal ik (i.) eerst stilstaan bij Nietzsches bespreking van het civilisatieproces van de mens uit GM II, en vervolgens (ii.) bij de daarmee samenhangende ontwikkeling van het ressentiment. In (iii.) zal ik aan de hand van een discussie over de chronologische structuur van GM bespreken wanneer het ressentiment scheppend wordt. Tot slot zal in (iv.) het verband tussen het ressentiment en het geheugen worden besproken. Nietzsches stelling dat de voornamen het ressentiment direct uitleven problematiseert namelijk de gangbare opvatting dat ressentiment samenhangt met een onvermogen te vergeten.

i. De ontwikkeling van de staat en de straf

In GM II gaat Nietzsche aan de hand van een genealogie van de staat, de straf en het slechte geweten in op de ontwikkeling van dier tot geciviliseerd mens en de moeilijkheden die daarbij zijn komen kijken. Een centrale notie in deze ontwikkeling is een soort sadistisch instinct dat volgens Nietzsche aan alle mensen eigen is. Nietzsche stelt dat het kenmerkend is voor de mens genot te beleven aan het zien van lijden en in nog sterkere mate aan het toebrengen van leed (II.6). Ter voorkoming dat dit ‘wreedheidsinstinct’ onder invloed van allerlei reactieve gevoelens zoals wraaklust, na-ijver, ressentiment en afgunst in alle willekeur door de zwakke mensen op de medemens werd uitgeleefd, zouden de sterke, voorname machten volgens Nietzsche de wet hebben ingesteld (II.11).

De (hypothetische) situatie vóór het bestaan van een dergelijk recht – in “der Vorzeit” (II.9) of de ‘natuurtoestand’ – kan begrepen worden als een toestand van oorlog van allen tegen allen.³ Zonder enige vorm van regulering is iedereen constant onzeker van

² ‘Versagt’ wordt door Thomas Grafdijk vertaald als ‘onthouden’. Aangezien het woord ‘ontzegd’ dichter bij het Duitse origineel lijkt te liggen, en het (zoals zal worden betoogd) bij de slavenopstand om een actief verbieden van de ‘werkelijke reactie’ gaat, heb ik ervoor gekozen van de vertaling van Grafdijk af te wijken.

³ Nietzsche spreekt in GM zelf niet over een ‘natuurtoestand’, ook al kan op basis van m.n. II.16-17 wel tot een dergelijke toestand worden geconcludeerd – “so gieng es diesen der Wildniss, dem Kriege,

zijn bestaansvoorwaarden; de mens is ‘onberekenbaar’.⁴ Bijgevolg is iedereen genoodzaakt continu voor het eigen bestaan en de eigen machtspositie te strijden. De confrontatie met de aan de eigen wil en doeleinden tegengestelde wil van de ander, betekent steeds een krenking van die eigen wil die uitnodigt tot strijd. Zoals in het volgende hoofdstuk zal worden onderbouwd, is het ressentiment in beginsel niets anders dan de ervaring dat de eigen wil niet wordt erkend.⁵ Een ‘werkelijke reactie, die van de daad’ – die de slaven van I.10 is ontzegd – kan in deze situatie worden begrepen als de uiting van het door een letterlijke ‘verontwaardiging’⁶ ontstane ressentiment in een onmiddellijke reactie: een plotselinge eruptie van een op de wreedheidsinstincten berustend reactief affect.⁷ Met de ‘werkelijke reactie’ wordt in een machtsstrijd om de eigen machtspositie gestreden en wordt dus geprobeerd de eigen waarde opnieuw, tegen de verontwaardiging in, gelding te geven.

In tegenstelling tot wat contractualisten betogen, zou de integratie van deze ongeremde en vormeloze bevolking in een maatschappelijke vorm volgens Nietzsche niet met een ‘verdrag’ zijn begonnen (II.17).⁸ De ‘oudste staat’ zou daarentegen door een groep actieve en agressieve machten aan de zwakkeren zijn opgedwongen.⁹ De staat en de instelling van de wet, zo betoogt Nietzsche al in MA 92: “nimmt ihren Ursprung unter ungefähr gleich Mächtigen”. Omdat deze ‘gelijkmachtigen’ elkaar niet kunnen overtreffen, zouden ze onderling tot een vergelijk (*Ausgleich*) komen over wat als recht en wat als onrecht zal gelden, om vervolgens de zwakkeren onder hun gezag onderling tot

dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepassten Halbthieren” (II.16). Het is onduidelijk hoe Nietzsche stond tegenover het idee van een natuurtoestand: in 1871-2 verwijst hij letterlijk naar Hobbes’ *bellum omnium contra omnes* wanneer hij de totstandkoming van de staat bespreekt (CV3), in 1881 lijkt het idee van een natuurtoestand echter af te wijzen [NF-1881 [11]182, vgl. noot 8]. Vgl. over de ongematigde strijd die deze ‘natuurtoestand’ kenmerkt: James Pearson, “Nietzsche on the Sources of Agonal Moderation,” *The Journal of Nietzsche Studies* 49:1 (2018), 111-116.

⁴ Vgl. II.1-2.

⁵ Vgl. de impliciete gelijkstelling van ‘ressentiment’ met ‘het gevoel gekwetst te zijn’ (“Gefühle des Verletzt-seins”) (II.11), en de omschrijving van de daad die volgens Dühring tot het ressentiment leidt als ‘de daad van krenking’ (“dem Akte der Verletzung”) (II.11), alsook de omschrijving van het ressentiment van de ascetische priester: “hier herrscht ein Ressentiment sonder Gleichen, das eines ungesättigten Instinktes und Machtwillens, der Herr werden möchte” (III.11).

⁶ Verontwaardigd begrepen als ‘van waarde ontdaan zijn’.

⁷ Vgl. Nietzsches omschrijving van de ‘onberekenbaarheid’ van de ‘wilde’, ‘barbaarse’, voorname mensen in I.10-11.

⁸ Vgl. NF-1881 11[182]: “Die Gesellschaft erzieht erst das Einzelwesen, formt es zum Halb- oder Ganz-Individuum vor, sie bildet sich **nicht** aus Einzelwesen, nicht aus Verträgen solcher! Sondern höchstens als Kernpunkt ist ein Individuum nöthig (ein Häuptling) und dieser auch nur im Verhältniß zu der tieferen oder höheren Stufe der Anderen, „frei“. Also: der Staat unterdrückt ursprünglich nicht etwa die Individuen: diese existiren noch gar nicht! Er macht den Menschen überhaupt die Existenz möglich, als Heerdenthieren. Unsere Triebe Affekte werden uns da erst gelehrt: sie sind nichts Ursprüngliches! Es giebt keinen „Naturzustand“ für sie!” (*Accentuerung door Nietzsche.*)

⁹ Zie II.11, II.17.

een vergelijk te dwingen (II.8).¹⁰ Het bestempelen van een handeling als ‘onjuist’ vanwege een ‘krenking van de eigen wil’ volstaat in de aldus ontstane gemeenschap niet langer als voldoende voorwaarde voor de uitleving van reactieve gevoelens. In plaats daarvan volgt nu uit de wet of er sprake is van een krenking en of en wat voor reactie daarop gepast is. Het ‘objectieve’ ‘onrecht(matig)’ komt in de plaats van het subjectieve ‘onjuist’ te staan en ‘recht(matig)’ in de plaats van ‘juist’.

Om elkaar en de onderdanen zich daadwerkelijk aan de opgelegde wetten te laten houden, zou het volgens Nietzsche nodig zijn geweest de mens een geheugen aan te kweken en zo, met de openingswoorden van GM II: “ein Thier heran[zu]züchten, das versprechen darf” (II.1).¹¹ In deze context van het beloven vergelijkt Nietzsche de verhouding tussen de primitieve gemeenschap en haar leden met de contractuele relatie tussen koper en verkoper en tussen schuldeiser en schuldenaar (II.8).¹² De misdadiger (*Verbrecher*) wordt daarin opgevat als “ein „Brecher“, ein Vertrags- und Wortbrüchiger gegen das Ganze” die ontdaan dient te worden van alle voordelen van de gemeenschap (II.9). De misdadiger wordt met andere woorden vogelvrij verklaard, waarop de gemeenschap haar reactieve wreedheidsinstincten naar hartenlust op de verbreker kan uitleven. Doordat op deze wijze consequent iedereen die belofte breekt wordt bestraft, zou volgens Nietzsche geleidelijk aan een geheugen bij de mens worden aangekweekt (II.3).¹³

In verder gevorderde stadia van de gemeenschap, naarmate de macht van de gemeenschap toeneemt, wordt de verbreker niet meer verbannen. Vanuit het uitgangspunt “jedes Ding hat ein Preis; Alles kann abgezahlt werden” (II.8) worden er ‘objectieve’ equivalenten in het leven geroepen; wie steelt verliest zijn hand, wie verkracht verliest zijn geslachtsdeel, enzovoorts.¹⁴ Dit leidt volgens Nietzsche op ten minste twee manieren tot een steeds ‘onpersoonlijkere’ beoordeling van de misdaad (II.11). Ten eerste

¹⁰ Vgl. Volker Gerhardt, “Das "Princip des Gleichgewichts" – Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche,” *Nietzsche-Studien* 12 (1983): 115; Pearson, “Nietzsche on the Sources,” 111.

¹¹ Zie II.5.

¹² Dit wekt wellicht verbazing na de zojuist besproken afwijzing van contract-theorieën. Met de vergelijking van de vroege gemeenschap met “Vertragsverhältnisse” (II.8) verwijst Nietzsche enkel naar het element van de belofte en de straf die in de structuur van de vroege gemeenschap besloten ligt, en het feit daarmee dat “auch das Gemeinwesen zu seinen Gliedern in jenem wichtigen Grundverhältnisse [steht], dem des Gläubigers zu seinen Schuldner” (II.9)—niet naar het beginnen van de staat middels een wederzijdse overeenkomst of belang.

¹³ Vgl. Otfried Höffe, “„Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf” (II 1-3),” in *Klassiker Auslegen – Zur Genealogie der Moral*, red. Otfried Höffe (Akademie Verlag: Berlijn, 2004), 67.

¹⁴ Denk aan gevallen van *ius talionis* (oog om oog, tand om tand) zoals in Exodus 21:22-27, Richters 1:7, Leviticus 24:19-21, Mattheüs 5:38-39. Vgl. daarover ook II.5: “Ich nehme es bereits als Fortschritt, als Beweis freierer, grösser rechnender, römischerer Rechtsauffassung, wenn die Zwölfafel-Gesetzgebung Rom’s dekretierte, es sei gleichgültig, wie viel oder wie wenig die Gläubiger in einem solchen Falle herunterschnitten „si plus minusve secuerunt, ne fraude esto“.”

wordt de maat van de straf dankzij de ‘objectiviteit’ van het afgesproken equivalent losgekoppeld van de eis die er door de subjectieve reactieve gevoelens van het slachtoffer aan worden gesteld. Ongeacht hoe gekwetst iemand is, bijvoorbeeld vanwege de moord op een naaste, blijft de straf gelijk. Ten tweede maakt het uitdenken van equivalenten, van een prijs voor een misdaad, het volgens Nietzsche mogelijk de misdadiger en de daad steeds meer van elkaar te isoleren (II.10). Niet langer bepaalt een misdaad de volledige persoonlijkheid of raakt de straf de gehele persoon, maar gaat het nog enkel om de daad van die persoon. Na ‘afgekocht’ te zijn kan deze daad vergeten worden, en mag de persoon weer meedraaien in de gemeenschap. In de ontwikkeling van de straf van vogelvrij-verklaren, via fenomenen als het stenigen en vervolgens publieke terechtstellingen, vindt de straf uiteindelijk steeds meer buiten de handen en ogen van het slachtoffer om plaats – deze wordt slechts nog op de hoogte gesteld van de strafmaat.

ii. De ontwikkeling van het ressentiment

Deze door sterkere machten met de instelling van de wet ingezette ‘oorlog tegen de overmaat aan reactieve gevoelens’ betekent voor het ressentiment dat geprobeerd wordt het ‘onzinnige woeden van het ressentiment’ aan banden te leggen door “das Objekt des Ressentiment aus den Händen der Rache” te trekken (II.11). Hierdoor kan de gekwetste of gekrenkte niet langer middels de wraak de wreedheidsinstincten op de vrije loop laten om het ressentiment tot oplossing te brengen, maar zal hij zich tevreden moeten stellen met de onpersoonlijkere strafmaat. Daarmee volgt uit II.11 ten eerste dat er al vóór de instelling van de wet en dus vóór de gedwongen opname in een maatschappelijk geheel ressentiment bestaat – dat ik ter onderscheiding ressentiment- α noem.¹⁵ Ten tweede dat dat ressentiment een object heeft en in een *niet-noodzakelijke* verbinding staat met de wraak(zucht). De bevrediging van het ressentiment kan volgens II.11 immers ook via andere weg dan eigenhandige wraak plaatsvinden. Ten derde dat ná de opname in de staat het ressentiment niet langer naar eigen inzicht kan worden uitgeleefd. Naarmate het rechtssysteem zich ontwikkelt, betekent dit dus een steeds verdere loskoppeling van het ressentiment en de individuele uitleving van wreedheidsinstincten. Daarmee volgt uit II.11 tot slot een eerste manier waarop aan de slaven ‘de werkelijke reactie is ontzegd’. Er ontstaat dus pas bij het ressentiment in deze fase ná de opname in de gemeenschap – in het vervolg ressentiment- β genoemd – een onvermogen de emotie te uiten in een directe reactie. Het niet uiten van de emotie is dus niet kenmerkend voor het ressentiment zelf –

¹⁵ Ook al werd dit eerder al gesuggereerd met de hypothetische natuurtoestand, wordt het door deze passage bevestigd.

zoals al bleek uit de uitleving van het ressentiment door de voornamen in een directe reactie – maar enkel voor de toestand van de zwakkeren in de staat.

In I.10 gaat het echter om een ander soort (of een andere fase van het) ressentiment dan - α en - β , en ook om andere manieren waarop aan de zwakkeren de reactie is ontzegd. Bij - α en - β gaat het om het ressentiment in reactie op een individuele krenking of een geleden onrecht. Bij het ‘slavenressentiment’ van I.10 gaat het daarentegen om een sterk opgelopen en structurele onvrede van de slaven met hun ondergeschikte positie in de samenleving.¹⁶ Het lijden of de krenking die ten grondslag ligt aan het slavenressentiment heeft met andere woorden een politieke oorzaak.¹⁷ Het ‘ontzeggen van de werkelijke reactie’ kan dus in de tweede plaats ook in deze politieke zin worden begrepen. De onmacht van de zwakkeren ten opzichte van de sterkeren bestond echter evengoed in de situatie vóór de opname in de staat en vormt op zichzelf daarom geen voldoende verklaring voor het slavenressentiment dat, zoals zal blijken, veel sterker en veelvuldiger aanwezig is dan het ressentiment in fase - α en - β .

Het politieke lijden en daarmee het ressentiment worden volgens Nietzsche in de eerste plaats namelijk versterkt door het lijden als gevolg van het pijnlijke civiliseringsproces.¹⁸ Daarbij gaat het ten eerste om het hiervoor genoemde aankweken van een geheugen. Naast het lijden dat bij dat aankweken komt kijken, zorgt ten tweede het geheugen zelf ook voor een toename van het ressentiment – zoals in iv. zal worden besproken. Ten derde speelt de ‘verinnerlijking van de mens’ een belangrijke versterkende rol. In II.16-17 betoogt Nietzsche dat door het wegvallen van de natuurlijke uitlaat van de wreedheidsinstincten naar buiten, deze instincten naar binnen keren – “gegen den Menschen selbst” (II.16).¹⁹ Volgens Nietzsche zou het gevolg daarvan zijn dat de in de staat opgesloten ‘diermens’ om tot instinct-uitleving te komen zich nu “ungeduldig selbst zerriss, verfolgte, annagte, aufstörte, misshandelte” (II.16). Nietzsche betoogt dat deze zelfmarteling de geboortegrond vormt van de ziekte van het slechte geweten, van de mens die ontevreden is met zichzelf.

Daarnaast vormt deze geestelijke zelfmarteling, zoals Mathias Risse betoogt, de aanleiding voor de groei van de mentale wereld in de mens.²⁰ Dit vormt echter niet zoals Risse stelt “the origin of any form of mental life” of datgene wat de ‘fundamenten legt

¹⁶ NF-1887, 10[77].

¹⁷ Herman Siemens, “Nietzsche’s agon with ressentiment: towards a therapeutic reading of critical transvaluation,” *Continental Philosophy Review* 34:1 (2001): 75.

¹⁸ Vgl. Iain Morisson, “Ascetic Slaves: Rereading Nietzsche’s On the Genealogy of Morals,” *Journal of Nietzsche Studies* 45:3 (Herfst 2014): 244.

¹⁹ Zie ook II.22.

²⁰ Mathias Risse, “Origins of Ressentiment and Sources of Normativity,” *Nietzsche Studien* 32 (2003), 151-152.

voor zelfbewustzijn'.²¹ Het ontstaan van de 'staat', op grond waarvan deze verinnerlijking pas mogelijk wordt, vereist immers dat 'gelijkmachtigen' tot een vergelijk komen. Om tot het besef te komen dat een ander van vergelijkbare sterkte is als het zelf, is al een basaal zelfbewustzijn nodig. Over dit moment van tot een (letterlijk) *vergelijk* komen stelt Nietzsche dan ook: "hier mass sich zuerst Person an Person" (II.8). Al vóór het bestaan van de staat bestaat er dus al zelfbewustzijn en een bepaalde vorm van innerlijk leven. Inderdaad stelt Nietzsche – *contra* Risse – dat de opkomst van het slechte geweten een uitbreiding van de *al bestaande* maar nog beperkte innerlijke wereld van de mens veroorzaakte.²²

Bovenstaande discussie is van belang aangezien er zonder die innerlijke wereld en (zelf)bewustzijn geen ressentiment kan bestaan, zoals Risse terecht en als een van de enigen opmerkt. Aangezien het ressentiment een reactie inhoudt op een miskenning door een ander is er immers een besef nodig van het zelf en van dat zelf in relatie tot individuen die deze krenking kan worden aangerekend.²³ Het ressentiment kan zich dus pas voordoen wanneer sociale relaties bestaan tussen mensen met een basaal zelfbewustzijn. Die voorwaarden en het ressentiment bestaan echter al in Nietzsches 'voortijd', en niet zoals Risse betoogt pas met de verinnerlijking van de mens.²⁴ Het belang dat Risse aan de verinnerlijking hecht is echter niet volledig onterecht. Door de verinnerlijking wordt zoals hij uiteenzet namelijk een groter geheugen en een grotere voorstellingskracht mogelijk. Zodoende kan het niet uitleefbare ressentiment(-β) zich gaan uiten in wraakfantasieën en daarmee uiteindelijk in de 'denkbeeldige wraak' van de slavenopstand.²⁵ Het civilisatieproces vormt dus zowel een bijkomende bron voor het lijden van de zwakkeren, als de geboortegrond van de ingrediënten die het uiteindelijke slavenressentiment van I.10 uitmaken.

Het lijden en het ressentiment van de zwakkeren wordt verder versterkt door een 'metafysisch tekort'. In GM III stelt Nietzsche dat het lijden voor de onderdrukte mens vermoeiend en uitzichtloos kan worden. Het ontbreekt deze mens volgens Nietzsche aan een *zijn* voor het lijden: "Die Sinnlosigkeit des Leidens, n i c h t das Leiden, war der Fluch,

²¹ Risse, "Origins," 151-152.

²² Risse erkent overigens dat Nietzsche dit stelt. In zijn betoog doet Risse de mentale wereld van voor de verinnerlijking echter – zonder argumentatie – af als van geen belang [Risse, "Origins," 151-152]. In een voetnoot stelt Risse bovendien dat Nietzsche enkel spreekt over het *uitbreiden* van de mentale wereld, zodat hij niet hoeft in te gaan op het *ontstaan* ervan [Risse, "Origins," 151n19]. Behalve dat dit bijzonder speculatief is, houdt het (zoals mijn betoog in dit hoofdstuk hopelijk bewijst) geen stand. Overigens gaat Risse in het geheel niet in op II.11. Hij noemt II.11 één keer, namelijk in een voetnoot om een gemaakte tegenstelling met Kant te nuanceren, echter zonder direct belang voor zijn betoog.

²³ Vgl. Risse, "Origins," 152, 160.

²⁴ Risse, "Origins," 160-165.

²⁵ Vgl. II.18.

der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag” (III.28). De massa van onderdrukten – “der kranken Heerde” (III.15) – ontwikkelt zonder zingeving volgens Nietzsche een toenemend gevoel van onlust met haar onderdrukking en haar bestaan. Met betrekking tot het ressentiment houdt dit volgens hem de ontwikkeling in van wraak-, wrok- en haatgevoelens en bovenal het alsmaar ophopen van het ressentiment binnen die massa (III.15).²⁶

De hierboven beschreven derde fase van het ophopende ‘ressentiment-γ’ vindt in Nietzsches verhaal haar hoogtepunt in III.15. Nietzsche stelt daar dat de zwakkeren omdat ze hun opgehoopte reactieve gevoelens niet tegen de sterkeren kunnen uiten op zoek gaan naar ‘zondebokken’. Volgens Nietzsche is de ‘werkelijke fysiologische oorzakelijkheid’ voor de ontlading van reactieve affecten zoals het ressentiment namelijk niet het verlangen verdere beschadiging te voorkomen door de oorzaak van het lijden weg te nemen. Het zou er in de eerste plaats om gaan pijn te verdoven of uit het bewustzijn te verwijderen door “eine heftigere Emotion irgend welcher Art” (III.15). Bij de uitleving van reactieve gevoelens is het voor de objectkeuze dan ook niet *primair* relevant of dat object ook veroorzaker van het ervaren leed is – een zondebok volstaat ook voor verdoving.²⁷

De onderdrukte mens zou zijn ‘schuldige’ zondebokken in eerste instantie nog zoeken in de andere onderdrukten om zich heen, hetgeen tot een geleidelijke ‘desintegratie’ van de zwakke kudde zou leiden. Om een dergelijke situatie te voorkomen is er volgens Nietzsche doorheen de geschiedenis gezocht naar manieren om het lijden van de onderdrukten te verzachten en verhelpen. De middelen voor deze ‘strijd met de onlust’ zijn volgens Nietzsche veelal in de vorm van religies geboden (III.17). Daarbij wordt dan bijvoorbeeld een sobere levenswijze voorgeschreven om zo door ieder verlangen op te heffen ieder risico op lijden te voorkomen (III.17). Of er wordt middels het voorschrijven van machinale activiteit naar sublimering en afleiding van het lijden gezocht (III.18). Voorgaande middelen zijn volgens Nietzsche “*unschuldigen Mittel im Kampfe mit der Unlust*” (III.19), die bovendien werkelijk succesvol zouden zijn in die strijd.²⁸

²⁶ Vgl. III.14.

²⁷ Ook al geldt volgens Nietzsche wel degelijk voor al dit soort reactieve gevoelens het primaat van ontlading boven object, wil dat nog niet zeggen dat het object nooit ter sprake komt, zoals onder andere Risse suggereert [Risse, “Origins,” 146n11]. Zo bleek uit II.11 al dat er zeer specifieke objecten van het ressentiment kunnen bestaan waaraan door het rechtssysteem een straf wordt opgelegd. Ook hier geldt, volgens III.15, dat het bij de bevrediging van het ressentiment die zou moeten volgen op de uiteindelijke bestraffing gaat om een verdoving of opheffing van het eerder opgelopen leed, niet (primair) om het voorkomen van verdere beschadiging. Desalniettemin is er hier duidelijk sprake van een allesbehalve willekeurig object van het ressentiment.

²⁸ Daarover meer in het vierde hoofdstuk.

Daartegenover plaatst Nietzsche het ‘schuldige’ middel van de ascetische priester: de omkering van het ressentiment door de inzet van het slechte geweten (III.15-16, III.20). De priester zou tegen de zwakke kudde hebben verkondigd: “Recht so, mein Schaf! irgend wer muss daran schuld sein: aber du selbst bist dieser Irgend-Wer, du selbst bist daran allein schuld” (III.15). De priester legt de schuld voor het lijden bij de natuur of het *zijn* van het subject, door het lijden uit te leggen als de straf voor de imperfectie van het subject ten opzichte van ‘het ideaal van de heilige God’ (III.20, II.22). Nietzsche concludeert in III.15 dat de priester daarmee de richting van reactieve gevoelens als het ressentiment heeft omgekeerd. In plaats van te zoeken naar verdoving, afleiding of sublimering van het onlustgevoel, zou de priester met die richtingswijziging volgens Nietzsche juist inzetten op een ‘gevoelsexces’ (*Gefühls-Ausschweifung*) en een versterking van het lijden, om via dat exces tot verdoving van de pijn te komen (III.19).

Door deze omkering zegt de zwakke volgens Nietzsche voortaan ‘nee’ “zu sich selbst, zur Natur, Natürlichkeit, Thatsächlichkeit seines Wesens” (II.22), ten gunste van een andere, hogere, goddelijke werkelijkheid waarmee het werkelijke leven door de priester in contrast wordt gebracht (III.11).²⁹ Die ‘nee’ tegen de eigen natuur houdt met andere woorden een ‘nee’ in tegen de uitleving van de eigen wreedheidsinstincten en het verlangen naar macht.³⁰ Daarmee vormt de richtingswijziging door de ascetische priester een derde zin waarin aan de zwakkeren – nu “dem Handeln abgewendeten” (I.6) – de werkelijke reactie is ontzegd, ditmaal echter door henzelf.³¹

iii. De geboorte van het slavenressentiment

Volgens de meest gangbare lezing volgt deze richtingswijziging van III.15 op I.10. Dat wil zeggen dat de ascetische priester pas na de slavenopstand tegen de voornamen het toneel betreedt en de ressentimentsrichting omkeert. Zo betoogt Keith Ansell-Pearson dat de richtingswijziging nodig was omdat de omkering van waarden in de slavenopstand het lijden van de slaven niet had opgelost: “In fact, in some ways it makes it more acute: If we are good, why do we suffer?”³² Op vergelijkbare wijze betoogt David Owen: “this priestly move [...] makes possible a further development that resolves a problem raised by

²⁹ Vgl. II.18.

³⁰ Vgl. I.6, II.22, III.14.

³¹ Vgl. p.17-18 in deze scriptie over de eerste twee manieren waarop het ‘ontzeggen’ begrepen kan worden.

³² Keith Ansell-Pearson, “Nietzsche: On the Genealogy of Morality,” in *Introductions to Nietzsche*, red. Robert Pippin (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 211.

the slave revolt in morals”.³³ Een dergelijke chronologie maakt het echter moeilijk te begrijpen hoe het ressentiment scheppend wordt. Ansell-Pearson gaat op dit vraagstuk van het scheppend worden niet in. Onder andere Owen en Risse plaatsen het scheppend worden rond de gebeurtenissen uit II.16-17.³⁴ Zoals besproken ontstaat het ressentiment volgens Risse door de verinnerlijking van de mens (II.16). Het niet langer uitleefbare ‘resentment’ – dat Risse gelijkstelt aan ‘anger’ – zou met die verinnerlijking namelijk worden opgekropt en veranderen in het volgens hem per definitie waardescheppende *ressentiment*.³⁵ Owen geeft een vergelijkbare verklaring voor het scheppend worden: “since these feelings of *ressentiment* cannot typically [...] be given outward expression, they turn inward and become creative”.³⁶

Drie opmerkingen uit I.10 lijken deze I.10-III.15 chronologie op het eerste gezicht te ondersteunen. Nietzsche stelt ten eerste dat de slavenmoraal bij voorbaat ‘nee’ zegt “zu einem „Ausserhalb“, zu einem „Anders“, zu einem „Nicht-selbst“”. Naast de omkering van waarden houdt de slavenopstand namelijk ook een omkering in van de waarderingswijze. Bij de voorname waarderingswijze wordt het concept ‘goed’ gevormd vanuit de voorname zelf, als uitdrukking van de eigenwaarde, en verwijst ‘slecht’ naar de afwezigheid van dat ‘goede’.³⁷ Met de slavenopstand wordt dat vervangen door een waarderingswijze waarbij allereerst een concept wordt gevormd van het slechte – nu ‘kwaad’ genoemd – waartegen ‘nee’ wordt gezegd, om vervolgens vanwege het bij zichzelf ontbreken daarvan zichzelf ‘goed’ te noemen (I.10).³⁸ Deze ‘nee’ tegen een ‘niet-zelf’ uit I.10 lijkt direct tegengesteld te zijn aan de ‘nee’ tegen het zelf die volgt op de

³³ David Owen, “Equality, Democracy, and Self-Respect: Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism,” *The Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002): 124. Vgl. David Owen, *Nietzsche's Genealogy of Morality* (Stocksfield: Acumen, 2007), 109.

³⁴ Risse volgt overigens wel de III.15-I.10 chronologie, maar acht III.15 niet van belang voor het scheppend worden van het *ressentiment*, dat volgens hem per definitie scheppend is.

³⁵ Risse, “Origins,” 148. Het precieze verschil tussen *ressentiment* en ‘resentment’, of waarop Risse dit onderscheid baseert, wordt uit zijn betoog niet duidelijk. In verwijzing naar *The New Oxford American Dictionary* definieert Risse ‘resentment’ in een voetnoot als: “bitter indignation at having been treated unfairly.” *Ressentiment* zou volgens hem meer dan ‘resentment’ gerelateerd zijn aan een onvermogen te vergeten (daarover meer in iv.). Bovendien zou het in tegenstelling tot ‘anger’ en het Duitse ‘Groll’ geen reactieve emotie maar “a frame of mind or an attitude” zijn zonder een specifiek object – hetgeen in de bespreking van II.11 al is ontkracht. Behalve dat het onduidelijk is waarop die onderscheiden en definities gebaseerd zijn (argumenten ontbreken), maakt Risse het nog onduidelijker door zonder enige uitleg of context in een voetnoot over GD-Altan 4 te stellen: “In this case, “*ressentiment*” just means “resentment”.” Het *ressentiment* uit GD (het christelijke ‘ressentiment tegen het leven’ (vgl. III.11)) is echter hetzelfde *ressentiment* dat volgens Risse uit II.16-17 voortkomt en dat hij consequent als ‘*ressentiment*’ omschrijft; dat van de slaven en de priesters uit I.10.

³⁶ Owen, *Nietzsche's Genealogy*, 78.

³⁷ Vgl. I.11.

³⁸ Vgl. I.14.

richtingswijziging. Deze tegenstelling lijkt daarmee te bevestigen dat I.10 voorafgaat aan het omkeren van het ressentiment en die 'nee' in III.15.

Ten tweede stelt Nietzsche in I.10 dat deze gerichtheid naar buiten van de slavenmoraal kenmerkend is voor het ressentiment: "Diese Umkehrung des werthesetzenden Blicks [...] gehört eben zum Ressentiment". Deze opmerking lijkt het idee verder te ondersteunen dat de richtingswijziging door de priester in III.15 een wijziging van de 'natuurlijke' ressentimentsrichting van I.10 inhoudt. Tot slot stelt Nietzsche over deze 'nee' van I.10: "und die s Nein ist ihre schöpferische That". Met dat 'nee' wordt door de zwakkeren namelijk het 'kwaad' geschapen: "und hier gerade ist seine That, seine Schöpfung: er hat „den bösen Feind“ concipirt, „den Bösen“". Aangezien Nietzsche het 'nee' tegen het buiten karakteriseert als 'de scheppende daad', lijkt uit I.10 ook te volgen dat het 'gehört zum Ressentiment' dat het scheppend is. Kortom, al deze opmerkingen lijken de lezing te ondersteunen volgens welke de priester in III.15 de richting wijzigt van het *al scheppende* ressentiment uit I.10.

De tegenstelling tussen het 'nee' van I.10 en van III.15 is echter slechts schijnbaar. Het 'nee' tegen het zelf houdt zoals besproken een 'nee' in tegen de eigen natuur en tegen de daarin besloten liggende wreedheidsinstincten en wil tot macht. Die 'nee' tegen het zelf is daarmee dezelfde als het 'nee' van I.10 tegen de voornamen – 'het niet-zelf' – die de wreedheidsinstincten en wil tot macht wel uitleven. De onvrede van de slaven met hun zwakte wordt opgelost door die zwakte, het niet uitleven van de wil tot macht en het zich keren tegen de eigen op macht uit zijnde natuur 'tot verdienste om te liegen' (I.14). Dankzij het 'nee' dat de zwakke dus zowel tegen de eigen natuurlijkheid als (daarmee) tegen de voornamen zegt, is het voor de zwakke mogelijk zichzelf 'goed' en de onderdrukkers kwaad te noemen. 'Die s Nein' verwijst dus zowel naar het 'nee' van I.10 als die van III.15.

Daarnaast volgt uit Nietzsches stelling dat de omkering van de waarderende blik bij het ressentiment 'hoort' nog niet dat het ressentiment waardescheppend *is*.³⁹ Behalve dat Nietzsche in I.10 stelt dat het ressentiment scheppend *wordt*, geldt die omkering voor alle reactieve affecten; zowel wraaklust, afgunst, liefhebben en dankbaarheid zorgen voor een omkering van de waarderende blik. Een reactief affect wordt immers gemotiveerd door een buiten en hetgeen uit dat affect voortvloeit, zoals een waardering, wordt dus ook door dat buiten gemotiveerd. Bovendien komt het ressentiment ook bij de voorname mens

³⁹ Thomas Grafdijk vertaalt 'werthesetzenden Blicks' als 'waardescheppende blik'. Aangezien de geciteerde zin vrij direct volgt op Nietzsches opmerking over het ressentiment dat "selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert", is het de vraag of de vertaling van 'setzende' als 'scheppende' niet misleidend is. Betere vertalingen zijn mogelijk 'waardevaststellende blik' of 'waarderende blik'. Carol Diethel vertaalt het naar het Engels als "the evaluating glance".

voor, waarbij het als reactief affect ook voor een omkering van de waarderende blik zorgt – dat “gehört eben zum Ressentiment” – echter zonder dat dit tot een slavenmoraal leidt. Er is nog enkel sprake van een (tijdelijke) omkering van de waarderende blik door één reactief affect, niet van een *fundamentele* omkering waar een volledig waardenstelsel uit voortkomt en waarmee “das Ressentiment selbst” scheppend wordt.

Het is bovendien de vraag of de verinnerlijking van *instincten* van II.16-17 ook betrekking heeft op een *affect* als het ressentiment, zoals Owen en Risse stellen.⁴⁰ Uit III.15 blijkt immers dat het niet uitleefbare ressentiment niet naar binnen keert, maar tegen andere zwakkeren wordt gericht. Daarnaast is er in II.16-17 nog helemaal geen sprake van een zich tegen de eigen natuur of het leven keren ten gunste van een ‘hoger bestaan’, zoals bij het waardescheppende ressentiment van I.10. Voor zover II.16-17 ook op het ressentiment slaat, houdt dat simpelweg het wrokkig zijn over het eigen doen en laten in. Het is tot slot vreemd om de joods-christelijke slavenopstand te laten beginnen (die begint wanneer het ressentiment scheppend wordt) met het ontstaan van de eerste primitieve staat: een moment in Nietzsches betoog dat niet alleen vóór de opkomst van de joods-christelijke priester plaatsvindt, maar zelfs vóór het bestaan van pre-christelijke klassieke en volgens Nietzsche voorname culturen.

Wanneer wordt het ressentiment dan wel scheppend? De openingszin van I.10 specificeert dat het scheppende ressentiment aan die wezens toebehoort aan wie de werkelijke reactie is ontzegd en die daarom naar de denkbeeldige wraak grijpen. Het scheppende ressentiment ontstaat dus pas als er ten eerste sprake is van een onmogelijkheid tot ‘werkelijke reactie’, zoals bij de onderdrukten vanaf de fase van ressentiment-β. In andere gevallen kan het ressentiment direct worden uitgeleefd, zoals in fase-α of zoals de voornamen doen. Ten tweede moet er vanwege deze onmogelijkheid naar ‘denkbeeldige wraak’ worden gegrepen. De mogelijksvoorwaarden hiervoor worden zoals besproken in II.16-17 gelegd. Zolang het ressentiment zich nog in fase-γ bevindt, wordt het niet direct uitgeleefde en opgehoopte ressentiment echter nog tegen medezwakkeren uitgeleefd. Bovendien kan het hevige lijden dat aan ressentiment-γ ten grondslag ligt ook via andere ‘onschuldigere’ vormen van afleiding, sublimering en verdooving worden bestreden. Een derde voorwaarde voor het scheppende ressentiment van I.10 is daarom dat het ressentiment-γ – zoals dat dankzij de ascetische priester gebeurt – wordt versterkt en ingezet om tot die ‘denkbeeldige wraak’ te komen. De waarden die voortkomen uit de groep onderdrukten met dat opgehoopte en vervolgens versterkte en

⁴⁰ Nietzsche zelf noemt ‘ressentiment’ in II.16-17 slechts één keer wanneer hij stelt dat tegen de opkomst van het slechte geweten geen ressentiment mogelijk is (II.17).

productief gemaakte ressentiment,⁴¹ worden ten slotte volledig gemotiveerd door dat ressentiment. Pas wanneer aan deze voorwaarden is voldaan, is er sprake van de *fundamentele* omkering van de waarderende blik zoals die de slavenmoraal tekent.

Het moment waarop het ressentiment scheppend wordt en waarden gaat voortbrengen is dus het moment dat Nietzsche aan het einde van III.15 bespreekt en in III.16-22 verder uitwerkt – namelijk het moment waarop door de ascetische priester de richting van het ressentiment wordt omgekeerd. Zoals Iain Morriison opmerkt wordt een dergelijke lezing ook ondersteund door III.15 zelf. Nietzsche stelt daar namelijk: “Es wird ihm [de priester] nicht erspart bleiben, Krieg zu führen mit den Raubthieren [de voornamen], einen Krieg der List (des „Geistes“) mehr als der Gewalt”, om vervolgens toe te lichten dat de richtingswijziging een manier is waarop de priester die oorlog heeft gevoerd. Vandaar, betoogt Morriison, dat de slavenopstand vanuit het oogpunt van de priesters in III.15 nog in de toekomst ligt.⁴²

iv. Het ressentiment en het geheugen

In veel lezingen van Nietzsches ressentimentsfilosofie wordt de emotie verbonden met een onvermogen te vergeten en een eindeloos wrokkig blijven over eens geleden leed. Het voorvoegsel ‘re-’ van ressentiment zou letterlijk ‘her-’ of ‘opnieuw’ betekenen: ressentiment als ‘opnieuw voelen’. Zo stelt Risse: “Such persons [de slaven] are painfully tied up with the past: they keep re-feeling it, which is what *re-sentire* means literally in Latin and which is preserved in the French *resentir* more than in the English *resent*.”⁴³ Vanuit een vergelijkbare lezing spreekt ook Amélie Oksenberg Rorty consequent over ‘re-sentiment’ om Nietzsches emotie te onderscheiden van het door haar besproken ‘resentment’: “In its form of re-sentiment, it feeds itself on the past, chewing over painful memories of humiliations, insults, and injuries”.⁴⁴ Deze verbintenis tussen het ressentiment en het geheugen wordt al gemaakt in de mogelijk allereerste bespreking van Nietzsches ressentimentsfilosofie door Max Scheler, die de emotie definieert als “eine *seelische Selbstvergiftung* [...] eine dauernde psychische Einstellung, die durch systematisch geübte Zurückdrängung von Entladungen gewisser Gemütsbewegungen und Affekte entsteht”.⁴⁵

⁴¹ Over het ‘productieve’ karakter van het omgekeerde ressentiment zie III.16.

⁴² Iain Morriison, “Ascetic Slaves: Rereading Nietzsche’s On the Genealogy of Morals,” *Journal of Nietzsche Studies* 45:3 (Herfst 2014): 231, 243.

⁴³ Risse, “Origins,” 155. In deze paragraaf ga ik enkel inhoudelijk op het ressentiment en het geheugen in. In het volgende hoofdstuk zal dit taalkundige argument worden weerlegd.

⁴⁴ Amélie Oksenberg Rorty, “The Dramas of Resentment,” *The Yale Review* 88:3 (2000): 89.

⁴⁵ Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978), 4.

Deze verbintenis wordt echter geproblematiseerd door Nietzsches opmerking dat de voornamen het ressentiment direct uitleven. Bovendien bleek dat er vóór de door zowel Risse als Scheler genoemde verinnerlijking al een ressentiment bestaat dat direct wordt uitgeleefd (- α).⁴⁶ Nietzsche schrijft in II.1-3 inderdaad een onvermogen te vergeten toe aan de zwakkere mensen en in I.10 en II.1-3 een vermogen te vergeten aan de voorname mensen. Hij brengt dat onvermogen echter nergens in GM expliciet in noodzakelijk verband met het ressentiment. Zoals hieronder zal worden betoogd is het onvermogen te vergeten dan ook niet kenmerkend voor het ressentiment zelf, maar voor de zwakkeren die (ook) aan het ressentiment lijden. Desalniettemin is dat ziekelijke geheugen van grote invloed op de ontwikkeling van het ressentiment. Om deze invloed uit te werken, is het behulpzaam kort in te gaan op wat Nietzsche precies over het geheugen zegt.

In II.1 merkt Nietzsche twee tegengestelde vermogens op in de mens: vergeetachtigheid en het vermogen beloftes te mogen doen. Vergeetachtigheid is volgens Nietzsche het meer primitieve vermogen, en het zou de mens in staat stellen niet tot in de oneindigheid te lijden onder eens geleden leed. In de ontwikkeling van dier tot geciviliseerd mens zou de mens ook een tegengesteld vermogen hebben ontwikkeld; het vermogen beloftes te ‘mogen’ doen: het vermogen niet te vergeten.⁴⁷ Door het ontwikkelen van dit aan het vergeten tegengestelde vermogen is de mens – zoals Otfried Höffe het verwoord – het wezen geworden dat de spanning tussen vergeetachtigheid en het onthouden moet uithouden.⁴⁸ Wie die deze ‘paradoxale taak’ niet kan volbrengen zou volgens Nietzsche nergens mee klaarkomen en ziek worden (II.1). In plaats van een vermogen niet te vergeten, ontwikkelt deze mens het ziekmakende onvermogen te vergeten.

Bij dat onvermogen te vergeten gaat het om “ein passivisches Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks”; het houdt een onkunde in gedane zaken los te laten (II.1). Dit soort mensen blijft alsmaar broeden op en peinzen over eens geleden leed, en wordt zodoende in het handelen en waarden steeds tot op zekere hoogte gemotiveerd of geremd door eerdere invloeden. Het vermogen niet te vergeten betreft daarentegen “ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen, ein Fort- und Fortwollen des ein Mal Gewollten, ein eigentliches Gedächtniss des Willens”

⁴⁶ Een verdere onderbouwing van de stelling dat het in II.11 gaat om ressentiment dat direct wordt uitgeleefd zal uit het tweede hoofdstuk volgen.

⁴⁷ Nietzsche spreekt in deze context bewust van ‘dürfen’ in plaats van ‘können’. Het gaat namelijk om het soort beloftes dat niet slechts gegeven, maar ook nagekomen wordt. Het letterlijke vermogen beloftes te doen omvat dus ook nadrukkelijk de verantwoordelijkheid die een belofte met zich meebrengt. Vgl. Höffe, „Ein Thier,” 68-69.

⁴⁸ Otfried Höffe, „Ein Thier,” 71.

(II.1). Het ‘soevereine individu’ dat werkelijk mag beloven is volgens Nietzsche heer over zichzelf, omstandigheden en misschien het belangrijkste “Herr des freien Willens” en kan daardoor verantwoordelijkheid nemen voor het huidige en toekomstige handelen (II.2).⁴⁹ Dit individu is in staat de eigen wil tot bepalingsgrond van het handelen te maken, en de waarden die uit de eigen wil voortspuiten als waarde criterium te nemen.

Om beloftes te *mogen* doen moet het subject een besef van het eigen kunnen hebben, en bovendien ook voor zijn toekomstige zelf kunnen instaan (II.1). Beide zaken vereisen de aanwezigheid van een, zij het basaal, zelfbewustzijn. Bij het beloven gaat het bovendien om een zelfbewustzijn waarin ‘de ander’ een rol speelt. In beginsel gaat het er in dat soort zelfbewustzijn om, zoals bij het tot een vergelijk komen van de gelijkmachten: “Macht an Macht zu vergleichen, zu messen, zu berechnen” (II.8), namelijk om de eigen machtspositie in vergelijking met die van anderen vast te stellen en zo te weten wat je wel en niet kunt maken.

Op basis van het verschil tussen het vermogen niet te vergeten en het onvermogen te vergeten kunnen twee manieren worden onderscheiden waarop het onthouden van de eigen inferieure machtspositie ten opzichte van een ander of ten opzichte van de gemeenschap kan uitpakken. Bij het vermogen niet te vergeten, leidt het onthouden tot de ontwikkeling van een groter zelfbewustzijn door het inzien van de eigen beperkingen en het lering trekken voor de toekomst. Een dergelijk zelfbewustzijn is onontbeerlijk voor een gezonde omgang met het leven: iemand die niet kan accepteren dat een rotswand onbeklimbaar is, zal onvermijdelijk tegen teleurstellingen blijven aanlopen, en van zichzelf eigenhandig een Sisyfus maken. In het geval van het onvermogen te vergeten betreft het iemand die wel erkent en onthoudt dat een rotswand te steil is en het beklimmen bijgevolg opgeeft, maar deze impotentie niet kan accepteren. Deze persoon blijft eindeloos mokken over het uitgebleven succes, zonder mogelijkheid iets aan de situatie te veranderen. In een dergelijk geval wordt het onthouden tot een last, tot een eindeloze kwelling.

Daarnaast bestaat er een verschil in de waarderingswijze in beide gevallen. De mens die met een goed functionerend geheugen een gezond zelfbewustzijn ontwikkelt, stelt zich hiermee in staat om steeds “von sich aus nach den Andern hinblickend” te bewonderen of te verachten (II.2). Vanuit een goede overtuiging van de eigen macht vergeleken met die van anderen, en bovendien een acceptatie van die macht – van zichzelf – heeft deze persoon geen moeite de superioriteit van de ander te accepteren; die superioriteit beledigt hem niet.⁵⁰ Wanneer deze persoon ondanks de lagere krenkingsdrempel toch gekrenkt raakt en ressentiment ervaart, leeft hij dit zoals besproken uit in een directe reactie. Lukt

⁴⁹ Vgl. II.1, II.3.

⁵⁰ Vgl. II.3.

dit echter niet dan zorgt het volgens Nietzsche in deze persoon aanwezige ‘overschot’ aan “vergeessen machender Kraft” ervoor dat de krenking snel weer wordt vergeten (I.10). Vanwege deze gezonde combinatie van het kunnen onthouden en het kunnen vergeten komt het ressentiment, zoals Nietzsche stelt, bij de voorname mens veel minder vaak voor dan bij de zwakkeren (I.10).

De mens die niet kan vergeten blijft daarentegen rondlopen met gevoelens van vernedering en krenking. Wanneer zo iemand ooit eens door een ander is beledigd, zal hij dat die ander tot in de oneindigheid kwalijk blijven nemen. Het ressentiment dat niet succesvol kan worden geuit is bij deze mens vanwege het onvermogen te vergeten van blijvende invloed op de waardeoordelen. Zoals Risse betoogt zorgt deze ‘vastketening aan het verleden’ er zo voor dat: “new events are seen from within this pattern of painful memories, and thus there are going to be ever more of them.”⁵¹ Ook nieuwe uitspraken van die ander worden zodoende opgevat als toevoegingen aan de eerdere belediging. Het genoemde gebrek aan acceptatie van en vertrouwen in zichzelf zorgt bovendien dat er weinig nodig is om tot een krenking te komen.

Het ressentiment doet zich dus om drie redenen vaker voor bij de zwakkeren (naast de al eerder besproken oorzaken die het ressentiment versterken). Ten eerste leidt het onvermogen de eigen positie te accepteren ertoe dat de eigen machtswil gekrenkt blijft worden. Ten tweede zorgt de defecte vergeetachtigheid ervoor dat ieder gevoeld ressentiment in het bewustzijn blijft hangen en er na verloop van tijd dus steeds meer van aanwezig zal zijn. Ten derde zorgt de lagere krenkingsdrempel ervoor dat het ressentiment in talloze gevallen bij deze zwakkere optreedt, wanneer het dat bij de voorname helemaal niet doet (I.10). Om deze redenen draagt de ontwikkeling van de defecte vergeetachtigheid in de zwakke mens, in combinatie met het onvermogen tot handelen, sterk bij aan de ophoping van het ressentiment bij deze zwakkeren. In tegenstelling tot wat Risse, Rorty en Scheler betogen, functioneert het onvermogen te vergeten dus slechts als katalysator van het ressentiment en is het geen onlosmakelijke eigenschap ervan.

* * *

In dit hoofdstuk is ten eerste de rol van het ressentiment in Nietzsches vertoog uit GM duidelijk geworden. Daarnaast zijn er vier verschillende ontwikkelingsfasen van het ressentiment van de zwakkeren onderscheiden: het vrij uitleefbare ressentiment- α , het aan banden gelegde ressentiment- β , het opgehoopte ressentiment- γ en tot slot het

⁵¹ Risse, “Origins,” 155.

waardescheppende slavenressentiment uit I.10. Tot slot zijn er doorheen het hoofdstuk eerste stappen gezet in het bepalen van de betekenis van ‘ressentiment’ bij Nietzsche. In tegenstelling tot de gangbare definiëring heb ik betoogd dat het ressentiment (i.) niet noodzakelijk samenhangt met een onvermogen te handelen, daarentegen tot handelen kan aanzetten zoals bij de voorname mens en ressentiment- α , (ii.) niet noodzakelijk voortkomt uit de onderdrukking van emoties, (iii.) niet noodzakelijk waardescheppend is en (iv.) niet noodzakelijk samenhangt met een onvermogen te vergeten. In het volgende hoofdstuk zal verder worden onderbouwd dat het ressentiment kan worden begrepen als ‘gevoel van krenking’ of ‘gevoel van verontwaardiging’.

II. Een kleine geschiedenis van het ressentiment

Definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat. (II.13)

Ein noch so complicirter Trieb, wenn er einen Namen hat, gilt als Einheit und tyrannisirt alle Denkenden, die nach seiner Definition suchen. (NF-1881, 11[115])

In dit hoofdstuk zal onder andere worden ingegaan op de herkomst van Nietzsches woordgebruik en op de vraag waarom Nietzsche het woord ressentiment gebruikt en waar hij het woord vandaan haalt. Het is namelijk opmerkelijk dat ‘ressentiment’ een dusdanig centrale rol speelt in een werk dat Nietzsches woorden aan zijn uitgever “in direktem Zusammenhange mit dem voriges Jahr erschienenen „Jenseits“ steht”,⁵² dat bovendien volgens het titelblad van de eerste uitgaven ter verheldering van JGB moest dienen,⁵³ terwijl Nietzsche het woord ressentiment in JGB of in werken daarvoor niet gebruikt. Het achterhalen van de redenen voor Nietzsches woordkeuze kan ons verder inzicht bieden in de betekenis ervan in GM.

Volgens sommige auteurs gebruikte Nietzsche dit Franse leenwoord vanwege het ontbreken van een toereikend equivalent in het Duits. Nietzsche zou het woord daarom als “Terminus technicus” in de Duitse taal hebben geïntroduceerd, zoals Scheler betoogt.⁵⁴ In lijn met Nietzsches stelling dat alleen definieerbaar is wat geen geschiedenis

⁵² BVN-1887, 877.

⁵³ “Dem letztveröffentlichten „Jenseits von Gut und Böse“ zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben.” Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (Leipzig: C.G. Naumann, 1887).

⁵⁴ Scheler, *Das Ressentiment*, 2.

heeft, zou deze ontbrekende Duitse voorgeschiedenis Nietzsche meer vrijheid kunnen hebben geboden het eigenhandig te definiëren (II.13). ‘Ressentiment’ werd echter minstens honderdvijftig jaar eerder in de Duitse taal opgenomen, en had toentertijd nog uiteenlopende betekenissen als: “Empfindung, Empfindlichkeit, Mißfallen, Rache. it. Erbarkeit, Danckbarkeit, Vergebung.”⁵⁵ Ten tijde van GM was het ook in het woordenboek van Daniel Sanders opgenomen, die het omschreef als “das grollende Nachtragen einer Unbill”.⁵⁶ Het ‘geen geschiedenis’-argument gaat dus niet op. De verwijzing naar dit woordenboek volstaat echter niet ter weerlegging van een mogelijke Franse invloed op Nietzsche, noch voor een verklaring van zijn eigen woordgebruik. Behalve dat Nietzsche dit specifieke woordenboek niet hoog aansloeg,⁵⁷ is het in het algemeen voor filosofen en voor Nietzsche in het bijzonder niet ongevoel van woordenboekdefinities af te wijken.

Onder meer het *Philosophisches Wörterbuch* suggereert dat Nietzsche het woord ontleent aan De Montaigne, die in het essay *Laſheid, de moeder van de wreedheid* een vergelijkbaar vertoog over het ressentiment en de wraakzucht zou hebben gegeven.⁵⁸ De

⁵⁵ Vgl. Friedrich Gladov, *A la Mode-Sprach der Teutschen Oder Compendieuses Hand-Lexicon*, Bugget und Seitz (Nürnberg: 1727), 584 e.v. — Vergelijkbare definities bestaan (in ieder geval van origine) ook in het Frans. Zo gebruikt onder meer De Montaigne het woord op deze uiteenlopende wijzen. Ook in Littré’s Franse woordenboek wordt gesteld dat deze verschillende definities inderdaad oorspronkelijk aan ‘ressentiment’ toekomen, dat letterlijk ‘hevig gevoel’ zou betekenen. De context was dan steeds bepalend voor de precieze betekenis van het woord [Émile Littré, *Dictionnaire de la langue Française – Q-Z*, Librairie Hachette (Parijs: 1873), 1671.]. Ten tijde van schrijven (1873) zou de negatief beladen betekenis en dus de connotatie met wraakzucht het meest gebruikelijk zijn geworden. Wanneer juist gebruikt zouden de andere definities echter ook mogelijk zijn.

⁵⁶ Daniel Sanders, *Wörterbuch der Deutschen Sprache – Zweiter Band, Erste Hälfte, L-R*, Otto Wigand (Leipzig: 1876), 738. Daniel Sanders stelde zich ten doel een voor het ‘gewone volk’ toegankelijk woordenboek te schrijven waarin de door dat ‘gewone volk’ gebruikte taal centraal stond, als tegenhanger voor de bestaande woordenboeken (bv. van gebr. Grimm) waarin etymologische, historische en literaire bronnen uitgangspunt voor begripsbepaling vormden. [zie Ulrike Haß-Zumkehr, *Deutsche Wörterbücher - Brennpunkt von Sprach- und Kulturgeschichte*, Walter de Gruyter (Berlijn: 2001), 143-161.] Het feit dat ‘ressentiment’ voorkomt in precies dit woordenboek ondersteunt daarmee in het bijzonder de these dat het woord in Nietzsches tijd al met betekenis(sen) was beladen. — Uit het woordenboek blijkt bovendien dat het achtervoegsel ‘-s’ aan het woord dient te worden toegevoegd in het geval van een genitivus of meervoud: ‘Ressentiments’ (deze regel geldt nog altijd). Over het algemeen gelden dit soort vervoegingen niet voor leenwoorden. Nietzsche vervoegt echter inconsequent, waardoor het onduidelijk is of hij het woord als leenwoord of ‘Duits’ woord begreep. Zo spreekt hij zowel over “Menschen des Ressentiment” (o.a. I.10) als over “Menschen des Ressentiments” (NF-1886, 7[5]), en zowel over “eine Rückwärtsrichtung ihres Ressentiments” (III.16) als over “der Richtungs-Veränderer des Ressentiment” (III.15). De reden voor deze inconsistentie heb ik niet kunnen achterhalen.

⁵⁷ Zie UB I.11.

⁵⁸ P. Probst, “Ressentiment,” *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Basel: Schwabe & Co. AG, 1992), 921-922. — Nietzsche bezat zowel een Duitse als Franse versie van *Essais*, namelijk: Michel de Montaigne, *Essais. Avec des notes de tous les commentateurs. Édition revue sur les textes originaux* (Parijs: Didot Frères, Fils et Cie, 1864), en Michel de Montaigne, *Michaels*

Montaigne gebruikt in zowel dit als andere essays inderdaad soms ‘ressentiment’, echter niet zoals het *Philosophisches Wörterbuch* stelt op overwegend negatieve wijze. De Montaigne gebruikt het daarentegen voor uiteenlopende zaken zoals het voelen van nierstenen, trots (*ressentiment de soi*), overmoed en wraakgevoelens. Het genoemde essay vertoont inhoudelijk inderdaad overeenkomsten met Nietzsches eigen denken, zijn veelzijdige gebruik van het woord verheldert echter weinig inzake Nietzsches keuze het christendom uit ‘de geest van het ressentiment’ geboren te laten worden.⁵⁹ Aangezien Nietzsche De Montaigne in het Frans las, was hij hoogstwaarschijnlijk wel op de hoogte van de verschillende betekenissen van het woord.

Andere auteurs spelen toe op een invloed van Dostojevski, in wiens werk *Brieven uit het ondergrondse* een hoofdpersoon wordt opgevoerd die sterke overeenkomsten vertoont met Nietzsches slaven.⁶⁰ In de Franse vertaling die Nietzsche hiervan las, wordt ‘ressentiment’ inderdaad een aantal keren op vergelijkbare wijze gebruikt als door Nietzsche in I.10.⁶¹ Bovendien las Nietzsche dit werk voor het eerst een aantal maanden vóór GM en liet hij zich er direct lovend over uit in brieven.⁶² Toch volstaat ook een verwijzing naar Dostojevski niet om Nietzsches woordkeuze te verklaren. Behalve het feit dat het woord in dit werk maar viermaal voorkomt, gebruikte Nietzsche ‘ressentiment’ twaalf jaar eerder al in brieven en notities. Tot slot worden zowel De Montaigne als Dostojevski niet genoemd in GM.

Een waarschijnlijk invloedrijkere herkomst van Nietzsches woordgebruik is *Der Werth des Lebens* (WdL) van de Duitse econoom, filosoof en bekend antisemiet Eugen Dühring, die het ressentiment bepaalt als ons natuurlijke rechtvaardigheidsgevoel.⁶³ Dit

Herrn von Montaigne Versuche – nebst des Verfassers Leben I-III, vertaald door Peter Coste (Leipzig: Friedrich Lankischens Erben, 1753-1754); vgl. *Nietzsches persönliche Bibliothek*, red. Giuliano Campioni, Paolo D’Iorio, Maria Christina Fornari, et al. (Berlijn/Boston: De Gruyter, 2011), 394. In de Duitse vertaling komt het woord ressentiment niet voor. In de Franse versie kan het woord in ieder geval op pagina’s 762, 817, 815, 816, 817 en 898 worden gevonden. Geraadpleegde Nederlandse vertaling: Michel de Montaigne, *Essays*, vertaald door Frank de Graaff (Amsterdam: Boom, 1993), 815-825.

⁵⁹ Vgl. EH-GM.

⁶⁰ Vgl. Amélie Oksenberg Rorty, “The Dramas of Resentment,” *The Yale Review* 88:3 (2000): 90; Risse, “Origins,” 152; Paolo Stellino, “Affekte, Gerechtigkeit und Rache in Nietzsches Zur Genealogie der Moral,” *Nietzscheforschung* 15 (2008): 252.

⁶¹ Théodore Dostoïevsky, *L’Esprit souterrain*, vertaald en bewerkt door E. Halpérine et Ch. Morice (Parijs: Librairie Plon, 1886); vgl. BVN-1887,804.

⁶² Vgl. BVN-1887, 804.

⁶³ Overigens las Nietzsche ook een later werk van Dühring, *Cursus der Philosophie* (Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie – als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* (Leipzig: Erich Koschny (L. Heimann’s Verlag), 1875.)) Gerhardt laat goed zien hoe de rechtsleer van de vroege Nietzsche in MA nog sterke overeenkomsten vertoont met Dührings rechtsleer en maakt daarbij ook gebruik van *Cursus der Philosophie* (Gerhardt, “Das "Princip des Gleichgewichts",” m.n. 116-123.) Ook Marco Brusotti benut *Cursus der Philosophie* om Nietzsches denken over actie en reactie uit te leggen als een reactie op Dühring (Marco Brusotti, “Die "Selbstverkleinerung des Menschen" in der Moderne.

werk was in Nietzsches tijd vrij bekend, in het bijzonder onder de antisemieten, waarmee Nietzsche tot zijn grote ergernis in verband werd gebracht. Nog voor de publicatie van GM laat hij zich over deze gelijkschakeling al negatief uit in brieven en notities. Een aantal maanden na publicatie schrijft hij zijn moeder: “nichts steht meinem Einfluß mehr im Wege, als daß der Name Nietzsche in Verbindung mit solchen Antisemiten wie E. Dühring gebracht worden ist” (BVN-1887, 967).⁶⁴ Nietzsche spreekt meerdere malen de ambitie uit deze verbintenis te doen verdwijnen. Deze context doet vermoeden dat de verheldering die GM van JGB zou moeten zijn, onder meer een verheldering inhoudt van zijn verhouding tot het ressentimentsdenken van deze “Berliner Rache-Apostel Eugen Dühring, [...] das erste Moral-Grossmaul, das es jetzt giebt, selbst noch unter seines Gleichen, den Antisemiten” (III.14). Bovendien gebruikt Nietzsche het woord ressentiment voor het eerst in zijn aantekeningen bij WdL.⁶⁵ Hij schreef dat woord zelfs op de kaft van WdL, verwijzend naar enkele pagina’s over het ressentiment en een passage over ‘onze morele veronderstellingen’.⁶⁶ Deze passage vindt samen met Dührings uiteenzettingen over “die transcendente Befriedigung der Rache” duidelijke weerslag in GM.⁶⁷ Enerzijds wijst Nietzsche Dühring resoluut af, anderzijds neemt hij bepaalde gedachten van hem over. In wat volgt zullen Dührings ressentimentsfilosofie en Nietzsches verhouding daartoe worden uitgewerkt.

Studie zu Nietzsches ‘Zur Genealogie der Moral’,” *Nietzsche-Studien* 21 (1992): 81-136.) Aangezien Nietzsche dit werk pas later las en er over het ressentiment eenzelfde filosofie in staat, wordt echter uitsluitend op WdL gefocust. Bovendien, zoals Aldo Venturelli betoogt, schonk Nietzsche aanzienlijk minder aandacht aan dit latere werk en kunnen de hoofdlijnen van zijn verhouding tot Dühring in GM geheel worden teruggeleid tot zijn WdL-aantekeningen (Aldo Venturelli, “Asketismus und Wille zur Macht. Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring,” *Nietzsche Studien* 15 (1986): 123-124.)

⁶⁴ Nietzsche doelt hier ten eerste op de filosofische verbintenis tussen antisemieten en zijn naam dankzij de opname van zijn denken in de partijliteratuur. Daarnaast werd Nietzsche in Paul Heinrich Widemanns boek *Erkennen und Sein* letterlijk samen met Dühring genoemd, Dührings gedachten bovendien gelijkgesteld met die uit Z (Paul Heinrich Widemann, *Erkennen und sein: Lösung des Problems des Idealen und Realen zugleich eine Erörterung des richtigen Ausgangspunktes und der Principien der Philosophie* (Karlsruhe: Reuther, 1885), 239. Hierover beklagde Nietzsche zich in 1885 in een brief aan zijn zus Elisabeth (BVN-1885, 614). Vgl. hierover Venturelli, “Asketismus,” 137. Ten tweede doelt Nietzsche op de sociale verbintenis die dankzij het huwelijk van Elisabeth met een vooraanstaand antisemiet is ontstaan. Rond dezelfde tijd als de brief aan zijn moeder liet hij zich over beide zaken al boos uit in een (ontwerp)brief aan Elisabeth (“meine frühere Schw<ester>”), en concludeert: “Nachdem ich gar den Namen Z<arathustra> in der antis<emitischen> Correspondenz gelesen habe, ist meine Geduld am Ende — ich bin jetzt gegen die Partei Deines Gatten im Zustand der Notwehr. Diese verfluchten schmutzigen Antisemiten-Fratzen sollen nicht an mein Ideal greifen!!” (BVN-1887, 968) Het moment waarop Nietzsche ‘der antisemitischen Correspondenz’ las vond al plaats in maart van dat jaar (BVN-1887, 820).

⁶⁵ NF-1875, 9[1].

⁶⁶ *Nietzsches persönliche Bibliothek*, 201-202; Dühring, *WdL*, 169.

⁶⁷ Dühring, *WdL*, 219.

i. Ressentiment, rechtvaardigheid en dankbaarheid

De mens is volgens Dühring uitgerust met een natuurlijk vermogen recht en onrecht te onderscheiden, dat volgens hem primair door het ressentiment wordt gemotiveerd. Hij bepaalt het ressentiment als het reactieve gevoel dat ‘met mechanische noodzakelijkheid’ optreedt zodra een krenking (*Verletzung*) plaatsvindt.⁶⁸ Het ressentiment is niet *een* reactief gevoel in geval van krenking maar, zoals Gerhardt opmerkt, “nur ein anderes Wort für "reactive Empfindung"”.⁶⁹ Wanneer het reactieve gevoel van krenking sterk genoeg toeneemt, zo stelt Dühring, wordt het een drift die op vergelding uit is, zoals de wraakzucht.⁷⁰ Al het recht is volgens Dühring uiteindelijk terug te leiden tot het verlangen dergelijke vergeldingsdriften te bevredigen.⁷¹ Het doel van die vergelding is het herstel van een oorspronkelijke evenwichtstoestand die door de daad van krenking – de misdaad – is verstoord.⁷² Om die evenwichtstoestand en daarmee de rechtstoestand teweeg te brengen, moet het *gevoel* van krenking volgens Dühring worden geuit middels een reactieve *daad*: de wraak.⁷³

Krenking (*Verletzung*) is hiervoor besproken als geleden schade en vergelding als wraak. In een aanhangsel bij *WdL* stelt Dühring echter de vraag “welch ein Trieb der Idee der Vergeltung des Guten durch Gutes zu Grunde liegt.”⁷⁴ In het geval van een beschadigende krenking wordt het subject in negatieve zin aangetast, in het geval van wat Dühring “positive Förderung” noemt komt het subject juist rijker, sterker of voller uit een confrontatie. Zoals de negatieve krenking leidt ook de positieve krenking volgens Dühring tot “einer reagirenden Empfindung” gericht op vergelding, en die hij uiteindelijk als ‘dankbaarheid’ bepaalt.⁷⁵ Het ressentiment kan dus ook worden begrepen als het

⁶⁸ Vgl. Brusotti, “Wille Zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. Aktiv und Reaktiv in Nietzsches Genealogie der Moral,” *Nietzsche Studien* 30 (2001): 130; Brusotti, “Die "Selbstverkleinerung des Menschen",” 82-83.

⁶⁹ Gerhardt, “Das "Princip des Gleichgewichts",” 119.

⁷⁰ Dühring, *WdL*, 70-71; 219. Vgl. Gerhardt, “Das "Princip des Gleichgewichts",” 118.

⁷¹ Dühring, *WdL*, 221.

⁷² Vgl. Gerhardt, “Das "Princip des Gleichgewichts",” 119: “Wenn eine ursprünglich ausgewogene Beziehung durch die Tat einer Seite gestört wird, dann fordert die reaktive Empfindung die Wiederherstellung der Gleichheit.”

⁷³ Dühring, *WdL*, 224, vgl. Dühring, *WdL*, 72.

⁷⁴ Dühring, *WdL*, 225.

⁷⁵ Dühring, *WdL*, 225. Dühring geeft aan dat voor hetgeen hij omschrijft geen eenvoudige naam bestaat, maar dat zijns inziens dankbaarheid het beste past. Twee mogelijkheden om ressentiment als dankbaarheid te begrijpen worden aangedragen door *Dictionnaire de la langue Française* (1873), namelijk ofwel ressentiment als een dankbare herinnering, ofwel ressentiment als hetgeen aanspoort dankbaarheid te tonen – waarbij het overigens bij beide om een sterk gevoelde dankbaarheid gaat. Aangezien Dühring dankbaarheid, zoals wraakzucht, bepaalt als drift die aanspoort tot een reactieve daad, kan worden uitgesloten dat hij dankbare herinnering bedoelt. Vgl. ook Dühring, *WdL*, 107-108.

reactieve gevoel als gevolg van een positieve evenwichtsverstoring, waaruit eveneens een drang voortkomt tot vergelding.

In de context van Dührings ressentiments-opvatting kan – in tegenstelling tot Risse’s en Rorty’s eerdergenoemde etymologische suggestie – het voorvoegsel ‘re-’ begrepen worden als bij *rejaillir* of *rebondir*, namelijk als indicatief voor een re-actie; ressentiment als weder-voelen, als reactief gevoel in antwoord (*réponse*) op een krenking. Bovendien kan ‘re-’ worden begrepen als de aanduiding van wederkerigheid zoals bij *redevoir*, *repayer*, hetgeen in lijn ligt met Dührings bepaling van het ressentiment als ‘sympathisch gevoel’. Het *berstel* van een oorspronkelijk evenwicht doet daarnaast denken aan ‘re-’ als terugkeer naar een begintoestand zoals bij *récupération* of *recupérer*, van het Latijnse *recuperare* waar ook het Engelse *recuperate* en *recover* vandaan komt. Tot slot kan ‘re-’ in het algemeen duiden op een versterking van wat volgt: ressentiment als (ver)sterk(t) voelen, vergelijkbaar met de functie van ‘re-’ bij *rehausser*, *rechercher* of *remplir* – hetgeen ook aansluit bij een van de oorspronkelijke definities van ressentiment in het Duits: *Empfindlichkeit*.

ii. Omgang met het ressentiment

Ondanks zijn positieve waardering van het ressentiment, merkt Dühring ook drie kwalijke omgangsvormen met de emotie op. Ten eerste merkt Dühring zoals Nietzsche op hoe moderne rechtspraak vergeleken met vroegere tijden ‘onpersoonlijker’ is geworden. Vanuit het uitgangspunt dat geïnstitutionaliseerde rechtspraak altijd tot op zekere hoogte antwoord moet geven aan onze ressentimentsgevoelens, beschouwt hij een te verregaande abstractie van deze gevoelens – in tegenstelling tot Nietzsche – als problematisch.⁷⁶ Hij suggereert dat het zou leiden tot een ‘afstomping’ van het rechtsgevoel.⁷⁷ Behalve een dergelijke veronachtzaming van het ressentiment, zou ten tweede een overmaat aan ressentiment evengoed problematisch zijn. Het is volgens hem belangrijk in ons verkeer met anderen de werkelijke rechtskrenkingen te kunnen onderscheiden van gevallen waarin ons lijden niet op onrecht, maar op onze eigen overspannen verwachtingen berust.⁷⁸

Volgens Dühring raakt iemand onvermijdelijk gekrenkt wanneer diens opvattingen of ‘morele veronderstellingen’ niet overeenstemmen met de werkelijke loop

⁷⁶ Dühring, *WdL*, 78-80, 225. Daarbij doelt Dühring vooral op de verdwijnende mogelijkheid om geschillen tussen personen (in bijzondere gevallen) onderling op te lossen, in plaats van via de gemeenschappelijke rechtsspraak. In het bijzonder mengt hij zich in een discussie over het (on)belang van duelleren.

⁷⁷ Dühring, *WdL*, 78.

⁷⁸ Dühring, *WdL*, 172.

der dingen.⁷⁹ Dergelijke krenkingen zouden daarom moeten aansporen de opvattingen in betere overeenstemming met de werkelijkheid te brengen. Sommige mensen wijzen volgens Dühring in plaats daarvan het leven en de menselijke natuur zelf af als ‘kwaad’.⁸⁰ Dergelijke individuen zullen voortdurend gekrenkt raken en dus ressentiment ervaren op momenten waarop dit volgens Dühring onterecht is.⁸¹ Dühring beschuldigt moderne moraalfilosofen, metafysici en religies in het algemeen een dergelijke kwalijke levenshouding voor te schrijven. Hij vergelijkt mensen die deze ideeën bezigen met wat hij “die Gouvernanten von der Grammatik”⁸² noemt: mensen die de taal in dienst stellen van de grammatica in plaats van andersom, en dus weigeren de grammatica aan te passen wanneer de praktijk van de taal daarom vraagt. Evengoed, zo stelt hij, gaan mensen met dergelijke foutieve morele veronderstellingen uit van “das Vorurtheil [...] als sei das Leben der Moral wegen und nicht vielmehr die Moral des Lebens wegen da.”⁸³

In samenhang met de eerste twee punten, wijst Dühring ten derde op vormen van ressentiment die niet kunnen worden opgelost. Zo zal geen enkele reactieve daad de onvrede met een als kwalijk ervaren maar onvermijdelijk onderdeel van de menselijke natuur kunnen oplossen. Daarnaast zijn er volgens Dühring mensen wiens ressentiment dan wel gerechtvaardigd is, die echter te laf of (bijvoorbeeld door de ‘onpersoonlijke’ rechtsspraak) te machteloos zijn om zich middels een reactieve daad te wreken.⁸⁴ Wanneer het ressentiment niet wordt of niet kan worden geuit, kan dat leiden tot wat Dühring ‘de transcendentale bevrediging van de vergeldingsdrift’ noemt.⁸⁵ Hiervan is volgens hem sprake wanneer iemand de bevrediging van de vergeldingsdrift zoekt in het idee van een goddelijk of metafysisch gerecht. Daarbij wordt ofwel gefantaseerd over een hiernamaals waarin vergelding zal plaatsvinden, ofwel over een in de loop der dingen aanwezige gerechtigheid. In beide gevallen is er volgens Dühring sprake van “eine ideelle Befriedigung eines Triebes, der nur praktische Folgen haben sollte.”⁸⁶

iii. Verschillen tussen Dühring en Nietzsche

Nietzsche wijst (ten minste) vijf aannames af die ten grondslag liggen aan Dührings theorie. Namelijk ten eerste de aanname van een natuurlijk evenwicht, dat door ‘onrecht’

⁷⁹ Dühring, *WdL*, 169.

⁸⁰ Dühring, *WdL*, 170, 173.

⁸¹ Dühring, *WdL*, 170, vgl. 174.

⁸² Dühring, *WdL*, 170.

⁸³ Dühring, *WdL*, 171.

⁸⁴ Dühring, *WdL*, 233.

⁸⁵ Dühring, *WdL*, 219 e.v.

⁸⁶ Dühring, *WdL*, 233.

wordt verstoord en door ‘recht’ wordt hersteld. Met ‘evenwicht’ doelt Dühring op een “Gleichgewichtszustand zwischen Wille und Wille”⁸⁷ die, voor zover deze niet van nature bestaat, volgens hem op kunstmatige wijze tot stand moet worden gebracht.⁸⁸ Volgens Nietzsche is onevenwicht, strijd of oppositie juist de primaire toestand van het leven, zonder welke er niets kan bestaan of ontstaan.⁸⁹ Hij brengt in II.11 dan ook tegen Dühring in dat het leven “gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter.”⁹⁰

Dührings tweede aanname berust op de eerste en houdt in dat het recht-onrecht onderscheid een natuurlijk gegeven is. Zoals besproken ontstaat het recht volgens Nietzsche daarentegen wanneer sterke individuen tot een vergelijk komen, en de zwakkeren tot een vergelijk dwingen: “Demgemäss giebt es erst von der Aufrichtung des Gesetzes an „Recht“ und „Unrecht“ (und nicht, wie Dühring will, von dem Akte der Verletzung an).” (II.11) Als bewaker van de orde en opheffer van strijd is het recht volgens Nietzsche altijd een *tegen*natuurlijk gegeven. Rechtstoestanden zouden daarom als ‘uitzonderingstoestanden’ slechts middel mogen zijn tot het scheppen van grotere machtseenheden, tot de ontwikkeling van de gemeenschap, waarbij de mogelijkheid tot hernieuwde strijd en ontwikkeling steeds wordt opgehouden (II.11). Het recht mag volgens hem niet dienen als middel tegen strijd in het algemeen, “etwa gemäss der Communisten-Schablone Dühring’s, dass jeder Wille jeden Willen als gleich zu nehmen habe” (II.11).

Ten derde kan Dühring enkel op basis van dit natuurlijke onderscheid spreken over het ressentiment als ons natuurlijke rechtvaardigheidsgevoel. Nietzsche verwijst naar een dergelijke uitleg van het ressentiment wanneer hij zich in II.11 afwijzend uitlaat over pogingen ‘de wraak onder de naam van de gerechtigheid te heiligen’, “und mit der Rache die reaktiven Affekte überhaupt und allesammt nachträglich zu Ehren zu bringen.” Nietzsche zelf stelt daarentegen – “zum Verdruss des genannten Agitator’s [d.i. Dühring] sei es gesagt” – dat het recht historisch gezien juist de strijd tegen (“gerade wider”) de reactieve gevoelens inhoudt (II.11). Het ressentiment en de wraak hebben voor Nietzsche (in GM)⁹¹ met rechtvaardigheid niets van doen.

⁸⁷ Dühring, *WdL*, 225.

⁸⁸ Vgl. Dühring, *WdL*, 73.

⁸⁹ Vgl. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (Berlijn/New York: Walter de Gruyter, 1971), 16, 22, 26; of in het algemeen over de rol van conflict, oppositie en (on)evenwicht in Nietzsches denken: James Pearson, *Nietzsche’s Philosophy of Conflict & the Logic of Organisational Struggle* (PhD diss., Leiden Universiteit, 2018), over conflict en oppositie het gehele werk, specifiek over evenwicht: 165-174.

⁹⁰ Vgl. JGB 259; Pearson, *Nietzsche’s Philosophy of Conflict*, 145.

⁹¹ Zo stelt Nietzsche in 1880 nog: “Zo wordt door de gerechtelijke straf zowel de particuliere als de maatschappelijke eer *hersteld*: dat wil zeggen – straf is wraak.” (WS 33) In II.6 betoogt hij echter dat een dergelijke ‘verklaring’ in feite weinig verklaard.

Ten vierde begrijpt Dühring, zoals Brusotti betoogt, het menselijke gevoelsleven volgens een op Newton geïnspireerd mechanistisch model, volgens welke op iedere actie met een mechanische noodzakelijkheid een bepaalde reactie volgt.⁹² Aangezien vanuit dit denken iedere actie noodzakelijk ook reactie is, biedt het weinig ruimte voor wat Nietzsche ‘werkelijk actieve krachten’ noemt. Daarmee doelt hij op acties die niet worden teweeggebracht door een exogene oorzaak, maar door een endogene oorzaak in de actor zelf. De afkeer voor dergelijke werkelijk actieve affecten “wie Herrschsucht, Habsucht und dergleichen. (E. Dühring, *Werth des Lebens; Cursus der Philosophie; im Grunde überall.*)” getuigt er volgens Nietzsche van dat Dührings theorie zelf is ontstaan uit ‘de geest van het ressentiment’ (II.11).

Bovendien, en ten vijfde, berust de noodzakelijke gelijkschakeling van acties en reacties op een volgens Nietzsche te eenvoudige opvatting van het menselijke gevoelsleven. Nietzsche begrijpt het gevoelsleven als een veelheid aan affecten, die allemaal een perspectief op de werkelijkheid vertegenwoordigen en constant met elkaar strijden om dominantie. De werking van het gevoelsleven wordt volgens Nietzsche ingegeven door het eigen waardestelsel, dat correspondeert met de wijze waarop de verschillende driften, affecten of krachten van een individu zich tot elkaar verhouden.⁹³ Hoe iemand reageert verschilt met andere woorden per persoon, en is afhankelijk van de affectuïshouding van die persoon. Zo kan het ressentiment voor bevrediging naar de wraakzucht grijpen, maar het kan daarvoor ook naar een ander affect worden verwezen – zoals in II.11 onder dwang van de sterkere machten gebeurt. Daarnaast bleek al dat de aanwezigheid van een actieve vergeetachtigheid ertoe kan leiden dat het ressentiment zich minder voordoet.⁹⁴

iv. Gedeeltelijke overeenkomsten

Nietzsche wijst de verbinding tussen het ressentiment en de wraakzucht enerzijds en de rechtvaardigheid anderzijds dus af. De door Dühring opgemerkte verhouding tussen het ressentiment en de wraakzucht keert bij Nietzsche wel terug. Uit Nietzsches opmerking dat de sterkeren het object van het ressentiment uit de handen van de wraakzucht trekken, blijkt dat het ressentiment en de wraakzucht voor Nietzsche geen synoniemen zijn, echter wel een object kunnen delen. Dühring begrijpt de verhouding tussen beide emoties

⁹² Vgl. Brusotti, “Wille zum Nichts,” 130. Vgl. Brusotti, “Die “Selbstverkleinerung des Menschen,”” 82-83.

⁹³ Müller-Lauter, *Nietzsche*, 17.

⁹⁴ Vgl. Brusotti, “Wille zum Nichts,” 131.

hetzelfde, namelijk de wraakzucht als een ressentiment, als ‘hogere toename’ van de vergeldingsdrift. Hij stelt: “Das Rechtsgefühl ist wesentlich ein Ressentiment, eine reactive Empfindung, d. h. es gehört mit der Rache in dieselbe Gefühlsgattung.”⁹⁵ De wraakzucht is dus *een* ressentiment, het ressentiment niet noodzakelijk wraakzucht.⁹⁶

Wat betreft de kwalijke omgang met het ressentiment bestaan er twee verdere overeenkomsten. Nietzsche stemt ten eerste in met Dühring dat onopgelost ressentiment tot een kwalijke overmaat aan ressentimentsgevoelens en wraakfantasieën kan leiden. Het verband tussen de uitgebleven reactie en wraakfantasieën wordt echter verschillend uitgelegd. Voor Dühring is het goddelijk gerecht een middel om het niet-uitgeleefde ressentiment op te lossen. Deze omgang met het ressentiment is volgens Dühring kwalijk omdat ze niet werkelijk bijdraagt aan de totstandbrenging van evenwicht. Het ‘goddelijk gerecht’ is volgens Nietzsche daarentegen geen middel tot oplossing, maar zelf de uiting van een hoogopgelopen, door de ascetische priesters versterkt en dus nog altijd aanwezig ressentiment. De bevrediging van het ressentiment vindt bij Nietzsche met andere woorden niet plaats *in* maar *met behulp van* een denkbeeldige transcendente wereld. Deze omgang is volgens Nietzsche kwalijk omdat ze resulteert in een ontkenning van voornaamheid, hetgeen – *contra* Dühring – juist bijdraagt aan de nivellering van de mens.

Ten tweede beschuldigt ook Nietzsche de moderne moraal en metafysica van het voorschrijven van levensvijandige houdingen. In het bijzonder Dührings kritiek op de ‘gouvernantes’ die het leven in dienst stellen van de moraal ontvangt bijval van Nietzsche. In JGB 34 verwijst hij hoogstwaarschijnlijk naar deze passage wanneer hij schrijft: “Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben? Alle Achtung vor den Gouvernanten: aber wäre es nicht an der Zeit, dass die Philosophie dem Gouvernanten-Glauben absagte?”⁹⁷ Dühring richtte zijn pijlen met deze ‘grammatica-vergelijking’ echter enkel op de schijnwereld gecreëerd door voor waar aangenomen morele abstracties. We zouden deze schijnwereld moeten afwijzen en onze verstandsideeën en verwachtingen in overeenstemming brengen met de werkelijkheid van het gevoelsleven.⁹⁸ Nietzsche verzet zich daarentegen tegen het fixeren van de werkelijkheid in abstracties in het algemeen, ook abstracties in termen van ‘ware kennis’, en dus ook tegen Dührings absolute tegenstelling tussen schijn en werkelijkheid.

⁹⁵ Dühring, *WdL*, 219. Nietzsche gebruikt ‘ressentiment’ overigens voor het eerst bij het overschrijven van deze zin. [Nietzsche, NF-1875 9[1], 146.]

⁹⁶ In tegenstelling tot wat Brusotti betoogt [Brusotti, “Die "Selbstverkleinerung des Menschen",” 83n6], zijn net als bij Nietzsche ook bij Dühring ‘Rache’ en ‘Ressentiment’ geen synoniemen. ‘Ressentiment’ is de gevoelssoort waartoe ‘Rache’ behoort.

⁹⁷ Vgl. JGB 2; Mattia Riccardi, “Nachweis aus Eugen Dühring, Der Werth des Lebens,” *Nietzsche Studien* 35 (2006): 299-300; NF-1885 40[20].

⁹⁸ Vgl. Dühring, *WdL*, 222.

Dührings streven om vanuit het geheel van affecten en gemoedsbewegingen tot een ‘juiste’ waardeschatting van het leven te komen, berust bovendien op de aanname van een harmonieus subject als consistente eenheid van het ervaren en handelen enerzijds, en het terugbrengen van de veelheid aan affecten tot enkele gronddriften anderzijds.⁹⁹ Zoals betoogd beschouwt Nietzsche het gevoelsleven juist als een (oneindige) veelheid aan affecten, die alle een bepaalde waarheid vertegenwoordigen en met elkaar strijden om dominantie.¹⁰⁰ Ook al wordt deze veelheid door ons ervaren als een geheel met een zekere consistentie, die ervaren eenheid (ik, *ego*, subject, identiteit, etc.) is volgens Nietzsche evengoed een abstractie. Een abstractie die ‘in dienst van het leven gesteld’ kan helpen onszelf en de wereld te ordenen en begrijpen. Dührings normatieve levensfilosofie gebaseerd op de abstracties van het subject en welonderscheiden gronddriften, stelt het leven daarentegen in dienst van die abstracties.¹⁰¹

Evenals Dühring verzet Nietzsche zich dus tegen een dominantie van het denken in morele of metafysische abstracties en stelt hij een dergelijke dominantie ook verantwoordelijk voor een overmaat aan ressentimentsgevoelens. Nietzsche wijst Dührings these echter af dat we vanuit *het* gevoelsleven tot *de* waarheid kunnen komen, en op die manier minder ressentiment zouden ervaren. Wat ‘waar’ is, hoe iemand ergens op reageert, wat als ‘krenking’ wordt ervaren en tot ressentiment leidt, is voor Nietzsche niet afhankelijk van kennisontwikkeling, maar van de affectuushouding van een individu enerzijds en de machtsverhoudingen tussen verschillende individuen anderzijds. Bovendien heeft het ressentiment volgens Nietzsche niets te maken met de krenking van natuurlijk evenwicht en evenmin met een in objectieve termen uit te drukken ‘onrecht’. Wat wordt er dan wel gekrenkt volgens Nietzsche? En hoe krijgt die krenking vorm binnen de affectuushouding en de machtsverhoudingen tussen individuen? Voor de beantwoording van de eerste vraag blijkt Dührings opvatting over eer en eerkrenking behulpzaam – dit wordt hierna besproken. Het antwoord op de tweede vraag volgt in III en IV.

v. Dühring over eer

Dühring maakt een onderscheid tussen twee noties van eer.¹⁰² Ten eerste bespreekt hij een negatieve notie van eer waarvan, zoals bij het recht, pas bewustzijn ontstaat nadat de

⁹⁹ Vgl. Dühring, *WdL*, 44-49, 110-112

¹⁰⁰ Vgl. NF-1885 37[4], NF-1887 9[97], Müller-Lauter, *Nietzsche*, 18-19, 26.

¹⁰¹ Vgl. Venturelli, “Asketismus,” 115-116. Vgl. Müller-Lauter, *Nietzsche*, 17-21.

¹⁰² Dühring, *WdL*, 76.

krenking ervan door het ressentiment aan het licht is gebracht.¹⁰³ Met betrekking tot deze notie stelt Dühring: “Die Ehrverletzungen [...] sind im Grunde Nichts als Rechtsverletzungen oder, einfacher geredet, bestimmte Arten des Unrechts.”¹⁰⁴ Dit type eer kan dan ook niet nagestreefd of vermeerderd worden, maar kan het beste worden begrepen in vergelijking met iets als menselijke waardigheid, die in het geval van onrecht wordt aangetast. Uit Dührings definitie van het ressentiment als ‘het reactieve gevoel dat ontstaat in het geval van krenking’ volgt dat ook het geschonden eergevoel als een ressentiment moet worden begrepen.

Ten tweede bespreekt Dühring een positieve notie van eer, die wel nagestreefd kan worden en in gradaties voorkomt. Het gaat bijvoorbeeld om de eer voortkomend uit verdiensten in de vorm van eerbewijzen.¹⁰⁵ Zijn stelling dat deze vorm van eer het leven levenswaardig maakt ontvangt lof in Nietzsches aantekeningen.¹⁰⁶ Het zou voor de mens belangrijk, zelfs van levensbelang zijn, door anderen erkend te worden in het doen en laten. In zijn aantekeningen stelt Nietzsche: “Es ist das Bedürfniß der sympathischen Affektion, nicht der Mangel an eignem Urtheil, eigner Überzeugung; wir fühlen uns gehoben, wenn wir Zustimmung erlangen (vor allem wir fühlen uns fruchtbarer! alle Liebe und Affektion weist auf Fruchtbarkeit hin.)” (NF-1875, 9[1]) Het nastreven van dergelijke eerbewijzen sluit Nietzsches voorname, vanuit zichzelf voortspruitende waarderingswijze dus niet uit.¹⁰⁷ Dit streven is daarentegen juist onderdeel van het streven de eigen waardeopvattingen gelding te geven in de wereld; zonder een vorm van externe erkenning krijgt geen enkele handeling betekenis.

Dühring merkt bovendien een onderscheid op tussen de eerkrenking (*Ehrverletzung*) en oneer (*Unehre*). De eerkrenking komt voort uit een tegen de persoon gerichte vijandelijke houding. Het is volgens Dühring een de persoon “verletzender Verachtung”¹⁰⁸ en heeft betrekking op de negatieve eeropvatting. Oneer is daarentegen de uiting van een negatief waardeoordeel waarbij de verwachte erkenning uitblijft. Het gaat om een miskennis of verachting die niet direct tegen de persoon zelf is gericht en betreft dus de positieve eeropvatting. De gevoelde pijn – het ressentiment – als gevolg van oneer is volgens Dühring dezelfde pijn die de mens altijd ervaart wanneer hij de onjuistheid van een eerdere verwachting inziet.

¹⁰³ Dühring, *WdL*, 80-81.

¹⁰⁴ Dühring, *WdL*, 77.

¹⁰⁵ Dühring, *WdL*, 81.

¹⁰⁶ Dühring, *WdL*, 82; NF-1875, 9[1].

¹⁰⁷ Vgl. JGB 261 over het onderscheid tussen ijdelheid (*Eitelkeit*) (anderen nodig hebben voor een eigen waardeschatting) en eigendunk (*Dünkel*) (de eigen waardeschatting graag bevestigd zien worden door anderen).

¹⁰⁸ Dühring, *WdL*, 82.

Het is volgens Dühring van belang dit onderscheid tussen eerkrenking en oneer te kunnen maken. In het geval van eerkrenking is er immers sprake van onrecht en mag en moet er worden gewroken, terwijl het ontwikkelen van wraakzucht vanwege oneer in zijn ogen ongepast is. Net als bij het uit foutieve morele veronderstellingen voortkomende ressentiment, zou het ressentiment in reactie op oneer moeten aanzetten tot de eigen verwachtingen bij te stellen. Wanneer een verdienste onterecht niet is erkend, dan zou de gekrenkte volgens Dühring naast het “allgemeinen Gefühl der getäuschten Erwartung” ook nog het gevoel van krenking (*Verletzung*) ervaren.¹⁰⁹ Ook in dit geval is het volgens hem het meest gepast zich over dat onrecht heen te zetten. In de strijd om erkenning, stelt hij, is het nou eenmaal onvermijdelijk dat erkenning soms onterecht uitblijft. Wie hier niet toe in staat is “der mag nicht bloß auf den Tummelplatz der Ehre, sondern lieber auf das Leben selbst verzichten.”¹¹⁰

vi. Nietzsche over eer

Nietzsche schrijft in zijn aantekeningen bij deze eer-passage de Griekse woorden *atimia* (ἀτιμία) bij oneer en *hybris* (ὕβρις) bij eerkrenking (NF-1875, 9[1]). Deze notitie blijkt behulpzaam bij het bepalen hoe Dührings onderscheidingen terugkeren bij Nietzsche, ook al komt Nietzsche zelf nooit meer op deze specifieke tegenstelling terug. *Hybris* omvat begrippen als overmoed, hoogmoed of onbegrensdeheid, en is de eigenschap in Griekse mythologie die personen voortdrijft die een (vaak goddelijke) grens of norm overschrijden, vaak met zware bestraffing tot gevolg (bv. Prometheus). Zoals duidelijk zal zijn, gaat Nietzsche niet mee in Dührings opvatting van eerkrenking (*hybris*) als de schending van een natuurlijke of objectieve eer. Willen we *hybris* Nietzscheaans begrijpen, dan moet de erdoor geschonden eer worden begrepen als van contingente aard die berust op de geldende maatschappelijke of hiërarchische verhoudingen.¹¹¹ *Hybris* is bij Nietzsche dan de *grenzeloze* overmaat, waarbij iemand in blinde zelfoverschatting de grenzen van zijn eigen kunnen voorbijgaat en daarmee zijn verachting voor de status, waarde, vermogens of eer van een ander laat blijken.

Atimia – letterlijk: oneer, onwaardig en verwant aan τιμή (eer) – houdt de negatie van eer of waarde in; eerloos of waardeloos. Oorspronkelijk verwees *atimia* naar de verbanning uit de Griekse staat; het vanwege een misdaad of breken van belofte aan de staat gedeeltelijk of geheel, tijdelijk of permanent ontzeggen van de burgerrechten en

¹⁰⁹ Dühring, *WdL*, 84.

¹¹⁰ Dühring, *WdL*, 84.

¹¹¹ Vgl. NF-1883,7[22]; in *PHG* 6 bepaalt hij *hybris* als heiligschennis (*Frevel*); CV5.

daarmee van iemands eer of waarde. Deze persoon kon bijgevolg niet meer meedraaien in het politieke spel. Dit is vergelijkbaar met de ‘verbreker’ van de gemeenschapsbelofte uit II.9. Wordt *atimia* uit de staatkundige context getrokken, zoals Nietzsche in zijn Dühring-aantekening doet – en zoals in de ontwikkeling van het woord gebeurde –, dan betekent *atimia* de waarde-ontkenning binnen een bepaalde context waarin om erkenning of invloed wordt gestreden. De uitblijvende erkenning verhindert een persoon binnen die context op het gewenste niveau mee te draaien.

Evenals Dühring stelt Nietzsche dat wraak of woede (*Zorn*) gerechtigd en zelfs wenselijk is in reactie op *hybris*. In tegenstelling tot Dühring, die stelt dat het veronachtzamen van kleinere eer- of rechtskrenkingen het rechtvaardigheidsgevoel zou afstompen, betoogt Nietzsche dat het juist van voornaamheid getuigt wanneer iemand kleinere beledigingen naast zich neer kan leggen.¹¹² Zo stelt Nietzsche in 1883: “wer gleichgültig gegen eine schwere Kränkung bleibt, ist verächtlich... aber: „der ist der beste Mann, der die meisten Beleidigungen zu ertragen weiß“ [...] aber nicht nachzutragen geneigt!” (NF-1883, 7[161]) Dat de wraak of woede volgens Nietzsche direct uitgeleefd en anders vergeten moet worden, bleek al uit de bespreking van het zich mede door het onvermogen te vergeten ophopende ressentiment van de zwakkeren.

Brusotti laat daarnaast zien hoe Nietzsche in bovenstaande notitie, via Leopold Schmidt, ten eerste de volgende uitspraak van Chilon van Sparta overneemt: “wenn du beleidigt wirst, so versöhne dich, wenn du aber mit Hybris behandelt wirst, so räche dich’ (Stob. 3,79)”. Ten tweede zou hij de verwijzing naar ‘nachtragen’ ontleen aan een door Schmidt geciteerde passage van Aristoteles, waarin deze de grootmoedige (*Hochberzig*) karakteriseert als degene die wandaden gemakkelijk vergeet of niet eens opmerkt.¹¹³ Kortom, ook bij Nietzsche kan in reactie op *hybris* een ressentiment volgen dat uitgeleefd dient te worden. Daarnaast keren bovenstaande gedachten zeer duidelijk terug in Nietzsches bespreking van het voorname ressentiment in I.10.

Ook met betrekking tot de uitblijvende erkenning (*atimia*) zijn Nietzsche en Dühring enigszins vergelijkbaar. Er kunnen (ten minste) drie mogelijke reacties op *atimia* worden voorgesteld. In de eerste plaats de ‘wederverachting’: de krenking als onbeduidend opvatten en er verder geen aandacht aan besteden, zoals de voorname bij ‘kleinere beledigingen’ doet. Vergelijkbaar met wat Dühring als gepaste reactie voorstelt kan de persoon ten tweede concluderen dat de eigen verwachtingen overspannen waren en de *atimia* accepteren. Dit is vergelijkbaar met het dankzij het vermogen niet te vergeten ontwikkelen van een groter zelfbewustzijn. Ten derde, en enkel dit kan tot een merkbare

¹¹² Dühring, *WdL*, 78.

¹¹³ Brusotti, “Die "Selbstverkleinerung des Menschen",” 130-131.

reactie leiden, kan de afwijzing worden opgevat als zowel van belang als onterecht. Het aldus ontstane ressentiment kan zich in dat geval uiten als drift die uit is op de (her)bevestiging van de eigen eer (vergelding) en bovendien als afgunst (*Neid*) voor degene aan wie (onterecht) de lof of het succes wel is toegekomen of voor degene van wie de *atimia* uitgaat. Het is een dergelijk ressentiment waarvan ook sprake is bij de zwakkeren in Nietzsches verhaal, die immers ook politieke en juridische zeggenschap is ontzegd – waarbij dat ressentiment echter niet direct wordt geuit.

Dürring wijst afgunst in de context van oneer af. Het streven naar eer in de ‘strijd om erkenning’ zou volgens hem duidelijk onderscheiden moeten worden van de vijandelijke en kwalijke houding van afgunst.¹¹⁴ Bovendien zou de gekrenkte zich volgens Dürring zoals besproken in die strijd over zijn onlustgevoelens heen moeten zetten. Door Nietzsche wordt de culturele waarde en de waarde voor strijd van deze emotie juist geprezen.¹¹⁵ Nietzsche merkt in WS 29 twee vormen van afgunst op en verwijst daarbij naar Hesiodos’ onderscheid tussen de goede en de slechte Eris. Al in een tekst uit 1872, schonk Nietzsche uitgebreid aandacht aan dit Eris-onderscheid en het daaruit volgende onderscheid tussen *Vernichtungskampf* en *Wettkampf* of agonale strijd (CV5).

De agonale strijd functioneerde bij de Grieken volgens Nietzsche als een middel om de onbegrensde menselijke drang naar vernietiging en absolute dominantie – ook omschreven als drang naar *hybris* – binnen de perken te houden: “durch den *Wettkampf* wurde der Hybris vorgebeugt: welche durch lange Unbefriedig<ung> des Machtgelüstes entsteht.” (NF-1883, 7[22])¹¹⁶ Die gematigde agonale strijd zou bovendien productief zijn, doordat het opponenten aanspoort elkaar steeds weer te blijven overtreffen. Nietzsche betoogt dat de Grieken op deze manier via de agon “die Lust am Rausche, die Lust am Listigen, an der Rache, am Neide, an der Schmähung, an der Unzüchtigkeit” een functionele gematigde uitlaatklep wisten te bieden binnen de maatschappij en daarmee de destructieve aspecten van die neigingen wisten te voorkomen (NF-1875, 5[146]).

De slechte Eris staat in CV5 symbool voor de “feindseligen Vernichtungskämpfe gegen einander”, en in WS 29 voor de afgunstige die het object van de afgunst wil ‘neerdrukken’ (*herabdrücken*). Daarbij wordt gepoogd dat object van de superieure positie te beroven door die positie te vernietigen. Dit is vergelijkbaar met de slavenmoraal, die probeert de superieure positie van de voornamen te ontkennen door deze ‘kwaad’ te noemen. De ongematigde afgunst van het slavenressentiment, voortkomend uit een ‘lang

¹¹⁴ Dürring, *WdL*, 83.

¹¹⁵ Dürring, *WdL*, 83-84.

¹¹⁶ Vgl. CV5.

onbevredigd machtsverlangen' en gericht op de vernietiging van haar object, kan dan ook worden begrepen als een vorm van *hybris*.¹¹⁷ De goede Eris wordt in CV5 daarentegen uitgelegd als de godin "die als Eifersucht Groll Neid die Menschen zur That reizt, aber nicht zur That des Vernichtungskampfes, sondern zur That des Wettkampfes". De afgunstige onder de vlag van goede Eris, voert een competitieve, agonale strijd om het object van afgunst te overtreffen, om zich zo 'tot die hoogte te verheffen' van of voorbij dat van het afgunstobject (WS 29). Deze vorm van afgunst is dus gericht op de bevestiging van de eigen waarde of eer, echter zonder de destructieve tendens van de slechte Eris.¹¹⁸

In tegenstelling tot Dührings strikte uitsluiting van afgunst uit de strijd om erkenning, prijst Nietzsche *Neid* in haar gematigde en productief gemaakte agonale vorm. De agon kan met andere woorden worden ingezet om zowel het ressentiment dat ontstaat in reactie op *hybris*, als het ressentiment dat als afgunst voortkomt uit *atimia*, tot een non-destructieve, productieve expressie te dwingen. Dit potentieel van de agon zal in de volgende twee hoofdstukken worden uitgewerkt. Tot zover is in ieder geval vastgesteld hoe Nietzsche Dührings opvatting van 'eerkrenking' en 'oneer' overneemt als ressentimenten. Eerder werd al vastgesteld dat Nietzsche zich afwijzend uitlaat over Dührings veronderstellingen van een natuurlijk recht, een natuurlijk evenwicht en een objectieve maat voor krenking of een natuurlijk rechtsgevoel. Door 'eerkrenking' en 'oneer' uit te leggen aan de hand van *hybris* en *atimia* is vastgesteld hoe deze krenkingen gedacht kunnen worden zonder verwijzing naar een objectief referentiekader.

Daarnaast is in dit hoofdstuk 'ressentiment' in een breder betekenisveld geplaatst. Het betekenisveld waarin 'ressentiment' zich in ieder geval bij Dühring bevindt, vertoont gelijkenissen met de relatief neutrale betekenis tijdens de intrede in de Duitse taal, en die het in de negentiende eeuw (in ieder geval in het Frans) nog steeds kon hebben.¹¹⁹ Dit geschetste veelzijdigere betekenisveld, waarbij ressentiment in beginsel slechts wijst op een (sterk) gevoel, ondersteund daarmee mijn these dat 'ressentiment' bij Nietzsche op

¹¹⁷ Vgl. III.9; Brusotti, "Die "Selbstverkleinerung des Menschen", 132n13.

¹¹⁸ De verwijzingen naar de goede en slechte Eris in CV5 en WS 29 kunnen niet volledig gelijkgeschakeld worden. Zoals Siemens betoogt gaat het om een verschillende toepassing van het onderscheid: in CV5 is er sprake van een oppositie die uitnodigt tot strijd, terwijl deze oppositie in WS 29 afwezig is, waar het enkel gaat om een jaloezie en het verlangen een ongelijkheid op te heffen. [Siemens, "Contesting Nietzsche's Agon. On Christa Davis Acampora's *Contesting Nietzsche*," *Nietzsche Studien* 44:1 (2015): 449.] Ik gebruik WS 29 dan ook enkel om (a.) opmerkzaam te maken op het verschil tussen Dühring en Nietzsche m.b.t. afgunst en (b.) daarmee een brug te slaan naar CV5. Zoals blijkt uit Siemens' eigen uitleg van '*agonal jealousy*' in CV5, kan het verschil tussen beide vormen van afgunst zoals dat door mij is besproken in de context van de 'strijd om erkenning' ook terug worden gevonden in de context van strijd van CV5. [Siemens, "Action, Performance and Freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche," *International Studies in Philosophy* 37:3 (2005): 121.]

¹¹⁹ Friedrich Gladov, *A la Mode-Sprach*, 584, e.v.; Littré, *Dictionnaire de la langue Française*, 1671, vgl. noot 55 in deze scriptie.

een meer genuanceerde wijze kan worden begrepen. De veelgemaakte *noodzakelijke* verbinding met herinnering of langdurigheid is zowel bij de Duitse intrede, in het Franse woordenboek uit Nietzsches tijd, als bij de bronnen voor zijn ressentimentsopvattingen afwezig. Evengoed wordt ressentiment in deze bronnen niet noodzakelijk gelijkgesteld aan zwakte, een onvermogen tot handelen, imaginaire wraak of – zoals Scheler doet – aan ‘geestelijke zelfvergiftiging’.¹²⁰ ‘Ressentiment’ is ten tijde van GM een neutraal fenomeen dat zich zowel op positieve als negatieve wijze kan voordoen. Tot slot kan op basis van de Dühring-Nietzsche discussie worden geconcludeerd dat ‘ressentiment’ (in ieder geval in II.11) verwijst naar Dührings *uitleefbare* emotie die ontstaat in reactie op een krenking. De these uit het voorgaande hoofdstuk dat II.11 een uitleefbaar ressentiment(-α) verondersteld is daarmee verder onderbouwd.

¹²⁰ Scheler, *Das ressentiment*, 4.

III. De strijd om erkenning

Wie bringe ich die Anderen zur Anerkennung meiner Macht? (NF-1881, 11[11])

Om te bepalen hoe het ressentiment binnen de strijd om erkenning tot een niet-destructieve, agonale expressie kan worden omgevormd, is het nodig twee vragen te beantwoorden. Ten eerste: hoe vindt erkenning plaats? In lijn met de verschillende waarderingswijzen bestaat er namelijk een verschil in de manier waarop de voornamen en slaven tot erkenning van een ander en de prestaties of daden van die ander komen, zoals in (i.) zal worden besproken. De tweede vraag speelt een centrale rol in recente discussies over Nietzsches agonale filosofie: hoe komt de agon tot stand of wat zijn de voorwaarden voor agonale strijd? Aan de hand van deze vraag kan worden achterhaald wat een productieve uiting van het ressentiment mogelijk maakt. In (ii.) zal worden besproken hoe David Owen en Grace Hunt de agon afleiden uit het voorname waarden en handelen, en daarmee een suggestie voor een ‘betere’ omgang met het ressentiment worden gedaan. In (iii.) zal echter worden betoogd dat beide auteurs op belangrijke punten tekortschieten en hun ‘oplossing’ daarom alleen bereikbaar is voor de voornamen. Deze kritiek wordt in (iv.) verder uitgewerkt door aan te tonen dat beide auteurs niet ontkomen aan de kritiek op Nietzsches ressentimentsfilosofie van de ‘negatielezingen’.

i. *Praxis & Poièsis*

Halverwege I.10 merkt Nietzsche een verschil op in de betekenis die of het belang dat ‘handelen’ heeft in de waarderingswijzen van de voornamen en slaven. De voornamen betoogt hij: “wussten [...] von dem Glück das handelen nicht abzutrennen”. Dat wil

zeggen dat voor de voornamen geluk en handelen noodzakelijk samenvallen. Dit wordt volgens Nietzsche onder meer uitgedrukt in het Griekse εὖ πράττειν, dat letterlijk goed (εὖ) handelen of doen (πράττειν) betekent, echter ook de toestand van een persoon kan omschrijven: het goed maken.¹²¹ In die zin is voor de voornamen sterkte, kracht en succes, zoals uitgedrukt in de fysieke werkelijkheid, een teken van goedheid en geluk. Een dergelijke waarderingswijze is vanzelfsprekend niet aantrekkelijk voor de zwakkeren, die – want zwak – daarmee in de categorieën slecht en ongelukkig vallen.

De waarderingswijze van de slaven is volgens Nietzsche daarom erop gericht ‘de zwakte tot verdienste om te liegen’ (I.14). Ze doen dit, legt Nietzsche in I.13 uit, met het idee van een subject, “oder, das wir populärer reden, die Seele”. Door met deze notie een “‘Sein’ hinter dem Thun” te plaatsen, wordt het mogelijk wie iemand is los te zien van het handelen. Dat wil zeggen dat vanuit de slavenmoraal handelingen in isolatie worden beschouwd van de actor waaruit ze voortkomen, en de slaven een subject (een Zijn) aan de handeling vooraf laten gaan dat ook anders had kunnen handelen. Deze splitsing van actor en daad, en van wil of intentie en handeling maakt de zienswijze mogelijk volgens welke zwakte of het zich niet uiten als sterkte een vrijwillige keuze is, “eine That, ein Verdienst sei.” (I.14)

Het onderscheid tussen beide waarderingswijzen kan verder worden verhelderd aan de hand van het klassieke *praxis-poiësis* onderscheid.¹²² Bij *poiësis*, dat vertaald kan worden als ‘maken’, ligt het doel van het handelen buiten de activiteit – zoals bij het maken van een product.¹²³ De waarde van het handelen wordt bij *poiësis* daarom uit het product of het doel afgeleid en niet uit de handeling zelf, het ‘*poiësis*-model’ is met andere woorden teleologisch. Ook in de waarderingswijze van de slaven volgt de waarde van de handeling uit hetgeen erdoor wordt geproduceerd, zoals ‘het moreel goede’. Daarnaast wordt er in dit model, zoals Siemens opmerkt en net als in I.13, een splitsing aangebracht tussen actor als intentionele oorzaak en de daad als het middel tot het door de intentie ingegeven doel.¹²⁴ ‘Wie’ het handelend subject is of wat de waarde van dat subject is, staat in dit model dus los van de handeling zelf.

¹²¹ Vgl. Brusotti, “Die "Selbstverkleinerung des Menschen",” 128. Brusotti bespreekt hier de invloed van Leopold Schmidt op Nietzsche’s denken over dit onderscheid tussen heren- en slavenmoraal.

¹²² Dit wordt onder meer impliciet, doch zeer grondig, door Dana Villa en expliciet door Herman Siemens gedaan: Dana Villa, “Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action,” *Political Theory* 20:2 (1992): 274-308; Siemens, “Action, Performance and Freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche,” *International Studies in Philosophy* 37:3 (2005): 107-126.

¹²³ Zie voor een bespreking van het *praxis-poiësis* onderscheid: Marcel Becker, “Praxis-Poiësis,” *Lexicon van de Ethiek* op www.ensie.nl/lexicon-van-de-ethiek/praxis-poiësis, geraadpleegd op 4-8-2018.

¹²⁴ Siemens, “Action, Performance and Freedom,” 108.

Bij *praxis*, etymologisch verwant aan πράττειν en dat vertaald kan worden als ‘handelen’, ligt het doel van het handelen in de activiteit zelf.¹²⁵ De waarde en de betekenis van het handelen volgt in dit model uit de handeling of de uitvoering (de *performance*).¹²⁶ In tegenstelling tot het *poiësis*-model, volgt het ‘wie’ van de handeling in het ‘performatieve’ *praxis*-model uit de handeling zelf.¹²⁷ Vanwege de nadruk op de *performance* is er bij deze waarderingswijze bovendien een publiek nodig dat waarden toekent aan de handeling en aan de door die handeling onthulde actor. Hoe een handeling uiteindelijk wordt beoordeeld of wordt opgevat – en daarmee de bepaling *wie* het handelend subject is – hangt af van welke interpretatie, welk waardesysteem de bovenhand heeft, hetgeen afhangt van de heersende machtsverhoudingen, veranderlijk is en zelf weer volgt uit de interactie tussen actoren.¹²⁸

Het verschil tussen de waarderingswijze van de slaven en voornamen leidt ook tot verschillen in de manier waarop de strijd om erkenning wordt gevoerd. De strijd van de voornamen speelt zich af op het terrein van het handelen en de interactie tussen actoren: ‘het publiek’ moet overtuigd worden. De maatstaven waaraan succes wordt afgemeten in het *praxis*-model zijn bovendien contingent; ze kunnen veranderen wanneer machtsrelaties veranderen of wanneer een specifieke handeling of een bijzondere prestatie als ‘exemplarische handeling’ een nieuwe norm in het spel brengt. De strijd om erkenning tussen de voornamen biedt op die manier de mogelijkheid voor het ontstaan van nieuwe perspectieven, nieuwe vormen van ‘grootheid’ of succes – die strijd is met andere woorden ‘productief’.

In tegenstelling tot de voornamen zoeken de slaven een ‘andere realiteit’ op om tot erkenning van hun waarde te komen, door zich met de notie van het subject uit de realiteit van het handelen ‘weg te liegen’ (AC 15). De maatstaven voor erkenning staan bij de slaven bovendien vast in een goddelijke, metafysische realiteit en sluiten zodoende vernieuwing en ontwikkeling uit. De negatie van andersoortige normen of waarden, bijvoorbeeld van de sterkeren, krijgt bij de slaven daarmee een absoluut karakter. Vanwege deze absolute negatie, behelst de strijd om erkenning van de slaven een *Vernichtungskampf*.

¹²⁵ Vgl. Becker, “Praxis-Poiësis.”

¹²⁶ Siemens, “Action, Performance and Freedom,” 108.

¹²⁷ Vgl. Siemens, “Action, Performance and Freedom,” 110.

¹²⁸ Vgl. II.12.

ii. Praxis, agon en ‘emancipatoir’ ressentiment

Volgens David Owen is de houding van het soevereine individu exemplarisch voor de ‘performatieve omgang’ met de wisselwerking tussen eigen waarden en heersende waarden.¹²⁹ Tekenend voor het soevereine individu is volgens Owen dat het de beperkingen die normen van het heersende waardenstelsel opwerpen niet opvat als externe obstakels tegengesteld aan het eigen handelen, maar als de interne mogelijkheidsvoorwaarden van het handelen.¹³⁰ Owen betoogt dat deze erkenning van het performatieve karakter van het handelen een kritische verhouding mogelijk maakt tot het zelf en tot de normen die met het handelen worden uitgedragen.¹³¹ Terwijl de slaven de verantwoordelijkheid voor wie ze in werkelijkheid zijn van zich af schuiven door de notie van het intentioneel subject, erkent het soevereine individu dat het is wat het met het eigen handelen uitdrukt, ook als dit aan de eigen intentie voorbijgaat.

De verantwoordelijkheid die dat individu voor het eigen handelen neemt, leidt volgens Owen tot een openheid voor oordelen van buiten, een oog voor exemplarische individuen die succesvoller zijn of ‘betere’ normen uitdragen, alsook voor individuen die andersoortige en aan zichzelf tegengestelde normen uitdragen.¹³² De erkenning van het performatieve karakter zorgt er volgens Owen namelijk ten eerste voor dat tegenstanders worden geaccepteerd als middelen voor zelfkritiek. Daarbij kan gedacht worden aan het als gevolg van *atimia* erkennen dat de eigen verwachtingen overspannen zijn. Ten tweede leidt die erkenning er volgens Owen toe dat de ‘beperkingen’ of ‘obstakels’ die

¹²⁹ Owen, “Nietzsche’s Freedom: The Art of Agonic Perfectionism,” in *Nietzsche and Political Thought*, red. Keith Ansell-Pearson (Londen/New York: Bloomsbury, 2013), 73; Owen, “Nietzsche, Ethical Agency and the Problem of Democracy,” in *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, red. Herman Siemens & Vasti Roodt (Berlijn/New York: de Gruyter, 2008), 148-154. – Opgemerkt dient te worden dat Owen zowel de performatieve als de zogenaamde expressivistische lezing van I.13 volgt. Het is in mijn ogen voor deze scriptie niet van direct belang uitgebreid op de gecompliceerde discussie tussen beide lezingen in te gaan. Beide lezingen zijn in ieder geval in principe onverenigbaar aangezien de expressivistische lezing (impliciet) uitgaat van een van het handelen onderscheiden intentioneel subject, terwijl een performatieve lezing een dergelijke notie uitsluit. Een mogelijke reden voor Owen om de expressivistische lezing te combineren met de performatieve lezing is omdat – zoals verderop zal worden betoogd – zijn notie van agonistisch respect niet past binnen een performatief model. Voor een expressivistische lezing van I.13, zie: Robert Pippin, “4. Lightning and Flash, Agent and Deed (I 6-17),” in *Klassiker Auslegen – Zur genealogie der Moral*, red. Otfried Höffe, (Berlijn: Akademie Verlag, 2004), 47-63. Voor een bespreking van de verschillende I.13-lezingen en een kritiek op Pippin zie: Christa Davis Acampora, *Contesting Nietzsche* (Chicago/Londen: The University of Chicago Press, 2013), 140-150. Voor twee kritieken op het expressivisme van Pippin door Acampora en R. Lanier Anderson, en een verdediging van Pippin zie de eerste drie artikels in *The Journal of Nietzsche Studies* 44:2 (2013).

¹³⁰ Owen, “Nietzsche’s Freedom,” 74-75; Owen, “Nietzsche, Ethical Agency,” 152.

¹³¹ Owen, “Nietzsche’s Freedom,” 75; Owen, “Nietzsche, Ethical Agency,” 154.

¹³² Owen, “Pluralism and the Pathos of Distance (or How to Relax with Style): Connolly, Agonistic Respect and the Limits of Political Theory,” *The British Journal of Politics and International Relations* 10 (2008): 218.

tegenstanders vormen, worden erkend als de mogelijkheden voorwaarden voor het uitdrukken van de eigen waarden.¹³³ Owen gebruikt de notie ‘agonistisch respect’ ter aanduiding van deze waardering voor de opponent *als* opponent. Een individu met een dergelijk ethos, heeft volgens hem geen interesse in het wegwerken van opponenten middels *Vernichtungskampf*, het erkent juist het belang van opponenten. Iemand met Owens ‘ethos van agonistisch respect’ zal daarom wanneer gekrenkt, proberen de eigen waarde op agonale wijze opnieuw in het spel te brengen.

Een vergelijkbare gedachtelijn kan in de ressentimentslezing van Grace Hunt worden gevonden.¹³⁴ Zij bespreekt niet expliciet *praxis*, maar in tegenstelling tot Owen in deze context wel ressentiment.¹³⁵ Bovendien baseert Hunt haar lezing voor een belangrijk deel op een door William Connolly gemaakt onderscheid tussen *ressentiment* en ‘resentment’, een auteur aan wie Owen zijn notie van agonistisch respect ontleend.¹³⁶ *Ressentiment* verwijst bij Hunt naar wat door mij als slavenressentiment is aangeduid. Ze begrijpt de emotie vergelijkbaar met Risse als voortkomend uit de niet uitgeleefde en daardoor verinnerlijkte wraakzucht en brengt haar in een noodzakelijke verbinding met een onvermogen te vergeten.¹³⁷ ‘Resentment’ behelst daarentegen het voorname ressentiment uit I.10, dat volgens haar direct wordt uitgeleefd als een ‘affirmatieve riposte’.¹³⁸ Met ‘riposte’ verwijst Hunt naar Nietzsches omschrijving van een op zelfbehoud gerichte wraakvorm als ‘afwerende terugstoot’ (WS 33).¹³⁹ Hunt betoogt dat Nietzsche enkel *ressentiment* afwijst, en in het bijzonder de christelijke transformatie daarvan tot ‘massapsychologie’, maar dat hij de waarde van ‘resentment’ prijst.

Ter onderbouwing van deze these maakt Hunt gebruik van het door Deleuze in Nietzsches werk aangebrachte onderscheid tussen actieve reacties (waaronder ‘resentment’) en passieve reacties (waaronder *ressentiment*) en past dit onder meer toe op de twee vormen van afgunst uit WS.¹⁴⁰ Het passieve *ressentiment* is volgens Hunt uit op het

¹³³ Vgl. Owen, “Nietzsche’s Freedom,” 77.

¹³⁴ Grace Hunt, “Redeeming Resentment: Nietzsche’s Affirmative Ripostes,” *American Dialectic* 3:2/3 (2013): 118–147.

¹³⁵ Overigens bespreekt Owen wel het ressentiment in de context van agonaal perfectionisme in zijn artikel “Equality, Democracy, and Self-Respect”, waarop in het eerste hoofdstuk is ingegaan. Zijn uitleg van het ressentiment en de door hem aangehangen chronologie maken die bespreking echter onbruikbaar voor dit hoofdstuk, waarin naar een betere omgang met het ressentiment wordt gezocht.

¹³⁶ Voor het onderscheid bij Connolly zie: “William E. Connolly, *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2004), 213-214n17.” Vgl. Hunt, “Redeeming Resentment,” 119, 142. Zie over Owens verhouding tot Connolly: Owen, “Pluralism.”

¹³⁷ Hunt, “Redeeming Resentment,” 119, 132.

¹³⁸ Hunt, “Redeeming Resentment,” 143.

¹³⁹ Hunt, “Redeeming Resentment,” 134-135, 140. Riposte is een term uit de schermkunst die afwerende tegenstoot kan betekenen.

¹⁴⁰ Hunt, “Redeeming Resentment,” 137-138. Aangezien Nietzsche dit onderscheid zelf niet expliciet maakt ga ik hier niet uitgebreid op in.

opheffen van strijd door de kracht van de tegenstander te verstoren of vernietigen. Het actieve ‘resentment’ gaat daarentegen juist de strijd aan met de persoon door wie de krenking is toegebracht. Volgens Hunt functioneert ‘resentment’ bovendien als middel tegen *ressentiment* – Nietzsche praktiseert “‘resentment’ tegen *ressentiment*.’ De ‘riposte’ wendt namelijk ten eerste de ziekelijke effecten van *ressentiment* af door met de uitleving te voorkomen dat wraakgevoelens verinnerlijken.¹⁴¹ Ten tweede, zo betoogt Hunt, affirmeert een actor door ‘resentment’ zichzelf als een ‘waardige opponent’, en zijn eigen waarden als even waardevol als die van de opponent.¹⁴² In tegenstelling tot de negatie en poging tot vernietiging van de opponent, houdt deze zelf-affirmatie volgens Hunt een verklaring in van gelijkheid tussen “offender and offended”, die onder gunstige omstandigheden tot “agonistic friendship” kan leiden.¹⁴³ Door deze open houding tegenover anderen en hun waarden verzet ‘resentment’ zich volgens haar tegen het absolute, exclusieve karakter van de waarden voortkomend uit de ‘massapsychologie’ van *ressentiment*. Op basis van II.11 concludeert Hunt daarom dat de voorname, gezonde mensen met actieve reacties als ‘resentment’ bijdragen aan het herstel van de rechtvaardigheid die door *ressentiment* wordt verstoord.¹⁴⁴

Uit de lezingen van Hunt en Owen volgt dat de opname van de voorname manier van waarden en handelen zorgt voor een betere, affirmatieve en zelfs productieve omgang met gevoelens als het *ressentiment*. Volgens Owen volgt uit de voorname performatieve waarderingswijze een ethos van agonistisch respect dat aanzet tot agonale strijd. Volgens Hunt is de voorname actieve reactie de oplossing voor het anders vergiftigende *ressentiment*. Beide auteurs leiden bovendien het ontstaan van agonale strijd af uit de voorname wijze van waarden en handelen. Bovendien brengen beide auteurs een dergelijke ‘betere’ houding in verband met een rechtvaardigere of betere samenleving. Owens doel is een Nietzscheaanse agonale democratische theorie die antwoord kan geven op de mogelijk botsende waarden in een multiculturele samenleving.¹⁴⁵ Hunt betoogt via vergelijkbare weg dat ‘resentment’ vanwege de open houding voor andere waarden een

¹⁴¹ Hunt, “Redeeming Resentment,” 139.

¹⁴² Hunt, “Redeeming Resentment,” 145, 142.

¹⁴³ Hunt, “Redeeming Resentment,” 139, 142. Hunt maakt niet duidelijk wat dat inhoudt.

¹⁴⁴ Hunt, “Redeeming Resentment,” 143. Het is, ter herinnering, opmerkelijk aangezien Nietzsche zich in II.11 tegen Dühring afzet, en hij met wat Hunt als *ressentiment* vertaald dus verwijst naar een directe uitleving van het *ressentiment* – dat is namelijk de emotie die volgens Dühring ten grondslag ligt aan rechtvaardigheid. Hunts betoog dat het direct uitgeleefde ‘resentment’ bijdraagt aan rechtvaardigheid herhaalt dus juist de filosofie van Dühring die Nietzsche in II.11 afwijst.

¹⁴⁵ Zowel in “Nietzsche’s Freedom”; “Nietzsche, Ethical Agency” als in “Pluralism” staat Owen uitgebreid stil bij het vraagstuk van een democratische Nietzsche. Overigens erkent Owen dat Nietzsche zelf vaak kritisch tegenover democratische instituties en tendensen stond, maar betoogt hij dat zijn denken desalniettemin verenigbaar is met een democratische theorie.

pluriforme samenleving mogelijk maakt. Zwakkeren zouden volgens haar bovendien uit hun ondergeschikte positie kunnen ontsnappen door met de uiting van dit “emancipatory resentment” zichzelf als ‘waardige opponent’ in plaats van als slachtoffer te presenteren.¹⁴⁶ Vanuit dergelijke lezingen wijzen zowel Owen als Hunt ‘elitaire’ of ‘aristocratische’ Nietzsche-lezingen af die stellen dat Nietzsche onderdrukking en ongelijkheid verheerlijkt en zo de aan *ressentiment* lijdende zwakkeren alleen maar verder hun waarde ontzegd.

iii. Interne gebreken van Owen & Hunt

De Nietzsche-lezingen van Owen en Hunt worden beide getekend door belangrijke gebreken, die de haalbaarheid van de hierboven genoemde ‘oplossingen’ voor de zwakkeren problematiseren. Ten eerste bestaat er een probleem met de herleiding van de agon uit het voorname handelen. Owen en Hunt volgen allebei de ‘respect-lezing’, die uitgaat van een op Connolly’s notie van ‘agonistisch respect’ gebaseerde *zelf*-moderatie. De neiging de tegenstander absoluut te overheersen – neiging tot *hybris* – zou worden bedwongen doordat de tegenstander als waardevol wordt erkend. Een dergelijke uitleg van de agon is echter onverenigbaar met zowel Nietzsches denken als met het *praxis*-model.

De agon volgens Nietzsche namelijk niet het product van de intentie of een ‘ethos’ van de verschillende opponenten, maar het resultaat van specifieke machtsrelaties. Zoals Siemens uitlegt ontstaat de agon wanneer er een equilibrium (*Gleichgewicht*) bestaat tussen de verschillende opponenten – zoals dit het geval is tussen de ‘ongeveer gelijkmachtigen’ uit II.8 die onderling tot een vergelijk komen.¹⁴⁷ In tegenstelling tot Owens agon, zijn de opponenten in de agon volgens Nietzsche bovendien nog steeds uit op dominantie (*Übermacht*). Overwinning wordt enkel afgewend (*vorgebeugt*)¹⁴⁸ doordat de verschillende opponenten van vergelijkbare sterkte zijn. Volgens Nietzsche is de agon zelf productief juist *doordat* iedere opponent nog steeds ernaar streeft ‘de beste’ te zijn. Nietzsches agon is met andere woorden niet het gevolg van intentionele actoren, daarentegen zelf performatief.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Hunt, “Redeeming Resentment,” 147.

¹⁴⁷ Siemens, “Nietzsche’s Political Philosophy: A Review of Recent Literature,” *Nietzsche-Studien* 30 (2001): 516; Siemens, “Action, Performance and Freedom,” 116.

¹⁴⁸ Vgl. NF-1883,7[22].

¹⁴⁹ Pearson brengt tegen Siemens in dat de opponenten wel zelfstandig ertoe kunnen besluiten zich in te houden: “Nietzsche rejects the idea that adversaries invariably aim at supremacy, asserting that they do sometimes aim at equilibrium. However, contrary to the respect model, this is not pursued by the stronger party as a means to constituting “adversaries worthy of agonistic respect.” [Pearson, “Nietzsche on the Sources,” 112.] Aangezien deze mogelijk juiste nuancerings niets afdoet aan de kritiek

Daarnaast spreekt Nietzsche enkel over de waardering van tegenstand, nooit over de waardering van de opponent *als* opponent. Zoals Müller-Lauter het verwoordt: “nur ihr *Gegenwirken* wird anerkannt, [...] nicht jedoch die Besonderheit ihrer Inhalte.”¹⁵⁰ Het ‘wie’ van de tegenstander is binnen het performatieve model, evenals zijn waarden, immers geen op zichzelf staand gegeven waarvan het bestaan om zijn inhoud gerespecteerd kan worden, maar het bestaat en verandert continu in de interactie tussen opponenten. Desalniettemin heeft Owen gelijk dat het ontstaan van de agon samenhangt met het moment waarop tegenstand niet langer als obstakel maar als stimulans (*Reiz*) wordt gezien.¹⁵¹ Deze omslag resulteert echter niet uit een ethos, daarentegen uit het ontstaan van het equilibrium. Zoals Siemens betoogt, vormt oppositie binnen een equilibrium namelijk niet langer een bedreiging voor het eigen bestaan of de eigen doelstellingen, die daarom verwijderd moet worden, maar staat de vergelijkbare kracht toe de oppositie als stimulans te benutten.¹⁵² Met andere woorden, zonder equilibrium is het voor een individu onmogelijk om een obstakel – bv. iemand met een machinegeweer – als ‘stimulans’ te beschouwen en met ‘agonistisch respect’ te benaderen.

Vanwege deze werkelijke aard van Nietzsches agon is het voor de slaven simpelweg onmogelijk de strijd om erkenning op agonale manier met de voornamen te voeren – dat is het hele uitgangspunt van de slavenmoraal. Het is immers precies het onvermogen zich daadwerkelijk te wreken waarop de omkering van het ressentiment en de imaginaire wraak (intentionalisme) een antwoord moest geven.¹⁵³ Het slavenressentiment is dan ook niet het gevolg van hun waarderingswijze, die waarderingswijze daarentegen het product van hun ressentiment. Evengoed komt wat Hunt als *ressentiment* aanduidt, niet voort uit een ‘passieve houding’ van de slaven die zich simpelweg ‘actiever’ moeten opstellen om ‘gezond’ te worden, maar uit hun structurele onmacht. De oplossing voor het destructieve slavenressentiment ligt dan ook niet het opnemen van een ‘agonaal ethos’ of een ‘actieve houding’.

Een tweede probleem van Hunts lezing is dat haar actieve ‘resentment’ of ‘riposte’ niet overeenstemt met wat Nietzsche met ressentiment bedoelt. In III.15 stelt Nietzsche

op de ‘respect-lezingen’ (die door Pearson evengoed worden afgewezen) ga ik op deze discussie verder niet in. Voor een uitgebreide bespreking van de verschillende lezingen zie ook James Pearson, *Nietzsche’s Philosophy of Conflict & the Logic of Organisational Struggle* (PhD diss., Leiden Universiteit, 2018).

¹⁵⁰ Müller-Lauter, *Nietzsche – Seine Philosophie der Gegensätze*, 122. Vgl. EH-Weise 6; Siemens, “Nietzsche’s Political Philosophy,” 522-524: “In *GD Moral als Widernatur 3*, cited by Connolly and Hatab in support of agonistic respect, Nietzsche speaks only of ‘a deep understanding of the value of having enemies’: to value enmity is by no means the same as respecting one’s enemy” (522).

¹⁵¹ Siemens, “Action, Performance and Freedom,” 115.

¹⁵² Siemens, “Action, Performance and Freedom,” 115; Siemens, “Contesting Nietzsche’s agon,” 449.

¹⁵³ Vgl. Siemens, “Nietzsche’s agon with ressentiment: towards a therapeutic reading of critical transvaluation,” *Continental Philosophy Review* 34:1 (2001): 75.

namelijk letterlijk dat het ressentiment niet als een ‘defensieve tegenslag’ moet worden begrepen. Bovendien herhaalt Hunt met haar op II.11 gebaseerde betoog dat het direct uitgeleefde ‘resentment’ van de voornamen bijdraagt aan rechtvaardigheid juist de filosofie van Dühring die Nietzsche in II.11 afwijst. In II.11 verwijst Nietzsche met wat Hunt als *ressentiment* vertaald immers naar de directe uitleving van het ressentiment: de emotie die volgens Dühring ten grondslag ligt aan rechtvaardigheid. Hunts lezing raakt wat dat betreft dichter aan de slavenmoraal dan aan Nietzsches eigen denken.

Diezelfde kritiek geldt, tot slot, ook voor Owen, die de agon als grondprincipe van moderne pluralistische democratie wil munten. Siemens merkt terecht op dat een dergelijk denken onverenigbaar is met Nietzsches eigen agon.¹⁵⁴ Vergelijkbaar met zijn afwijzing van Dührings gelijkheidsdenken in II.11 als levensvijandig, stelt Nietzsche in JGB 259 dat wanneer de agon tot “Grundprincip der Gesellschaft” wordt gemaakt, waarvoor dus iedereen (ongeveer) gelijk aan elkaar moet zijn, dat evengoed uitloopt op een “Wille zur Verneinung des Lebens”. Vergelijkbaar met rechtstoestanden is de agon voor Nietzsche als uitzondering (*Ausnahme-Zustände*) een middel om grotere machtseenheden te scheppen (II.11).¹⁵⁵ Owen gaat vanwege zijn ambitie de agon tot grondprincipe te maken voorbij aan de volgens Nietzsche onvermijdelijke *ongelijkheid* tussen mensen, en herhaalt daarbij de neiging iedereen gelijk te maken waarvan Nietzsche de slavenmoraal beschuldigt.

Kortom, uit de interpretaties van Hunt en Owen kan niet worden afgeleid hoe op een productieve en affirmatieve manier kan worden omgegaan met ressentiment voortkomend uit structurele onmacht. Daarnaast lijken beide lezingen door de intentionalistische agon en de doelstellingen van rechtvaardigheid en gelijkheid dichter bij de slavenmoraal dan Nietzsches denken te liggen. Dit neemt niet weg dat beide vanwege de focus op de voorname waarderingswijze en het soevereine individu verhielden hoe de strijd om erkenning zich tussen ‘ongeveer gelijkmachtigen’ afspeelt. Voor zover er sprake is van een dergelijk equilibrium, en met de hierboven uitgewerkte nuanceringsen, kan krenking in de vorm van *Neid* zorgen voor een constante wedijver tussen verschillende opposanten, zonder dat dit tot destructief *hybris* leidt.

iv. De hypocrisie in Nietzsches denken

Behalve de hiervoor besproken interpretatieproblemen, zijn de lezingen van Owen en Hunt ook problematisch doordat ze de voorname manier van handelen en waarderen

¹⁵⁴ Siemens, “Nietzsche’s Political Philosophy,” 509–26, 515.

¹⁵⁵ Vgl. NF-1883,7[161]; Siemens, “Nietzsche’s Political Philosophy,” 516.

opvatten als *het* ideaal waarnaar de gehele mensheid zich zou moeten schikken. Daarmee sluiten Hunt en Owen zich aan bij een tendens tekenend voor wat in de inleiding voorname en negatielezingen werden genoemd. Het probleem is dat deze lezingen voortkomen uit een exclusieve focus op de aspecten van ‘gezondheid’ of ‘voornaamheid’ in Nietzsches denken en een (impliciete) neiging vormen van ‘ziekte’ uit te sluiten. Dat wil ten eerste zeggen dat Nietzsche volgens deze lezingen toespeelt op een volledige afwijzing van het (slaven)ressentiment als ziekelijk element in het individu of de maatschappij. Ten tweede is Nietzsche volgens dergelijke lezingen erop gericht uit de gezonde voorname mens een algemeen, universeel richtsnoer voor het handelen af te leiden. Ten derde presenteren deze lezingen Nietzsches denken daarmee als idealistisch met betrekking tot zowel moraal als gezondheid: ‘goed’ is de afwezigheid van ‘slecht’ of ‘zwakte’, en ‘gezond’ is de afwezigheid van ‘ziekte’. Het zou Nietzsches streven zijn de ultieme gezondheid en voornaamheid te bereiken.

Een dergelijke lezing komt het meest expliciet naar voren uit Rüdiger Bittners ressentimentslezing, die Nietzsches filosofie letterlijk omschrijft als een ‘idealisme als destructief als ieder ander’.¹⁵⁶ In verwijzing naar III.15 betoogt Bittner dat Nietzsche zoals de zwakkeren een zondebok zoekt om al het kwaad in de wereld op af te schuiven. Nietzsche zou dat doen om ruimte te maken voor “the idea of a human substance unaffected” (d.i. onaangetast door het ressentiment) en voor het ‘ideaal’ van de verlossing (*redemption*) van het ressentiment, christelijke waarden en zwakke elementen. Bittner concludeert daarop: “There is something of the Catholic in Nietzsche, in the sense that he keeps trying to lay his hands on what would be truly divine: undistorted humanity.”¹⁵⁷ Nietzsches (vermeende) idealistische verheerlijking van de voorname waarderingswijze en zijn streven naar de uitsluiting van zwakte en ressentiment getuigen volgens Bittner van hetzelfde reactieve waardescheppende pathos waar Nietzsche de slaven van beschuldigt.

Ook Robert Solomon leest GM als een ongenueanceerde verheerlijking van de voorname mens en een resolute afwijzing van alles voortkomend uit zwakte – zoals het ressentiment – als ““bad" and pathetic”.¹⁵⁸ Vanwege die absolute afkeer voor zwakte en impotentie stelt Solomon dat Nietzsche “resents [...] resentment”.¹⁵⁹ De volgens Solomon

¹⁵⁶ Bittner, “*Ressentiment*,” in *Nietzsche, Genealogy, Morality*, red. Richard Schacht, (Berkeley/Los Angeles/Londen: University of California Press, 1994), 136.

¹⁵⁷ Bittner, “*Ressentiment*,” 136.

¹⁵⁸ Solomon, “One hundred Years of *Ressentiment*: Nietzsche’s *Genealogy of Morals*,” in *Nietzsche, Genealogy, Morality*, red. Richard Schacht, (Berkeley/Los Angeles/Londen: University of California Press, 1994), 107.

¹⁵⁹ Solomon, “One Hundred Years,” 106. Ook al erkent Solomon (in tegenstelling tot Bittner) dat ook voorname mensen ressentiment ervaren, blijft hij vasthouden aan de gangbare connotaties met wraakfantasieën, machteloosheid en het niet uiten van de emotie, en gaat hij uit van de veronderstelling dat Nietzsche ressentiment in het geheel afwijst. [Solomon, “One Hundred Years,” 102-103.]

exclusieve focus op het ressentiment in zijn meest negatieve verschijningsvorm (wat door mij slavenressentiment is genoemd), zou Nietzsche blind hebben gemaakt voor gevallen van ‘gerechtvaardigd ressentiment’: “What Nietzsche ignores [...] is the legitimacy of the sense of oppression, the proper resentment toward an unjust world and the felt need to change it.”¹⁶⁰

Als Nietzsche inderdaad zo vijandig tegenover zwakte en ressentiment staat als Bittner en Solomon beweren, of als – zoals uit de lezingen van Hunt en Owen volgt – de enige ‘juiste’ omgang met het ressentiment onmogelijk is voor de zwakkeren, dan lijkt Solomon gelijk te hebben dat Nietzsche onverschillig staat tegenover het lot van de onderdrukten en zijn filosofie bijgevolg elitair is. Gezien Nietzsches veelvuldige kritiek op het christendom als destructief idealisme,¹⁶¹ zou hij bovendien herhalen waartegen hij predikt als de idealisme-beschuldiging van Bittner gegrond blijkt. Klopt het tot slot dat Nietzsche streeft naar een volledige negatie van het ressentiment, dan zou hij praktiseren waarvan hij het christendom in GD-Moral 1 beschuldigt: streven naar de “Vernichtung” in plaats van de “Vergeistiging” van die passies en affecten die als schadelijk worden ondervonden.

In hun gedeelde ambitie dergelijke elitaire of aristocratische lezingen te weerleggen, hebben Hunt en Owen allebei geprobeerd te onderbouwen dat de aspecten van voornaamheid voor iedereen bereikbaar zijn. Niet alleen vervallen ze daarmee zoals betoogd in lezingen die eerder de slavenmoraal dan Nietzsches eigen denken weerspiegelen, ook (of in lijn daarmee) bevestigen ze daardoor het idee dat Nietzsche alles dat niet voornaam is afwijst. In plaats van de beschuldigingen van elitisme en hypocrisie te ontkrachten, versterken ze dus juist het beeld van Nietzsche als tegenstrijdige denker zonder oog voor het lot van de zwakkeren. Het (onbedoelde) idealistische karakter van Owens en Hunts lezingen is daarom een bijkomende reden waarom de oplossing voor het ressentiment van de zwakkeren die Hunt voorstelt en uit Owens agonlezing kan worden afgeleid ontoereikend is.

Solomon heeft gelijk dat zijn eigen op Rawls geïnspireerde (en Dühringeaanse) uitleg van het ressentiment als “the gateway to a sense of justice” en als “the passion of justice denied” niet, zoals Hunt betoogt, door Nietzsche wordt gedeeld.¹⁶² Daaruit volgt echter nog niet dat Nietzsche het ressentiment en de zwakkeren inderdaad resoluut

¹⁶⁰ Solomon, “One Hundred Years,” 116, 123.

¹⁶¹ Daarover meer in het volgende hoofdstuk.

¹⁶² Solomon, “One Hundred Years,” 116, 123. Solomon verwijst ondanks de sterke overeenkomsten tussen zijn rechtvaardigheidstheorie en die van Dühring vreemd genoeg nooit naar WdL. De enige verwijzing naar Dühring bevindt zich in de laatste zin van het artikel waarin hij – GM citerend – stelt dat Dühring wellicht gelijk had en dat “the home of justice is to be sought in “the sphere of the reactive feelings.”” (p. 124).

afwijst, dat er in zijn denken geen vruchtbaar alternatief voor de christelijke omgang met het ressentiment kan worden gevonden en dat Nietzsche ontkent dat “even *ressentiment* has its uses”.¹⁶³ In het volgende hoofdstuk zal ik de stelling van deze scriptie verder verdedigen door te beargumenteren dat er op basis van Nietzsches filosofie ook voor het ressentiment van de zwakkeren een productieve en affirmatieve omgang mogelijk is.

¹⁶³ Solomon, “One Hundred Years,” 102.

IV. Idealisme, zwangerschap en ascese

Die Kirche bekämpft die Leidenschaft mit Ausschneidung in jedem Sinne: [...] ihre „Kur“ ist der *Castratus*. Sie fragt nie: „wie vergeistigt, verschönt, vergöttlicht man eine Begierde?“ — sie hat zu allen Zeiten den Nachdruck der Disciplin auf die Ausrottung (der Sinnlichkeit, des Stolzes, der Herrschsucht, der Habsucht, der Rachsucht) gelegt. — Aber die Leidenschaften an der Wurzel angreifen heisst das Leben an der Wurzel angreifen: die Praxis der Kirche ist lebensfeindlich... (GD-Moral 1)

Die Lust am *Rausche*, die Lust am *Listigen*, an der *Rache*, am *Neide*, an der *Schmähung*, an der *Unzüchtigkeit* — alles das wurde von den Griechen *anerkannt*, als menschlich, und darauf hin *ingeordnet* in das Gebäude der Gesellschaft und Sitte. Die Weisheit ihrer Institutionen liegt in dem Mangel einer Scheidung zwischen gut und böse, schwarz und weiss. [...] Dies ist die Wurzel aller Freisinnigkeit des Alterthums; man suchte für die Naturkräfte eine mässige Entladung, nicht eine Vernichtung und Verneinung. (NF-1875 5[146])

In dit hoofdstuk zal ik ten eerste (i.) in navolging van Siemens betogen dat Nietzsche niet, volgens een idealistische opvatting van gezondheid, uit is op de volledige negatie van ziekte, zwakte en ressentiment. Daarentegen moet zijn gezondheidsleer worden begrepen als een agonale en productieve strijd met deze ziekelijke elementen. Bovendien kan volgens Nietzsche behalve de strijd met de ziekte, ook ziekte zelf productief zijn. Daarom zal ten tweede (ii.) dit creatieve potentieel van ziekte en lijden worden blootgelegd. Vervolgens zal worden besproken hoe op een creatieve manier met het ziekelijke ressentiment van de zwakkeren kan worden omgegaan. Als alternatief op de christelijk-

ascetische omgang bespreek ik daarvoor ten eerste (iii.) hoe de methode van de (boeddhistische) onthouding bijdraagt aan de vermindering van het ressentiment. Ten tweede (iv.) zal worden besproken hoe de ascetische methode van de machinale activiteit in combinatie met een maatschappij-breed arbeidsethos zowel tot een vermindering als tot een agonale sublimering van het ressentiment kan bijdragen.

i. Nietzsche, idealisme en ressentiment

In EH omschrijft Nietzsche zijn filosofie herhaaldelijk als een strijd tegen het idealisme in alle verschijningsvormen, waarvan het christendom in het bijzonder.¹⁶⁴ Nietzsche verwijst met ‘idealisme’ naar denkwijzen waardoor de eigen waarden tot normen met absolute geldigheid worden verheven en de daarmee samenhangende neiging alles dat niet met die norm overeenstemt uit te sluiten. Het idealisme zou volgens hem voortkomen uit het ‘degenererende instinct’ van zij die te zwak zijn om met de zware kanten van het leven om te gaan en daarom alles wat hen tegenstaat ontkennen en vernietigen (EH-GT 2). Die drang naar vernietiging is volgens Nietzsche ook kenmerkend voor de christelijke omgang met passies en affecten. Het christendom zou volgens hem streven naar de volledige “Vernichtung [...] ‘Verschneidung, Ausrottung’” (GD-Moral 1-2) van die passies en affecten die als onwenselijk worden ervaren.

Tegenover deze zwakke naturen plaatst Nietzsche sterke naturen die gekenmerkt worden door: “eine aus der Fülle, der Überfülle geborene Formel der höchsten Bejahung, ein Ja sagen ohne Vorbehalt, zum Leiden selbst” (EH-GT 2). Het vermogen tot die ‘grootste affirmatie’ houdt het vermogen in ook dat te affirmeren wat als onprettig of onwenselijk wordt ervaren. Nietzsche betoogt in EH-Weise 7 dat sterke naturen zelfs verlangen naar tegenstand en strijd, namelijk als middel dat uitdaagt tot groei en ontwikkeling. Het doel van de strijd is voor de sterke natuur daarom enkel ‘meester te worden over tegenstand’ (EH-Weise 7).¹⁶⁵ Dat overheersen, het aan zich ondergeschikt maken of boven een zaak komen te staan impliceert – zoals ook Siemens betoogt – dat de bestreden zaak behouden blijft.¹⁶⁶ Met andere woorden betreft het een gematigde, affirmatieve, productieve en dus agonale strijd, die enkel met “gleiche Gegner” (EH-Weise 7) wordt gevoerd en gericht is op groei en de “Kraftsteigerung des Leibes” (EH-M 2).¹⁶⁷

¹⁶⁴ Vgl. EH-GT 2.

¹⁶⁵ Vgl. GD-Moral 3.

¹⁶⁶ Herman Siemens, “Nietzsche's Hammer: Philosophy, Destruction, or the Art of Limited Warfare,” *Tijdschrift voor Filosofie* 60:2 (1998): 335-336. Vgl. Siemens, “Action, Performance and Freedom,” 121.

¹⁶⁷ Vgl. NF-1887 10[194].

Deze gematigde agonale strijd is ten eerste kenmerkend voor Nietzsches strijd met het idealisme en het christendom.¹⁶⁸ Nietzsche stelt dat hij niet als een idealist een vernietigende strijd met het christendom voert, hij wil het niet weerleggen met een ‘juistere’, ‘meer ware’ filosofie – “was habe ich mit Widerlegungen zu schaffen!” (Vorrede.4)¹⁶⁹ Daarentegen, stelt hij: “wir [...] sehen unsern Vortheil darin, dass die Kirche besteht” (GD-Moral 3), namelijk als bron van tegenstand waarmee kan worden gestreden. Nietzsches eigen filosofie is zowel product van die tegenstand en zou zonder zijn vijanden niet kunnen bestaan, als een poging met die tegenstand zichzelf *en* de moraal tot groei, tot ‘Selbstüberwindung’ te dwingen.¹⁷⁰ Een belangrijk probleem van het christendom is voor Nietzsche de drang een monopoliepositie in te nemen door alle tegenstand, al het immorele, al het niet-christelijke uit te sluiten. Met zijn kritiek op het christendom in GM – “Eine Streitschrift” – en met de constructie van het ideaaltype van Zarathustra probeert Nietzsche dat monopolie en het onwrikbare geloof in die moraal te doorbreken: “Vor allem fehlte ein Gegen-Ideal — bis auf Zarathustra.” (EH-GM)¹⁷¹

Ten tweede tekent deze agonale strijd ook Nietzsches houding tegenover affecten, instincten en passies (GD-Moral 3). In tegenstelling tot het christendom zouden de sterke naturen (“wir”) volgens Nietzsche namelijk “einen intelligenten Krieg gegen die Passion” (GD-Moral 1) voeren gericht op het functioneel maken of de vergeestelijking (*Vergeistigung*) ervan.¹⁷² Het behoud van de vergeestelijkte passie als ‘innerlijke vijand’ zou bovendien bijdragen aan rijkdom: “Man ist nur fruchtbar um den Preis, an Gegensätzen reich zu sein” (GD-Moral 3). Bij de sterke natuur die uiteindelijk ‘meester is geworden over het ressentiment’, blijft het ressentiment dus juist behouden en aanwezig als ‘iets *onder zich*’ waartegen niet langer gestreden hoeft te worden en “über das Herr zu bleiben beinahe der Beweis des Reichthums ist.” (EH-Weise 7, 6). De enkele keer dat dat niet lukt, wordt het zoals besproken direct uitgeleefd.

In verwijzing naar deze ‘psychologische doctrine’ van een gematigde en affirmatieve strijd met de passies, spreekt Siemens over “Nietzsche’s agon with ressentiment” en wijst hij die interpretaties af die – zoals de auteurs uit het vorige hoofdstuk – streven naar “redemptive visions of health free from ressentiment”.¹⁷³ Nietzsche ontkent zelfs letterlijk het idee van gezondheid als ideaal in FW 120, waar hij tegen de ‘exclusieve wil tot gezondheid’ stelt: “eine Gesundheit an sich giebt es nicht, und

¹⁶⁸ Vgl. Müller-Lauter, *Nietzsche – Seine Philosophie der Gegensätze*, 121; Siemens, “Nietzsche’s agon,” 79.

¹⁶⁹ Vgl. EH-MA 1, EH-M 1.

¹⁷⁰ Vgl. III.27, EH-Schicksal 3.

¹⁷¹ Vgl. Vorrede.6, I.16, III.23.

¹⁷² Zie ook NF-1875 5[146], waarnaar al in het openingscitaat van deze scriptie en dit hoofdstuk werd verwezen.

¹⁷³ Siemens, “Nietzsche’s agon,” 69, 73.

alle Versuche, ein Ding derart zu definiren, sind kläglich missrathen.”¹⁷⁴ Daarnaast gelooft Nietzsche ook niet in het bestaan van ‘één’ gezondheid of ‘normale gezondheid’, daarentegen zou gezondheid voor iedereen iets anders betekenen (FW 120, EH-klug 2). Om deze reden betoogt Siemens dat Nietzsches gezondheid niet als een ideaal of een welomlijnd doel moet worden opgevat maar dat zijn ‘wil-tot-gezondheid’ daarentegen ‘resoluut anti-teleologisch’ en ‘open-ended’ is.¹⁷⁵ Uit Nietzsches houding tegenover passies en zijn opvatting van gezondheid volgt dan ook dat welke omgang met het ressentiment als ‘gezond’ geldt per geval zal verschillen. Alvorens in te gaan op verschillende mogelijke omgangsvormen met het ressentiment, is het eerst nodig kort (verder) in te gaan op het belang dat Nietzsche aan lijden hecht.

ii. Zwangerschap

Doorheen zijn oeuvre maakt Nietzsche herhaaldelijk gebruik van een zwangerschapsmetafoor om te wijzen op de verwantschap die tussen lijden en creativiteit kan bestaan.¹⁷⁶ Zo stelt hij in M dat we “zu allem wesentlichen Vollbringen kein anderes Verhältniss [haben], als das der Schwangerschaft” (M 552). De zwangerschap is volgens Nietzsche een in zekere zin onvrijwillig gegeven doordat er geen controle bestaat over wat er exact wordt geschapen of wanneer de schepping zal worden vervolmaakt, en het in die zin aan de eigen intenties voorbijgaat. Het resultaat van de zwangerschap is met andere woorden performatief. Anderzijds bepaalt Nietzsche de zwangerschap in M als “Die idealische Selbstsucht” aangezien prikkels van buiten worden afgehouden en alles wordt ondernomen om het eigen lichaam of de eigen geest in de optimale omstandigheden te brengen voor de schepping.¹⁷⁷ Dit opzoeken van ideale omstandigheden – de juiste hoeveelheid tegenstand en innerlijke strijd – betekent ook het afzien van bepaalde zaken en het opzoeken van een zeker lijden om alles in het teken te zetten van de creatie.

Dit element van de onthouding of het afzien keert ook terug in Nietzsches bespreking van het ascetische ideaal in GM III. Deze verhandeling staat, zoals al deels besproken, grotendeels in het teken van de vraag uit de titel: “Was bedeuten asketische Ideale?” Deze vraag wordt na de titel nog vijfmaal herhaald (III.1, 2, 5, 7), waarvan één keer in afwijkende vorm (III.11). Na gevraagd te hebben wat dergelijke idealen betekenen

¹⁷⁴ Vgl. Siemens, “Nietzsche’s agon,” 71.

¹⁷⁵ Siemens, “Nietzsche’s agon,” 73.

¹⁷⁶ In GM expliciet in II.19, III.4, en III.8.

¹⁷⁷ Vgl. EH-Klug 3.

voor de kunstenaar en de filosoof verandert de vraag namelijk in “was bedeutet das asketische Ideal?”. Na deze herformulering bespreekt Nietzsche *het* ideaal nog louter in de context van de christelijke ascetische priester en de voortzetting van dat ideaal in de moderne wetenschap. In alle vormen van het ascetische ideaal is er echter sprake van een vorm van zwangerschap. Het verschil tussen die zwangerschappen kan verder inzicht bieden in wat een betere omgang met het ressentiment kan inhouden.

De kunstenaar omschrijft Nietzsche als “nur die Vorausbedingung seines Werks, der Mutterschoos”, die zichzelf moet pijnigen om zich in het onderwerp van zijn schepping in te leven. In vergelijkbare zin geldt volgens Nietzsche voor de filosoof dat, wanneer deze zich bepaalde zaken ontzegt ten gunste van het filosofische werk, hij dat niet doet uit een ‘ascetische haat’ tegen de zintuigen of passies (III.8). De filosoof accepteert de ascese – de “Armuth, Demuth, Keuschheit” – daarentegen als: “die eigentlichsten und natürlichsten Bedingungen ihres besten Daseins, ihrer schönsten Fruchtbarkeit.” De filosoof zou volgens Nietzsche tot deze vormen van onthouding en zelfpijniging in staat zijn dankzij een hiërarchie van instincten. In een dergelijke hiërarchie is er een dominerend instinct dat in staat is de invloed van andere instincten af te wenden of voor de eigen doeleinden te gebruiken – te ‘vergeestelijken’. Het ascetisch ideaal vormt bij filosofen en kunstenaars dus een middel tot vruchtbaarheid. De bijkomende zelfverloochening en zelf-negatie staan daarbij in het teken van een affirmatie van de eigen creativiteit.

Anders is het gesteld met de zwangerschap van *het* ascetisch ideaal. Zoals besproken gaat het daarbij om het ‘gevoelsexces’, waarbij de ascetische priester de richting van het ressentiment omkeert en zo zorgt voor een versterking van het schuldgevoel. Zoals besproken is daarmee ook het ressentiment productief gemaakt (I.10, III.15-16). Ook in II.18-19 en 22 bespreekt Nietzsche het productieve karakter van het slechte geweten onder invloed van het christendom: “dieses ganze aktivische „schlechte Gewissen“ hat zuletzt [...] als der eigentliche Mutterschoos idealer und imaginativer Ereignisse auch eine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung an’s Licht gebracht” (II.18). In II.19 voegt hij daar nog aan toe dat het slechte geweten een ziekte is: “aber eine Krankheit, wie die Schwangerschaft eine Krankheit ist.” Ook het slechte geweten onder invloed van het ascetische ideaal wordt door Nietzsche, zoals de zwangerschap, dus als een vorm van creatief lijden begrepen. Echter, terwijl de zwangerschap van de filosoof-kunstenaar resulteert uit een affirmatieve houding en een zekere rijkdom of overvloed vooronderstelt, resulteert de zwangerschap van het slechte geweten en het slavenressentiment uit een negatie van de werkelijkheid en vooronderstelt het een zwakke natuur die zich verzet tegen het lijden.

Dit onderscheid kan verder worden uitgewerkt aan de hand van FW 370. Vanuit het uitgangspunt dat kunst en filosofie altijd een zeker lijden veronderstellen maakt Nietzsche daar een onderscheid tussen zij die aan de overvloed en zij die aan de verarming van het leven lijden. De eerste groep is vergelijkbaar met de hiervoor besproken rijke naturen, die vanuit ‘de grootste affirmatie’ ook het lijden of de tegenstand affirmeren als noodzakelijk voor hun creativiteit en die tegenstand zelfs verlangen (EH-GT 2). Dit soort mensen is daarom in staat veel tegenstand te verdragen en in zich op te nemen (FW 370). In verwijzing naar hoofdstuk II zijn dit de mensen die ‘de meeste beledigingen weten te verdragen’ (NF-1883,7[22]). Deze rijke omgang met het lijden noemt Nietzsche in FW 370 *dionysisch*. De mensen die daarentegen aan de verarming van het leven lijden en aan wie het bestaan een kwaad toeschijnt, verlangen eerder de rust, de verlossing van zichzelf of de roes en de verdooving. Deze vorm van omgaan met lijden uit armoede noemt Nietzsche *romantisch*.

Dit onderscheid uit FW 370 kan worden toegepast op de twee zwangerschappen. Die van de filosoof-kunstenaar kan worden begrepen als dionysische zwangerschap en die van *het* ascetisch ideaal als romantische zwangerschap. Het moge duidelijk zijn dat Nietzsche de romantische en levensontkennende zwangerschap van *het* ascetische ideaal niet waardeert. Een eerste vraag is daarom of een minder kwalijke vorm van romantische zwangerschap mogelijk is. Dit houdt met andere woorden de vraag in naar een betere omgang met het ressentiment van de zwakkeren dan die de christelijk-ascetische priester voorschrijft. Een tweede vraag is in hoeverre ook voor de zwakkeren uiteindelijk een dionysische zwangerschap mogelijk is. Dat wil zeggen, kan de romantische zwangerschap de zwakkere uiteindelijk sterk genoeg maken om op een meer dionysische wijze met het lijden en het ressentiment om te springen? Ter beantwoording van deze vragen zullen uit GM twee alternatieve ascetische methodes worden toegelicht die kunnen functioneren als ‘oplossingen’ voor het lijden van de zwakkeren, of als ‘antwoorden’ op hun verlangen naar rust, verlossing, roes en verdooving.

iii. Hygiëne en Boeddhisme

Zoals besproken onderscheidt Nietzsche het gevoelsexces als ‘schuldige’ van de meer onschuldige middelen die de ascetische priester inzet in de strijd met de onlust (III.19). In het kort zijn de onschuldige middelen (1.) het streven naar ‘verlossing’ van het lijden door het ‘loskomen van ieder doel, ieder verlangen, ieder doen’ (III.17), (2.) de ‘machinale activiteit’ die van het lijden afleidt, (3.) het ‘kleine genoeg’ of de naastenliefde als manier om de wil tot macht tevreden te stellen met het superioriteitsgevoel over een

onfortuinlijkere persoon en (4.) het opwekken van een collectief machtsgevoel en het gevoel betekenis te hebben binnen een gemeenschap middels ‘kudde-organisatie’ (III.18).¹⁷⁸

Het streven naar verlossing door ‘het levensgevoel tot het allerlaagste punt terug te brengen’ (III.17) beschouwt Nietzsche als een van de betere middelen in de strijd met de onlust omdat het daadwerkelijk helend zou kunnen zijn. Over de beoefenaars van deze methode merkt hij in GM op: “sie kamen von jener tiefen physiologischen Depression mit Hülfe ihres Systems von Hypnotisirungs-Mitteln in unzähligen Fällen wirklich los” (III.17). Deze methode is enigszins vergelijkbaar met de onthouding van de filosofen-kunstenaars, die inzien dat ze zich van bepaalde prikkels – waaronder het ressentiment – moeten onthouden om alle krachten voor het creatieve bestaan vrij te houden. Voor de zwakkeren geldt echter dat vanwege een algemeen gebrek aan kracht hevige affecten zoals het ressentiment dusdanig overheersend kunnen zijn, dat ze tot het dominerende instinct kunnen worden – zoals bij de slaven uit I.10 het geval is. Vandaar dat deze affecten door de zwakkeren, voor wie deze emotie “das Verbotene an sich” is (EH-Weise 6), beter in het geheel vermeden kunnen worden.

Wanneer Nietzsche het boeddhisme prijst omdat het inzet op een “Sieg über das Ressentiment: die Seele davon frei machen” (EH-Weise 6), dan moet dat dus enkel worden begrepen in tegenstelling tot het christelijke gevoelsexces. Beide religies zijn volgens Nietzsche uitingen van zwakte, decadentie, romantiek en nihilisme.¹⁷⁹ Bovendien zou het zoals hiervoor besproken een teken van sterkte zijn schadelijke emoties niet uit te sluiten, maar juist in zich op te nemen. Nietzsches relatieve voorkeur voor de ‘Sieg’ heeft dus enkel betrekking op het “aus der Schwäche geboren[es]” ressentiment, en behelst geen idealistische “Sieg um des Siegs” (EH-Weise 6, NF-1887 10[195]). De ‘overwinning’ is louter *middel* tot een grotere gezondheid. Het gaat erom hevige prikkels en tegenstanden waartegen het zwakke subject niet is opgewassen te vermijden, om zo geleidelijk de gezondheid, rijkdom en kracht te herwinnen die nodig is om ‘boven’ het ressentiment te kunnen staan, het functioneel te maken, te ‘vergeestelijken’.

Deze romantische ‘boeddhistische’ omgang met het ressentiment is dus vruchtbaar in de zin dat ze tot een grotere sterkte kan leiden, en zo geleidelijk een dionysische zwangerschap mogelijk maakt. De hiërarchie van affecten die nodig bleek voor de dionysische zwangerschap en waardoor de ressentimentsaffecten ‘unter mir’ kunnen worden geplaatst, vereist zoals besproken een zekere rijkdom en kracht. Een vergelijkbaar vermogen is evengoed nodig voor deze boeddhistische methodiek van de

¹⁷⁸ Over 2. en 4. vgl. FW 356, 359.

¹⁷⁹ Vgl. III.17, FW 370; AC 21, 22, 42.

onthouding. Het veronderstelt, zoals Nietzsche in GM stelt, de aanwezigheid van al met al zeldzame krachten: “vor Allem Muth, Verachtung der Meinung, „intellektuellen Stoicismus“” (III.18). Deze methode ligt volgens Nietzsche daarom niet in ieders bereik. Vandaar dat de ascetische priester volgens hem veel uitgebreider gebruik heeft gemaakt van een andere methode: de machinale activiteit.¹⁸⁰

iv. De zegen van de arbeid

Op basis van Nietzsches oeuvre kunnen verschillende functies worden toegekend aan arbeid. Ten aanzien van het individu, spreekt Nietzsche in GM over de machinale activiteit of spottend over ‘de zegen van de arbeid’ als een middel dat zou zorgen voor zelfvergetelheid (een *Sich-selbst-Vergessen*) en (daarmee) de aandacht van de leidende van het leiden afwendt (III.18). In die zin werkt de arbeid zoals de boeddhistische methode.¹⁸¹ Daarnaast legt Nietzsche de arbeid in III.18 uit als slimme truc van de ascetische priester om onaangename gedwongen arbeid van ‘arbeidsslaven en gevangenen’ om te praten tot een “Wohlthat”, een goede bijdrage aan de gemeenschap. Vergelijkbare gedachten zijn te vinden in FW 356, waar Nietzsche betoogt dat het aan de mens opgedrongen beroep lange tijd door die mens werd begrepen als een lotsbestemming, in plaats van als een toevallig opgenomen of opgelegde maatschappelijke rol. Arbeid functioneert op deze manier kortom als bron van betekenis- en zingeving aan het leven en lijden.

Ook ten aanzien van de gemeenschap vervult de machinale activiteit enkele functies. In de eerste plaats draagt ze bij aan een van de andere ‘onschuldige’ ascetische methodes: gemeenschapsvorming en kudde-mentaliteit. Doordat de mens zichzelf leert te waarderen als de functie die hij vervult in de maatschappij en deze functie als ‘roeping’ ziet, zal hij ernaar streven uit te blinken als deze functie. In 1881 merkte Nietzsche al op dat voor zover er sprake is van een kuddementaliteit, iemand die ‘egoïstisch’ is enkel aan ‘zich’-zelf denkt “soweit das ego durch den heerdenbildenden Affekt entwickelt ist” (NF-1881 11[226]).¹⁸² De contente ambitievolle arbeider zal dus zelfs als egoïst (onbedoeld) enkel streven naar dat wat overeenstemt met de eigen functie en zo uiteindelijk vruchtbaar zijn voor de maatschappij.

In de tweede plaats zou uit deze arbeids-kuddementaliteit volgens Nietzsche een hiërarchische “Gesellschafts-Thürmen” voortvloeien, opgebouwd uit verschillende

¹⁸⁰ Zie over de verschillende functies van godsdienst en ascese ‘naargelang het soort mensen dat onder haar ban en bescherming wordt gebracht’ ook JGB 61.

¹⁸¹ Vgl. FW 359.

¹⁸² Vgl. NF-1881 11[185].

“Stände, Zünfte, erbliche Gewerbs-Vorrechte” waarin ieder zijn functie heeft en erkent (FW 356). De tevredenheid van eenieder met zijn eigen functie – “das Genügsamkeits-Gefühl des Arbeiters mit seinem kleinen Sein” (AC 57) – en de bereidheid die functie te vervullen, zouden volgens Nietzsche cruciaal zijn voor de ontwikkeling van grote geesten. Doordat de lagere kaste bepaalde lasten op zich neemt, wordt het namelijk mogelijk voor de hogere kaste zich met andere zaken bezig te houden en zo tot een ‘dionysische zwangerschap’ te komen, alsook om de anders chaotische maatschappij als geheel op een voornaam doel te richten.¹⁸³ De hiërarchie die nodig is in het individu, waarbij bepaalde affecten ondergeschikt worden gemaakt aan en in dienst worden gesteld van een dominerend instinct, keert bij Nietzsche dus terug in de structuur van de maatschappij. Doordat de methode van de machinale activiteit bijdraagt aan zingeving, gemeenschapsvorming en de ontwikkeling van ‘een brede bodem’ waarop de hoge cultuur kan groeien, kan het creatieve potentieel van deze methode dus (ook) worden gevonden in het creatief worden van het maatschappelijk geheel.

Met betrekking tot het ressentiment is de waarde van deze methode daarom drievoudig. Door het afleidende aspect van de arbeid kan deze methode, zoals het boeddhisme, ten eerste bijdragen aan de vermindering van ressentimentsgevoelens en de groei van de gezondheid. De individuele acceptatie van de eigen functie en plaats in de maatschappelijke orde voorkomt ten tweede ressentimentsgevoelens uit overspannen verwachtingen. Nietzsche betoogt dat wraak- en wrokgevoelens van de massa in de hand worden gewerkt door democratische en socialistische tendensen iedereen gelijk aan elkaar te maken – een tendens die ook in Owens democratische Nietzsche-lezing terugkeert (AC 57, FW 356, 359). De afgunst voor hen die onherroepelijk sterker zijn, zou volgens Nietzsche afwezig zijn in een maatschappij met welomlijnde en als lot of ‘natuur’ begrepen posities.

Tot slot kunnen binnen een dergelijke hiërarchisch georganiseerde maatschappij reactieve gevoelens ook door de zwakkeren op een agonale manier worden geuit. Het gaat dan niet om de agon als ‘grondprincipe van de maatschappij’ zoals bij Owen (JGB 259), daarentegen om de agon als het principe dat enkel vormgeeft aan de “Eifersucht inter pares” (I.11); de nijd binnen bepaalde “Stände, Zünfte, erbliche Gewerbs-Vorrechte” (FW 356). Een dergelijke toepassing van de agon is ook al aanwezig in de grondtekst van Nietzsches agon-denken (CV5).¹⁸⁴ De erkenning van de eigen positie als ‘roeping’ legt met

¹⁸³ Vgl. FW 356, CV3.

¹⁸⁴ Hesiodos citerend stelt Nietzsche daar: “Auch der Töpfer grollt dem Töpfer und der Zimmermann dem Zimmermann, es neidet der Bettler den Bettler und der Sänger den Sänger.” Zie ook Pearson, *Nietzsche's philosophy of Conflict*, 84: “Nietzsche maintains that individuals of every capacity and social

andere woorden de ‘Eifersucht’ aan banden, en houdt daarmee de strijd om erkenning binnen de grenzen van de vermogens van de opponenten. Binnen een dergelijke ‘begrensde’ agon kan het destructieve potentieel van het ressentiment dat aanzet tot *Neid* en een verlangen erkend te worden dus worden ‘afgewend’ en binnen de eigen stand productief worden gemaakt — en daarmee ook de hang naar *hybris*, “welche durch lange Unbefriedig<ung> des Machtgelüstes entsteht” (NF-1883,7[22]).

* * *

Om terug te keren op de twee vragen uit §ii: zowel middels de methode van de onthouding als die van de machinale activiteit is een romantische zwangerschap mogelijk die minder kwalijk is dan die uit *het* ascetisch ideaal voortkomt. In tegenstelling tot de versterking van de voor de zwakkeren gevaarlijke ressentimentsgevoelens, worden die gevoelens juist vermeden met de (boeddhistische) onthouding, en zorgt de machinale activiteit zowel voor afleiding als voor een productieve inzet van die gevoelens. De vrucht van de romantische zwangerschappen die door de onthouding en de arbeid worden veroorzaakt is dan ook een grotere rijkdom en gezondheid. Beide methodes zijn daardoor in staat middels een romantische zwangerschap de mogelijkheidsvoorwaarden te scheppen voor een dionysische zwangerschap. Daarmee is in dit hoofdstuk de stelling weerlegd dat Nietzsches kritiek op het christendom en het ressentiment idealistisch is. In tegenstelling tot wat auteurs als Bittner en Solomon betogen is het mogelijk op basis van GM betere omgangsvormen te formuleren voor het ressentiment van de zwakkeren in fase-γ.

standing are conceivably able to engage in agonal conflict, though only with individuals of approximately equal ability.”

Conclusie

In deze scriptie is de hypothese verdedigd dat Nietzsche enkel de destructieve christelijke omgang met het ressentiment afwijst en dat op basis van zijn denken een productievere omgang met het ressentiment van de zwakkeren kan worden geformuleerd. Daarmee is de vraag of een genuanceerdere lezing van Nietzsches ressentimentsfilosofie mogelijk is positief beantwoord. Zoals betoogd doorheen de scriptie is deze lezing in de eerste plaats in betere overeenstemming met de rest van Nietzsches filosofie. Daarnaast weerstaat een dergelijke lezing de beschuldiging van elitisme beter dan de zogenoemde ‘voornamenlezingen’. In deze scriptie ontbreekt een kritische bespreking van Nietzsches denken over democratie en sociale hiërarchie, aangezien dit niet van direct belang is voor zijn ressentimentsfilosofie. Desalniettemin kan de hier verwoorde minder elitaire ressentimentslezing bruikbaar blijken binnen bestaande discussies over de politieke filosofie van Nietzsche (zoals die door Owen, Siemens, Connolly, Acampora), waarin de potentiële creatieve waarde van het ressentiment vooralsnog veelal onbesproken blijft.

Ter onderbouwing van de hypothese zijn in het eerste hoofdstuk vier verschillende fases van het ressentiment van de zwakkeren onderscheiden. Op basis daarvan is vastgesteld dat karakteristieken die vaak aan het ressentiment worden toegekend – zoals het niet uiten en onderdrukken van de emotie en het onvermogen te vergeten – in feite kenmerkend zijn voor de slaven die tegelijkertijd aan het ressentiment lijden. Door het ontbreken van deze karakteristieken bij de voorname mens en door hun intacte vermogen te vergeten is het ressentiment van de voorname dan ook niet vergiftigend. Het waardescheppende en daarmee destructieve karakter van het slavenressentiment bleek het gevolg te zijn van de door de christelijke ascetische priester ingezette richtingswijziging van het opgehoopte ressentiment van de zwakkeren.

In het tweede hoofdstuk is de herkomst van Nietzsches woordgebruik besproken. Er werd betoogd dat Nietzsche het woord ‘ressentiment’ in belangrijke mate gebruikt in discussie met Dühring en diens these dat het ressentiment ons natuurlijke rechtvaardigheidsgevoel is. Dührings bepaling van ressentiment als ‘reactief gevoel in het geval van krenking dat aanspoort tot vergelding’ blijft in GM en in het bijzonder in II.11 echter behouden. In tegenstelling tot een natuurlijk recht, zoals bij Dühring, bleek hetgeen dat wordt gekrenkt bij Nietzsche de eer of vermeende eigen waarde te zijn. Daarnaast werd uit de discussie tussen beide auteurs geconcludeerd dat een Nietzscheaanse betere omgang met het ressentiment op het terrein van de machtsverhoudingen tussen individuen en op het terrein van de affectuïshouding moet worden gezocht. Tot slot werd vastgesteld dat de door krenking teweeggebrachte gevoelens van afgunst in de agon productief kunnen worden gemaakt.

In het derde hoofdstuk stonden de strijd om erkenning en de machtsverhoudingen tussen individuen centraal. De strijd om erkenning van de intentionalistische-teleologische slaven bleek door het absolute karakter van haar waarden een *Vernichtungskampf* in te houden. De performatieve en dus op de machtsverhouding tussen individuen gebaseerde strijd om erkenning van de voornamen zou vanwege haar openheid voor nieuwe waarden daarentegen productief zijn. Aan de hand van deze voorname manier van handelen en waarderen is vervolgens met behulp van Owen en Hunt een suggestie gedaan voor een ‘betere’, ‘agonale’ omgang met het ressentiment. Het werd echter duidelijk dat de door hun voorgestelde houding onbereikbaar is voor de zwakkeren. Daarnaast bleken beide lezingen niet opgewassen te zijn tegen de kritiek van de negatielezingen. Tot slot is in dit hoofdstuk betoogd dat de agon niet, zoals Owen en Hunt betogen, voortkomt uit een ethos of manier van handelen. Daarentegen bleek de agon zelf performatief te zijn en tot berusten op een equilibrium in de machtsrelaties tussen individuen. Ondanks deze tekortkomingen werd uit deze discussie met de voorname auteurs duidelijk dat het ressentiment van de voornamen, wanneer het zich bij hen voordoet, onderling op niet-destructieve wijze tot uiting kan worden gebracht.

In het vierde hoofdstuk is ten eerste de stelling verdedigd dat Nietzsches verhouding tot ziekte, lijden en het ressentiment een agonale affirmatie in plaats van idealistische negatie inhoudt. Ziekte en lijden zouden volgens Nietzsche zelfs als creatieve stimulans kunnen optreden. Bovendien werd vastgesteld dat wat ‘gezond’ is en daarmee hoe met het ressentiment moet worden omgegaan volgens Nietzsche per persoon kan verschillen. In het geval van een sterke natuur zou gezondheid het vermogen inhouden ziekelijke elementen als het ressentiment te vergeestelijken en mogelijk via een dionysische zwangerschap productief te maken. De omgang met het lijden van zwakke naturen, die

eerder naar roes en verdooving verlangen, zou daarentegen leiden tot een romantische zwangerschap. Aan de hand van de ascetische methodes van de (boeddhistische) onthouding en de machinale activiteit is vervolgens aangetoond dat de uit die methodes voortkomende romantische zwangerschappen een beter en vruchtbaarder alternatief vormen op de levensontkennende omgang met het ressentiment onder het christelijk ascetisch ideaal. Tot slot bleek uit de bespreking van de machinale activiteit dat in een hiërarchische maatschappij het ressentiment van de zwakkeren onderling tot een agonale, productieve expressie kan worden gebracht.

Bibliografie

i. Nietzsche, Friedrich

Duits

Zur Genealogie der Moral. Leipzig: C.G. Naumann, 1887.

Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden. Red. Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München, Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, 1999.

Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen (eKGWB). Red. Paolo D’Torio en Giorgio Colli & Mazzino Montinari. Nietzsche Source:
<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

Vertalingen – naar de chronologie van Nietzsches werken

Nagelaten Fragmenten – deel 2 – begin 1875 tot eind 1879. Vertaald door Mark Wildschut.
Amsterdam: SUN, 2003.

Menselijk, al te menselijk – Een boek voor vrije geesten. Vertaald door Thomas Graftdijk,
herzien door Hans Driessen. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2014.

Nagelaten Fragmenten – deel 3 – begin 1880 tot zomer 1882. Vertaald door Mark Wildschut.
Amsterdam: SUN, 2005.

Morgenrood – Gedachten over de morele vooroordelen. Vertaald door Pé Hawinkels, herzien
door Michel van Nieuwstadt. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2009.

De vrolijke wetenschap – ('la gaya scienza'). Vertaald door Pé Hawinkels, herzien door Hans
Driessen. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2011.

Aldus sprak Zarathustra – Een boek voor iedereen en niemand. Vertaald door Wilfred Oranje.
Amsterdam: Boom, 2008.

- Nagelaten Fragmenten – deel 6 – herfst 1885–herfst 1887*. Vertaald door Mark Wildschut. Nijmegen: SUN, 2001.
- Voorbij goed en kwaad – Voorspel tot een filosofie van de toekomst*. Vertaald door Thomas Graftdijk, herzien door Paul Beers. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2015.
- De genealogie van de moraal – Een strijdschrift*. Vertaald door Thomas Graftdijk, herzien door Hans Driessen. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2000.
- On the Genealogy of Morality*. Vertaald door Carol Diethe, red. Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- De Antichrist – Vloek over het Christendom*. Vertaald door Pé Hawinkels, herzien door Michel van Nieuwstadt. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2011.
- Ecce Homo – Hoe iemand wordt wat hij is*. Vertaald op basis van de eerdere vertaling van Pé Hawinkels door Paul Beers. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2005.
- The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Vertaald door Judith Norman, samengesteld door Aaron Ridley & Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Overig

Nietzsches persönliche Bibliothek. Red. Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Christina Fornari, et al. Berlijn/Boston: De Gruyter, 2011.

ii. Geciteerde en gebruikte teksten

- ACAMPORA, CHRISTA DAVIS. "Nietzsche, Agency, and Responsibility – "Das Thun ist Alles".” *The Journal of Nietzsche Studies* 44:2 (2013): 141-157.
- ACAMPORA, CHRISTA DAVIS. *Contesting Nietzsche*. Chicago/Londen: The University of Chicago Press, 2013.
- ANDERSON, R. LANIER. "Love and the Moral Psychology of the Hegelian Nietzsche – Comments on Robert Pippin's *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*." *The Journal of Nietzsche Studies* 44:2 (2013): 158-180.
- ANSELL-PEARSON, KEITH. "Nietzsche: On the Genealogy of Morality." In *Introductions to Nietzsche*, red. Robert Pippin, 199-214. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- BECKER, MARCEL. "Praxis-Poiesis." In *Lexicon van de Ethiek*, red. Marcel Becker, Bas van Stokkom, Paul van Tongeren & Jean-Pierre Wils, 266-268. Assen: Van Gorcum, 2007.
- BITTNER, RÜDIGER. "Ressentiment." In *Nietzsche, Genealogy, Morality*, red. Richard Schacht,

- 127-138. Berkeley/Los Angeles/Londen: University of California Press, 1994.
- BRUSOTTI, MARCO. "Die "Selbstverkleinerung des Menschen" in der Moderne. Studie zu Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'." *Nietzsche-Studien* 21 (1992): 81-136.
- BRUSOTTI, MARCO. "Wille Zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. Aktiv und Reaktiv in Nietzsches Genealogie der Moral." *Nietzsche Studien* 30 (2001): 107-132.
- CONNOLLY, WILLIAM E. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2004).
- DE MONTAIGNE, MICHEL. *Essais. Avec des notes de tous les commentateurs. Édition revue sur les textes originaux*. Parijs: Didot Frères, Fils et Cie, 1864.
- DE MONTAIGNE, MICHEL. *Michaels Herrn von Montagne Versuche – nebst des Verfassers Leben I-III*. Vertaald door Peter Coste. Leipzig: Friedrich Lankischens Erben, 1753-1754.
- DE MONTAIGNE, MICHEL. *Essays*. Vertaald door Frank de Graaff. Amsterdam: Boom, 1993.
- DOSTOÏEVSKY, THÉODORE. *L'Esprit souterrain*. Vertaald en bewerkt door E. Halpérine et Ch. Morice. Parijs: Librairie Plon, 1886.
- DOSTOJEWSKIJ, FJODOR. *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*. Vertaald door Swetlana Geier. Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 2008.
- DÜHRING, EUGEN. *Der Werth des Lebens – Eine philosophische Betrachtung*. Breslau: Eduard Trewendt, 1865.
- DÜHRING, EUGEN. *Cursus der Philosophie – als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*. Leipzig: Erich Koschny (L. Heimann's Verlag), 1875.
- GERHARDT, VOLKER. "Das "Princip des Gleichgewichts". Zum Verhältnis Von Recht und Macht bei Nietzsche." *Nietzsche Studien* 12 (1983): 112-133.
- GLADOV, FRIEDRICH. *A la Mode-Sprach der Teutschen Oder Compendieuses Hand-Lexicon*. Nürnberg: Bugget und Seitz, 1727.
- HAB-ZUMKEHR, ULRIKE. *Deutsche Wörterbücher - Brennpunkt von Sprach- und Kulturgeschichte*. Berlijn/ New York: Walter de Gruyter, 2001.
- HÖFFE, OTFRIED. "„Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf" (II 1-3)." In *Klassiker Auslegen – Zur genealogie der Moral*, red. Otfried Höffe, 65-80. Berlijn: Akademie Verlag, 2004.
- HUNT, GRACE. "Redeeming Resentment: Nietzsche's Affirmative Ripostes." *American Dialectic* 3:2/3 (2013): 118-147.
- LITTRÉ, ÉMILE. *Dictionnaire de la langue Française – Q-Z*. Parijs: Librairie Hachette, 1873.
- MERLE, JEAN-CHRISTOPHE. "Nietzsches Straftheorie (II 8-15)." In *Klassiker Auslegen – Zur genealogie der Moral*, red. Otfried Höffe, 97-114. Berlijn: Akademie Verlag, 2004.

- MORRISSON, IAIN. "Ascetic Slaves: Rereading Nietzsche's On the Genealogy of Morals." *Journal of Nietzsche Studies* 45:3 (Herfst 2014): 230-257.
- MÜLLER-LAUTER, WOLFGANG. *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1971.
- OWEN, DAVID. "Equality, Democracy, and Self-Respect: Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism." *The Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002): 113-131.
- OWEN, DAVID. *Nietzsche's Genealogy of Morality*. Stocksfield: Acumen, 2007.
- OWEN, DAVID. "Pluralism and the Pathos of Distance (or How to Relax with Style): Connolly, Agonistic Respect and the Limits of Political Theory." *The British Journal of Politics and International Relations* 10 (2008): 210-226.
- OWEN, DAVID. "Nietzsche, Ethical Agency and the Problem of Democracy." In *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, red. Herman Siemens & Vasti Roodt, 143-68. Berlin/New York: de Gruyter, 2008.
- OWEN, DAVID. "Nietzsche's Freedom: The Art of Agonic Perfectionism." In *Nietzsche and Political Thought*, red. Keith Ansell-Pearson, 71-81. London/New York: Bloomsbury, 2013.
- PEARSON, JAMES. *Nietzsche's Philosophy of Conflict and the Logic of Organisational Struggle*. PhD diss., Leiden Universiteit, 2018.
- PEARSON, JAMES. "Nietzsche on the Sources of Agonal Moderation." *The Journal of Nietzsche Studies* 49:1 (2018): 102-129.
- PIPPIN, ROBERT. "Lightning and Flash, Agent and Deed (I 6-17)." In *Klassiker Auslegen – Zur genealogie der Moral*, red. Otfried Höffe, 47-63. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- PIPPIN, ROBERT. "Doer and Deed – Responses to Acampora and Anderson." *The Journal of Nietzsche Studies* 44:2 (2013): 181-196.
- PROBST, P. "Ressentiment." In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. Joachim Ritter & Karlfried Gründer, 921-922. Basel: Schwabe & Co. AG, 1992.
- REGINSTER, BERNARD. "Nietzsche on Ressentiment and Valuation." In *Philosophy and Phenomenological Research* 57:2 (Juni 1997): 281-305.
- RICCARDI, MATTIA. "Nachweis aus Eugen Dühring, Der Werth des Lebens." *Nietzsche Studien* 35 (2006): 299-300.
- RISSE, MATHIAS. "Origins of Ressentiment and Sources of Normativity." *Nietzsche Studien* 32 (2003): 142-170.
- RORTY, AMÉLIE OKSENBERG. "The Dramas of Resentment." *The Yale Review* 88:3 (2000): 89-100.
- SANDERS, DANIEL. *Wörterbuch der Deutschen Sprache – Zweiter Band, Erste Hälfte, L*. R. Leipzig: Otto Wigand, 1876.

- SCHACHT, RICHARD. "Moral und Mensch (II 16-25)." In *Klassiker Auslegen – Zur genealogie der Moral*, red. Otfried Höffe, 115-132. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- SCHELER, MAX. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- SIEMENS, HERMAN. "Nietzsche's Hammer: Philosophy, Destruction, or the Art of Limited Warfare." *Tijdschrift voor Filosofie* 60:2 (1998): 335-336.
- SIEMENS, HERMAN. "Nietzsche's agon with ressentiment: towards a therapeutic reading of critical transvaluation." *Continental Philosophy Review* 34:1 (2001): 69-93.
- SIEMENS, HERMAN. "Nietzsche's Political Philosophy: A Review of Recent Literature." *Nietzsche Studien* 30 (2001): 509–526.
- SIEMENS, HERMAN. "Action, Performance, And Freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche." *International Studies in Philosophy* 37:3 (2005): 107-126.
- SOLOMON, ROBERT. "One hundred Years of *Ressentiment*: Nietzsche's *Genealogy of Morals*." In *Nietzsche, Genealogy, Morality*, red. Richard Schacht, 95-126. Berkeley/Los Angeles/Londen: University of California Press, 1994.
- STELLINO, PAOLO. "Affekte, Gerechtigkeit und Rache in Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*." *Nietzscherforschung* 15 (2008): 247-255.
- VAN TONGEREN, PAUL. *Nietzsche*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016.
- VENTURELLI, ALDO. "Asketismus und Wille zur Macht. Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring." *Nietzsche Studien* 15 (1986): 107-139.
- VILLA, DANA. "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action." *Political Theory* 20:2 (1992): 274-308.
- WIDEMANN, PAUL HEINRICH. *Erkennen und sein: Lösung des Problems des Idealen und Realen zugleich eine Erörterung des richtigen Ausgangspunktes und der Principien der Philosophie*. Karlsruhe: Reuther, 1885.