

Postmetafizika osamosvojenega uma: Psihopolitika, povprečnost in resentment

TADEJ PIRC

Povzetek Članek se osredotoča na pojem resentimenta v povezavi s povprečnostjo, ki jo, skladno s tezo izhajajočo iz Nietzschejevega izvajanja, določa in oblikuje demokratična družbena ureditev. Navkljub vsem pozitivnim aspektom, ki jih slednja vnaša v prostor – nekoč omejen in obmejen z dometom centralne politične strukture – avtor skuša premisliti procese in mehanizme, ki bistveno določajo družbeno komunikacijo oziroma jo pretvarjajo iz vertikalne v horizontalno. Psihopolitika v tem kontekstu pomeni manifestacijo resentimenta na kolektivnem nivoju in reprodukcijo resentimenta kot jedrnega občutka, ki določa odnos med množičnim subjektom, torej povprečjem, in nad- oziroma podpovprečnimi subjekti, v demokratičnem procesu izravnavanja družbenih struktur na temelju široko sprejemljivih meril in določil morale normalnosti oziroma spodobnosti. Postmetafizični epistemološki okvir, ki osnovne koordinate črpa iz del Nietzscheja, Heideggerja in Sloterdijka, dopolnjuje metodi supra-historične genealogije in kulturne hermenevtike, s katerima avtor želi opozoriti na repetitivne kulturne vzorce, katerih psihopolitična moč ohranja resentment kot bistveno sestavino demokracije, zlasti pa njeno utemeljenost na povprečnosti.

Ključne besede: • psihopolitika • povprečnost • resentment • ethos • tihe večine •

NASLOV AVTORJA: dr. Tadej Pirc, gostujoči raziskovalni delavec na Inštitutu za raziskovanje družbene komunikacije Slovaške akademije znanosti, Dubrávská cesta 9, 841 04 Bratislava, e-pošta: tadejpircl@gmail.com.

DOI 10.18690/2463-8005.3.1.53-68(2017)

ISSN 2386-0219 tiskana izdaja / 2463-8005 spletna izdaja © 2017 ANALI PAZU^{HD} (Murska Sobota)

Dostopno na <http://hd.anali-pazu.si>

The Post-Metaphysics of the Autonomous Mind: Psychopolitics, Mediocrity and Ressentiment

TADEJ PIRC

Abstract The article focuses on the notion of resentment in relation to mediocrity, which is, in accordance with the thesis following from Nietzsche's explication, determined and shaped by the democratic social organization. Despite all positive aspects that the latter introduces to the space – once bordered by and limited to the range of the central political structure – the author strives to consider processes and mechanisms that essentially determine the social communication and convert it from vertical to horizontal. In this context, psychopolitics amounts to the manifestation of resentment at the collective level and the reproduction of resentment as the essential emotion determining the relationship between the mass subject, namely the mediocre, and individuals over or below average, in the democratic process of levelling of social structures at the foundation of widely acceptable standards and principles of the morality of normality or decency. The postmetaphysical epistemological framework, whose basic coordinates are based in the works of Nietzsche, Heidegger and Sloterdijk, supplements the methods of supra-historical genealogy and culture hermeneutics, which are employed by author in order to emphasize repetitive patterns of culture, psychopolitical power of which is maintaining resentment as the essential component of democracy, but above all, its foundation in mediocrity.

Keywords: • psychopolitics • mediocrity • ressentiment • ethos • silent majorities •

CORRESPONDENCE ADDRESS: Tadej Pirc, Ph.D., Visiting Research Fellow at Institute for Research in Social Communication, Slovak Academy of Sciences, Dubrávská cesta 9, 841 04 Bratislava, Slovakia, e-mail: tadejpircl@gmail.com.

DOI 10.18690/2463-8005.3.1.53-68(2017)

ISSN 2386-0219 Print / 2463-8005 On-line © 2017 ANALI PAZU^{HD} (Murska Sobota)

Available at: <http://hd.anali-pazu.si>

V svoji formalni zasnovi in »daleč od psihologizirajočih političnih sil se psihopolitika ukvarja z ekologijo in ekonomijo energij oziroma afektov, ki so artikulirani le na kolektivnem nivoju« (Van Tuinen, 2012: 37). Psihopolitika je v neposredni zvezi z resentmentom (*ressentiment*), ki je internalizirana reakcija kot posledica nezmožnosti maščevanja. V tem primeru je maščevanje kot odziv na določeni zunanji dejavnik zaustavljeno in vodi k internalizaciji prekinjene (re)akcije. To *kastrirani* subjekt občuti kot zamerljivo maščevalnost. »Kot internalizirana reakcija je lokalna in skrivna bolezen, ki definira 'tiste, ki so potegnili kratko' v katerikoli civilizaciji, torej katerikoli kulturi utemeljeni na naravni hierarhiji med gospodarji in sužnji« (38). Na tem mestu Van Tuinen namenoma odmeva Nietzschejeve ideje, saj njegova sloterdijkovska razprava vodi v srž suženjskega prevrednotenja vseh vrednot, v začaran krog, katerega »zasebna resignacija in javni spektakel konvergirata v 'dogodkovni kulturi resentimenta' (VGN: 58), ki niha med sentimentalnostjo in krutostjo, njene pripadnike pa s tem, ko jim vsili tabu maščevanja, podvrže neusmiljeni tekmovalnosti« (40). Resentiment je v tej perspektivi temeljno bistvo sedanjih (demokratičnih) družbenih struktur, ki jih obvladuje povprečnost kot načelo krščanskega izvora.

»Strup nauka o '*enakih* pravicah za vse' – krščanstvo ga je zasejalo na najbolj temeljit način; krščanstvo je iz najbolj skritih kotov slabih instinktov napovedalo boj na življenje in smrt vsakršnemu občutku strahospoštovanja in distance med človekom in človekom, se pravi *predpostavki* vsakršnemu dvigu, vsakršni rasti kulture – iz resentimenta množic si je skovalo *glavno orožje* proti nam, proti vsemu odličnemu, veselemu, velikodušnemu na zemlji, proti naši sreči na zemlji. Vsakemu Petru in Pavlu pristopna 'nesmrtnost' pomeni doslej največji, najzlobnejši atentat na *elitno* človeškost. – *In* ne podcenjujmo nesreče, ki se je iz krščanstva vtihotapila celo v politiko! Danes nima nihče več poguma, da bi zahteval posebne pravice, pravice do vladanja, občutek strahospoštovanja do sebe in sebi enakih, – do *patosa distance* ... Naša politika boleha na manku tega poguma! – Aristokratstvo miselnosti je bilo s pomočjo laži o enakosti duš pokopano kar se da globoko ...« (Nietzsche, 1989: 319).

V svojem glavnem delu o morali Nietzsche navaja, da se skladno z njegovo socialno-psihološko analizo suženjska vstaja v morali dogodi, ko resentment postane kreativen in rezultira v rojstvu vrednot. Tisti, ki jim je odrekano želeno delovanje, v odgovor na situacijo, ki jo sami dojemajo kot nepravilno, kompenzirajo ta manko ustrezne reakcije z imaginarnim maščevanjem. Medtem ko vsaka imenitna morala izrašča iz nekega triumfirajočega potrjevanja [Ja-sagen] samega sebe, pravi morala sužnjevi že vnaprej Ne nečemu, kar je 'zunaj', kar je 'drugo', kar je 'ne-sam': in *ta* Ne je njeno ustvarjalno dejanje. To obračanje pogleda, ki postavlja vrednote – *ta nujna* usmerjenost navzven namesto nazaj nase – pripada prav resentmentu: morala sužnjevi potrebuje, da bi nastala, vedno najprej nek nasprotni in zunanji svet, potrebuje, fiziološko rečeno, zunanje dražljaje, da bi sploh agirala, – njena akcija je v temelju reakcija. (Nietzsche, 1988: 226-7)

Ta odlomek nas privede od Nietzschejeve interpretacije genealogije resentimenta k pojmu reakcije, ki ždi v jedru vsake revolucionarne geste. Pa vendar revolt in aktivna zavrnitev ponujenega ali dejanskega na tem mestu nista ključna elementa.

Bistveno je »imaginarno maščevanje.« V temeljih resentmenta je moč najti cinično gesto vnaprejšnjega zavračanja.

Nedvomno je Nietzschejev termin »imaginarno maščevanje« problematičen, saj bi lahko predvideval manko *realnega* maščevanja. Prav zato je pomembno pojmovati to zavrnitev – »ta Ne« – kot aktivno, maščevalno dejanje. Reči Ne še preden je bila ponudba predstavljena ali vprašanje izrečeno; reči Ne komunikaciji; reči Ne namesto odgovoriti. To pomeni reči Ne odgovornosti. To je dejanje resentmenta, ki ga Nietzsche prepozna v suženjski praksi. Resentiment je tako značilna karakteristika, ki določa mejo med gospodarjem in sužnjem, gospodom in podložnikom ter med Nadčlovekom in tistim, ki to ni. A o kom potemtakem govorimo?

Odgovor je seveda evidenten: to je človek, ljudje, povprečni posameznik, ki se zlije z ostalimi. Tisti, ki sledi skupnemu ethosu, skratka tisti, ki je normalen, ki deluje, kot se od njega pričakuje in kot predpisujejo običaji. Tukaj postane jasno, zakaj tisti, ki ni Nadčlovek, nima imena. Zakaj je nihče. Zlasti je temu razlog njegova primarna naravnost biti, ki je resentment, medtem ko je tihi Ne njegov modus operandi. Ne ponudbi, Ne vabilu, Ne daru – Ne življenju! Nietzschejevska idejna linija je glede tega jasna in načelna: obrniti hrbet življenju je boječnost, biti-k-smrti zavoljo smrti in ne zavoljo življenja pa pomeni isto kot obupati nad voljo. Voljo do biti, voljo do življenja.

Čemu predati slo, gorečnost in energijo trivialnim spolitiziranim moralizmom in puritanskim ideologijam? Čemu obupati nad človekovo naravo? To je le korak oddaljeno od Nietzschejevega strahu, da prihaja »čas, ko človek ne bo rodil nobene zvezde več. Gorje! Pride čas najbolj zaničevanja vrednega človeka, ki se sam ne more več zaničevati. Glejte! Kažem vam *zadnjega človeka*. 'Kaj je ljubezen? Kaj je stvaritev? Kaj je hrepenenje? Kaj je zvezda?' – tako sprašuje zadnji človek in mežika. Zemlja potem postane majhna in po nji skače zadnji človek, ki vse dela majhno« (Nietzsche, 1999: 16).

Rečeno nekoliko manj preroško to pomeni, da »današnje tihe večine sebe dojemajo in motrijo izključno skozi resentment 'žrtvoloških [victimological] kolektivov', ki naše odnose z drugimi omejijo na moralno ogorčenost, proti-elitizem, vandalizem, prelaganje krivde in nenehno zahtevanje več varnosti.« Van Tuinen (2011: 52) s temi besedami povzema Sloterdijkova (2010: 152) ničejevska razmišljanja, ki se sicer lepo skladajo s teorijo splošne imunologije,¹ a so v precejšnjem nasprotju z obćim prizadevanjem *poznega* Sloterdijka oziroma s temelji, na katerih ta prizadevanja gradijo novo moralno za tretje tisočletje. V zadnjem desetletju in pol je Sloterdijk opazno *pozabil* svoja osnovna (kinična) izhodišča, v katerih je ločeval starogrški kinizem od sodobnega cinizma. Prav to binarno opozicijo, ki izhaja iz istega jedrnega motiva, je možno izraziti tudi z razlikovanjem med grško in moderno judovsko-krščansko civilizacijo. »V prvi je takojšen izraz srda privilegij gospodarjev, medtem ko so sužnji obremenjeni z *resentimentom*. V drugi pa sužnji razvijejo nov tip srda, ki temelji na odloženem in imaginarnem maščevanju, ki premami gospodarje, da srd ponotranjijo in tudi sami postanejo sužnji« (Van Tuinen, 2011: 54).

»Današnje tihe večine« so torej tisti segment družbe, ki opredeljuje ethos kot derivat kulturnega ida sodobnosti. Sedanji ethos je obremenjen z resentmentom, ki je

¹ Splošna imunologija je najtemeljiteje predstavljena v Sloterdijkem delu *Spremeniti moraš svoje življenje* (2013), njene zasnove pa se pojavljajo že skozi *moralistični obrat* v delu *Srd in čas* (2009).

povsem običajen in normalen psihopolitični sentiment sodobnega človeka. Resentiment v obliki mržnje, zavisti in maščevalnosti je hkrati tudi bistveno jedro humanizma, ki ga v tej postmetafizični shemi cinične in erotizirane zavesti lahko razumemo kot post-humanizem. Ko Max Scheler govori o resentmentu humani(tari)zma, je ta že zdavnaj prešel svojo prvotno zasnovo. In ko Scheler negira Nietzschejeve teze o resentmentu, v bistvu zatiska oči pred *realizmom* humani(tari)zma in njegovim iskrivim cinizmom. Kljub temu prepozna, da je »humanistično gibanje v svojem jedru *ressentimentalen* fenomen, kot sledi iz samega dejstva, da to družbenohistorično čustvo nikakor ne temelji na spontanem in izvirnem *potrjevanju pozitivne vrednote*, ampak na *protestu, protiudarcu* (mržnja, zavist, maščevanje itn.) proti vladajočim manjšinam, za katere vemo, da posedujejo pozitivne vrednote« (Scheler, 2010: 85).

Na tej točki se nahajamo v okrožju opozicij, kjer najprej naletimo na odnos med gospodarji in sužnji, od katerih vsi, prav vsi pripadajo eni vrsti, skratka človeštvu. Bistveno vprašanje, ki se skriva pod prevleko dialektične dinamike, je, »ali bi to, kar imenujemo ljubezen do človeštva v njegovi dejanskosti – skozi skoraj nezavedni krogotok – lahko imenovali ljubezen do samega sebe?« (Hren, 2014: 24).

Egoizem je negativna vrednota, saj nasprotuje moralizirani podobi dobrega, ki se je razmahnila še zlasti s pohodom krščanske etike, ki pridiga o bratski ljubezni.² Tiranija dobrega je tisto, kar onemogoča iskreno in odgovorno bivanje oziroma biti-v-svetu, saj določa pozitivne vrednote, ki so skladne s spolitiziranim načinom biti. Ta se je vzpostavil kot opozicija biološkemu oziroma naravnemu, v katerem je človek počel enako, kot počne danes – skrbel za lastno samoohranitev in udobje –, le da veliko bolj *sproščeno* spon in zank morale (političnih zakonov in prava). Pravičnost je dala mesto pravu, s čimer so se šele odprli pogoji možnosti moralnih dilem, ki niso nič drugega kot interni boj opozicije med biološkim in političnim. Obstajata le dve skrajni možnosti: potlačiti svoj instinkt, svojo željo, slo, vnemo in upoštevati normo ali pa slediti svojemu spontanemu gonu po samoohranitvi in udobju ((pre)-)živeti v miru, biti-v-miru) ter prekršiti zakon, pravni red. To je moralna dilema.

Ljubezen do samega sebe je ključno gonilo preživetja vrste, prav resentment pa je ubijalec tega: ljubezni in volje do življenja. »Kritiki, ki se pritožujejo, da nam v današnji hedonistični/egoistični družbi manjka pravih vrednot, v celoti zgrešijo poanto: pravo nasprotje egoističnega samoljubja ni altruizem, skrb za skupno Dobro, pač pa zavist, resentment, ki me sili v to, da delujem *zoper* moje lastne interese« (Žižek, 2007: 82).

Žižek tukaj namiguje na nekaj, kar Sloterdijk v poznih delih, izdanih po letu 2006 (še zlasti *Spremeniti moraš svoje življenje* (2013), zametki pa so se pričeli kazati že ob prelomu tisočletij), skuša preobraziti oziroma preobrniti. Zahteva po obratu od erotizirane bivanjske *ekonomije* k timotični se ne sklada z Žižkovo argumentacijo. Bistveno je namreč to, kar priznava tudi Sloterdijk, da je ponos, kot ključni element timotičnega izraza človeka kot političnega bitja, možno »izkušati le pasivno, kot nekaj, kar je odvisno od *drugih*, medtem ko ekonomija in morala sovpadeta v odzivih *proti*

² Podobno tudi *Splošna deklaracija o človekovih pravicah*.

drugim, in sicer skozi zmerjanje, sramotenje, obtoževanje in lastninjenje« (Van Tuinen, 2011: 59).

Z ekonomijo, še bolj pa z moralo negativnih refleksov proti drugim, se vračamo nazaj k resentimentu in praksi *reakcije*, katere kavzalni dejavnik je. Še več, prav reakcija – nemalokrat tiha, pridušena –, ki zahteva povratno informacijo v obliki priznanja, priča o kompleksni vpetosti človeka iz »današnje tihe večine« v kulturo, ki jo gradita resentment in cinizem. Slednji se namreč jasno kaže v psihologiji relacijskih posredovanj, v katerih želja nikoli ni to, kar zares je, v katerih nikoli ni izrečeno to, kar je bilo mišljeno, in katerih rezultat je zmeraj preplet razočaranja, zavisti in besa. »Problem človeške želje, kot se je izrazil Lacan, je v tem, da je vselej 'želja Drugega': tako želja po Drugem, želja biti objekt želje Drugega, in – še zlasti – želja po tem, kar si želi Drugi – zavist in resentment sta torej konstitutivni potezi človekove želje« (Žižek, 2007: 82).

Drugi je skratka tisti, *preko* katerega sem lahko sploh jaz. Je tisti, s katerim sem jaz. Tukaj pa ne gre toliko za osnovo identifikacijskih procesov v matrici večplastne družbene strukture, temveč veliko bolj za samo željo, ki je vnaprej določena s tem *drugim*. Obenem Žižek prepozna logiko želje, po kateri »mi je bolj mar za ovire (druge), kot za stvar samo (kar drugim in meni ugaja). S tem tradicionalna zgodba o samožrtvovanju podleže perverzemu obratu.« In prav zares je perverzno, da »svojih interesov ne žrtvujem za skupno (pozitivno) dobro, ampak le za namen golega škodovanja imaginarnim užitek Drugega – četudi to vključuje sabotiranje mojih lastnih interesov« (Zalloua, 2012: 55). Možna je tudi obratna slika, v kateri je drugi inferioren in *vreden* pomilovanja. V tej situaciji človek postane humanitarac, a kar se sprva zdi kot samožrtvovanje, se kmalu razkrije kot ljubezen do samega sebe. Ko človek postane humanitarac, se skuša odvezati spona *biti-človek* in poseči onkraj, torej k tistemu, ki je *nad* – k Nadčloveku. A to je le prazna igra, saj je »altruistično pomilovanje moralno ekonomično, ki od človeštva zahteva izjemno malo« (Hren, 2014: 24).

Drugi lahko nastopa v mnogih preoblikah: od božje substance, preko matere, do nekoga, ki ima in počne vse to, kar bi mi sami želeli pa ne moremo in naposled tudi tistega, ki nima nič, a je prav to njegovo določilo, torej identiteta; ima svoje mesto v svetu, tudi če ničev in nično. Zanka je seveda tiste vrste, ki sama sebe zmeraj bolj vozla. Želja drugega – imenujmo ga veliki drugi, saj je Tisti, ki nas določa in omogoča, torej *Tisti, po katerem bit je*³ – je predpogoj vsake motivacije. Politično bitje namreč ne napaja svoje življenjske sile (in sle) le z biološkimi, naravnimi potrebami po preživetju, ampak svoje napore vse bolj usmerja v socialni smeri, kjer postaneta ključnega pomena pripadnost in priznavanje.

Ta koncepta sta povezana in soodvisna v njunih konceptualnih strukturah, zlasti pa se nanašata na družbeno (politično) oziroma kolektiv. Neolitski obrat ni oblikoval le organiziranih skupnosti, ki bi temeljile zgolj na skupnem interesu po lažjem preživetju in samoohranitvi, ampak je pomenil tudi nekaj precej drugačnega, veliko manj tehničnega, nekaj, kar potihoma leze v metafizično sfero. Neolitska revolucija v družbeni organizaciji, oziroma sprva sploh vznik družbe in družbenega (kolektivnega), je oblikovala novo, do takrat nesluteno abstrakcijo skupnosti. Člani te skupnosti niso bili

³ Ne nujno božanska entiteta. Kot bo prikazano spodaj, je veliki drugi pogosto zastopan v heideggerovskem *das Man* (*neosebni se*).

več zgolj člani krdela ali skupine posameznikov, ki so lovili in nabirali, da bi preživeli, ampak so postali pripadniki nečesa systemskega, postali so del strukture.

Izgubljenega lovca v krdelu, ki deluje po principu takojšnjega zadovoljevanja potreb, je precej enostavno nadomestiti. To je lahko kdorkoli, ki je več lova na divjad. Enako je z nadomestitvijo nabiralca. Zato je kritika nasprotnikov kapitalizma razumljiva in umestna, saj opozarja na barbarizem v sistemu delavskih pravic oziroma na barbarizem samega mehanizma trga dela industrijskih družb, v katerih je mezda zmeraj postavljena na točko, na kateri je povsem vseeno, kdo neko delo opravi, dokler ga nekdo opravi. In nekdo ga bo opravil, saj je trg preplavljen z *lačnimi* delavci in njihovimi družinami, kupna moč Zahodnjakov pa ne dosega naravnega prirasta (delavcev) zlasti industrializiranih družb sveta na drugi strani vzhodne meje Evropske unije, predvsem v južni, vzhodni in jugovzhodni Aziji.

Predzgodovinskega lovca, nabiralca ali delavca po industrijski revoluciji je razmeroma enostavno nadomestiti, pripadnika skupnosti pač ne. Skupnost kot kolektiv namreč deluje kot samostojna entiteta, torej kot struktura, katere pripadniki niso le njeni tehnični deli in z njo zvezani zgolj mehansko, temveč so njeni metafizični gradniki. Organizacija dela neolitske družbe zahteva pripadnika, ki ve, zakaj in čemu se odpoveduje. Askeza je bila rojena prav z novim načinom (novo tehniko) preživetja, kot moralno načelo pa jo je ustoličil krščanski esteblišment, kot trdi Nietzsche (1989), ali protestantski kalvinizem, kot bolj določno trdi Weber (1988). V lakoti, ki je sledila neuspešnemu lovu, ni nič asketskega, medtem ko je pri opravljanju posebne, specializirane dejavnosti, ki se smiselno vklaplja v produkcijski mehanizem skupnosti, prav askeza temeljni princip, zlasti pa pogoj uspešnosti te skupnosti.

Skozi metafiziko pripadnosti se oblikuje tudi sam skupnostni subjekt, ki je kot entiteta več kot le goli seštevek vseh članov skupnosti. To je subjekt s svojo identiteto, ki iz članov dela pripadnike in deluje po principu dinamične dialektike biti in tubiti, ki jo opisuje teorija ontološke diference (Heidegger, 2005). Struktura, iz katere seva ta veliki skupnostni subjekt z lastno identiteto (kultura), deluje po enakih načelih kot njegovi pripadniki, saj je gradnik njihovih partikularnih identitetnih profilov, ki po načelu vzajemnosti delujejo tudi povratno. Posameznikove vrednote, poteze in cilji so hkrati prevzeti od kolektiva in so tudi sami kolektivizirani. Kolektiviziran je zato tudi resentment.

»Kolektivni resentment je resentment, ki ga občutijo in izražajo posamezniki v odziv na zaznano grožnjo kolektivu, ki mu pripadajo« (Stockdale, 2013: 507). V tej situaciji veljajo ista pravila igre kot veljajo za posameznike. Ne smemo namreč pozabiti fenomenološkega aksioma usodne vpetosti posameznika v okolje, v življenjski svet oziroma ideološko pokrajino, posledično pa tudi tukaj velja nemožnost *izstopa* opazovalca oziroma raziskovalca iz preučevanega objekta. Ista pravila prinašajo iste vzorce in kavzalno verigo procesov, zato lahko po analogiji enostavno trdimo, da kolektivni resentment kot občutje ali čustvo »temelji na zaznani grožnji *identiteti* kolektiva« (509). Ključna je zlasti identiteta in ne toliko sama materialna konstrukcija kolektiva. Idealistično rečeno ne moremo uničiti ideje ladje (torej njene identitete), četudi zamenjamo vse deske, ki jo gradijo. Tukaj pa ni na delu le en izmed poudarkov Platonove zapuščine, ampak še toliko bolj sama pravičnost kot temeljni moment rojstva

resentimenta. Natančneje, prelom s pravičnostjo eruptira na površje kolektiva kot resentment. »Razlog za resentment je percepcija, da se nam je zgodila krivica, *objekt* resentimenta pa je *tisti*, ki je krivico prizadejal« (503).

Kolektivizacija ne poteka le na nivoju identitete, temveč je lahko kolektivizirana tudi krivica, ki se je zgodila posamezniku, prizadejal pa jo je nekdo zunanji, torej nekdo, ki ne pripada kolektivu. V tem primeru se prikažejo obrisi pomena priznavanja, saj ni pomembna le pripadnost, ampak tudi potrditev te pripadnosti s strani drugih znotraj istega kolektiva. V tej vzajemni igri je prav struktura tista, ki ima moč potrditve in s tem priznavanja pripadnosti določenemu posamezniku. Še več, ko je prizadejana krivica pripadniku istega kolektiva, skozi strukturo zaveje enotno čustvo resentimenta, ki »izraža, da si oseba ne zasluži biti v takšni poziciji in nagovarja druge, da to krivico popravijo« (506). Na tej točki kolektiv obstoji ali pade in prav na tej točki postane jasno, kakšna bo usoda potencialnega revolucionarnega zanosa. To je odločilni moment, ki testira čvrstost kolektivnega veziva.

Solomon (1994: 112) stori še korak naprej in oporeka Nietzschejevi tezi oziroma njegovemu »zavračanju priznanja resentimenta kot bistvene sestavine našega občutka za pravičnost,« s čimer resentmentu nadene pozitivno podobo. Čustvo, ki je običajno obravnavano kot negativna izkušnja za tistega, ki to čustvo izkuša, ter kot izražanje negativnih občutkov proti tistemu, komur je namenjeno, sedaj vstopi v središče družbenega boja. Vendar ni prav to na resentmentu Nietzscheju tako zelo odvrtno? Torej to, da boj za pravičnost poteka skozi dvojno kastracijo, prvič, v občutku kastriranega sužnja – ključen je občutek pomanjkanja oziroma nezadovoljivosti – in drugič, v reaktivni kastraciji gosposke morale, ki jo izvedejo zatirani. Z drugimi besedami, v razvrednotenju močnega, veličastnega, plemenitega. Zdi se, da se je Solomon ujel v prav takšno mrežo suženjske vstaje v morali, kakršno je analiziral in kritiziral Nietzsche. Revolucionarni vodja, torej tisti, ki je domnevno presegel čredo in postal njen dirigent, morda celo njen skrbnik ali upravljalec, se sedaj znajde v nekakšnem sivem območju imaginarne plemenitosti. Kratko rečeno, totalna politizacija proizvede politične voditelje in ne nujno plemenitih posameznikov gosposke morale.

Kaj pa pravičnost? Ni občutek pomanjkanja pravičnosti, to pomeni, občutek krivičnosti le psihološki čustveni izraz kastracije, natančneje družbeno-ekonomske kastracije? Prenagljen je sklep, ki izenačuje enakost v družbeno-ekonomskem statusu s pravičnostjo.

Ta zgodba pa ima še drugo komponento, ki jo lahko opazujemo vse od točke *posega* v identiteto naprej. Koliko revolucij se je že začelo in končalo, še preden so se zares pričele? Koliko revolucionarnega naboja se je poleglo, še preden se je revolucija sploh zgodila? Kolikokrat že se je bilo lažje umakniti v udobni kokon cinizma in mučeništva, kot pa svoje občutke resentimenta preleviti v aktivnost, ki bi za svoje gonilo imela potrjevanje življenja?

Tukaj prehajamo k cinizmu, ki kot »koncept artikulira osebno nelagodje, ki ga lahko vidimo v kulturni brezpomenskosti, lažnih upih in njihovem razočaranju, napredku iracionalnosti, paraliziranosti razuma in globokega prepada med tem, kaj oseba ve in kaj oseba stori. Cinizem je skisano razsvetljenje: kislost, ki rezultira iz samo-zanikanja, ki ga zahteva samoohranitev v družbi, v kateri dominira instrumentalna racionalnost. Ta

družba poraja posameznike, ki jih potrebuje: mazohiste, ki ohranjajo svojo depresivnost pod nadzorom, da lahko še naprej delajo. Žrtvujejo sami sebe in v žrtvovanje silijo druge. Od žalosti zaradi izgubljene nedolžnosti cinik upa za užitek, akumulacijo moči in vrednosti, proti kateremu je vso to delo usmerjeno« (Wilson, 1987: 55). Ali povedano na kratko in nič manj pomenljivo: »Cinizem je *razsvetljena lažna zavest*« (Sloterdijk, 2003: 25).

Parametri Sloterdijkove kritike razsvetlenskega obrata se več kot očitno vklaplajo v prikaz in argumentacijo izvora (kolektivnega) resentimenta. Ta obrat, kronološko in historično eden izmed mnogih, po vplivu in razsežnosti pa eden izmed ključnih v svetovni zgodovini človeštva, je s svojo razumsko kalkulacijo prinesel tudi sestop mišljenja struktur iz sfere filozofije na širši, zlasti pa nižji nivo diskurza. Razsvetljenstvo je v tem smislu samo v svoji sredici resentimentalno in deluje po istem procesnem vzorcu, kot smo v splošnem jeziku opisovali malo poprej. Razsvetljena zavest je prežeta z resentimentom, dejanski prehod oziroma *padec* pa se jasno kaže v prehodu od Hegla in heglowskega idealizma k Marxu in padcu v marksistično črno luknjo materializma, kjer znanstveni in filozofski diskurz izgubita svojo noto elitizma in se spustita na nivo gibanja, politike, aktivizma. Pasti in posledic *pocestniške* filozofije na tem mestu ne bomo opisovali podrobneje.

Po stoletju izgubljanja v povprečnosti so, rečeno z Lacanom, *strukture šle na cesto* (Dosse, 1998: 122), marksizem pa je ustoličil svoje mesto kot (nezavedni) »opij za intelektualce.«⁴ Kolektiv oziroma struktura je postala osnovni nosilec resentimenta, ki se je skozi pasivno držo do sveta in vseobsegajočega predpostavljenege Ne izrodil v svojo cinično obliko. Kolektivni resentment je iz Hegla naredil Marxa, ki je Nadčloveka, ki si v lastni dovršenosti zre iz oči v oči z absolutom, snel s sveta idej in zastavil smernice novi metafiziki. In komu koristi ta vrsta izravnave? »Očitno tistim, ki jim gre najslabše, šibkim, a tudi, in morda prav toliko, povprečnim« (R. C. Solomon, 1999: 205). Ta proces ni nič drugega od golega biologizma in rodovne oziroma krvne etike utemeljene na zavesti povprečja, na zavesti množice, ki se kaže v kolektivu oziroma strukturi in skoznjo kot neosebni *se*.⁵ Torej tisti, ki je obenem nihče in zato kot steber iz papirja, ki na daleč izgleda kot nalašč za prevzem bremena, za prevzem odgovornosti, a se soočen z resnično težo situacije, ki samo strukturo sploh dela za strukturo, zgrudi in sesuje sam vase.

Kolektiv se kot struktura želi ohraniti. Ta želja, ta volja je edino, kar ima v svojem življenju, a iz svoje pasivne pozicije ne zmore nič več od nemega opazovanja in izogibanja angažmaju. »Poudarek na samoohranitvi je vodil k političnemu realizmu, krepitev tega realizma pa je vodila k izčrpanju skozi pretirano strukturo, ki je glavna karakteristika druge polovice 20. stoletja« (Wilson, 1987: 55). Še pred tem časom velikih strukturnih premikov je (etični) pomen samega angažmaja prepoznal Emmanuel Mounier, ki je aktivno in dejavno življenje postavil v samo osrčje svoje personalistične filozofije.⁶ Kaj bo oseba, če se v svojem cinizmu neopazno skriva v množici ostalih, drugih, povprečnih, normalnih; v »današnjih tihih večinah«? Kaj bo oseba, če ni dejavna, angažirana, če ne stopi v korak z življenjem?

⁴ Osrednja teza v Aron (2001).

⁵ V nemščini *das Man*, včasih preveden v angleščino kot *Anyone* oziroma *kdorkoli*.

⁶ Za temeljno delo avtorja in same personalistične filozofije glej Mounier (1990).

Daleč od tega, da bi pasivnost bila edini ali ključni element ciničnega resentimenta ali demokracije kot najnaprednejše med družbenimi ureditvami. Na drugi strani lahko skozi svetovno zgodovino opazujemo veliko število tistih, ki so aktivno posegali v tok časa in dejavno spreminjali njegovega duha, a bi le težka za vse rekli, da so ubežali cinizmu. Prav cinični resentment je bil gonilo nekaterih, ki jih obličje človeštva ne bo nikoli izbrisalo iz svojega kolektivnega spomina. Sloterdijk uvede pomembno metaforo, ko v razpravo o cinizmu vpelje Velikega inkvizitorja Dostojevskega kot tistega, skozi katerega sevajo energija, volja in resentment antagonistov realne svetovne zgodovine. »Tako kot Faust je tudi Veliki inkvizitor vzvratna projekcija naprednih ideoloških napetosti iz 19. v 16. stoletje; duhovno kot časovno stoji bliže figuram, kot so Hitler in Goebbels, Stalin in Berija, kot pa pri historični španski inkviziciji« (Sloterdijk, 2003: 211).

Veliki inkvizitor Dostojevskega je kot sam hudič v duhovniški preobleki, »je prototip ciničnega političnega konzervativca« (Wilson, 1987: 57), pri katerem je bistvena zlasti odpoved dualizmu dobrega in zlega – onstran dobrega in zlega v postmetafizičnem etičnem relativizmu se cinik počuti doma – ter nadomestitev te osnovne etične opozicije z vednostjo in močjo. »Je cinik in sanjač; ve, da če želi zavladati boljšemu svetu, potrebuje resnico, da bo lahko lagal« (57), laž pa je prvi predpogoj ideologije; torej tiste nove, ki nastopi po prevrednotenju vseh vrednot. Laž je tista, ki skozi *popularizacijo* – ta termin je potrebno razumeti v obeh razsežnostih, kjer ena meri na njeno uvajanje v povprečnost, druga pa na njeno posredovanje skozi moč medijske propagande oziroma medijev kot glasnikov populističnega ciničnega resentimenta – ustvarja nove pogoje bivanja, nove etične predpostavke življenja in nove metafizične zasnove (koordinate) biti. S tem se zasnavlja nova morala kot družbena laž. Bistveni potezi psihološkega profila velikih antagonistov svetovne zgodovine pa sta sočasen prenos odgovornosti in laž o mučeništvu. »Veliki inkvizitor razume svoj prevzem oblasti kot neke vrste samožrtvovanje« (Sloterdijk, 2003: 212). Veliki inkvizitor razume in naposled tudi verjame v svoj resentment ter njegove posledice kot teleološko nujne, še zlasti pa kot *žrtveni dar*, ki ga predaja zgodovini in človeštvu.

Cinizem pa ima svojega norčavega dvojčka, ki ponuja nekaj sprostitve turobnega in temačnega ozračja zamere, zavisti, besa. Wilson se s Sloterdijkom, zasledovalcem jovialnega pristopa k filozofiranju, vpraša, čemu je filozofija sploh ujeta v vso to strogost in resnost. Sloterdijkov odgovor zasveti v povsem postmetafizični luči. Povzeti ga je moč tudi z Wilsonovimi besedami, da je »razsvetljena subjektivnost v svojo mrežo ujela predmetni svet in ga naredila za dejanje človekove stvaritve, za katero se čuti odgovoren« (Wilson, 1987: 57). Odgovornosti pa ni moč ubežati, lahko se jo le prelaga.⁷ A kaj je temelj te odgovornosti, kaj je njen začetek? – Nemara je odgovor življenje samo, zato je tudi rešitev kot na dlani. »Cinizem se lahko zajezi samo s kinizmom, ne z moralno. Samo veder kinizem namenov ne more v skušnjavi nikdar pozabiti, da življenje ne more izgubiti ničesar drugega razen samega sebe« (Sloterdijk, 2003: 223). V cinizmu ne gre za nič drugega kot strah. Posameznik se je namreč enkrat že izgubil (v povprečnosti), zato

⁷ Podobno *energiji* v fiziki.

mu je zelo nelagodno ob misli, da se bo izgubil še enkrat: v ne(s)končnosti oziroma dokončnosti smrti.

Sloterdijkova analiza modernega cinizma ne izpostavlja reifikacije skozi blagovno formo, ampak se osredotoča na »reifikacijo jaza in drugega v domnevno razsvetljenih diskurzivnih praksah« (Huyssen, 1988: xiii), kar je obenem samo bistvo postmetafizike, prav tako pa odlična podstat gradnji ideološke strukture. Cinična zavest se namreč v polnosti zaveda svoje lažnosti, a je to ne ovira pri nadaljnjem opravljanju procesov in operacij. Cinik namreč ve, kaj počne, pa vendar to počne, saj mu pod pritiskom okoliščin in samoohranitvenega gona kaj drugega niti ne preostane. »Cinični subjekt *ve*, da ga kulturna industrija *zavaja*, pa jo vendar še naprej konzumira« (Halsall, 2005: 168).

Ponovno se javlja tisti zabavni, lahko pa tudi neprijetni dvojček, ki se opira na telesno, na erotično. Sloterdijk sicer problematizira prav s tem konceptom – z erosom in erotizirano naravo ekonomije odnosov –, a kaj drugega izraža Diogen iz Sinope kot eros, ko s svojim telesom demonstrira lastno pozicijo, ko s svojimi telesnimi funkcijami izraža svojo identiteto. »Kinizem je v jedru eksistencialen, telesen, in usmerjen k *prikazovanju* in ne *dokazovanju* napačnosti uradne ideologije« (169). Prav Diogen, ki ga Sloterdijk zelo dobro pozna, lahko prav njega samega poduči o pomenu in vlogi erotiziranega koščka duše, saj je »Diogenovo roganje avtoriteti temeljilo na 'močnem, moralno kritičnem draženju'. Ni šlo za nasprotovanje zaradi nasprotovanja samega, za željo po ustvarjanju alternativnega sveta, ampak nasprotovanje z didaktičnim in moralnim namenom« (170).

Tudi erotika ima namreč moralni in didaktični naboj. Tudi erotika je etična, navsezadnje niti nič drugega ni (ne obstaja) kot le gola erotika – telesnost in biologija. Politika je le mašilo (in garant) vsakdanje povprečnosti. Ta povprečnost pa rodi nekaj, kar Sloterdijk prepozna kot vrhunec resentimenta; natančneje rečeno gre za zamenjavo vertikalne s horizontalno komunikacijo v sodobni kulturi.

Pri resentimentu, o katerem razpravljamo na teh straneh (*ressentiment*), gre za generalizirano obliko resentimentalnega čustvovanja, ki skuša »identificirati nekoga ali nekaj, tarčo, še tako nedoločeno, ki je odgovorna za prezir, ki ga občuti množični subjekt [mass subject]« (174). Resentiment tako ne meri na nič specifičnega, niti skozi politiko niti skozi kateri drugi medij, ampak gre za simbolično oziroma imaginarno maščevanje vsemu *višjemu*. Resentiment stremi k prevrednotenju vseh vrednot ali celo k odpravi evalvacije same. »*Imaginarno* ali simbolično maščevanje ... lahko zavzame mesto pravega povračila. Takšno maščevanje je lahko osnova transformacije vrednot, zamenjava vrednot, ki se lahko zdijo nedosegljive, z novimi, uresničljivimi vrednotami« (Melzer in Musolf, 2002: 248).

Tukaj se jasno zrcalita smiselnost in celokupna povezanost Nietzschejevih vodilnih konceptov (volja do moči, prevrednotenje vseh vrednot, večno vračanje enakega, Nadčlovek), še zlasti, če jih mislimo skozi revolucionarno prakso: množici povprečnih nedosegljivi ideali, ki jih postavlja visoka kultura, so skozi resentimentalni revolt zamenjani z novimi, nekoliko sprejemljivejšimi ideali, a se kaj kmalu tudi v tej konstelaciji vzpostavijo razmerja, v katerih mora nekdo stopiti iz sivine normalnosti in povprečja ter prevzeti vajeti. Iniciativa, ki proklamira vodjo, s tem ustvari tudi novo

(staro) opozicijo med množično (nižjo) in elitno (višjo) kulturo. – Nadčlovek je rojen! S tem pa tudi *vrednostno polje*, ki bo kaj kmalu postalo predmet mržnje in resentimenta ciničnih množic, »današnjih tihih večin,« ki si govorijo: »Mi šibki smo pač šibki; dobro je, da ne počnemo ničesar, za kar nismo dovolj močni« (Nietzsche, 1988: 235).

Zamenjava vertikalne s horizontalno komunikacijo oziroma to, čemur Sloterdijk pravi *anti-vertikalizem* (Sloterdijk, 2000: 57), je enako temu, kar Nietzsche označi z *Nivellierung* oziroma *Ausgleichung* (niveliranje, izenačevanje).⁸ Gre namreč za to, da namesto tega, da bi kulturne razlike dojemali kot nekaj pozitivnega ali celo kot motivacijo za aspiracijo po nečem *višjem*, si množični subjekt prizadeva za to, da bi vse potegnil *dol*, na sebi enak nivo, saj to priduši bolečino, ki jo poraja razlikovanje. »Čeprav bi množični subjekt za svoje razsvetljenje moral sprejeti oboje, tako 'korist kot bolečino' v procesu razsvetljevanja, občutek resentimenta vidi le bolečino, ki jo želi omrtvičiti« (Halsall, 2005: 175). Kompleks stremljenja resentimenta po lahki tarči in tipičnih lastnosti cinične »razsvetljene lažne zavesti« naposled vodi k prevrednotenju vseh vrednot sodobne družbe ter k prehodu oziroma nadomestitvi vertikalne komunikacije s horizontalno. »Namen razvijajoče se množice kot subjekt doseže kritično raven v trenutku, ko obelodanimo pravilo, da mora vsakršno opredeljevanje odličnosti opraviti množica sama. Samoumevno je, da ne bo sprejela, ali potrdila odličnosti, ki bo delala njim v škodo. Takoj, ko imajo moč za to, množice brez zadržkov določijo vrednote, ki so njim v prid« (Sloterdijk, 2000: 85).

V sodobni družbi informacijske tehnologije, zasnovam katere lahko sledimo nazaj vse do zagona množičnega tiska, imajo ključno vlogo »razvijanja in prenašanja resentimenta« (Halsall, 2005: 175) mediji, kritiko katerih še bolj kot Nietzsche razvijata Kierkegaard in Heidegger. Še zlasti z ozirom na anonimnost, ki jo omogoča množičen način življenja in funkcijo medijev kot glasnikov javnosti. »Današnje tihe večine« namreč svoj gnev sproščajo prav preko medijev, ki v 21. stoletju pomenijo še mnogo več, kot so v času omenjene trojke. Novinarstvo je – kot mnogi drugi derivati političnega življenja – prešlo skozi fazo razčaranja in demistifikacije ter se izrodilo v pritlehen, površinski in še zlasti populističen (tržni) žurnalizem.

Kierkegaard izpostavlja dve pomembni točki javnosti kot abstraktne in iluzorne forme. Kot prvo, čustva prezira do izjemnega, višjega (skratka resentment) lahko v obleki *javnega mnenja* izgovarjajo in širijo prav mediji. Privlačno na tem je seveda dejstvo odsotnosti odgovornosti, saj množični subjekt prenese odgovornost na glasnika, ta pa je le glasnik in kot tak ne odgovarja za glas oziroma sporočilo, ki ga prenaša. Prav zato so to *tihe* večine. Kot drugo, ves kulturni in politični diskurz se zvede na najnižji skupni imenovalec, saj »izenačevanje zmeraj sovpada s skupnim faktorjem, po katerem vsi postanejo enaki« (Kierkegaard, 2001: 80). To je pot k egalitarizmu, a k takšnemu, ki ni utemeljen na pozitivnem pristanku posameznikov, skratka, ni »*dejanski*« egalitarizem, h kateremu bi posamezniki pristopali informirano in preiščljeno, ampak »*iluzorni*«, saj gre za strinjanje z »ready-made' mnenjem, ki se mu posameznik lahko pridruži« (Halsall, 2005: 176).

⁸ Glej Jaspersovo razlago tega sicer izvorno Kierkegaardovega koncepta v Jaspers (1981: 265).

Ta mehanizem de-subjektivizacije rezultira v povprečnosti *neosebne se*, saj »jaz najprej nisem v smislu lastnega sebstva, temveč drugi na način 'se'-ja. Iz teh in kot ti sem si 'sam' najprej 'dan'. Tubit je najprej 'se' in večinoma to ostane« (Heidegger, 2005: 184). Iz tega temeljnega aksioma družbene identitete sledi, da je vsakdo »drugi in nihče on sam« (182), kar v navezavi na odgovornost pomeni, da nihče ni odgovoren in ne more nositi odgovornosti. Zato ne gre le za identifikacijo, ampak mnogo več, gre za odpoved in prenos odgovornosti. »Kot nepristen jaz se 'se' razbremeni vsake lastne, osebne odločnosti; po svoji naravi bi si vse rad olajšal, vse izpeljal z zunanje strani in se držal konvencionalnega videza« (Sloterdijk, 2003: 226). Konvencionalni videz, povprečnost, normalnost, običajnost; mnoga imena tega, kar ima absolutno moč nad posameznikom in nastopa kot nekaj, kar je od vekomaj. Človek je zato s tem »tudi sprijaznjen kot z nečim, kar je že obstajalo med drugim danim« (226). Vse drugo dano, vse koordinate, v katerih se nahaja, vsi potenciali, vse norme, vsi gradniki normalnosti in ethosa, vse, kar je, je že od prej. »To, kar je, mu povedo in dajo drugi« (226-7).

Heideggerjevski neosebni *se* oziroma *das Man*, v angleškem prevodu pa zelo pomenljivo in morda še natančneje *they (oni)*, nastopa kot struktura, v kateri tubit *postaja* z drugimi. Z njimi je v interakciji, med njimi veljajo relacije in prav te so osnovni gradniki strukture. *Se* je skratka neoseben in ni goli seštevek vseh svojih členov niti ni *nekaj več* od tega. Pravzaprav je nekaj povsem drugega, nekaj samostojnega, a obenem prav to, prav vsaka tubit, prav vsak. Kot struktura količi koordinate ethosa, v katerega so ujeti oziroma vpeti vsi. Vsi, katerih predstojnik je prav ta *se*.

Metafizika na tem mestu pomeni preplet strukturalne antropologije in filozofije kulture, ki z jezikom logosa opisujeta nekaj povsem izven-jezikovnega, a obenem ključno povezanega z jezikom. Poudarek je na neopisljivosti, na nemožnosti mišljenja te vpetosti, tega prenosa, v katerem sem sam le na način biti *se*-ja. Če uporabimo angleški približek, konstituiram tisto, čemur rečem *oni*, pa vendar jih (torej nas) nazivam z *oni*, s tretjeosebni zaimkom, ki mene samega iz te metafizične konstelacije izvzema. A izvzema me le skozi odpoved in prenos odgovornosti, nikakor pa me zanikanje lastne vpetosti te vpetosti ne more odrešiti ali čudežno razvezati. Koliko je um potemtakem sploh lahko samostojen? Kaj v tem oziru pomeni osamosvojitvev?

Kot tubit, ki funkcionira le skozi *se*, sem bistveno – esencialno in eksistencialno – zavezan in zvezan s *povprečnostjo*, kjer je beg iz te sivine ovrednoten, kmalu pa tudi zatrj v odnosu do te sivine, do tega *se*. »'Se' je neutrum našega jaza: vsakdanji jaz, vendar ne 'jaz sam'. V določenem smislu predstavlja javno stran, mojo mediokriteto. Moj 'se' je skupen vsem drugim, to je moj javni jaz in v zvezi s 'se' ima povprečnost zmeraj prav« (226). Povprečnosti ne gre oporekati, saj je normalna in skladna z ethosom, z demokratičnim ethosom postmetafizične zasnove sodobnosti. V politično-moralističnem žargonu je povprečnost tista, ki jo *pripadniki* sprejemajo za minimum *spodobnega*. Ali še krajše in neposredno rečeno: povprečnost je Resnično.

Literaaura in viri

- Aron, R. (2001). *The Opium of the Intellectuals*. New Jersey: Transaction.
 Dosse, F. (1998). *History of Structuralism*. 2. zv. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Halsall, R. (2005). "Sloterdijk's theory of cynicism, resentment and 'horizontal communication'." *International Journal of Media and Cultural Politics* 1 (2): 163-179.
- Heidegger, M. (2005). *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hren, J. (2014). "The Genealogy of Ressentiment and the Achilles' Heel of Humanitarianism." *Logos* 17 (4): 17-43.
- Huyssen, A. (1988). „The Return of Diogenes as Postmodern Intellectual (Foreword).“ V *Critique of Cynical Reason*, avtor Peter Sloterdijk, xi-xxv. London: Verso.
- Jaspers, K. (1981). *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Gruyter.
- Kierkegaard, S. (2001). „The Present Age.“ V *A Literary Review*, 60-101. London: Penguin.
- Melzer, B. in Musolf, G. R. (2002). „Resentment and Ressentiment.“ *Sociological Inquiry* 72 (2): 240-255.
- Mounier, E. (1990). *Oseba in dejanje*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Nietzsche, F. (1988). *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (1989). „Antikrist.“ V *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s klavirjem; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (1999). *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Scheler, M. (2010). *Ressentiment*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Sloterdijk, P. (2000). *Die Verachtung der Massen: Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2003). *Kritika ciničnega uma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Sloterdijk, P. (2009). *Srd in čas*. Ljubljana: Študentska založba.
- Sloterdijk, P. (2010). *Die nehmende Hand und die gebende Seite*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2013). *Spremeniti moraš svoje življenje*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Solomon, R. C. (1994). „One Hundred Years of Ressentiment. Nietzsche's Genealogy of Morals.“ V *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, uredil Richard Schacht, 95-126. Berkeley: University of California Press.
- Solomon, R. C. (1999). „Nietzsche ad hominem: Perspectivism, Personality and resentment.“ V *The Cambridge Companion to Nietzsche*, uredil Bernd Magnus in Kathleen M. Higgins, 180-222. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Stockdale, K. (2013). "Collective Resentment." *Social Theory and Practice* 39 (3): 501-521.
- Van Tuinen, S. (2011). "A Thymotic Left? Peter Sloterdijk and the Psychopolitics of Ressentiment." *Symploke* 18 (1-2): 47-64.
- Van Tuinen, S. (2012). „From Psychopolitics to Cosmopolitics: The Problem of Ressentiment.“ V *Sloterdijk Now*, uredil Stuart Elden, 37-57. Cambridge: Polity.
- Weber, M. (1988). *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Škuc, Filozofska fakulteta.
- Wilson, N. (1987). „Punching Out the Enlightenment: A Discussion of Peter Sloterdijk's Kritik der zynischen Vernunft.“ *New German Critique* (41): 53-70.
- Zalloua, Z. (2012). "Betting on Ressentiment: Žižek with Nietzsche." *Symploke* 20 (1-2): 53-63.
- Žižek, S. (2007). *Nasilje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.