



Ressentiment en Europese Constitutie: Een ethisch-politiek onderzoek op het snijvlak van gevoel en rede

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie
Radboud Universiteit Nijmegen
Begeleider: dr. Evert van der Zweerde
Woordaantal: 14.674
1 oktober 2021

Pieter Theunissen
S4577124

Hierbij verklaar en verzeker ik, Pieter Theunissen, 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.

Inhoudsopgave

Voorwoord	3
Inleiding	4
I. Rede en Passie	8
I.1 Rede als slaaf van de passies	8
I.2 De rol van de rede.....	11
II. Ressentiment	14
II.1 Fenomenologie van het ressentiment	15
II.2 Ressentiment in de samenleving	19
II.3 Modern ressentiment en liefde	21
II.4 Gemeenschap en kosmopolitisme	24
III. Europese constitutie	29
III.1 De toekomst van Europa uiteengezet.....	29
III.2 Europese innovaties	32
IV. Ressentiment en constitutie	37
IV.1 Ressentiment en crisis	37
IV.2 Ressentiment en kosmopolitisme	39
Conclusie	44
Bibliografie	46
Samenvatting	48

Voorwoord

Het idee voor deze masterscriptie is geboren gedurende mijn Erasmusverblijf in Italië. De culturele verschillen met Nederland die ik daar ervoer riepen de vraag bij mij op hoe de vele en cultureel sterk van elkaar verschillende Europese landen kunnen samenwerken onder de noemer van één politiek bestel. Met andere woorden: hoe kan er sprake zijn van een politieke eenheid als er zo een grote culturele verscheidenheid is? Aanvankelijk was ik dan ook vooral geïnteresseerd in de relatie tussen cultuur en politiek. Dit ontwikkelde zich uiteindelijk in de richting van het spectrum van gevoel en rede, een filosofisch thema dat mij al lange tijd bezighoudt. Ik besloot dus om de Europese politiek binnen dit spectrum te plaatsen. Het ressentiment bleek al snel een zeer relevant sentiment om binnen deze context tegenover de op de ratio gefundeerde structuren van de Europese Unie te plaatsen. Mijn doel hierbij is om het idee van een Europese gemeenschap te kunnen benaderen op een manier die recht doet aan de emotionele weerbarstigheid die mensen eigen is.

Graag zou ik een woord van dank willen richten aan mijn begeleider, professor Evert van der Zweerde. Zijn geduldige, scherpe en zeer stimulerende begeleiding bij het schrijven van deze scriptie is van onschatbare waarde geweest in het veelbewogen afgelopen jaar. Ook zou ik de heren Joost Flamand en Ilja Leonard Pfeiffer willen bedanken voor de tijd die ze voor mij hebben vrijgemaakt en de welwillendheid die ze mij hebben getoond toen ik mij nog in de oriënterende fase bevond. Beroepshalve hadden zij beiden waardevolle inzichten te bieden over Europa. De gesprekken die ik met hen mocht voeren tijdens mijn Erasmusverblijf hebben mij dichter bij de kern van mijn uiteindelijke onderzoek gebracht.

Pieter Theunissen

Nijmegen, 1 oktober 2021

Inleiding

Reeds bij Plato wordt de menselijke ziel gekarakteriseerd als bestaande uit twee drijvende krachten, namelijk de rede enerzijds en het gevoel anderzijds. De rede, het verstand, heeft de taak om de eigenwijze gevoelens, die alle kanten op kunnen gaan, in het gareel te houden. Plato illustreert dit met de allegorie van de wagenmenner: de ziel bestaat uit het verstand, gesymboliseerd door de wagenmenner van een tweespan die twee paarden dient te bedwingen, en de twee paarden representeren de gepassioneerde neigingen van de mens. Het ene paard trekt de wagen omlaag richting het slechte, het andere omhoog naar het goddelijke. Het besturen van deze wagen is een lastige onderneming. Rede en emotie werken op elkaar in en hebben elkaar nodig. Zonder passie zou de wagen niet vooruitkomen, zonder verstand zou hij niet de juiste richting op gaan.¹

Het thema van de verhouding tussen rede en passie keert dikwijls en uitvoerig terug doorheen de filosofische traditie. Zo schreef onder anderen Thomas van Aquino over de verhouding tussen rede en geloof, en bij Nietzsche ligt het aan de basis van de spanning tussen het apollinische (het evenwichtige, de rede) en dionysische (het chaotische, de passie) in diens wereld- en levensbeschouwing. Een van de belangrijkste auteurs die de moraliteit vanuit deze hoek benaderd heeft is echter David Hume. Met de gevleugelde uitspraak “de rede is de slaaf van de passies” vatte hij samen hoe het menselijk handelen volgens hem opereert.² Passend binnen Plato’s allegorie, is de passie de enige werkelijke drijfveer. De rede is slechts een instrument om deze passies te sturen of beteugelen, dan wel om dat te bereiken waar men vanuit de passies naar verlangt. Het motiveert of initieert zelf niets, hooguit geeft de rede achteraf een rationele rechtvaardiging van de in eerste instantie door de passie gedreven handeling. Kant zou hier later het onderscheid in aanbrengen tussen *Verstand* en *Vernunft*, maar dat zullen we hier laten rusten.

Als het door de ongrijpbare passie is, zoals Hume beweert, dat al onze

¹ Plato, “Phaedrus,” in *Dialogen 2: Phaedrus; Protagoras; Io*, vert. M.A. Schwartz (Utrecht: Het Spectrum, 1968), 32-45.

² David Hume, *A Treatise of Human Nature* (London: Penguin Books, 1985), 462.

dadens geïnitieerd worden, roept dit de vraag op wat het kan betekenen dat de mens rationeel handelt en vervolgens hoe de mens zich verhoudt tot rationele structuren in de wereld. De mens wordt dan misschien gedreven door gevoel, maar niet alles in de wereld appelleert direct aan het gevoel. De inrichting van de samenleving is veeleer gebaseerd op logische, soms ogenschijnlijk kille structuren. De mens die vanuit zijn gevoel handelt, zal daarom vanuit zijn gevoel reageren op de door de rede opgeworpen constructen die rondom hem bestaan. Hier ligt de basis van de kwestie over gevoel en rede binnen Europa, wat in deze scriptie onderzocht zal worden.

We nemen een stap terug van de complexe relatie tussen rede en passie en richten onze blik op het politieke, in concreto op het Europese continent en de Europese Unie. Als we de geschiedenis van de oprichting van de EU globaal beschouwen, zien we dat het project van de Europese integratie een vlucht neemt na de Tweede Wereldoorlog met het verlangen naar en de noodzaak van een permanente staat van vrede als voornaamste drijvende kracht. Een verenigd Europa zou het voornemen “nooit meer oorlog” gestalte moeten geven. In de decennia die volgden werd een politieke eenheid gecreëerd die de soevereine nationale staten oversteeg en die inmiddels is uitgegroeid van zes lidstaten – in de eerste aanzet tot eenwording in de Europese Gemeenschap voor Kolen en Staal (EGKS) in 1952 – tot 27 lidstaten op het moment van schrijven. Er is een interne markt gecreëerd met een door de meerderheid van de lidstaten gedeelde gemeenschappelijke munt, de Euro, en er zijn instituten belast met het bestuur van het continent op supranationaal niveau, zoals onder andere het Europees Parlement en het Europees Hof van Justitie. De Europese eenwording is een project dat een nieuw voorbeeld heeft gesteld voor de rest van de wereld.

De Europese Unie is echter, ondanks alle optimisme waarmee men ermee aanving, niet onfeilbaar gebleken. De gemeenschappelijke munt bleek ook grote nadelen te bezitten, en het democratisch functioneren van de Unie blijkt zich moeilijk te kunnen verhouden tot de soevereiniteit van de nationale staten. Hieronder gaan structuren schuil die niet louter technisch te verklaren zijn. Een democratisch instituut staat of valt bij haar gedragen worden door de mensen die

er onderdeel van uitmaken. Dit brengt ons terug bij de kwestie van gevoel en rede. Wanneer we het woord ‘gevoel’ koppelen aan het politieke, zullen de eerste associaties neigen in de richting van termen als populisme en nationalisme, stromingen die bekend staan om hun geworteld zijn in het gevoel van de achterban. Als we ons er echter rekenschap van geven dat het menselijk handelen vanuit het gevoel aangedreven wordt en we met deze kennis naar de politiek kijken, wordt het duidelijk dat de gevoelsmatige component daar allerm minst toe beperkt is. Intuïtie van wat het goede is en gevoelens van verbondenheid, vervreemding of gedrevenheid zijn drijfveren waar ook het politieke handelen zich niet aan kan onttrekken. Dit geldt voor politici en bestuurders, maar evenzeer voor burgers. Het is het gevoel van betrokkenheid dat de burgers naar de stembus krijgt, en het gevoel van eenheid vormt de schouders waar democratie op rust. Een institutie die zich enkel beroept op haar technische juistheid, zal hoogstwaarschijnlijk moeite hebben met het achter zich scharen van het electoraat. Binnen Europa lijkt dit het geval te zijn. De EU wordt dikwijls als een technocratisch en bureaucratisch instituut gezien dat voornamelijk handelt vanuit de instrumentele rede, zoals die door de Frankfurter Schule reeds bekritiseerd is.³ Het Europese project lijkt, na een voorspoedig nastreven van “nooit meer oorlog” (binnen het continent zelf, althans), moeite te hebben met het vormen van een narratief dat de betrokkenheid van haar burgers buiten de nationale grenzen en continentwijd weet te trekken. Het wordt gekenmerkt door een haast gezichtloos web van regelgeving, dat weliswaar een kleurrijk en cultureel enorm rijk en divers continent omgeeft, maar moeite heeft om deze rijkdom in een omvattend narratief te plaatsen. Het hebben van een zetel in het Europees Parlement is nog geen erkend deel uitmaken van een continentwijd eenheid. Hier is de rede aan het werk die de passie onderdrukt. Het tweespan heeft moeite met het houden van koers.

In deze scriptie zal onderzocht worden hoe gevoel en rede zich manifesteren in de politiek, met de focus op Europa. Om dit te doen, onderzoeken

³ Max Horkheimer en Theodor W. Adorno, *Dialectiek van de Verlichting*, vert. Michel J. van Nieuwstadt, (Amsterdam: Querido, 1987), 17-58.

we eerst hoe de balans tussen rede en passie zich op kleine, individuele schaal manifesteert. Het eerste deel zal daarom besteed worden aan het onderzoeken van het werk dat David Hume aan deze kwestie gewijd heeft. Nadat we dit morele kader hebben vastgesteld, zullen we dit in het tweede deel concretiseren. Eerst zullen we een specifiek sentiment onderzoeken dat een grote rol speelt in het leven in een gemeenschap: het ressentiment. Aan de hand van het werk van Max Scheler zullen we dit begrip uiteenzetten en duidelijk maken wat voor implicaties het heeft voor het maatschappelijke leven. Hiermee zullen we de kwestie van het sentiment inzichtelijk hebben gemaakt, waarna we de blik op Europa zullen richten waarmee we de rol van de rede in deze kwestie duidelijk zullen maken. Deze rol zal worden vervuld door de constitutionele theorie. Daarmee zullen we zien hoe de onderzochte morele kwestie terugkeert in de sfeer van het politieke. Welke plaats neemt het gevoel van ressentiment in binnen de Europese constitutie? Hiervoor zullen we het werk van Jürgen Habermas raadplegen. We zullen zijn theorie over de Europese constitutie en integratie toetsen aan de hand van de inzichten die we zullen hebben opgedaan over het ressentiment. Uiteindelijk zullen we dus een antwoord formuleren op de vraag wat Schelers theorieën over het ressentiment kunnen betekenen voor de ontwikkeling van de Europese gemeenschap volgens Habermas. Aldus hopen we inzichtelijk te maken hoe de dualiteit van rede en passie de al te menselijke sfeer van het politieke beïnvloedt, en daarmee de toekomst van het Europese continent.

I. Rede en Passie

Alvorens ons te richten op het Europese maatschappelijke leven en hoe gevoel en rede dit sturen en erin tot uiting komen, zullen we gevoel en rede als fenomenen beschouwen en zien hoe ze zich manifesteren op kleinere schaal. De twee tegenpolen staan aan de basis van de menselijke actie en daarmee van de uitgangsprincipes voor moraliteit. Zij vormen de twee fundamentele bouwstenen waarop ons handelen gestoeld is. Geen enkele vraag naar het goede handelen kan worden beantwoord zonder rekenschap van hen te nemen. Wanneer we proberen om gegeven handelingen te begrijpen, zullen we er niet omheen kunnen om er zowel door de rede als door het gevoel aangedreven elementen in aan te treffen. Het is hier, aan de fundamentele bouwstenen van de moraliteit, dat we ons onderzoek zullen beginnen. In dit hoofdstuk zullen we onderzoeken hoe gevoel en rede concreet het menselijk handelen initiëren en hoe deze twee elementen zich praktisch tot elkaar verhouden. Hiervoor maken we gebruik van het werk van de Schotse filosoof David Hume (1711-1776). Zoals in de inleiding al is aangestipt is Hume lang niet de enige filosoof die over dit thema heeft geschreven. We zullen ons echter tot zijn werk beperken om ons kader te vormen. Zijn theorie over de rol van de passies en de rede in de moraliteit zal ons voldoende inzichten bieden die ons in het daaropvolgende deel behulpzaam zullen zijn bij het ontdekken en analyseren van manifestaties van gevoel en rede op een Europees niveau en om dit in perspectief te plaatsen.

I.1 Rede als slaaf van de passies

David Hume is wellicht een van de bekendste denkers die zich over de dualiteit van gevoel en rede gebogen heeft. Vooral in *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, als ook in zijn hoofdwerk *A Treatise of Human Nature*, onderzoekt hij de rol die het gevoel, bij hem aangeduid als de passies of sentimenten, speelt bij het maken van onderscheid tussen moreel goed en fout. Hume was een van de kopstukken van de empiristische filosofie, en dit uitgangspunt hanteert hij consequent in zijn morele theorieën: hij baseert zich primair op wat hij in de mens waarneemt. De positie die hij van hieruit via zijn

onderzoek inneemt, kunnen we alvast scharen onder de noemer moreel sentimentalisme: de theorie dat morele onderscheidingen gemaakt worden op basis van emotionele reacties op ervaring. We zullen nader ingaan op hoe we dit bij hem moeten begrijpen.

In *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* onderzoekt David Hume de fundamenteën van moraliteit. Het dispuut dat hierin centraal staat is of deze fundamenteën in de rede liggen of in de sentimenten: komt onze kennis van goed en kwaad voort uit argumenten en inductieve redenering, of ligt het in een intern gevoeld sentiment? Hume gaat op zoek naar de bron vanwaar een deelnemer aan een moreel dispuut zijn uitgangspunten vandaan haalt. Hij vindt het al bij voorbaat onwaarschijnlijk dat dit beginpunt in de logica te vinden zal zijn: een logica die de affecties niet aanspreekt, zal er niet in slagen een gesprekspartner in een morele discussie te overtuigen.

Moreel juist en onjuist gedrag roepen sentimenten van respectievelijk waardering of liefde, en verachting of haat op. In deze sentimenten ziet Hume de oorsprong van de moraliteit: het is met geen enkele redenering duidelijk te maken dat het ene gevoel nastrevenswaardig is en het andere niet. De eerste worden gevoeld als prettig, de laatste niet. Hieruit volgt de conclusie om de eerste na te streven en de laatste te vermijden. De betekenis en de consequenties van deze gevoelens kunnen echter met geen enkele redenering inzichtelijk worden gemaakt. Ze worden ervaren als al dan niet nastrevenswaardig. Hiermee is de bodem bereikt, er wordt verder geen manier gegeven om te verklaren waarom we goed ervaren als aangenaam en slecht als onaangenaam. Het is volgens Hume onmogelijk om dieper door te dringen tot onze motieven voor de distictie tussen goed en kwaad. Hieruit concludeert hij dat de basis voor de moraliteit te vinden is in de sentimenten: in het morele sentiment.⁴

Het doel van morele speculatie, volgens Hume, is om ons te leren wat onze plicht is, hoe we moeten handelen. Maar een plicht begrijpen is nog niet hetzelfde als ernaar handelen. Begrip en waarheid alleen zijn koud en op zichzelf geen aggregaat voor actie. Wanneer wij iets onderzoeken en we bereiken het punt van

⁴ David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Delhi: Lector House, 2019), 70.

begrip en ontdekken dat wat waar is, wordt onze nieuwsgierigheid bevredigd en is ons onderzoek klaar.⁵ Begrijpen is het eindpunt van onderzoek, niet het begin van handelen. Wanneer ons gedrag een bepaalde richting uitgestuurd wordt en wij oprecht handelen, komt dat doordat dat wat goed, gul of mooi is ons in haar greep heeft. Mensen zijn geen robots: we kunnen in de ban raken van kunst, poëzie en theater die verontwaardiging, lof en bewondering bij ons oproepen.⁶ Dit is menselijk bij uitstek. Volgens Hume zijn mensen van nature niet onverschillig: we kunnen worden bezielde door sentiment en we omarmen het. Hierdoor worden we gedreven, zonder deze sentimenten zou moraliteit een lege, irreële aangelegenheid zijn:

Extinguish all the warm feelings and prepossessions in favour of virtue, and all disgust or aversion to vice: render men totally indifferent towards these distinctions; and morality is no longer a practical study, nor has any tendency to regulate our lives and actions.⁷

Om Humes punt over de passies die ons handelen stimuleren inzichtelijker te maken, moeten we ons richten op de beïnvloedende factoren op de wil, en de acties van de wil. We hebben gezien dat Hume begrip en passies tegenover elkaar plaatst. Begrip komt volgens hem uit twee factoren voort: demonstratie en waarschijnlijkheid. Het heeft betrekking op onderlinge relaties tussen ideeën of objecten respectievelijk, en de ervaring daarvan verschaft ons kennis. Dit is het domein van het redeneren. Redeneren over de werkelijkheid vindt plaats in de wereld van de ideeën, terwijl de wil zich direct op de realiteit betreft. Redeneren op zich heeft daarom geen enkel effect op de werkelijkheid. Hij geeft hierbij de voorbeelden van de mechanica: de mechanica is ontworpen om de beweging van objecten te reguleren, met een bepaald doel voor ogen. De mechanische redenering stuurt hierbij enkel ons oordeel over oorzaak en gevolg binnen de constructie, maar heeft geen enkele invloed op het doel dat we voor ogen hadden. Zelfs wanneer hieruit blijkt dit doel praktisch onhaalbaar is en het zal moeten

⁵ Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 3.

⁶ Hume, *Principles of Morals*, 31-33.

⁷ Hume, *Principles of Morals*, 3.

worden bijgesteld, zijn het nog altijd niet de door redenering verkregen inzichten die ons dit doel voor ogen hebben gesteld. Ons streven naar een doel wordt niet door de rede tot stand gebracht, maar enkel gestuurd:

But 'tis evident in this case that the impulse arises not from reason, but is only directed by it. 'Tis from the prospect of pain or pleasure that the aversion or propensity arises towards any object: And these emotions extend themselves to the causes and effects of that object, as they are pointed out to us by reason and experience.⁸

De rede is volgens Hume dus niet bepalend voor de wil. Het heeft een dienende functie ten opzichte van de door de passies gedreven wil. Dit leidt hem tot zijn beroemd geworden uitspraak: "Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them."⁹ Een passie is voor hem een 'original existence' die bezit neemt van het subject. Wanneer men kwaad is, kan deze passie zelf evenmin door waarheid en rede worden tegengesproken als wanneer men dorstig is. Dit klinkt op het eerste gezicht nogal tegenintuïtief: het is toch lang niet altijd zo dat een kwaad persoon niet door een redelijk geluid tot bedaren kan worden gebracht? In welke mate nemen de passies bezit over ons? We zullen ons daarom in het volgende buigen over de rol van de rede in deze vermeende onwrikbaarheid van de passies.

1.2 De rol van de rede

Het feit dat het sentiment het uitgangspunt vormt van morele overwegingen, roept de vraag op welke manier de rede hier dan bij komt kijken op. Passies kunnen immers misleidend zijn. Iets op een bepaalde manier ervaren, wil niet zeggen dat het ook zo is. Op basis van passie kan men de verkeerde beslissing nemen en een beslissing die 'niet goed voelt' maar wel goed beredeneerd is kan wel degelijk de juiste zijn. Hume ziet de rede weliswaar niet als fundament, maar dat maakt haar nog niet overbodig. Sentimenten zijn de uitgangspunten van ons handelen en daarmee op zichzelf fundamenteel, maar dat wil niet zeggen dat ze vaststaan ons automatisch in de juiste richting dirigeren. Dit is het punt waar de rede in het spel

⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 461-2.

⁹ Hume, *Human Nature*, 462.

komt. Zoals we hebben gezien stelt Hume dat de rede niet in staat is om onze handelingen aan te zwengelen. Toch is het via de rede en het denken dat onze sentimenten worden opgeroepen: deze ontstaan niet uit het niets. Als de rede ons niet kan aandrijven, maar onze sentimenten ergens cognitief door moeten worden opgeroepen, dan moet er een factor zijn die tussen rede en sentiment een brug slaat. Dit is wat Hume het oordeel noemt: de conclusie van ons denken die sentimenten bij ons oproepen:

The only object of reasoning is to discover the circumstances on both sides, which are common to these qualities; to observe that particular in which the estimable qualities agree on the one hand, and the blameable on the other; and thence to reach the foundation of ethics, and find those universal principles, from which all censure or approbation is ultimately derived.¹⁰

De rede is dat wat ons in staat stelt om een situatie in te schatten. Om te reflecteren, te analyseren, en uiteindelijk te concluderen. Uit deze conclusie volgt ons oordeel, en het is dit oordeel dat de voedingsbodem is van onze sentimenten. De rede zelf heeft geen directe invloed op ons handelen, maar indirect bereidt het de weg voor dat wat dat wel doet: “Abstract or demonstrative reasoning, therefore, never influences any of our actions, but only as it directs our judgment concerning causes and effects.”¹¹ Het zijn dus niet de sentimenten zelf die verkeerd kunnen zijn, aan het sentiment gaat een oordeel vooraf. Wanneer een sentiment ‘onredelijk’ zou zijn, of niet op zijn plaats in gegeven omstandigheden, ligt dit niet aan de passie in kwestie. Het sentiment is het gevolg van een oordeel over de situatie, en het is dit oordeel dat juist of onjuist kan zijn.

In short, a passion must be accompany'd with some false judgment, in order to its being unreasonable; and even then 'tis not the passion, properly speaking, which is unreasonable, but the judgment.¹²

Wanneer we dit nu op het morele sentiment richten, is er hier sprake van een typische manier van redeneren. In een speculatieve redeneertrant, wanneer men

¹⁰ Hume, *Principles of Morals*, 4.

¹¹ Hume, *Human Nature*, 461.

¹² Hume, *Human Nature*, 463.

tot kennis van een onbekende relatie tussen objecten of ideeën wil komen, leidt men het bestaan van het een af uit het gegevene. Om te kunnen oordelen hoe te handelen, is het zaak dat alle factoren bekend zijn. Men moet op de hoogte zijn van de volledige omstandigheid. Indien sommige aspecten van de kwestie onbekend of twijfelachtig zijn, is het zaak om moreel sentiment op te schorten. Zodra echter alle omstandigheden bekend zijn, zal het morele sentiment tot wasdom kunnen komen en ons doordringen van walging, verachting, verwijten, waardering of lof.

Hume heeft ons laten zien dat passies een fundamenteel menselijke eigenschap zijn, zonder dewelke wij überhaupt geen beslissingen zouden kunnen nemen. Het is niet de rede die ons tot handelen drijft. Rede zelf is louter een hulpmiddel of, in Humes eigen woorden, een slaaf. Het is dus in eerste instantie van belang om passies te zien als een wezenlijk onderdeel van moraliteit. Zonder de sentimenten zouden de drijfveren voor ieder handelen wegvallen. Het met de rede beschouwen van een situatie leidt tot een oordeel en dit oordeel roept sentimenten op, op basis waarvan wij besluiten over goed of kwaad en daar vervolgens naar handelen. Het sentiment is dus onoverkomelijk en fundamenteel menselijk, en draagt de nuttige functie van het instigeren van onze moraliteit. De passies zijn echter niet vrijblijvend. Iets 'gewoon zo voelen' is niet voldoende. Hume maakt ons duidelijk dat het van belang is dat men een situatie degelijk in ogenschouw neemt. Pas na het zorgvuldig afwegen van een situatie kan er ruimte ontstaan voor een goed geïnformeerd moreel sentiment. Hoewel Hume ervan uitgaat dat mensen van nature naar het goede neigen, is een onvolledig oordeel snel gemaakt. Het is de vraag hoe gegrond het is om vertrouwen te hebben in een individuele mens en diens capaciteit om een situatie volledig te doorgronden. We zullen verderop in deze scriptie nader onderzoeken in hoeverre de maatschappelijke moraal een afspiegeling is van de individuele moraal waar Hume ons inzicht in verschaft heeft. Hiermee hebben we het kader afgebakend waarbinnen het vervolg van ons onderzoek zal plaatsvinden: het zoeken naar de juiste balans tussen sentiment en rede.

II. Ressentiment

In het voorgaande hebben we gezien hoe David Hume aantoont hoe het altijd eerst het sentiment is dat de aanzet geeft tot welk handelen dan ook. Hiermee is het duidelijk dat de sentimenten een factor vormen die aan de logische reflectie voorafgaat en een fundamenteel onderdeel uitmaakt van moraliteit. Het is daarom van belang om het sentiment als zodanig te onderkennen en, teneinde de kwestie uiteindelijk tot een maatschappelijk niveau te tillen, als beginpunt van ons onderzoek te nemen. Om dit te doen zullen we onze inzichten concretiseren aan de hand van een specifiek sentiment: het ressentiment. Het ressentiment bekleedt namelijk een bijzondere positie te midden van alle emoties waartoe de mens in staat is. Het manifesteert zich op individueel niveau, maar is evenwel in staat om vanuit het domein van het individuele het maatschappelijke te bestrijken. Waar bijvoorbeeld een emotie als liefde in eerste instantie een kwestie is tussen individuen, is ressentiment een emotioneel gedreven staat van zijn die zich sterk door sociale factoren kan laten bepalen en die omgekeerd in staat is om zelf sociale situaties te bepalen.

In dit hoofdstuk zullen we daarom aan de hand van de Duitse filosoof Max Scheler (1874-1928) uit de doeken doen wat ressentiment behelst. Scheler was een prominent denker in zijn tijd en vooral bekend om zijn werken over fenomenologie en ethiek. Hij was sterk beïnvloed door Nietzsche en was zelf van grote invloed op denkers als onder anderen Heidegger en Ortega y Gasset. Hij schreef zijn in 1913 verschenen werk over het ressentiment, *Het ressentiment in de moraal*, tegen een achtergrond van grote sociale verschuivingen. Het leven in het Westen veranderde, globaal beschouwd, langzaam van monarchistisch en expliciet hiërarchisch ingericht naar meer egalitairistisch, humanistisch en kapitalistisch. De tijd van de grote vorstenhuizen, keizer- en koninkrijken kwam ten einde, de tijd van de grote industrieën nam een vlucht. Het proces van democratisering kreeg gaandeweg meer voeten aan de grond. Waardensystemen veranderden. Met al dit veranderde ook de te verwachten levenswandel der mensen: waar deze in de oude wereld zo goed als vast lag vanaf de geboorte – denk bijvoorbeeld aan beroepen die van vader op zoon werden doorgegeven –

bracht de nieuwe wereld op dit terrein weliswaar meer mogelijkheden, maar ook instabiliteit en onzekerheid met zich mee. Het is in dergelijke maatschappelijke onzekerheden dat een vruchtbare voedingsbodem voor een emotie als ressentiment gevonden wordt.

Schelers idee van ressentiment is voor een belangrijk deel door Friedrich Nietzsche (1844-1900) geïnspireerd. Hoewel Søren Kierkegaard (1813-1855) het concept eerder al gebruikte,¹³ is het door Nietzsche voor het eerst uitvoerig uitgewerkt en op de filosofische agenda gezet. Scheler heeft Nietzsches gebruik ervan vervolgens van kritiek voorzien en verder uitgebouwd. In het volgende zullen we allereerst Schelers uiteenzetting over de fenomenologie van ressentiment onderzoeken. Vervolgens zetten we de stap omhoog vanaf het individuele en beschouwen we de maatschappelijke manifestaties ervan. Dit zal ons tegelijkertijd duidelijk maken waarom het ressentiment van belang is voor ons uiteindelijke onderzoek naar Europa. Als we een helder maatschappelijk begrip van het concept hebben, zullen we onderzoeken op welke manier het van toepassing is op het moderne Europa. Ressentiment kan zich namelijk op verschillende manieren manifesteren en daarmee ook verschillende gevolgen hebben. In hoeverre moet ressentiment veroordeeld en bestreden worden, en in hoeverre moet het worden geaccepteerd of kan het wellicht zelfs juist vruchtbaar zijn voor een democratische samenleving?

II.1 Fenomenologie van het ressentiment

Het eerste dat we van ressentiment moeten weten is dat het geen emotie in strikte betekenis is zoals liefde, woede, verdriet en dergelijke. Het is veeleer een langdurige staat van zijn die haar wortels vindt in de culminatie van eerdere emoties. Deze worden opgeroepen als reactie op een situatie in de werkelijkheid die het gevolg is van de handelingen van een ander. Afhankelijk van de verhoudingen die tussen de een en de ander bestaat, kan hier ressentiment uit ontstaan. Wat hierbij echter buiten kijf staat is dat de emoties waaruit ressentiment voortkomt louter negatieve emoties zijn:

¹³ Søren Kierkegaard, *The Present Age*, vert. Alexander Dru (New York: HarperCollins, 1962), 49-52.

Ten eerste gaat het in het ressentiment om een herhaald doorleven en beleven van een bepaalde emotionele reactie jegens iemand anders, waardoor die emotie steeds intenser wordt en steeds dieper afdaalt in het centrum van de persoonlijkheid, waarmee een steeds grotere verwijdering van die emotie gepaard gaat van de uitdrukkings- en handelingssfeer van de persoon. Dit steeds weer doorleven en beleven van de emotie verschilt volkomen van een zuiver intellectuele herinnering eraan (...). En ten tweede houdt het woord in dat de emotie een negatieve kwaliteit heeft, d.w.z. een moment van vijandigheid bevat.¹⁴

De hiervoor genoemde relatie tussen de ene persoon en de andere moeten we nader beschouwen. Hiervoor wenden we ons om te beginnen tot Nietzsche. Zoals gezegd is Schelers begrip van ressentiment namelijk diepgeworteld in dat van Nietzsche, dat we hier kort uiteen zullen zetten. Nietzsche stelt dat ressentiment in wezen voortkomt uit een positie van machteloosheid. Hij beschrijft dit in *Zur Genealogie der Moral*, waarin hij het, verwijzend naar Hegel, heeft over de meester-slaafproblematiek, oftewel de herenmoraal tegenover de slavenmoraal. In modernere termen zouden we hier spreken van winnaars en verliezers. Hij gebruikt het begrip ressentiment hier in zijn kritiek op de christelijke moraal. De herenmoraal in dezen koestert deugden als trots, kracht en assertiviteit, terwijl de slavenmoraal daar nederigheid, medelijden en vergeving tegenover plaatst. Deze laatste zijn de deugden die het christendom propageert.¹⁵ De omslag van de ene naar de andere moraal is volgens Nietzsche het product van ressentiment. De werking van ressentiment houdt in dat de mensen die niet in staat zijn om weerstand te bieden aan de oorzaak van hun nadelige positie haat en wraakgevoelens gaan koesteren jegens hun onderdrukkers. Door deze onderdrukking kan men daar geen uitdrukking aan geven en de negatieve emoties ontladen, laat staan opstaan tegen de onderdrukking en een sterkere positie voor zichzelf opeisen. Waar dit in resulteert is dat de haatgevoelens zich niet enkel gaan richten op de onderdrukker, maar vooral op de waarden die deze aanhangt: dat wat volgens de heersende klasse als goed wordt gezien, wordt bestempeld als

¹⁴ Max Scheler, *Het ressentiment in de moraal*, vert. Willem Visser (Amsterdam: Boom, 2008), 9.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, "Zur Genealogie der Moral" in *Nietzsche Werke – VI 2: Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral*, sam. Giorgio Colli enazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968), Boek I-10, 285.

kwaad – en andersom. Men is niet bij machte om de vijand zelf fysiek te bestrijden, maar op moreel vlak kan men wel nog de waarden die deze vertegenwoordigd aanvallen. Dit is wat Nietzsche ziet bij de overgang van de klassieke Romeinse herenmoraal naar de christelijke moraal: kracht, glorie en overwinning worden moreel afgekeurd, nederigheid en deemoed worden tot deugd. De eersten zullen de laatsten zijn, keer hem uw andere wang toe. Hier is dus sprake van een veruitwendiging van de oorzaken van de ervaren negativiteit en een daaruit volgende waarde-omkering. De onmacht wordt door de buitenwereld, de ander, veroorzaakt en de waarden die deze koestert zijn daarmee de waarden van een onderdrukker. De reactie hierop is de ontwaarding daarvan. In plaats van tegen de onderdrukker zelf te ageren, ageert men tegen diens waarden.

Het debat rondom de rol van ressentiment in het christendom, hoewel interessant en verre van besloten na bovenstaande uiteenzetting, zullen we vanaf hier laten rusten. Het is ons erom te doen een illustratie te bieden die het fenomeen ressentiment kan verduidelijken. Het kwade van het ressentiment ligt volgens Nietzsche daarin, dat de oorzaak voor een heel waardensysteem gelegen is in een reactie.¹⁶ Er worden deugden in het leven geroepen die enkel deugden zijn omdat ze gunstig zijn in de situatie waarin men zich bevindt. Men zegt niet eerst volmondig ‘ja’ tegen bepaalde waarden, maar men zegt eerst ‘nee’ tegen andere, en gaat waarden aanhangen die daarmee in tegenspraak zijn. Ressentimentswaarden zijn geworteld in negativiteit. Zij bewerkstelligen niet, maar bestrijden slechts. Scheler karakteriseert ressentiment als volgt:

Ressentiment is een *zelfvergiftiging van de ziel* met heel duidelijke oorzaken en gevolgen. Het gaat om een bestendige psychische houding, die ontstaat door een systematische onderdrukking van de ontlading van bepaalde gemoedsbewegingen en affecten, die op zich normaal zijn en tot de inventaris van de menselijke natuur behoren; en die houding heeft een zekere bestendige neiging tot gevolg om op bepaalde manieren waarden te vervalsen, en op grond daarvan waardeoordelen te vellen. De gemoedsbewegingen en affecten waar

¹⁶ Nietzsche, “Zur Genealogie der Moral,” 285.

het hier in de eerste plaats om gaat zijn wraakgevoel, wraakimpuls, haat, boosheid, afgunst, jaloezie, valsheid.¹⁷

De impulsen die het ressentiment uitmaken zijn dus reactieve impulsen die volgen op de ervaren benadeling door een ander. Deze impulsen alleen zorgen echter nog niet voor ressentiment. Bijvoorbeeld, een wraakzuchtige die zich wreekt op wie hem onrecht heeft aangedaan, zet zijn wraakzucht om in activiteit. Hij ontaardt het en geeft er uitdrukking aan. De balans is opgemaakt met het object van zijn grieven en hij heeft genoegdoening gekregen. Het wordt pas tot ressentiment wanneer hij uit onmacht van wat voor aard dan ook niet in staat is om zijn wraakzucht te botvieren. De wraakzucht wordt onderdrukt en hoe minder realistisch het perspectief op expressie ervan, hoe meer de wraakprikkel zich naar binnen zal richten en zelfvergiftigend wordt. Namelijk, als de onmogelijkheid om in actie te komen als onvermijdelijk wordt ervaren, zal de neiging tot praktische verandering omslaan in het hebben van kritiek op het object van het ongenoegen.

Deze vorm van kritiek noemt Scheler 'ressentimentskritiek'.¹⁸ Het is kritiek die niet zozeer gericht is op het bereiken van een positief doel, maar eerder op het hebben van negatieve kritiek omwille van de kritiek. De negativiteit kan zich niet in actie gericht op een positief doel manifesteren, dus gebeurt dat door het bekritisieren van de waarde van het kader waarbinnen het ongenoegen plaatsheeft. Het kan niet veranderd worden, maar dat wat er positief door aangehangen wordt kan wel als negatief worden weggezet. Naast de wraak is ook de emotie van de afgunst hiervan een mogelijke bron. Illustratief hiervoor is de fabel van de vos en de raaf: de vos wil graag druiven eten, maar in tegenstelling tot voor de raaf hangen ze te hoog voor hem. Daarop zegt hij tegen de raaf dat hij die zure druiven toch al niet lekker vond. Men kan iets niet verwerven, dus men zegt dat het toch al niet het verwerven waard was. De waarde die eerst nog ergens aan werd toegekend, wordt daar nu in het ressentiment aan ontzegd als gevolg van de eigen onmacht. Men is niet bij machte de situatie te veranderen, dus richt men zijn pijlen op de waarden die aan het object van ongenoegen verbonden zijn.

¹⁷ Max Scheler, *Het ressentiment in de moraal*, 13.

¹⁸ Scheler, *Ressentiment*, 19.

II.2 Ressentiment in de samenleving

Nu we er een idee van hebben wat de kern is van ressentiment, kunnen we onze blik richten op de wijzen waarop ressentiment zich in de samenleving manifesteert. We zullen dit doen door Schelers analyse van ressentiment nader onder de loep te nemen. Hij onderscheidt verschillende gronden voor ressentiment, maar we zullen hier vooral een algemene ontwikkeling bespreken en daarbij de aandacht vestigen op de maatschappelijke aspecten, onderwijl de moderne Europese samenleving in het achterhoofd houdend. Hiermee treden we in de voetsporen van Scheler zelf die, zoals we hierboven ook al kort hebben beschreven, toen hij dit werk schreef reeds observeerde dat zijn eigen samenleving een rijke voedingsbodem voor ressentiment vormde.¹⁹ We zullen hier nader uiteenzetten hoe de zogenaamde ressentimentskritiek zich laat gelden, om aan het eind van dit hoofdstuk te zien in hoeverre deze observatie van toepassing is op de huidige situatie.

Scheler maakt ons allereerst duidelijk dat iemand die van wraak of afgunst vervuld is en hier ook naar handelt, niet vervalt tot ressentiment. Enkel deze emotie is niet de oorzaak, het is juist de onmogelijkheid om deze te uiten die het ressentiment voortbrengt:

Alleen waar een bijzondere heftigheid van die affecten hand in hand gaat met een gevoel van onmacht om ze in activiteit om te zetten, waardoor ze ‘verbeten’ worden – hetzij uit zwakte van lichamelijke of psychische aard, hetzij door vrees en angst voor degene op wie de affecten gericht zijn – alleen daar ligt een voorwaarde voor het ontstaan van ressentiment.²⁰

Ressentiment is het etteren van een ontstoken wond waar de splinter nooit is uitgehaald. Scheler zelf beschrijft het dan ook als het ‘geestelijk gif:’ een gif dat besmettelijk is en kan worden overgedragen, of voortkomt uit een in een mens zelf onderdrukte drift. Wanneer we ons hiermee op de eerste door Scheler beschreven ontstaansgrond van ressentiment richten, de wraakimpuls, is het door het gebrek aan daadwerkelijke wraakneming en de toenemende wraakzucht dat

¹⁹ Scheler, *Ressentiment*, 18.

²⁰ Scheler, *Ressentiment*, 16.

ressentiment kan woekeren. Dit gebeurt wanneer men het gevoel heeft te zijn verongelijkt en te zijn gekrenkt in de eigenwaarde, maar het toegeven aan de wraakimpuls wordt onderdrukt. De wraakimpuls wordt gericht op een onbestemd doel, aangezien het werkelijke doelobject van de wraak tot ‘verboden terrein’ wordt verklaard. Nog heviger wordt het wanneer deze onderdrukking ook gaat gelden voor de innerlijke ‘fantasie-expressie’ van de wraak. Men onderdrukt dan niet alleen het daadwerkelijke handelen, maar ontzegt zichzelf ook nog eens de gedachte hieraan. Dan ontstaat uit deze toestand de neiging om de waarden van het doelobject aan te vallen, teneinde de spanning toch enigerwijze te ontladen.

Voor het tot stand komen van dit uit wraak geboren ressentiment onderscheidt Scheler nog enkele voorwaarden. De eerste is een bepaalde mate van identificatie van de gekrenkte met de krenkende. Men zal zich van iemand die een onbetwistbaar hogere positie bekleedt een zekere neerbuigendheid eerder laten welgefallen dan van iemand die men volkomen als gelijke beschouwt. Pas wanneer er een eigen trots bij komt kijken, gecombineerd met een sociale positie die deze trots niet reflecteert, zullen wraakgevoelens opkomen. Een samenleving die een duidelijk onderscheid in standen heeft, zal daartussen onderling weinig ressentiment kennen: eenieder heeft een eigen plaats en heeft daardoor geen reden om wraakzuchtig te zijn naar hen die deel van een andere, hogere kaste uitmaken. Wanneer men echter doordrongen raakt van het idee van universele gelijkheid tussen mensen en men zich niet de mindere voelt ten opzichte van de ander, is er geen reden meer om enige ongelijkheid van stand nog te accepteren en zal het wraakgevoel worden opgewekt. Het volgt dat ressentiment in een democratie waarin iedereen politiek en sociaal in principe gelijk is, maar in de praktijk nog steeds gedifferentieerd, stevig voet aan de grond kan krijgen:

Het grootste potentieel aan ressentiment moet derhalve in een samenleving liggen als de onze, waarin ongeveer gelijke politieke en andere rechten, resp. publiekelijk erkende rechtsgelijkheid hand in hand gaan met zeer grote verschillen in feitelijke

macht, feitelijk bezit en feitelijk opleidingsniveau: waarin iedereen het ‘recht’ heeft om zich met iedereen te vergelijken, en zich toch feitelijk niet kan vergelijken’.²¹

Men zou verwachten dat het tegendeel waar is, aangezien de democratie er juist naar streeft gelijkheid te bevorderen. Echter, men heeft nu alle recht om wraakzuchtig te zijn jegens de krenkingen van een ander, die immers een gelijke is en niet in een positie om zich de meerdere te wanen en zich neerbuigendheid te veroorloven. Het idee dat men gelijk is maakt dat men ongelijkheden des te minder tolereert. Deze ongelijkheden zullen er door formele gelijkheid in feite niet minder frequent om zijn, waardoor het ressentiment in de samenleving enkel zal toenemen. Hierbij komt het idee dat de als krenkend ervaren toestand als een constante wordt gezien, als een soort noodlot en algemene manier van zijn. Scheler heeft het hier bijvoorbeeld over individuen, maar ook sociale groepen kunnen hier onder vallen. Wanneer de achtergestelde positie van een groep als iets haast vanzelfsprekends wordt gezien, zal deze groep eerder geneigd zijn hier een eigenwaarde aan te ontleen en deze positie te internaliseren.

II.3 Modern ressentiment en liefde

Zoals duidelijk is geworden kan ressentiment zich vanuit individuen tot in groepen verspreiden en zo wortelschieten in de samenleving. De omstandigheden waaronder ressentiment de kans krijgt om in een waardensysteem voet aan de grond te krijgen zijn sterk afhankelijk van de sociale structuur van de samenleving. We zullen in het volgende onderzoeken hoe dit in zijn werk gaat aan de hand van tendensen van de moderne tijd die Scheler zelf al ontwaarde. Deze tendensen zijn gekoppeld aan de tegenstelling tussen twee verschillende liefdesnoties: de christelijke liefde en de zogenaamde moderne mensenliefde. Op deze laatste zijn sinds de secularisering prominente ideeën over de moderne samenleving gestoeld, zoals we zullen zien, maar de notie zelf is volgens Scheler in ressentiment geworteld. Om deze ideeën te behandelen is het van belang om eerst het idee van de moderne mensenliefde helder voor ogen te hebben en te zien op welke manier ressentiment er een rol in speelt.

²¹ Scheler, *Ressentiment*, 18.

Scheler neemt Nietzsches ideeën over het psychische fenomeen van het ressentiment over, maar niet zijn oordeel over ressentiment in het christendom. Nietzsche beschouwt de christelijke geloofsleer als levensontkennend, Scheler stelt daar juist een levensbevestigend idee van christelijke liefde tegenover. De christelijke liefde is volgens Scheler gericht op “het ideële geestelijke ik van de mens en zijn deel hebben aan het Rijk Gods.”²² De liefde veronderstelt dat iedereen deel uitmaakt van God. Zelfliefde en naastenliefde zijn daarom evenveel waard, aangezien ieder mens iets goddelijks bezit. Vandaar ook de imperatief: heb uw naaste lief zoals uzelf. De christelijke liefde is dus gericht op iets hogers dan slechts de mens zelf, namelijk op het goddelijke. De christelijke liefde stelt geen nieuwe wereldorde voor, geen sociaal-politieke verandering. Het accepteert de wereld in haar conditie. Het enige wat het doet is proberen om zoveel mogelijk naastenliefde in de wereld aan te brengen en voor elkaar te zorgen. Christelijke liefde is pure liefde zonder maatschappelijke doelen. Afgaande op de definitie van liefde zoals Scheler die uit het Nieuwe Testament destilleert, is het is niet de intentie van de oorspronkelijk christelijke liefdesidee om door middel van instanties een nieuwe wereldorde te scheppen, eigendom gelijk te verdelen over iedereen of een sociale structuur te creëren. Het is een imperatief gericht aan het individu. Het hoogste goed is dat er een maximum aan liefde onder de mensen is. Het gaat niet over de grootte van het welzijn. Op de christelijke liefde is dus geen nieuwe staatsorde of nieuwe economische verdeling van eigendom door middel van deze of gene instanties te baseren:

“We horen niets van een ‘algemene verbroedering van alle mensen’ of over de stichting van een ‘universele leefgemeenschap,’ die de verschillen tussen de volkeren moet uitwissen. (...) De inwoning van het Rijk Gods in de mens is voor Hem niet gebonden aan een bepaalde vorm van Staatkundige instituties of sociale structuur.”²³

Evenmin als dat de christelijke liefde institutionele veranderingen vereist, vereist het dat alle negatieve driftimpulsen van de mens zoals wraakzucht, afgunst

²² Scheler, *Ressentiment*, 85.

²³ Scheler, *Ressentiment*, 79.

machtsdrift volkomen verdwijnen. Dit zijn juist impulsen die bij een volwaardige mens horen en ze zijn waardevol voor de liefdesact, omdat het erkennen van deze driften en er vervolgens vrijelijk afstand van doen om in plaats daarvan te dulden en te vergeven de daad van liefde des te krachtiger maakt. Sterker nog, vergeven is per definitie waardeloos, zelfs onmogelijk wanneer men geen wraak voelt, en wie niet gevoelig is, kan ook niet iets dulden wat hem onwelgevallig is. Hier zien we een glimp terug van wat we met Hume al hadden vastgesteld, namelijk dat het voelen van driften een voorwaarde is tot handelen. Het voelen wordt hier niet verkropt om tot ressentiment te fermenteren, maar biedt juist de mogelijkheid tot de grootste daad van naastenliefde. Het rechtvaardig bestrijden van de vijand wordt niet afgezworen, het gaat er alleen om dat men de vijand niet haat en hem het heil van zijn ziel en deelname aan het Rijk Gods niet misgunt. De wortel van deze liefde is volgens Scheler daarom volkomen vrij van ressentiment.²⁴

Tegenover de christelijke staat dus de moderne mensenliefde. Deze liefdesnotie komt op ten tijde van de Verlichting en komt steeds meer in de plaats van de christelijke liefdesnotie. In tegenstelling tot de christelijke liefde is de moderne mensenliefde volgens Scheler niet van ressentiment gevrijwaard. Allereerst richt deze liefde zich op de ander uit altruïsme, dat wil zeggen, omdat de ander een ander is en men de eigen minderwaardigheid niet onder ogen wil zien. De liefde voor de ander komt voort uit een haat voor zichzelf, het is geen zich toewenden naar de ander, maar een zich afwenden van zichzelf uit “haat jegens de eigen ellende en zwakheid.”²⁵ Uit het onvermogen de eigen levensvragen aan te gaan, richt men zich onder het voorwendsel van liefde tot de ander. Op dezelfde manier is deze vorm van liefde voor de armen en verdrukten volgens Scheler eerder een verkapt vorm van afgunst en haat aan het adres van rijkdom, kracht en overvloed. Het is duidelijk dat Scheler hier niet de waarden zelf veroordeelt, maar de negatieve motieven die naar die richting drijven:

“Elke soort haat die zich niet durft te manifesteren kan immers gemakkelijk worden uitgedrukt in de vorm van een schijnbaar liefhebben, een liefhebben van ‘iets’ met

²⁴ Scheler, *Ressentiment*, 59.

²⁵ Scheler, *Ressentiment*, 67.

trekken die tegengesteld zijn aan het object van de haat. En wel zo dat het geheime referentiepunt van de haat niet wordt genoemd.”²⁶

Het direct object van de moderne liefde is niet de mens als naaste en individueel persoon, maar de mens als lid van de menselijke soort en daardoor de mensheid als collectief. Ze is niet gericht op de individuele ziel van de medemens, en dus op de mens als persoon, maar op het feit dat een mens een mens is. Ze is dus niet op de naaste gericht, maar op het geheel van de mensheid. Daardoor wordt iedere vorm van liefde voor een deel van de mensheid een “wederrechtelijke *onthouding* van wat men alleen het geheel als geheel schuldig is.”²⁷ De liefde voor een specifieke groep betekent uitsluiting van al de rest. “De kwantitatieve maatstaf verdringt de kwalitatieve.”²⁸

Het probleem dat Scheler heeft met de moderne mensenliefde, is dat ze te abstract blijft door in eerste instantie op de mensheid als collectief gericht te zijn. Ze verliest oog voor de intrinsieke waarde van kleinere groepen en individuen. Ze heeft geen concrete, positieve waarde, omdat ze in haar focus op de mensheid in het algemeen de liefde voor het particuliere als een uitsluiting van al de rest ziet. Ze spreekt voor de wereld, zonder oog te kunnen hebben voor de subcategorieën die binnen de wereld bestaan. Het is geen persoonlijke daad van liefde meer, maar een instelling gericht op algeheel welzijn, zonder een objectief positieve waarde aan dit welzijn te kunnen koppelen.

II.4 Gemeenschap en kosmopolitisme

We hebben uit Schelers kritiek op wat hij moderne mensenliefde noemt kunnen opmaken dat hij sceptisch staat tegenover de vermeende algemeengeldigheid die ervan uitgaat. Ook leidt hij af dat ze uit ressentiment ontsproten is uit het feit dat ze geen positieve waarde kan poneren waar de liefde voor de mensheid op gefundeerd is. Dit ressentiment is het product van haat jegens God en diens gemeenschap, die wel voor een positieve waarde staat. De moderne mensenliefde ligt echter aan de basis van de moderne moraal. Uit haar ontspruit een denken dat,

²⁶ Scheler, *Ressentiment*, 68.

²⁷ Scheler, *Ressentiment*, 86.

²⁸ Scheler, *Ressentiment*, 92.

met haar nadruk op de mens als mens en nivellerend gelijkheidsideaal, uiteindelijk culmineert in kosmopolitisme. Schelers kritiek hierop draait om de tegenstelling tussen het abstracte kosmopolitisme als tegenhanger van de daadwerkelijk gedragen gemeenschap. We zullen deze begrippen kritisch naast elkaar leggen en hier zullen we uiteindelijk uit afleiden wat ressentiment betekent voor het vormen van een gemeenschap.

We zagen al dat in de moderne mensenliefde de liefde voor de mensheid als geheel de liefde voor kleinere groepen verdringt. Dit geldt volgens Scheler bijvoorbeeld ook voor vaderlandsliefde, ondanks het feit dat er op deze kleine schaal een complex aan waarden bestaat dat over de jaren is gegroeid en gerijpt. De liefde wordt geacht waardevoller te zijn “naarmate de kring waarop die liefde is gericht *groter* is.”²⁹ De binnen een kleinere groep ontstane waarden verliezen in deze liefde hun aanspraken, omdat ze niet door het geheel der mensheid gedeeld worden.

Dat de kern van de beweging der moderne algemene mensenliefde berust op ressentiment is al te herkennen aan de omstandigheid dat deze sociaalhistorische gemoedsbeweging stellig niet is gebaseerd op een oorspronkelijke, spontane *beweging naar een positieve waarde toe*, maar op een *protest*, een *anti-impuls* (haat, afgunst, wraakzucht) tegen heersende minderheden, waarvan men weet dat ze positieve waarden bezitten. De ‘mensheid’ is er niet het directe object van de liefde (alleen al omdat uitsluitend iets aanschouwelijk liefdevol kan motiveren), maar wordt louter uitgespeeld tegen iets wat gehaat wordt.³⁰

Scheler ontwaart dit verschijnsel met betrekking tot de vaderlandsliefde in de aversie tegen de “dichtstbijzijnde kring in de gemeenschap en zijn innerlijke waardenbestand, de gemeenschap waaruit de mens in lichamelijke en geestelijke zin voortgekomen.”³¹ Hij geeft de twee voorbeelden van zowel mensen met een ongelukkige jeugd, als van individuen ten tijde van de nadagen van het Romeinse Rijk: allebei zijn dit mensen die zich eenzaam en van alle steun beroofd voelden, die daardoor een liefde voor de mensheid opvatten omdat ze de waarden afzweren die verbonden zijn aan waar ze vandaan komen. Deze waarde ontstaat dus veeleer

²⁹ Scheler, *Ressentiment*, 92.

³⁰ Scheler, *Ressentiment*, 94.

³¹ Scheler, *Ressentiment*, 95.

als een protest dan als een positieve waarde. Dit protest kan weliswaar volkomen gerechtvaardigd zijn, het verleent daarmee nog geen positieve drijfveer aan het nastreven van de universalistische liefde. Voor Scheler is dit des te problematischer, omdat de vermeende ‘wereldgemeenschap’ geen positief gefundeerd waardenstelsel heeft. De kosmopolitische instelling is volgens hem immers geworteld in het ressentiment van de moderne mensenliefde. Het staat daardoor voor de gehele mensheid en daarmee voor niemand. Het is ontstaan uit een zich afzetten tegen een bepaalde gemeenschap, maar daarmee komt er nog geen nieuwe gemeenschap voor in de plaats. Juist het idee van de gemeenschap is van belang om een sterk en gedeeld waardenstelsel te vormen:

In plaats van de ‘gemeenschap’ en haar structuur komt de ‘maatschappij,’ de willekeurige, kunstmatige, op belofte en overeenkomst berustende verbinding van mensen. (...) Wanneer de eenheid van het gemeenschapsleven niet meer kan doordringen, en de individuen niet meer tot levende organen van haar lichaam kan vormen, ontstaat ‘maatschappij’ als een slechts op ‘contract’ berustende eenheid.³²

Een gemeenschap impliceert volgens Scheler een gevoel van solidariteit: solidariteit tussen de onderdelen van het geheel van de gemeenschap. Voor de notie van de gehele mensheid sluit hij de mogelijkheid van solidariteit uit, omdat het een enkelvoudige levenseenheid vereist, dat wil zeggen een geheel dat niet beperkt is tot een som der delen. Het solidariteitsprincipe behelst dat ieder individu weet en voelt dat de gemeenschap als geheel in hem huist. Zijn waarden zijn onderdeel van de in de geest van de gemeenschap aanwezige waarden.³³ Het verschil tussen een gemeenschap en een maatschappij, in navolging van de observatie die Ferdinand Tönnies hierover deed,³⁴ ligt erin dat er in de eerste een wisselwerking tussen individuen bestaat, gebaseerd op gedeelde waarden die worden erkend en in overeenkomst op alle gebieden van de samenleving circuleren. In een maatschappij is dit echter een bijkomstigheid. Aan de wortel van de maatschappij staat het contract, een in het leven geroepen overeenkomst

³² Scheler, *Ressentiment*, 141.

³³ Scheler, *Ressentiment*, 140.

³⁴ S.L. Frank, *The Spiritual Foundations of Society*, vert. Boris Jakim (Ohio: Ohio University Press, 1987), 67.

die zich niet kan beroepen op een gedeeld verleden of traditie zoals de gemeenschapswaarden dat doen. Men is met elkaar verbonden door afspraken. Dit contract is het enige wat het geheel bij elkaar houdt. Het is een feitelijk beredeneerde constructie die niet door het gevoel van eenheid gedragen wordt.

Schellers idee dat een gemeenschap die van binnenuit gedragen wordt sterker staat dan een maatschappij die bij elkaar gehouden wordt door een in het leven geroepen contract lijkt aannemelijk. Het wordt echter nergens duidelijk hoe groot of klein deze gemeenschap kan zijn. Men kan in het geval van een klein dorp spreken even goed van een gemeenschap spreken als in het geval van een land. In beide gevallen kan men zich beroepen op een gedeeld verleden en gedeelde tradities. De grens van wat een gemeenschap kan zijn en wat niet blijft vaag. Het is echter niet ondenkbaar dat een klein dorp een hechtere gemeenschap zal vormen dan een land. Dit laat zich vergelijken met boter die over steeds meer brood wordt uitgesmeerd: naarmate de schaal van de gemeenschap groeit zal het idee van die gemeenschap abstracter worden. Het benaderen van de naaste volgens de christelijke liefde begint bij het individu, en breidt uit tot men de grens van het haalbare bereikt heeft. De moderne liefde daarentegen neemt het geheel van de mensheid in één keer. Het bovenstaande idee van de gemeenschap verhoudt zich op diezelfde manier tot het kosmopolitisme. In het laatste geval wordt de wereldgemeenschap van bovenaf te verondersteld, terwijl het voor de ontwikkeling van een gedragen en doorleefde gemeenschap nodig is om deze van onderop op te bouwen.

Met alleen een contract creëert men nog geen gemeenschap, maar dit hoeft de mogelijkheid een grote, totale gemeenschap in theorie niet uit te sluiten. Scheler bekritiseert het denken in termen van het betrekken van een zo groot mogelijk aantal mensen, omdat dit het onmogelijk maakt om een gezicht te geven aan de solidariteit die vereist is voor gemeenschapsvorming. De inwoners van een contractuele maatschappij delen geen tradities en historiciteit en missen daardoor de mogelijkheid tot werkelijke solidariteit. Scheler geeft echter geen indicatie van de limiet aan solidariteit die een mens in staat is te bezitten, noch van de grenzen waaraan gedeelde tradities en dergelijke gebonden zijn. We kunnen hieruit

concluderen dat de mogelijkheid tot het vormen van een grote Europese gemeenschap in theorie niet bij voorbaat kan worden uitgesloten.

Scheler bekritiseert de moderne mensenliefde omdat ze geworteld is in ressentiment, terwijl de christelijke liefde dat volgens hem niet is. Het denken dat met de opkomst van de moderne tijd voortspoot uit de mensenliefde, is de morele fundering waar de moderne samenleving op gestoeld is. De mentaliteit van het kosmopolitisme en het plaatsmaken van de gedeelde eenheid van de gemeenschap voor de door een contract samengehouden maatschappij zijn er het uiteindelijke product van. De moderne westerse wereld, zijnde product van de moderne mensenliefde, is volgens Scheler dus in feite het product van ressentiment. Het idee van een gemeenschap is echter moeilijk af te bakenen. Gedeelde gebruiken kunnen zich op uiteenlopende niveaus laten gelden. Men zou daarnaast kunnen beweren dat er talloze wereldwijde verworvenheden van de moderne vorm van liefde zijn die men met de christelijke liefde in het achterhoofd juist zal kunnen toejuichen. Het gaat echter om het principe dat het bij de liefde in christelijke zin gaat om een instelling en in het moderne geval om een persoonlijke daad. Het is de hypocrisie en het negatieve vertrekpunt dat de steen des aanstoots vormt. Men zou zich kunnen afvragen of men, gegeven de resultaten die de moderne mensenliefde heeft weten te boeken, nog wel zo veroordelend moet zijn. Ook hebben de ontwikkelingen in het morele denken niet stilgestaan in de honderd jaren die ons van Scheler scheiden. De gemeenschappen zoals die in zijn tijd bestonden, zijn meer en meer geassimileerd en samenwerking tussen landen is onder de hedendaagse omstandigheden een vereiste: het globalisme is een feit. In ieder geval kan zijn kritiek nog altijd van nut zijn bij het analyseren van hedendaagse kwesties. Dit is wat we zullen doen in het volgende hoofdstuk.

III. Europese constitutie

We richten onze blik nu op het Europa van de éérentwintigste eeuw. In zijn essay *Over de constitutie van Europa* zet de Duitse filosoof Jürgen Habermas (1929) zijn ideeën over de toekomst van de Europese Unie uiteen. Hij verdedigt daarin de versterking van de Europese eenheid en de noodzaak daarvan in het licht van de crises waar het continent in de afgelopen decennia tot op vandaag het hoofd heeft moeten bieden. Habermas stelt daarbij dat er elementen in de bestaande Europese constitutie zijn die een positief voorbeeld voor de rest van de wereld kunnen zijn. Hij betoont zich daarbij een verdediger van het kosmopolitisme, met Europa als een potentiële kartrekker op de weg naar een wereldgemeenschap. Waar we tot nu toe in termen van moraliteit hebben gesproken, richten we ons met Habermas op het juridische. In dit hoofdstuk zullen we een uiteenzetting geven van zijn observaties, hoe hij het kosmopolitisme opvat en de visie voor de toekomst van Europa die hij daaruit concludeert. We zullen bespreken hoe Habermas de toekomst van Europa voor zich ziet aan de hand van enkele innovaties die de EU heeft voortgebracht. Hiermee zullen we het probleem behandelen hoe er democratische legitimatie gewaarborgd kan blijven, terwijl de Europese integratie toeneemt onder de toenemende bevoegdheden van Europese Unie, oftewel hoe de kleinere gemeenschappen samen een grotere, supranationale gemeenschap kunnen vormen.

III.1 De toekomst van Europa uiteengezet

Het belang van Europa als zelfstandig continent wordt door Habermas beschouwd in het licht van de globalisering, die sinds de tijd van Scheler exponentieel is toegenomen, en de economische verwickelingen, die de interne problemen van Europa een existentiële betekenis verlenen. Europa is niet begonnen als één geheel, maar als een veelheid van soevereine staten. Haar geschiedenis als verenigd continent is nog maar kort en het probleem van de balans tussen de nationale staatssoevereiniteit enerzijds en de macht van de Europese Unie anderzijds is nog lang niet opgelost. Habermas onderkent het belang van een centraal Europees gezag dat nodig is om de problemen van deze tijd aan te

kunnen, maar ook dat daar een sterke legitimatiegrondslag voor nodig is – een sterkere dan er op dit moment is. Daarbij identificeert hij een discrepantie tussen de huidige situatie en de acute manier van politiek bedrijven die er niet in slaagt de in zijn ogen benodigde mentaliteit te vormen bij de Europese staten. Deze mentaliteit formuleert hij als volgt: “de *internationale* gemeenschap van staten moet zich verder ontwikkelen tot een *kosmopolitische* gemeenschap van staten en wereldburgers.”³⁵ Deze kosmopolitische mentaliteit is de vooronderstelling van het Europese constitutionele project zoals hij het zich voorstelt, en uiteindelijk ook de wereldwijde voortzetting ervan.

Het doel van Habermas is om vanuit het perspectief van de constitutionalisering van het volkenrecht een nieuw, overtuigend verhaal te ontwikkelen voor een hechtere Europese Unie, die daarmee een belangrijke stap zou zijn in de richting van een politiek geconstitueerde wereldmaatschappij, oftewel een toekomstige kosmopolitische rechtsorde.³⁶ Bij het zoeken naar uitwegen uit de schulden- en bankencrises is volgens Habermas de politieke dimensie uit het oog verloren en, belangrijker nog, de belofte van het Europese constitutionele project wordt geblokkeerd door politieke begrippen die daar ver van af staan. Deze belofte noemt hij de civiliserende kracht van het proces van democratische juridificatie. Dit betekent zoveel als de uitbouw en verdere ontwikkeling van het recht, voor zover dat recht via democratische procedures tot stand is gekomen. Om de eurocrisis het hoofd te bieden heeft de Europese Unie bevoegdheden nodig om de nationale economieën, die sterk met elkaar verschillen qua concurrentievermogen, te harmoniseren. Aan deze bevoegdheden ontbreekt het, en daarmee ook aan de bevoegdheden om andere crises, zowel intern als op het wereldtoneel, aan te vatten. Waar het volgens Habermas op dit moment fout zit, is in het feit dat veel van de huidige politieke sturingsmogelijkheden in Europa beperkt zijn tot niet-bindende afspraken tussen regeringsleiders. Deze hebben ofwel geen effect, ofwel zijn ondemocratisch. In plaats daarvan zou er een democratisch zuivere institutionalisering van gemeenschappelijke besluiten

³⁵ Jürgen Habermas, *Over de constitutie van Europa*, vert. Leon Pijnenburg (Zoetermeer: Uitgeverij Klement, 2012), 11.

³⁶ Habermas, *Over de constitutie van Europa*, 16.

moeten komen. Om dit tot stand te brengen is een breder perspectief nodig dan er op dit moment door de politiek geboden wordt.³⁷

De vraag is dus hoe het vergroten van de bevoegdheden van de Europese Unie over het nationale niveau democratisch gelegitimeerd kan worden. De eenvoudige roep om ‘meer Europa’ zoals die meestal naar voren wordt gebracht, is slechts een versterking van de veeleer technocratische wijze waarop het Europese project achter gesloten deuren wordt voltrokken. Het vormen van een argumentatieve uitwisseling van meningen in de publieke sfeer met betrekking tot kosten, baten en betekenis van het Europese project blijft tot nog toe uit. Habermas observeert dat de deelnemende regeringen er vooralsnog voor terugdeinzen. Hieraan ten grondslag ligt het idee dat er als zodanig geen Europees volk bestaat. Habermas beweert echter dat de fragmentatie zelf een blokkade vormt voor “iedere voortuitgang in de constitutioneel-juridische civilisering van de machtsverhoudingen binnen staat en maatschappij.”³⁸ Dit betekent in concreto dat het medium van het recht, juist door zich los te maken van het ethos van de samenleving, zijn eigen logica tot gelding kan brengen en zijn eigen rationaliserende werking kan ontwikkelen. Enkel hierdoor kan de legitimatie van de macht afhankelijk worden gemaakt van de wettelijk geïnstitutionaliseerde instemming van degenen die onderworpen zijn aan de macht. Dit is wat de democratische juridificatie van de uitoefening daarvan mogelijk maakt. Aldus kunnen we het politieke herleiden tot een “democratisch gelegaliseerde besluitvormings- en organisatiemacht.”³⁹ Nu is het volgens Habermas de verdienste van de Europese Unie dat deze het volkenrecht heeft geïnstitutionaliseerd. Dit leidt hij af uit twee belangrijke innovaties die in Europa hebben plaatsgevonden. Ten eerste dat de lidstaten zich onder het supranationale recht plaatsen, en ten tweede dat het geheel van de burgers van de Unie meewerkt aan de opbouw van een supranationale politieke gemeenschap. We zullen deze twee innovaties hier nader beschouwen.

³⁷ Habermas, *Europa*, 17.

³⁸ Habermas, *Europa*, 20.

³⁹ Habermas, *Europa*, 22.

III.2 Europese innovaties

Habermas gaat in tegen de stelling van voornamelijk eurosceptici dat een transnationalisering van de volkssoevereiniteit niet zonder een verlaging van het legitimatieniveau mogelijk is.⁴⁰ Hij maakt namelijk een sterk onderscheid tussen volkssoevereiniteit enerzijds en staatssoevereiniteit anderzijds. Het eerste is niet afhankelijk van het tweede. Het transnationaliseren van de volkssoevereiniteit hoeft dus helemaal geen verminderde legitimiteit te impliceren: “democratische zelfbepaling betekent dat degenen, aan wie (dwingende) wetten opgelegd worden, tegelijk de opstellers van deze wetten zijn.”⁴¹ Habermas stelt geen overhevelen voor van de functies van de nationale staten naar een supranationaal orgaan, maar het uitbreiden van de democratische procedure over de grenzen van de natiestaten heen om dus uiteindelijk de volkssoevereiniteit te transnationaliseren. Hieruit zal de grote gemeenschap moeten voortkomen. Dit zal echter een test zijn van “de wil en het vermogen van de burgers, de politieke elites en de massamedia om althans in de eurozone de volgende stap in het integratieproces te zetten.”⁴²

De eerste innovatie die Habermas onderscheidt betreft de voorrang van het supranationale recht op het nationale recht. Dit vereist een groeiende grond van democratische juridificatie om op de lange termijn verder te kunnen ontwikkelen en de Unie tegelijkertijd te stabiliseren. De constitutie van de supranationale gemeenschap maakt zich los van de organisatiemacht van de lidstaten. Er is namelijk een groot verschil tussen het nationale en het Europese gelaagde systeem: het recht van de Unie prevaleert boven het recht van de lidstaten, “hoewel de organen van de Unie niet over de daarbij behorende bevoegdheden beschikken.”⁴³ De lidstaten zijn tegelijkertijd niet de zogenoemde ‘meesters der verdragen’ en moeten unaniem instemmen met een verdragswijziging. De verhouding is dusdanig dat de Unie weliswaar voorrang heeft op de staten, maar geen sanctiepotentieel heeft. De staten behouden hun geweldsmonopolie en vertalen het Europees recht op nationaal niveau. De voorrang van het Unierecht

⁴⁰ Habermas, *Europa*, 26.

⁴¹ Habermas, *Europa*, 27.

⁴² Habermas, *Europa*, 32.

⁴³ Habermas, *Europa*, 36.

bestaat er niet in dat de Unie op een hiërarchische wijze boven de staten staat, maar het betreft een toepassingsvoorrang: het is een samenwerkingsverbond onder een supranationale noemer met het doel een gemeenschapsrechtelijke norm te creëren:

Vanuit het perspectief van een *rationeel gereconstrueerd* grondwetgevend proces kan men de onderschikking onder Europees recht begrijpen als een gevolg van het feit dat twee verschillende grondwetgevende subjecten met elkaar hebben samengewerkt met het oog op het gemeenschappelijk doel van de vorming van een supranationale politieke gemeenschap.⁴⁴

Deze gemeenschap is volgens Habermas een belangrijke stap in de constitutionalisering van het volkenrecht. De civiliserende werking hiervan heeft zich deels al getoond in de oorspronkelijke drijfveer achter het verenigde Europa, namelijk het voorkomen van geweld en oorlogen. Een pacificatie van dergelijke schaal en met dergelijk succes is een unieke prestatie. De politieke capaciteit om ook de financiële en bankencrisis in toom te houden is echter onvoldoende gebleken. Door haar op volkenrechtelijke grondslagen gestoelde handelingscapaciteiten op hoger niveau te vergroten, kan het continent haar positie op het wereldtoneel versterken en deze en andere mondiale problematieken effectief aanvechten.

De tweede innovatie is de verdeling van de constituerende macht tussen Unieburgers en Europese volken. Dit betekent feitelijk dat alle burgers van de Unie meehelpen aan de opbouw van de politieke gemeenschap. De Unieburgers hebben niet de status van staatsburgers aangezien de Unie op geen manier de vorm heeft van een staat. Een vereiste is de ontwikkeling van een groeiend wederzijds vertrouwen tussen de burgers die enerzijds het Europese volk uitmaken en anderzijds Unieburger zijn. De constitutie van de Unie is echter het werk van politieke elites, in de zin van zich verenigende staatsactoren, in tegenstelling tot de nationale constituties uit de 18^e en 19^e eeuw die grotendeels het product zijn van de vereniging van revolutionairen. Er is geen uitgesproken Europees equivalent van het “We the people” uit de grondwet van de Verenigde

⁴⁴ Habermas, *Europa*, 39.

Staten. De bond van democratische staten moet zelf aan de democratische legitimiteit voldoen die niet gestoeld is op het idee van een inherent verbonden volk. In het Verdrag van Maastricht uit 1992 spreekt men dan ook van “een steeds hechter verbond tussen de volkeren van Europa.”⁴⁵ De burgers nemen nu echter op dubbele wijze deel aan de constitutionalisering van een continent-brede gemeenschap: enerzijds als burgers van de Unie en anderzijds als burgers van een staat. Het zwaartepunt verschuift hiermee van de staten die een verbond vormen naar de subjecten van legitimatie die tegelijkertijd Unie- en staatsburgers zijn. Op die manier is de soevereiniteit verdeeld over de twee rollen die de burgers tegelijkertijd spelen. Dit betekent geen legitimatieverlies “wanneer beide grondwetgevende subjecten, de burgers van de Unie en de Europese volken, op zekere dag in alle wetgevingsfuncties consequent als gelijkgerechtigde partners gaan optreden.”⁴⁶

Deze soevereiniteitsdeling heeft als doel om een gemeenschap te vormen en te versterken, en heeft niet de gemeenschap als premisse. Het belang van de kleinere gemeenschap met haar eigen sociale en culturele eigenschappen wordt gewaarborgd volgens het subsidiariteitsbeginsel, volgens hetwelk een besluit enkel op Europees niveau genomen mag worden als dat niet goed op landelijk, provinciaal of gemeentelijk niveau kan gebeuren.

Binnen een bondsstaat wordt de autonomie van ondergeschikte staten of landen erkend omwille van de bescherming van hun historisch gevormde *socioculturele en landelijk-regionale eigenheid* – en niet omdat deze autonome eenheden nog nodig zouden zijn *als garantie voor de gelijke vrijheid van de staatsburgers*. Maar precies omwille van deze waarborgende functie wilden de leden van de Europese volken de constituerende macht *alleen maar delen* met de burgers van de Unie, in plaats van *volledig op te gaan* in de rol van Unieburger – aan wie in het andere geval ook de bevoegdheid tot grondwetwijziging alleen zou zijn toegevallen.⁴⁷

Om de democratische betrokkenheid van de burgers transnationaal te maken is er een met de constitutionele gemeenschap meegroeiende onderlinge solidariteit

⁴⁵ *Verdrag van Maastricht*, Artikel A paragraaf 2, OJ C 191.

⁴⁶ Habermas, *Europa*, 51.

⁴⁷ Habermas, *Europa*, 52.

nodig. De burgers kunnen niet redelijkerwijs in staat worden geacht deel te nemen aan het kiezen en controleren van het Europees parlement als er geen nationale grenzen overstijgende, gemeenschappelijke wilsvorming bestaat. Habermas noemt als mogelijke maatstaf voor de identificatie met een bepaald sociaal referentiekader de bereidheid om op basis van duurzame reciprociteit ook offers te brengen. De pacificatie van de afgelopen decennia en de afschaffing van de dienstplicht hebben de relevantie van het ultieme offer doen vervallen. Daarom spreekt hij de hoop uit dat de blik verlegd kan worden naar de huidige crisissituatie, en dat deze een leerproces op gang mag brengen dat de noodzaak van deze supranationale solidariteit zal stimuleren. Een concretere mogelijkheid is het verbreden van de publieke sfeer om betrokkenheid te creëren: de participatie van de burgers in het publieke debat over onderwerpen die eenieder aangaan creëert zelf een verenigende band.⁴⁸

Doordat de Europese Unie in oorsprong een zaak van politieke elites is, is de directe participatie van het volk zeer beperkt en leidt dit tot een desinteresse van de burgers aangaande de beslissingen van het Europees Parlement. Om dit toch de bewerkstelligen is voor Habermas de focus op de natiestaat geen alternatief: de enorm gegroeide verscheidenheid op talig, etnisch, religieus en cultureel gebied die zich de afgelopen vijftig jaar ook binnen de landsgrenzen heeft ontwikkeld maakt dat ook de Europese nationale volken niet meer als homogeen kunnen worden beschouwd. Ook op Europees niveau moet er een zekere vorm van samenhang in communicatie en circulatie van ideeën kunnen bestaan: “Dat kan op pan-Europees niveau alleen maar functioneren binnen het kader van een vagelijk gedeelde politieke cultuur.”⁴⁹ Het doen groeien van het besef van de diepe impact van de op Europees niveau genomen besluiten zal volgens Habermas het belang dat de burgers hechten aan hun democratische rechten daaromtrent het meest doen groeien. Het belangrijkste dat nodig is om de Europese politieke gemeenschap te vormen, is een politieke cohesie die zich richt

⁴⁸ Jürgen Habermas en Joseph kardinaal Ratzinger (paus Benedictus XVI), *Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, vert. Brian McNeil (San Francisco: Ignatius Press, 2006), 32.

⁴⁹ Habermas, *Europa*, 59.

op het sociaal welzijn: de sociale ongelijkheid tussen lidstaten onderling zal de solidariteit blijven blokkeren wanneer deze niet wordt opgeheven. Het gelijk maken van de levensomstandigheden is een opgave die enkel op supranationaal niveau uit te voeren is, waarbij tegelijkertijd juist de rijkdom aan culturele verscheidenheid beschermd dient te blijven.

Het narratief dat Habermas in zijn constitutietheorie voor Europa heeft uitgewerkt vindt zijn voortzetting in het idee van een politiek geconstitutionaliseerde wereldmaatschappij. Het kosmopolitisme dat hij daartoe voorstaat betreft een grootschalige politieke betrokkenheid. Deze uiteindelijke wereldmaatschappij is nagenoeg noodzakelijk: geen enkel machtsblok is in staat gebleken om de wereldwijde financiële, ecologische en technologische moeilijkheden aan te kunnen. Uiteindelijk zal zelfs de Europese schaal niet groot genoeg zijn om deze mondiale problemen het hoofd te bieden. Hiertoe ziet Habermas in de ontwikkeling van de supranationale Europese gemeenschap de opstap naar een wereldgemeenschap: er is behoefte aan een kosmopolitische gemeenschap die de kenmerken vertoont waarvan de kiemen zich reeds in de Europese Unie laten zien. De EU heeft wat dat betreft een voorbeeldfunctie voor de verenigde Naties.

IV. Ressentiment en constitutie

Als we Habermas' visie naast de theorie over het ressentiment plaatsen kunnen we een afweging maken van hoe de verhouding tussen gevoel en rede, in concreto dus tussen ressentiment en constitutie, in Europa tot uiting komt en daarmee in hoeverre Habermas' visie een antwoord biedt op de problemen die het ressentiment voortbrengt. Zoals al eerder gezegd heeft Scheler zijn betoog een kleine eeuw vóór Habermas geschreven. In deze periode hebben zich wereldwijd grote transities voltrokken waardoor het Europa van waaruit Scheler zijn observaties deed ingrijpend is veranderd. Het werk dat we van Scheler hebben behandeld is voor een deel expliciet kritisch op de samenleving waarin het tot stand is gekomen, maar we zien tegelijkertijd dat deze kritiek gefundeerd is op filosofische gronden waarvan het gebruik niet in het minst tijdgebonden is. Dat is ook gebleken uit het feit dat bepaalde aspecten, zoals met name de kwestie van de homogene gemeenschap, bij Habermas terug te vinden zijn.

Onze toepassing van de theorie van het ressentiment op Habermas' visie op Europa zal in twee delen plaatsvinden. Allereerst zullen we kijken naar de relatie die bestaat tussen maatschappelijke crises en ressentiment. Vervolgens zullen we Schelers kritiek op het kosmopolitisme afwegen tegen Habermas' pleidooi ervoor in het licht van de betekenis van de gemeenschap. Uiteindelijk zullen we hieruit kunnen concluderen wat ressentiment betekent voor de notie van de Europese gemeenschap. Daarmee zullen we zien in hoeverre de Europese wagenmenner in staat is het briesende paard van het ressentiment in toom te houden.

IV.1 Ressentiment en crisis

Volgens Habermas zouden de wereldwijde crises op de gebieden van ecologie, technologie en economie de burgers van Europa zover moeten krijgen om een sterke gemeenschap te vormen. Deze crises moeten het gevoel van solidariteit versterken door de noodzaak aan te tonen van de grote gemeenschap. Deze solidariteit berust niet in de eerste plaats op een gedeelde cultuur, maar op het samen deelnemen aan het democratisch proces. Habermas erkent dat er factoren

van ressentiment zijn die deze voor een verenigd Europa zo vereiste solidariteit in de weg zouden staan:

Een zich over geheel Europa uitstreckende burgerlijke solidariteit kan niet tot stand komen wanneer tussen de lidstaten, langs de mogelijke nationale normatieve breuklijnen, sprake is van een sociale ongelijkheid die structurele vormen aanneemt.⁵⁰

We zien dit bijvoorbeeld terug in de actuele tegenstelling tussen Noord- en Zuid-Europa, die het directe gevolg van een crisis is. De economische ongelijkheid en de steunbetalingen die door de economisch sterkere noordelijke landen aan de zuidelijke gedaan moesten worden illustreren de wederzijdse wrok: in het noorden heerste de opvatting dat men op moest draaien voor de schulden van het zuiden, terwijl het zuiden het gevoel had door het noorden economisch voor het blok te zijn gezet. De spanningen in deze kwestie liepen hoog op en het ressentiment viel aan beide kanten te ontwaren: het noorden schilderde de zuiderlingen af als weliswaar levenslustig maar vooral lui, terwijl het zuiden het noorden afschilderde als hardwerkend maar vreugdeloos.⁵¹ In beide kampen heerste het gevoel van machteloos slachtofferschap: beide hadden het idee als verliezer uit de bus te komen door ofwel op te moeten draaien voor andermans schuld, ofwel door in een economische wurggreep gehouden te worden. Hier kunnen we dus spreken van wederzijds ressentiment en kunnen we Habermas' stelling volgen en beweren dat een sociaaleconomische ongelijkheid ten grondslag ligt aan de problematiek. Zolang er te grote sociale ongelijkheid bestaat tussen de lidstaten en de verschillen in levensomstandigheden te groot zijn, blijft solidariteit moeilijk bereikbaar. In plaats daarvan zullen de tegenstellingen culminereren in ressentiment en zullen de lidstaten elkaars cultuur en dus elkaars waarden eerder aanvallen dan dat ze samen voor gedeelde waarden zullen staan. Een situatie van crisis lijkt dus aanvankelijk eerder ressentiment te bevorderen dan dat het een continent tezamen zal brengen.

Habermas erkent het behoudenswaardige van de sociaal-culturele waarden en eigenheden der Europese lidstaten. Hij bepleit een Europese koers die dit

⁵⁰ Habermas, *Europa*, 62.

⁵¹ Jelte Wiersma, "Geen stuiver extra naar Zuid-Europa," *Elsevier*, 28 mei 2020, <https://www.ewmagazine.nl/economie/achtergrond/2020/05/geen-stuiver-extra-naar-zuid-europa-207225w/>

behoedt voor nivellering door zowel de oprukkende globalisering als door de politieke cohesie van Europa zelf.⁵² Deze cohesie moet daartoe gericht zijn op het gelijktrekken van het sociaal welzijn van Europa. Deze gedeelde missie moet de solidariteit onder Europese burgers versterken en daarmee het idee van de gemeenschap ondersteunen. Het is echter de vraag of het nastreven van het algemeen welzijn genoeg is om werkelijk van een gemeenschap te kunnen spreken. De culturele verscheidenheid is enerzijds behoudenswaardig, maar werpt anderzijds een blokkade op voor het vormen van een supranationale gemeenschap. De EU-burger moet dus in zichzelf een tweedeling voltrekken: enerzijds als cultureel geworteld lid van een bestaande gemeenschap, en anderzijds als Europeaan die betrokken is bij de politieke zaak die iedereen, ook de andere culturele gemeenschappen, aangaat. De taak om de verhouding tussen deze twee posities in balans te brengen en de Europese verscheidenheid tot een geheel te maken ligt volgens hem dan ook juist bij een daadkrachtigere Europese regering. Als deze erin slaagt te zorgen voor meer sociaaleconomische gelijkheid tussen de verschillende gemeenschappen, is de voornaamste factor die het ontstaan van ressentiment in plaats van solidariteit teweegbrengt weggenomen. Dan zal het besef van de door allen gedeelde constitutie onder de Europese bevolking gedragen kunnen worden.

IV.2 Ressentiment en kosmopolitisme

Habermas presenteert de Europese gemeenschap in de eerste plaats als een reeds van bovenaf geschapen, opgelegd politiek gegeven, en voor zover dit nog niet gevoelsmatig door de burgers gedragen wordt, verwacht hij dat dit gevoel versterkt zal worden door de noodzaak ervan. De externe factor van mondiale problematiek vereist een machtsblok dat democratisch steunt op wereldburgers. Als dit besef tot de burgers doordringt zullen zij zich vanzelf zo gaan opstellen. Met Scheler kunnen we hier de nodige kanttekeningen bij plaatsen. Hij observeert namelijk dat een gemeenschap eerder van onderop tot stand komt waarbij het van tevoren delen van bepaalde waarden een *conditio sine qua non* is. Wanneer het

⁵² Habermas, 62-63.

gezamenlijk vormen van een blok de enige oplossing is voor gedeelde problemen is het niet uitgesloten dat men dit blok ook echt zal vormen, maar een gemeenschap is hiermee nog niet gevormd. Sterker nog, het vormen van een gemeenschap enkel om weerstand te bieden aan problematiek is een beweging vanuit het negatieve: men komt samen *tegen* iets, en niet omdat men positief ergens *voor* staat. Hier kan men de trekken van het ressentiment in ontwaren. Men kan daarentegen de positieve notie van het algemeen welzijn voor ogen hebben, maar of dit sterk genoeg is voor een grootschalig verbindend narratief is bedenkelijk. De vraag rijst dus of Europa positieve waarden bezit waar men vóór kan zijn en of er voor het idee van de Europese gemeenschap meer te zeggen valt dan slechts als noodzakelijk middel om de problemen van de nieuwe wereld te bestrijden.

In navolging van Habermas kunnen we de positieve waarden voor Europa zoeken in het volkenrecht. Het wereldwijd doen gelden van het internationale recht dat is gebaseerd op internationaal aanvaarde waarden is een project waarin Europa volgens hem het voortouw kan en zou moeten nemen. In een geglobaliseerde wereld is dit onvermijdelijk en Europa heeft er alles voor in huis. Uiteindelijk zal een wereldparlement in staat moeten zijn om vrede te handhaven en mondiale problematiek aan te pakken, en tegelijkertijd de volkssoevereiniteit te blijven waarborgen. Er zou een wereldgemeenschap ontstaan die de positieve waarde van het volkenrecht aanhangt. Als we dit echter terugkoppelen aan het idee van de moderne mensenliefde, zullen we hier al snel enkele problemen in aantreffen. Om te beginnen zou volgens deze logica het begrip van een kosmopolitische gemeenschap een *contradictio in terminis* zijn. Zoals eerder in dit hoofdstuk al besproken, is er onder de grote ‘parapluwaarden’ van het volkenrecht een grote diversiteit aan culturele waarden. Men kan de wereldmaatschappij eerder beschouwen als de som der deelgemeenschappen dan als één echte gemeenschap. Het volkenrecht is een afspraak, een constructie die de leden en delen van de maatschappij aan elkaar bindt, maar daarmee is nog geen werkelijk, in eenieder gevoelde gemeenschap gecreëerd. De kosmopolitische gemeenschap die Habermas voor ogen staat, kunnen we met Scheler beschrijven

als een slechts op ‘contract’ berustende eenheid, een maatschappij en geen echte gemeenschap.⁵³ Dit contract is het enige dat het ontstaan van een volkomen ongeorganiseerde massa in de weg staat. De moraliteit die ervan uitgaat wordt niet geleefd. Het is een slaafse moraliteit die meer op het contract berust dan op overtuiging. Echter, het gezamenlijk aangaan van de uitdaging kan op zichzelf de historiciteit vormen die voor het vormen van een gemeenschap nodig is. De betrokkenheid van de burgers bij het opstellen van wetgeving genereert een sterkere gemeenschap dan wanneer er slechts gehoorzaamheid aan de wetten van hen wordt verwacht.⁵⁴ Deze betrokkenheid onttrekt zich aldus aan de kritiek van het opgelegde contract: de burgers zelf zijn door het democratisch proces onderdeel van het opstellen van het contract. Los van alle culturele en morele factoren, creëert ook de democratische praktijk een eigen politieke dynamiek. De deelname aan de politieke ratio kan door de burgers evengoed gevoeld worden.

Het volgende probleem dat we vanuit het ressentiment moeten aanwijzen is de liefdesopvatting die achter het kosmopolitisme staat. Het is zoals gezegd de moderne mensenliefde die tot het idee van kosmopolitisme leidt, omdat uiteindelijk ieder mens omwille van het mens-zijn liefde verdient. De liefde waarvan het kosmopolitisme de vrucht is, is geworteld in het ressentiment. Met het verlies van de aandacht voor zijn ziel verliest de mens zijn persoonlijke gelaat: ieder mens wordt liefgehad omdat hij een mens is, zoals ieder ander, en niet omdat hij een naaste is – weliswaar ook zoals ieder ander, maar met de veronderstelling van een individuele ziel. Het liefhebben van een kleinere groep is daarmee, zoals reeds is aangetoond, een ontrecting van de liefde voor het grotere geheel. Juist de nivellering van verschillende groepen die Habermas politiek wilde voorkomen is hier uiteindelijk het resultaat van. Er is geen grond meer om het particuliere lief te hebben als men daarmee het geheel de liefde ontzegt. Kosmopolitisme staat daarmee logischerwijs aan het eind van deze reeks.

Het probleem volgens deze logica is dat waarden die op kleinere schaal gedeeld worden rijker zijn dan de waarden die door alle mensen gedeeld worden:

⁵³ Scheler, *Ressentiment*, 141.

⁵⁴ Habermas en Ratzinger, *Dialectics of Secularization*, 29.

de eis dat ieder mens in een bepaalde waarde moet kunnen delen veronderstelt een drempel die voor iedereen laag genoeg is. Sommige waarden kunnen binnen bepaalde groepen sterker ontwikkeld zijn dan binnen andere. Om vervolgens van iedereen hetzelfde te verlangen zou betekenen dat men kwantiteit boven kwaliteit verkiest. Dit heeft uiteindelijk een uniformering van alle particuliere eigenheden tot gevolg. Als dit eigene inderdaad van belang is, kan deze koers niet de juiste zijn. Het is echter nog maar de vraag of barmhartigheid en christelijke liefde wel voldoende zijn om de behoeften van de hedendaagse wereld te stillen. De liefde als individuele daad mag moreel gezien de voorkeur verdienen, maar het grootschalige project waarvoor Europa zich gesteld ziet verlangt allicht een ander uitgangspunt. Vandaar dat het kosmopolitisme zoals we dat met betrekking tot de Europese constitutie hebben besproken, ook vooral als een politiek gegeven gezien moet worden: een op grote schaal door alle burgers deelnemen aan een politieke besluitvorming die direct betrekking heeft op allen.

We zien bevestigd dat de betrokkenheid bij de kleinere gemeenschap geenszins wordt veroordeeld door dit kosmopolitische denken. Het idee van de gedeelde tradities en historiciteit is ten eerste niet in staat om aan te geven wanneer een gemeenschap stopt een gemeenschap te zijn. Ten tweede wordt het belang van het behoud van de bestaande, kleinschaligere gemeenschap als een aandachtspunt genoemd in het project van de politieke cohesie. Daarnaast komt echter de overkoepelende betrokkenheid bij de wetgeving die al deze gemeenschappen aan elkaar bindt. De solidariteit tussen deze particuliere eenheden, die nodig is om de gewenste betrokkenheid te genereren, heeft zichzelf nog niet als sterk genoeg bewezen om nu al van een ware gemeenschap te kunnen spreken. Het blijkt uit het genoemde voorbeeld van Noord- en Zuid-Europa dat de betrokkenheid bij de eigen, kleinere gemeenschap en de tegenstelling tot de andere aantonen dat het gevoel onderdeel uit te maken van een groter geheel nog niet breed genoeg gedragen wordt om al van een werkelijke Europese gemeenschap te kunnen spreken. Ook binnen een kleinere gemeenschap kan onenigheid bestaan, maar wanneer een gemeenschap als zodanig nog in wording is vormen dit soort kwesties een obstakel. Een Europese politiek die

supranationale betrokkenheid van haar burgers veronderstelt zal het idee van een gemeenschap wellicht versterken, maar dit kan tegelijkertijd pas plaatsvinden als er al een zekere gemeenschap bestaat. De kiem hiervoor bestaat dan al in het contractuele verbond, maar een louter op een contract berustende eenheid zal niet meer zijn dan een som der delen.

Aan de geglobaliseerde wereld is geen ontkomen meer. Het bezwaar dat kosmopolitisme voortkomt uit een liefdesnotie die op haar beurt weer het product zou zijn van ressentiment weegt daarom niet zwaar genoeg op tegen de mondiale problematieken waar we ons vandaag de dag voor gesteld zien. De noodzaak om wereldwijde kwesties ook op wereldwijde schaal aan te pakken is te groot. Anderzijds is het voor deze grootschalige aanpak noodzakelijk om ook een grootschalige betrokkenheid van burgers te genereren. De theorie over de gemeenschap leert dat men een grotere solidariteit voelt met de groep waarmee men een gedeelde achtergrond heeft. Deze bestaat op verschillende niveaus: hoewel een kleinere gemeenschap hoe dan ook hechter zal zijn dan een grote, is het onduidelijk wat de limieten zijn van de grootte van een gemeenschap. De factoren die nodig zijn om een gemeenschap uit te maken laten zich daarbij moeilijk kwantificeren. Dit laat de theoretische mogelijkheid open om op basis van de bestaande Europese gemeenschappen toe te werken naar een grote. Habermas probeert hiertoe een gedeelde achtergrond in het leven te roepen via democratische participatie van alle Europese burgers, gebaseerd op de positieve waarde van het volkenrecht. Hierbij wordt gestreefd naar een zo gebalanceerd mogelijke legitimatie van de supranationale democratie. De ratio van deze wetten steunt op het gevoel van betrokkenheid van de burgers bij de totstandkoming ervan, aangedreven door noodzaak. Het moet echter eerst nog blijken of de universalistische waarden van het volkenrecht genoeg zullen zijn om tussen de staten van Europa een innig gevoelde verbintenis in het leven kunnen roepen om in de toekomst van een ware Europese gemeenschap te kunnen spreken, om van een wereldgemeenschap nog maar te zwijgen.

Conclusie

De oorspronkelijke kwestie van gevoel en rede heeft ons in diverse richtingen gevoerd. Het is allereerst duidelijk geworden dat het gevoel iets is dat zich niet laat veronachtzamen door dat wat opgeworpen wordt door de rede. Hume heeft ons laten zien hoe het gevoel aan de oorsprong van ons handelen ligt en dat de rede eraan te pas komt om daarbij orde en richting aan te brengen. Van hieruit hebben we de metaemotie van het ressentiment onderzocht. Het woekeren van negatieve emoties en de onmacht om deze te uiten dan wel de oorzaak ervan aan te pakken, voert tot ressentiment. Dit fenomeen spreidt zich uit over vele domeinen van het menselijk en maatschappelijk leven. Het ligt aan de basis van de liefdesnotie waaruit de kosmopolitische instelling is voortgekomen. De consequenties hiervan voor de betekenis en vorming van gemeenschappen zijn groot. Aldus heeft de morele vraag naar de verhouding van rede en passies ons gebracht tot de vraag naar de toekomst van Europa.

Het Europa van vandaag de dag ziet zich gesteld voor grote uitdagingen. Om de wereldwijde problematiek te kunnen aanpakken is een sterk en verenigd continent vereist, maar daarvoor is democratische legitimatie nodig. Deze legitimatie berust op de betrokkenheid en solidariteit van de burgers. Hiervoor dienen zij zich onderdeel te voelen van een gemeenschap. Een gemeenschap steunt op gedeelde tradities, cultuur en historiciteit. De grote pluraliteit binnen Europa maakt het onmogelijk zich daarop te baseren. Daarom stelt Habermas voor dat de betrokkenheid van de burgers zich op het democratisch proces zelf richt. De gedeelde betrokkenheid met het politieke zou voor de pan-Europese gemeenschap betekenen wat de gedeelde taal en cultuur zijn voor de nationale gemeenschap. Het kosmopolitisme is dus in de eerste plaats een politieke houding die berust op het erkennen van de noodzaak van wereldwijd handelen. Het idee van het liefhebben van de hele mensheid als zodanig kan dus buiten beschouwing blijven. Toch blijft het belang van het eigene en direct gevoelde overeind: het onderdeel uitmaken van de Europese gemeenschap wordt op een aanvullende en politieke manier gevoeld.

De continentwijde gemeenschap die volgens de bovenstaande methode

uiteindelijk ontstaat zal van een andere orde zijn dan een gemeenschap die zich cultureel geworteld weet. De gevoelens die komen kijken bij politieke betrokkenheid verschillen sterk van de gevoelens van verbondenheid met culturele eigenheden. De tijd zal leren of de zo benodigde solidariteit tussen de onderlinge gemeenschappen binnen Europa sterk genoeg zal kunnen worden om in de toekomst ook van een overkoepelende en algemeen gedragen Europese gemeenschap te kunnen spreken.

Bibliografie

- Frank, S. L.. *The Spiritual Foundations of Society*. Vertaald door Boris Jakim. Ohio: Ohio University Press, 1987.
- Habermas, Jürgen. *Over de constitutie van Europa*. Vertaald door Leon Pijnenburg. Zoetermeer: Uitgeverij Klement, 2012.
- Habermas, Jürgen en kardinaal Ratzinger, Joseph (Paus Benedictus XVI). *Dialectics of Secularisation: On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press, 2006.
- Horkheimer, Max en Adorno, Theodor W.. *Dialectiek van de Verlichting*. Vertaald door Michel J. van Nieuwstadt. Amsterdam: Querido, 1987.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Delhi: Lector House, 2019.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin Books, 1985.
- Kierkegaard, Søren. *The Present Age*. Vertaald door Alexander Dru. New York: HarperCollins, 1962.
- Nietzsche, Friedrich. “Zur Genealogie der Moral.” In *Nietzsche Werke VI-2: Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral; (1886-1887)*. Berlijn: De Gruyter & Co, 1968.
- Plato. “Phaedrus.” In *Dialogen 2: Phaedrus; Protagoras; Io*. Vertaald door M.A. Schwartz. Utrecht: Het Spectrum, 1968.
- Scheler, Max. *Het ressentiment in de moraal*. Vertaald door Willem Visser. Amsterdam: Boom, 2008.

Verdrag van Maastricht: “Verdrag betreffende de Europese Unie.” 7 februari 1992 (Luxemburg: Bureau voor officiële publikaties der Europese Gemeenschappen, 1992),

https://europa.eu/european-union/sites/default/files/docs/body/treaty_on_european_union_nl.pdf

Wiersma, Jelte. “Geen stuiver extra naar Zuid-Europa.” *Elsevier*, 28 mei 2020.

<https://www.ewmagazine.nl/economie/achtergrond/2020/05/geen-stuiver-extra-naar-zuid-europa-207225w/>

Samenvatting

De vraag naar de juiste balans tussen gevoel en rede vormt het kader van dit onderzoek. Deze vraag laat zich niet alleen gelden op het individuele niveau, maar ook op het maatschappelijke. Binnen de Europese Unie zien we dat technocratische instituties weinig gevoel van betrokkenheid bij het project van Europese integratie weten te genereren. De specifieke metaemotie van het ressentiment kan hierbij verhelderende inzichten te bieden. Ressentiment speelt namelijk een relevante rol in het denken over het leven in een gemeenschap. Door het ressentiment in verband te brengen met de ratio achter de Europese constitutie, kan de oorspronkelijk morele vraag naar de verhouding tussen gevoel en rede bruikbare inzichten bieden bij de politieke kwestie van de pan-Europese gemeenschapsvorming.