

Jacek Drożdż

Resentyment w ujęciu Friedricha Nietzschego i Maxa Schelera

Pisma Humanistyczne 2, 157-180

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RESENTYMENT W UJĘCIU FRIEDRICHA NIETZSCHEGO I MAXA SCHELERA

Praca ta ma na celu prezentację istotnych momentów koncepcji resentymentu, której Scheler dał wyraz w rozprawie *Resentyment a moralność*¹ oraz ich skonfrontowanie z genealogicznym projektem Nietzschego, w ramach którego filozof ten podejmuje krytykę chrześcijaństwa i który to projekt zarazem - w sposób najbardziej spójny i dobitny przedstawiony w dziele *Z genealogii moralności*² - stanowi bezpośredni polemiczny kontekst i źródło inspiracji dla podjętej przez Schelera obrony chrześcijańskiego etosu i krytyki etosu mieszczańskiego³. Scheler - przyjmując postawę fenomenologiczną - pogłębia i poszerza zastane u Nietzschego rozumienie resentymentu, nie ulega jednak wątpliwości, iż obu filozofom zasadniczo chodzi o ten sam psychiczny fenomen; to właśnie uchwycenie przez Nietzschego prawdziwej istoty resentymentu oraz uznanie moralności chrześcijańskiej za jego wzorcowe wcielenie postawiły Schelera przed koniecznością odpowiedzi na tak poważny zarzut. O ile bowiem resentyment jako taki, tak dla Schelera jak i dla Nietzschego, jest realnością szczególnie przerażającą jeśli spojrzeć na nią z punktu widzenia właściwej hierarchii wartości, o tyle nie ma i nie może być

¹ M. Scheler: *Resentyment a moralność*. Przeł. J.Garewicz. Warszawa 1997.

² F. Nietzsche: *Z genealogii moralności*. Przeł. G.Sowiński. Kraków 1997. (dalej GM)

³ Inspirująca rola Nietzschego dla powstania aksjologii Schelera oczywiście nie ogranicza się do kwestii iluzji aksjologicznych, lecz sięga dalej i obejmuje projekt zbudowania hierarchii wartości.

między nimi zgody w kwestii statusu wartości, ich hierarchii oraz ich ugruntowania ze względu na "stanowisko człowieka w kosmosie". Różnica w określeniu "stanowiska człowieka w kosmosie" jest decydująca dla wskazania newralgicznych punktów sprzyjających powstaniu resentymetu. Mówiąc krótko: Nietzschego rozważania o moralności lokują się w nurcie tzw. filozofii życia i właściwej jej redukcjonistycznej perspektywie, podczas gdy stanowisko Schelera jest teistyczne i - w konsekwencji - personalistyczne. Bardziej szczegółowo implikacjami takiego stanu rzeczy zajmę się w dalszej części pracy. Przedstawię zatem kolejno: genezę resentymetu (zarówno jej aspekt indywidualny jak i społeczny), jego istotę oraz sposób oddziaływania na sferę etyczną, następnie obronę moralności chrześcijańskiej przed zarzutami sformułowanymi przez Nietzschego w *Genealogii moralności* (w tych ramach również fundamentalną różnicę pomiędzy antycznym i chrześcijańskim pojęciem miłości), oraz – tu Scheler zgadza się z Nietzschem – przesłanki oskarżenia etosu mieszczańskiego jako etosu zdegenerowanego przez ufundowanie w resentymencie (w tym miejscu przedstawię także przesunięcia w dziedzinie wartości spowodowane w epoce mieszczaństwa resentymetem).

1. Geneza resentymetu

Resentymet to trwałe nastawienie psychiczne, które powstaje wskutek stłumienia takich odruchów uczuciowych i namiętności jak mściwość, nienawiść, zazdrość, zawiść i szyderstwo. Wszystkie te odruchy uczuciowe i namiętności mają charakter reaktywny, powstają zawsze *wobec* innych stanów uczuciowych i tylko jako reakcja na nie, ich natura jest zatem przeciwna naturze namiętności aktywnych, spontanicznych i agresywnych⁴. Osoba ogarnięta resentymetem ma złe samopoczucie własnego ciała oraz przejawia silną niechęć do własnego „ja”, przeciwko któremu skierowują się teraz stłumione wrogie

⁴ M. Scheler: *Resentymet a moralność...*, s. 34

namiętności (ofiara resentymentu, Pascal: "ja jest wstrętne")⁵, ponadto jej życie przenika bezprzedmiotowy lęk.⁶

Moment reaktywności jest wprawdzie konieczny dla powstania odruchu zemsty, nie jest jednak wystarczający: jeśli na wymierzony policzek odpowiada się natychmiast policzkiem, to z pewnością mamy tu do czynienia z odruchem reaktywnym, trudno go jednak nazwać odruchem zemsty, ten bowiem zakłada zahamowanie reakcji, jej nienatychmiastowość właśnie. Zahamowanie reakcji powstaje na gruncie refleksji, w której skrzywdzona osoba rozpoznaje własną bezsilność. Uświadomienie sobie własnej bezsilności jest bezpośrednią przyczyną przesunięcia w czasie reakcji, która - przez to przesunięcie i dzięki niemu dopiero - jest *zemstą*. To rozpięte w czasie pomiędzy dwoma punktami (doznana krzywda i zamierzony akt zemsty) nastawienie psychiczne stanowi sprzyjający grunt dla wzrostu resentymentu ze względu na możliwość nie dokonania aktu zemsty przy braku szczerego przebaczenia, możliwość, która "aktualizuje się" wraz z upływem czasu. Te cztery dopełniające się wzajemnie momenty – reaktywność, zahamowanie, bezsilność i przesunięcie w czasie – sprawiają, iż odruch zemsty jest podstawowym punktem wyjścia dla powstania resentymentu, jakkolwiek jest to tylko namiastka, zaledwie okoliczność psychiczna sprzyjająca ukonstytuowaniu się resentymentu jako trwałego nastawienia psychicznego⁷.

Również zazdrość jest dogodnym punktem wyjścia dla powstania resentymentu. Ważne jest, aby nie mylić zazdrości z żądzą posiadania lub pychą, jej natura jest bowiem inna. Zazdrość, w przeciwieństwie do wymienionych namiętności, nie wzmaga woli zdobycia upragnionego przedmiotu, lecz – przeciwnie – osłabia ją. Źródłem zazdrości jest bezsilność skojarzona z chęcią posiadania przedmiotu. Zazdrość pojawia się wówczas, gdy to napięcie pomiędzy chęcią posiadania a niemocą znajduje ujście w akcie nienawiści lub nienawistnej postawie względem posiadacza przedmiotu. Najsilniej zazdrość występuje w wypadkach,

⁵ Ibidem, s. 72-73.

⁶ Ibidem, s. 69.

⁷ Ibidem, s. 34-35.

gdy jej przedmiotem są wartości związane z bytem i istotą indywidualnego człowieka, dzieje się tak ponieważ te wartości są najtrudniejsze w realizacji, często są dziedziczne (uroda, cechy charakteru, szczególne zdolności) i nie można ich sobie łatwo wypracować. Tę zazdrość Scheler nazywa zazdrością *egzystencjalną*, „zazdrość taka odmawia z góry obcej osobie nawet prawa do życia, albowiem samo jej istnienie odczuwa jako >presję< i >wyrzut<, jako przeraźliwy miernik własnej osoby.”⁸ Wówczas to powstaje iluzja jakoby fakt nieposiadania pożądanego przedmiotu był spowodowany przez to, że ktoś inny posiada ten przedmiot: człowiek, który zazdrości, doświadcza przedmiotu zazdrości jako przedmiotu, który mu został zabrany – w ten sposób próbuje usunąć nieznośne napięcie, którego przyczyną jest konfrontacja bezsilności i pragnienia. W przypadku zazdrości pojawia się po raz pierwszy moment *iluzji*, moment konstytutywny również dla oddziaływania resentymentu. Iluzja narasta wraz ze stopniem słabości konkretnego podmiotu: im bardziej bezsilna jest zazdrość, tym bardziej nieznośna jest świadomość, iż ktoś inny posiada pozytywnie wartościowany przedmiot; aby zlikwidować to napięcie, osoba, która początkowo tylko zazdrości, z czasem deprecjonuje to, co sama uznawała (i wciąż uznaje, tylko skrycie – bez tego deprecjacja nie miałaby sensu) za wartość i przedmiot godny zabiegów wokół jego zdobycia; nie wystarcza już tutaj iluzja, że przedmiot został jej zabrany, zamiast tego pojawia się bądź szczególnie ślepotą na wartości (reprezentowane przez konkretny przedmiot) bądź wręcz ich odwrócenie będące właściwym skutkiem resentymentu⁹.

Odruch zemsty jest nakierowany na określony przedmiot, towarzyszą mu zawsze takie a nie inne warunki, powstaje pod wpływem konkretnego przeżycia, jest dla świadomości przejrzysty w swojej genezie, przebiegu oraz sposobie zlikwidowania napięcia spowodowanego doznaną krzywdą: jest nim dokonanie aktu zemsty lub szczerze – płynące z centrum osoby – przebaczenie. Wraz z rozproszeniem samego przedmiotu wrogiego odruchu uczuciowego lub

⁸ Ibidem, s. 45.

⁹ Ibidem, s. 44-46.

namiętności, wraz z postępującą degradacją świadomości własnych negatywnych uczuć i ich przedmiotów odniesienia, wraz ze znamienym odwróceniem wewnętrznej perspektywy, które polega na tym, że o ile początkowo pierwotnie okoliczności zewnętrzne są przyczyną wrogości i ich racją, o tyle później – wraz z coraz to silniejszym tłumieniem reakcji – samo centrum osoby staje się racją dla wrogości, dla wynajdywania negatywnych cech i zjawisk w otaczającej rzeczywistości (bez określonego motywu), wraz z tą tendencją zbliżamy się do granicy, za którą powstaje resentyment, który w przeciwieństwie do mściwości, nienawiści, złośliwości, zazdrości, szyderstwa nie wchodzi w skład natury ludzkiej, lecz jest jej wypaczeniem, jest – jak powiada Scheler – „duchowym samozatruciem”.¹⁰ Poprzez zemstę, zazdrość (gdzie istnieje wyizolowany przedmiot), zawiść, szyderstwo, złośliwość (brak konkretnego przedmiotu) dokonuje się przesunięcie wrogości z peryferii osoby ku jej centrum. Można powiedzieć trochę metaforycznie, że o ile w przypadkach zemsty i zazdrości to okoliczności zewnętrzne „żywią się” zdolnością człowieka do wrogości i aktualizują ją jako mieszczącą się w ramach natury ludzkiej funkcję, o tyle w przypadku złośliwości, szyderstwa i zawiści to sama zdolność do wrogości – rozbudzona przez permanentne tłumienie wrogich reakcji – „żywi się” zewnętrznymi okolicznościami, doszukując się dopiero dla siebie przedmiotu, a także *ex post* wynajdując fałszywe uzasadnienie dla tego, co nie jest już funkcją, lecz pewnym sposobem życia kształtującym konkretne doświadczenie jednostki¹¹. Ciągłe jednak to nie jest jeszcze resentyment, lecz tylko prowadząca do niego droga. Jeśli bowiem człowiek ogarnięty, na przykład, zawiścią otwarcie lub skrycie daje wyraz własnej wrogości; jeśli gestem, słowem, czy jakkolwiek szcątkową formą ekspresji daje upust nagromadzonym we własnym wnętrzu wrogim, repulsywnym namiętnościom, wówczas nie popada on w resentyment. Dopiero całkowite stłumienie negatywnych reakcji zatruwa osobowość i rodzi resentyment¹². Jednak całkowite

¹⁰ Ibidem, s. 33.

¹¹ Ibidem, s. 37.

¹² Ibidem, s. 38.

zahamowanie reakcji jest zawsze charakterystyczne dla osobników szczególnie słabych; są to na ogół ludzie, jak powiada Scheler, „w służbie”, są podwładnymi „wierzącymi daremnie przeciw ościeniowi autorytetu.”¹³

U podstaw zazdrości znajduje się szczególnie postawa polegająca na określonym sposobie porównywania wartości. Każdy człowiek porównuje się z innymi, ważne jest tu jednak, aby rozpoznać mechanizmy, poprzez które porównywanie wartości może się realizować. Zasadniczo można wyróżnić dwa sposoby porównywania wartości: „dystyngowany” i „pospolity”. Otóż człowiek dystyngowany ma niejako spontaniczne i naiwne poczucie własnej wartości, jest ono zawsze dane przed wszelkim porównaniem i rozciąga się na cały jego byt – nie wyodrębnia ono jakichś konkretnych bardziej lub mniej wartościowych cech czy zdolności, człowiek taki „ma niejako świadomość samoistnego zakorzenienia we wszechświecie”¹⁴; stąd też, sprawia mu radość, gdy poza sobą spostrzega bogactwo wartości, nawet jeśli sam ich nie posiada: nie potrzebuje on usprawiedliwienia dla własnej wartości, usprawiedliwienia przez porównanie, ponieważ przeżywa on wartości zanim je porówna. Przeciwnieństwem człowieka dystyngowanego jest człowiek pospolity, człowieka którego mechanizm porównywania funkcjonuje zgoła odmiennie; *differentia specifica* „pospolitości” to ciągłe porównywanie i prymat porównywania nad suwerennym przeżywaniem wartości; człowiek pospolity w ogóle nie potrafi uchwycić wartości, których uprzednio nie porówna; przeżywanie wartości jest tu zatem wtórne względem ich porównywania i prowadzi do konformizmu¹⁵.

Typ człowieka wartościującego „pospolicie” odpowiednio do siły lub słabości jednostki może przybrać dwie formy. Jeśli osoba wartościująca pospolicie jest względnie silna, to mamy tu do czynienia z podtypem „arywisty”. Osoba taka stawia sobie cele nie ze względu na ich wartość rzeczową, lecz tylko ze względu na fakt posiadania przez

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, s. 47-48.

¹⁵ Ibidem, s. 49.

innych określonych przedmiotów, czuje ona ciągle, że „nie dorównuje”, rywalizacja jest jej sposobem życia, zależy jej na tym, by tylko przewyższyć innych, wartość przedmiotów nie determinuje jej woli¹⁶. Jeśli osoba wartościująca pospolicie jest poza tym bezsilna, wówczas jej aktywność zostaje całkiem zahamowana i likwidacja napięcia musi dokonać się w jej przypadku na drodze innej niż gorączkowa działalność (jak to jest w przypadku „arywisty”). Resentyment oraz oparta na nim *iluzja co do wartości* są odpowiedzią na tę sytuację.

Najpierw – w przypadku zemsty – przedmiotem jest inna osoba i ma ona zostać ukarana „w pewien sposób za coś”, jej byt jest traktowany selektywnie i nie jest w całości kwestionowany: w grę wchodzi tu tylko urażona godność własna, którą można stosunkowo łatwo zregenerować (poprzez akt zemsty lub szczere przebaczenie); zazdrość pod postacią określonych przedmiotów dotyczy już określonych wartości i cechuje ją już pewna trwałość, zwłaszcza gdy chodzi o zazdrość egzystencjalną, jakkolwiek zwykłą zazdrość również można zaspokoić przez zdobycie przedmiotu; zawiść z kolei polega na uwydatnianiu zła, brzydoty i choroby wszędzie tam, gdzie występują one wraz z dobrem, pięknem i siłą, zawiść jest próbą zlekceważenia pozytywnych wartości, stają się one jakby zbyt jaskrawe dla oka, które ogarnia teraz tylko rzeczy zwyrodniałe i chore. Ta gradacja pozostaje w ścisłym związku z poczuciem i świadomością własnej bezsilności. Już samo dążenie do zemsty jest znakiem, że jest ono oparte na indywidualnym kalectwie – cielesnym lub duchowym – i wynikającym stąd strachu. Również zazdrość jest pochodną słabości, podobnie jak – w jeszcze większym stopniu – złośliwość, szyderstwo, zawiść. Dlaczego jednak Scheler twierdzi, że te odruchy uczuciowe i namiętności zasadniczo wchodzi w skład natury ludzkiej? Jakkolwiek zawiść jest zjawiskiem z gruntu negatywnym, to przecież trzeba ją uznać za „mieszczącą się w granicach normy” ponieważ nie ma w niej fałszywego uchwytowania wartości; zawistnik koncentruje swoją uwagę na patologicznej stronie życia i znajduje w ten sposób usprawiedliwienie dla własnej „nędzy”, ale samo

¹⁶ Ibidem.

to usprawiedliwienie dokonuje się dzięki właściwemu wglądowi w obiektywną hierarchię wartości. Zawistnik dobrze „wie” co to jest szlachetność, piękno i siła, a że nie potrafi tych wartości w sobie urzeczywistnić i sam ich widok wpędza go w depresję, więc wobec takiego stanu rzeczy odwraca od nich wzrok i skierowuje go na ich zaprzeczenie, nie doświadcza on jednak wartości pozytywnych jako negatywnych ani negatywnych jako pozytywnych. *Otóż wraz z resentymentem ulegają zafalszowaniu same wartości*¹⁷.

Zanim jednak opowiem o wpływie resentymentu na sferę życia moralnego, krótko przedstawię społeczny aspekt jego genezy. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że ofiarami resentymentu niekoniecznie są osoby, które stłumiły w sobie wrogie, repulsywne namiętności. O wiele prostszą i powszechniejszą formą jego genezy jest psychiczne *zarażenie*, gdyż „jady resentymentu duchowego przenoszą się szczególnie łatwo.”¹⁸ Resentyment może również wyznaczać całą sferę kultury społeczeństwa w danym momencie historycznym (według Schelera ma to miejsce w epoce mieszczaństwa, które historycznie doniosła rolę w Europie zaczęło odgrywać w XIII w., a apogeum osiąga w Rewolucji Francuskiej) i w ten sposób określać wrażliwość oraz reguły preferencji wartości całych społeczeństw. W obu przypadkach resentyment musiał jednak pierwotnie powstać na drodze stłumienia i dopiero później stawał się „zaraźliwy”, trzeba więc teraz zapytać, jakie komplementarne okoliczności społeczne sprzyjają tej pierwotnej genezie resentymentu. Otóż w przypadku uczucia mściwości urażony i urażający muszą być *w pewnym stopniu zrównani*. Dlatego resentyment jest słabo obecny w społeczeństwach o silnej kastowości oraz w społeczeństwach demokratycznych zmierzających do równości majątkowej, dzieje się tak ponieważ różnice w pierwszym wypadku są zbyt duże i każdy zna swoje miejsce w hierarchii społecznej, w drugim wypadku zaś różnice są zbyt małe. Resentyment jako zjawisko społeczne – ów dynamit duchowy, jak go określa Scheler – jest zatem najsilniej obecny w społeczeństwach, w których „względna równość polityczna i pozostałych praw lub oficjalnie

¹⁷ Ibidem, s. 79.

¹⁸ Ibidem, s. 38.

uznana formalna równość społeczna idą w parze z ogromnym zróżnicowaniem w zakresie faktycznej władzy, faktycznego posiadania i faktycznego wykształcenia”, w społeczeństwach, w których „każdy <ma prawo> równać się z każdym, a mimo to >faktycznie zrównać się nie może<.”¹⁹ Dalej, mściwość tym łatwiej przechodzi w resentyment, im bardziej dotyczy stanów utrwalonych, odbieranych jako „wyrok losu” i niezależnych od woli. W planie indywidualnym powyższa okoliczność dotyczy kalek, a także osób anormalnie naiwnych i głupich (Scheler nie wyjaśnia, co ma na myśli mówiąc o „głupocie”), w planie społecznym natomiast grup takich jak naród żydowski i tzw. czwarty stan, grup odbierających skierowaną na siebie wielowiekową pogardę i własne poniżenie jako „przeznaczenie”. Im bardziej bowiem postrzega się własny stan jako trwały, tym mniejszą dysponuje się siłą, by go zmienić.²⁰ Z kolei nieznośna świadomość własnej bezsilności bardzo łatwo wówczas obraca się w resentyment.

2. Wpływ resentymentu na sferę etyczną

Żeby lepiej unaocznić sobie mechanizm zafałszowania wartości, mechanizm konstytutywny dla oddziaływania resentymentu, trzeba rozważyć pogląd Schelera dotyczący stosunku świadomości aksjologicznej do dążeń i pragnień. Od Spinozy pochodzi teoria, że słowa oznaczające wartości pozytywne i negatywne, na przykład słowa „dobre” i „złe”, mają ten sam sens, co słowa „upragniony” lub „będący treścią dążenia” albo „repulsji”. Zgodnie z tą teorią świadomość wartości jest tożsama ze świadomością, że czegoś się pragnie lub do czegoś czuje się awersję, nie ma w niej miejsca na „czyste” uchwytowanie wartości, które dopiero stanowiłyby podstawę dla „dążenia” i „repulsji”. Otóż – według Schelera – „sama ta teoria jest czystym wytworem resentymentu, a zarazem jego opisem”²¹ ponieważ u podstaw każdego dążenia leży zawarta w nim świadomość aksjologiczna, która realizuje się w

¹⁹ Ibidem, s. 40-41.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, s. 53.

odczuwaniu odpowiednich wartości, a zjawisko *ślepoty na wartości* lub *iluzji co do wartości* dotyczy tych wszystkich wartości, wobec których dany podmiot czuje się bezsilny, gdy chce je osiągnąć. Obniżenie uznawanej hierarchii wartości do poziomu własnych możliwości, do poziomu własnej „faktyczności”, operowanie kategoriami „wysokie” i „niskie” w sferze etycznej zgodnie z kierunkiem woli wyznaczonym przez indywidualną strukturę psychiczną, wreszcie traktowanie własnych dążeń i pragnień nie jako zaledwie „zadatków” mierzonych „czystą” miarą wartości wcześniej uchwyconych, lecz jako samych wartości – otóż ten zespół skłonności nie ilustruje normalnej świadomości wartości – jak błędnie twierdzi wzmiankowana teoria – lecz przeciwnie, są one źródłem zafałszowania wartości. Przeciwnieństwem takiego „szkalującego” wartości postępowania jest dobrowolny i świadomy akt „rezygnacji” z urzeczywistnienia nieosiągalnych dla danego podmiotu wartości i w ten sposób zarazem pozostawienie innym prawa do ich realizacji a sobie prawa do radości z tego, iż jest w ogóle na nie miejsce w świecie. W związku z tym Scheler twierdzi: „Jeśli świadomość tego, co właśnie my możemy osiągnąć, zaczyna także ograniczać treść naszej świadomości aksjologicznej – tak traktuje się w wieku podeszłym wartości osiągalne tylko za młodu – lub jeśli cele naszych dążeń rzucają cień na treści naszej świadomości aksjologicznej, wtedy w zasadzie rusza już z miejsca ów proces obniżania wszystkich wartości do poziomu naszego stanu faktycznego, proces który kończy się znieśławieniem świata i wartości w nim tkwiących.”²²

Dla Schelera prawdziwa moralność to moralność oparta na „wieczystej hierarchii wartości i odpowiadających jej oczywistych prawach preferencji, które są równie ściśle <zrozumiałe> jak prawdy matematyki.”²³ I tylko przy założeniu takiej obiektywnej hierarchii wartości ma sens mówienie o *iluzji co do wartości*, której źródłem jest resentyment. W czym jednak tkwi istota oddziaływania resentymentu na moralność (na moralność jako system reguł rządzących preferencją wartości)? „Przy okazji wszelkich silnych dążeń do realizacji jakiegś

²² Ibidem, s. 54.

²³ Ibidem, s. 74.

wartości, a równocześnie przy poczuci bezsilności, które nie pozwala na urzeczywistnienie za pomocą własnej woli tego dążenia, np. na zdobycie jakiegoś dobra, świadomość zaczyna zmierzać do przewyciężenia owego przykrego napięcia między dążeniem a niemożnością przez zaprzeczenie pozytywnej wartości danego dobra, co więcej, w pewnych okolicznościach przez przyznanie wartości pozytywnej dobru, które tamtemu się w jakikolwiek sposób przeciwstawia.”²⁴ To psychologiczne prawo redukcji napięcia prowadzi do zafalszowania faktycznego obrazu świata, nie jest to jednak rozwiązanie ostateczne, gdyż człowiek ogarnięty resentymentem ciągle napotyka w życiu wartości pozytywne, jak np. potęgę, zdrowie, piękno, istnienie swobodne i autonomiczne. Lis z bajki nie mówi przecież, że słodkie jest złe, lecz że winogrona są kwaśne, jednak ciągły widok słodkich winogron – zdaniem Schelera – powinien doprowadzić go do odczuwania samych wartości w sposób odwrotny, już nie do fałszowania świata, lecz do fałszowania samych wartości: lis ogarnięty resentymentem powinien w końcu stwierdzić, że to kwaśne jest wartością pozytywną, a słodkie jest czystym złem i nie tylko powinien tak stwierdzić, lecz również powinien tak odczuwać.

W ten sposób resentyment przynosi wyzwolenie od „męki wewnętrznej” powodowanej widokiem rzeczy dobrych, a ludzie wcielający w życie najwyższe wartości nie budzą już nienawiści, zazdrości, lecz uczucia łagodne: litość, ubolewanie, uczucia zarezerwowane dla tych, którzy „błądzą”²⁵

Przez moralność Scheler rozumie reguły preferencji wartości w danej epoce lub u danego ludu (nie zaś ich filozoficzną prezentację), reguły te współokreślają realia życia (Grecy – na przykład - nie dlatego nie rozwinęli cywilizacji technicznej, że nie potrafili tego zrobić, lecz dlatego, że nie chcieli, tj. nie preferowali wartości utylitarnych) i „pozostają do owej wieczyście obowiązującej etyki w takim stosunku, w

²⁴ Ibidem, s. 75.

²⁵ Ibidem, s. 74-82.

jakim różne systemy słoneczne, np. ptolemejski i kopernikański, pozostają do systemu idealnego, do którego dąży astronomia.”²⁶

3. Resentyment w świetle *Genealogii moralności*

Perspektywa w jakiej Nietzsche stawia problem resentymentu określa zarazem jego rozstrzygnięcie: o ile bowiem w aksjologii Schelera występuje hierarchiczne uporządkowanie wartości, na czele których stoi wartość tego, co święte a kultura i historia oglądane są *sub specie dei*, o tyle stanowisko Nietzschego można nazwać monizmem aksjologicznym, który całą sferę historii i kultury rozpatruje *sub specie vitae*. Najbardziej palącą kwestią dla każdej filozofii życia jest fakt historii, która w myśl przyjętej naczelnej zasady może być ilustracją albo ekspansji życia albo jego regresu. Historyzm Nietzschego - nazwany przez niego genealogią - ufundowany jest w dychotomii postawy afirmatywnej, spontanicznej i aktywnej oraz postawy negatywnej, biernej i reaktywnej. Postawa afirmatywna, która wyrasta z triumfalnego potwierdzeniu własnego bytu jest źródłem pojęcia "dobry", którego etymologię Nietzsche wyprowadza z pojęć "szlachetny" i "dostojny". Z kolei pojęcia "pospolity", "gminny" w tej samej epoce przechodzą w pojęcie "liczy". Dystynkcja "dobry - lichy" charakteryzuje arystokratyczny sposób wartościowania i ma swoje źródło w arystokratycznym sposobie istnienia, którego istotą jest twórcza aktywność, radość, głębokie "przytąknięcie" życiu (*amor fati*). To, co "liche" jest zaledwie bladym odbiciem tego sposobu istnienia, jako odległe i słabe budzi lekceważenie, a nawet pobłażliwość. Tymczasem postawa arystokratyczna budzi wśród "niewolników" gorącą nienawiść, która jednak wskutek organicznej słabości i strachu nie może wyładować się w czynie. Stąd też konieczność "zemsty wyimaginowanej" : człowiek resentymentu pierwotnie neguje, mówi "Nie" życiu w jego pełni, reaguje na to, co na zewnątrz wartościowe określając je jako "złe" a sobie samemu wtórnie przyznaje miano "dobrego". Nietzsche zauważa: "Obie

²⁶ Ibidem, s. 85.

przeciwstawne pary wartości <dobry i lichy> oraz <dobry i zły> przez tysiąclecia toczyły ze sobą długą, straszliwą walkę; i jakkolwiek druga z nich od dawna ma przewagę, to jednak i dziś jeszcze nie brak miejsc, gdzie walka nie doszła do rozstrzygnięcia i toczy się dalej"²⁷.

Tak dla Nietzschego jak i dla Schelera naród żydowski jest nosicielem resentymentu a jego Bóg jest Bogiem zemsty, Nietzsche jednak uważa chrześcijaństwo z jego fundamentalną ideą miłości jedynie za "uwodzicielską" kontynuację żydowskiej mściwości: pozytywne wartości religii chrześcijańskiej są *de facto* negatywem wartości arystokratycznych, które teraz określa się jako "złe". Dla potwierdzenia swoich przypuszczeń Nietzsche przywołuje Tertuliana, który utrzymywał, iż rozkosz przebywania w niebie polega na obserwacji cierpień skazanych na wieczne potępienie patrycjuszy rzymskich²⁸ (Rzymianie, zdaniem Nietzschego, posiadali najbardziej arystokratyczne i afirmatywne podejście do życia).

4. Moralność chrześcijańska a resentyment

Scheler broni idei miłości chrześcijańskiej przed atakiem Nietzschego przez ukazanie pozytywnego znaczenia przewrotu, jaki dokonał się przy przejściu od antycznej do chrześcijańskiej idei miłości. Dla Greka przede wszystkim „racjonalność” i oparta na niej sprawiedliwość przewyższają miłość (platoński dialog *Uczta* jest tu wyjątkiem), ta jest dla niego związana ze sferą zmysłową, jest formą „pożądania”, „potrzeby”, te zaś są funkcją braku i niedoskonałości.²⁹ W obrębie moralności chrześcijańskiej natomiast miłości zostaje przyznana wartość wyższa niż sferze racjonalnej (opowieść o synu marnotrawnym). Miłość chrześcijańska jest *nadnaturalną intencją duchowną* i ostro odróżnia się od „erosa” i „amora” - podczas gdy Grecy i Rzymianie dostrzegali tu raczej ciągłość różnych rodzajów miłości - jest ona

²⁷ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności...*, s. 59.

²⁸ Ibidem, s. 58.

²⁹ Ibidem, s. 88.

źródłem zupełnego przetworzenia życia ludzkiego, *odrzuca wszelkie prawa naturalnych popędów życiowych*, na przykład, nienawiść do wrogów, prawo do zemsty. Najważniejsza jednak różnica polega na kierunku miłości w antyku i chrześcijaństwie. Miłość antyczna jest dążeniem „niższego” ku „wyższemu”, „mniej doskonałego” ku „bardziej doskonałemu”, „nieukształtowanego” ku „ukształtowanemu”, jest „czymś pośrednim między posiadaniem a nieposiadaniem” (Platon). Miłość jest tu tylko „drogą”, „metodą” i – jak mówi Platon - „nie kochalibyśmy, będąc bogami”. „Wszeczeńświat, poczynając od *materia prima*, a kończąc na człowieku, jest wielkim łańcuchem dynamicznych jedności duchownych, a w łańcuchu tym ogniwa niższe dążą do wyższych, które nie odwracają się od nich, lecz dążąc z kolei do wyższych od siebie, przyciągają poprzednie – i tak coraz wyżej, aż do bóstwa, które samo już nie kocha, lecz stanowi wiecznie niezmienny cel wszystkich tych wielorakich dążeń miłosnych nadając im jedność.”³⁰

W chrześcijańskiej koncepcji zachodzi odwrócenie kierunku miłości, teraz, na odwrót, to, co „szlachetne” skłania się ku temu, co „nieszlachetne”; „zdrowy” ku „choremu”, „bogaty” ku „ubogiemu”, „piękny” ku „brzydkiemu”, „dobry i święty” ku „złemu i wulgarnemu”. W tym geście znizzenia się człowiek dorównuje Bogu, gdyż Bóg stworzył świat z miłości - samą jego istotą jest „miłowanie” i „służba” (zmiana idei Boga jest wtórna względem zmiany idei miłości). Miłość chrześcijańska nie jest środkiem do celu, lecz sam jej akt jest *summum bonum*, jest celem samym w sobie, nie jest ona aktem zmysłowym: nie jest ani pożądaniem, ani potrzebą, które zanikają wraz z realizacją celu, ona – przeciwnie – „rośnie wraz z działaniem”³¹. Istotą wszelkiej winy staje się brak miłości, a widok zła u innych musi powodować refleksję: „czy ów zły człowiek byłby zły, gdybyś ty go kochał dostatecznie?”³². Scheler na pytanie, czy ten zwrot w pojmowaniu miłości był spowodowany resentymentem, daje odpowiedź negatywną, aczkolwiek

³⁰ Ibidem, s. 90.

³¹ Ibidem, s. 92.

³² Ibidem, s. 93.

natychmiast zauważa: „nie ma idei, którą resentyment już istniejący mógłby łatwiej wykorzystać dla własnych celów.”³³

Rozstrzygnięcie całej kwestii na korzyść moralności chrześcijańskiej i odparcie zarzutów Nietzschego dokonuje się właściwie już wtedy, gdy Scheler dekretuje, iż miłość chrześcijańska jest *nadnaturalną intencją duchową, która odrzuca wszelkie prawidła naturalnych popędów życiowych*. W ten do sposób Scheler uwalnia wzorowego chrześcijanina od szelkich zarzutów, jakie w ogóle można sformułować w oparciu o fenomenologiczną prezentację resentymentu zawartą w rozdziale pierwszym – resentyment bowiem jest zjawiskiem *doczesnym i wyrasta z naturalnych popędów życiowych*. Tak więc misterna konstrukcja z rozdziału pierwszego – powoli staje się to jasne – znajdzie zastosowanie dopiero w związku z prezentacją etosu mieszczańskiego i tam wykaże swoją moc. Jakkolwiek trudno takiemu postępowaniu cokolwiek zarzucić, to przecież od razu rzuca się w oczy daremność usiłowań Schelera, by ponadto moralność chrześcijańską zinterpretować w duchu entuzjastycznego witalizmu i w ten sposób okopać się ze wszystkich stron przed wszelkimi możliwymi zarzutami. Te usilne próby kończy jednak uczciwe wyznanie Schelera, iż w perspektywie wyłącznie biologicznej wartości chrześcijańskie muszą się okazać *wartościami schyłkowymi*³⁴.

Scheler wyróżnia dwa sposoby skłaniania się ku istocie słabszej: jeden oparty na sile i nadmiarze witalności, drugi - na słabości i resentymentie. Nietzsche odrzuca wszystko, co *nadnaturalne* i sprowadza człowiek do *życia i woli mocy*. Scheler zdaje sobie z tego sprawę i podejmuje próbę (karkołomną) odparcia zarzutów Nietzschego na jego własnym gruncie, tj. na gruncie filozofii życia. Otóż pochylenie się nad słabszym w wypadku wzorowego chrześcijanina ma źródło, zdaniem Schelera, w „mocnym poczuciu własnego bezpieczeństwa, solidnych podstaw, najgłębszej pewności, że zawsze można zdać się na własne siły, a własna egzystencja i własne życie są bujne i niezwyknięte [...] tutaj miłość, ofiara, pomoc, skłonienie się ku

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, s. 120.

mniejшему i słabszemu jest spontanicznym kipieniem nadmiaru sił, któremu towarzyszy szczęście i spokój wewnętrzny.”³⁵ Samo życie jest „w istocie ekspansją” i wybieganiem ku innemu. A przecież do tego witalnego entuzjazmu chrześcijanina dochodzi jeszcze coś nieskończenie ważniejszego: przekonanie o zakorzenieniu indywidualnego bytu w „królestwie Bożym” i płynące stąd szczęście trwające wbrew doczesnym cierpieniom! Pochylając się nad „nędzą, chorobą, brzydotą” chrześcijanin nie pogrąża się w ich kontemplacji, lecz koncentruje się na wartościach pozytywnych i zdrowiu z intencją ich wzmocnienia i rozwinięcia wbrew wartościom negatywnym. W przeciwieństwie do takiej postawy życiowej idea miłości antycznej była oparta – jak twierdzi Scheler – na lęku przed życiem (można zapytać, czy raczej nie przed chorobą, słabością i brzydotą, które są wypaczeniem życia). Sama jednak pomoc nie stanowi celu autentycznej miłości chrześcijańskiej, pomoc jest czymś, co wydarza się „po drodze”, miłość nie jest tu duchową „instytucją charytatywną”: „nie o to więc chodzi by ludziom było najlżej, lecz o to, by między nimi było jak najwięcej miłości.”³⁶

Drugi sposób skłaniania się ku słabemu ma swoje źródło w ucieczce przed sobą, w niezdolności do przebywania „u siebie” a dopiero wtórnie – wskutek odrazy do siebie – pojawia się tu intencja skierowana na zewnątrz, w której ukrytym motywem jest przemożna chęć „roztopienia” własnego znieawidzonego ja w masie. „Taka <miłość> oparta jest na nienawiści, do siebie, do własnej nędzy i słabości.”³⁷ Jest to postawa altruistyczna i ma ono podwójne zakorzenienie w resentymentcie, gdyż „miłość” do słabych i chorych jest również wyrazem stłumionej nienawiści do zdrowia i potęgi: „Można przecież wyrazić bez trudu wszelką nienawiść, której człowiek nie śmie okazać, pod pozorem jakiejś formy miłości, miłości do <czegoś>, co ma wręcz przeciwstawne cechy niż przedmiot znieawidzony. Nie wymienia się przy tym ukrytego członu relacji, który jest przedmiotem nienawiści.”³⁸ Słowa te

³⁵ Ibidem, s. 95.

³⁶ Ibidem, s. 101.

³⁷ Ibidem, s. 106.

³⁸ Ibidem, s. 107-108.

ilustrują mechanizm działania resentymentu jako fundamentu mieszczańskiego humanitaryzmu.

Jeśli chodzi o znany zakaz chrześcijaństwa, aby w zamian za policzek nie odpowiadać policzkiem, lecz nadstawić drugi, to - tłumaczy Scheler - jest pewne, że ta dyrektywa nie ma żadnego związku z uczuciem braku siły do zemsty, lecz raczej pozostaje w ścisłym związku z indywidualizmem ewangelicznym, który zakazuje zniżać się do poziomu innych poprzez reagowanie na ich działanie: „działanie powinno wiązać się organicznie z osobą, tak jak owoc wyrasta z drzewa (...) odrzuca się tylko wszelkie działanie oparte w ogóle na reakcji i wszelkie odwoływanie się do pospolitych, przeciętnych mierników wartości i do działań tego rodzaju.”³⁹

Skłonność Jezusa do grzeszników również nie ma nic wspólnego z resentymentem. Grzesznik to człowiek, którego życie odznacza się niezwykłą dynamiką i kryje w sobie wielkie możliwości, a Jezus nie wierzy w cnotę, która wynika z braku silnych bodźców i dlatego jest tożsama z apatią. „Tu naprawdę nie chodzi o pokusy, jakimi wabią przyjemności związane z grzechem, ani o demoniczną miłość do >słodczy< grzechu, ani o urok zakazanego owocu, ani o pokusę nowych przeżyć; jest to raczej gwałtowny wybuch miłości i litości.”⁴⁰ Ponadto grzesznik jest lepszy od tego, który nie grzeszy wprawdzie czynem, lecz tłumi grzeszne impulsy i przez to zatruwa własną osobowość, dla chrześcijaństwa bowiem nie jest istotna pomyślność społeczna (przeciwko której grzesznik może wystąpić), lecz indywidualne zbawienie, nawet gdy może ono przynieść obiektywną szkodę mierzoną według kryteriów utylitarnych.⁴¹

Podobnie jak istnieją dwa źródła skłaniania się ku słabemu, tak też istnieją dwa źródła ascezy: wstręt do ciała i poczucie pełni i autonomiczności życia. Jako przykład ascezy opartej na drugim źródle Scheler podaje ćwiczenia oddechowe jogów indyjskich (!), zupełnie jakby przy tym zapominając, że Nietzsche oskarża ascezę opartą na

³⁹ Ibidem, s. 112.

⁴⁰ Ibidem, s. 112-113.

⁴¹ Ibidem, s. 115.

moralności chrześcijańskiej, nie zaś indyjskiej. W każdym razie Scheler nie rozwodzi się nad ascezą chrześcijańską i powołuje się na jogów chyba tylko gwoli zapewnienia, że asceza nie musi się koniecznie kojarzyć pejoratywnie jako *zemsta na życiu*.⁴²

Scheler jednak unieważnia własne wysiłki zmierzające do prezentacji moralności chrześcijańskiej jako moralności korzystnej z punktu widzenia życia, kiedy twierdzi, iż chrześcijańskie rady i nakazy odseparowane od idei „królestwa Bożego” i idei „osobowości duchowej” popadają w „konstytutywną sprzeczność ze wszystkimi prawami rozwoju i wzrostu życia, wedle których jedynie może się ono kształtować.”⁴³ Znaczy to tylko tyle, że chrześcijaństwo broni się przed zarzutami Nietzschego wtedy i tylko wtedy, gdy istotnie *miłość chrześcijańska jest nadnaturalną intencją duchową a człowiek jest istotą zakorzenioną w porządku wiecznym*.⁴⁴ Jeśli dobrze się przyjrzyć, obrona moralności chrześcijańskiej przez Schelera przed atakiem Nietzschego sprowadza się do powyższego przekonania, którego ten ostatni nie tylko nie podzielał, lecz uważał je wręcz za mistyfikację resentymetu.⁴⁵

5. Moralność mieszczańska a resentment

Idea humanitaryzmu, tak jak ukształtowała się w epoce mieszczaństwa, ma swoje źródło w resentymencie: „miłość do ludzkości” wyrasta z wszechstronnego protestu przeciwko miłości Boga, miłości do tego, co „boskie” w człowieku⁴⁶, a także wobec tradycji, minionych pokoleń, najbliższemu otoczeniu: rodzinie i ojczyźnie (towarzyszy rozpadowi wspólnot i narodzinom „wspólnoty interesów” –

⁴² Ibidem, s. 118.

⁴³ Ibidem, s. 122.

⁴⁴ Scheler nie uzasadnia w swojej rozprawie wyższości wartości duchowych i kulturowych nad witalnymi, zakłada on niesprowadzalność tych pierwszych do ostatnich.

⁴⁵ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności...*, s.57.

⁴⁶ W późniejszym okresie twórczości Scheler modyfikuje swoje stanowisko w tej kwestii, m.in. uznając powszechną miłość do człowieka za fundament miłości do osoby i Boga. Zob. M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Przeł. A. Węgrzecki. Warszawa 1986, s. 162-165.

społeczeństwu), jest skierowana „przeciw owej chrześcijańskiej jedności i harmonii między miłością Boga, siebie samego i bliźniego, w której wyraża się >najwyższy nakaz< ewangeliczny.”⁴⁷ O ile miłość chrześcijańska jest miłością bliźniego, indywidualnego bytu, w którym przejawia się głębia osobowości, o tyle „miłość” humanitaryzmu jest skierowana ku abstrakcyjnej masie, zbiorowości - wbrew zasadzie, iż przedmiotem miłości może być tylko to, co dane naocznie – ku aktualnie istniejącej ludzkości, odizolowanej tak od tego, co wyższe (Bóg) jak i od tego, co niższe (nienawiść do świata to warunek jego technicznego podboju)⁴⁸.

„Miłość do ludzi” nie jest duchowym aktem, lecz uczuciem – sublimacją popędu seksualnego – rozprzestrzeniającym się poprzez „zarażenie” i mającym na oku pomyślność gatunku, nie zaś indywidualne zbawienie. Ponieważ jednak inne uczucia znacznie bardziej sprzyjają „ogólnemu pożytkowi”, więc „miłość” w moralności mieszczańskiej preferuje się ze względu na sporadyczność jej występowania jako konieczne dopełnienie chciwości, pychy, ambicji itd. Można zatem wyobrazić sobie sytuację, w której nadmiar miłości powinien zostać ograniczony ze względu na pomyślność ogółu – jest to oczywiście całkowite zaprzeczenie idei miłości chrześcijańskiej.⁴⁹

Humanitaryzm w pierwszym rzędzie jest oparty na resentymentcie, który wyrósł z nienawiści do Boga (ludzie słabi, we własnych oczach pozbawieni wartości, nie potrafią ścierpieć wszystkowiedzącego oka). Ponieważ jednak Bóg jest sumą wartości, zatem humanitaryzm dostrzega w człowieku tylko najniższe zwierzęce wartości.⁵⁰ Humanitarne traktowanie to takie, które jest wyrozumiałe i nie wiąże z pojęciem człowieka właściwości pozytywnych, lecz – co widać w takich zwrotach jak: „to przecież tylko człowiek!” – raczej organiczną nieudolność i słabość. W takiej postawie wyraża się stłumiona nienawiść do wysokich wartości.

⁴⁷ M. Scheler: *Resentyment a moralność...*, s. 130.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem, s. 136-137.

⁵⁰ Ibidem, s. 143.

Przedstawiciele humanitaryzmu – społeczni aktywiści zaangażowani w pomoc dla innych, zdaniem Schelera, są ludźmi czującymi do siebie głęboką odrazę, szukającymi przed sobą ucieczki.⁵¹ Taki człowiek własną chorobliwą żądzą poświęcenia wykląda jako „heroizm moralny”, w istocie jest on wewnętrznie pusty, a jego świadomość aksjologiczna jest nihilistyczna.

Resentyment ukształtował nowożytną moralność mieszczańską w znacznie większym stopniu, niż tylko poprzez ideę humanitaryzmu. Zdaniem Schelera podstawowa reguła preferencji moralności mieszczańskiej, zgodnie z którą: „wartość etyczna przysługuje tylko takim właściwościom, działaniom, itd., które człowiek jako jednostka osiągnął własną siłą i pracą”⁵² ma swoje źródło w odmiennym, niż normalne uchwytowaniu wartości opartym na resentymentcie. Widok człowieka utalentowanego, *obdarzonego* zaletami (przez naturę lub Boga), dzięki którym góruje on nad innymi w sferze wartości, widok takiego człowieka przy normalnym chwytaniu wartości powinien budzić radość i wdzięczność ze względu na same te wartości, a pytanie o ich pochodzenie zawsze powinno być w takich wypadkach wtórne. Pochodzenie wartości nie jest jednak wtórne dla natur „uboższych i słabszych”, które będąc pozbawione naturalnych zadatków i zdolności muszą je w pocie czoła zdobywać, a mając za jedyną swoją zdolność "zdolność do pracy", wywyższają ją jako naczelną wartość moralną w izolacji od jakości aksjologicznych, których im brakuje. W ten oto sposób ludzie pozbawieni jakichkolwiek istotnych wartości, „moralni proletariusze”, osiągają dzięki swej „pracy” moralne wyżyny: w rzeczywistości jednak ich motywem zawsze jest skryta nienawiść i zazdrość do autentycznych wartości i tych, którzy w najwyższym stopniu je reprezentują.

Z powyższą regułą ściśle wiążą się dwie dalsze: odrzucenie solidarności całej ludzkości w zakresie winy i zasługi moralnej oraz założenie równości ludzi pod względem predyspozycji umysłowych i

⁵¹ Ibidem, s. 146-147.

⁵² Ibidem, s. 162-163.

moralnych.⁵³ Moralność mieszczańska nie pozostawia miejsca na mówienie o „współwinie” wobec zła, ani o uczestnictwie w cudzych zasługach, nie istnieje bowiem „Królestwo Boże”, w którym akumulują się wartości moralne, w których każda jednostka posiada udział. To odrzucenie odpowiedzialności za inną osobę ma za przesłankę głęboką nieufność wobec cudzej wartości moralnej: postawa kupca, który boi się oszustwa ze strony konkurenta, przenika całą moralność mieszczańską i cechuje percepcję człowieka obcego w ogóle. Idea równości w wydaniu mieszczańskim, idea, której nie znał ani antyk (naturalna instytucja niewolnictwa) ani chrześcijaństwo (nauka o łasce) ma u swoich podstaw „pragnienie poniżenia ludzi, którzy zgodnie z jakimś miernikiem wartości stoją wyżej i są bardziej wartościowi, oraz sprowadzenie ich do poziomu stojących niżej.” „Postulat równości jest zawsze spekulacją na zniżkę”, gdyż ludzie są równi pod względem cech najmniej wartościowych, postulat ten zatem jest dziełem resentymentu, który nie znosi widoku wartości wyższych.

Wspomniana już tendencja do uznawania wartości za korelaty subiektywnych przeżyć – tendencja konstytutywna dla nowożytnej myśli etycznej i sama będąca efektem resentymentu – prowadzić musi albo do całkowitej anarchii w kwestii ocen wartościujących albo do przyjęcia jakiejś namiastki obiektywnej hierarchii wartości. Najczęściej jednak są to dwa momenty jednego procesu: najpierw dana osoba neguje obiektywną hierarchię wartości w poczuciu, że nie jest w stanie im sprostać („przecież wszystko jest względne!”); osoba ta jest jednak zbyt słaba, by pozostać przy wartościowaniu opartym na własnych kaprysach: boi się ona nade wszystko osamotnienia we własnym wartościowaniu, dlatego rozgląda się za tym, co powszechnie obowiązujące i przystosowuje się do tego, co spełnia ten wymóg. Moralność oparta na zgodzie powszechnej to efekt naśladownictwa wzajemnie zarażającej się „hordy ludzi przepelnionych resentymentem”, która czyni regułę z własnej „niewolniczej mentalności”.⁵⁴ Istnieją geniusze moralności, którzy dzięki szczególnym predyspozycjom i ascezie osiągają głębszy

⁵³ Ibidem, s. 169.

⁵⁴ Ibidem, s. 177.

niż inni ludzie wgląd w obiektywną sferę wartości, tego rodzaju objawienie jest fundamentem każdej autentycznej kultury, moralność mieszczańska wykluczając taką formę ufundowania wartości – przedkłada nad nie „stadną konwencję” i tym samym wyrzeka się autentycznej kultury.

Resentyment jest również przyczyną pomieszania panującego wśród wartości określanych przez Schelera jako wartości średniego szczebla: chodzi tu o wartość użytecznościową i wartość witalną. „Wyższa wartość przyjemności niż przykrości jest ewidentna. Ale sama wartość rzeczy przyjemnych i nieprzyjemnych zależy od tego, czy nadają się one zarazem do zwiększenia wartości witalnych, czy nie.”⁵⁵ Jeśli więc „pożyteczne” jest tylko to, co stanowi środek dla jakiejś przyjemności, to oczywiście jest, że wartość witalna bezwzględnie przewyższa wartość użytecznościową i że ta ostatnia jest zrelatywizowana do tej pierwszej. Wywyższanie wartości użytecznościowej kosztem wartości witalnej; odmawianie życiu wartości, jeśli nie jest „pożyteczne” i wynajdywanie dla niego utylitarnego uzasadnienia – wszystko to są symptomy dekadencji, która polega na traktowaniu środków jako celu i odwrotnie – im głębiej bowiem życie wchodzi w fazę schyłkową, tym bardziej przyjemne są zachowania przyspieszające koniec życia. Jeśli z jednej strony przyjemności jest za dużo, tak że nie może być ona witalnie opanowana, to z drugiej strony przedkłada się sam pożytek – pożyteczną pracę – nad przyjemność i kulturę związaną z zażywaniem przyjemności. Szczególny ascetyzm epoki kapitalistycznej polega na tym, że gigantyczna produkcja przedmiotów użytecznych i energia witalna zużywana na tę produkcję w ostatecznym rachunku nie zwiększają wcale sumy przyjemności, lecz – przeciwnie – zmniejszają ją: „[...] tam gdzie praca odbywa się na największą skalę, zdolność i sztuka zaznawania rozkoszy osiągnęła najniższy poziom, jaki daje się pomyśleć.”⁵⁶ Jeśli dawny ideał ascezy polegał na maksymalnej rozkoszy przy minimalnej ilości rzeczy przyjemnych, to nowożytny ideał ascezy polega na stłumieniu rozkoszy

⁵⁵ Ibidem, s. 182.

⁵⁶ Ibidem, s. 189.

przez maksymalną ilość bodźców przyjemnych: „im barwniejszy, weselszy, bardziej hałaśliwy staje się świat otaczający, tym smutniej wyglądają zazwyczaj ludzie.”⁵⁷

„W miarę jak kupcy i rzecznicy przemysłu dochodzili w państwach do władzy, a ich osąd, ich smak i ich skłonności stawały się czynnikami, które przesądzały również o twórczości duchowej w kulturze, w miarę jak podstawowe ontologiczne symbole i przedstawienia, które z konieczności narzucała im własna działalność, wyparły dawniejsze symbole religijne, również ich sposób wartościowania stał się wszędzie czynnikiem kształtującym w ogóle >moralność<.”⁵⁸ Tendencja ta znajduje swój wyraz w uznaniu za powszechnie obowiązujące, a nawet za najwyższe wartości moralne, cnót kupieckich: „Rozwaga, umiejętność szybkiej akomodacji, zmysł kalkulacji, zmysł >asekuracji< w życiu oraz nawiązywania na wszystkie strony kontaktów, czy też cechy, które są w stanie stworzyć te warunki, przeświadczenie, iż wszelkie okoliczności dają się >obliczyć<, uznanie dla pracy wytrwałej i pilnej, dla oszczędności i skrupulatnego zawierania i dotrzymywania umów – oto są teraz cnoty kardynalne [...]”⁵⁹

Podsumowanie

Dla Schelera i Nietzschego resentyment stanowi - z formalnego punktu widzenia - to samo duchowe schorzenie, którego istotą jest odwrócenie właściwej hierarchii wartości. Wspólne jest im przeświadczenie o głębokim upadku wartości witalnych w epoce mieszczaństwa, Schelera krytyka etosu mieszczańskiego nosi wyraźne ślady nietzscheańskiej inspiracji. Scheler jednak oprócz dekadencji w sensie witalnym dostrzega narastającą od XIII wieku dekadencję duchową, która jest jego zdaniem wyrazem resentymentu wobec Boga i tego, co "wieczne w człowieku". W pewnym sensie etos chrześcijański przez obu filozofów jest oskarżany: przez Nietzschego jako całość, przez

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, s. 190-191.

⁵⁹ Ibidem.

Schelera jako wypaczenie "rdzenia" nauki chrześcijańskiej (jak powszechne to zjawisko niech świadczy fakt, iż Scheler przyznaje rację Nietzschemu i uznaje Tertuliana - który jest Ojcem Kościoła - za ofiarę resentymetu, co więcej Scheler dopatruje się go nawet w ewangeliach, niewątpliwie daje to wyobrażenie czym był dla Schelera "rdzeń" nauki chrześcijańskiej). Afirmacja życia i ducha okazują się być równie trudne, Nietzsche i Scheler - rezerwując ten przywilej dla nielicznych - wyznają swego rodzaju aksjologiczny arystokratyzm, odcinający się od kolektywistycznych i egalitarnych tendencji w kulturze.

W związku z poruszoną w tym artykule tematyką nasuwa się szereg kwestii o pierwszorzędym znaczeniu, np. o ile resentment konstytuuje podmiotowość człowieka i tym samym stanowi o jego *differentia specifica*, a zatem czy Nietzschego ideał nadczłowieka nie jest próbą przekroczenia człowieka jako gatunku. Pozostaje otwarte również pytanie, na ile już w rozprawie poświęconej resentymetowi tkwi zapowiedź późnej - "pogańskiej" - metafizyki Schelera, w której życie i duch to dwa atrybuty *Ens a se*. Tymczasem pytania te pozostaną bez odpowiedzi.

JACEK DROŹDŹ - IV ROK FILOZOFII. Autor jest studentem IV roku filozofii Uniwersytetu Śląskiego.