

WIESŁAW BANACH



SCHELEROWSKA KATEGORIA RESENTYMENTU W ŚWIEŁE SPORÓW O SEKULARYZACJĘ ZACHODU

ABSTRACT. Wiesław Banach, *Schelerowska kategoria resentmentu w świetle sporów o sekularyzację Zachodu* [Scheler's category of resentment in the light of disputes over secularizations of the West] edited by Agnieszka Doda-Wyszyńska, Sławomir Leciejewski, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. LIV: *Wyzwania cywilizacyjne chrześcijaństwa* [Civilization challenges of Christianity], Poznań 2022, pp. 83–98, Adam Mickiewicz University. ISSN 0239-3271, <https://doi.org/10.14746/cis.2022.54.6>.

The aim of the article is to verify the category of resentment developed by Max Scheler in the light of disputes about the sources and causes of secularization. The category of resentment is one of the most important subjects of the author's scientific reflection, being an expression of his particular interest in the functioning of the world of values. On the other hand, the processes of secularization, which have become visible in Western societies in recent decades, are understood here as the result of a decline in interest in religious issues and the disappearance of references to the broadly understood supernatural world. The key issues concern the extent to which the phenomenological conceptual apparatus developed by Scheler can serve today as an effective tool for a fuller understanding of the essence of contemporary disputes over the secularization of the West. Thus, it seems possible to assess the topicality of Scheler's approach to the world of values as a timeless model and point of reference in research on the changing social reality.

Keywords: resentment, values, secularization, modernization, religion

Wiesław Banach, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa, Szkoła Nauk Humanistycznych, Zakład Etyki Gospodarczej, ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań, e-mail: banach@amu.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-3411-9099>.

Wprowadzenie

W ostatnich dekadach jesteśmy świadkami postępujących zmian, które dokonują się w niemal wszystkich dziedzinach życia. Obok gwałtownych, wręcz rewolucyjnych, przeobrażeń w sferze gospodarki, polityki, społeczeństwa i kultury, zachodzą bezprecedensowe i przyspieszone procesy także w przestrzeni religijnej. Jest to o tyle interesujące, że przestrzeń ta „od zawsze” kojarzona była z zastanym i niezmiennym *status quo*, z niezachwianymi wierzeniami, archaicznymi obrzędami i praktykami o charakterze rutynowym czy tradycyjnym, które są szczególnie odporne na oddziaływania ze strony zmieniającego się świata. Zmiany te dotyczą w głównej mierze kultury zachodniej. Można nawet powiedzieć, że poza Zachodem religia ma się nie tylko zupełnie dobrze, ale w wielu regionach niezachodniego świata przeżywa wręcz swoisty renesans. Dlatego zawarte w niniejszej pracy rozważania odnoszą się do zachodniego kręgu cywilizacyjnego, a zwłaszcza tych jego obszarów, które od wieków pozostawały pod dominacją katolicyzmu. Zmiany, o których mowa, zaczęły się uwidaczniać przynajmniej od czasu oświecenia, a urzeczywistniły się w szczególności po wybuchu rewolucji we Francji. Natomiast do ich znaczącego nasilenia doszło w wieku XX, szczególnie zaś w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat, czyli już po burzliwych wydarzeniach politycznych, społecznych i kulturowych końca lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia.

Prześledzenie przeobrażeń w sferze religijnej jest szczególnie interesujące właśnie w odniesieniu do wyznania katolickiego. Z jednej strony ujawniły się tu wspomniane wyżej oddziaływania zewnętrzne, a z drugiej – swoje piętno odcisnęły tendencje odśrodkowe. Wśród nich bez wątpienia należy wskazać na rozszerzające się stopniowo od drugiej połowy XIX w. wpływy modernizmu katolickiego, a przede wszystkim na odbywający się w latach 1962–1965 Sobór Watykański II, który stanowił w dużej mierze apogeum i realizację idei owego modernizmu. W wyniku tych dwojakich – egzogennych i endogennych – oddziaływań doszło do jednego z największych w dziejach tego wyznania kryzysu, który przejawia się w wielu wymiarach. W wymiarze instytucjonalnym odbija się on m.in. na różnego rodzaju dysfunkcjach Kościoła katolickiego, a na poziomie indywidualnym – na zaniku „słuchu” religijnego wiernych, a nawet – co jest szczególnie widoczne wśród ludzi młodych – na ostantacyjnym manifestowaniu swojego ateizmu. Przedmiotem refleksji będą tutaj głównie zmiany, które dokonały się właśnie w tym

drugim – ludzkim, czy mówiąc precyzyjniej, świadomościowym – wymiarze. Są nimi postępujące procesy sekularyzacji, stanowiące efekt spadku zainteresowania kwestiami religijnymi oraz zaniku odniesień do szeroko rozumianego świata nadprzyrodzonego.

Spór o sekularyzację Zachodu – wybrane teorie

Na wstępie należy zaznaczyć, że czym innym są same procesy sekularyzacji, czyli zmiany, które zaszły w obrębie kultury, struktur społecznych czy świadomości jednostek, a czym innym teorie sekularyzacji, tj. naukowe refleksje wyjaśniające przyczyny występowania tych procesów. Antenatami tych refleksji są pozytywści, a w szczególności August Comte, który już w pierwszej połowie XIX w. wieszczył naturalne i powszechne zanikanie jakichkolwiek form religii, zwłaszcza w nowoczesnych, tj. pozostających pod wpływem światopoglądu naukowego, społeczeństwach (Szacki, 2002: 252–256). Refleksje te nabrały nowego, bardziej obiektywnego wymiaru w pierwszych dekadach XX w., kiedy to Max Weber rozwinął badania nad protestanckimi źródłami modernizacji Zachodu (Weber, 2002). Natomiast spory wokół współczesnych teorii sekularyzacji toczone są od drugiej połowy XX w., głównie na polu socjologii religii. W ich wyniku powstają wciąż nowe naukowe próby odpowiedzi na pytanie o przyczyny odchodzenia kolejnych pokoleń ludzi Zachodu od religii oraz tego, czy jest to zjawisko bezprecedensowe i nieodwracalne. Spośród powstałych wówczas teorii tutaj zostanie przywołanych jedynie kilka – przede wszystkim teorie najbardziej znane, reprezentatywne oraz wywołujące największy rezonans w świecie naukowym i społecznym.

Teorie sekularyzacji odnoszą się głównie „do zmiany roli religii w życiu jednostek oraz społeczeństw, opisują czynniki warunkujące przebieg i konsekwencje procesu sekularyzacji” (Zielińska, 2009: 9). Należy wskazać dwa najistotniejsze momenty dyskusji na temat sekularyzacji. Pierwszy przypada na lata sześćdziesiąte XX w. i dotyczył sporów o dwie podstawowe kwestie. Po pierwsze, podnoszone było pytanie o to, czy proces sekularyzacji w ogóle ma miejsce, tzn. czy rzeczywiście mamy do czynienia z zanikającą rolą religii w życiu prywatnym i społecznym. Po drugie, pytano, czy możliwe jest zbudowanie satysfakcjonującego modelu teoretycznego, który w sposób adekwatny ujmowałby te zmiany, tzn. wyjaśniałby, jakie są uwarunkowania, przebieg, mechanizmy czy też dynamika procesu sekularyzacji. Znaczącą próbą odpowiedzi na te i inne pytania była książka Petera Bergera *Święty baldachim*

z 1967 r. Nawiązując do Weberowskiego pojęcia „odczarowania świata”, autor twierdzi w niej, że sekularyzacja Zachodu stanowi nieunikniony skutek nieodwracalnego procesu jego modernizacji. Przekonuje, że w samej tradycji biblijnej, z której wyrasta judeochrześcijańska cywilizacja, tkwi czynnik modernizacyjny. W odróżnieniu od innych przekazów religijnych: „Stary Testament zakłada istnienie Boga, który znajduje się poza kosmosem, będącym jego kreacją [...]. Ten Bóg jest radykalnie transcendentny, niemożliwy do utożsamienia z jakimkolwiek naturalnym czy też ludzkim zjawiskiem” (Berger, 2005: 161). Berger wskazuje tu na „podstawową biblijną polaryzację pomiędzy transcendentnym Bogiem i człowiekiem, z całkowicie zdemitologizowanym uniwersum zlokalizowanym pomiędzy nimi” (Berger, 2005: 163). Tego typu relacja z Bogiem wymagała od wiernego odrzucenia jakichkolwiek działań magicznych na rzecz przyjęcia postawy racjonalnej, która później, zwłaszcza w obrębie protestantyzmu, musiała doprowadzić do „odczarowania świata”, a w konsekwencji do sekularyzacji zachodniego świata. Dopełnieniem tej ostatniej jest postępujący pluralizm i „prywatyzacja” religii, w wyniku których ludzie zaczęli postrzegać świat bez odniesienia do Boga, chrześcijaństwo zaś utraciło swój monopol jako siła integrująca społeczeństwo (Berger, 2005: 173–202).

Inne spojrzenie na kwestie sekularyzacji zaproponował Thomas Luckmann w wydanym w tym samym roku głośnym eseju *Niewidzialna religia*. W odróżnieniu od Bergera, który badał religię substancjalnie (tzn. jej treść), skupił się on na aspektach funkcjonalnych religii (treść to „czarna skrzynka”). Odrzucił charakterystyczne w badaniach nad chrześcijaństwem instytucjonalne rozumienie religii, upatrując jej podstawowej funkcji w „transcendowaniu biologicznej natury organizmu ludzkiego” (Luckmann, 2011: 118). Transcendencję rozumie Luckmann za Alfredem Schützem nie jako zaświatowość czy pozaziemskość, lecz jako nadawanie sensu czynnościom życia codziennego: „Transcendencja jest tym, co przekracza bezpośrednią oczywistość doświadczenia świata życia [*Lebenswelt*]” (Knoblauch, 2011: 45). Oryginalność teorii Luckmanna polega m.in. na tym, że mówi się w niej nie tyle o religii, ile o religijności. Porusza też ona zagadnienie indywidualizacji działań religijnych oraz proponuje bardzo szerokie i inkluzywne ujęcie, w którym pod pojęciem „religii” mieści się niemal wszystko. Skoro religia polega na ustawicznym przekraczaniu w procesie transcendencji granicy między tym, co niespołeczne, a tym, co społeczne – jak za Durkheimem twierdzi Luckmann – to w praktyce jest ona „wszechobecna” (stąd „niewidzialna religia”). Efekt jest taki, że jego teoria stoi w opozycji do teorii Bergera i głosi, że o żadnej postępującej

sekularyzacji mowy być nie może. Możemy jedynie mówić o epokowej zmianie społecznych form funkcjonowania religii.

Drugi zasadniczy moment przypadł na lata osiemdziesiąte, kiedy to, na skutek pionierskich badań i nowatorskich perspektyw, nastąpiła intensyfikacja dyskusji na temat sekularyzacji. Przełomowy charakter miały teorie, które – chcąc wyjaśnić przyczyny niesłabnącego zainteresowania różnymi formami religijności w zmodernizowanym świecie – odwołały się do teorii ekonomicznych. Zakładają one, że niezależnie od epoki, kultury czy też różnych warunków otoczenia społeczne zainteresowanie człowieka kwestiami religijnymi jest niezmiennie. Innymi słowy, możemy mówić o „pewnej antropologicznej stałej” (Kaczmarek, 2021: 18), która w istotnej części wywodzi się z natury ludzkiej oraz odwiecznych i uniwersalnych ludzkich pytań o charakterze egzystencjalnym (o sens życia, nieśmiertelność duszy itd.). Pojawiło się wówczas wiele prac reprezentujących sposób myślenia określany jako paradygmat rynkowy lub ekonomiczny (Romanowicz, 2017), ale najdonioślejszą jego egzemplifikację stanowi książka Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge’a z 1987 r. *Teoria religii*. Autorzy przekonują, że prawa i zasady ekonomii znajdują zastosowanie również w odniesieniu do religii. Kościoły i inne związki wyznaniowe, świadcząc usługi na rynku dóbr duchowych, funkcjonują jak nastawione na zysk przedsiębiorstwa. Składając mniej lub bardziej atrakcyjną ofertę rynkową, konkurują między sobą, pozyskując potencjalnych wiernych. Ci ostatni, w zgodzie z założeniami teorii racjonalnego wyboru, zachowują się tak jak *homo oeconomicus* na rynku, czyli za poniesiony koszt oczekują maksymalnej nagrody. Jednakże nagrody od religijnych podmiotów nie mogą siłą rzeczy być wypłacone tu i teraz, dlatego jako zamienniki funkcjonują tzw. kompensatory (zwane przez Starka także nagrodami nieempirycznymi), będące jedynie zapowiedzią nagrody. Takie postulowane gratyfikacje, czyli kompensatory, „to nieuchwytnie substytuty pożądanego nagród, mające charakter weksła, którego wartość trzeba przyjąć na wiarę” (Stark i Bainbridge, 2007: 53).

Teoria ta podaje w wątpliwość koncepcje, które postrzegają sekularyzację Zachodu jako skutek jego modernizacji (Berger). Bliższe są jej funkcjonalistyczne założenia teorii Luckmanna, zgodnie z którymi zainteresowanie religią w różnych epokach jest *constans*, sekularyzacja zaś to zjawisko samoograniczające się: w miejsce Kościołów niespełniających oczekiwań wiernych nieustannie powstają inne, mniejsze wspólnoty, a zwłaszcza sekty. To one, dzięki lepszemu rozpoznaniu rynku, są w stanie „wstrzelić się w siatkę potrzeb” i złożyć atrakcyjniejszą od konkurencji „ofertę rynkową”.

Dzięki temu, że popyt i podaż są zrównoważone, rynek usług religijnych balansuje się.

Świat wartości w ujęciu Maxa Schelera

Przed wyłuszczeniem, czym w ujęciu Schelera jest resentyment, gdzie i w jaki sposób się przejawia, konieczne jest przywołanie poglądów tego filozofa dotyczących świata wartości, a zwłaszcza ich hierarchii. W sposób najbardziej konsekwentny i spójny wyraził je w pracy napisanej w latach 1913–1916, która nie doczekała się polskiego tłumaczenia, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Scheler, 1916), stanowiącej jego *opus vitae*. Scheler wyróżnia w niej kilka grup wartości, które tworzą niezmienną, tzn. niepodlegającą żadnym wpływom, hierarchię. Najniżej w niej znajdują się wartości hedonistyczne, czyli wartości „tego, co przyjemne” i „tego, co nieprzyjemne”. Nad nimi są wartości utylitarne, czyli „tego, co użyteczne” i „tego, co nieużyteczne”. Wyżej znajduje się rząd wartości witalnych, którym odpowiada opozycja pojęć „tego, co szlachetne” i „tego, co pospolite”. Nad nimi ufundowane są wartości duchowe, wśród których autor wyróżnia cztery podgrupy: wartości estetyczne – „tego, co piękne” i „tego, co brzydkie”; wartości sprawiedliwości, czyli wartości „tego, co sprawiedliwe (słuszne)” i „tego, co niesprawiedliwe (niesłuszne)”; wartość czystego poznania prawdy, która realizowana jest nie na gruncie nauki, ale na polu – poszukującej „istoty” rzeczy – filozofii; wartości kulturowe, które związane są z takimi uczuciami jak „duchowa radość i smutek” w odróżnieniu od np. witalnego „bycia wesołym” i „bycia niewesołym”. Na samym szczycie Schelerowskiej hierarchii znajduje się zaś wartość „tego, co święte” i wartość „tego, co nieświęte”, czyli wartość religijna. Jest ona wyraźnie odgraniczona od wartości wymienionych wcześniej; pozostaje niedefiniowalna i przejawia się wyłącznie w „przedmiotach absolutnych”. Reakcją czy też odpowiedzią na tę wartość jest „wiarą”, „niewiarą”, „cześć”, „adoracja”, „uwielbienie” itd. Reasumując, mimo że w różnych okresach twórczości poglądy autora na powyższą hierarchię ulegały drobnym modyfikacjom, to – za większością interpretatorów jego dzieł – przyjąć można, że Scheler tak ją właśnie pojmował (Scheler, 1916: 103–109; Trębicki, 1973: 57–73; Węgrzecki, 1975: 36–71; Kobyliński, 2001: 30–33).

Jeśli chodzi o kwestię statusu ontologicznego wartości, to Scheler uznawał porządek wartości za istniejący obiektywnie. Odrzucał zdecydowanie stanowisko subiektywistyczne, twierdząc, że dla świata wartości nie ma

najmniejszego znaczenia, co ludzie w danej epoce uważają za wartościowe, a co nie. Równie istotnym zagadnieniem jest epistemologia wartości, a zwłaszcza możliwość poznania ich hierarchii. Skoro bowiem ta niezmienna hierarchia stanowi, według Schelera, swego rodzaju wzorzec, to jej poznanie jest sprawą najważniejszą. Możemy tego dokonać na drodze fenomenologii. Otóż Scheler, za „wczesnym Husserlem”, pojmuje fenomenologię jako naukę o istocie przedmiotów doświadczanych przez świadomość czystą. Ową czystą świadomością (czyście ja) osiąga się na drodze redukcji fenomenologicznej w taki sposób, że oczyszcza się podmiot z wszelkiej wiedzy o przedmiocie i związkach między jednym a drugim; wiedzy, która ujmuje ów przedmiot w jego uwikłaniach rzeczowych i przyczynowych. Co ważne, nie odrzuca się jej, ale niejako „zawiesza”. To, co pozostaje z tego przedmiotu, już w świadomości czystej, jest czystym fenomenem, o którym wiedza występuje z pełną oczywistością. Takie fenomenologiczne badanie chwyta przez ogłęd fenomenu jego istotę. To uchwytywanie istoty nazywane jest redukcją eidetyczną lub istotową (gr. *eidos* – istota). Rzecz jasna poznanie istotowe nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek poznaniem zmysłowym czy introspekcyjnym. Jest ono oczywiste, pewne i niestopniowalne, tzn. albo występuje, albo nie. Nie może być częściowe jak zwykle doświadczenie, bo albo uchwytyjemy istotę niejako w całości, albo nie uchwytyjemy jej w ogóle. Warto zauważyć, że w odróżnieniu od Husserla Scheler nie ograniczał poznania istotowego do aktu czysto intelektualnego, ale – zwłaszcza w badaniu świata wartości – poszerzył go o emocje (Schnädelbach, 1992: 286–287).

Schelerowska kategoria resentymentu

Opisywana przez Schelera hierarchia jest absolutna, niezmienna i – co tutaj najważniejsze – niezależna od ludzkich wyobrażeń o niej. Dzięki swej obiektywności i niezmienności stanowi punkt odniesienia dla historycznie i kulturowo zmiennych systemów wartości. Scheler zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że postulowana przez niego hierarchia nie pokrywa się z realiami codzienności i życiową empirią. Co więcej, owe dwa porządki (ten absolutny i ten historyczny) nie tylko nie wykazują tendencji zbieżnych, ale wręcz przeciwnie – oddalają się od siebie. Postępujące rozchodzenie się obu tych porządków jest przyczyną kryzysu zachodniej cywilizacji. Odpowiedzialne za to jest w głównej mierze właśnie zjawisko resentymentu, stanowiące wypaczenie w postrzeganiu absolutnej hierarchii wartości.

Scheler przywołuje liczne przykłady przejawiania się tego zjawiska i dość precyzyjnie opisuje mechanizmy jego powstawania. Dla potrzeb niniejszego artykułu najistotniejszy jest ten, który odwołuje się do postawy lisa z bajki de la Fontaine'a, dla którego zbyt wysoko rosnące (czyli dla tego ssaka nieosiągalne) winogrona są „kwaśne”. Mówiąc, że są kwaśne, lis deprecjonuje wartość winogron, choć doskonale wie, że wcale takie nie są i gdyby tylko miał możliwość ich zerwania, chętnie by to uczynił, a następnie z przyjemnością zjadł. Tego typu frustrujące sytuacje, powtarzające się zwłaszcza w życiu ludzi słabych, niewytrwałych czy w jakikolwiek inny sposób niezdolnych do osiągnięcia jakichś celów, powodują u nich odurzenie niepozwalające na moralnie słuszną ocenę stanów rzeczywistości. Jak przekonuje Scheler, „[w]alcząc daremnie o miłość i szacunek jakiegoś człowieka, łatwo odkrywamy u niego ciągle nowe negatywne cechy lub uspokajamy się i pocieszamy tym, że przecież rzecz, o którą zabiegamy, to w końcu nic takiego, że nie ma ona wartości albo że nie ma takiej, jak mniemaliśmy” (Scheler, 2022: 68–69). Chcąc rozładować ten stan permanentnego napięcia pomiędzy dążeniem do czegoś a niemożnością osiągnięcia tego, człowiek neguje pozytywną wartość obiektu pożądania, a nawet postrzega jako wartościowe coś do niego przeciwstawnego. „Formalna struktura wyrazu resentymetu jest [...] taka sama: coś, jakieś A, akceptuje się, ceni, wychwala nie ze względu na jego jakość, lecz w intencji – choć niewypowiedzianej – odrzucenia, zdeprecjonowania, zganienia czegoś innego. [...] A jest w grywane przeciw B” (Scheler, 2022: 58–59).

Scheler, opisując genezę i rozwój resentymetu, korzysta i w dużej mierze zgadza się z doniosłymi dla zrozumienia mechanizmów powstawania sądów moralnych ustaleniami Nietzschego, który badał to zjawisko ćwierć wieku wcześniej. Wąskie ramy niniejszego artykułu nie pozwalają na dokonanie analizy porównawczej rozumienia kategorii resentymetu przez obu tych autorów, ale warto wskazać choćby na różnicę najistotniejszą, bo dotyczącą ich stosunku do moralności chrześcijańskiej. Dla Nietzschego jest ona przejawem niewolniczej słabości, stanowiąc typową reakcję zastępczą, która z ludzi słabych czyni dobrych, zaś z silnych złych. „Bunt niewolników w dziedzinie moralności – zdaniem autora *Z genealogii moralności* – zaczyna się tym, że sam resentment staje się twórczą siłą i płodzi wartości: resentment istot, które są niezdolne do właściwej reakcji, do reakcji w formie czynu, i odbijają sobie szkodę tylko dzięki wyimaginowanej zemście. O ile wszelka moralność dostojna wyrasta z triumfalnego tak w stosunku do siebie samej, o tyle moralność niewolników z góry mówi nie wszystkiemu, co poza nią, co inne od niej, co nie jest

nią samą” (Nietzsche, 2011: 30). Dla Schelera prawdziwe sądy moralne o wartościach w sposób oczywisty nie mogą się opierać na resentymencie. Przekonuje on, że „[w]brew mniemaniom Nietzschego rzetelna moralność nie opiera się na resentymencie, lecz na odpowiadających jej ewidentnych prawach preferencji równie obiektywnych i w sposób ścisły «zrozumiałych» jak prawdy matematyki” (Scheler, 2022: 67). Według Schelera zatem resentment stanowi nie źródło moralności, zwłaszcza moralności chrześcijańskiej (Nietzsche), ale przyczynę wywrócenia w ludzkiej świadomości tego niezmiennego porządku wartości, na którym owa moralność jest oparta. Scheler przyznaje, że moralność chrześcijańska, oparta na powinności „nadstawienia drugiego policzka”, niezmiernie łatwo może zostać zinterpretowana jako przejaw słabości i tym samym efekt resentymenu. Utrzymuje jednak, że jej jądro obce jest duchowi resentymenu (Scheler, 2022: 85–138). Według niego to właśnie hierarchia wartości, na której oparta jest moralność chrześcijańska, najbliższa jest opisanemu ideałowi.

Największe wypaczenie hierarchii wartości w nowożytnych dziejach Zachodu upatruje autor w narodzinach kapitalizmu i wyrosłej z niego moralności mieszczańskiej. To one są prawdziwym korzeniem resentymenu, a najdonioślejszym przewartościowaniem, które wówczas zaszło, było podporządkowanie wartości witalnych wartościom utylitarnym. Tym samym w świadomości ludzi odwrócony został właściwy porządek hierarchiczny. Panujący wówczas industrialno-kupiecki duch kapitalizmu sprawił, że tradycyjne wartości, takie jak męstwo, odwaga, ofiarność, wierność czy pokora, musiały ustąpić nowym cnotom, takim jak wyrachowanie, wytrwałość w pracy, pilność, oszczędność, dokładność, dotrzymywanie umów itd. Charakterystycznym przejawem resentymenu stała się upowszechniona w wyniku tych zmian mieszczańska asceza. W sytuacji gdy nieosiągalny jest dla człowieka jakiś cel, życiowy sukces czy też dobra materialne, wówczas z ubóstwa, ograniczania się i ascezy czyni on cnotę. Scheler z pewnym przekąsem zauważa, że „[p]rzez wszystkie epoki pozostawał on [resentyment – dop. W.B.] najmocniejszym oparciem moralności mieszczańskiej. Cnotliwy mieszczanin do dziś głosi, że winogrona są kwaśne, i tym najchętniej się pociesza” (Scheler, 2022: 183).

Dochodzimy tu do zagadnienia przekształceń w postrzeganiu świata wartości na poziomie nie poszczególnych, sfrustrowanych jednostek, ale całych społeczeństw, pozostających w różnych epokach pod wpływem takiej czy innej kultury. Mamy wówczas do czynienia z czymś, co Scheler nazywa etosem. Rozumie go jako określony stan ludzkiej świadomości, czyli dany sposób odczuwania wartości i ich hierarchicznego uporządkowania. W odróżnieniu

od fenomenologicznie uchwytnej, absolutnej i obiektywnej hierarchii wartości etos jest zmienny i historycznie uwarunkowany. Stanowi niepełne, niedoskonałe i nieprecyzyjne odzwierciedlenie w ludzkich umysłach uporządkowanego uniwersum wartości. Dominujące w ramach poszczególnych etosów ludzkie wyobrażenie o wartościach, wraz z postrzeganiem norm etycznych oraz całą obyczajowością, składa się na uwarunkowaną kulturowo świadomość aksjologiczną. W niektórych epokach odzwierciedlenie to jest bardziej adekwatne i zbliżone do ideału, a w innych mniej. W tym pierwszym przypadku mamy do czynienia z pozytywnymi przekształceniami etosu, zachodzącymi często w wyniku działalności „geniusza moralno-religijnego”. Za najwybitniejszego takiego geniusza, „geniusza serca” – jak określa go za Pascalem – uważa Scheler Jezusa, którego nauczanie, zwłaszcza Kazanie na Górze, jest przykładem wielkiego i pozytywnego przeobrażenia etosu w dziejach ludzkości (Scheler, 2022: 112–121). Negatywne przeobrażenia etosów, oddalające ludzką świadomość od absolutnego królestwa wartości, wiążą się zaś z zaburzeniami w sferze życia emocjonalnego, iluzjami aksjologicznymi oraz resentymentem (Galarowicz, 2019: 92).

Sekularyzacja Zachodu jako efekt resentymentu

Biorąc pod uwagę powyższe ustalenia, interesująca wydaje się próba wyjaśnienia postępującej sekularyzacji Zachodu poprzez odwołanie się do aksjologii Maxa Schelera, a zwłaszcza wykorzystanie kategorii resentymentu. Autor miał świadomość wielkiego znaczenia resentymentu dla zmian zachodzących na gruncie chrześcijaństwa, a zwłaszcza jego moralności. Pisał: „[n]ajważniejsze [...] osiągnięcie resentymentu polega na tym, że determinuje on całą m o r a l n o ś ć, że tkwiące w niej reguły preferencji niejako wyrodnieją i w ten sposób jako d o b r o jawi się coś, co wcześniej było z ł e m. Jeśli przyjrzeć się historii Europy, zobaczymy, jak zdumiewająco skutecznie resentyment wpływa na kształt poszczególnych m o r a l n o ś c i. Trzeba więc teraz zapytać, jak dalece wpłynął na strukturę moralności chrześcijańskiej” (Scheler, 2022: 83). W jaki sposób dziś możemy odpowiedzieć na postawione przez Schelera pytanie o wpływ resentymentu na kondycję chrześcijaństwa? Jak resentyment oddziałuje w warunkach dominującej obecnie na Zachodzie hedonistycznej kultury i jaki to ma wpływ na sekularyzację?

Zanim odpowie się na te pytania, należy scharakteryzować ową panującą współcześnie kulturę hedonistyczną. Sam hedonizm, rozumiany jako

filozoficzny pogląd uznający przyjemność, zwłaszcza przyjemność zmysłową, za wartość najwyższą, ma długą i bogatą historię, sięgającą starożytności. W czasach nowożytnych za jego najbardziej znanych wyrazicieli uchodzili Jeremy Bentham oraz John S. Mill. Mimo że nie oni byli pomysłodawcami tego poglądu, to nadali mu łatwą do zapamiętania postać, przekształconą z czasem w doktrynę etyczną. Zgodnie z nią każda ludzka istota dąży do osiągnięcia przyjemności i unikania przykrości. Jak pisze Bentham, „[n]atura poddała rodzaj ludzki rządowi dwóch zwierzchnich władców: przykrości i przyjemności. [...] One rządzą nami ze wszystkim, co czynimy, mówimy, myślimy” (Bentham, 1958: 17). Natomiast jeśli chodzi o hedonizm rozumiany jako praktyka społeczna, to przejawiał się on w różnych epokach, znajdując wyraz w szerokim wachlarzu ludzkich zachowań: od unikania przykrości począwszy, na poszukiwaniu rozkoszy kończąc. „Świat hedonizmu – jak celnie zauważa Daniel Bell – to świat mody, fotografii, reklamy, telewizji, podróży. Jest to świat pozorów, w którym żyje się oczekiwaniami, raczej tym, co ma się stać, niż tym, co jest, a to, co ma przyjść – przychodzić ma bez wysiłku” (Bell, 1998: 106). W ostatnich dekadach na gruncie współczesnej kultury Zachodu oraz wyrosłego z niej kapitalizmu nastąpiła istotna zmiana. Miejsce uchodzących za tradycyjnie mieszczańskie cnót, takich jak: pracowitość, oszczędność, umiarkowanie, wstrzeźliwość czy pokora, zajęły komponenty typowe dla hedonizmu, spośród których najważniejsze to: przyjemność, zmysłowość, wygoda, dobre samopoczucie, brak wyrzeczeń, niecierpliwść, oczekiwanie natychmiastowej gratyfikacji, infantylnosc, niedojrzałość oraz wynikający z nich wszystkich wysoki poziom konsumpcji. W hedonistycznej kulturze widoczny jest deficyt odniesień do wartości wyższych, a zwłaszcza wartości religijnych.

Chcąc odpowiedzieć na postawione wyżej pytania i używając do tego Schelerowskiego narzędzia w postaci kategorii resentymentu, należy ustalić, jak doszło do „skrzywienia” w postrzeganiu świata wartości. Mówiąc konkretniej, jak w wyniku działania resentymentu terażniejsze pokolenia zaczęły przedkładać wartości najniższego rzędu, czyli wartości hedonistyczne, nad wartości najwyższe, religijne? Ustalenie tego umożliwi odpowiedź na pytanie, jak resentment wpłynął na kondycję współczesnego chrześcijaństwa, a zwłaszcza katolicyzmu. Przyczyn obecnej sekularyzacji jest oczywiście wiele, ale nie można pomijać wpływu właśnie zjawiska resentymentu, które wypaczając postrzeganie hierarchii wartości, odpowiada za dzisiejszą deprecjację wymiaru religijnego. Co więcej, wydaje się, że często nie sposób zrozumieć różnego rodzaju ataków na wartości religijne bez odwoływania się do kategorii resentymentu. Czy to podczas

ulicznych protestów (*Black Lives Matter*, Strajk Kobiet itp.), czy w przestrzeni publicznej (obrazoburcze okładki periodyków celowo publikowane w okresie największych chrześcijańskich świąt, zwłaszcza w Wielki Piątek), czy poprzez prowokacyjne wystawy, sztuki lub inne eventy, mamy często do czynienia z zupełnie „niewytłumaczalnym”, nieuzasadnionym i nierzadko fizycznym atakiem na Kościół, religię i jej symbole. Co więcej, promuje się przy tym rzeczy, zjawiska czy wartości całkowicie przeciwstawne do tego, co tradycyjnie uchodziło za święte i objęte czcią. Otóż w tego typu działaniach uwidacznia się właśnie zjawisko resentymetu, a mechanizm jego powstawania jest tu następujący: ukształtowani przez kulturę hedonistyczną ich uczestnicy mają niewypowiedzianą świadomość własnych ograniczeń i ułomności, a przede wszystkim tego, że świat wyższych wartości religijnych czy duchowych jest poza ich zasięgiem. Jest to świat dla nich nieosiągalny dokładnie w taki sposób, w jaki dla lisa nieosiągalne są winogrona. Dlatego też, w akcie bezsilnej zazdrości oraz zawiści, przybierają tę samą postawę co sfrustrowany lis i mówią „to samo” co on: „Kościół to siedlisko zła, religia jest bzdurą i zawracaniem głowy, Biblia to bajka” itd. W to miejsce, w akcie tzw. wzniosłej zemsty, lansują nowe, łatwo dla nich osiągalne „wartości”, związane z fizyczną przyjemnością, wygodą, zmysłowością oraz bezrefleksyjnym życiem tu i teraz. Warto zauważyć, że w tym, co robią i co mówią, są w pewien sposób „autentyczni”, tzn. postępują w zgodzie ze swoim przeświadczeniem i swoją „prawdą”.

Opisujący mechanizm resentymetu Scheler nazywa to zjawisko ograniczonym zakłamaniem i przekonuje, że występuje ono „wszędzie tam, gdzie ludziom przychodzi na myśl to tylko, co leży w ich interesie [...] Kto jest zakłamany, nie potrzebuje już kłamać!” (Scheler, 2022: 76–77). Reasumując: odurzeni działaniem resentymetu, przesiąknięci hedonistycznym etosem ludzie w gruncie rzeczy „doceniają” wartość religii, czują jej doniosłość i moc, zdając sobie sprawę z jej pozytywnego oddziaływania. Ale skoro pozostaje ona dla nich czymś tak odległym i nieosiągalnym, deprecjonują jej wartość i promują wartości przeciwne. W ten sposób łagodzą napięcie pomiędzy dążeniem a niemożnością. Jan Galarowicz pisze o takiej postawie następująco: „[r]esentyment nie jest ślepotą na wartości, których człowiek zazdrości. Resentyment konstytuuje zafałszowanie w samym odczuwaniu wartości, trwałe bycie-w-nieprawdzie. Poniżając autentyczne wartości, człowiek podnosi do rzędu cnót nawet to, co nie stanowi żadnego dobra” (Galarowicz, 2019: 61). Należy podkreślić, że dominujący obecnie etos hedonistyczny nie może wpłynąć na świat wartości i jego absolutną strukturę. Wszystkie wartości pozostają na swoim

miejscu, a wartość „tego, co święte” nadal jest na szczycie hierarchii. „Wiedzą” o tym także zanurzeni we współczesnym świecie walczący ateści, czy też ci, dla których świat *sacrum* stał się po prostu obojętny. Scheler powiedziałby dziś zapewne to, co pisał na początku XX w.: „[w]artości dobrego smaku słodkich winogron, mądrości, dzielności, szczeroci rozpoznajemy przy tym jak wcześniej. Lis nie mówi przecież, że słodkie jest złe, lecz że winogrona są kwaśne” (Scheler, 2022: 69).

Przywołanie kategorii resentymentu może posłużyć nie tylko do wskazania zewnętrznych źródeł sekularyzacji, czyli wypaczeń w postrzeganiu hierarchii wartości przez ludzi, ale również być użyteczne w zrozumieniu wewnętrznych tj. instytucjonalnych przyczyn kryzysu chrześcijaństwa. Otóż z obserwacji mechanizmu resentymentu widać, że pożądanie i zazdrość wywołuje głównie to, co wymaga zachodu, jest trudne do zdobycia, czy wręcz nieosiągalne. Wartość ma nie to, co miałkie, nijakie i banalne, ale to, co wyraziste, wymowne i okupione wysiłkiem, a nawet poświęceniem. Aby zdawać sobie z tego sprawę, wystarczy wsłuchać się w słowa Jezusa ze wspomnianego Kazania na Górze, przestrzegającego przed tym, aby sól ziemi, którą są jego uczniowie, nie utraciła smaku, gdyż staje się wówczas bezużyteczna. Można też oprzeć się na ustaleniach nauk społecznych i przywołać tzw. efekt gapowicza (im mniejsze wymagania organizacji, np. Kościoła, tym mniejsze zaangażowanie jej członka). Można skorzystać z doświadczenia życiowego lub odwołać się do metody obserwacji uczestniczącej bądź nieuczestniczącej, ale można również odwoływać się do Schelerowskiej kategorii resentymentu, która w całej rozciągłości potwierdzi te obserwacje i pozwoli lepiej zrozumieć przyczyny tego stanu rzeczy.

Dlatego warto wspomnieć tu o skutkach zmian, jakie zaszły na gruncie katolicyzmu w ciągu ostatnich kilku dekad. Jesteśmy w stanie je zinterpretować w kontekście reform Soboru Watykańskiego II. Hierarchowie Kościoła chętnie przyjmują tezę o postępującej sekularyzacji Zachodu w wyniku nieuchronnych procesów modernizacyjnych. Wówczas winę za kryzys katolicyzmu i odchodzenie wiernych od religii bardzo łatwo zrzucić na świat zewnętrzny i zepsucie, które stamtąd przenika do wnętrza Kościoła (jak choćby sławetny dym szatana, który jakąś szczeliną wszedł do Kościoła z wypowiedzi Pawła VI z 1972 r.). Lecz wyniki badań i dane statystyczne, udostępnione choćby przez episkopaty wielu krajów, jednoznacznie wskazują na coś całkowicie przeciwnego. Powodów kryzysu upatrywać należy nie w mocach nadprzyrodzonych, ale we własnych poczynaniach i błędach. „To nie ludzie tracą zmysł religijny [...] i dlatego opuszczają Kościoły, ale to Kościoły utraciły zdolność podtrzymywania

idei i uczuć religijnych wśród ludzi. Sekularyzacja nie jest więc przyczyną, ale skutkiem wewnętrznego rozkładu Kościołów (Kaczmarek, 2021: 242). Teza ta jest wyartykułowana w języku odwołującym się do rynkowej teorii sekularyzacji, zgodnie z którą wielkość popytu uzależniona jest od podaży, a dokładniej mówiąc, od atrakcyjności złożonej oferty. Przypatrzmy się więc pokrótce tej ofercie i zastanówmy się, „co poszło nie tak”, że stała się ona nieatrakcyjna.

W łonie samego Kościoła coraz częściej dostrzega się ten problem i wskazuje na endogenne przyczyny kryzysu: „[r]eczywistą przyczyną kryzysu Kościoła są szaleńcze próby upodobnienia się Kościoła do świata. Dopasowania za wszelką cenę. Wynikają one z wielu błędnych założeń, jak na przykład przeświadczenia, że jedność między ludźmi jest nadrzędnym celem Ewangelii, więc należy do niej dążyć nawet za cenę prawdy. Jakie to opresyjne, jeśli ważniejsze są dla nas «idee» i «doktryny» niż relacje, które wszak dotyczą miłości bezpośrednio!” (Strumiłowski, 2022: 14–15). Krótko mówiąc, coraz popularniejsza staje się teza, zgodnie z którą za kryzys katolicyzmu odpowiedzialne są głównie zmiany dokonane w wyniku Soboru Watykańskiego II. Ale, co istotne, nie zmiany jako takie, tylko określone zmiany, a zwłaszcza ich treść (Kaczmarek, 2021: 237–245). Otóż oprócz osławionego *aggiornamento* negatywne konsekwencje wywołała szeroko pojęta liberalizacja doktryny i całego nauczania oraz sukcesywne obniżanie wymagań wobec wiernych.

Okazuje się, że „oferta” posoborowego Kościoła, polegająca na unikaniu trudnych i drażliwych tematów, otwarciu się na świat i dostarczaniu wyznawcom coraz to nowych „atrakcji”, wcale nie cieszy się uznaniem *L u d u B o ż e g o*. Widać to zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej, w których posoborowe reformy wprowadzono najszybciej i w największym zakresie. Drastyczny spadek powołań i opustoszałe świątynie to nie tylko ich bezsporny i obiektywny efekt, ale także wymowny symbol upadku. O nieskuteczności posoborowej strategii Kościoła (jego oferty) świadczy też sukces (rynkowy), jakim cieszą się wspólnoty, które odrzuciły postanowienia Soboru i akcentują przywiązanie do *T r a d y c j i*. Socjologowie religii reprezentujący głównie paradygmat rynkowy zgodni są, że „religie, które wymagają więcej, mają większe szanse. Nie jest przypadkiem, że w Europie Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X (lefebvryści), zaczynające po Soborze praktycznie od zera, ma już więcej czynnych księży niż cała Holandia” (Kaczmarek, 2021: 245). O sukcesie tym przesądza nie tylko przywiązanie wiernych do tradycyjnej liturgii, ale również – a może przede wszystkim – ich potrzeba stałości, przewidywalności oraz twardych, ale jasnych, zasad,

a więc tego wszystkiego, co przez niemal dwadzieścia wieków Kościół jako niewzruszona opoka zapewniał swoim wiernym. Po co komukolwiek Kościół, który głosi wszystko to, co otaczający go świat?

Zamiast zakończenia, czyli k w a ś n e też jest dobre

Oczywiście może budzić pewne wątpliwości zasadność przywoływania ustaleń sprzed stu laty, głównie na polu filozofii wartości, w świetle współczesnych teorii, które odwołują się przede wszystkim do empirycznego materiału socjologicznego. Wypracowany przez Schelera obiektywistyczny sposób rozumienia wartości, a zwłaszcza ich hierarchia, może stanowić ponadczasowy wzorzec i punkt odniesienia w badaniach nad zmieniającą się rzeczywistością społeczną, szczególnie zaś moralnością i religijnością. Fenomenologiczny aparat pojęciowy może być pomocny nie tylko w pełniejszym zrozumieniu procesów sekularyzacji, ale także w lepszym wyartykułowaniu argumentów sporu. Co więcej, wykorzystując zaproponowany przez Schelera „język” resentymentu, można łatwiej uchwycić istotę współczesnych problemów religijnych. Czyż nie jest dziś tak, że walczący ateści ogłaszają wszem i wobec, że winogrona są k w a ś n e? Czy popadający w rutynę, zubożeni i wahający się wierni nie postępują tak, jak gdyby były one nie tak słodkie, jak myśleli? Czy posoborowy Kościół – co dla przywiązanych do tradycji jego wiernych wyznawców jest godne szczególnego ubolewania – nie naucza, że k w a ś n e też jest dobre?

Literatura

- Bell, D. (1998). *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bentham, J. (1958). *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Berger, P. (2005). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Galarowicz, J. (2019). *Max Scheler. Etyka wartości*. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Kaczmarek, K.M. (2021). *Upadek Kościoła otwartego*. Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM.
- Knoblauch, H. (2011). „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, tłum. D. Motak. W: Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie* (ss. 37–74), tłum. L. Bluszcz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

- Kobyliński, A. (2001). Historyczność sądów moralnych w etyce wartości Maxa Schelera. W: Z. Sareło (red.), *Meandry etyki* (ss. 29–46). Olecko: Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej. https://www.academia.edu/16274558/Historyczno%C5%9B%C4%87_s%C4%85d%C3%B3w_moralnych_w_etyce_warto%C5%9B-ci_Maxa_Schelera (dostęp: 30.12.2022).
- Luckmann, T. (2011). *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Nietzsche, F. (2011). *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Romanowicz, W. (2017). Ekonomiczna teoria religii w perspektywie postępującej sekularyzacji. *Studia Ekonomiczne i Regionalne*, 10(3), 53–62. <http://www.ers.edu.pl/pdf-92884-6991> (dostęp: 30.12.2022).
- Scheler, M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Bd. I u. II, herausgegeben von E. Husserl, Freiburg i. B. – Halle a. d. Saale, Verlag von Max Niemeyer. <https://archive.org/details/DerFormalismusInDerEthikUndDieMaterialeWertethik/page/n1/mode/2up> (dostęp: 30.12.2022).
- Scheler, M. (2022). *Resentiment w strukturze systemów moralnych*, tłum. B. Baran. Warszawa: Aletheia.
- Schnädelbach, H. (1992). *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemień-Ojak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stark, R., Bainbridge, W.S. (2007). *Teoria religii*, tłum. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Strumiłowski, J. (2022). *Zachwiana hierarchia. Pomieszenie pojęć i przyczyny kryzysu w Kościele*. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Szacki, J. (2002). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Trębicki, J. (1973). *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Weber, M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Węgrzecki, A. (1975). *Scheler*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Zielińska, K. (2009). *Spory wokół teorii sekularyzacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.