

Max Schelers onmachtsthese

Corbey, Raymond

Published in:
Tijdschrift voor Filosofie

Publication date:
1983

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):
Corbey, R. H. A. (1983). Max Schelers onmachtsthese. Tijdschrift voor Filosofie, 45, 363-387.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- ? Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research
- ? You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- ? You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright, please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

MAX SCHELERS ONMACHTSTHESE

door R. CORBEY (Nijmegen)

„Aber als solcher ist der Geist in seiner ‚reinen‘ Form ursprünglich *schlechthin ohne alle ‚Macht‘, ‚Kraft‘, ‚Tätigkeit‘*... Wohl kann der Geist durch den Prozess der Sublimierung Macht gewinnen, können die Lebenstribe in seine Gesetzlichkeit und in die Ideen- und Sinnstruktur, die er leitend ihnen vorhält, eingehen (oder nicht eingehen) und im Verlaufe dieses Eingehens und Durchdringens in Individuum und Geschichte dem Geist Kraft *verleihen* -aber *von Hause aus und ursprünglich hat der Geist keine eigene Energie*.“¹

De leer van de onmacht van de menselijke geest is een centraal en omstreden thema in de filosofie van Max Scheler. De krachtige formulering in de voorgaande alinea is uit *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, een programmatische *outline* voor een filosofische antropologie welke hij vlak voor zijn overlijden publiceerde, in 1928. De nauwe verwevenheid van Schelers onmachtsthese met de kern van zijn antropologische opvattingen is en wordt vaak te weinig onderkend; te vaak ziet men deze gedachte als een curiosum, een vreemde, ongewenste eend in de bijt, een misstap, maar een vergeeflijke, want die van een denker van formaat. „An der Aufnahme dieser missverstandenen und missverständlichen These: von erregtem Protest über Verwunderung und

1. M. SCHELER, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, in: *Späte Schriften, Ges. Werke* 9, ed. M. S. FRINGS, Bern & München 1976, p. 45 en 52. Hier verder geciteerd als „*Stellung*“.

Unverständnis bis zur Rezeption in eigene Konzepte“, schrijft I. Pape, „spiegelt sich die Situation des Problems in ihrer deutlichen Undeutlichkeit.“²

Ik meen dat de onmachtsthese genuanceerder is dan men doorgaans onderkent, en dat een zorgvuldige analyse van de betreffende teksten een geheel andere interpretatie oplevert dan die welke prevaleert in de Scheler-literatuur. In dit opstel gaat het om de precieze zin van de onmachtsthese, en om zijn plaats in (de ontwikkeling van) Schelers denken.

Aan de menselijke geest als zodanig, stelt Scheler in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, een essay dat men kan lezen als een der eerste belangrijke filosofische reacties op S. Freud, komt oorspronkelijk geen macht, kracht, energie of activiteit toe. Slechts door *sublimering* kan de geest deze verwerven en werkzaam worden, door een niet incidenteel maar tot de menselijke constitutie behorend *nee* tegen de driften. De door ideeën en waarden geleide geestelijke wil onthoudt aan de idee- en waardevijandige impulsen van het driftleven de voor een drifthandeling nodige voorstellingen, en stelt er zulke voor in de plaats welke wèl aan bepaalde ideeën en waarden beantwoorden. Scheler spreekt hier van *Lenkung*, het remmen ('non fiat!') c.q. ontremmen ('non non fiat!') van driftimpulsen door de geestelijke wil, en van *Leitung*, het aan de driftimpulsen vóórhouden van alternatieve voorstellingen. Door regulering van ideeën reguleert de geest de driften, en verkrijgt aldus macht, verkrijgt de energie die hij zelf niet bezit.

Zo bewerkt de mens, de *Asket des Lebens*, de *Nein-sagen-könnner*, de *Verlebendigung*, de *Energisierung*, de *Machtsgewinnung* van zijn oorspronkelijk machteloze, slechts als een 'bundel van zuivere intenties' bestaande geest. Van een directe, positieve beïnvloeding van de driften door de wil is geen sprake. Elke poging daartoe pakt averechts uit. Met betrekking tot het handelen, de sfeer van het doen, zou de wil volgens Scheler iets geheel en al negatiefs zijn. De wilsact is bij hem in dit opzicht primair een *nōn fiat*, niet een *fiat*. Oorspronkelijk zijn de

2. I. PAPE, „Zur Metaphysik von Macht und Geist“, in: *Kritik und Metaphysik, Studien, H. Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Berlin 1966, p. 316.

intenties van de geest geheel en al *wirkungsunfähig*. Ziedaar een eerste expositie van dit boeiende thema, en van de belangrijkste in dit verband optredende begrippen.

Het bredere kader van de onmachtsthese wordt gevormd door de filosofische antropologie welke Scheler gedurende zijn laatste levensjaren ontwikkelde en waarvan hij in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* enkele hoofdlijnen aangaf. Van deze nu, om *im Bilde* te komen voor ons eigenlijke thema, een beknopte schets. De meest centrale categorie in dit zo invloedrijk en vooral als expliciete confrontatie met het naturalistisch mensbeeld nog steeds alleractueelst antropologisch ontwerp is die van de menselijke *geist*. Het geestelijke in de mens is ten aanzien van wat deze met de dieren gemeen heeft - de *Gefühlsdrang*, en, zich daaruit differentiërend, driften en instincten, het vermogen tot leren en onthouden, de technisch-praktische intelligentie, kortom de sfeer van het *leven*, van de mens als levend wezen, als *homo naturalis* - iets *radicaal* nieuws, en datgene wat zijn *Sonderstellung* uitmaakt. Hierbij zet Scheler zich af tegen de levensfilosofie en het psychologisme. Reeds in zijn *Habilitationsschrift* over de transcendente en de psychologische methode verdedigde hij, tegen deze naturalistische posities, in de trant van R. Eucken, en toen nog in affiniteit met de neokantianen, de autonomie van de menselijke geest ten aanzien van het psychische, en de voor het geestelijke totale ongeëigendheid van psychologische categorieën.

Terwijl het dier aan zijn soortspecifieke *Umwelt* gebonden is, slechts waarneemt wat instinctief en driftmatig interessant is, afhankelijk van zijn subjectieve fysiologisch-psychische toestand en slechts in het licht van zijn motivationele dispositie van het moment, neemt de mens, juist als *geestelijk* wezen, de wereld waar naar eigen structuur en aard van die: zijn *wereldopen* geest is in staat tot *Sachlichkeit*. De mens is aldus het dier dat ook geen dier meer is, het wezen dat behalve dier ook méér dan dier is, geworden is. Waar het dier de wereld slechts 'kent' als constellatie van aantrekkelijks c.q. afstotends, van *Widerstände*, en aldus als subject in feite slechts door eigen driften en behoeften bepaald wordt, kent de mens de wereld *als zodanig*, als *Welt*

i.p.v. als *Umwelt*, als constellatie van *Gegenständen*. Het dier heeft, aldus Scheler, de ding-categorie niet, of niet volledig. Het is niet, of slechts tot op geringe hoogte, in staat in verschillende sensorische modaliteiten gegeven informatie op een en hetzelfde onderliggende ding te betrekken.

Onlosmakelijk met wereldopenheid verbonden is dat, terwijl het dier alleen door bewustzijn gekenmerkt wordt, de mens tevens *zelfbewust* is. Waardoor hij, stelt Scheler, in tegenstelling tot het dier, nooit slechts ziet, hoort, enz., maar altijd tevens *weet dat* hij ziet of hoort, zijn psychische en fysiologische hoedanigheden kan *objectiveren*. Nooit slechts zich tot iets aangetrokken voelt, maar altijd tevens zich tot dit zich-aangetrokken-voelen *verhoudt*, in staat is *vrij* een standpunt ten aanzien van het al of niet gevolg geven aan driftimpulsen in te nemen en deze wilsmatig te reguleren. Een boven de momentane, steeds wisselende driftimpulsen uitgaande duurzame wil komt bij dieren niet voor.

Vanwáár de menselijke geest, indien we deze niet mogen zien als hoogste verschijningsvorm van het levende, van de evoluerende natuur, zoals het psychische dat wél is? Hier komen we bij een heel interessante, maar ook zeer omstreden gedachte in Schelers wijsgerige antropologie, een punt waarop niet weinigen liever afhaken, met grote waardering overigens voor het fenomenologisch nog verantwoordbare deel van zijn leer van de menselijke geest, en een gedachte die nauw samenhangt met zijn onmachtsthese. Het centrum van waaruit de mens de wereld alsook zijn eigen lichaam en psyche objectiveert, de *persoon*, postuleert Scheler, kan zelf niet weer deel uitmaken van deze wereld: het moet transcendent zijn, *weltexzentrisch*. Het moet direct in de transcendente wereldgrond verankerd zijn³.

De geest is geen wereldlijk iets, geen *Gegenstand*, maar juist datgene wat het wereldlijke *tot inhoud* neemt, als ding vāt, in een act. Hij is *gegenstandsunfähig*, en *rein aktual*, d.w.z. bestaat slechts als tot-inhoud-nemen, nooit als inhoud-zijn. De persoon, het geestelijk act-centrum, is een *Ordnungsgefüge von Akte*, d.w.z. bestaat slechts als en

3. *Stellung*, p. 31, 38 e.v., 45, 68 e.v.

in en door acten. Deze *reine Aktualität* is naast wereldopenheid en zelfbewustzijn een derde belangrijk kenmerk van de menselijke geest. Daar deze nooit object kan zijn van een kenact zoals een stoffelijk ding of een psychische hoedanigheid dat wèl kunnen zijn moet er bij zelfbewustzijn sprake zijn van een geheel ander type act. Scheler noemt deze *Sammlung zum Sein der Person*.

Dit is, in het kort, het kader waarin de onmachtsthese figureert. Deze wereldopen, zelfbewuste, puur act-uele geest nu is het in deze conceptie die zelf 'machtelos' is en eerst door zijn relaties met de hem eigenlijk *wezensvreemde* vitale driften macht verkrijgt. Het actieve, krachtige, werkzame moment van de mens is juist het van het geestelijke ontisch strikt gescheiden vitale dat wèl van deze wereld is. Hierbij zet Scheler zich met klem af tegen de opvatting welke hij aanduidt als 'negatieve theorie van de mens' - en tegen de daaraan tegen-gestelde zg. klassieke theorie van de mens. De *negatieve* theorie van de mens stelt dat de geest door de negatieve act van het *nee* tegen de driften *eerst zou ontstaan*. Scheler richt zich tegen de opvattingen van Boeddha, A. Schopenhauer, P. Alsberg, en, vooral, S. Freud, wanneer hij zeer terecht stelt dat deze negatieve theorie precies datgene wat ze wil verklaren *reeds vooronderstelt*: de weliswaar machteloze, maar niettemin eigen structuur en wetmatigheid bezittende menselijke geest als de instantie die de sublimering waaruit ze volgens Freud pas zou ontstaan *juist eerst mogelijk maakt en initieert*.

Naast deze 'negatieve theorie' kritiseert Scheler de in oorsprong griekse *klassieke* theorie van de mens, welke aan de menselijke geest wèl oorspronkelijke macht toekent, *Selbstmacht*. Met de negatieve en tegen de klassieke theorie stelt hij dat de geest pas van de driften zijn energie krijgt, en met de klassieke en tegen de negatieve theorie stelt hij dat de geest reeds onafhankelijk van de driften bestaat.⁴

4. I. PAPE, *op.cit.*, meent dat Scheler wat betreft de macht/onmacht van de menselijke geest in feite dichter bij de door hem bekritiseerde westeuropese traditie staat dan hij zelf beseft. Inderdaad komen reeds bij Plato en Aristoteles formuleringen voor waarin sprake is van een slechts de driften regulerende, relatief machteloze geest, maar niet in de pregnante en, zoals we zullen zien, met een heel bepaald dualisme geassocieerde zin van Schelers onmachtsthese. Dat deze zich „eines Consensus der Geister erfreut, der durch die Geschichte bis zu Plato zurückreicht“, PAPE, p. 327, is een overdrijving.

Niet alleen is de geest machteloos vergeleken bij het leven, maar ook, meer algemeen, is elke hogere zijnsvorm in verhouding tot de lagere relatief machteloos. Zo bv. het levende in verhouding tot de anorganische natuur. De hogere zijnsvorm kan zich slechts op krachten van de lagere, d.w.z. door 'sublimering', verwerkelijken. Hoe hoger de zijnsvorm, des te minder macht heeft ze. De begrippen *onmacht* en *sublimering* fungeren bij Scheler niet alleen als antropologische, maar ook als ontologische categorieën.

In Schelers omstreden late metafysiek treedt de categorie onmacht eveneens op.⁵ De goddelijke, transcendente en als substantie gedachte wereldgrond, het *ens a se*, kent een oerspanning tussen de machteloze *Geist*, ofwel *Deitas*, en zijn andere attribuut, de machtige, demonische - d.w.z. ten aanzien van geestelijke ideeën en waarden blinde - *Drang* ofwel *natura naturans*. De wereldgrond ontremt - in een *non non fiat*, niet in een positieve scheppingsact zoals in Schelers eerdere, theïstische metafysiek nog centraal stond - , teneinde de *Geist* en diens rijkdom aan ideeën en waarden te verwezenlijken, de *Drang*, welke de wereldscheppende instantie is, en verwerkelijkt zich aldus. Een *wordende* God. Deze wederzijdse doordringing van *Geist* en *Drang* in het wereldproces, de *Realisierung* van de eerste en de *Ideierung* van de tweede, is één, identiek proces, de ene keer gezien vanuit de eerste en naar het *Wesen* van de werkelijkheid, anderzijds vanuit de tweede en naar de werkelijkheid als *Dasein*.⁶ In en door de mens, niet alleen naar zijn geest maar ook als levend wezen deelcentrum van het *ens a se*, in het ene geval genomen als *Geist*, in het andere als *Drang*, vat en verwerkelijkt zich het goddelijke oerzijn.

Merkwaardigerwijs is *Geist* in Schelers denken enerzijds datgene wat de *Sonderstellung* van de mens uitmaakt, maar treedt anderzijds als categorie evenwel reeds op, zoals we hierboven zagen, in verband met

5. Ik baseer me nog steeds vooral op *Stellung*, voorts op *Schriften aus dem Nachlass II, Erkenntnislehre und Metaphysik, Ges. Werke* 11, ed. M.S. Frings, Bern & München 1979, p. 185-222.

6. Vgl. Schelers „Die Formen des Wissens und die Bildung“, in *G.W.* 9, p. 102, noot 1.

de kosmogeenese. Een analoog probleem zien we bij de *Drang*, welke Scheler als oerfenomeen, uiteindelijk als attribuut Gods, óveral meent terug te kunnen vinden, niet alleen in de organische, maar ook in de anorganische werkelijkheid, en, als *Gefühlsdrang*, bij de mens in dezelfde zin als bij het dier. Beide begrippen, *Geist* en *Drang*, vragen — afgezien nog van de houdbaarheid van hun pantheïstisch kader — om méér differentiatie dan bij Scheler — in aanzet — aanwezig is.

Ook in geschiedenis en samenleving zijn menselijke geesten oorspronkelijk machteloos, en vermogen niets meer dan slechts het trachten te *Leiten* en te *Lenken* van autonome, volgens eigen wetmatigheid verloopende en ten aanzien van ideeën en waarden blinde processen. Hierbij is het *Leiten*, het voorhouden van een als waardevol onderkende idee, primair, en bepaalt de *Lenkung*, d.w.z. het remmen en ontremmen van driftimpulsen door wier activiteit de idee gerealiseerd wordt. Deze laatsten, zg. *Realfaktoren*, hebben op hun beurt ten aanzien van de *Idealfaktoren* weer een sluisfunctie: ze verhinderen de werking van die of laten deze juist toe, bespoedigen of vertragen deze. Ze zijn *daseinsrelevant*, niet *soseinsrelevant*. Scheler werkte dit uit in zijn opstel *Probleme einer Soziologie des Wissens*, uit 1924.⁷ Waar ideeën — *Idealfaktoren*, bestudeerd door de *Kultursoziologie* — geen krachten, belangen, hartstochten, driften vinden — *Realfaktoren*, vooral bestudeerd door de *Realsoziologie* — blijven ze, hoe groot hun geestelijke waarde ook zijn mag, historisch geheel zonder betekenis. De geschiedenis is onverschillig ten aanzien van geestelijke zin, het geestelijke in de geschiedenis oorspronkelijk machteloos. „Der Geist in subjektiven und objektiven Sinne, ferner als individueller und kollektiver Geist, bestimmt für *Kulturinhalte*, die da *werden* können, nur und ausschliesslich ihre *Soseinsbeschaffenheit*. Der Geist als solcher hat jedoch an sich *ursprünglich* und von Hause aus *keine Spur* von 'Kraft' oder 'Wirksamkeit' diese seine *Inhalte* auch ins *Dasein* zu setzen. Er ist wohl ein 'Determinationsfaktor', aber kein 'Realisationsfaktor' des möglichen Kulturwerdens ... Realisationsfaktoren oder reale *Auslese*...

7. In *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, G.W. 8, ed. Maria Scheler, Bern & München 1980; zie vooral p. 17-51.

faktoren aus dem objektiven *Spielraum* ... sind vielmehr stets die *realen, triebhaft bedingten Lebensverhältnisse*... " 8

Een *triebbemmendes Wollen* treedt ook op in de kennistheorie van de late Scheler. 9 Realiteit is ons primair gegeven als *weerstand* tegen onze actieve driftmatige, strevende toewending tot de wereld, tegen ons driftcentrum, onze *Gefühlsdrang*. De geest vermag als driftremmende wil deze levensdrang buiten werking te stellen, wat tegelijk *Irealisierung*, *Entsingularisierung* en *Verwesentlichung* van het gegeven is. In de *Ideierung*, de geestelijke intuïtie, wordt de essentiële eigenaard van een type van kenobjecten gevat aan één exemplaar van zo'n groep. Hoewel aan één voorbeeld gewonnen geldt zo'n inzicht *alle* mogelijke objecten van het betreffende type, die zich aan *elk* geestelijk subject zo voordoen. Immers we zagen al dat geestelijkheid in deze realistische kenleer onder meer zegt *Sachlichkeit*, het vermogen de werkelijkheid naar eigen structuur en aard te vatten.

We zien dus : als *Dasein* zijn ons de dingen gegeven door hun weerstand tegen onze driftmatige toewending, maar hun *Sosein* kennen we in een geestelijke act. Deze act wordt pas mogelijk door opheffing van het realiteitsmoment via een gewilde inactivering van de levensdrang. De actieve driftmatige toewending tot het krachtenspel van de weerstand biedende realiteit maakt plaats voor receptieve contemplatie door de onmachtige geest van de machteloze sfeer van het wezenlijke — een opvatting van het kennend subject welke wel zeer verschilt van het in Schelers omgeving sterk vertegenwoordigde neokantianisme. Alleen de *essentie* kan correlaat van bewustzijn zijn, nooit de transintelligibele, slechts in de extatische weerstandsbeleving gegeven existentie. De fenomenologische reductie is bij Scheler niet een zuiver *logische methode* van afzien van het realiteitsmoment van het fenomeen zoals bij E. Husserl, maar een *techniek* van ingrijpen in het levensgebeuren, van inactualisering van het *Gefühlsdrangzentrum*. 'Reëel' wil Scheler hier bepalen als datgene wat werkt, weerstand biedt aan onze driftmotoriek.

8. *Ibid.*, p. 21.

9. Vgl. oa. *Stellung*, p. 40 e.v.; *Idealismus — Realismus*, in *G.W.* 9; *Schriften aus dem Nachlass II*, *G.W.* 11, p. 72 e.v.

Hij gebruikt het begrip 'weerstand' niet alleen in verband met de wijze waarop we iets ervaren, maar ook in verband met de wijze van zijn van datgene wat we ervaren. De acten van de persoon zijn *irreëel*, *wirkungsunfähig*, machteloos.

Schelers — late — filosofie is er een, kortom, van nauw verweven dualismen: aan de éne kant het attribuut *Geist* (metafysisch), met als manifestatie daarvan het *Sosein* (kennistheoretisch), schouwbaar door de menselijke geest (antropologisch) als 'deelcentrum' van dat attribuut; aan de andere kant, daarvan strikt gescheiden, het attribuut *Drang* (metafysisch), met als manifestatie daarvan het *Dasein* (kennistheoretisch), slechts door een niet-geestelijk weerstand-voelen ervaarbaar door de mens als *Leben* (antropologisch), d.w.z. als 'deelcentrum' en evenals het *Dasein* manifestatie van dat attribuut *Drang*. Duidelijk blijkt het allesdoordringend *dualistisch* karakter van Schelers wijsbegeerte, evenals hoe ingrijpend een kritiek zou kunnen zijn die juist op dit punt aanzet. Al deze dualismen hangen immers nauw samen. Zijn *Widerstand-Gegenstand* kenleer bv. kan men niet los zien van zijn metafysiek, en evenmin los daarvan kritiseren.

In het begin van de jaren '20 is Scheler over een aantal zaken nogal anders gaan denken. Kenmerkend voor zijn late filosofie is oa. een metafysica — we zagen er boven al iets van — die een besliste afwending betekent van zijn eerdere theïsme. Mijn uiteenzettingen hierboven betreffen vooral deze laatste fase van Schelers denken, waarin de onmachtsthese erg centraal aanwezig is. Komt deze, zo kunnen we ons afvragen, óók voor in de hieraan voorafgaande fase van Schelers filosofie, die van oa. *Wesen und Formen der Sympathie*, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, en *Vom Ewigen im Menschen*? Is ook op dit punt sprake van een ommekeer in zijn denken, of is er sprake van continuïteit?

Ik schetste al hoe Scheler in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in zijn late denken dus, met S. Freud meegaat wat betreft de opvatting dat de menselijke geest eerst macht, kracht, energie, verkrijgt door sublimering van libidinale driftenergie, maar Freud kritiseert waar deze stelt dat de geest door sublimering pas zou ontstáán. Er is inderdaad

sprake van een *petitio principii*: de menselijke geest is bij Freud zowel *vooronderstelling* — als verdringende, negerende instantie — als *resultante* van het sublimeringsproces. In feite, aldus Scheler, bestaat de geest reeds onafhankelijk van de driften, maar krijgt hij wel van deze eerst zijn energie. Als reeds onafhankelijk bestaand initieert hij door een idee- en waardegeleide wilsact de driftverdringing, door het wel dan niet ònthouden van *idee- und wertunangemessene Vorstellungen* en het vóórhouden van betere aan de driftimpulsen. Door deze driftregulatie via manipulatie van voorstellingen verkrijgt de menselijke geest macht in Schelers late denken.

Wat betreft de aan dit late denken voorafgaande fase van zijn filosofie nu vinden we in *Wesen und Formen der Sympathie* reeds de sublimeringsgedachte: „Soll also das Wort 'Sublimierung' hier einen vernünftigen Sinn haben, so kann es nur besagen wollen, es sei durch diesen Vorgang einer Zurückdrängung der Libido den dispositionell vorhandenen geistigen Befähigungen eine *Energie zugeleitet* worden, die ihnen sonst bei schrankenloserer Hingabe an die 'Libido' versagt geblieben wäre.“¹⁰ Voorts is in *Vom Ewigen im Menschen* al sprake van onmacht waar Scheler het heeft over „der Weg der Vergeistigung des Lebens, d.h. die Zuwendung seiner Kraftfaktoren an die an sich kräftelosen 'Akte' des Geistes.“¹¹

Ook in Schelers eerdere denken dus gaat het al over onmacht en sublimering. Maar de zaak is minder ongecompliceerd dan ze op het eerste oog misschien lijkt. Immers niet veel verderop in *Wesen und Formen der Sympathie* merkt Scheler óók op: „Es kommt nach unserer Meinung allen Schichten unserer seelischen Existenz, von der sinnlichen Empfindung angefangen bis zu den höchsten geistigen Akten, ein *selbstständiges Mass von seelischer Energie* zu, das nicht aus der Triebenergie der Libido entnommen ist.“¹² Hij richt zich hier tegen

10. *Wesen und Formen der Sympathie*, G.W. 7, ed. M.S. Frings, Bern & München 1973, p. 206.

11. *Vom Ewigen im Menschen*, G.W. 5, ed. Maria Scheler, Bern & München 1968, p. 234.

12. G.W. 7, p. 207. Mijn cursivering.

Freud. Deze passage lijkt in tegenspraak met Schelers latere opvatting : „... ist der Geist in seiner 'reinen' Form *ursprünglich schlechthin ohne alle Macht, Kraft, Tätigkeit*. Um irgendeinen noch so kleinen Grad von Kraft und Tätigkeit zu gewinnen, muss jene *Askese*, jene Triebverdrängung und gleichzeitige *Sublimierung hinzukommen*.“¹³ En bovendien lijkt hij in tegenspraak met het citaat uit *Vom Ewigen im Menschen* in de vorige alinea, waarin sprake is van geestelijke acten die als zodanig *zonder kracht* zijn, een citaat uit dezelfde periode als de passage uit *Wesen und Formen der Sympathie*.

Het is een zó ingewikkelde aangelegenheid dat het controversieel karakter van de onmachtsthese en het prevaleren van een mijns inziens *foutieve* interpretatie in de Scheler-literatuur niet zo heel verwonderlijk zijn. Ik meen dat we deze hele kwestie als volgt moeten zien.

Ten eerste. De late Scheler bedoelt met 'onmacht' van de menselijke geest dat deze niet machtig, krachtig, werkzaam is *in de zin waarin de vitale Drang dat (wèl) is*. 'Onmacht' wil zeggen : *vitale onmacht*, het niet in staat zijn als of zoals een reëel, d.w.z. weerstand biedend, levend — of levenloos — iets in te werken op iets anders, het niet in staat zijn ideeën op *eigen* kracht te realiseren. Daarbij is Scheler in zijn late denken alleszins de mening toegedaan *dat aan de menselijke geest macht toekomt*, maar in een andere zin dan die waarin de *Drang* machtig is. Ik zal hier, in navolging van Scheler, spreken van 'geestelijke macht', als onderscheiden van 'vitale macht', welke laatste we ook 'realiseringsmacht' zouden kunnen noemen. In de secundaire literatuur wordt dit doorgaans anders gezien. Men meent dat bij de late Scheler de menselijke geest *in elke zin* machteloos is en niet werkzaam, en vindt dan vaak dat dit niet houdbaar is — op zich terecht, maar als Scheler-kritiek misplaatst. Deze *foutieve* interpretatie is zeer frequent.¹⁴

13. *Stellung*, p. 47.

14. Bv. K. LENK, *Von der Ohnmacht des Geistes — Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers*, Tübingen 1959, o.a. p. 52-53; M. BUBER, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1948, p. 127-151; P. EMAD, *Die philosophische Anthropologie Max Schelers*, Wenen 1966; H. ROMBACH, 'Die Erfahrung der Freiheit, Phänomenologie und Metaphysik in Wider-

Mét de 'geestelijke macht' missen deze auteurs de precieze zin van de onmachtsthese.

Ten tweede. In zijn eerdere filosofie zag Scheler dit ook al zo: bij de menselijke geest is sprake van geestelijke macht en vitale onmacht. Er is in dit opzicht continuïteit in Schelers denken. Ook op dit punt vinden we in de Scheler-literatuur overwegend een geheel ander standpunt: de onmachtsthese zou door Scheler pas in zijn laatste levensjaren ontwikkeld zijn, en in tegenspraak zijn met zijn eerdere opvattingen.¹⁵

Ten derde. Dat de categorie onmacht in Schelers late denken een veel centralere rol speelt dan eerder hangt samen met de sterke nadruk welke hij nu doet vallen — niet in de laatste plaats onder invloed van het vitalisme — op het *vitale* in de mens, en met een nog scherper en nadrukkelijker onderscheid dan tevoren tussen dit, het *Leben*, en de *Geist*.

Ter adstructie van mijn eerste stelling nu een bespreking van enkele veelzeggende passages uit Schelers late filosofie. In zijn opstel 'Mensch und Geschichte' behandelt Scheler de theorie van P. Alsberg dat de menselijke geest zou ontstaan door uitschakeling, in de strijd om het voortbestaan, van de gebrekkige menselijke organen ten gunste van werktuigen, waarbij Alsberg taal en begrippen als 'immateriële werktuigen' ziet. Scheler merkt hierbij kritisch op dat de zaak precies omgedraaid wordt: de menselijke geest is in feite niet resultante, maar juist *vooronderstelling* van dit proces, „die schon vorausgesetzte geistige Kraft die solche Ausschaltung fordert und möglich macht“.¹⁶

streit und Versöhnung', in P. GOOD (Ed.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern & München 1975, p. 57-78; H. MEYER, *A Critical Study of Max Scheler's Philosophical Anthropology in Relation to His Phenomenology*, Ann Arbor 1972, zie o.a. p. 65 en p. 340 e.v.; W. WEIER, 'Max Schelers These von der Ohnmacht des Geistes', *Mitt. Forsch. Cusanus-Gesellsch.* 13 (1978), p. 364-374. Vele andere voorbeelden zijn te vinden.

15. Bv. W. WEIER, *op.cit.*; M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler*, Parijs 1959, p. 637-649; R.J. HASKAMP, *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus*, Freiburg & München 1966, p. 195; P. HARTMANN, *Das geistige Sein nach der phänomenologisch-metaphysischen Lehre M. Schelers*, Keulen 1958, p. 65; H. MEYER, *op.cit.*; ook P. SPADER, 'A new look at Scheler's third period', *The Modern Schoolman* 51 (1974), p. 139-158, onderschat de continuïteit bij Scheler op dit punt, niettegenstaande zijn zeldzaam trefzekere interpretatie van de onmachtsthese in Schelers late denken.

16. G.W. 9, p. 135. Mijn cursivering.

Inderdaad, Scheler spreekt hier van *geestelijke kracht*. Het is die welke voorondersteld is bij sublimering, de manipulatie waardoor de geest de *vitale* macht verkrijgt die hij aanvankelijk niet heeft.¹⁷ Aanvankelijk heeft hij echter wél géestelijke macht. „Aber als solcher ist der Geist in seiner 'reinen' Form *ursprünglich schlechthin ohne alle 'Macht', 'Kraft', 'Tätigkeit'*. Um irgendeinen noch so kleinen Grad von Kraft und Tätigkeit zu gewinnen, muss jene Askese, jene Triebverdrängung und gleichzeitige *Sublimierung hinzukommen*.“¹⁸ Lees hier voor 'macht', 'kracht': *vitale* macht, *vitale* kracht.

In 'Die Formen des Wissens und die Bildung' typeert Scheler op een gegeven moment de wil als volgt: „*nicht* eine *positive* Kraft des Schaffens und der Hervorbringung, sondern des *Hemmens und Enthemmens* von Triebimpulsen“.¹⁹ Wat betreft handelen, creëren, produceren m.a.w. heeft de wil weliswaar slechts een negatieve betekenis, maar hij is iets *positiefs* wat de regulering van de driftimpulsen betreft. Scheler spreekt van „die ursprünglich negative, hemmende und enthemmende Natur des geistigen, übertriebhaften 'Wollens'“, maar voegt eraan toe: „sofern Wollen nicht auf Begutachtung des idealen Projektes, sondern *auf Handeln* bezogen wird“.²⁰ En als hij stelt dat de wilsact primair een 'non fiat' en niet primair een 'fiat' is, ook dan zegt hij erbij: „der Akt des Willens, *bezogen auf die Handlung*“.²¹ De wil is iets negatiefs, machteloos, slechts wat betreft de *vitale* sfeer! In weer een andere publicatie uit Schelers laatste jaren wordt de macht welke aan de menselijke wil niet toekomt als volgt omschreven: „... dass dem Wollen also eine positive Macht, *etwas hervorzubringen*, nicht zukommt“.²² *Vitale* macht, dus, realiseringsmacht. „Der Geist als solcher hat jedoch an sich ursprünglich und von Hause aus keine Spur von 'Kraft' oder 'Wirksamkeit', *diese seine Inhalte auch ins Dasein zu setzen* ... Je 'reiner' der Geist, desto

17. Vgl. *Stellung*, p. 49.

18. *Ibid.*, p. 45.

19. *G.W.* 9, p. 100-101.

20. *Ibid.*; mijn cursivering. Vgl. in dezelfde band 'Idealismus — Realismus', p. 215.

21. *Ibid.*, p. 201; mijn cursivering.

22. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *G.W.* 8, p. 141; mijn cursivering.

machttloos *im Sinne dynamischen Wirkens* is er in Gesellschaft und Geschichte. “²³

Deze duiding van de onmachtsthese in Schelers late denken klopt goed met zijn ontologische opvatting dat de lagere zijnsvormen de machtigste zijn, en de hogere de zwakkere.²⁴ Het is in *deze* zin van ‘macht’ dat de menselijke geest machteloos is. De *geestelijke* macht welke aan de menselijke geest wel toekomt is het, kennistheoretisch gezien nu, die ons — in deze conceptie — in staat stelt tot *Ausserkraftsetzung des Gefühlsdrangzentrums*, tot uitschakeling van onze driftmatige, vitale houding tegenover de wereld door een wilsact: „Nur der Geist in seiner Form als reiner ‘Wille’ kann durch einen Willensakt — und das heisst: *Hemmungsakt* — die Inaktualisierung jenes Gefühlsdrangzentrums bewirken, das wir als den Zugang zum Wirklichsein des Wirklichen erkannten.“²⁵

Geenszins is de vraag welke de driftverdringende instantie is, zoals bv. K. Lenk wil, „eine Frage, deren Beantwortung die Ohnmachtserklärung des Geistes, wie Scheler sie formuliert, von vornherein verunmöglicht“²⁶; en „(welche) Art Kraft ... der Geist selbst schon (benötigt) zur Verschiebung der Primärziele dranghaften Lebens ...“ blijft minder dan o.a. H. Rombach meent, „... im Dunkeln“.²⁷

De meeste der genoemde²⁸ critici postuleren zelf, in de trant van Scheler in feite maar zonder dat te beseffen, ‘geestelijke macht’, die ze — foutievelijk dus — bij hem afwezig achten, en die sublimering volgens hen mogelijk zou maken. Deze ‘geestelijke macht’ beschouwen ze als van een andere aard dan de vitale macht (dan die zin van macht waarin de menselijke geest machteloos is) omdat ze het gevaar zien van de cirkelredenering (gesublimeerde energie is ter initiatie van sublimering reeds voorondersteld) die ze — foutievelijk weer — bij

23. *Ibid.*, p. 21; mijn cursiveringen.

24. Vgl. *Stellung*, p. 52.

25. *Ibid.*, p. 44.

26. K. LENK, *op. cit.*, p. 50.

27. H. ROMBACH, *op. cit.*, p. 73.

28. Zie noot 14.

Scheler menen aan te kunnen wijzen. Door deze geestelijke macht te postuleren vermijden ze, evenals Scheler in feite, die *petitio principii*.

In mijn tweede stelling met betrekking tot de interpretatie van Schelers onmachtstheze poneerde ik dat hij het óók in zijn eerdere werken reeds zo zag als in zijn laatste jaren. Dit in tegenstelling tot de frequente *misvatting* dat de leer van de onmacht van de menselijke geest in het late denken iets *nieuws* zou zijn ten aanzien van Schelers eerdere werk en bovendien daarmee *in tegenspraak*; een misvatting die onder meer samenhangt met het over het hoofd zien van de 'geestelijke macht' in het latere werk. Ik zal mijn standpunt onderbouwen met teksten uit (vooral) *Vom Ewigen im Menschen, Wesen und Formen der Sympathie*, en *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

„Denn so ist die menschliche Natur allüberall eingerichtet“, lezen we in *Vom Ewigen im Menschen*, „dass die je unteren naturartigen und triebmässigen Kräfte wohl höher geartete Tätigkeiten auslösen können, aber nicht sie schaffen ... Das Schaffende, das Einende ist immer eine höhere *geistige Kraft*, die nach ihrem eigenen inneren Gesetze wirkt und die nichts an Ziel, Gesetz, Gehalt, Idee von dem erborgt, was sie nur in Bewegung setzte.“²⁹ Over deze zelfde geestelijke macht gaat het in feite ook, maar nu minder expliciet, daar in *Vom Ewigen* waar Scheler wijst op de 'scheppende' menselijke wilsact als het enige ervaringsgegeven dat ons een idee kan geven van de scheppingsmacht van God als almachtige, geestelijke wil.³⁰ Voorts noem ik de passage waarin Scheler in verband met de menselijke geest spreekt van „eine alle mögliche irdische Anwendung überflügelnde *Kraft*, ein vom Standpunkt auch der denkbar vollkommensten Weltanpassung unfasslicher *Ueberschuss* ... von geistigen Kräften“³¹, en die waarin hij stelt dat „der *Sinn* und *Wert* des Ganzen unsers Lebens in einem jeden Zeitpunkt unsers Lebens ... in unsrer *freien* Machtsphäre (ist).“³²

29. *G.W.* 5, p. 115; mijn cursivering.

30. *Ibid.*, p. 187.

31. *Ibid.*, p. 258.

32. *Ibid.*, p. 33.

Wanneer Scheler evenwel in hetzelfde werk spreekt over de *Vergeistigung des Lebens* als het doen toekomen van de krachten van het leven „an die an sich kräftelosen 'Akte' des Geistes“³³, dan gaat het om een geheel andere zin van 'kracht', 'macht', nl. *vitale* macht. De menselijke geest is vitáál machteloos aanvankelijk, en het zijn de vitále krachten waardoor hij macht verkrijgt. We zien hier reeds de gedachte van *onmacht* en *sublimering* in dezelfde zin als in het late denken.

In *Wesen und Formen der Sympathie* bestrijdt Scheler S. Freuds veronderstelling „es käme den mannigfaltigen geistigen Aktarten eine zu ihnen selbst gehörige 'Energie' ursprünglich überhaupt nicht zu, so dass alle und jede Energie, die sie erhalten sollen überhaupt nur auf Kosten der Energie der Libido ihnen zugeführt werden kann“, en postuleert voor de geestelijke acten „ein selbstständiges Mass von seelischer Energie..., das durchaus nicht aus der Triebenergie der Libido entnommen ist.“³⁴ De term 'energie' staat hier de eerste keer niet toevallig tussen aanhalingstekens. Het gaat immers om iets anders dan libidinale energie. Daarbij verdedigt Scheler, we zagen het al, in *Wesen und Formen der Sympathie* een sublimeringstheorie: „Soll also das Wort 'Sublimierung' hier einen vernünftigen Sinn haben; so kann es nur besagen wollen, es sei durch diesen Vorgang einer Zurückdrängung der libido den dispositionell *vorhandenen* geistigen Befähigungen und Interessenrichtungen eine Energie zugeleitet worden, die ihnen sonst bei schrankenloserer Hingabe an die 'Libido' versagt geblieben wäre.“³⁵

In beide werken, in *Vom Ewigen* en in *Sympathie*, vermijdt Scheler door het postuleren van een eigen type energie van de menselijke geest een cirkelredenering zoals hij bij Freud signaleert: verdringing en sublimering *veronderstellen* een verdringende instantie, welke zelf echter juist *resultante* van sublimering is. Ik meen dan ook dat het niet aan gaat aan Scheler met W. Weier³⁶ een *petitio principii* en een daarmee

33. *Ibid.*, p. 234.

34. *G.W.* 7, p. 206-207.

35. *Ibid.*

36. W. WEIER, 'Max Schelers These von der Ohnmacht des Geistes', *Mitt.Forsch. Cusanus-Gesellsch.* 13 (1978), p. 364-374.

samenhangend energie-monisme toe te schrijven. „Hier muss die Frage angehängt werden“, stelt Weier, „was denn den Geist überhaupt befähige, zu Leben und Wirklichkeit nein sagen, Triebe verdrängen, hemmen oder enthemmen zu können. Wollte man im Sinne der Schelerschen Ohnmachtsthese sagen, das Leben selbst, die Triebenergie selbst befähige ihn dazu, so musste man sich den wenig glaubwürdigen Gedanken hingeben, die Lebenskraft selbst verdränge sich, hemme sich, setze sich ein Nein entgegen... Legt sich also nicht der Verdacht nahe, dass Scheler einem Energiemonismus verfallen ist, indem er nur eine Energie kennt, die Triebenergie?“ Maar als men het zó stelt ziet men het helemaal niet in de zin van Schelers onmachtsthese. Scheler heeft, zoals we hierboven zagen, zo'n cirkelredenering juist *vermeden*. In zijn gedachtengang is immers bij het toegankelijk maken door de geest van de vitale driftenergie van een geheel ànder type energie sprake. Een opvatting welke Weier zelf overigens óók verdedigt, zonder te zien evenwel dat ze eveneens bij Scheler aanwezig is, zij het minder uitgewerkt. Weier plaatst Scheler te dicht bij Freuds dieptepsychologie en bij het vitalisme.

In *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, een derde belangrijk werk uit Schelers eerdere denken, treedt een analyse van het menselijk willen op die voor ons van belang is.³⁷ Willen is een streven waarbij een inhoud als te realiseren gegeven is. Daarbij komt het *Tunwollen*, het willen doen, willen realiseren, als een daarvan onderscheiden tweede intentie. Dit *Tunwollen* veronderstelt een *Könnensbewusstsein*, een *Erlebnis des Tunkönnens*. Zonder dit is noch willen doen, noch willen mogelijk. Dit *Tunkönnen* duidt Scheler ook aan als *Willensmacht*, en het *Nichttunkönnen* als *Willensohnmacht*.

Wanneer we deze *Willensmacht* uit *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* gelijkshakelen met 'vitale macht', realiseringsmacht, in de zin van mijn stellingen boven, behoeft deze dui-

37. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Ed. MARIA SCHELER, Bern & München 1966. Zie p. 139 e.v.

ding niet in te druisen tegen mijn tweede stelling : dat ook in Schelers eerdere denken reeds aan de menselijke geest vitale *onmacht* en geestelijke macht wordt toegeschreven. Immers de menselijke geest is *oorspronkelijk* vitaal machteloos in Schelers eerdere en latere conceptie, en *verkrijgt* dan, door sublimering, vitale macht. Het is deze laatste welke Scheler hier, in *Formalismus*, bedoelt met '*Tunkönnen*'. Dat de menselijke geest aanvankelijk vitaal machteloos is en *hoe* deze aanvankelijke vitale onmacht overwonnen wordt thematiseert hij hier nog niet expliciet, wat, samen met hun over het hoofd zien van de 'geestelijke macht' in het latere werk, begrijpelijk maakt dat vele auteurs de continuïteit in Schelers denken op dit punt niet onderkennen. Hier valt het accent pas later, zoals ik in mijn derde stelling reeds aanduidde. Niettemin vinden we in *Ueber Scham und Schamgefühle*³⁸, een posthuum gepubliceerde tekst uit dezelfde tijd als *Formalismus*, reeds de gedachte aangestipt dat de wil de zeer autonome vitale impulsen „hinsichtlich ihre Kausationskraft für Handlungen“ slechts kan reguleren door te *leiten* en te *hemmen* - geheel conform Schelers late denken, en een verdere bevestiging van mijn tweede (continuïteits) stelling.

Langs dezelfde lijnen denkt Scheler over de wilsthematic in een ander posthuum gepubliceerd manuscript uit dezelfde tijd als *Formalismus*, *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*³⁹. Hij spreekt daar van *Wollenkönnen* als de „Willensmacht, so oder anders zu entscheiden und einen Entschluss zu fassen, ... als Vermögen, Kraftbesitz“. Let wel dat de term *Willensmacht* hier een andere betekenis heeft dan in *Formalismus*. Van dit *Wollenkönnen*, geestelijke macht, onderscheidt hij het *Tunkönnen*, de vitale macht. Ik kan bv. beslissen uit mijn stoel op te staan op grond van mijn geestelijke macht, maar door een plotselinge verlamming van mijn benen kan het mij aan de benodigde vitale macht ontbreken. De menselijke geest als zodanig is aanvankelijk vitaal machteloos, de onmachtsthese is impliciet reeds aanwezig.

38. *Schriften aus dem Nachlass I - Zur Ethik und Erkenntnislehre*, G.W. 10, Ed. MARIA SCHELER, Bern & München 1957, p. 107.

39. G.W. 10, p. 157-177; zie oa. p. 157 en p. 170 e.v.

In mijn derde stelling poneerde ik dat door het accent dat in de late filosofie van Scheler op het vitale in de mens komt te vallen, en door, hiermee samenhangend, de sterke benadrukking nu van het onderscheid tussen het vitale en het geestelijke, aangescherpt nog door zijn metafysisch dualisme⁴⁰, ook de categorie (vitale) *onmacht* een centrale positie krijgt. Wanneer de menselijke geest geconcipieerd wordt als bovenruimtelijk, boventijdelijk, slechts als bundel van zuivere intenties bestaand, en strikt onderscheiden wordt van de sfeer van het leven, van het psychovitale, van de mens als *Triebwesen*, dan loopt de vitale onmacht die hij als zodanig, oorspronkelijk kent, in Schelers conceptie, wel zeer in het oog, en dient zich met klem het probleem aan hoe zo'n geest, hoe de persoon er dan wel in slaagt actief te zijn, zich te manifesteren, wilsprojecten te realiseren.

„Nun kennen wir innerhalb der ganzen Fülle unserer Welterfahrung“, stelde Scheler in *Vom Ewigen im Menschen*, „nur *einen* Fall, *eine* Erlebnis, in der ein zufälliges Dasein nicht nur verändert, modifiziert, umgebildet wird durch das Wirken eines anderen, sondern geschaffen wird: Das ist die jeweilige Form, Gestalt, Idee die der originär 'schaffende' menschliche Willensakt einer gegebenen Materie aufprägt ... Von der Frage, wie dies geschehe, d.h. von allen Fragen der psychophysischen Willenskausalität, ist diese Wesenseinsicht ganz unabhängig. Dass dieses Artefakt, dieses Gemälde Werk geistigen Wollens ist, durch es gesetzt und gewirkt, das ist evident, wie dunkel die Wege auch immer seien, auf denen dieses Wirken meines Wollens auf die Glieder des Leibes zustande kommt.“⁴¹ In zijn late denken begint Scheler deze donkere wegen te verkennen, en daarbij valt het zoeklicht mede flink op de vitale onmacht van de geest, zijn onvermogen zelf in de wereld werkzaam te zijn en projecten te realiseren.

40. Vgl. *Stellung*, p. 45: „Der Geist ist, wie wir bereits sagten, in letzter Linie *ein* Attribut des Seienden selbst, das im Menschen manifest wird in der Konzentrationseinheit der sich zu sich 'sammelnden' Person. Aber *als solcher* ist der Geist in seiner 'reinen' Form ursprünglich schlechthin ohne alle 'Macht', 'Kraft', 'Tätigkeit'.“ Mijn cursiveringen. Als *Triebwesen* is de mens manifestatie van de machtige *Drang*, het andere attribuut.

41. *G.W.* 5, p. 187.

Het gaat stellig te ver met P. Hartmann te spreken van een „krasse Wandlung in der Auffassung des Willensvermögens ... die es nicht ermöglicht, die frühere und spätere Ansicht auf einen Nenner zu bringen“, en te stellen dat de onmachtsthese Schelers eerdere opvattingen op dit punt „unversöhnlich entgegensteht“. ⁴² Die gemeenschappelijke noemer is er wel degelijk. „Der geistige Wille“, stelt Hartmann verder, „in dem sich nach der früheren Auffassung die Macht und Kraft des Geistes bekundeten, vermag jetzt aus eigenem Machtbewusstsein und Machtbesitz heraus kein positives 'fiat' mehr zu sprechen, sondern nur noch ein negatives, resigniertes 'non fiat' bezw. 'non non fiat' gegenüber den ursprünglich allein schöpferischen und machtvollen Triebleben.“ ⁴³ Hartmann onderkent niet dat het om twee geheel *verschillende* niveau's gaat bij het positief 'fiat' en het negatief 'non (non) fiat', evenmin als hij onderkent dat beide niveau's zowel in Schelers eerdere denken als later voorkomen, zij het met verschillende nadruk. Dit zij nog eens toegelicht aan het volgende citaat uit *Die Wissensformen und die Gesellschaft*: „Echtes 'Wollen' als Ursache ist also immer nur entweder ein 'non fiat' oder ein 'non non fiat'; nur dem Projektum als *idealem Wertverhalt* gegenüber ist es entweder steigerungsloses (positives) 'fiat' oder 'non fiat'“. ⁴⁴ Twee verschillende niveau's, en een positief fiat óók in Schelers late denken. En de gedachte van een slechts negatieve, geresigneerde regulatie van de driftimpulsen is, ook dat zagen we ⁴⁵, evenmin beperkt tot de late filosofie van Scheler als de gedachte van een positief fiat beperkt is tot zijn eerdere geschriften.

De onmachtsthese is een onmiddellijke consequentie van Schelers *dualistische* antropologie. Nadenkend over de verhouding mens-God en

42. P. HARTMANN, *Das geistige Sein nach der phänomenologisch - metafysische Lehre M. Schelers*, Köln 1948, p. 65-66. De continuïteit in Schelers denken wat betreft de menselijke wil ontgaat ook K. Lenk, *op.cit.*, p. 49 e.v.

43. *Ibid.*

44. *G.W.* 8, p. 141.

45. Zie noot 38 boven, en de bijbehorende passage.

mens-dier bepaalt hij de mens niet als substantiële eenheid, maar als een niet alleen fenomenale maar ook *ontische* tweehed van 'homo naturalis' of *Triebwesen* en *Geistwesen*, van een psychovitaal en een geestelijk moment, van dier en persoon. Dat een niet-ruimtelijke, boventijdelijke, niet-objectiveerbare, puur act-uele, niet tot het leven of het psychische herleidbare geest aanvankelijk machteloos is - en dat wil zeggen: vitaal machteloos - is niet verwonderlijk. Vitale macht ligt in Schelers systeem van dualismen - metafysisch, antropologisch, kennistheoretisch, kennissociologisch - aan de kant van (resp.) *Drang*, *Leben*, *Dasein* en *Realfaktoren*.

De *continuïteit* in Schelers denken met betrekking tot de onmacht van de menselijke geest welke ik aantoonde behoeft gezien deze nauwe verwevenheid van de onmachtstheorie met zijn dualistische antropologie evenmin verbazing te wekken, daar zijn mensbeeld *van meet af aan* - reeds in *Die transzendente und die psychologische Methode*, 1900 - een dualistisch karakter had, en in Schelers latere jaren hooguit meer nadruk en een scherpere formulering kreeg. „Dahingegen ist uns das formbildende und vitale Reaktionen ... bestimmende Agens ... sowohl essentiell als existentiell und dynamisch *vom Geiste* und seine personale Gliederung *geschieden*. Kein substantiales, ein nur *dynamisch kausales Einheitsband* besteht uns *zwischen Geist und Leben*, Person und Lebenszentrum.“⁴⁶

We kunnen ons afvragen of Schelers subtiële en diepe analyse van het verschijnsel mens niet juist op dit punt - het dualistisch karakter van zijn antropologie - correctie behoeft. Schelers fenomenologische blik richt zich eerst op het ene, dan op het andere moment van de mens, en hij bepaalt deze twee evenals hun verhouding sterk naar analogie van de stoffelijk-ruimtelijke wereld: elk moment quasi-substantieel in zich besloten en van het andere onderscheiden enerzijds, en met dat andere causaal interacterend anderzijds. Een *aanschouwelijk*, ruimtelijk denkschema, voor het uitdrukken van een

46. *Wesen und Formen der Sympathie*, G.W. 7, p. 86. Vgl. *Stellung*, noot 1 bij p. 65; voorts bv. *Der Formalismus*, G.W. 2, p. 293 e.v.

verhouding tussen twee instanties waarvan er minstens een door Scheler zelf *expressis verbis* als *niet-ruimtelijk*, *niet-voorwerpelijk* wordt bepaald. In feite *ontologiseert* hij een fenomenologisch verkregen, *fenomenale* tweetheid van geest en leven, en blijft zo uiteindelijk, door deze twee *Wesenheiten* naast elkaar te laten staan als zelfstandige grootheden, elke puur van zich uit geheel begrijpelijk, in de grond van de zaak dicht in de buurt van het cartesians res extensa - res cogitans schema dat hij zo graag wilde vermijden. We kunnen ons zelfs afvragen of Schelers fenomenologische blik niet van meet af aan vertekend was door een dualistische preoccupatie, waardoor ook op fenomenaal niveau reeds aanwezige aanwijzingen voor de eenheid van de mens hem moesten ontsnappen.

Schelers blijven staan bij deze uitkomsten van fenomenologisch onderzoek als definitief uitsluitsel met betrekking tot de mens lijkt een voor de hand liggend gevolg van zijn *methode*, welke *voorwerpelijk* gericht blijft, te sterk aanleunt tegen zijn opvatting van het menselijk kennen als een puur *receptief* schouwen, en het aldus niet toelaat de eenheid van de mens te denken. Th. Litt argumenteerde dat de wezensinzichten van de fenomenologie „erst dann ein tragfähiges Fundament erhalten, wenn sie aus dem Bereich des auf seine Evidenz vertrauenden 'Schauens' in die Dimension eines sich selbst methodisch kontrollierenden 'Begreifens' verpflanzt werden“.⁴⁷ Deze bij Scheler ontbrekende dimensie is die van een - veeleer constructieve dan receptieve - reflectie op aard en mogelijkhedenvoorwaarden van het eigen denken, welke juist als reflexief een breuk betekent met het voorwerpe-lijk denken. Litt verwijt de fenomenologie „dass sie, mit dem Blick an dem zu 'schauenden' Gegenüber haftend, die Voraussetzungen aufzuklären unterliess, die sie machte, indem sie für die aus dieser Schau resultierenden Aussagen den Charakter unbedingter Geltung in An-

47. TH. LITT, *Mensch und Welt, Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, 2de ed., Heidelberg 1961, p. 298. Vgl. ook R. Hönigswald, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Tübingen 1931, hfdst. III en VI; op p. 40-41 wijst hij t.a.v. de fenomenologie op „(die) grundsätzliche Isolierung der Wesen voneinander ..., ihr ganz und gar negatives Verhältnis zu dem Problem der Methode, die unkritisch eingeführte Voraussetzung, dass der Begriff des Wesens ein grundsätzlich 'letzter' sei“.

spruch nahm ‘‘. ⁴⁸ Ik werk hier niet verder uit langs welke lijnen precies het *schlichtes Nebeneinander* van leven en geest in de trant van Litts *noologische Denken* opgeheven kan worden, hoe het *Bildcharakter* van deze fenomenologische tweeheid *im Elemente des Gedankens* overwonnen kan worden en plaats blijkt te maken voor de - gearticuleerde - *eenheid* van de mens. ⁴⁹ Waar het mij hier om gaat is hoe de gehele kwestie van onmacht, sublimering etc. komt te liggen in het licht van deze methodologische kanttekening bij Scheler.

Deze kwestie valt in een reflexief denken zoals dat van Litt geheel *anders* uit, evenals in die andere filosofie welke - langs een andere weg - de eenheid van de mens verdedigt: de aristotelisch-thomistische. De denkende en schouwende instantie is hier niet een abstracte geest welke geconcipieerd is als een zelfstandig iets dat interacteert met een tweede instantie, het daaraan uiterlijke leven, maar de *gehele*, concrete, één zijnde mens - juist als geestelijk, kunnen we daaraan toevoegen, maar dit geestelijk moment kan niet, zoals bij Scheler, geheel van zich uit begrepen worden, maar slechts vanuit de *gehele* mens en al diens andere momenten, het bestaat niet, zoals bij Scheler, eigenlijk lichaam- en levenlôós, maar juist als lichaam, met dit *oorspronkelijk één*. ⁵⁰ De *integrale* mens, *substantiële* en niet slechts dynamisch-functionele eenheid van leven en geest, is vitaal machtig, juist als lichamelijk; heeft géestelijke macht, juist als geestelijk.

‘Vitale macht’, door Scheler slechts aan het abstract op zich gestelde levensmoment toegekend, komt aan de *gehéle* mens toe, als lichamelijke, niet aan het leven tegengestelde maar *zèlf* levende, geest, en krijgt zo een geheel andere zin dan bij Scheler, waar vitale macht niet

48. TH. LITT, *Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*, 2de ed., Groningen 1959, p. 72.

49. Zie TH. LITT, *Individuum und Gemeinschaft*, 3e ed., Leipzig 1926, hfdst. 1, en zijn *Denken und Sein*, Zürich 1948, vooral hfdst. 8 en de kritiek op N. Hartmanns *Schichtenlehre* in hoofdstuk 5.

50. R. Heinemann gaat dan ook te ver wanneer hij meent Schelers antropologische grondgedachte ‘‘, dass der Mensch in sich alle Wesensstrukturen des Daseins und des Lebens zusammenfasst ‘‘ als een ‘‘rein aristotelischer Gedanke ‘‘ te kunnen typeren, in *Neue Wege der Philosophie, Geist - Leben - Existenz*, Leipzig 1929, p. 364.

dan *indirect* met de menselijke geest in verband wordt gebracht - eerst verkregen door *leitende* en *lenkende* manipulatie van het 'leven'. Aldus is een gelukkige middenweg mogelijk tussen de naturalistische 'naturalisering' van de menselijke geest enerzijds en Schelers even overdreven *ontnaturalisering* van deze anderzijds.

Een kritiek op Schelers dualistische antropologie werpt, door de nauwe verwevenheid van zijn dualismen, tevens licht op verdere problemen van zijn wijsbegeerte, bv. van zijn kenleer de *voorwerpelijke*, veeleer als *quods*, entiteiten, dan als *quo's*, principia, gedachte momenten *Dasein* en *Sosein*; de 'ideële' aard van dit 'door participatie' kenbare *Sosein*; de reductieleer.

Een (vitale) onmachtsthese in de zin van Scheler, voortvloeiend uit diens *dualistische* antropologische constructie en alleen in een zulke centraal, is in concepties waarin de eenheid van de mens verdedigd wordt niet op zijn plaats. De vraag naar geestelijke en vitale macht geldt hier de gehele, één zijnde mens, en niet een op zich gesteld, abstract moment van deze. De leer van sublimering, *Leitung*, *Lenkung* enz. blijkt te aanschouwelijk, te sterk naar analogie van het stoffelijk-ruimtelijke gedacht, en - althans in deze vorm - evenmin houdbaar als het dualistisch construct waaruit deze voortvloeit. Schelers sublimeringstheorie dient te worden herdacht vanuit de eenheid van de mens als mogelijkhedenvoorwaarde van deze verhouding tussen geestelijke acten en vitale krachten. Waarmee tevens het vaker gesignaleerde probleem verdwijnt hoe een blinde, niet-geestelijke *Drang* de aan deze -in de *Leitung* - door de geest voorgehouden voorstellingen eigenlijk kan *onderkennen*.

ZUSAMMENFASSUNG: *Max Schelers Ohnmachtsthese.*

Max Scheler zufolge ist der menschliche Geist *ohnmächtig*. Was ist der genaue Sinn dieses umstrittenen Gedankes, und was ist seine genaue Stellung in Schelers Philosophie und deren Entwicklung? Die in seinem späten Denken zentrale Ohnmachtsthese wird meistens so verstanden, als wäre der menschliche Geist in *jeder* Hinsicht ohne Macht, Kraft, Energie. Dabei sieht man die Ohnmachtsthese als typisch für

Schelers spätes Denken an, und als *unvereinbar* mit seiner früheren Philosophie. Hier wird eine neue Interpretation vorgeschlagen und an den einschlägigen Texten Schelers aufgezeigt. Nach dieser Interpretation ist, erstens, der menschliche Geist nach Scheler *nicht* in jeder Hinsicht ohnmächtig. Er ist zwar nicht mächtig im Sinne der Macht des 'Triebs', des vitalen Momentes des Menschen (vitale Macht, Realisierungsmacht), hat aber - ursprüngliche, nicht erst durch Sublimierung erworbene - *genuine* Macht. Zweitens soll gezeigt werden dass die These von einem Positionswechsel in Bezug auf Schelers früheres Denken ein Missverständnis ist. Die Ohnmachtstheorie ist *auch* in den früheren Werken schon deutlich anwesend, obschon nicht explizit thematisiert. Dies ist, ebenso wie die Kontinuität in Schelers Lehre vom menschlichen Willen, oft verkannt worden. Schelers Texte sind aber eindeutig. Zusammen mit dem vitalen Moment des Menschen rückt die Ohnmachtstheorie erst in seiner späten philosophischen Anthropologie an die zentrale Stelle. Sie ist eine direkte Konsequenz des strengen anthropologischen *Dualismus* Schelers, und genau hier liegt ein Ansatzpunkt für eine kritische Auseinandersetzung, auch mit seiner Lehre von Ohnmacht und Sublimierung.