

DOOR ONZE GROTE SCHULD. MAX SCHELER OVER HISTORISCHE SCHULD EN MORELE VRIJHEID

Jonathan Lambaerts

De laatste jaren tekent zich een opvallend fenomeen af in het maatschappelijk debat: de onwil om verantwoordelijkheid op te nemen voor daden die werden gesteld door de gemeenschap of samenleving waartoe men behoort. Dit wordt duidelijk in onder meer het debat over het vluchtelingenvraagstuk, dat Europa in zijn greep houdt, maar voor velen een ver-van-mijn-bed-show blijft. Het is zichtbaar in het debat over structureel racisme, dat verankerd lijkt in de westerse samenlevingen, maar stevast wordt verengd tot het laakbare gedrag van enkelen. En het toont zich in het debat over de klimaatverandering, die onze leefomgeving ontwricht, maar desondanks niet op de eigen levenswandel wordt betrokken. De eigentijdse mens lijkt weigerachtig om zijn eigen aandeel te erkennen in deze en andere kwesties die hem overstijgen. Dit leidt tot een ontoereikende of zelfs ontbrekende handelingsbereidheid om deze en vergelijkbare uitdagingen het hoofd te bieden.

Volgens de Duitse filosoof Max Scheler (1874-1928) gaat het om iets anders dan een gebrekkige handelingsbereidheid. In de tekst *Reue und Wiedergebeurt* (1917) stipt hij aan dat de moderne mens niet van kwade wil is, maar eerder wordt gehinderd door een enge opvatting over zijn handelingsbereik.¹ Hij herkent zich enkel in de daden die hij zelf stelt en voelt zich enkel verantwoordelijk voor de gevolgen van die handelingen. Al het overige schrijft hij toe aan anderen, aan externe omstandigheden of aan het lot. Dit toont zich vooral in maatschappelijke thema's, die historisch beladen zijn. Wanneer bijvoorbeeld op de historische wortels van hedendaagse vormen van discriminatie wordt gewezen, wordt het debat al gauw gehypothekeerd. De gedachte dat een gedeelte geschiedenis een morele verantwoordelijkheid sticht, roept zo een weerstand op dat het bijna onverstandig lijkt om erop te wijzen.

Een voorbeeld hiervan is de intussen jaarlijkse hetze rond Sinterklaas en in het bijzonder de figuur van Zwarte Piet. Voor bepaalde minderheidsgroepen belichaamt dit folklorefiguur de zwarte bladzijden van de Europese kolonisatie.² Onder meer om die reden zouden zij Zwarte Piet graag zien verdwijnen. Het merendeel van de bevolking heeft geen oren naar deze gevoeligheid. Het meest gehoorde argument luidt dat het verleden achter ons ligt. Er moet naar het heden worden gekeken. Het zou toch al te gek zijn om kinderen vandaag het plezier van het Sinterklaasgebeuren te ontzeggen, omwille van wat er in het verleden is

gebeurd?

Met deze opstelling lijken individu, gemeenschap en samenleving het juk van het verleden van zich af te werpen en zich aan iedere vorm van verantwoordelijkheid te onttrekken. Zij willen niet weten van een historische schuld. De woorden van de profeet Ezechiël indachtig – “De zoon hoeft niet te boeten voor de zonden van zijn vader”³ – wassen zij hun handen in onschuld en leiden zij een onbezwaard leven. Hoewel dit op het eerste gezicht bevrijdend mag lijken, waarschuwt Scheler voor het tegendeel. Het verlies van een historisch schuldbesef perkt de menselijke vrijheid juist in en het staat de morele ontwikkeling in de weg van zowel het individu als de samenleving. Bovendien wordt bestaand onrecht erdoor in stand gehouden.

Door een herwaardering van het historisch schuldbesef te bewerkstelligen, trachtte Scheler in *Reue und Wiedergeburt* het morele potentieel te vrijwaren dat erin besloten ligt. Zijn analyse heeft nog niets aan actualiteit ingeboet. In een tijdvak waarin heel wat gemeenschappen worstelen met hun verleden en samenlevingen ervoor ter verantwoording worden geroepen, reikt Schelers denken een waardevolle invalshoek aan. Zonder afbreuk te willen doen aan de menselijke tragedies die ermee gepaard gingen, zag Scheler in de begane misstappen bovenal een kans tot morele groei. Dit artikel wil deze mogelijkheid terug onder de aandacht brengen en zo een alternatief denkkader aanreiken in het huidige debat over historische verantwoordelijkheid.

Geketend aan het lineaire tijdsbesef van het moderne denken

De manier waarop een individu, een gemeenschap of een samenleving zich verhoudt tot zijn verleden, onthult iets over hoe dat verleden wordt begrepen. De afwijzing van iedere verantwoordelijkheid voor wat zich vroeger voordeed, verraadt een lineaire en gesloten tijdsopvatting. Wat voorbij is, is voorbij en bijgevolg afgesloten. Dit weerklinkt in de vaak geuite geruststelling dat het geen zin heeft om te tobben over zaken uit het verleden. Laat staan om er zich schuldig over te voelen. Dat is verspilde energie. Het devies luidt dan ook: “Volgende keer beter!”⁴

Dat deze benadering als bevrijdend wordt ervaren, is begrijpelijk. Het gewicht van het verleden wordt met één beweging van de schouders geschud. Enkel het onbeschreven blad van de toekomst blijft over. Wie in het verleden blijft hangen, laat de vrijheid onbenut die de toekomst hem biedt. Om vrij te zijn, moet de mens zich van het verleden afwenden. Wie daar niet in slaagt, brengt niet alleen zijn vrijheid, maar ook zijn existentieel welzijn in het gedrang. Meer zelfs, in navolging van Friedrich Nietzsche (1844-1900) lijkt de moderne cultuur een historisch bewustzijn als een symptoom te zien van een “slechte gezondheid”.⁵

Deze afwijzende houding tegenover het verleden komt, volgens Scheler, voort uit het ongelukkige samenspel van het overheersende tijds- en mensbeeld

in de moderne filosofie. Aan de natuurwetenschappen ontleent zij een lineaire tijdsopvatting. De pijl van de tijd wijst in slechts één richting: vooruit. Omkijken naar het verleden heeft geen zin en is daarom onwenselijk. Deze gedachte wordt versterkt door het specifieke antropologische zelfverstaan van de moderne mens, dat nauw aansluit bij het materialisme van diezelfde natuurwetenschappen. De moderne mens begrijpt zichzelf als een atomair gegeven: een op zichzelf staande en autonome actor. Hij voelt zich enkel verantwoordelijk voor zijn eigen handelen, maar niet voor wat buiten zijn bereik ligt. Laat staan voor wat aan zijn bestaan voorafgaat (of daarop volgt).⁶ Het verleden hoort geen voorwerp van zijn bekommernis te zijn. De spontane oriëntatie van de moderne mens is gericht op de toekomst, meer bepaald *zijn* toekomst. Wie blijft achteromkijken, vertoont het symptoom bij uitstek van Nietzsches “slechte gezondheid”, namelijk een “schuldig geweten”.⁷

Vrees of wrok: het onvermogen om het verleden los te laten

Scheler bespreekt in *Reue und Wiedergeburt* drie verklarende modellen die in de moderne filosofie worden aangedragen voor deze “slechte gezondheid”. Al deze theorieën stellen dat een “schuldig geweten” wijst op een deficit in het handelingsvermogen van een individu, gemeenschap of samenleving. De eerste theorie is de angsttheorie.⁸ Deze stelt dat berouw om gebeurtenissen uit het verleden niet meer is dan de ongerustheid over de straf die er mogelijks op volgt. De berouwvolle terugblik heeft niets met het feitelijke handelen te maken, maar met een zorg om zichzelf in het hier en nu. Of in een nabije toekomst.

Het verleden geldt dan voornamelijk als leermeester. Een kind, zo stelt Scheler, begrijpt bijvoorbeeld niet wat het overkomt, wanneer het een eerste keer wordt gestraft. Het kan nog geen verband leggen tussen de gestelde handeling en de straf die erop volgt. Dit kan het pas nadat het een eerste keer werd gestraft. Het schuldbesef is een echo van de eerdere straffen⁹ en berouw is niet meer dan de tegenzin om ze opnieuw te moeten ondergaan. Volgens de verdedigers van de angsttheorie komt het er dan op aan om zich te ontdoen van deze kinderlijke vrees. Alleen zo kan de mens een onbekommerd leven leiden.

De tweede theorie die Scheler aanhaalt, is de wraaktheorie.¹⁰ Deze theorie vertrekt van de vaststelling dat berouw zich vaak uit in een strenge en straffende houding ten opzichte van zichzelf. Scheler trekt hier de vergelijking met een kind dat zichzelf straft of dat zichzelf een beloning ontzegt, omdat ‘het stout was’. Spijt om het verleden is dan een verdoken wraakneming op zichzelf. Scheler verwijst hier opnieuw naar het denken van Nietzsche.¹¹ In *Zur Genealogie der Moral* (1887) stelt Nietzsche dat deze wraakneming een verevening is van een ervaren onmacht.¹² Onmachtig in een gegeven situatie richt het individu zich op het enige waar het nog ongehinderd macht kan op uitoefenen: zichzelf.

Volgens de wraaktheorie is er dus eveneens sprake van een onvermogen om

een ervaring uit het verleden te verwerken. Om zijn vrijheid te herwinnen en zijn welbevinden te vrijwaren, stelt ook deze theorie dat het verleden moet worden losgelaten. Nietzsche zelf muntte dit inzicht in een pleidooi voor vergetelheid:¹³

“– dat is het kenmerk van sterke, volle naturen, waarin een overmaat aan plastische, nabootsende, genezende en ook vergetelheid schenkende kracht aanwezig is (een goed voorbeeld daarvan uit de moderne wereld is Mirabeau, die geen geheugen had voor de beledigingen en laagheden die men tegen hem beging, en die alleen maar niet vergeven kon omdat hij – vergat).”¹⁴

De schets van deze twee theorieën laat alvast toe om een tussentijds besluit te trekken. Iedere vorm van berouw wijst op een onverwerkt verleden. Zo bekeken is de ervaring van berouw niet zonder nut, want zij wijst op een verstoorde vitaliteit. Er gaat energie verloren door een fixatie op het verleden. Pas door deze dynamiek te onderkennen, is herstel mogelijk. Volgens de angsttheorie moet het overijverige, associatieve geheugen worden afgeremd (zo niet, worden stilgelegd), terwijl de wraaktheorie aanmaant om het gevoel van onmacht op een meer gezonde wijze te compenseren. Op deze manier kan de schadelijke band met het verleden worden verbroken.

Wroeging: het ontluiken van een moreel bewustzijn

Ondanks de coherente logica waarmee ze werden opgebouwd, wijst Scheler op een fundamentele tekortkoming in beide theorieën. Zij verklaren in feite het besproken fenomeen niet. Eigenlijk stellen zij met niet zo veel woorden dat berouw niet bestaat.¹⁵ Het is daarentegen een synoniem voor andere fenomenen, zijnde angst of onmacht. Dit is volgens Scheler al te gemakkelijk en het doet volgens hem geen recht aan de menselijke beleving. Bovendien zijn er voorbeelden van berouw te bedenken die zich niet als angst of onmacht laten verklaren. Het opbiechten van een misstap op zijn sterfbed getuigt bijvoorbeeld van berouw en niet van angst om alsnog door het verleden te worden ingehaald. De eindmeet werd immers gehaald. Evenmin is het een uiting van onmacht. Integendeel, het is een moment van toe-eigening.

De derde theorie die Scheler aanhaalt, legt wel rekenschap af van de eigenheid van berouw. De zogenaamde “katertheorie”¹⁶ slaat bovendien een bres in de lineaire tijdsopvatting van het moderne denken. Deze theorie beschrijft het herkenbare fenomeen een handeling te stellen die achteraf wordt betreurd. De naam verwijst naar het voor de hand liggende voorbeeld van iemand die zich vol overgave in het nachtelijke feestgedruis stortte, enkel om de dag erop zijn enthousiasme te betreuren. Toch gaat het hier niet zozeer om de impact van het verleden op het heden of de toekomst. De (fysieke) ongemakken de volgende dag doen het verleden zelf betreuren en het is deze ervaring van werkelijk berouw die

Scheler aangrijpt om het moderne denkkader open te breken.

De ervaren wroeging om een gebeurtenis uit of handeling in het verleden spruit volgens Scheler voort uit de bewustwording dat er waarden werden verloochend, ten voordele van andere, lagere waarden.¹⁷ Dit wordt duidelijker wanneer het voorbeeld bij de bespreking van de katertheorie wordt aangescherpt. Stel dat het nachtelijke uitje niet enkel met drinkgelag gepaard ging, maar dat er ook een amoureuus uitschuivertje bij kwam kijken. Dan wordt duidelijk dat bepaalde waarden (bijvoorbeeld trouw) met de voeten werden getreden, ten voordele van andere (bijvoorbeeld genot). Het is dit besef dat de flierefluiter uit het voorbeeld achterlaat met een kater, zij het een ‘morele’.¹⁸

Tegelijk verheldert Scheler in zijn bespreking van de katertheorie, waarom de overige theorieën omtrent berouw en schuldbesef dwalen in hun bewering dat de oplossing erin bestaat om het verleden van zich af te schudden. Scheler stelt dat wie het verleden onverwerkt achterlaat, er blijvend door zal worden bepaald.¹⁹ Zo zal de flierefluiter ondervinden dat zijn misstap zijn handelen blijft beïnvloeden. Hij zal zich verplicht weten om te liegen tegen zijn partner, wanneer deze vraagt naar zijn avondje uit. Hij zal zijn vrienden onder druk moeten zetten om erover te zwijgen en er desnoods over te liegen tegen zijn en hun partners. En dan werd er nog niet stilgestaan bij de persoon met wie hij zijn avontuurtje beleefde. Voortdurend zal hij op zijn hoede moeten zijn om te voorkomen dat zijn wederhelft achter de waarheid komt.

Scheler laat er geen misverstand over bestaan. Wie het verleden ongemoeid laat, levert zich eraan uit. Het gaat zijn denken kleuren en zijn handelen sturen. Alles komt in het teken ervan te staan. Het verwerft een bepalende rol en de betreurde handeling wordt slechts een eerste schakel in een keten van handelingen, die de door schuld geplaagde mens aan banden legt. Enkel door het verleden onder ogen te zien, kan het schuldbesef niet alleen overwonnen, maar ook (moreel) vruchtbaar worden. Volgens de moderne filosofie, die trouw vasthoudt aan het natuurwetenschappelijk tijdspaaradigma, is dit onmogelijk. Scheler stelt echter dat het schuldbesef en het bijhorende berouw een ander facet in de werkelijkheid aanspreken dan de natuurwetenschappen, met name de betekenisdimensie.²⁰ Daarom besluit hij:

“Voordat ons leven ten einde loopt, stelt het verleden ons voor de uitdaging: *welke betekenis schrijven we eraan toe.*”²¹

Berouw als verlangen om het verleden te herwaarderen

De mens is volgens Scheler een betekeniswezen. Hij wordt niet gevormd door gebeurtenissen *an sich*, maar door de betekenis die aan deze gebeurtenissen wordt gegeven.²² Deze betekenisgeving kan doorheen de tijd wijzigen.

“Zoals in iemands leven de volledige uitwerking van een ervaring de *volledige* betekenis en *uiteindelijke* waarde ervan bepaalt, zo blijft iedere ervaring uit ons

verleden *onvolledig* in waarde en *onbepaald* in betekenis zolang niet al haar mogelijke effecten heeft bereikt.”²³

Niet zelden blijken voorvallen die op het eerste gezicht weinig relevant leken, later bepalend voor iemands zelfbeleving. Of andersom. De toedichting van betekenis loopt dus niet parallel met de chronologische tijd, waarbij iedere afzonderlijke levensgebeurtenis overeenstemt met één bepaald moment in de tijd. Daarom wijst Scheler ieder historisch reductionisme af.²⁴ De mens is geen optelsom van meegemaakte gebeurtenissen, maar een totaalbeleving van betekenis. Deze waardering kan wijzigen op grond van nieuwe ervaringen of inzichten. Het verleden blijft als dusdanig onderdeel van het heden en binnen het bereik van het menselijk handelingsvermogen liggen. De geschiedenis is, in tegenstelling tot wat de moderne filosofie beweert, nooit afgerond.

“[...] welke structuur er ook in de geschiedenis van de mens werd aangebracht en welke betekenis ermee werd verweven, zij is onvolledig en zal niet volledig zijn tot aan het einde van de wereldgeschiedenis.”²⁵

Scheler wedijvert niet met de fysische wetmatigheden waarop de moderne filosofie zich ent, en erkent dat een gebeurtenis is wat zij is. *Zij* kan niet worden gewijzigd²⁶, maar de belevingsrealiteit wel. Een handeling of gebeurtenis die eerst positief werd gewaardeerd, kan later negatief worden beoordeeld. Of omgekeerd. Deze verandering komt volgens Scheler voort uit een ontwikkelend waardebeseft.²⁷

Zo komt de flierefluiter ertoe zijn wilde avondje uit anders te gaan beoordelen. Het plezier van het uitgaansleven en de spanning het bed te delen met een vreemde, verliezen hun positieve waardering. Het uitgaan wordt nu gezien als ijdel tijdverdrijf, het vreemdgaan een risiconeming met de eigen gezondheid, of een schending van iemands vertrouwen. De flierefluiter wil zich ervan distantiëren en zijn leven op een andere leest schoeien. Hij wil zich beteren en oriënteert zich hiervoor op (her)ontdekte, hogere waarden. De betreurde daden hebben niet langer een richtwaarde, maar een bekeringswaarde. Het fuifbeest wordt een ijverige student. De flierefluiter wordt een toegewijde partner.

Dit toont aan dat een herweging van het verleden kan leiden tot een hertekening van de gehele persoon. Het berouw zelf legt hier al getuigenis van af. Wie wroeging heeft, is al niet langer dezelfde persoon.²⁸ Hij valt niet meer samen met het eerder gestelde gedrag. Hierin ziet Scheler “de aanvang van de vrijheid”.²⁹ Berouw wrikt de mens los uit zijn levensverhaal en vraagt hem wie hij wil zijn. Wil hij vasthouden aan zijn (lezing van het) verleden, of zichzelf beteren door zich te oriënteren op hogere waarden? Om deze reden kan Scheler stellen dat berouw tot een “morele wedergeboorte”³⁰ leidt. Dit kan wel alleen als de berouwvolle persoon bereid is om zijn verantwoordelijkheid te nemen en openlijk zijn schuld te belijden. Hier botst de eigentijdse mens opnieuw tegen de grenzen

van het moderne denken aan.

Door trots verblind, door schaamte bevrijd

Het openlijk erkennen van schuld en het opnemen van verantwoordelijkheid is de voornaamste hindernis voor de moderne mens om Schelers denken over berouw te omarmen. Tot de vereiste van een openlijke belijdenis werd geformuleerd, leek Schelers denken niet aan te sturen op een breuk met het heersende individualisme. De suprematie van het atomaire individualisme bleef geëerbiedigd. Het moderne individu kan zich bevrijden uit de greep van de lineaire tijdsopvatting, zonder daarvoor een toegift te moeten doen op de aanname dat hij een *causa sui* is. Door een groeiend waardebewustzijn kan het individu eveneens bereid worden gevonden om zichzelf te verbeteren. Alleen, zo stelt Scheler, gaat deze ‘beking’ noodzakelijkerwijs gepaard met een openlijke schuldbelijdenis³¹ en hier is het moderne individu doorgaans niet toe bereid.

Een “natuurlijke fierheid”³² weerhoudt hem hiervan. Deze trots is een beschermingsmechanisme in de moderne persoonsconstitutie. Hij vervormt de beleving van de werkelijkheid (en in het bijzonder de herinnering aan het verleden)³³ op een zodanige wijze, dat het voor het individu moeilijk is om berouw te ervaren. Laat staan om openlijk schuld te belijden. In de reductie van de tijd tot een lineair gegeven ligt de kiem van deze werkelijkheidsvervorming. Zoals aangehaald, maakt deze tijdsbenadering het verleden ontoegankelijk, waardoor het enkel maar kan worden herinnerd. Er lijkt voor het individu dan ook geen enkele reden te zijn om er wakker van te liggen. Het is wat het is. In plaats van zich ervoor te verontschuldigen, zal het moderne individu eerder proberen om het verleden te rechtvaardigen.³⁴

Dit wordt versterkt door het zelfbegrip van de moderne mens. Doordat hij zichzelf begrijpt als een soeverein subject, ziet hij niet in waarom hij zich moet verantwoorden ten aanzien van anderen. Het individu leeft in de overtuiging dat hij enkel maar rekenschap heeft af te leggen aan zichzelf. Aan het openlijk belijden van misstappen heeft hij in de regel geen behoefte. Hij zal hoogstens zijn hart bij iemand willen luchten, of zich verontschuldigen als hij van mening is dat hij daar baat bij heeft. Anders is er geen reden om met zijn vergissingen te koop te lopen, integendeel. Dit zou zelfs nadelig kunnen uitdraaien. Het individu zou als zwak, onbetrouwbaar of moreel afkeurenswaardig kunnen worden gezien en zo de achting of het vertrouwen van anderen kunnen verliezen. Trots, die een uiting is van een positieve zelfwaardering³⁵, wil het individu hiertegen in bescherming nemen.

Alleen, zo merkt Scheler op, doorprijkt deze reflex juist de illusie van de moderne mens als een autonoom subject. Hij onthult dat het oordeel van anderen net wel een rol speelt in zijn zelfbepaling en -waardering. Dit strookt niet met het

beeld van een individu dat zichzelf als begin- en eindpunt neemt. Waarom zou een soeverein subject zich in zijn ontwikkelingsproces laten hinderen door het oordeel van anderen? Persoonlijke groei en een onbemiddelde zeggenschap over het eigen leven zijn net de idealen van het moderne individualisme. Scheler stelt dat het de keerzijde van trots is, die de moderne mens parten speelt. Wie trots is, is ook vatbaar voor schaamte.³⁶ Deze schaamte is een bepalende ervaring. Zij laat aanvoelen dat het fiere moderne individu en vooral de wijsgerige antropologie waarop het is gestoeld, niet het hele verhaal omvat. Wat is immers de oorsprong van schaamte? In het essay *Eer en geweten* doet de Nederlandse rechtsfilosoof Andreas Kinning (°1962) een voorzet: schaamte “is de gedachte tekort te schieten in de ogen van een ander, om wiens oordeel men geeft.”³⁷

Schaamte wijst voorbij het moderne individu. Ze toont dat de mens zich ent op een punt buiten zichzelf. Net zoals geen enkel atoom een geheel op zichzelf kan vormen, zo heeft ook de moderne mens anderen nodig om meer te zijn dan louter een existentiële gegevenheid. Hiermee doorprijkt Scheler de illusie van het radicale individualisme nog voor het zijn zenit bereikte in het humanistisch existentialisme van denkers als Jean-Paul Sartre (1905-1980).³⁸ De mens is niet alleen een op zichzelf staand individu (*ein Einzelperson*), maar ook en vooral een gemeenschapswezen (*ein Gesamtperson*).³⁹ Enkel door zich te verhouden tot anderen kan hij zich ontwikkelen tot een persoon. Eenieder, ook het moderne individu, is een samenspel van conformiteit en uniciteit. Trots en schaamte herinneren hieraan.

De kracht van de schaamte is recht evenredig met die van de trots. Trots is een uitdrukking van zelfwaardering. Wanneer zij te sterk is ontwikkeld, kan deze zelfwaardering een vernauwing van het waardebewustzijn teweegbrengen. Het te trotse individu staart zich blind op de waarden die hij belichaamt en verliest daardoor zowel zijn voeling met als zijn ontvankelijkheid voor andere (en hogere) waarden.⁴⁰

“Trots en hoogmoed voeden de koppigheid van de mens, meer dan de angst voor een straf voor zijn buitensporigheden.”⁴¹

De schaamte herinnert het individu eraan dat de werkelijkheid niet stopt aan de grenzen van zijn leefwereld en onderlijnt de vitale rol die de relatie met anderen speelt. Net omwille van dit relationele, acht Scheler het openlijke karakter van de schuldbelijdenis essentieel. Door zich uit te spreken ten overstaan van anderen, neemt een individu een positie in en geeft hij zichzelf een (nieuwe) identiteit. Zonder deze openlijke belijdenis, spreken enkel de daden uit het verleden.⁴² In zijn innerlijke kan hij zich dan wel bekeerd hebben, maar in de ogen van anderen blijft hij dezelfde.

De openlijke schuldbelijdenis daarentegen maakt de breuk zichtbaar tussen wie iemand was en wie hij voortaan wil zijn. Zij getuigt van de bekering die iemand doormaakte, en drukt de wens uit zichzelf te herdefiniëren. De

schuldbelijdenis bevrijdt het berouwvolle individu zo ook uit de greep van zijn verleden. Er is niets meer dat hem kan inhalen, want er moet niets meer ontkend worden. Het verleden werd opnieuw toegeëigend. Evenmin kan het verleden hem nog langer beschamen, want dat wat eens met veel trots werd verdedigd, verloor alle waarde.

Morele ontwikkeling in een trotse samenleving

Door openlijk berouw te tonen en zijn schuld te belijden herdefinieert een persoon zich ten overstaan van al de gemeenschappen waartoe hij behoort. Dit is van belang omdat hij in deze relaties vorm en inhoud geeft aan zichzelf. Dit doet hij door zich te verhouden tot de waarden, die door anderen worden gekoesterd en uitgedragen. Als hij zich te sterk van deze waarden distantieert, bestaat echter het risico dat hij bruuskeert. De gangmaker die niet meer mee op stap wil, zal bijvoorbeeld op onbegrip stoten bij zijn voormalige drinkebroers en hen mogelijks ergeren. Wanneer het individu afstand neemt van de waarden die worden gedeeld door een grotere gemeenschap of de gehele samenleving, dan is de inzet nog hoger. Door zich af te zetten tegen het gedeelde waardeverhaal, houdt het individu zijn gemeenschap of de samenleving een spiegel voor. Dit kan hen uitdagen om zichzelf te evalueren, maar het kan hen ook in hun trots krenken. In dat geval mag het individu weerwerk verwachten.⁴³ Dit toont zich onder meer in de maatschappelijke debatten over historische schuld.

Net zoals bij het individu, beschermt trots de constitutie van een gemeenschap of een samenleving. Het waardeverhaal is haar bindweefsel. Als hier te veel aan wordt gemorrelt, dan dreigt het geheel te ontrafelen. Hiertegen nemen gemeenschappen en samenlevingen zichzelf in bescherming. En wel bij monde van die personen die het gemeenschappelijke waardeverhaal het meest geïnternaliseerd hebben. Dit mag niet verbazen. Volgens Scheler is traditie en loyaliteit belangrijk bij diegenen die zich (te) sterk identificeren met een waardeverhaal.⁴⁴ Al wie dit verhaal in vraag durft stellen, wordt als deloyaal weggezet of zelfs als vijand beschouwd. In dit licht dient een term als oikofobie⁴⁵ begrepen te worden, die regelmatig valt in debatten over de westerse cultuur, maar ook over de 'historische schuld' van de westerse samenlevingen.

Het begrip geldt als een verwijt ten aanzien van wie het nalaat om het gedeelde waardenverhaal te onderschrijven en te verdedigen. Door op hun eergevoel in te spelen, hoopt men deze kritische stemmen in de kiem te smoren. Wie hardleers blijft, dreigt verstoten te worden. Dit is een zware straf voor een gemeenschapswezen als de mens. Toch verraadt de beschuldiging van vijandigheid ten opzichte van het eigene vooral een (te) sterke vereenzelviging met het eigen waardeverhaal en een angst voor het verlies van de identiteit die eraan wordt ontleend. Het is die angst die een gemeenschap hardnekkig kan doen vasthouden aan haar identiteit en haar blind maakt voor andere, hogere waarden.

En dus net zoals bij het individu, hindert de fixatie op zichzelf een gemeenschap of een samenleving in haar morele ontwikkeling.

In *Reue und Wiedergeburt* merkt Scheler zelfs op dat hij het onwaarschijnlijk acht dat samenlevingen vandaag nog in staat zijn om zichzelf moreel te herbronnen.⁴⁶ De spil van de morele ontwikkeling komt bijgevolg te liggen bij deelgemeenschappen, minderheidsgroepen of bij uitgesproken individuen. Zij horen “de stem van het geweten”⁴⁷ vaak beter, die vraagt om de kloof te dichten tussen het gecultiveerde waardeverhaal en hogere waarden. Zij zijn hier doorgaans ook sneller toe bereid, omdat zij dit morele spanningsveld veelal aan den lijve ondervinden. Ondanks deze bereidheid, blijft het een moeilijke oefening. Het vraagt veel moed en doorzettingsvermogen. Een gemeenschap of samenleving laat haar “constituerend narratief”⁴⁸ niet zomaar in vraag stellen.

Bovendien vraagt het om psychologische veerkracht. Elke deelgemeenschap of minderheidsgroep draagt onvermijdelijk iets van het dominante waardeverhaal met zich mee. Hetzelfde geldt voor het individu. Het afwijzen van dit verhaal houdt bijgevolg een gedeeltelijke afwijzing in van zichzelf. Het vergt kracht om die opoffering te maken en te weerstaan aan de manieren waarop er zal worden geprobeerd om het weerspannige individu of de afvallige groep te overhalen om hiervan af te zien. Tegelijk ziet Scheler in dit onontkoombare deelhebben aan een collectieve identiteit de waarborg dat er ook verantwoordelijkheid voor wordt opgenomen. Door de eigenheid van de persoonsconstitutie wordt iedere persoon en iedere groep binnen een samenleving getekend door de handelingen die in haar naam werden verricht.

“Daarom heeft berouw van oorsprong evenzeer betrekking op ons aandeel in een grotere schuld als onze eigen schuld; evengoed heeft het van oorsprong betrekking op de tragische schuld waaraan wij – buiten onze schuld om – ten prooi vallen, als op de schuld die wij door vrije keuzes op ons namen; net zoals op de collectieve en overgeërfde schuld van gemeenschappen, families, volken en de hele mensheid als op de individuele schuld.”⁴⁹

Ieder lid van een gemeenschap is als door een soort cultuurhistorische erfzonde getekend en kan niet anders dan rekenschap geven van dit gedeelde verleden, als hij eraan wil ontkomen. Net zoals ieder individu zijn eigen verleden onder ogen moet komen als hij zich ervan wil bevrijden. Dit inzicht is zelfs niet zo vreemd aan de westerse cultuur (in tegenstelling tot wat sommigen beweren). De christelijke geloofstraditie, die zo innig verweven is met de westerse cultuur, toont hier een grote gevoeligheid voor. De schuldbelijdenis in de rooms-katholieke traditie brengt dit, volgens Scheler, zelfs nadrukkelijk tot uiting. Niet enkel de eigen misstappen worden beleden, maar ook het aandeel in die van de gemeenschap waartoe men behoort. Vroeger en nu. De berouwvolle gelovige belijdt zowel zijn eigen schuld alsook zijn aandeel in deze “grote schuld”.⁵⁰

Dit is waar het om draait in maatschappelijke debatten rond historische

verantwoordelijkheid. Herkent en erkent het individu zijn schatplichtigheid aan wat er onder het vaandel van het gemeenschappelijke waardenverhaal werd gedaan? Legt hij verantwoording af voor de prijs die moest worden betaald voor de samenleving waarin hij leeft en waar hij de voordelen van plukt?

Het historisch bewustzijn als een eigentijdse schuldbelijdenis

Beslissend in de maatschappelijke discussies omtrent historische schuld is dus de mate waarin het individu zich herkent als medeplichtige. Steeds vaker lijkt de eigentijdse mens zichzelf eerder als bijstander te begrijpen, niet in staat om zijn eigen aandeel in het geheel te herkennen. Of hier niet toe bereid. Dit onvermogen betekent evenwel niet dat hij vrij is van schuld. “Ob man sich also auch schuldig fühle oder nicht – die Schuld haftet.”⁵¹ Verantwoordelijkheid is niet afhankelijk van de ervaring ervan, stelt Scheler. Het betreft de morele kwaliteit van de handeling.⁵² Ook als de flierefluiter geen graten ziet in zijn trouweloosheid, blijft zijn handelen moreel laakbaar. En ook wanneer hij zich heeft bekeerd, blijven deze handelingen hun morele staat behouden. Zij bepalen hem dan wel niet langer, maar hij moet er rekenschap voor blijven geven als hij daarnaar wordt gevraagd.

Op soortgelijke wijze moet een gemeenschap of een samenleving blijvend rekenschap geven van de zwarte bladzijden van haar geschiedenis. Ook al werd er afstand genomen van de daden die intussen als immoreel werden (h)erkend. Zij blijven een onveranderlijk onderdeel van die geschiedenis en net zoals het individu ter verantwoording kan worden geroepen voor vroegere handelingen die hij intussen afzwoer, geldt hetzelfde voor gemeenschappen en samenlevingen. Dat gebeurt de laatste jaren ook steeds vaker. Dat dit weerstand oproept, toont aan dat deze gemeenschappen of samenlevingen ofwel nog niet ver genoeg staan in hun morele ontwikkeling, ofwel nog niet in het reine zijn met hun verleden. Door de eigenheid van de persoonsconstitutie is de morele ontwikkeling van een gemeenschap of samenleving gelukkig niet enkel afhankelijk van de stappen die zij als geheel kan of wil zetten.

Zoals aangehaald, draagt ieder individu als gemeenschapswezen iets van het gemeenschappelijke waardeverhaal in zich. Het is een overgeërfde schuld, waar hij tegen wil en dank rekenschap van moet geven. De aanvaarding ervan is volgens Scheler evenwel de eerste stap in zichzelf bevrijden van die schuld. Het verleden verliest zijn greep op het individu, zodra hij het zich toe-eigent en het gebruikt om te bepalen waar hij staat ten opzichte van de universele waarden. Als blijkt dat het gemeenschapsverhaal hem hindert in zijn morele ontwikkeling, dan kan hij (hoe moeilijk ook) breken met de gecultiveerde waarden en een andere richting inslaan. De menselijke vrijheid is in dezen absoluut.⁵³ Scheler erkent geen ander absolutisme, historisch noch cultureel. Deze breuk met het heersende waardeverhaal veroorzaakt, op voorwaarde dat zij openlijk wordt beleden, een deining doorheen het waardebewustzijn van de gemeenschap die anderen kan

wakker schudden. Het groeiende bewustzijn van de afstand tussen de gecultiveerde waarden en de (her)ontdekte hogere waarden zal meer en meer personen ertoe brengen zich aan te sluiten bij een alternatief.

Naarmate deze bekeerlingen in aantal toenemen en het alternatieve waardeverhaal aan kracht wint, zal de druk op de gemeenschap en uiteindelijk de samenleving toenemen om zich aan te passen en te (ver)beteren. Zo wordt duidelijk hoe de individuele bekering uiteindelijk leidt tot een collectieve omwenteling. Dit is het gevolg van de verbondenheid en de wisselwerking tussen het individu en de gemeenschap; zoals de gemeenschap de krijtlijnen van ieder individueel levensverhaal uitzet, zo kan het (waarde)bewuste individu de contouren van het gemeenschapsverhaal hertekenen.

De spanning tussen Schelers denken en de moderne filosofie

Hoewel veeleisend biedt Schelers denken hoop. Het herinnert aan de unieke en radicale vrijheid van de mens. Ondanks haar bejubeling van autonomie, heeft de moderne filosofie het vrijheidsbesef van de mens afgestompt en hem daardoor aangetast in zijn handelingsvermogen. Zij laat toe dat de mens wordt gegijzeld door het verleden. Scheler brengt daarentegen in herinnering dat de mens te allen tijde kan breken met wie hij is en met dat wat hem tot die persoon maakt, in het bijzonder de waardeverhalen die hem hebben vormgegeven. Het individu heeft zelfs het vermogen om de toon van het verleden – niet het verleden zelf – te wijzigen, en zo de koers van de geschiedenis te verleggen naar de verdere verwikkelijking en borging van universele waarden.

Deze universele waarden, die onafhankelijk van de mens bestaan, zijn de hoeksteen van Schelers denken over historische verantwoordelijkheid. Hun bestaan is een noodzakelijke voorwaarde om te kunnen spreken over morele groei. Als waarden niet meer dan projecties zouden zijn van een individu of gedeelde conventies binnen een gemeenschap, dan kan er hooguit sprake zijn van een verandering van waarden en geldt het nietszeggende principe: iedere tijd zijn zeden.⁵⁴ Dit historisme⁵⁵ laat geen morele weging toe, enkel een aanvaarding van wat is of was. Er is dan ook geen enkele reden om zich ergens schuldig over te weten.

Dit is de grondtoon van de moderne filosofie. Onafhankelijke waarden die als sterren aan het firmament toelaten om zich te oriënteren in de wereld van het handelen, worden niet erkend. Integendeel; in overeenstemming met het nietscheaanse denken wordt iedere aanspraak op een universele moraal met wantrouwen of zelfs spot bejegend. Moraliteit wordt gezien als een manier om macht te verwerven of haar te behouden, zij het als individu of als groep. Hier lijken de huidige maatschappelijke debatten rond historische schuld dan ook van weg te hebben. Het lijken perceptiestrijden, met als inzet welke interpretatie van de geschiedenis zal overwinnen.

“En dat is nu precies wat Nietzsche zich in de *Genealogie* tot taak stelt. Hij probeert aan te tonen dat er geen sprake is van een rechtlijnige, progressieve ontwikkeling van de moraal [...] De moraal is steeds de resultante van de belangenstrijd tussen de heersende en de onderliggende bevolkingsgroepen, [...] Elk van de twee groepen probeert zoveel mogelijk macht over de andere groep te krijgen. De moraal is het belangrijkste instrument in die machtsstrijd.”⁵⁶

Het historisme en het moreel relativisme dat er hand in hand mee gaat, verwerpen de hoeksteen van Schelers denken. Datgene waar hij op zinspeelt, ligt buiten het bevattingsvermogen van de moderne mens. Dit verklaart wellicht ook waarom Schelers filosofie in de vergetelheid raakte.⁵⁷ Zijn pleidooi om verantwoordelijkheid op te nemen voor het verleden, wordt in het beste geval beschouwd als ontwapenende naïviteit, in het slechtste geval als een doorzichtige poging om de zienswijze van één partij op te leggen.

Toch zal het zelfs voor de moderne mens moeilijk zijn om Schelers denken helemaal terzijde te schuiven. Er gaat een moeilijk te weerstane lokroep van uit. Het appelleert aan zijn zelfbegrip en speelt in op zijn onafhankelijkheidsgevoel. De moderne mens wil misschien niet verantwoordelijk worden gehouden voor gebeurtenissen uit het verleden of handelingen van vorige generaties, maar hij wil er evenmin door worden gegijzeld. Dit zal hem er vroeg of laat toe brengen om een eigen verhouding tot dat verleden te zoeken. Dit is volgens Scheler een beslissend moment, want het is het moment waarop de moderne mens zijn vrijheid aanwendt.

Scheler hoopt dat deze confrontatie met het verleden de moderne mens uiteindelijk tot inkeer zal brengen. De onmogelijkheid om het verleden te blijven ontlopen, zal hem ertoe brengen te erkennen dat er werd gezondigd tegen bepaalde waarden en dat dit onrecht mede door zijn schuld – zijn grote schuld – in stand werd gehouden. Dit zal de moderne mens tot hetzelfde inzicht leiden als de befaamde dichter Oscar Wilde (1854-1900): “The one duty we owe to history is to rewrite it.”⁵⁸

Noten:

1 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt in Vom Ewigen im Menschen*, Bern und München, Francke Verlag, 1968, p.54.

2 Ceuppens B. (red.), *Pietpraat: over Zwarte Piet in België*, Antwerpen, Houtekiet, 2018, p. 31-37.

3 Willibrordvertaling, Katholieke Bijbelstichting, 1975. (Ez 18:20)

4 ‘Nicht bereuen, sondern besser machen.’ Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p.30.

5 Nietzsche F., *De genealogie van de moraal*, Amsterdam, De Arbeiderspers, 2005, p.123.

6 Scheler had hier geen oog voor, maar de opstelling van de moderne mens, die enkel om zichzelf in het hier en het nu bekommerd is, weigert niet alleen verantwoordelijkheid op te nemen voor het verleden maar eveneens voor de toekomst. Conform de moderne wijsgerige antropologie weigert hij verantwoordelijkheid op te nemen voor datgene wat

buiten zijn handelingsbereik ligt. Deze opstelling leidt er dus niet enkel toe dat een overgeërfd verantwoordelijkheid wordt afgewezen, maar ook een verantwoordelijkheid voor toekomstige generaties. Dit wordt onder meer duidelijk in het klimaatdebat en werd recentelijk nog eens aangeklaagd door paus Franciscus in de apostolische exhortatie *Laudate Deum*. Franciscus, (2023, 4 oktober) *Laudate Deum*. Apostolic Exhortation to all people of good will on the climate crisis, vatican.va, Libreria Editrice Vaticana. Geraadpleegd 4 oktober 2023.

7 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 31.

8 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 31-32; 45.

9 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 31-32; 45.

10 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 45.

11 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 31.

12 Nietzsche F., *De genealogie van de moraal*, p. 76-78.

13 Nietzsche F., *De genealogie van de moraal*, p. 48 e.v.

14 Nietzsche F., *De genealogie van de moraal*, p. 32-33.

15 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 46.

16 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*. p. 32 e.v.

17 Scheler buigt hier terug op zijn waardeleer. In tegenstelling tot zijn tijdsgenoten en latere filosofen verdedigde Scheler ongegeneerd het bestaan van universele waarden, die door de mens gekend (kunnen) worden. Deze waarden verhouden zich hiërarchisch ten opzichte van elkaar, waarbij de mens weet dat hij voorrang hoort te geven aan de ‘hogere’ waarden. Deze moraalfilosofie werkte Scheler nauwgezet uit in: Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Hamburg, Felix Meiner, 2014, p. 104.

18 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 32. RScheler zal stellen dat ook de fysieke kater getuigt van een veronachtzaming van de waardehiërarchie. Wie zich te buiten gaat aan hedonistische uitpattingen geeft immers voorrang aan genot, ten koste van zijn gezondheid. Genot moet te allen tijde ondergeschikt zijn aan of ten dienste staan van de eigen gezondheid, want het eerbiedigen hiervan is meer waardevol dan het beleven van kortstondig genot. Toch is het belangrijk om te benadrukken dat Scheler genot op zichzelf positief waardeert. Alleen staat het lager in de waardehiërarchie dan gezondheid.

19 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 36.

20 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 33-34.

21 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 34. [eigen vertaling]

22 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 34. [eigen vertaling]

23 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 34. [eigen vertaling]

24 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 35.

25 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 34. [eigen vertaling]

26 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 34.

27 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 47.

28 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 40.

29 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 35. [eigen vertaling]

30 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 36.

31 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 38-39.

32 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 38.

33 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 37.

34 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 38.

35 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 37-38.

- 36 Kinneging A., *Geografie van goed en kwaad. filosofische essays*, Amsterdam, Spectrum, 2009, p. 85 e.v.
- 37 Kinneging A., *Geografie van goed en kwaad*, p. 94.
- 38 Illustratie: Sartre J.P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Éditions Nagel, 1946.
- 39 Claudia Bouteligier en Timo Slootweg (red.), *Rechtvaardigheid, persoon en creativiteit: Personalisme in recht en politiek*, (Antwerpen, Gompel & Svacina, 2020), 69.
- 40 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 42, 54.
In een ander werk spreekt Scheler in deze context over 'waardenblindheid'. Zie: Scheler M., *Het ressentiment in de moraal*, Amsterdam, Boom, 2008, p. 27.
- 41 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 38.
- 42 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 49-50.
- 43 Maar ook omgekeerd; als een gemeenschap of een samenleving zelf te snel afstand neemt van haar waardeverhaal, dan zal dit verzet oproepen bij een deel van haar leden of bepaalde groepen, met name bij hen die haar het sterkst hebben geïnternaliseerd. Dit inzicht kan helpen om actuele ontwikkelingen in het maatschappelijke debat te verklaren, zoals het teruggrijpen naar (ultra)conservatieve en nationalistische discoursen in reactie op het maatschappelijke pleidooi voor openheid, gastvrijheid of diversiteit.
- 44 Nota, J.H., Max Scheler, Baarn, Het Wereldvenster, 1979, p.64.
- 45 Scruton R., *England and the Need for Nations*, London, Civitas, 2004, p. 33-38.
Ter illustratie: Baudet T., *Oikofobie. De angst voor het eigene*, Amsterdam, Prometheus/De Bakker, 2013.
- 46 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 53.
- 47 Nota, J.H., Max Scheler, p. 103.
- 48 Wolin, S., 'Hannah Arendt and the Ordinance of Time' in: *Social research* 44(1) (1977), p.91-105 (p. 97)
- 49 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 51-52. [eigen vertaling]
- 50 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 52.
- 51 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 48.
- 52 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 48-49.
- 53 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 35-36.
- 54 Zoals de weelklacht van Cicero weerklinkt in zijn Eerste Catilinarische Rede.
Cicero M., *Tegen Catilina*, Amsterdam, Ambo, 1992.
- 55 Berger S., 'Stefan Berger responds to Ulrich Muhlack' in: *Bulletin of the German Historical Institute London* XXIII 23(1) (2001), p. 21-33.
- 56 Nietzsche F., *Genealogie van de moraal*, p.172. [nawoord door Hans Driessen]
- 57 Nota, J.H., Max Scheler, p. 8.
- 58 Wilde O., *The Critic as Artist*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 359.