

Van Willen tot Denken

*Een filosofische beschouwing van de relatie tussen wil en rede in de filosofie van
Arthur Schopenhauer*



Die Welle steht nicht still,
Nacht liebt lichten Tag —
Schön klingt das Wort „ich will“
Schöner noch „ich mag!“

Simon Kuyper

Foto door Monika K. Adler, getiteld "There are more Things", 2016

Website: <http://www.monikakadler.com/>

Daaronder het eerste vers van een gedicht zonder titel door Friedrich Nietzsche, uit zijn nagelaten fragmenten 1884 – 1885¹

Simon Kuyper

Rooseveltstraat 5E, 2321 BK Leiden

adrianus22@live.nl

+31683997264

¹ Friedrich Nietzsche, *Fragmente 1884-1885. Band 5.* (Hamburg: Tredition, 2012 [1884-1885]), 283.

Van Willen tot Denken

*Een filosofische beschouwing van de relatie tussen wil en rede in de filosofie van
Arthur Schopenhauer*

Simon Kuyper – 1119796

MA-scriptie

Prof. dr. R.D.N. van Riessen

Wijsgerige Antropologie en Cultuurfilosofie

Universiteit Leiden, Faculteit der Geesteswetenschappen

Leiden, 13 juni 2018

Versie 2

Inhoudsopgave

ABSTRACT	6
VOORWOORD	7
INTRODUCTIE	8
HOOFDSTUK I: DRIE-EENHEID VAN HET DENKEN	12
§1.1. VOORSTELLINGEN EN DE REDE	13
§1.2. DE ERVARING VAN DE WIL ALS GROND VAN HET WAARNEEMBARE	17
§1.3. PLATOONSE IDEEËN ALS BRON VAN PURE COGNITIE	21
§1.4. DRIELEDIGHEID IN SCHOPENHAUERS DENKEN	23
HOOFDSTUK II: DE WERELDKNOOP	25
§2.1. INDIVIDUALITEIT EN SUBJECT	25
§2.2. BEWUSTZIJN EN INTELLECT	27
HOOFDSTUK III: DE WIL IN HET GEDING	31
§3.1. ASPECTEN VAN DE REDE	31
§3.1.1. DE REDE ALS OVERLEVINGSMECHANISME	31
§3.1.2. DE REDE ALS KENNER VAN DE WIL	32
§3.1.3. DE REDE ALS VERHOUDINGSWIJZE	34
§3.2. ONMIDDELIJK EN VOORHANDEN	35
§3.3. DE WIL EEN HERSENSPINSEL?	37
§3.4. DE GEGRONDHEID VAN DE WERELD	39
§3.5. DE IVOREN TOREN VAN DE MENS	41
HOOFDSTUK IV: CONCLUSIE	42
§4.1. OVERZICHT	42
§4.2. DE 'OVERWINNING' VAN DE WIL DOOR DE REDE	43

§4.3. DE STATUS VAN SCHOPENHAUERS FILOSOFIE	44
BIBLIOGRAFIE	48
WEBSITES	49

Abstract

Dit onderzoek is erop ingericht een beter begrip van een belangrijk onderdeel van Arthur Schopenhauers filosofie te scheppen, en daarmee van diens filosofie als geheel. In zijn grootste werk, *Die Welt als Wille und Vorstellung* legt Schopenhauer de lezer een systematische filosofie voor waarin de wereld wordt beschreven als een samenstelling van de wil en van voorstellingen. Dit tweede aspect is de wereld van onze alledaagse waarneming, welke zich voegt naar regels ontleend aan ons redelijke denkvermogen. Ten grondslag aan deze wereld ligt de wil, een non-rationele drijfveer die alles stuurt wat we waarnemen. Waar de nadruk bij voorgangers van Schopenhauer, waaronder Kant, altijd lag bij de wereld begrepen door het redelijk intellect, verplaatst Schopenhauer het zwaartepunt naar de irrationele wil. Als een van de eersten die dit doet, wordt Schopenhauer daarom dikwijls ontvangen als radicale tegenhanger van het ratio-centrische verlichtingsdenken dat hem voorging. Wanneer we Schopenhauers werk echter onder de loep nemen, blijkt dit beeld minder goed te kloppen dan op het eerste oog zichtbaar. Aan de hand van analyse van verschillende van Schopenhauers belangrijkste werken, alsmede een kleine selectie secundaire literatuur, wordt in dit onderzoek beargumenteerd hoe we Schopenhauers positie in de geschiedenis van de filosofie moeten duiden, indien niet langer als een radicale 'omdenker' van verlichtingsdenken. Het lijkt er namelijk op dat Schopenhauer in zijn denken in belangrijke mate schatplichtig is aan de Verlichting. De wil verschijnt in zijn filosofie weliswaar als belangrijk begrip, de verhouding tussen wil en rede in zijn werk ligt anders dan hij zelf doet vermoeden.

Voorwoord

Dit onderzoek is geschreven gedurende een periode van iets meer dan een jaar, en heeft me daarmee meer tijd gekost dan aanvankelijk het plan was. Drukte omtrent het schrijven van een tweede scriptie voor mijn bachelor Archeologie dreef deze masterscriptie aanvankelijk naar de achtergrond, zodat ik deze in een extra studiejaar heb moeten schrijven om af te studeren voor mijn Master Filosofie. In verband met financiële overwegingen heb ik het gros van het schrijfwerk gedaan terwijl ik ernaast nog werkte om geld te verdienen, zodat ik mijn aandacht altijd moest verdelen over verschillende bezigheden. Gezien het persoonlijk belang dat ik hecht aan filosofie in het algemeen, en het onderwerp van dit onderzoek in het bijzonder, was dit bij tijd en wijle een lastig pakket om mij in te bevinden. Hoewel ik alleszins tevreden ben met het eindresultaat, heeft het schrijfproces me de nodige stress en persoonlijke twijfels bezorgd. Echter, hoe lastiger de weg naar een doel toe, hoe mooier het uitzicht wanneer het doel bereikt is. Retrospectief heeft dit onderzoek mij dan ook veel geleerd, op filosofisch en persoonlijk vlak, en ben ik blij dat ik het tot dit einde heb weten te brengen. Zoals voor iedere lastige taak geldt ook voor dit onderzoek dat ik het niet alleen had gekund. Zonder de introductie in de filosofie van Schopenhauer door dr. Rico Sneller, en diens enthousiaste en inspirerende uitleg van het onderwerp was ik waarschijnlijk niet tot dit onderzoek gekomen. Mijn dank gaat daarom ten eerste naar hem uit, voor de gegeven inspiratie. Helaas kon de heer Sneller door omstandigheden dit onderzoek niet tot de eindfase begeleiden. Prof. Renée van Riessen is opgetreden als vervangende begeleider, en haar wil ik ten tweede mijn dank betuigen omdat ze mij van zowel hernieuwd enthousiasme als waardevolle feedback heeft voorzien in het laatste stadium van het onderzoek. Voorts gaat er enorm veel dank uit naar mijn ouders, die mij sinds het begin van mijn studie hebben gesteund in het nastreven waar ik passie voor heb en daarin nooit aan mijn kunnen hebben getwijfeld. En tot slot ben ik mijn vriendin, Lucy, alle dank verschuldigd voor het bieden van steun wanneer ik dat maar nodig had, en vooral op de momenten die voor mij het zwaarst waren.

Introductie

In de zeventiende eeuw na Christus vond er in Europa een belangrijke ontwikkeling in cultuur en filosofie plaats. De hernieuwde aandacht voor klassieke denkers, welke de periode van de Renaissance kenmerkte, maakte plaats voor wat we nu de periode van de Moderne Filosofie noemen. In deze epoche van de geschiedenis van het Westerse denken kwam de autoriteit van de kerk als maatgevende en in-waarheid-voorzienende instantie sterk in het geding. In combinatie met een opleving van interesse in de natuurlijke wetenschappen, en de belangrijke resultaten die deze teweegbrachten, zorgde deze ontwikkeling voor een verschuiving van de intellectuele autoriteit. Niet langer was de dogmatische uitleg van het menselijk bestaan zoals deze werd ontleend aan gedachtegoed uit de bijbel de leidraad voor ons begrip van mens en wereld, er werd meer vertrouwen gelegd in het menselijke vermogen van de rede. Door middel van het eigen intellect, observaties en aan de rede ontleende logica ontstond er langzaam een beeld in wetenschap en filosofie waarin mens en wereld verschenen als mechanische entiteiten. Dat wil zeggen dat de processen die mens en wereld sturen als inzichtelijk werden beschouwd, en daarom door middel van de rede te achterhalen, te beschrijven en vast te leggen in termen van algemene biologische, scheikundige en natuurkundige wetten. De beschrijving van het universum waarin we leven als het *Clockwork Universe* wordt vaak in verband gebracht met deze manier van denken. De gedachte erachter is namelijk dat het universum werkt als een klok: allerlei kleine radertjes grijpen op vele, complexe manieren in elkaar, drijven elkaar aan, veroorzaken daarmee bewegingen en houden zo het geheel draaiende. Niets aan deze mechaniek laat ruimte over voor twijfel of onduidelijkheid, alles werkt volgens vaste regels en patronen. De rede zou de mens gedetailleerde kennis van de werking van dit raderwerk verschaffen, zodanig dat zij dit naar de eigen hand kon zetten. Het beeld van een inzichtelijk, beïnvloedbaar, controleerbaar universum viert hoogtij, met als centrale notie de autoriteit van de rede.

Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) wordt aan het eind van de 18^e eeuw geboren, in de tijd dat het gedachtegoed van de Verlichting nog volop leeft in de filosofie. Hij volgt hiermee in een filosofische traditie die een hoogtepunt vindt bij het werk van Immanuel Kant (1724 – 1804). Kants bekende werk waarin hij een uitleg geeft van wat Verlichting is, geeft een goed beeld van de tijd waarin hij schreef:

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.²

² Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift*, no. 12 (1784): 481.

Het Verlichtingsdenken roept de mens op zich van zijn eigen verstand te bedienen, te vertrouwen op de rede en hier gebruik van te maken als leidraad, in plaats van zich door een ander te laten leiden. De filosofie van Kant is er dan ook op ingesteld zo exact mogelijk de status, capaciteiten en grenzen van de menselijke rede in kaart te brengen. Een grote omwenteling in zijn werk is het actieve karakter dat hij de rede toekent. Niet wordt de rede door Kant als passief vermogen begrepen, het feit dat we door 'de bril van de rede' naar de wereld kijken betekent dat we aan de rede ontleende categorieën en regels op de waargenomen wereld 'projecteren'. Door de bril van de rede zien we hoe de wereld zich aan ons voordoet; daarachter gaat de wereld schuil zoals deze op zichzelf is: de *Dinge an sich*. Ondanks de onbekendheid van deze 'ware' wereld, zien we het onmiskenbare primaat dat Kant, net als diens voorgangers, bij de rede legt. Hoewel we zullen zien dat Schopenhauer veel van Kants filosofie overneemt, doet hij hier een toevoeging aan die zijn filosofie anders zal kleuren dan die van Kant. Schopenhauer zegt namelijk dat ondanks ons bezit en gebruik van de rede, de werkelijkheid in de kern geen redelijk geheel is. Aan de ogenschijnlijk redelijk ingedeelde wereld van onze waarneming ligt volgens Schopenhauer namelijk een non-redelijke, chaotische fundering ten grondslag: de wil. Voor Schopenhauer is de werkelijkheid dus niet in de kern redelijk, maar juist het tegenovergestelde. Als gevolg hiervan wordt Schopenhauer in de filosofie onder andere beschouwd als voorloper van de 19^e-eeuwse *Lebensphilosophie*, een stroming waarin er filosofische aandacht was voor het leven 'van binnenuit' bekeken, in tegenstelling tot de methode van het door wetenschap beïnvloede Kantiaanse verlichtingsdenken.³ Deze stroming wordt onder andere in verband gebracht met irrationalisme, de gedachte dat een uitleg van de wereld dieper gaat, of voorbij gaat aan logische redeneringen en rationaliteit; veeleer zou het leven in termen van instinct, gevoel of wil uitgelegd moeten worden, om recht te doen aan het unieke karakter van het menselijk bestaan.⁴ Het is inderdaad begrijpelijk dat Schopenhauer als voorloper hiervan beschouwd wordt: zijn aandacht verschuift van een redelijke naar een non-redelijke uitleg van de wereld, met daarin het centrale begrip van de wil. Kortom, het lijkt erop dat we Schopenhauer zouden kunnen aanmerken als irrationalist: het primaat ligt volgens hem niet langer bij de rede, maar bij de wil. Immers, we kunnen Schopenhauers filosofie op het eerste oog bestempelen als een irrationalistische ommekeer van het hem voorgaande verlichtingsdenken. Echter, bij grondiger onderzoek begint zijn filosofisch project toch minder radicaal te ogen dan wellicht op het eerste gezicht het geval leek. Wanneer men namelijk komt tot de kern van Schopenhauers uitgebreide en veelzijdige metafysica, blijkt dat er in zijn voornaamste werken veel motieven zijn te ontwaren die zeer sterk doen denken aan het Verlichtingsdenken waarvan hij in eerste instantie afstand leek te hebben gedaan. Met name in Schopenhauers verhandelingen over de unieke plek die de mens

³ The Oxford Dictionary of Philosophy, zoekterm '*Lebensphilosophie*'.

⁴ The Oxford Dictionary of Philosophy, zoekterm '*Irrationalism*'.

inneemt in de wereld komen eigenschappen aan bod van zijn mensbeeld die de lezer alleen kunnen doen concluderen dat Schopenhauer sterk schatplichtig is aan de hem voorgaande traditie van de Verlichtingsdenkers. Zodoende is Schopenhauers denken in veel opzichten in feite een weinig ingrijpende aanpassing van Kants rationele metafysica. Op verschillende vlakken is hij weliswaar vernieuwend ten opzichte van zijn voorganger(s), maar in een heel belangrijk opzicht voegt hij zich nog steeds naar de traditie van de Verlichting, waar we tot op de dag van vandaag nog steeds sterk door worden beïnvloed.

Om het voorgaande te onderbouwen zal ik in dit onderzoek het spanningsveld tussen de rede en de wil in Schopenhauers filosofie blootleggen en van kritisch commentaar voorzien. Hieruit volgen verschillende argumenten waarom Schopenhauer mijns inziens sterker vasthoudt aan de rede dan hij zelf toegeeft, wat zijn claim dat de wil primair is ten overstaan van de menselijke rede problematisch maakt. Om uiteindelijk tot deze stelling te komen zal de overkoepelende onderzoeksvraag van dit onderzoek luiden: Wat is de verhouding tussen de wil en de rede in de filosofie van Arthur Schopenhauer? Ter beantwoording van deze vraag zal ik laten zien dat de verhouding tussen wil en rede in Schopenhauers filosofie anders ligt dan dat hij zelf claimt in zijn werken. Regelmatig herinnert Schopenhauer ons in zijn filosofie immers aan het primaat van de wil ten opzichte van de rede. Echter, we zullen zien dat deze claim bij nadere bestudering van zijn filosofie problematisch is. Daarnaast zal besproken worden wat dit betekent voor de status van Schopenhauers filosofie in de traditie van het Westerse denken. De hoofdvraag van dit onderzoek wordt beantwoord in een drietal hoofdstukken. In het eerste hoofdstuk wordt een overzicht van Schopenhauers metafysica gegeven, met daarin de focus op de drie kenwijzen die er in dit systeem worden onderscheiden. Een begrip van de eigenschappen van, en de verschillen en overeenkomsten tussen deze kenwijzen zullen de fundering vormen van de verdiepende analyse uit het volgende hoofdstuk. Hoofdstuk II is gefocust op datgene wat er centraal ligt aan Schopenhauers kenbegrippen en metafysica: het individuele subject en diens eigenschappen. Hier lijkt alles namelijk samen te komen in Schopenhauers filosofie. Op basis van deze verdieping van Schopenhauers metafysica is er nu een essentieel inzicht in de kern van dit systeem ontstaan, dat – zo zal blijken – valt of staat bij gratie van het subject als rationeel intellect. Om de analyse af te maken begint het volgende onderdeel van dit onderzoek, Hoofdstuk III, met een korte opsomming van verschillende manieren waarop de rede verschijnt in Schopenhauers filosofie, afgezet tegen diens wilsbegrip. Uit deze vergelijkingen volgt voorts een reeks kritische commentaren en argumenten waarom uit de beschreven verhoudingen tussen rede en wil, en uit de daaraan voorafgaande analyse van Schopenhauers wereld- en mensbegrip blijkt dat de wil in zijn filosofie niet eenduidig primair is aan de rede. Beargumenteerd zal worden dat in feite het tegenovergestelde het geval is, of in ieder geval verdedigbaar lijkt te zijn. In het concluderende laatste hoofdstuk worden de

gevoerde analyse en redentatie kort samengevat en toegelicht, om vervolgens afgesloten te worden met de beantwoording van de hoofdvraag van dit onderzoek. Voorts wordt getracht aan te geven wat dit betekent voor de status van Schopenhauers filosofie in de traditie.

Hoofdstuk I: Drie-eenheid van het denken

In de titel van Schopenhauers voornaamste werk, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, refereert hij aan zijn bevinding van de tweedeling in bestaanswijzen van de wereld waarin wij leven. Dit motief is leidend voor zijn filosofie als geheel, en behelst tegelijkertijd een herhaling en een vernieuwing. Te meer omdat Schopenhauer zich expliciet op Kants filosofie beroept is het in deze context van belang aan te stippen in welke zin Schopenhauers metafysica een herhaling is van die van Kant. Vervolgens zal echter duidelijk worden in welke zin Schopenhauers filosofie daarnaast vooral een vervolg is op Kants filosofie. Hierin zal Schopenhauers waardering van de wil duidelijk worden.

Het motief in Kants filosofie waar het hier om draait is de *kritische Unterscheidung*⁵ die hij maakt: het onderscheid tussen de manier waarop de wereld zich aan ons voordoet (*Erscheinungen*) en de manier waarop de dingen uit deze wereld op zichzelf zijn (*Dinge an sich*). Volgens Kant is de alledaagse waarneming een invulling door de menselijke ratio. Deze invulling stoelt op de dingen *an sich* – het *Ding an sich* grondt de voor ons waarneembare verschijningsvormen. Hoewel Schopenhauer dit onderscheid in grote lijnen overneemt in zijn filosofie, doet hij er een belangrijke aanpassing aan. Schopenhauer onderkent namelijk wel degelijk dat de wereld die het object is van onze directe waarneming er een is van louter verschijningen (*Vorstellungen*), en dat deze wordt gefundeerd door een niet direct waarneembare wereld aan de keerzijde van deze verschijningen. Volgens Schopenhauer, in tegenstelling tot wat Kant dacht, is deze andere kant van de munt, ondanks haar verborgen karakter, wel degelijk kenbaar. Sterker, Schopenhauer geeft de keerzijde een naam: de wil. Belangrijk voor een juist begrip van deze tweedeling is dat de titel van Schopenhauers magnum opus *Die Welt als Wille und Vorstellung* (vanaf hier afgekort als WWV) luidt. Voor Schopenhauer is de wereld namelijk niet soms het één, dan weer het ander. De wereld is zowel wil als voorstelling:

... der Welt [...] ist, wie einerseits durch und durch Vorstellung, so andererseits durch und durch Wille⁶

Hoewel Schopenhauer wil en voorstelling hier ogenschijnlijk aan elkaar gelijkstelt, zullen we zien dat het primaat uiteindelijk bij de wil komt te liggen. De ondertitel van het tweede boek, *Der Welt als Wille erste Betrachtung: Die Objektivation des Willens*, geeft hiertoe al een eerste hint. Hiermee zegt Schopenhauer namelijk dat representaties (vaak door Schopenhauer gelijkgesteld aan objecten) objectiveringen zijn van de wil. Anders gezegd: de wil drukt zich uit in, of laat van zich blijken middels

⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1967 [1781]), 27.

⁶ Arthur Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1“, in *Digitale Bibliothek 2: Philosophie von Platon bis Nietzsche*, ed. Frank-Peter Hansen (Berlijn: Directmedia Publishing, 2000 [1844]), 40 – 42.

representaties, waaronder waarneembare objecten. Als voorbeeld noemt Schopenhauer in dit tweede deel van zijn werk het menselijk lichaam:

Die Aktion des Leibes ist nichts Anderes, als der objektivirte, d.h. in die Anschauung getretene Akt des Willens. [...] der ganze Leib ist nichts Anderes, als der objektivirte, d.h. zur Vorstellung gewordene Wille⁷

Ondanks de ogenschijnlijke 'rangorde' begint Schopenhauer WWV met een deel waarin hij zich buigt over de wereld als voorstelling. Dit wordt pas daarna uitgebreid met een eerste verhandeling over het aspect van de wil. Hoewel Schopenhauer herhaaldelijk wijst op het feit dat onze kennis van de wil de meest on-middelijke, directe vorm van kennis is, erkent hij dat het type kennis waar we voortdurend en het meest voor de hand liggend mee in aanraking komen, de kennis van representaties is. Dit type kennis is de kennis van alledag, welke in een preciezere vorm bestaat in de wetenschap. Daarnaast zegt Schopenhauer dat we kennis (kunnen) nemen van de wil, een ander soort kennis:

Endlich ist die Erkenntniß, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, doch von der meines Leibes nicht zu trennen. Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts ist: daher ist der Leib Bedingung der Erkenntniß meines Willens.⁸

In de onmiddellijke kennis die we van de wil nemen, is de menselijke lichamelijke van groot belang voor de toegang die de mens heeft tot deze wil, die aan dit lichaam ten grondslag ligt. Indachtig deze verhouding zal ik in dit hoofdstuk, net zoals Schopenhauer dat doet, aanvangen met een overzicht van de aspecten van de wereld der voorstellingen. Vervolgens zal dieper ingegaan worden op het tweede, tegelijkertijd intiem kenbare en toch dieper verborgen aspect, de wil.

§1.1. Voorstellingen en de rede

Evenals in de wereld als geheel, bestaat er in de wereld van voorstellingen een tweedeling:

Die Welt als Vorstellung [...] hat zwei wesentliche, nothwendige und untrennbare Hälften. Die eine ist das Objekt: dessen Form ist Raum und Zeit, durch diese die Vielheit. Die andere Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit: denn sie ist ganz und ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen⁹

⁷ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 229 – 230.

⁸ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 231.

⁹ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 43.

De eigenschappen en de plaats die Schopenhauer het subject toekent zullen in het volgende hoofdstuk van dit onderzoek worden besproken om tot de kern van diens metafysica te komen. Voor nu volstaat het te zeggen dat het subject in deze context begrepen kan worden als datgene wat kennisneemt van de wereld der objecten, dat inzicht heeft in de structuren en regels waarnaar deze wereld zich voegt. Het kan dit onder andere omdat, zoals Schopenhauer zegt, het subject zelf niet gebonden is aan de regels van tijd en ruimte en de wereld der objecten onafhankelijk, 'van buiten' kan aanschouwen en begrijpen. De andere 'helpt' van de wereld der voorstellingen is die van de objecten. Ten eerste bestaat deze categorie volgens Schopenhauer uit onze intuïtieve voorstellingen. Hieronder verstaat Schopenhauer al wat onderdeel uitmaakt van onze waarneming.¹⁰ De basisaspecten die al deze fenomenen in de voorstellingswereld toekomen, en in termen waarvan zij onder andere te begrijpen zijn, zijn de concepten van tijd en ruimte. Schopenhauer zegt dat we ons tijd en ruimte intuïtief voorstellen, zonder te hoeven refereren aan enige daaraan externe begrippen.¹¹ De voornaamste toegang die we tot deze intuïtieve fenomenen hebben is middels de visuele waarneming.¹² De wereld die Schopenhauer zich hier voorstelt is die van de alledaagse waarneming. De informatie die onze zintuigen ons bieden vormt de basis van het geheel dat Schopenhauer 'ervaring' noemt. Niet zomaar bestaat deze ervaring bij gratie van de waarneming; de intuïtief kenbare regels van tijd, ruimte en causaliteit waaraan de waarneming voldoet, maken dat ook onze hiervan afgeleide ervaring zich voegt naar deze regels. Hetzelfde geldt voor het tweede type voorstellingen, dat Schopenhauer onderscheidt van het intuïtieve soort, namelijk onze abstracte voorstellingen. Hiermee doelt Schopenhauer op ons denken in termen van abstracte concepten. Deze concepten zijn abstract in de zin dat zij afgeleid zijn van de voorstellingen van onze waarneming, zij zijn abstracties van onze intuïtieve voorstellingen. Het onderscheid tussen intuïtie en abstractie dat hier volgens Schopenhauer geldt is van belang om te begrijpen in de context van dit onderzoek, aangezien zich hier een eerste aspect van Schopenhauers begrip van rationaliteit aandient. Volgens Schopenhauer is het namelijk zo dat dieren, evengoed als mensen, intuïtieve voorstellingen hebben. Dat betekent dat zij ook objecten waarnemen, zelfs dat zij een simpel begrip hebben van de structuur waarin deze objecten bestaan:

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß alle Thiere Verstand haben, selbst die unvollkommensten: denn sie alle erkennen Objekte [...]. Der Verstand ist in allen Thieren und allen Menschen der nämliche, hat überall die selbe einfache Form: Erkenntniß der Kausalität¹³

¹⁰ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 45.

¹¹ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 50.

¹² Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 45 – 46.

¹³ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 74.

Anders gezegd: zowel mensen als dieren bezitten het *Verstand* waarmee ze zichzelf in de wereld der voorstellingen kunnen handhaven en waarvan zij – hetzij beperkt – kennis kunnen nemen. Wat volgens Schopenhauer de mens van het dier onderscheidt is het vermogen van het *Vernunft*, ofwel de rede. Bij gratie van dit vermogen is de mens namelijk in staat zaken *in abstracto* in het reflectieve bewustzijn te brengen.¹⁴ Deze abstractie is een bewerking van het intuïtieve, en dient ertoe deze zaken in een hogere mate van complexiteit vast te leggen en te ordenen.¹⁵ Als zodanig produceert deze rationele abstractie geen nieuwe intuïtieve kennis van objecten, geen nieuw begrip (*Verstand*). Echter, door middel van steeds verdere abstractie van fundamentele intuïtieve kennis, ontstaat er meer gecompliceerde kennis van de samenhang van objecten. Een aspect van de rede zoals dat hieruit voortkomt is diens functionaliteit als middel. De rede verschaft de mens – en alléén de mens – een inzicht in de eigen leefwereld. De rede brengt orde in de chaos van de uitingen van de wil, houdt de mens een wereld van harmonie en wetmatigheid voor. Deze wetmatigheid bestaat met name in de samenhang die er tussen de voorstellingen bestaat. De meest essentiële samenhang van deze objecten is volgens Schopenhauer die van causaliteit. In zijn essay *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (vanaf hier afgekort als UWSG) werkt Schopenhauer dit causaliteitsbegrip in detail uit. Dit doet hij in deze tekst door middel van uitleg van zowel de waarde als de beperking van de wet van de toereikende grond. Deze wet formuleert hij in de basis als “*Nichts ist ohne Grund warum es sei*”¹⁶: niets bestaat zonder grond. De betekenis hiervan is dat alles wat als voorstelling bestaat een oorzaak voor zijn bestaan heeft. Anders gezegd: de essentie van de waarneembare werkelijkheid is oorzakelijkheid, causaliteit. Als aanvulling op het onderscheid tussen intuïtieve en abstracte voorstellingen, zegt Schopenhauer in UWSG dat de waarneembare werkelijkheid naast intuïtieve en abstracte, nog twee typen objecten bevat die in termen van het causaliteitsbegrip te begrijpen zijn. Het betreft wiskundige en geometrische constructies¹⁷, en psychologische motivatie¹⁸. Met elk type object binnen deze viervoudige onderverdeling correspondeert voorts volgens Schopenhauer een bepaalde manier van redeneren aan de hand waarvan het type object begrepen en uitgelegd kan worden. Materiële objecten (intuïtieve voorstellingen) zijn uit te leggen in termen van oorzaak en gevolg, abstracte concepten zijn uit te leggen in termen van logica, wiskundige en geometrische constructies zijn uit te leggen in termen van ruimte en getal, en tot slot kunnen we psychologische motivaties uitleggen in termen van morele redematies. Hoewel deze onderverdeling is aan te brengen in de fenomenen waarmee we in de wereld der voorstellingen te maken hebben, zijn

¹⁴ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1“, 74.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. (Norderstedt: Hansebooks, 2017 [1847]), 6.

¹⁷ Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 106.

¹⁸ Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 114.

al deze typen en hun kenwijzen volgens Schopenhauer terug te brengen tot een grondbeginsel. Dit beginsel is het causaliteitsbegrip, ofwel het idee van de toereikende grond. Het geheel van de voorstellingswerkelijkheid is onderhevig aan dit principe, iedere relatie die er bestaat onder de objecten die er deel van maken is ertoe te herleiden.¹⁹

Het causaliteitsbegrip zoals Schopenhauer dat uitlegt zal bekend en wellicht zelfs aannemelijk aandoen. Onze alledaagse waarneming lijkt zich inderdaad te voegen naar een bepaalde mate van oorzakelijkheid. Om de oorsprong van een bepaald fenomeen te begrijpen, zal men geneigd zijn naar de oorzaak van dat fenomeen te vragen. Zo weet men hoe het komt dat een bepaald fenomeen is ontstaan en spreken we van een vorm van kennis. In dit 'domein' staat kennis dus gelijk aan het begrijpen van bestaansoorzaken. Slechts deze wereld van objecten is te begrijpen in termen van en te herleiden tot dit principe; daarbuiten is het niet van toepassing. Zoals gezegd krijgt het 'daarbuiten' dat Schopenhauer zich voorstelt van hem een naam. Niet langer blijft het zoals bij Kant een onbegrepen, onberoerd domein. Schopenhauer noemt deze andere kant van de munt de wil, en kent hier de eigenschappen van non-rationaliteit en chaos aan toe. Deze karakterisering door Schopenhauer is essentieel voor de verhouding van zijn filosofie tot die van zijn voorgangers en tijdgenoten. Deze karakterisering van de wil geeft namelijk aan dat niet de door de rede ingegeven ordentelijkheid, maar eerder een onderliggende chaos de ware aard van de wereld om ons heen kenmerkt. Anders dan zijn tijdgenoten legt Schopenhauer het primaat dus niet bij ordentelijkheid, regels en rationaliteit, maar veeleer bij een non-rationeel grondbeginsel. Robert Wicks zegt hier in zijn artikel 'Arthur Schopenhauer' voor *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* het volgende over:

Schopenhauer's PhD dissertation of 1813, *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, examines what many philosophers have recognized as an innate tendency to assume that in principle, the universe is a thoroughly understandable place. His dissertation, in effect, critically examines the disposition to assume that what is real is what is rational.²⁰

Rationaliteit wordt hiermee niet ontkend of veracht door Schopenhauer, het verschijnt echter slechts als een afgeleide van de wil. Niet langer lijkt voor de rede een aparte plaats weggelegd, zij verschijnt in Schopenhauers filosofie in eerste aanleg slechts als een bijwerking van de wil, als een middel ter modificatie van wat de wil heeft geproduceerd. Buigen we ons nu over de wil als grondbeginsel.

¹⁹ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 44.

²⁰ Robert Wicks, "Arthur Schopenhauer", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta (Voorjaar 2015 [2011]).

§1.2. De ervaring van de wil als grond van het waarneembare

Het aspect van de wereld dat in de voorgaande paragrafen is geduid, is het meest voor de hand liggende der twee aspecten. Dat wil zeggen dat het zich via de zintuigen sterk aan ons opdringt; het ligt ons direct voorhanden. Voor het onafhankelijke subject is deze waarneembare wereld te doorgronden en te herleiden tot een grondbeginsel dat intuïtief kenbaar is. Alles in deze wereld is, zoals Schopenhauer het zegt, *mijn* voorstelling.²¹ De wereld van de voorstelling bestaat slechts bij gratie van het feit dat er een oog bestaat dat de wereld waarneemt, een subject dat deze wereld draagt.²² Een voorstelling is namelijk altijd een voorstelling *voor* iets of iemand, in dit geval voor het subject. Het subject neemt echter niet alleen kennis van voorstellingen, door middel van waarneming. In lijn met de kritiek die Schopenhauer in UWSG uit op causaliteitsdenken, schrijft hij in WWV in de eerste paragraaf van boek twee het volgende:

Was aber uns jetzt zum Forschen antreibt, ist eben, daß es uns nicht genügt zu wissen, daß wir Vorstellungen haben, daß sie solche und solche sind, und nach diesen und jenen Gesetzen, deren allgemeiner Ausdruck allemal der Satz vom Grunde ist, zusammenhängen. Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellungen wissen: wir fragen, ob diese Welt nichts weiter, als Vorstellung sei²³

Schopenhauer zet ons aan het denken: ieder begrip dat we hebben van de direct waarneembare wereld blijft slechts bij een oppervlakkige beschrijving, dus is er nog meer dan alleen dit? We hebben inmiddels ontdekt hoe de zaken werken, we kunnen in termen van oorzakelijkheid en algemene regels en wetten in hoge mate van abstractie verklaren hoe bepaalde mechanismen in de wereld werken. Echter, we weten nog niet wat het *betekent* dat ze zo werken. Wat ligt erachter, wat is de kern van de voorstellingen? Kortom, is er iets waarop mijn waarnemingen stelen? Volgens Schopenhauer is de karakterisering van de wereld in termen van objecten en causaliteit slechts een beschrijving van buitenaf. Schopenhauer vergelijkt deze manier van beschrijven en kennismaken met iemand die de ingang van een gebouw zoekt, door slechts schetsen te maken van de buitenkant van het gebouw.²⁴ Hij stelt daarom dat het de taak van de filosofie is om de wereld vanbinnen te bekijken, de façades van het gebouw te laten voor wat zij zijn, en in plaats daarvan een ingang te zoeken waardoorheen we de binnenkant kunnen bekijken. De toegang die we hiertoe als mensen hebben is volgens Schopenhauer via ons eigen lichaam. Zoals in het begin van dit hoofdstuk besproken, is het lichaam niet alleen onderdeel van de wereld der objecten, het is daarnaast van groot belang voor ons inzicht in de wil.

²¹ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 38.

²² Ibid.

²³ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 225.

²⁴ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 226.

Het is van belang voor Schopenhauer dat het subject dat kennisneemt van de wereld der objecten, deze kan scheiden van 'zijn' object, namelijk het lichaam dat het bezit. Het aanbrengen van deze scheiding brengt de individualiteit van het subject voort: *“Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als Individuum”*.²⁵ De individualiteit van subject en lichaam geeft het subject de sleutel tot het raadsel van zijn eigen voorstelling, zijn lichaam²⁶: *dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens [ist] das Wort des Räthsels gegeben: und dieses Wort heißt Wille*²⁷. Als individu ontdekt het subject wat er ten grondslag ligt aan zijn lichaam, namelijk de wil. Het merkt de interne neigingen en driften die de bewegingen van het *eigen* lichaam sturen, het lichaam wordt begrepen als *“Objektivität des Willens”*²⁸. Schopenhauer stelt dat de wil zelfs zo on-middellijk gemerkt kan worden in het lichaam dat de wil *a priori* kennis is van het lichaam²⁹, zo nauw zijn zij met elkaar verbonden. Zo nauw zelfs dat een achterliggende wil en corresponderende daad slechts retrospectief gescheiden lijken, maar in werkelijkheid één zijn³⁰. De ontdekking van de wil wordt weliswaar gedaan op persoonlijk en individueel niveau, volgens Schopenhauer is zij echter op de gehele werkelijkheid van toepassing. We hebben niet het on-middellijke inzicht in wat andere voorstellingen beweegt, zoals we dat wel hebben in ons eigen lichaam en de hieraan ten grondslag liggende wil.³¹ Toch zegt Schopenhauer dat we niet anders kunnen dan alle andere voorstellingen te interpreteren als instanties van geobjectiveerde wil. Hij beargumenteert dit door middel van een 'bewijs' uit het ongerijmde. Het tegenovergestelde standpunt, dat hij in deze context 'theoretisch egoïsme' noemt, houdt namelijk in dat wegens de beperkte directe ervaring die iemand van zijn wil heeft, wordt aangenomen dat alle andere objecten slechts *zijn* voorstellingen zijn, en dat deze verder geen eigen grond hebben. Dit standpunt acht Schopenhauer onhoudbaar, dat kom je volgens hem slechts in het gekkenhuis tegen. Als men daarom accepteert dat geen voorstelling – hetzij een steen, een plant, een dier, et cetera – zonder achterliggende grond kan, dan moeten we volgens Schopenhauer wel concluderen dat de wil de basis vormt van het bestaan van alle andere voorstellingen naast ons eigen lichaam. Immers, een bron voor een dergelijke basis, anders dan de wil, kunnen we ons niet indenken, aldus Schopenhauer.³² Eenieder die deze overtuiging met hem deelt, wordt door Schopenhauer vervolgens verondersteld het volgende te concluderen:

²⁵ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1“, 226.

²⁶ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1“, 227.

²⁷ Ibid.

²⁸ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1“, 229.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1“, 234.

³² Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1“, 238.

... fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja, die Kraft, durch welche der Krystall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, [...] ja, zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, – diese Alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem Innern Wesen nach aber als das Selbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim und besser als alles Andere Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, Wille heißt.³³

Schopenhauer maakt hier duidelijk dat bezinning op en extrapolatie op basis van de eigen ervaring van de wil het inzicht biedt dat alles wat in de wereld bestaat wordt gedreven door deze wil.

Of we erin meegaan of niet, we begrijpen nu hoe Schopenhauer ertoe komt de gehele wereld te beschrijven als gefundeerd door de wil. In de voorgaande paragraaf is al een tip van de sluier opgelicht van wat deze wil kenmerkt. Nu beschrijven we uitvoeriger de eigenschappen van dit fenomeen. Ten eerste misstaat het de wil om als ‘fenomeen’ geduid te worden. Het wekt zo namelijk de indruk een ‘ding’ te zijn, een object. Dit is het geenszins, daar de wil van een essentieel andere aard is dan de wereld der voorstellingen, waarin we van objecten spreken. De neiging bestaat echter wel dit soort taaluitingen te lenen als analogie en ter verduidelijking.³⁴ Correcter kunnen we de wil echter duiden als een kracht (*Kraft*), als een streven (*Streben*).³⁵ Uit de zojuist geciteerde alinea komt naar voren dat Schopenhauer inderdaad alle typen bewegingen en neigingen die we in voorstellingen herkennen, moeten begrijpen als krachten. Deze krachten sturen alles wat er gebeurt, of beter gezegd, ze vinden hun uiting in deze gebeurtenissen: zij zijn objectivering van de wil. Hierin is het van belang te begrijpen dat wil niet een soort kracht is, veeleer dat iedere kracht die er in de natuur bestaat als wil begrepen moet worden.³⁶ Anders gezegd: wil valt niet onder de categorie ‘kracht’, maar vice versa. Ten tweede is de wil één, dat wil zeggen dat de wil niet onderhevig is aan pluraliteit (*Vielheit*).³⁷ Pluraliteit van wil ontstaat pas zodra de wil zich manifesteert als een voorstelling. Echter, al wat een wil ‘heeft’ – dat wil zeggen, gedreven wordt door deze kracht – deelt op deze manier in een en dezelfde wil; alles is een manifestatie van dezelfde wil:

Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber nur eine und die selbe Flamme ist, welche ihnen faltigen Erscheinungen, welche neben einander die Welt füllen, oder nach einander als Begebenheiten sich verdrängen, doch nur der eine Wille das Erscheinende,

³³ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1“, 248.

³⁴ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1“, 249.

³⁵ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1“, 250.

³⁶ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1“, 251.

³⁷ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1“, 254.

dessen Sichtbarkeit, Objektivität das Alles ist, und der unbewegt bleibt mitten in jenem Wechsel³⁸

Dit betekent voorts dat we de wil ook niet kunnen karakteriseren als 'motief', of 'beweegreden'. Dit is namelijk een specifieke invulling van de algemene term wil. Dit doet vermoeden dat wil slechts mensen en wellicht dieren toekomt. De wil is echter absoluut niet slechts menselijk of dierlijk, het is de kracht die aan alles ter wereld ten grondslag ligt. Ten derde is het bekend dat Schopenhauers filosofie een sterke toon van pessimisme kent. Niet alleen begrijpt hij de wereld waarin we leven namelijk als een uitdrukking van de wil, hij dicht de uitwerking ervan ook een naargeestig karakter toe. Schopenhauer legt ter verduidelijking hiervan uit hoe de vraag naar het doel van de wil zich opdringt. Immers, een wil zou toch een wil *tot* iets moeten zijn? Volgens Schopenhauer ontstaat deze vraag door een verwarring van wil met voorstelling. Slechts omdat we denken dat de wil iets tot doel heeft, een object voor ogen, komen we namelijk tot deze vraag. We hebben echter net gezegd dat de wil een algemeen leidend principe is, en dat het als zodanig geen concrete invulling of 'richting' heeft. In werkelijkheid, zo zegt Schopenhauer, is de wil begrepen als louter wil weliswaar een streven, maar een doelloos en eindeloos streven. Slechts wanneer we de wil begrijpen in termen van voorstellingen, kunnen we spreken van individuele doelen, motieven en te behalen objecten – dan pas treedt de wil in het domein waarin opsplitsing en individuering plaatsvinden. De wil *an sich* is hieraan niet onderhevig. Wanneer we namelijk vragen 'wat de wil wil', dan komt daar geen antwoord op, het is een holle vraag. Dit resulteert in het volgende:

... ewiges Werden, endloser Fluß, gehört zur Offenbarung des Wesens des Willens. Das Selbe zeigt sich endlich auch in den menschlichen Bestrebungen und Wünschen, welche ihre Erfüllung immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln; sobald sie aber erreicht sind, sich nicht mehr ähnlich sehn und daher bald vergessen, antiquirt und eigentlich immer, wenn gleich nicht eingeständlich, als verschwundene Täuschungen bei Seite gelegt werden; glücklich genug, wenn noch etwas zu wünschen und zu streben übrig blieb, damit das Spiel des steten Ueberganges vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch, dessen rascher Gang Glück, der langsame Leiden heißt, unterhalten werde, und nicht in jenes Stocken gerathe, das sich als furchtbare, lebenserstarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne bestimmtes Objekt, ertödtender languor zeigt.³⁹

Dat is de kern van Schopenhauers pessimistische begrip van de wereld. Door de incompatibiliteit van de geobjectiveerde wil als specifiek motief met de doelloos- en eindeloosheid van de wil als algemene

³⁸ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 334.

³⁹ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 356.

wil, verkeren we volgens Schopenhauer in een situatie van oneindig en onbevredig(en)d streven naar doelen die op den duur hol blijken. De mens pleegt gedwongen Sysifusarbeid en kan daar nauwelijks aan ontsnappen. Het bestaan in deze wereld is daarom volgens Schopenhauer specifiek voor de mens ondragelijk, daar slechts de mens zich bewust kan worden van deze ongerijmdheid in zijn bestaan.

§1.3. Platoonse Ideeën als bron van pure cognitie

De pessimistische toon die Schopenhauers werk kent is notoir in de filosofie. Schopenhauer ziet echter mogelijkheid tot ‘oplossingen’ van het menselijk leed dat de wil veroorzaakt. Deze oplossing behelst een uittrede uit de invloed van de wil. Volgens Schopenhauer kan de mens in bewustzijnstoestand geraken, waarin het juk van al wat de wil hem oplegt, wordt afgeworpen. Dit kan volgens hem doordat het menselijk subject een zekere cognitieve staat kan bereiken, waarin het subject zich losschudt uit de wil en zich kan richten tot wat Schopenhauer de Platoonse Ideeën noemt. Waar moeten we deze ideeën echter situeren in Schopenhauers metafysica? Zoals in voorgaande paragrafen is uitgelegd, zijn voorstellingen objectificaties van de wil; deze verschijningsvormen van de wereld zijn twee kanten van dezelfde munt. Zo’n verdeling doet in eerste instantie zwart-wit aan: voorstellingen en wil lijken elkaars tegenpolen. Hoewel dit onderscheid wel degelijk standhoudt, moet er nuance in aangebracht worden:

According to Schopenhauer [...] Will is immediately objectified into a set of universal objects or Platonic Ideas. These constitute the timeless patterns for each of the individual things that we experience in space and time. [...] Since the Platonic Ideas are in neither space nor time, they lack the qualities of individuation that would follow from the introduction of spatial and temporal qualifications. In these respects, the Platonic Ideas are independent of the specific fourfold root of the principle of sufficient reason[...]. Schopenhauer refers to the Platonic Ideas as the direct objectifications of Will, and as the immediate objectivity of Will.⁴⁰

Volgens Schopenhauer bestaan er gradaties in de objectificatie van de wil. Dat wil zeggen dat een alledaags object als bijvoorbeeld een pen een zeer ‘verre’ of ‘sterke’ objectificatie van de wil is. Een ‘eerdere’, minder sterke objectificatie (on-middellijke objectificatie) van de wil is evengoed onderdeel van de wereld der voorstellingen, maar kent een hogere mate van abstractie. Dit zijn de Platoonse Ideeën zoals Schopenhauer ze begrijpt. Als zodanig gebruikt Schopenhauer deze notie om verschillende zaken uit te leggen. Ten eerste verstaat hij namelijk onder de Platoonse Ideeën de zaken in de wetenschappen die we niet direct waarnemen zoals we bijvoorbeeld een pen waarnemen, maar die desalniettemin nodig zijn om de eigenschappen en het ‘gedrag’ van een pen te kunnen begrijpen

⁴⁰ Wicks, “Arthur Schopenhauer”.

en beschrijven. Het feit dat een pen bijvoorbeeld de neiging heeft zich naar de aarde te bewegen heeft weinig met de pen zelf te maken, maar des te meer met zwaartekracht. Hoewel deze kracht natuurlijk moeilijk als object is te omschrijven zoals de pen zelf dat wel is, is het volgens Schopenhauer wel degelijk een voorstelling, hetzij een voorstelling van een hogere mate van abstractie dan de pen.

When Will is objectified at this level of determination, the world of everyday life emerges, whose objects are, in effect, kaleidoscopically multiplied manifestations of the Platonic forms, endlessly dispersed throughout space and time.⁴¹

Objecten en hun abstracte correspondenten bestaan in een spectrum dat loopt van algemeen naar particulier, van zwakke tot sterke objectificatie.

Naast Schopenhauers toepassing van Platoonse Ideeën op wetenschappelijke noties, hebben zij ook betekenis in een andere context. In Schopenhauers begrip van esthetica blijken deze Platoonse Ideeën namelijk van groot belang te zijn. Hierin dienen zij namelijk als onderdeel van de uitleg van esthetische contemplatie, het kunstzinnige genie, Schopenhauers waardering van verschillende kunstvormen, en misschien wel het belangrijkste, zijn begrip van het doel dat de kunst dient, of zou moeten dienen.⁴² Waarom is dit voor Schopenhauer van belang? Volgens hem kan de mens zich in de esthetische ervaring verheffen boven de wereld der voorstellingen, en zich hiermee losmaken uit de tirannie van de wil:

Gelukkig is de mens in staat zich van deze dwangarbeid te bevrijden. Als dat gebeurt komt het zuivere wilsvrije kennen in beeld, dat voorbij het wetenschappelijke kennen ligt. Dit gebeurt onder meer in de esthetische ervaring. Die bevrijdt het kennen uit de slavendienst van de wil. [...] In de esthetische ervaring wordt het bewustzijn opgetild uit zijn individualiteit. Ten opzichte van het wetenschappelijke kennen neemt de esthetische ervaring een objectieve ken-positie in waarin de Platoonse idee ervaren en gekend wordt.⁴³

Volgens Schopenhauer toont het kunstwerk – in verschillende maten, afhankelijk van de kunstvorm – iets dat voorbij gaat aan de particulariteit van hetgeen er bijvoorbeeld op een doek staat afgebeeld, of aan de individuele woorden die er in een gedicht geschreven staan. Het kunstwerk toont iets algemener, iets abstracts. Het kunstwerk toont een Platoons Idee, en brengt de aanschouwer hiermee in aanraking. In Schopenhauers woorden:

⁴¹ Wicks, "Arthur Schopenhauer".

⁴² David Cartwright, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy* (Oxford: Scarecrow Press, 2005), 134.

⁴³ Hein van Dongen, Hans Gerding en Rico Sneller, *Wilde beesten in de filosofische woestijn* (Utrecht: Uitgeverij Ten Have, 2011), 34.

Welche Erkenntnißart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das keinem Wechsel Unterworfenen und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte, mit Einem Wort, *die Ideen*, welche die unmittelbare und adäquate Objektivität des Dinges an sich, des Willens, sind? – Es ist die *Kunst*, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt⁴⁴

Schopenhauer spreekt hier in termen van absoluteit, algemeenheid en tijdloosheid waar het de pure cognitie betreft. We zien dat de vlucht uit de wil die Schopenhauer hier voorstelt samenhangt met een opheffing van particulariteit en individualiteit. In het volgende hoofdstuk zal blijken dat het aspect van individualiteit dat er in de wereld der voorstellingen heerst de voornaamste oorzaak van het menselijk lijden is. Deze observatie is van belang in Schopenhauers filosofie als geheel, aangezien alle problemen die Schopenhauer ziet in het menselijk bestaan samenhangen met precies deze individualiteit.

§1.4. Driedigheit in Schopenhauers denken

In de voorgaande paragrafen is getracht een basisbegrip van Schopenhauers metafysica te geven, dat ertoe moet dienen een fundering te vormen voor het vervolg van dit onderzoek. Het lijkt er namelijk op dat er in Schopenhauers opvatting van het menselijke denken driedig is. Met ieder type denken correspondeert een 'domein' waartoe de mens zich verhoudt wanneer hij de vorm van denken bezigt. Ten eerste is er de wereld der voorstellingen, waartoe de mens een rationele verhouding heeft. Hij begrijpt de wereld in redelijke termen en wetten, en kan deze aan de hand daarvan beschrijven en manipuleren. Ten tweede is er de wil, waartoe men een zekere, zij het beperkte toegang heeft. We zagen eerder dat Schopenhauer zegt dat de ervaring die we van ons eigen lichaam hebben essentieel is voor deze kennis. In dit lichaam herkennen we namelijk de invloed van de wil, we 'voelen' deze in ons wezen. Dit type kennis wordt minder expliciet als een vorm van kennis beschreven door Schopenhauer. In het volgende citaat legt Bernard Reginster het verband tussen zelfbewustzijn en de wil in de mens:

My self, in the present context, designates not a list of objective properties that circumscribe my individual essence, of which I may or may not be conscious, but a certain kind of conscious experience, a *sense* of self, or a representation of something as *me* or *mine*. Schopenhauer calls it 'the I or *ego* proper' (...) or simply 'subjectivity' (...). The relation between the will and

⁴⁴ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 388-389.

this sense of self depends on a particular thesis, which he calls 'the primacy of the will in self-consciousness' (...): it is as *will* that I become conscious of myself.⁴⁵

Schopenhauer zegt hier bij monde van Reginster dat het de 'kennis' van de wil een directe zelfverhouding behelst. Het is volgens Schopenhauer zo dat de mens bewust wordt van zichzelf *als wil*. Het tweede type kennis betreft de kennis van de wil, die bestaat bij gratie van onze zelfbewuste subjectiviteit. Tot slot hebben we gezien dat Schopenhauer een manier zoekt om aan de wil te ontkomen. Dit wil hij bereiken door een opheffing van het denkend subject uit zowel de wereld der voorstellingen als die van de wil. Hij ziet dit voor zich als een 'pure' manier van denken, waarin de subject-object oppositie vervaagt en er toenadering tot de Platoonse Ideeën optreedt. Zo heffen we onszelf op uit de invloed van de wil. Wat uit de beschrijving van deze drie kennisvormen in dit hoofdstuk naar voren is gekomen, is de centrale plaats die Schopenhauers subjectbegrip inneemt. Van welk type kennis we ook spreken, het betreft een activiteit of verhoudingswijze die het subject toekomt. Om meer te kunnen zeggen over welke status de kennisvormen in Schopenhauers filosofie hebben, is het daarom van belang eerst naar de aspecten van zijn subjectbegrip te kijken.

⁴⁵ Bernard Reginster, "Knowledge and Selflessness: Schopenhauer and the Paradox of Reflection", *European Journal of Philosophy*, no. 16 (2008): 253.

Hoofdstuk II: De Wereldknoop

In dit hoofdstuk zal Schopenhauers subjectbegrip worden besproken zoals zich dat in zijn werken ontwikkelt, maar vooral ook zoals dat naar voren komt uit de drie verschillende noties van kennis die in het voorgaande hoofdstuk besproken zijn. Centraal hierin bleek namelijk dit veelgenoemde, doch mysterieuze begrip van het subject te liggen. We zullen trachten een dieper begrip te krijgen van wat Schopenhauers notie van kennis is, in het bijzonder in relatie tot het subject. Dit zal ons tot de kern van Schopenhauers subjectbegrip brengen, en hoe deze zich verhoudt tot de wereld die hem omgeeft. Deze verhoudingswijze zal voorts in Hoofdstuk III besproken worden.

§2.1. Individualiteit en subject

Menselijk lijden zoals dat in het voorgaande hoofdstuk van dit onderzoek staat beschreven, bestaat indirect door de activiteit van de wil. Dat wil zeggen, de wil *op zich* is niet verderfelijk. De wil veroorzaakt slechts indirect het genoemde menselijk lijden. Het is de objectivering van de wil die het menselijk lijden veroorzaakt. De opdeling van de wil in meerdere entiteiten en objecten (voorstellingen) maakt dat het oneindige en doelloos voortstuwende karakter van de wil een probleem wordt. Niet alleen maken de door de rede ingegeven indeling en kenwijze die worden geassocieerd met de wereld van voorstellingen deze wereld (be)grijpbaar voor het menselijk subject, zij brengen daarnaast een tweeledig intern conflict teweeg. Opeens bestaat er namelijk niet meer slechts één doelloze, chaotische wil, deze wil krijgt een belichaming. Sterker, de wil krijgt talloze belichamingen. Precies omdat deze lichamen zich in de omstandigheden bevinden die er bestaan in de wereld der voorstellingen, doet zich het eerste conflict voor. Het tijdloze, oneindige, doelloze en chaotische van de wil *op zich* wordt ineens geacht te voldoen aan het tijdgebonden, eindige, doelmatige en geordende karakter van de zaken zoals zij zich voordoen bij de voorstellingen. Zoals we hebben gezien schuilt hier volgens Schopenhauer een absurditeit in die menselijk lijden tot gevolg heeft. Ook in een tweede zin ontstaat er een intern conflict in de wil, namelijk als gevolg van direct conflicterende belangen van individuele entiteiten. In termen van menselijk gedrag gesproken: mijn belangen als individu vormen geheid een obstakel voor de belangen van de belangen van andere individuen. Zo lijkt het proces van individuering dat gepaard gaat met de objectificatie van de wil, een Hobbesiaanse oorlog van 'allen tegen allen' teweeg te brengen.⁴⁶ We hebben echter ook gezien dat dit probleem een zekere 'oplossing' kent volgens Schopenhauer, namelijk middels de verwerving van een staat van pure cognitie. Deze verwerving behelst effectief een opheffing uit individualiteit. Deze staat kan onder meer worden bereikt middels de esthetische ervaring. Hierin richt men zich tot de

⁴⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Cosimo Books, 2009 [1651]), 72.

Platoonse ideeën en aanschouwt deze zodanig dat men uit de eigen individualiteit en de individuering van alle andere voorstellingen wordt opgeheven. Deze staat van de eerdergenoemde *reine Kontemplation* wordt door Schopenhauer ook wel het ‘betere bewustzijn’ genoemd.⁴⁷ Slechts dankzij ons bestaan als geïndividueerd subject zijn wij ertoe in staat het zogenaamde betere bewustzijn te bereiken. De activiteit van het subject als zelfreflectieve entiteit kan alleen als zodanig bestaan wanneer we dit subject een individu kunnen noemen; zelfbewustzijn zonder zelf is immers hol. Hoewel het betere bewustzijn als oplossing wellicht plausibel aandoet, is de methode die Schopenhauer hier voorstelt niet geheel probleemloos; zij is conceptueel gezien binnen Schopenhauers filosofie namelijk niet geheel voor de hand liggend. Er wordt in de methode namelijk veel opgehangen aan de eigenschappen en de activiteit van het genoemde subject. Het is immers het individuele subject dat bovenstaand proces moet ondergaan:

Aesthetic perception transforms an individually-oriented state of consciousness to a universally-oriented state of consciousness, or what Schopenhauer calls a pure will-less, painless, and timeless subject of knowledge⁴⁸

Ondanks dat we ons afkeren van de wil en ons een ander soort kennis vormen dan in het leven van alledag, blijven we tijdens de esthetische opheffing hetzelfde bewuste subject dat we altijd zijn. De opheffing uit de alledaagse invloed van de wil betreft een overgang van het individuele naar het algemene, waarin het subject een verandering van bewustzijnstoestand ondergaat.⁴⁹ Niet langer laat het subject zich leiden door kennis ontleend aan ratio en de causaliteit van het begrip van toereikende grond. Veeleer bedient het subject zich van een ander soort kennen. Dat Schopenhauer van verschillende kenwijzen spreekt is reeds genoemd, echter blijkt het nu dat zij sterk afhankelijk zijn van Schopenhauers subjectbegrip. Het subject lijkt de constante te zijn in Schopenhauers bevindingen en beschrijvingen aangaande de menselijke omgang met de wereld zoals deze in zijn filosofie naar voren komt. Wil en rede behoren tot deze aspecten, dus het is belangrijk voor het verloop van dit onderzoek om een beter beeld te scheppen van het subject zoals Schopenhauer dit voor zich ziet. Dus wat behelst Schopenhauers subjectbegrip? Volgens Schopenhauer is het subject de ‘Wereldknoop’:

Die Identität nun aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort „Ich“ beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich.⁵⁰

⁴⁷ Van Dongen e.a., *Wilde beesten in de filosofische woestijn*, 34.

⁴⁸ Wicks, “Arthur Schopenhauer”.

⁴⁹ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1”, 376.

⁵⁰ Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 58.

In essentie is het subject een samenvallen van twee typen subjecten. Enerzijds is het subject een kennend subject: datgene wat middels de ratio kennis opdoet van voorstellingen. Anderzijds is het een willend subject, zoals men dat door de on-middellijke kennis van zijn lichaam ervaart (zoals uitgelegd in Hoofdstuk I). Dit samenvallen is voor Schopenhauer bijzonder omdat het betekent dat het subject als geheel een samenstelling is van een kennend subject en een willend subject dat direct en on-middellijk aan dit kennende subject gegeven is als object. Deze verhouding kan aandoen als een soort cirkel, of zoals Schopenhauer het noemt, als een knoop. Als subject zijn we dus niet louter het waarnemende, maar ook het door onszelf direct waargenomen object.⁵¹ Het willende subject is eenieders individuele deelneming aan de wil, zogezegd, van waaruit de uitspraak “ik wil” gedaan kan worden. Dat beschouwt Schopenhauer als een *a posteriori* uitspraak, aangezien het kennend subject dit Willen pas ziet als het ‘naar binnen’ kijkt, en daar het willend subject waarneemt.⁵² Als objectificatie van de wil is het willend subject niet slechts een lege neiging of drang, dit Willen uit zich namelijk ook in termen van alle concrete wensen, lijden, overwegingen, gevoelens en gevoel die we ervaren. Dit alles is volgens Schopenhauer onderdeel van de activiteit van het willend subject.⁵³ In Schopenhauers subjectbegrip zien we de tweedeling terugkomen die we in zijn metafysica tot nu toe überhaupt heel sterk naar voren hebben zien komen. Aan de oppervlakte zien we het bewuste, denkende, rationele, inzichtelijke, zich naar regels voegende gedeelte, en hieronder verstopt ligt het andere deel, dat het effect is van een soort animale, blinde drang die ten grondslag ligt aan al wat bestaat. Niet voor niets is het de mens die deze tweedeling in de wereld weet te herkennen, daar deze een weerspiegeling is van wat de mens vindt zodra hij naar binnen kijkt. Hier komen we in het volgende hoofdstuk uitgebreider op terug. Buigen we ons nu over het onderwerp van de verschillende kenwijzen die het menselijk subject volgens Schopenhauer kent. Hoewel de verschillende vormen in het voorgaande hoofdstuk namelijk reeds benoemd zijn, is het nu zaak in te zien wat een kenwijze, begrepen als activiteit van het subject, precies is. Ofwel: wat is er uit de verscheidenheid aan kenwijzen als gemeenschappelijke eigenschap te ontwaren?

§2.2. Bewustzijn en intellect

We hebben gezien dat het subject zoals Schopenhauer het begrijpt tweeledig is: enerzijds is er de wereld van het willen, anderzijds de wereld van het kennen. Zoals we echter hebben gezien, bestaat er volgens Schopenhauer meer dan slechts één soort kennen. Er zijn het redelijke kennen (het ‘kijken’), het pure kennen (het ‘schouwen’), en het on-middellijke kennen (het bewustzijn van de bestaan en activiteit van de wil). Dit zijn drie elkaar enerzijds uitsluitende, anderzijds met elkaar verweven

⁵¹ Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 58.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

kenwijzen van het kennend subject zoals die voorkomen in Schopenhauers filosofie. Het stelt mij echter niet tevreden deze kenvormen als gegeven aan het kapstopbegrip van het subject op te hangen. De drie kenvormen staan in Schopenhauers filosofie namelijk niet op zichzelf, maar zijn op hun beurt ook ergens van afhankelijk. Als bemiddelaars tussen de wereld en het kennend subject doen zich in Schopenhauers filosofie namelijk nog de begrippen van bewustzijn en intellect voor. Het zijn deze twee begrippen die inhoud en betekenis geven aan wat er pas daarna in de kenvermogens van het subject gebeurt. Het bewustzijn is volgens Schopenhauer een eigenschap die levende wezens bezitten, die niet alleen de mens, maar ook dier, en tot op zekere hoogte planten toekomt. Dit bewustzijn zetelt bij mens en dier in de hersenpan en wordt door Schopenhauer in eerste instantie als iets sterk mechanisch, met name biologisch omschreven.⁵⁴ Het bewustzijn dient er volgens hem in eerste instantie toe organismen te helpen voorzien in hun behoeften, door het organisme van informatie te voorzien; hij noemt het bewustzijn een informatiemiddel (*Auskunftsmittel*).⁵⁵ Als zodanig dient het bewustzijn ertoe de ongeordende en 'kale' prikkels te begrijpen die ons door de wil (in de vorm van voorstellingen) gevoed worden. Het bewustzijn zorgt dat de prikkels bruikbaar worden en dat mens of dier ze kan begrijpen en er doelen of motieven aan kan ontleen.⁵⁶ Zoals gezegd verschilt de praktische uitwerking van dit proces per (type) organisme. Waar het de mens betreft spreekt Schopenhauer bijvoorbeeld van het kennende bewustzijn (*einem erkennenden Bewußtsein*); dit kennende bewustzijn noemt hij het intellect.⁵⁷ Met andere woorden: het intellect is de vorm waarin het bewustzijn zich manifesteert in de mens. Schopenhauer legt het menselijk intellect op twee manieren uit: als het reine en als het empirische intellect. Het reine intellect is dat wat de wereld der voorstellingen vorm en eigenschappen geeft, dit intellect is de basisvoorwaarde (*Grundbedingung*) voor de bestaanswijze van deze wereld.⁵⁸ Als zijnde empirisch beschouwt Schopenhauer het intellect als secundair aan het wezen van de mens: we zijn als mens in onze essentie wil, en hebben daarbij als accident een intellect dat de wereld der voorstellingen waarneemt en begrijpt.⁵⁹ Samenvattend lijkt Schopenhauers begrip van de mens in dit opzicht het volgende: de mens is een dier met een bewustzijn dat zich manifesteert als intellect. Dit intellect voorziet de wereld zoals wij die meemaken van bepaalde rationale basisvoorwaarden, van een structuur, en zorgt tegelijkertijd voor de beteugeling van onze individuele wil, zodat we de wereld van alledag kunnen begrijpen en gebruiken

⁵⁴ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2", 227.

⁵⁵ Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* (Norderstedt: Hansebooks, 2016 [1851]), 290.

⁵⁶ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2", 284.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2", 18.

⁵⁹ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2", 224.

Arthur Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur: eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat* (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1867 [1836]), 50.

in dienst van het streven van de wil. Dit is de activiteit van het rationeel kennende subject zoals dat zich bezighoudt met voorstellingen en wetenschap. Het intellectuele denken is analoog aan wat we eerder het 'kijkende denken' noemden. Als zodanig kunnen we dit denken, ofwel deze kenwijze begrijpen als een bewustzijnsact, het is een functie van het menselijk bewustzijn. De twee aanvullende kenwijzen die in de vorige paragraaf aan bod kwamen zijn zo beschouwd ook bewustzijnsacten van het subject, zij het van een ander type dan de 'gewone' kenwijze welke wordt toegepast in wetenschap en het leven van alledag. In het licht van deze bevindingen is het menselijke intellect op twee verschillende manieren uit te leggen: in nauwe en in brede zin. In nauwe zin begrijpen we het intellect als het kenvermogen van het kennend subject zoals dat omgaat met de wereld der voorstellingen. In brede zin beschrijft het de grondsamenstelling van het menselijk denken als een bewust denken – het intellect is typisch menselijk. De rede (het *Vernunft*) is de 'vervolmaking' van het nauwe intellect, dat zich laat kenmerken als datgene wat abstraheert en concepten formuleert. Hetzelfde kunnen we zeggen over een tweede van de drie genoemde kenwijzen. Het betere bewustzijn (*reine Kontemplation*) in nauwe zin verkeert buiten de invloed van de wil en aanschouwt als zodanig een object onafhankelijk, zo komt het tot een schouwing van de Platoonse ideeën. Breed begrepen is het een bewustzijnsact van het kennende subject waarin dit subject zich losmaakt van de wil, en bestaat, denkt en schouwt op een wijze die individualiteit laat varen en algemeenheid omarmt. Voor de derde kenwijze, het 'naar binnen kijken', is dit niet geheel voor de hand liggend, aangezien we hier welbeschouwd niet veel over weten. We kunnen zeggen dat het naar binnen kijken in nauwe zin de ervaring van het Willend subject, *door* het kennend subject behelst. In termen van bewustzijn kunnen we dit zelfbewustzijn noemen. Echter, voor nu is het met name belangrijk om in te zien dat we in Schopenhauers filosofie te maken hebben met de mens begrepen als een bewust subject dat zich laat kenmerken als intellect dat zowel binnenin als buitenom de invloed van de wil kan opereren, en dat in een bepaald soort direct en on-middellijk contact staat met de wil. Schopenhauer zegt hieromtrent het volgende:

Der Wille als Ding an sich macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus [...]. Der Organismus selbst hingegen ist die Sichtbarkeit, Objektivität, des individuellen Willens. Der Intellekt ist also das sekundäre Phänomen, der Organismus das primäre⁶⁰

Kortom, we zijn als mens weliswaar een bewust subject dat zich door zijn intellect laat kenmerken, echter we zijn dat slechts in secundaire zin. In primaire zin zijn we wil; dit hebben we in het voorgaande hoofdstuk ook duidelijk gezien, Schopenhauer beschouwt ons als 'vleesgeworden' wil. Opmerkelijk is het daarom dat de mens in zijn verlossing van de wil zo sterk afhankelijk is van het

⁶⁰ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2", 224.

intellect. Immers, de esthetische ervaring door middel van opstijging uit het alledaagse voltrekt zich via de weg van het intellect. Het bewuste subject klimt immers door de 'sferen' van de wil op naar de Platoonse ideeën, hierin steunend op de activiteit van het intellect. Het is een ervaring die het bewuste subject ondergaat. Een organisme dat niet beschikt over een bewustzijn, gemanifesteerd als redelijk intellect kan dit namelijk niet. Daarom is het alleen de mens die aan filosofie doet, die de invloed van de wil überhaupt als probleem ervaart en er dus aan tracht te ontsnappen. De wil wordt door de mens uiteindelijk overwonnen door middel van activiteit van het intellect. Daarmee heeft het menselijk subject, begrepen als Willend subject, helemaal niets mee van doen, dit wordt er juist door overwonnen. Anders gezegd: het kennende subject (intellect) kan de taak gesteld worden het willend subject het zwijgen op te leggen. Wat mij betreft is de vraag die hieruit voortkomt dan ook: hoe verhoudt de mens zich volgens Schopenhauer primair tot de wereld? Als Willend subject, zoals hij zelf beweert, of als redelijk intellect? In zijn werk lijkt namelijk enerzijds expliciet het eerste, maar impliciet het tweede het geval. De volgende stap in dit onderzoek is daarom ook om op deze discrepantie in Schopenhauers werk in te gaan. Hiermee wordt in het volgende hoofdstuk direct de vraag gesteld: hoe ligt de verhouding precies tussen rede en wil in Schopenhauers filosofie?

Hoofdstuk III: De wil in het geding

In wat volgt zullen verschillende aspecten van redelijkheid worden blootgelegd, zoals deze zich in de voorgaande hoofdstukken ontvouwen. De verhouding van het betreffende redebegrip tot Schopenhauers wilsbegrip zal hierbij naar voren komen. Uit deze verschillende kenmerken van de rede zullen voorts een discussie en een reeks argumenten voortkomen, die ingaan op de verhouding tussen wil en rede in Schopenhauers filosofie.

§3.1. Aspecten van de rede

§3.1.1. *De rede als overlevingsmechanisme*

Het eerste, wellicht meest voor de hand liggende aspect van Schopenhauers redebegrip is de dienstbaarheid ervan aan de wil. Zoals gezegd is het redelijke intellect (het Vernunft) voor Schopenhauer de vorm die het menselijke bewustzijn aanneemt. Andere organismen hebben ook een vorm van bewustzijn, dat zich op uiteenlopende wijzen manifesteert. De functie van het bewustzijn is echter in essentie hetzelfde voor alle organismen, het dient er namelijk toe een brug te slaan tussen het individu en de wereld. Het individu, gedreven door de wil, tracht te overleven in de wereld en heeft daarbij informatie nodig aangaande deze wereld, ten einde te vergaren wat nodig is om te overleven. De rede is daarom voor Schopenhauer een doelmatig denken, er worden namelijk doelen nagestreefd die uiteindelijk voor het succes van het individu moeten zorgen. Hierin zijn orde en regelmaat geboden. Wanneer er chaos heerst, is de wereld moeilijk tot niet naar de eigen hand te zetten, en niet te gebruiken voor de eigen doelen. Het is daarom voor een manifestatie van de wil (bijvoorbeeld de mens en zijn lichaam) van belang een bepaald principe te hanteren in termen waarvan er wordt omgegaan met de wereld waarin deze manifestatie zich begeeft. Anders gezegd: de ordentelijkheid, indeling en regels die we associëren met de rede zijn uitstekend gereedschap voor de vervulling van de wil.⁶¹ Echter, een dier dat geen Vernunft bezit weet ook nog te overleven, slechts bij gratie van zijn eigen bewustzijnsact. In het geval van een dier spreekt Schopenhauer bijvoorbeeld nog wel van de aanwezigheid van het *Verstand*. Onderdeel hiervan is bijvoorbeeld dat het dier tot op zekere hoogte het principe van de toereikende grond, ofwel de werking van het causaliteitsprincipe begrijpt. Dat wil zeggen, het dier kan tot op zekere hoogte begrijpen dat een oorzaak een zeker effect tot gevolg zal hebben. Je zou dus kunnen zeggen dat de rede geen efficiënt overlevingsmiddel is. Volgens filosoof Bernard Reginster heeft dit te maken met het feit dat Schopenhauer de mens bij voorbaat al een grotere mate van complexiteit toedicht dan bijvoorbeeld een dier:

⁶¹ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 176.
Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2", 280.

While the satisfaction of the simple needs of lower animals requires very limited intellectual skills, leaving them with weak intellects, the satisfaction of the vastly more complex needs and wishes of human beings demand far greater intellectual power.⁶²

Deze grote(re) intellectuele capaciteit die de mens bezit is het Vernunft, de rede. Deze intellectuele kundigheid is volgens Schopenhauer voor de mens het beste gereedschap voor de vervulling van zijn specifieke wensen en doelen. Hoewel Schopenhauer dit niet precies op deze wijze duidt, kunnen we dit aspect van de wil in biologische termen uitleggen. In plaats van de rede als een verheven vermogen uit te leggen, kunnen we het ook begrijpen als integraal onderdeel van een overlevingsstrategie. De vaardigheid de eigen leefomgeving redelijk in te kunnen delen, te analyseren en vervolgens naar de eigen hand te zetten is een hele goede manier om in de eigen behoefte te voorzien. Het brengt bijvoorbeeld het aanpassingsvermogen en de flexibiliteit van de mens teweeg, die haar tot nu toe goed van dienst zijn geweest. Zo beschouwd is het menselijk intellect een 'gewone' animale eigenschap: in plaats van een dikke vacht en een krachtig lichaam heeft de mens een verder ontwikkeld denkvermogen. Of in Schopenhauers termen: de wil manifesteert zich bij de mens als een redelijk intellect, waarmee de specifieke wensen en behoeften van de mens te vervullen zijn. Kortom, de wil aan het werk om zichzelf te vervullen.

§3.1.2. De rede als kenner van de wil

Er lijkt echter meer aan de hand met de activiteit van de rede. Het is al meerdere malen genoemd in dit onderzoek, de mens heeft toegang tot wat er diep in hem zit en wat hem beweegt: de wil. Hoe deze kennisneming volgens Schopenhauer precies werkt is nog niet geheel duidelijk. Wat echter niet anders kan is dat ze samenhangt met het redelijke vermogen van de mens. Immers, de mens is het enige wezen dat de kern van de werkelijkheid, namelijk de wil ontdekt, en bezit ook als enige wezen de rede. Dat kan al haast geen toeval meer zijn. Het lijkt erop dat het de rede is die ons ertoe in staat stelt de kern van de werkelijkheid uit het waarneembare te ontwaren. Schopenhauer zegt zelf het volgende:

Nicht nur das Bewußtseyn von andern Dingen, d.i. die Wahrnehmung der Außenwelt, sondern auch das Selbstbewußtseyn enthält, wie schon oben erwähnt, ein Erkennendes und ein Erkanntes: sonst wäre es kein Bewußtseyn. Denn Bewußtseyn besteht im Erkennen: aber dazu gehört ein Erkennendes und ein Erkanntes; daher auch das Selbstbewußtseyn nicht Statt haben könnte, wenn nicht auch in ihm dem Erkennenden gegenüber ein davon Verschiedenes Erkanntes wäre. Wie nämlich kein Objekt ohne Subjekt seyn kann, so auch kein Subjekt ohne

⁶² Reginster, "Knowledge and Selflessness", 259.

Objekt, d.h. kein Erkennendes ohne ein von ihm Verschiedenes, welches erkannt wird. Daher ist ein Bewußtseyn, welches durch und durch reine Intelligenz wäre, unmöglich. Die Intelligenz gleicht der Sonne, welche den Raum nicht erleuchtet, wenn nicht ein Gegenstand daist, von dem ihre Strahlen zurückgeworfen werden. Das Erkennende selbst kann, eben als solches, nicht erkannt werden: sonst wäre es das Erkannte eines andern Erkennenden. Als das Erkannte im Selbstbewußtseyn finden wir nun aber ausschließlich den Willen.⁶³

Het is het menselijk intellect dat zich als vervolmaakt intellect voordoet, namelijk als Vernunft, dat de mens verwittigt van de wil. De abstractie waar de mens bij gratie van zijn redelijkheid toe in staat is, stelt hem er vervolgens toe in staat de wil als object voor zich te krijgen: het menselijke intellect is de kenner, de wil het gekende.

in der Welt als Vorstellung [ist] dem Willen sein Spiegel aufgegangen, in welchem er sich selbst erkennt, mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollständigkeit, deren höchster der Mensch ist, dessen Wesen aber seinen vollendeten Ausdruck erst durch die zusammenhängende Reihe seiner Handlungen erhält, deren selbstbewußten Zusammenhang die Vernunft, die ihn das Ganze stets in abstracto überblicken läßt, möglich macht.⁶⁴

Niet alleen verschijnt de menselijke rede als instrument van de wil, het is tegelijkertijd datgene waarmee wij die wil in het bewuste verstand kunnen brengen. Het onderscheid wil-voorstelling is slechts kenbaar en inzichtelijk met behulp van de ratio. De wereld, hoewel in essentie non-rationeel, namelijk in zijn grond gestuurd door de chaos en doel-loosheid van de wil, lijkt voor Schopenhauer in belangrijke mate door de rede te begrijpen. Niet alleen dat, als redelijk intellect is het subject ertoe in staat zich van deze wil af te wenden. En wat als we ons het menselijk individu indenken als iets anders dan een subject met een redelijk intellect? Wat blijft er dan over? Het individu als object:

Die Welt [...] hat zwei wesentliche, nothwendige und untrennbare Hälften. Die eine ist das Objekt [...]. Die andere Hälfte [...], das Subjekt⁶⁵

Als zodanig is de rede een afspiegeling van de wil, een objectivering ervan die in de wereld der voorstellingen gemanifesteerd is en onderhevig is aan de invloed van de wil. Als subject lijken we hier echter buiten te staan:

Das Subjekt, das Erkennende, nie Erkannte, liegt nicht, wie alles Objekt, in den Formen des Erkennens, in Zeit und Raum⁶⁶

⁶³ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2", 1485 – 1486.

⁶⁴ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 564 – 565.

⁶⁵ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 43.

Hoewel niet van elkaar te scheiden (sterker nog, beide zijn van elkaar afhankelijk), staan object en subject volgens Schopenhauer toch ver van elkaar af. Het belangrijkste onderscheid lijkt hierin het volgende: als object is het individu onderhevig aan de activiteit van de wil, als kennend subject is het individu een onafhankelijke, ongekende en in feite onbegrepen entiteit die buiten de invloed van de wil om kan bestaan. Is de wil dan nog wel de primaire grond van alles wat er bestaat? Ondervangt het redelijke subject het willende subject? Zijn we dan meer rationeel subject dan materieel object? Zijn we als mens minder het product van de wil dan Schopenhauer doet vermoeden?

§3.1.3. De rede als verhoudingswijze

Het lijkt erop dat we vooralsnog over de verhouding wil-rede hebben gesproken in ontologische termen. Met andere woorden: we hebben ons tot nu toe vooral afgevraagd wat mens en wereld in essentie *zijn*. Dat is dan ook de voornaamste wijze waarop wil en rede zijn besproken in de relevante stukken van Schopenhauers werk. Aangezien Schopenhauer de essentie van de rest van de wereld namelijk afleidt uit de essentie van de mens, gaat het vooral om wat de essentie van de mens *is*. Schopenhauers antwoord is: we zijn in eerste oogopslag een subject dat een redelijk intellect bezit, maar in essentie zijn we product van de wil. Voor een dier lijkt het te volstaan om te zeggen dat de wil de essentie vormt, en dat andere vermogens als het beperkte bewustzijn, instinct, et cetera secundair zijn voor wat het dier is. Als antwoord met betrekking tot de situatie van de mens volstaat dit echter niet. Een dier is namelijk volledig onderdeel van zijn leefwereld, er is geen bewustzijn dat er op enige manier 'buiten' staat en kan beschouwen. Een dier heeft geen besef van een 'ik', er is geen dierlijk bewustzijn door middel waarvan het onderscheid tussen het dier en de rest van de wereld in zijn reflectief bewustzijn kan treden. Dit zijn vermogens die we als mens ontleen aan ons Vernunft, ons redelijke vermogen. De rede begrepen als overlevingsmechanisme schiet daarom bijvoorbeeld te kort wanneer we het over de mens hebben. Het dierlijk bewustzijn begrepen als overlevingsmechanisme is veel plausibeler. Door de capaciteit van de rede ligt het bij de mens echter complexer. Daargelaten waardoor het komt dat de mens over een redelijk intellect beschikt, het zorgt ervoor dat de mens niet slechts 'blind' onderdeel is van de wereld, de mens *verhoudt zich* tot die wereld. Daarmee is niet gezegd dat de mens geen onderdeel is van de wereld, integendeel; het betekent echter dat de mens daarnaast tot op zekere hoogte ook buiten de wereld verkeert. De mens staat volgens Schopenhauer buiten de wereld als intellectueel subject. Het subject bestaat voor hem buiten tijd, ruimte en causaliteit, kortom buiten de wil om. Het subject lijkt daarmee volledig onafhankelijk van de wil. Met één been staat de mens dus buiten de wereld, van buitenaf beschouwt de mens haar. Zoals gezegd bestaat de mens voor een goed deel echter ook *in* de wereld, maakt er onderdeel van uit. De mens als

⁶⁶ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 227.

geheel is daarom niet compleet onafhankelijk. Het is deze grotere afstand tussen de mens en de wereld die hem omringt, die maakt dat de mens zich op een zekere bewuste manier verhoudt tot deze wereld. Ondanks de herhaaldelijke en expliciete claims die Schopenhauer doet dat het primaat van de werkelijkheid bij de wil ligt, lijkt het erop dat de verhoudingswijze van mens tot wereld zoals deze in Schopenhauers filosofie verschijnt vooral rationeel is. Dit is zichtbaar in de filosofie van Schopenhauer, het heeft zich reeds getoond in hetgeen tot nu toe in dit onderzoek is besproken. In de volgende paragrafen wordt beargumenteerd hoe.

§3.2. Onmiddellijk en voorhanden

In deze bespreking van Schopenhauers filosofie hebben we gezien dat de mens 'in contact staat' met de twee aspecten waarin de wereld om ons heen is op te delen. Met het rationele intellect begrijpen we de wereld der voorstellingen, voorzien haar van een werkbare structuur en vergaren kennis over haar. Door middel van een bepaalde introspectie nemen we daarnaast een willende activiteit waar ten grondslag aan het rationele deel van ons subject. We nemen zowel de voorstelling als de wil waar. De statussen van deze twee waarnemingen worden door Schopenhauer op verschillende manieren gedeut. Bijvoorbeeld over de 'kennis' van de wil die de drijfveer is van ons lichaam zegt hij het volgende:

Dem Subjekt des Erkennens [...] ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: ein Mal als Vorstellung in verständiger Anschauung [...]; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet.⁶⁷

De wil is ons volgens Schopenhauer onmiddellijk bekend. Schopenhauer zegt weinig expliciet over deze duiding van onmiddellijkheid, maar uit de context maken we op dat hij hiermee bedoelt dat er geen denkwerk of proces van afleiding aan te pas komt om de wil te ervaren. De wil is ons volgens hem gegeven, zonder enige tussenstap. In dit fragment lezen we daarnaast dat Schopenhauer zegt dat het lichaam als object, dat wil zeggen als voorstelling, bekend is aan het waarnemend verstand. Hierin komen zintuiglijke prikkels binnen, waarmee het intellect vervolgens aan de slag gaat. Voorts zegt Schopenhauer over deze wereld van onze directe waarneming:

Die erste, einfachste, stets vorhandene Äußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt⁶⁸

⁶⁷ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 229.

⁶⁸ Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1", 55.

De ‘werkelijke’ wereld – zo noemt Schopenhauer de wereld der voorstellingen dikwijls – is ons volgens hem kenbaar als een voorhanden wereld. Hoewel het er Schopenhauer natuurlijk aan gelegen is dit als een indirecte ervaring, of omgangsvorm over te doen komen, is dat wat mij betreft geenszins duidelijk. In beide gevallen is het namelijk het subject dat zich door middel van een bepaalde vorm van waarneming en kennis bewust wordt van een zeker fenomeen, het zij de wil, het zij de wereld der voorstellingen. Sterker nog, het is slechts het subject als kennend, redelijk intellect dat beide vormen van kennisneming ondergaat. Inzake de wereld der voorstellingen spreekt dat voor zich, dit is immers het domein van de rede. Echter, hoewel schijnbaar minder voor de hand liggend, spreekt Schopenhauer in een eerder citaat over het intellect dat de zon is die een licht werpt op (de activiteit van) de wil.⁶⁹ Het punt dat Schopenhauer hiermee tracht te beargumenteren – en dat expliciet vermeld staat in de titel van de betreffende paragraaf⁷⁰ – is dat het primaat bij de wil ligt. Het argument luidt in grote lijnen dat het licht van het intellect bij introspectie van het subject slechts wordt weerkaatst door de aanwezigheid van de wil, en daarom ligt het primaat bij de wil. Dit motief hebben we eerder in zijn filosofie gezien, en behelst de wederzijdse afhankelijkheid tussen een subject en een object:

Wie nämlich kein Objekt ohne Subjekt seyn kann, so auch kein Subjekt ohne Objekt, d.h. kein Erkennendes ohne ein von ihm Verschiedenes, welches erkannt wird. Daher ist ein Bewußtseyn, welches durch und durch reine Intelligenz wäre, unmöglich.⁷¹

Ondanks dat Schopenhauer hier dus van wederzijdse afhankelijkheid spreekt, legt hij het primaat expliciet bij de wil. In principe is zijn argument te volgen, immers een onbelicht object bestaat zonder deze belichting nog steeds. Kortom, een wezen dat een wil bezit maar geen intellect heeft is een mogelijkheid; het tegenovergestelde lijkt echter niet te bestaan. Verderop in de betreffende paragraaf gebruikt Schopenhauer dit argument dan ook. Het probleem hiermee is echter dat we in de eerste plaats achter het bestaan van de wil zijn gekomen door middel van introspectie. De wil projecteren we vervolgens op de rest van de werkelijkheid, omdat een ander fundament van de werkelijkheid volgens Schopenhauer ondenkbaar is. Om te beginnen is dit een cirkelredenering: uit introspectie blijkt dat het primaat van ons bestaan bij de wil ligt, dus moet deze wil ook ten grondslag liggen aan de rest van al wat bestaat; uit een vergelijking met deze afgeleide constatering blijkt vervolgens dat de grond van ons bestaan inderdaad de wil is. Ten tweede schijnt het mij toe dat er voor de kennisneming van de wereld der objecten geen enkele moeite gedaan hoeft te worden, ondanks de tussenstap van de

⁶⁹ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2”, 1485 – 1486.

⁷⁰ „Vom Primat des Willens im Selbstbewußtseyn“, Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2”, 1484.

⁷¹ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2”, 1485 – 1486.

waarneming door middel van zintuigen. Conceptueel is dit wellicht een indirecte kennisneming, echter ik hoef er als mens niets voor te doen om waar te nemen, om kennis te nemen van de voorstellingen om mij heen. Deze vorm van kennis is direct gegeven; echter om te ontdekken wat er ten grondslag ligt aan dit denken, moet eerst de activiteit van introspectie plaatsvinden. En zoals Schopenhauer aangeeft is het de verdienste van het intellect een licht te schijnen op de wil, om zo deze zelfbewuste introspectie mogelijk te maken. Daarom vind ik het niet overtuigend dat de wil primair is aan het redelijk intellect. Sterker nog, het begint erop te lijken dat er in Schopenhauers filosofie meer van het intellect afhankelijk is dan van de wil, inclusief al zijn eigen bevindingen. Hier kan tegenin gebracht worden dat het vooralsnog alleen gaat om de kennisneming van de besproken fenomenen, niet om de fenomenen zelf. Dat we de wereld der voorstellingen directer, of in ieder geval makkelijker kennen dan de wil, betekent niet dat deze daarom primair is. Het tegenovergestelde is echter evenmin het geval: is de wil, omdat we deze door middel van introspectie als dieper verborgen leren kennen, puur en alleen daarom primair? Staat dieper gelegen per definitie gelijk aan primair? Dat lijkt mij geenszins het geval. Dat de wil dieper gelegen is betekent hooguit dat deze mij beïnvloedt op een manier die ik moeilijk tot niet overzie. Wellicht moeten we de wil daarom eerder als een drijfveer beschouwen die invloed uitoefent op ons onderbewuste. Als zodanig kan deze ons inderdaad sturen op manieren die we eerste niet merken, maar die toch van groot belang zijn. Hoe het ook zij, de omgang met de wereld zoals Schopenhauer die beschrijft is ondanks de invloed van de wil met name door het redelijk intellect ingegeven. Hieraan kunnen we als menselijke subjecten haast per definitie niet aan ontsnappen. Vooralsnog hebben we de wil serieus genomen als een bestaand en invloedrijk fenomeen – al dan niet primair in bestaan- en invloedwijze. Zetten we echter een stap terug en bevragen we de wil überhaupt, stuiten we in dit deel van Schopenhauers filosofie op een mogelijk probleem, namelijk dat van de ‘echtheid’ van de wil.

§3.3. De wil een hersenspinsel?

Het is duidelijk geworden dat alles in Schopenhauers filosofie draait om de activiteit van het subject. Het menselijk subject bezit een intellect dat zich uit als *Vernunft* (ratio, redelijkheid) en alles kan waarnemen, kortom dat onze bewuste en retrospectieve toegang tot de wereld bewerkstelligt. Het subject is de kennende zon die een licht werpt op objecten en er zo kennis van neemt. Hoewel er volgens Schopenhauer een wisselwerking tussen subject en object bestaat (ze zijn wederzijds afhankelijk), legt hij het primaat in dit geval bij het subject:

Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingteyn durch das Subjekt behaftet, und ist nur für das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung.⁷²

Alles wat bestaat, bestaat slechts voor het subject dat het waarneemt. Niet alleen dat, volgens Schopenhauer is alles bepaald (*bedingt*) door het subject. Daarin bestaat onder andere de wisselwerking tussen het redelijke intellect en de redelijk in te delen en derhalve ingedeelde wereld van de alledaagse waarneming en wetenschap. In de eerste hoofdstukken van dit onderzoek hebben we ons afgevraagd hoe de rede in Schopenhauers filosofie kan ontstaan uit een non-redelijke wil. Kunnen we dit echter, indachtig de bepalende rol van het subject, niet beter omdraaien? Het is immers het subject dat middels introspectie een wil waarneemt. Niet alleen objecten begrepen als voorstellingen kunnen dus object voor het waarnemend subject zijn, ook onze wil bestaat als waarnemingsobject bij gratie van het subject. En omdat we de gehele wereld in Schopenhauers filosofie überhaupt als waarnemingsobject moeten kenmerken – indachtig de afhankelijkheid van het waarnemende vermogen van het subject – stel ik de vraag: is de wil niet veeleer een product van het redelijke intellect dan andersom? Er bestaat voor de mens geen enkele manier om te ontsnappen aan zijn subjectiviteit, en deze verkeert bijna altijd in de sfeer van het redelijke intellect. Het is volgens Schopenhauer slechts het kunstzinnig genie dat de ascetische weg naar het betere bewustzijn kan bewandelen om zo aan de wil te ontsnappen. Ondanks het belang dat Schopenhauer hieraan, en aan het artistieke domein überhaupt hecht, voor velen is dit vermogen niet weggelegd. Voor het grootste deel van de tijd zitten mensen echter vast aan hun subjectiviteit. Al wat hij waarneemt is daarmee voor Schopenhauer afhankelijk van het redelijke intellect. Introspectie vindt ook op deze manier plaats. Het lijkt er daarom op dat het waarschijnlijker is dat de wil een product is van het intellect. Daarmee tracht ik geenszins de invloed van de wil – in Schopenhauers filosofie en überhaupt – uit te sluiten, echter lijkt zij mij in Schopenhauers filosofie ondergeschikt aan het intellect-subject en daarmee aan de rede. Er lijkt een wisselwerking tussen wil en rede te bestaan waarin de verhoudingen net anders liggen dan Schopenhauer doet voorkomen. We kunnen echter een stap terugzetten en de vraag stellen wat het *betekent* dat er voor Schopenhauer en zijn voorgangers veel aan gelegen was dat de voor ons direct waarneembare wereld een uitleg verdient. Het lijkt geen van hen te lukken een wereld te denken die géén onzichtbare grond heeft. Zouden we echter niet kunnen we volstaan met één wereld, namelijk die van de direct waargenomen en gekende wereld?

⁷² Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1“, 39 – 40.

§3.4. De gegrondheid van de Wereld

In één van zijn beroemdste aforismen schrijft de negentiende-eeuwse filosoof Friedrich Nietzsche over zijn interpretatie en waardering van het Westerse denken.⁷³ Het specifieke onderwerp waarin hij hierop doelt is een fenomeen in het Westere denken zoals zich dat vanaf Plato heeft ontwikkeld, namelijk de veronderstelling dat er twee type werelden, of twee verschillende interpretatiewijzen van de wereld bestaan. Nietzsche spreekt hierin van de schijnwereld en de ware wereld; de eerste is de wereld zoals die zich aan ons voordoet, de tweede zoals de wereld *waarlijk* is. Hij laat in het aforisme kort en scherp zes ‘momenten’ uit de Westerse geschiedenis naar voren komen, waarbij hij beschrijft hoe het per moment gesteld is met deze ‘ware’ wereld. Hoewel de exacte interpretatie van deze momenten niet geheel voor de hand liggend is, snijdt Nietzsche een onderwerp aan dat ook voor het onderzoek naar Schopenhauer van belang is. De opsplitsing van de wereld in een echte en een schijnwereld is in al het voorgaande immers veelvuldig aan bod geweest. Zowel de metafysica van Kant als Schopenhauer zoals we deze besproken hebben stoelen namelijk op deze tweedeling. De vierde omschrijving die Nietzsche van de status van de ware wereld geeft doet denken aan Kants notie van het *Ding an sich*: het is een onbekend en onbereikbaar idee.⁷⁴ Bij Schopenhauer wordt deze wereld al bespreekbaarder dan bij Kant; waar Kant niets zegt te kunnen weten van het *Ding an Sich*, geeft Schopenhauer er een naam aan en bespreekt hij de eigenschappen ervan. Ook bij Schopenhauer is zij echter nog steeds allesbehalve troostend of verlossend. Nietzsche vindt dat onder andere dit de overbodigheid van de ware wereld aantoont. Dit acht hij vervolgens reden om het idee van de ware wereld af te schaffen, en daarmee ook de schijnbare wereld. Daarmee wil hij niet zeggen dat we niet

⁷³ Friedrich Nietzsche, “Götzen-Dämmerung“, in *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden*, ed. Karl Schlechta (München: Carl Hanser Verlag, 1954 [1889]), 964:

„1. Die wahre Welt, erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, – er lebt in ihr, *er ist sie*. (Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes »Ich, Plato, *bin* die Wahrheit«.)

2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften (»für den Sünder, der Buße tut«). (Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verhänglicher, unfaßlicher – *sie wird Weib*, sie wird christlich...)

3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ. (Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)

4. Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch *unbekannt*. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten?... (Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)

5. Die »wahre Welt« – eine Idee, die zu nichts mehr nützt ist, nicht einmal mehr verpflichtend – eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, *folglich* eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab! (Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des *bon sens* und der Heiterkeit; Schamröte Platos; Teufelslärm aller freien Geister.)

6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!* (Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)“

⁷⁴ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1“, 225.

van een werkelijkheid kunnen spreken, veeleer dat we het onderscheid zouden moeten laten varen. Nietzsche wijst hier op een belangrijke neiging die er in de filosofie bestaat. Het lijkt erop dat mensen – filosofen in het bijzonder – geen genoeg nemen met de wereld van onze directe waarneming. Er bestaat een neiging om de wereld van de directe ervaring te willen funderen met een zekere keerzijde. Wellicht heeft het ermee te maken dat onze toegang tot de ‘schijnwereld’ soms misleidend is, onze zintuigen willen ons immers nog weleens bedriegen. Wat de exacte oorzaak of reden ook moge zijn, het is geen nieuw inzicht dat de mens er graag een ware wereld bij haalt. Het is bekend dat de mens vaak enige vorm van metafysica bedrijft, door te refereren aan een wereld anders dan die van onze directe waarneming. Schopenhauer zelf noemt de mens dan ook een *animal metaphysicum*, een metafysisch dier.⁷⁵ Zoals ik al zei, dit zijn geen nieuwe inzichten. Wat ik hier echter mee wil zeggen is het volgende: Schopenhauer maakt met zijn opsplitsing van de wereld onderdeel uit van dezelfde metafysische traditie als zijn voorgangers. Mijn sterke vermoeden is dat Schopenhauers positie hierin sterk leunt op het principe van de toereikende grond, het causaliteitsbeginsel. Hij interpreteert dit beginsel zelf als „*Nichts ist ohne Grund warum es sei*”⁷⁶, ofwel niets bestaat zonder grond of reden waarom het er is. Hoewel hij zegt dat deze regel louter van toepassing is in de wereld der voorstellingen, lijkt hij het principe daarbuiten in zijn filosofie ook toe te passen. In het tweede deel van *Die Welt als Wille und Vorstellung, Der Welt als Wille, erste Betrachtung: Die Objektivation des Willens* stelt Schopenhauer namelijk dat de mens na zijn omgang met de voorstellingswereld zichzelf afvraagt “*ob diese Welt nichts weiter, als Vorstellung sei*”.⁷⁷ Hierbij vermeldt hij expliciet dat het om iets moet gaan dat zich essentieel van voorstellingen onderscheidt, en daarmee niet aan de wet van de toereikende grond onderhevig is.⁷⁸ Als we echter kijken naar wat er in dit onderzoek genoemd is, weet ik niet of dit Schopenhauer wel gelukt is. Hoewel hij wil en voorstelling beschrijft als twee zijden van dezelfde medaille, legt hij het zwaartepunt constant bij de wil. Iedere keer dat het gaat om de verhouding van de wil met diens wederhelft, ligt het primaat volgens Schopenhauer bij de wil. Het is immers de voorstelling die een objectificatie, ofwel een bewerking is van de wil, niet andersom. Anders gezegd, voor Schopenhauer is de wil de *grond* van de wereld der voorstellingen. Hoewel we hier wellicht niet kunnen spreken van causaliteit in de zin van oorzaak en gevolg, lijkt de zinsnede ‘*Nichts ist ohne Grund warum es sei*’ wel degelijk van toepassing in Schopenhauers metafysica. Dat betekent dat Schopenhauers filosofie goeddeels onderdeel is van dezelfde neiging als welke er ten grondslag ligt aan de opdeling in schijn- en ware wereld die we zien in Westerse filosofie. Niet alleen hebben we dus gezien dat intellect en rede een grotere rol spelen in Schopenhauers filosofie dan hij

⁷⁵ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1”, 1409.

⁷⁶ Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 3.

⁷⁷ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1”, 225.

⁷⁸ Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1”, 225 – 226.

doet voorkomen, ook staat Schopenhauer met meer dan slechts één been in de hem voorgaande metafysische traditie.

§3.5. De ivoren toren van de mens

Naast het principe van de toereikende grond is er nog een ander motief van het verlichtingsdenken waaraan Schopenhauer niet ontkomt. In de Verlichting was het de rede die ons een diepgaand en gedetailleerd beeld van de werkelijkheid moest verschaffen. De rede reflecteert de manier waarop de waarneembare processen in onze processen zich voltrekken. Met andere woorden: rationele orde en causaliteit werden gezien als de grondstructuren van de werkelijkheid. De gedachte dat de mens als enige diersoort een dergelijk inzicht in de wereld bezit is evenals het onderscheid tussen ware- en schijnwereld een motief dat een lange geschiedenis kent in het Westers denken. Reeds bij Aristoteles zien we dat de mens weliswaar als dier geïnclassificeerd wordt, maar dan specifiek als dier dat de ratio bezit; hiermee wordt de beschrijving van de mens als *animal rationale* (redelijk dier) geassocieerd. Ook in dit motief gaat Schopenhauer mee in zijn filosofie. Mens en dier zijn voor hem in principe gelijk, maar de mens bezit het *Vernunft* (redelijk intellect) als toevoeging aan de gelijkenissen. Dat is op zich natuurlijk geen probleem. Echter, de rol die Schopenhauer in zijn filosofie toekent aan dit redelijke vermogen rijmt niet volledig met de stap richting non-rationalisme die hij met zijn filosofie lijkt te willen zetten. Schopenhauer erkent het belang van het redelijke subject-intellect, een motief dat direct rechtstreeks uit de Verlichting komt. Sterker nog, waar bijvoorbeeld Kant het redelijke kenvermogen van de mens een grens stelde, ligt deze grens voor Schopenhauer heel ergens anders. We hebben met behulp van de rede niet alleen diepgaande kennis van voorstellingen, we kunnen het *Ding an sich* zelfs tot op een bepaalde manier 'kennen'. Sterker dan dat zelfs, volgens Schopenhauer hebben we als een met de rede begiftigd subject de mogelijkheid te ontsnappen aan zowel voorstellingen als de wil. Hoewel het zoals eerder gezegd niet voor iedereen is weggelegd, kan de mens de staat van het betere bewustzijn bereiken, waarin we ons vrij maken van de invloed van de wil. Zo lijken we bijna aan de wereld *überhaupt* te kunnen ontsnappen door middel van ons intellect. Niet alleen zet Schopenhauer het motief van de autonomie van het subject dus voort, hij gaat een stap verder. Los van Schopenhauers positie in de traditie van het rationalisme is het opmerkelijk hoe sterk Schopenhauer het zwaartepunt impliciet bij het redelijke subject legt. Hij stelt namelijk dat de essentie van de wereld de wil is, maar maakt deze uitspraak als zodanig geheel afhankelijk van de werking van een intellect dat niet te beschouwen is, alles bepaalt en indeelt wat we weten, en als uiteindelijk doel heeft aan de wil te ontsnappen. Niet alleen lijkt het erop alsof Schopenhauer de menselijke rede een plaats toekent in een ivoren die op de wereld neerkijkt, hij breidt de toren dusdanig uit dat deze zelfs tot in de hemel, ver boven de wereld uit torent. De wil lijkt vanuit deze toren een schim, een *fata morgana*.

Hoofdstuk IV: Conclusie

Het is de lezer inmiddels hopelijk duidelijk geworden dat de overtuiging waarmee Schopenhauer herhaaldelijk expliciet claimt dat de wil primair is aan het redelijke denken, niet onbevestigd kan blijven. Sterker: veel van de motieven die leidend zijn in belangrijk werk van Schopenhauer doen sterk denken aan het verlichtingsdenken van zijn voorgangers, waarin de ratio als thema centraal stond. In dit afsluitende hoofdstuk zal worden samengevat wat in de voorgaande drie hoofdstukken is besproken. Vervolgens wordt de vraag beantwoord naar de verhouding tussen wil en rede in de filosofie van Arthur Schopenhauer.

§4.1. Overzicht

Schopenhauers begrip van de werkelijkheid kent een fundamentele tweeledigheid: zij valt volgens hem uiteen in de aspecten van wil en voorstelling. Technisch gezien is het echter geen uiteenvallen, de werkelijkheid is namelijk zowel wil *als* voorstelling. De werkelijkheid is echter slechts aan de oppervlakte voorstelling, en is eigenlijk een uiting van de hieraan ten grondslag liggende wil: voorstellingen zijn geobjectiveerde wil. De wil geeft in het diepst van ons wezen van zich blijk, slechts de mens krijgt deze wil via deze weg te kennen. Door middel van een vorm van bewuste introspectie ontdekken we deze wil. Slechts als redelijk wezen dat abstract denkt en een zelfbewust subject is, ontdekken we deze wil. Dieren beschikken niet over deze eigenschappen en hebben volgens Schopenhauer niet een dergelijk besef. Door middel van extrapolatie naar de rest van de werkelijkheid zegt Schopenhauer echter te weten dat de gehele werkelijkheid in essentie wordt gekenmerkt door de wil. Naast onze aan introspectie ontleende 'kennis' van de wil, nemen we kennis van de wereld der voorstellingen, welke zich voegt naar rationele regels en patronen. Als gevolg daarvan kunnen we deze wereld dan ook kennen met ons redelijk verstand. Of liever gezegd: als redelijke subjecten kunnen we niets anders dan deze wereld redelijk uitleggen. Tot slot kunnen we als subjecten ook ontstijgen aan alle invloed van de wil: we kennen dan onafhankelijk en aan gene zijde van tweedeling de voorstelling-wil. We hebben gezien dat de kern van deze drie kenwijzen het subject is. Met het individuele subject staan we als mens deels buiten de invloed van de wil: het subject ontsnapt aan sommige van de 'regels' en invloeden van de wil. Als subjecten zijn we niet alleen de van buitenaf onbeschouwde beschouwer, de voornaamste eigenschap van dit subject is zijn intellectualiteit. De verhoudingswijze van het menselijk subject tot de rest van de wereld is volgens Schopenhauer intellectueel van aard. Hoewel Schopenhauer waar het een dier aangaat evengoed van een intellect spreekt, uit dit intellect zich in het menselijk subject als Vernunft, als de rede. Consequentie hiervan is dat we ons in Schopenhauers termen moeten realiseren dat we altijd en hoofdzakelijk in contact staan met de werkelijkheid als zijnde redelijk subject. Onze verhoudingswijze tot de werkelijkheid is rationeel van

aard. Het is lastig om in Schopenhauers filosofie overtuigend te spreken van iets dat zo radicaal verschilt van de rede als de wil. Hiermee is geenszins gezegd dat we Schopenhauers wilsbegrip niet serieus moeten nemen, we moeten zijn sterke nadruk op het belang ervan alleen anders interpreteren dan een claim tot waarheid. Als we Schopenhauers metafysica namelijk begrijpen als een transformatie van Kants filosofie, kunnen we Schopenhauers filosofie interpreteren als de uiting van zijn ervaring van een fundamentele spanning tussen rede en wil. Waar Kant trachtte de wil aan banden te leggen, merkt Schopenhauer dat dit niet langer gaat en tracht hij de aandacht van de rede naar de wil te verschuiven. Hier zal in §4.3. verder op in gegaan worden.

§4.2. De ‘overwinning’ van de wil door de rede

Zoals in de introductie van dit onderzoek is benoemd, wordt Schopenhauers werk door sommigen met irrationalisme in verband gebracht. In David Cartwrights Schopenhauerwoordenboek wordt bij de definitie van *Irrationalism* een in dit verband belangrijk argument van Schopenhauerkenner Rudolf Malter aangehaald. Malter beargumenteert dat Schopenhauers filosofie uiteindelijk het tegenovergestelde lijkt te doen van wat Schopenhauer in grote delen van zijn werk zegt. Malter zegt namelijk dat de laatste twee delen van *Die Welt als Wille und Vorstellung* laten zien hoe (redelijke) cognitie het in Schopenhauers filosofie uiteindelijk ‘wint’ van de irrationele wil. Kortom, volgens Malter zou Schopenhauer inderdaad irrationalist zijn geweest, ware het niet dat hij de laatste twee delen toevoegde aan *Die Welt als Wille und Vorstellung*.⁷⁹ In aanvulling op de argumenten die ik zelf voor dit standpunt heb genoemd in het vorige hoofdstuk, is dit inzicht van Malter belangrijk om aan te halen in de slotfase van dit onderzoek. De toon die veel van Schopenhauers filosofie namelijk kenmerkt is een sterk pessimistische. Specifiek het menselijk leven, dat zich kenmerkt door een inzicht in en een redelijke uitleg van de werkelijkheid, is volgens Schopenhauer ondragelijk. Met dank aan het redelijk vermogen ontdekt de mens immers het oneindig voortstuwende en uiteindelijk doelloze, lege karakter van de wil die ons drijft. Zoals gezegd ziet Schopenhauer echter een oplossing van dit probleem: ontsnappen aan de wil. Deze vlucht geschiedt volgens hem door middel van een afwending van het bewustzijn van de wil. De blik van het subject moet gericht worden naar een plek weg van de wil, waar deze geen invloed heeft. Het subject zal zich in een staat van wil-loos schouwen begeven, en zo de druk van de wil niet meer ervaren. Hoe wordt dit bewerkstelligd? Zonder te veel in detail te hoeven treden volstaat het te zeggen: door de activiteit van het subject. Het is het subject dat door middel van zijn denkkraft moet zien te ontstijgen aan de wil. Door middel van de esthetische ervaring van bijvoorbeeld muziek, of in de religieuze ervaring ziet Schopenhauer een weg die leidt tot buiten de invloed van de wil. Hoewel deze wegen niet hetzelfde denken vergen als wanneer het

⁷⁹ Cartwright, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, 90.

subject zich met wetenschap bezighoudt, is het toch het subject dat de weg dient te bewandelen – en dit subject is in essentie een cognitief, intellectueel subject. Kortom: het menselijk subject is een cognitieve entiteit, die zich vooral in termen van rationaliteit verhoudt tot de wereld en de verlossing van de wil die Schopenhauer voor ogen heeft is sterk afhankelijk van dit subject. De ervaringen van religie en esthetiek laten zich weliswaar niet tot pure rationaliteit herleiden, zij zijn echter wel degelijk aangelegenheden die het rationele subject aangaan. Vandaar de ‘overwinning’ van de wil door de rede.

§4.3. De status van Schopenhauers filosofie

Gezien de verhouding tussen wil en rede, zoals deze in dit onderzoek naar voren is gekomen, is het van belang de consequenties van de uitkomst van dit onderzoek te bespreken in de context van Schopenhauers filosofie als geheel en de status hiervan. Door middel van een korte karakterisering van de houding jegens het begrip van de wil van een belangrijke voorganger en opvolger van Schopenhauer, te weten respectievelijk Kant en Nietzsche, zal ik trachten Schopenhauers plek in de traditie van de Westerse filosofie te schetsen. Hierin wordt voortgebouwd op bevindingen uit dit onderzoek, om de analyse en plaatsing van Schopenhauers filosofie op scherp te stellen.

In het begin van dit onderzoek hebben we de filosofie van Kant al even kort voorbij zien komen. Van groot belang in zijn filosofie is de kracht en zeggenschap die hij ons redelijke vermogen toedicht. De ‘copernicaanse’ wending die hij in zijn filosofie maakt behelst een verschuiving van het object naar het subject: de aandacht verschuift van het waargenomen naar de waarnemer. Volgens Kant structureert het subject de wereld zoals wij deze waarnemen. De aanschouwingswereld is een construct van de rede en kan als zodanig gekend worden door de rede. Als wezens die de rede bezitten hebben we dus een zekere autonomie in de wereld, van waaruit wij zelf besluiten te handelen⁸⁰. Dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld dieren, die in hun gedrag immer en louter oorzaak zijn van externe causale processen in de wereld. Om tot handelen te komen gebruiken we volgens Kant niet alleen de rede, maar ook onze eigen wil. Deze wil behelst in Kants filosofie echter iets compleet anders dan in de filosofie van Schopenhauer het geval is. In de context van zijn ethiek spreekt Kant bijvoorbeeld regelmatig van de goede wil. Daarover zegt hij onder andere: „Der gute Wille [...] ist allein durch das Wollen [...] gut.“⁸¹ Wat de goede wil voor Kant goed maakt is de maxime die er door de persoon mee wordt nagestreefd. Indachtig Kants categorisch imperatief kunnen we een goede wil formuleren als de wil tot iets dat tot (voor allen) algemeen geldende regel gemaakt nog steeds wenselijk zou zijn. Wat Kant echter opmerkt

⁸⁰ Onno Zijlstra, *Het kunstwerk en de zin van het bestaan* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1993), 22-23.

⁸¹ Immanuel Kant, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” in *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. Band 7.*, ed. Wilhelm Weischedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977 [1785]), 18.

in voorgaand citaat is het belang van de wil zelf, het gaat erom dat het subject hetgeen dat goed is ook echt wil. Pas dan betreft het niet louter een berekenend denken, maar een moreel gezien goede wil. Van belang is om in te zien hoe wil en rede hier verband met elkaar houden. Uiteindelijk is het Kant er namelijk om te doen ook de moraliteit te bepalen aan de hand van rationaliteit. De toepassing van de categorische imperatief op de wil geeft hier al een indicatie van. In deze context is Kants begrip van de wil dan ook te begrijpen als het vehikel van de *praktische Vernunft*. De rede moet ervoor zorgen dat het gewilde overeenstemt met de conceptie van een zekere wet(matigheid). Anders gezegd: Kant erkent het bestaan en belang van een wil, maar slechts zolang deze is beteugeld door de rede.

Het is de lezer inmiddels hopelijk duidelijk in welk opzicht Schopenhauers waardering van de wil verschilt van die van Kant. Om de relatie echter op scherp te stellen: waar de wil bij Kant verschijnt als vehikel van een concept van goedheid dat wordt ontleend aan de rede, zien we dat Schopenhauer vindt dat de wil aan de rede voorafgaat. Alles is een uiting van de wil, inclusief het menselijk vermogen tot rationale kennis en rationalisering van alle verschijningsvormen van de wil (voorstellingen). Eerder ziet Schopenhauer ons redelijke vermogen als een handig overlevingsmiddel. Het was Schopenhauers project te laten zien dat de rede niet de uiteindelijke kern van de werkelijkheid was, maar iets radicaal anders. Je zou zodoende kunnen zeggen dat Schopenhauers filosofie de rede van haar voetstuk stoot en reduceert van ultieme leidraad tot instrument. Kijken we echter grondiger naar de methode van en veel neigingen in Schopenhauers filosofie, valt het op hoe sterk Schopenhauer nog vasthoudt aan niet alleen bepaalde concepten uit het Verlichtingsdenken, maar ook aan de uiteindelijke zeggingskracht die ook Kant de rede toedichtte. Daarnaast is de wil iets dat Schopenhauer uiteindelijk liever niet omarmt, wegens de destructieve waardering die hij ervan geeft. De wil is immers iets waar volgens hem uiteindelijk het beste aan ontkomen kan worden. De vluchtroutes zijn zoals eerder aangeduid onder andere kunst en religie, waarmee aan de alomtegenwoordige invloed van de wil ontsnapt kan worden⁸². Deze wonderlijke ontsnapping – de term ontleen ik aan Zijlstra's bespreking van Schopenhauer⁸³, kan alleen door enkele begiftigde individuen worden ingezet, en is zoals we hebben gezien een ontsnapping uit de wil die het subject ondergaat.

De laatste filosoof die hier kort besproken wordt, voor wie het begrip 'wil' van groot belang is geweest, is Nietzsche. Het grote verschil tussen Schopenhauers waardering van de wil en die van Nietzsche is dat deze laatste de wil wenst te omarmen, in plaats van ervoor te vluchten. Het inzicht van het belang van de wil is datgene wat door Nietzsche van Schopenhauer wordt overgenomen, maar Nietzsche's waardering is radicaal anders dan die van Schopenhauer. Nietzsche ziet Schopenhauer

⁸² Zijlstra, *Het kunstwerk en de zin van het bestaan*, 39.

⁸³ Ibid.

immers nog wel als (filosofisch) *Erzieher*, maar zal zoals een leerling in de filosofie dat haast betaamt uiteindelijk afstand doen van de overtuigingen van de leermeester. Nietzsche zal uiteindelijk de grond van de werkelijkheid zoeken in *Der Wille zur Macht*, een alles-sturende drift naar macht. Zijn wens is niet hier afstand van te doen, zoals Schopenhauer omgaat met zijn eigen wilsbegrip. Nietzsche pleit in zijn filosofie voor een ultiem *Jasagen* tegen al wat het leven brengt, en om uiteindelijk de wil (tot macht) te omarmen. Aan deze wil hoeft noch ontkomen te worden, noch hoeft zij door de rede beteuget te worden om tot 'goede' wil gemaakt te worden. Sterker, Nietzsche's transformatie van de begrippen 'goed' en 'slecht' zet hem ertoe de wil tot macht als de goede wil te beschouwen – dit verwoordt hij niet letterlijk zo, maar het is de strekking van zijn revolutionaire ethos.

Zoals we zien is de houding jegens de wil in Nietzsche's filosofie radicaal in verhouding tot zowel die van Kant als Schopenhauer. Er is echter een lijn te trekken van Kant tot Nietzsche, waarin Schopenhauers filosofie verschijnt als tussenstap, onderweg naar het wilsdenken van Nietzsche. Beginnend bij Kant zien we dat de wil een kleine rol speelt in diens ethiek, waarin uiteindelijk de rede de boventoon voert en de uiteindelijke inhoud van de wil het zwijgen oplegt, zodat inderdaad de rede het voor het zeggen blijft hebben. In Schopenhauers filosofie blijft de rede wel bestaan, maar tracht hij het geheel om te draaien door te zeggen dat het juist de wil is die de grond van de ons toekomende werkelijkheid is, niet dat de rede de uiteindelijke bepalende factor is in onze omgang met al wat bestaat. Deze poging van Schopenhauer moeten we opvatten als de herkenning van een bepaalde spanning op het raakvlak van wil en rede, waarmee hij de focus goeddeels heeft weten te verleggen naar de wil – ondanks zijn uiteindelijke vluchtpoging. Vervolgens trekt Nietzsche deze lijn door, poogt hij het onderscheid tussen een ware- en een schijnwereld op te heffen, zodat er slechts het leven als wil tot macht overblijft, dat hij absoluut wenst te omarmen. Bij Nietzsche raakt de rede als bepalende factor in de werkelijkheid volledig op de achtergrond, zij is meer bijzaak dan ooit tevoren. In diens filosofie zien we het onderscheid tussen het Dionysische en het Apollinische ontstaan, vergelijkbaar met respectievelijk de wil en de rede. Hierin komt er bij Nietzsche met name nadruk te liggen op drift, drang en macht zoals die volgens hem door Dionysos worden gesymboliseerd.⁸⁴

Wat we op grond van de voorgaande analyse kunnen concluderen is dat Schopenhauer in zijn filosofie een verandering heeft opgemerkt in de verhouding tussen de wil en de rede. In plaats van een uitleg van de werkelijkheid in puur rationele termen zoals we die bij Kant zien, argumenteert Schopenhauer voor de erkenning van de rol van de non-rationele wil in de samenstelling van de werkelijkheid. Hij zegt het zwaartepunt te verleggen naar deze wil, maar in zijn filosofie blijft hij continu gestuurd door motieven van rationalistisch denken zoals dat zich bij zijn voorgangers uit de Verlichting voordeed.

⁸⁴ Zijlstra, *Het kunstwerk en de zin van het bestaan*, 76-77.

Schopenhauer is daarmee niet zozeer een radicale omwenteling van het verlichtingsdenken, maar kan beter worden gezien als een filosoof die als een van de eersten aan het redebegrip uit de Verlichting heeft durven te tornen, en daarmee een weg heeft gebaad voor denkers als Nietzsche.

Bibliografie

Cartwright, D. E. 2005. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Scarecrow Press, Inc.

Van Dongen, H., Gerding, H., & Sneller, R. 2012. *Wilde beesten in de filosofische woestijn*. Utrecht: Uitgeverij Ten Have.

Hobbes, T. [1651] 2009. *Leviathan*. New York: Cosimo Books.

Kant, I. [1781] 1967. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kant, I. 1784. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: *Berlinische Monatsschrift* 1784, 12, p. 481-494.

Kant, I. 1785. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Weischedel, W. (ed.) 1977. *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. Band 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Nietzsche, F. [1884-1885] 2012. *Fragmente 1884-1885. Band 5*. Hamburg: Tredition.

Nietzsche, F. 1889. Götzen-Dämmerung. In: Schlechta, K. (ed.) 1954. *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Band 2*. München: Carl Hanser Verlag.

Reginster, B. 2008. Knowledge and Selflessness: Schopenhauer and the Paradox of Reflection. *European Journal of Philosophy*, 16: 251–272.

Schopenhauer, A. [1836] 1867. *Über den Willen in der Natur: eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat*. Leipzig: F.A. Brockhaus.

Schopenhauer, A. 1844. Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1. In: Hansen, F. P. (ed.) 2000. *Digitale Bibliothek 2: Philosophie von Platon bis Nietzsche*. Berlin: Directmedia Publishing.

Schopenhauer, A. 1844. Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2. In: Hansen, F. P. (ed.) 2000. *Digitale Bibliothek 2: Philosophie von Platon bis Nietzsche*. Berlin: Directmedia Publishing.

Schopenhauer, A. [1847] 2017. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Norderstedt: Hansebooks.

Schopenhauer, A. [1851] 2016. *Parerga und Paralipomena*. Norderstedt: Hansebooks.

Wicks, R. 2011. Arthur Schopenhauer. In: Zalta, E. N. 2015. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Spring 2015 Edition*. Geraadpleegd op <https://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>

Zijlstra, O. 1993. *Het kunstwerk en de zin van het bestaan*. Kampen: Uitgeverij Kok.

Websites

The Oxford Dictionary of Philosophy, geraadpleegd op <http://www.oxfordreference.com>