

Schopenhauer als tegengif

Schopenhauer als tegengif

Bert Scova Righini

Uitgegeven in eigen beheer
2022

Eerste druk: mei 2022
Tweede druk: december 2022

Uitgegeven door:
Bert Scova Righini
b.scova0@hetnet.nl

Auteur:
Bert Scova Righini

Co-redactie:
Thea Bakker

Vormgeving en lay-out:
Patrick Pluijlaar

Druk:
Brave New Books

ISBN 9789464480993
© 2022 Bert Scova Righini

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door print-outs, kopieën, of op welke manier dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteur.

Inhoudsopgave

Inhoud

Inleiding	9
1. De wil van Schopenhauer	13
1.1 Geen wil: Kant.....	13
1.2 De wil ten tonele	14
1.3 De wil in het lichaam	18
1.4 De wil in de wereld	21
1.5 Altijd de wil, altijd lijden, altijd strijd.....	25
1.6 De wil ontstijgen	29
1.7 De wil opheffen	32
1.8 De wil en de vrijheid	37
1.9 De wil en de kritiek	41
2. De wil na Schopenhauer	47
3. Niet alleen wil.....	55
3.1 De wil en een ander Zijn.....	55
3.2 De wil past de jas van het Zijn	68
4. De wil en het liberalisme	71
4.1 Het partnerschap van de wil en het vrije individu	71
4.1.1 Het individu in de menselijke geschiedenis	71
4.1.2 Vrijheid en kapitalisme	77
4.2 De vrijheid en de gelijkheid; een waterbed?	84
5. Anno 2022.....	93
5.1 De wil en het verstand.....	93
5.2 De maatschappelijke wil	103
5.2.1 Het meer.....	106
5.2.2 Het grote	110
5.2.3 Het snelle	115
5.2.4 Het sterke	119

5.2.5	Het zwakke	130
5.2.6	Verre, onzichtbare slachtoffers	139
5.3	Een groene maatschappelijke wil?	141
5.3.1	Groezelige groei	141
5.3.2	Groene groei?	163
5.3.3	Met de sterken in de hoofdrol?	177
6.	De wil en het moderne ik	185
6.1	De wil en het narcisme	185
6.2	De wil en het cynisme	189
6.3	De wil en de spiritualiteit	200
6.4	De alleskunner	205
6.5	Een modern en oorspronkelijk waar zijn?	214
7.	De wil en de techniek	219
7.1	Meer wil, meer techniek	219
7.2	Meer techniek, meer efficiency, meer deskundigheid	224
7.3	Meer efficiency, minder moraliteit	231
7.4	De kroon op het dagelijkse leven en kapitalisme: informatietechnologie	235
8.	De wil en de ander	243
9.	De wil en het alternatief	253
9.1	Moreel-filosofisch	253
9.2	Maatschappelijk en economisch	263
10.	De hoop op het verstand?	277
	Aangehaalde bronnen	281

Inleiding

Wie of wat regeert de wereld? Arthur Schopenhauer (1778-1860) wist het antwoord wel: het is de wil. Heel het leven wordt beheerst door de altijd aanwezige en nimmer tevreden wil die de mens steeds doet streven naar nieuwe einders. Is er een doel bereikt, dan wordt weer een nieuw gesteld. Nooit legt de wil zich neer bij het bestaande. Drijvende kracht hierin is het eigen ik dat zich altijd als centrum van de wereld beschouwt. In zijn veranderzucht is de mens een uniek fenomeen. En niet het onbelangrijkste: het menselijke bewustzijn of verstand staat in dienst van de biologisch gefundeerde wil. In zijn hoofdwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in 2012 in Nederland voor het eerst vertaald door Hans Driessen als *De wereld als wil en voorstelling*, legt Schopenhauer ons de uitwerking van zijn grondgedachten voor in een majestueuze stijl.¹

Nooit eerder hebben de veranderingen zich zo snel en massaal voorgedaan als in de afgelopen decennia. Paradoxaal en vreemd genoeg lijkt de voor het menselijke voortbestaan noodzakelijkste verandering, de terugdringing van de klimaatopwarming, uit te blijven. Waarom? Wat maakt dat er geen rem was op wat ons gedreven heeft in de moderne tijd? Schopenhauers antwoord zou zijn: het is in de wil opgesloten verlangen naar een altijd meer, een almaar groter en een steeds sneller. Die houden ons nu nadrukkelijk voor dat er grenzen zijn aan een vooruitgang zonder beperkingen.

Ingewijden zullen verbaasd reageren. Schopenhauer erbij halen, die pessimist, volgens sommigen azijnpisser, dat is een misplaatste grap in een tijd dat de mens heeft getoond bijna alles, of in ieder geval heel veel, te kunnen en ook te *willen*. Zelfs critici die oordelen dat door de overvloed aan rijkdom klassieke beschavingswaarden van ‘het goede leven’ uit het oog zijn verloren, vinden de milieu- en klimaatvervuiling en het dreigende voedselprobleem secundaire en oplosbare problemen. De loftrompet die Thomas Mann (1875-1955) vijftig jaar geleden over hem stak – als auteur van *De Toverberg* en *Doctor Faustus* wist hij waarover hij sprak – is duidelijk verstomd. Voor deze icoon uit de wereldliteratuur was na lezing van Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* al het andere vreemd, onberedeneerd, onjuist, willekeurig en onwaarachtig geworden. Niet alleen vanwege de magnifieke denkracht en de, in afwijking

¹ In de tekst zal het werk steeds worden benoemd als *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bij citaten uit dit hoofdwerk zal de Nederlandse vertaling worden gevolgd. Driessen was een erkend vertaler van vele Duitse filosofische werken. Tevens zal om die reden niet bij elk citaat in een voetnoot de oorspronkelijke Duitse tekst worden vermeld. Dit is wel gebeurd in andere door de auteur zelf vertaalde teksten van Schopenhauer en anderen.

van zoveel andere grote filosofen, stilistische gaafheid van zijn idool maar nog meer door diens oprechte boosheid en onmacht over de menselijke bestaanscondities en het grote lijden van mensen, vooral door wat ze elkaar aandoen. Deze filosoof, zo vervolgt Mann, weigert de andere kant uit te kijken, wil zijn geweten niet sussen en geruststellen. In al zijn pessimisme is een humanisme van grote allure de desem in zijn denken. Achter zijn woede over het menselijke tekort toont zich diens liefde voor het zwakke. De naam Schopenhauer van een prachtige schimmel en leerpaard voor geestelijk minder toegeruste mensen in een manege te Terneuzen is dan ook volkomen op zijn plaats.¹

Vanwege zijn humanisme beschouwde Mann hem als een man van de toekomst.² Dat heeft niet zo mogen zijn. De vraag blijft of Schopenhauer ons kan helpen bij een overdenking over wat is misgegaan? Heeft zijn bijna twee eeuwen geleden ontwikkelde wilsconcept nog actualiteitswaarde? Ongetwijfeld zou hij de vraag zelf – een bescheiden persoonlijkheid was hij niet – bevestigend beantwoorden. Om eraan toe te voegen dat de enorme maatschappelijke dynamiek na hem rechtvaardigt dat zijn erg op de persoon gerichte wil een vertaling en uitbreiding behoeft naar een maatschappelijke wil in deze tijd. Schopenhauers eigen reactie is vanzelfsprekend niet van belang. Wel is het altijd nuttig en waardevol zijn denken over mens en maatschappij tegen het licht te houden, al was het meer om blikvernaauwing te voorkomen. ‘Vooruitgang’ in de westerse beschaving is immers altijd het resultaat geweest van kracht en tegenkracht, conformisme en kritiek, meelopen en provoceren, zij het met als winnaar meestal wel de gebaande weg en niet een nieuw spoor. Al in de Griekse mythologie werd de boodschapper van slecht doch niet te ontkennen nieuws ter dood gebracht. Sindsdien is dat misschien wel te veel een gebruik geworden. De kernkracht van een open, democratische samenleving ligt, zoals de rechtsgeleerde George van den Bergh in 1934 opmerkte, in het vermogen tot zelfcorrectie. Om te kunnen beoordelen of Schopenhauer terecht naar het galgenveld is gevoerd, moet zijn boodschap nog eens aangehoord worden.

Stilgestaan wordt bij de vruchtbare aarde die Schopenhauers wil heeft gevonden in het kapitalisme met het politiek-culturele vaandel van de liberale democratie, haar ontwikkeling tot een maatschappelijke wil en op welke wijze zich dat heeft gemanifesteerd. De wil blijkt het vooral goed te kunnen vinden met het sterke, de burger die over meer dan gemiddelde sociale of economische vaardigheden en potenties beschikt. Tegelijk met Schopenhauer wordt de lezer meegenomen op een wandeling door een oud filosofielandschap met nogal somber gestemde kritische denkers. Zij allen hebben met Schopenhauer een ding gemeen: het menselijke bewustzijn of verstand is geen autonome kracht maar wordt in belangrijke mate bepaald door het Zijn. Bij de held

1 Ab Nieuwdorp, ‘De ochtend van 4’, Radio 4, KRO-NCRV, 8.00-9.00 [Interview presentator Ab Nieuwdorp met hoofdpsycholoog manege].

2 Voor Manns aangehaalde opvattingen over Schopenhauer; Thomas Mann ‘Arthur Schopenhauer’ in: Mann 1976:51,85.

van dit verhaal is dat de in de biologische structuur van de mens gefundeerde wil, bij de andere denkers veelal de sociale, culturele of economische context waarin de mens functioneert. Tenslotte wordt ingegaan op wat de mens nog steeds niet heeft weten te bewerkstelligen: een meer humanitaire samenleving en een voor de toekomst bestendige planeet. Ofwel: is er een levensvatbare groene wil? De les die Schopenhauer hier aanreikt is ondubbelzinnig: het rijk van de vrijheid, ook het toekomstige, kan niet liggen in het denken, maar slechts in het handelen.

Een arcadisch uitje is het daarom niet. Ook zijn de vergezichten misschien minder panoramisch dan gehoopt, maar bij rustige aanschouwing zijn er wel vaak oude patronen en verkavelingen te herkennen. Volgens denkers als Richard Rorty (1931-2007) en Jacques Derrida (1930-2004) is dat ook in de filosofie het geval; naar hun oordeel wordt herhaald wat in andere woorden al zo vaak is gezegd. Of misschien nog sterker: alles is al gezegd, alleen omdat men niet luistert, wordt het herhaald. Oude, verweerde en kromgetrokken bomen blijven echter dikwijls hun kracht en schoonheid behouden en zijn onmisbaar om het landschap luister bij te zetten.

Vanzelfsprekend wordt alles selectief beschouwd, met een bril waarin verstand, persoonlijke voorkeur, emotie en onverstand in een willekeurige mix voor kleuring en vertekening zorgen. Daar waar de aandacht naartoe gaat in het boek is daarom een persoonlijke interpretatie, een denkkader gesponnen uit een nauwelijks ontwarbare draad van genen, opvoeding en maatschappelijke context. Pretentie tot volledigheid noch een meer alomvattende verklaring te vinden is er niet. De mens is nu eenmaal onmachtig diep af te dalen in de aardkorst om de daar aanwezige mysterieuze krachten te ontdekken die zich aan het menselijke oog openbaren in het landschap. Ook aardbevingen zijn onvoorspelbaar, en daarom niet goed verklaarbaar. In essentie is verklaren de waarheid achter de zichtbare werkelijkheid ontdekken. Daarin is het wetenschappelijke kennen tot op heden niet geslaagd, ook niet in de bijna twee eeuwen nadat de held in dit boek dat de wereld al voorhield.

Het geschetste perspectief is slechts een van de vele denkbare beschouwingswijzen om naar de werkelijkheid te kijken. De schrijver volgt daarin Jean-Francois Lyotard (1924-1998), die de gevleugelde typering van de moderniteit als 'het einde van de grote verhalen' muntte. In zijn vijfendertig jaar geleden verschenen *La condition postmoderne – rapport sur le savoir* stelt hij dat in wetenschapstheorieën, filosofische stelsels en politieke ideologieën, altijd wordt aangelopen tegen de vraag: 'Wat bewijst dat mijn bewijs waar is.' Of meer concreet: 'De argumentatie die vereist is voor de aanvaardbaarheid van een wetenschappelijke uitspraak, is dus ondergeschikt aan een "eerste" aanvaarding van de regels die de middelen van de argumentatie vastleggen.'¹ Ook de wetenschap bedient zich uiteindelijk voor de legitimatie van haar interne taalregels en uitspraken op een 'narratieve vertelling'. Het is een opvatting die in wat andere

1 Zie achtereenvolgens Lyotard 1992:79,119.

bewoordingen werd gedeeld door zijn tijdgenoot, de natuurkundige en wetenschapsfilosoof Thomas Kuhn (1922-1996).

Filosofie en wetenschap brengen ons niet veel verder dan het constateren van zichtbare of waarneembare samenhangen, meestal geperst in een stramien van oorzaak en gevolg, waaraan echter geen al te grote betekenis kan worden gegeven. Kijk naar de voedingsleer; we weten – heel – globaal wat onze voeding met ons doet, maar niet waarom een specifiek ingrediënt in een bepaalde omstandigheid iets bewerkstelligt. De essentie van veel blijft vooralsnog verborgen. Een simpel appeltje kunnen we niet maken, noch bevroeden waarom een trekvogel door een onzichtbare hand op een bepaald moment naar een bepaalde plaats vertrekt. Wat de natuurwetenschappelijke kennis tot nu toe heeft gedaan is het doorgronden van uitsneden van de anorganische en organische materie; aan het waarom, de essentie van het immense geheel waarin we leven is de mens en de wetenschap (nog) niet toegekomen. In de ogen van Schopenhauer is het laatste ook een onmogelijke opdracht.

Dat wij in ons weten meer pretenderen dan we kunnen waarmaken behoort tot de immanente neiging van de mens zich van opsmuk te voorzien. Of om Friedrich Nietzsche (1844-1900) in *Also sprach Zarathustra* te parafaseren: kennis is een zucht naar macht uit onmacht. De Franse wiskundige en wetenschapsfilosoof Henri Poincaré (1854-1912) zat er vermoedelijk niet ver naast toen hij stelde dat de pretentie de werkelijkheid in al haar dimensies in de greep van de menselijke geest te krijgen impliceerde dat een alomvattende kerntheorie voldoende zou zijn waarop de verschijnselen van alle levensterreinen kunnen worden terug gevoerd en verklaard. De mensheid lijkt vooralsnog dit baken niet in het vizier te hebben.

1. De wil van Schopenhauer

1.1 Geen wil: Kant

Het denken van Schopenhauer betekent, zo laat hij ons regelmatig tamelijk provocerend weten, een omkering in het filosofische denken. De denker die de laatste mijlpaal in de westerse filosofie sloeg, en belangrijkste grondlegger van het moderne wetenschappelijke denken, voor wie hij grote bewondering en waardering had en tegen wie hij zich tegelijkertijd scherp afzet, is in zijn ogen Immanuel Kant (1734-1804), die filosofie doceerde in Koningsbergen als Schopenhauer ter wereld komt.¹

Kant onderscheidt zintuiglijkheid en verstand. Met zintuiglijke waarnemingen maken wij voorstellingen van de wereld. Ook het verstand heeft het vermogen voorstellingen te scheppen. Begrippen wel te verstaan, waarmee wij onder meer voorstellingen kunnen ordenen. Begrippen en voorstellingen zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden voor het verkrijgen van kennis van de wereld. In zijn hoofdwerk *Kritik der reinen Vernunft* komt Kant bij zijn onderzoek naar zintuiglijkheid en verstand tot een voor zijn tijd revolutionaire bevinding: wij kunnen dingen nooit kennen zoals zij in zichzelf zijn, los van de mens, diens zintuiglijkheid en begrippen.

De dingen zoals ze werkelijk zijn (het ding-op-zichzelf) moeten onderscheiden worden van de dingen zoals ze aan ons verschijnen in voorstellingen. Kenmerkend voor die voorstellingen is dat zij worden geordend met de begrippen tijd, ruimte en causaliteit, die ons verstand a priori, los van ervaring en het denken, zijn gegeven. Het zijn universele structurerende principes van de menselijke geest waarmee de wetten en samenhangen van de in voorstellingen neergelegde werkelijkheid kunnen worden verklaard. Aan deze opvatting ligt tevens de scheiding tussen het kenobject en het kennende subject ten grondslag, een beginsel dat zich manifesteert bij het ontstaan van de moderne wetenschap.

Dat wij de wereld om ons heen nooit leren kennen als echte werkelijkheid is voor Kant geen bezwaar: de 'uiterlijke' werkelijkheid gedraagt, richt zich naar de met behulp van tijd, ruimte en causaliteit opgestelde wetten en samenhangen. Ofwel de werkelijkheid richt zich naar het denken. Die opvatting staat wel op gespannen voet

1 Schopenhauers bewondering voor Kant zal na het verschijnen van *Die Welt als Wille und Vorstellung* nog sterker blijken in zijn essay 'Über die Universitäts-Philosophie' verschenen in zijn tweede latere hoofdwerk, zie Schopenhauer Parerga und Paralipomena 1977:66-127.

met wat men doorgaans kan constateren: er wordt, ondanks die universele structurerende principes, nogal verschillend tegen de werkelijkheid aangekeken. Bovendien gedraagt de realiteit zich soms anders dan wij willen. Daaruit zou kunnen worden afgeleid dat de werkelijkheid zich minder makkelijk laat vangen en overtuigen door het denken dan wordt gepretendeerd; het is een thematiek die nog in volle omvang terug zal komen.

Volgens Theodor W. Adorno (1903-1969) en Max Horkheimer (1895-1973), belangrijke criticasters van het moderne wetenschappelijke denken in de jaren zestig van de vorige eeuw, is Kant met zijn *Kritik der reinen Vernunft* verantwoordelijk voor een orakelspreuk: 'Er is geen zijn in de wereld dat wetenschap niet doorgronden kan, echter wat wetenschap doorgronden kan, is niet het zijn.'¹ Met die tegenstrijdigheid is het wetenschappelijke denken naar hun mening verworden tot een beheersingsinstrument van de wereld. Niet het stilstaan bij en de reflectie op het unieke en het bijzondere in de wereld staan hierin centraal, maar haar onderwerping door ritualisering, generalisatie en schematisering.²

In de hedendaagse filosofische stroming 'object oriented ontology' zien we een aanverwante opvatting. Timothy Morton (1968) is een belangrijk vertegenwoordiger van deze denkrichting. Hij onderkent – onvermijdelijk – dat hij schatplichtig is aan het denken van Kant en noemt zich om die reden 'correlationalist'; hij verzamelt naar tijd, ruimte, causaliteit geordende gegevens over een object. Maar het ding bestaat louter of slechts bij de gratie van de wijze waarop het zelf, de geschiedenis, de economische relaties, of de wil voegt hij eraan toe, de gegevens correleert. Er bestaat een eindigheid in de vele toegangen tot dingen (door het kennen, het eten, het weten, schilderen of wat dan ook), maar je kunt ze nooit volledig kennen; elke vorm van toegang door mens of dier is beperkt en onvolledig. Elk ding bestaat op een ten diepste 'teruggetrokken' manier, waardoor elke werkelijkheid 'mysterieus en magisch' blijft. Deze zienswijze leidt hem tot de metafoor dat de mens die het over zichzelf of over de menselijke soort heeft ['als ding'] te vergelijken is met een slang die in zijn staart bijt; immers de kloof tussen ding en voorstelling is niet te overbruggen.³ Anders verwoord: taal is maar een beperkt instrument om de werkelijkheid te duiden.

1.2 De wil ten tonele

Met Kant stelt Schopenhauer dat de echte werkelijkheid niet de begrippen tijd en ruimte kent. Die gebruikt ons verstand wel bij de voorstellingen die door mensen worden

1 Horkheimer en Adorno 1971:27. [Oorspronkelijke tekst: 'Kein Sein ist in der Welt, dass Wissenschaft nicht durchdringen könnte, aber was von Wissenschaft durchdrungen werden kann, ist nicht das Sein.']

2 Zie voor een algemene karakteristiek Horkheimer en Adorno 1971:26-29,37.

3 Zie Morton 2018:32-33,36.

gemaakt van de dingen. Maar ze doen nog wat anders. Zij geven aan elk verschijnsel, ding of levend wezen in de oneindige wereld een uniek, individueel moment of aspect. De wereld van onze voorstellingen ‘individualiseert’ als het ware alle dingen en momenten naar tijd en ruimte. De echte werkelijkheid of het wezen der wereld kent evenwel geen tijd en ruimte; die bestaat in alles uit één. Dat ene verbijzondert en manifesteert zich door het ‘individualiserende principe’ (principium individuati-onis) in de veelheid en verscheidenheid van de wereld.

Het wezen of de eenheid van de wereld gaat dus vooraf aan de wereld van de voorstellingen, derhalve ook aan de kennis en het intellect die verschijningsvormen in de wereld der voorstellingen zijn: ‘Dat wat aan de kennis als haar voorwaarde voorafgaat, dat wat kennis mogelijk maakt – met andere woorden haar eigen fundament – kan dus niet onmiddellijk door haar worden gekend, net zo min als het oog zichzelf kan zien.’¹ In *Parerga und Paralipomena* stelt hij: ‘Zoals wij weten, is de wereld als wil de eerste (ordine prior), en die als voostelling de tweede wereld (ordine posterior).’²

Evenals elders in zijn werk knoopt hij bij de hierboven vermelde opvatting aan – in de literatuur over Schopenhauer vaak maar marginaal aangeduid – bij de in de eerste helft van de negentiende eeuw in belangrijke mede door zijn toedoen pas ontdekte oude hindoeïstische religieuze geschriften in de Veden en de Bagdavad Gita: ‘De leer dat alle veelheid alleen schijn is, dat in alle individuen van deze wereld, in welke oneindige aantallen zij ook, na en naast elkaar, bestaan, zich toch één en hetzelfde, in hen allen aanwezige en identieke, ware wezen manifesteert, deze leer [...] is de hoofd- en grondleer van het oudste boek ter wereld, de heilige Veden [...]’³ Kortom: alle materie, alle planten, alle dieren, alle mensen zijn in de echte wereld één. Het vele en de velen als het werkelijke te beschouwen is waan.⁴ Pogingen van de filosofie en wetenschap

1 Schopenhauer 2012:871.

2 Schopenhauer 1977:493.

3 Schopenhauer in: Fleischer 2001:60. [Oorspronkelijke tekst: ‘Diese Lehre, dass alle Vielheit nur scheinbar sei, dass in alle Individuen dieser Welt, in so unendlicher Zahl sie auch, nach und neben einander, sich darstellen, doch nur Eines und das selbe, in ihnen allen gegenwärtige und identische, wahrhaft seiende Wesen sich manifestiere, die Lehre ist freilich vor Kant die Haupt- und Grundlehre des ältesten Buches der Welt, der heiligen Veden [...]’].

4 Met het hanteren van het eenheidsbeginsel is Schopenhauer niet origineel. Vanaf de pre-socratische filosofen als Anaximander, Heraclitus, Parmenides en Zenon (600-400 v. Chr.) heeft het opvatten van de wereld als totaliteit of eenheid, onder benamingen als het Ene, het Al of God, die zich uit in een samenhangende oneindige verscheidenheid een belangrijke rol gespeeld in het Griekse denken, en daarna bij vroegchristelijke denkers en in middeleeuwse theologische opvattingen; Adam, Mayer-Tasch en Schönherr-Mann 2021:3. Een nadere adstructie van dit denken bij Griekse filosofen wordt gegeven in pag. 19-99. Met de opkomst van het natuurwetenschappelijke denken (zie ook hier-na) verdwijnt de benadering van de wereld als eenheid. In plaats daarvan wordt de werkelijkheid in gesegregeerde delen tegemoet getreden en beschouwd, dat zijn uitdrukking vindt in het ontstaan van wetenschappelijke specialisatie; Dezelfde auteurs geven aan dat in het Griekse denken ook de kiemen worden gelegd voor een antropocentrische benadering van de wereld en het geloof in technische vooruitgang.

om met behulp van abstracte begrippen van de wereld der voorstellingen het ware wezen der dingen te ontfutselen zijn om die reden zinloos.¹

Met zijn teruggrijpen op de oosterse wijsheid zal Schopenhauer, al of niet expliciet op hem herleidbaar, een traditie in het Duitse culturele erfgoed vestigen. Zo ontstaat mede door toedoen van de door Schopenhauer geïnspireerde schrijver Hermann Hesse (1877-1962) na de eerste wereldoorlog in de jaren twintig van de vorige eeuw de breed gedragen jeugdbeweging Wandervögel die draagster werd van een tegencultuur van pacifisme en levenshervorming waarin begrippen als boeddhisme, hindoeïsme, taoïsme, zen en karma, tot het gangbare Duitse idioom gingen behoren.² Niet toevallig kreeg in dezelfde periode de jonge Indiase filosoof Krishnamurti in Nederland grote aanhang. Tot op de dag van vandaag werkt die traditie nog door; de zeer populaire nog uitgebreid ter sprake komende Duitse filosoof Peter Sloterdijk (1947) is in zijn beginperiode ook beïnvloed door het oosterse gedachtegoed.

Wat is het ene en alomvattende? Schopenhauer tilt de 'sluier van Maja', de oude uitdrukking in het Hindoeïsme voor de verhulling van de geheime allesbepalende levensbron, op: het is 'de wil'. Herhaaldelijk zal hij later het in één adem met 'de wil om te leven' noemen. Wellicht vanwege deze nadere invulling zal hij nadien in zijn werk niet of nauwelijks meer ingaan op de wil in de materiële of levenloze natuur. Vanwege de toenmalige stand van zaken in de natuurwetenschappen had hij op dit terrein zijn wilsopvatting vermoedelijk minder hard of duidelijk kunnen maken. Zijn opvatting van de wil als levensenergie, levenskracht staat niet veraf van huidige biochemisch opvattingen over leven: het ontstaat door en bestaat uit energie die wordt onttrokken aan de omgeving en vervolgens daaraan weer afgestaan.³ Anders geformuleerd luidt deze biologische grondwet: leven is alleen mogelijk door consumeren en geconsumeerd worden – de eeuwige kringloop van de natuur.

Schopenhauer was in filosofenland niet de eerste die zich bedient van het wilsbegrip. Plato gebruikte het al, maar dan vooral als de verstandelijke wil, die het lichaam weet te beheersen. In de Verlichting treedt het ook in die zin op. In reactie daarop wordt de wil in de Romantiek gezien als donkere, duistere, onbeheersbare kracht in de mens en natuur. Bij Schopenhauers tijdgenoot Schelling neemt de wil, al of niet in afgeleide zin van aanpalende begrippen, ook een belangrijke plaats in. In zijn *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* stelt hij: 'Er bestaat in laatste en hoogste instantie geen ander Zijn als Willen. Willen is Oerzijn, en daarop zijn alle daarbij behorende predicaten van

-
- 1 Alleen de filosofie, maar die kan ook onmogelijk in haar opdracht slagen, probeert de waarheid te doorgronden, stelt de vooronderstellingen van andere wetenschappen ter discussie, wil – naar de opdracht van Plato – het Ene in het Vele en het Vele in het Ene ontdekken. In zijn beschouwing over de ontwikkeling van wetenschappelijke kennis toont Schopenhauer zich overigens een pre-Popperiaan.
 - 2 Volgens Volker Michels was Hesse na Schopenhauer degene die zich in Duitsland verregaand heeft verdiept in oosterse religies, zie Michels, 'Nachwort' in Hermann Hesse 2006:136 en Decker 2012:417. Hesse zelf erkent zijn schatplichtigheid aan Schopenhauer op verschillende plaatsen in zijn beschouwingen over oosterse religie; Hesse 1980:205,259. Zijn taalgebruik doet daar sterk schopenriaans aan..
 - 3 Challenger 2021:20-23.

toepassing; zonder grond; eeuwigheid, onafhankelijkheid van tijd, zelfbevestiging.¹ Niet zelden lijkt het erop dat Schopenhauer, die nauwelijks naar zijn tijdgenoot verwijst, leentjebuurt heeft gespeeld. Wie kan tenslotte volledig authentiek zijn?

In 2016 verscheen in Frankrijk van de hand van de Italiaanse filosoof Emanuele Goccia (1976) het opvallende essay *Het leven van de planten*, waarin hij probeert aan te tonen dat planten door fotosynthese de bepalende levensbron van al het leven op aarde zijn. Zonder dat hij ook maar eenmaal de held van het verhaal noemt definieert hij de wereld in vrijwel gelijklopende zin als Schopenhauers wil: 'De wereld is de fysieke kracht die alles wat zich voortplant of transformeert doordringt. Er loopt geen scheidslijn tussen het materiële en immateriële [...]'.² In tegenstelling tot Schopenhauer gaat hij wel uitgebreid in op deze bewegende macht. Daarbij plaatst de Italiaan nog een ander interessante opmerking. Voor zijn collega's in het Griekenland van de Klassieke Oudheid was het zijn van de Wereld of de Natuur het centrale aandachtsveld; het was in belangrijke mate natuurfilosofie. Op de tweede plaats kwam de vraag welke plaats de mens in die wereld innam. Vanaf de Renaissance, in het bijzonder sinds René Descartes (1596-1650) en het Duitse idealisme, werden de rollen als het ware omgedraaid: de mens kwam voorop te staan en diens blik op wat de wereld was of zou moeten zijn. Schopenhauer keert met zijn opvatting van de wil als het primaire levensbeginsel terug naar de schoot van de filosofie.

-
- 1 Schelling 2017:62. [Oorspronkelijke tekst: 'Es gibt in der letzten und höchsten Instanz, gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung']
 - 2 Goccia 2021:31-32. Fotosynthese – de 'adem' van planten – is het onder invloed van zonlicht opnemen van CO₂ uit de atmosfeer en het afstaan van zuurstof aan de atmosfeer. Goccia's opvatting dat planten de essentie van het leven zijn is niet nieuw gelet op de door hem aangehaalde literatuur; vergelijk ook Wohlleben 2016:49. Op pag. 41-42 vergelijkt Goccia de wereld met een fluïde milieu of fluïdum waarin alle verschijnselen zijn ondergedompeld en elkaar doordringen; een opvatting die doet denken aan die van James Lovelock (1919) in zijn bestseller *Gaia: a new Look at Life on Earth* uit 1979. Vervolgens geeft Goccia op de pagina's 54-57 een nadere kenschets van de fluïde wereld en het ontstaan ervan, waarin met een beetje goede wil een natuurfilosofische benadering van Schopenhauers Ene kan worden gezien. Om daarna (pag. 72-80) te stellen dat deze wereld wordt bepaald en bezielde door 'de adem' of atmosfeer, waarbij hij zich laat leiden door onder meer de ideeën van de Franse natuuronderzoeker Lamarck (1744-1829). De atmosfeer bepaalt in directe en indirecte zin alle organische en anorganische wordingsprocessen en de wisselwerking daartussen. Dat voor planten zonlicht onontbeerlijk is betekent voor Goccia tevens dat de geocentrische plaats die de aarde in de wetenschappen inneemt zeer discutabel is; de aarde is slechts een minieme manifestatie van een kosmisch universum rondom de zon (pag. 116-117). Schopenhauers opvatting dat in feite geen enkel verschijnsel door de menselijke rationaliteit is te herleiden vanwege de oneindige reeks oorzaken die eraan ten grondslag ligt, heeft verwantschap met Goccia's opmerking 'alles is overal mee verbonden' (pag.143). Daarmee geeft de Italiaan ook te kennen dat het menselijke kenvermogen beperkt is, ook in de door hem bepleite terugkeer van de oude alle wetenschappen omvattende speculatieve filosofie, die slechts tastend en zoekend nieuwe inzichten kan verwerven doch nimmer uitsluitel geeft.

1.3 De wil in het lichaam

De wil komt Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung* op het spoor door het menselijke lijf aan een nadere beschouwing te onderwerpen. Met ons lichaam beschikken we over 'een onderaardse gang, een geheime verbinding die ons als door verraad ineens toegang verschaft tot [de wereld-zelf], de vesting die we niet door beleg van buitenaf vermochten in te nemen'.¹ Hiermee keert hij willens en wetens af van de hoofdstroming in het westerse filosofische denken, waarin aan de geest het primaat wordt gegeven en die als heerser over het lichaam wordt beschouwd. Bij het speuren naar het wezen van de wereld begint de filosofie bij zichzelf, het denken. Weliswaar bestaat er al sinds de vroege Griekse oudheid ook een materialistische traditie maar dit is altijd een onderstroom gebleven. Rudiger Safranski (1945) noemt Schopenhauers invalshoek een filosofisch ongebruikelijke, maar 'geniale wending'.²

Behalve als een object onder vele andere objecten, als voorstelling, is de mens ook op een andere manier bekend met zijn lijf; hij ervaart het direct, gevoelsmatig of introspectief van binnen. De wereld om hem heen echter bereikt het individu indirect, door de bemiddelende functie van het kennen. Met de introspectieve of intuïtieve kennis die het individu van zijn handelen en zijn bewegingen heeft of kan hebben, krijgt de mens zicht op de ware innerlijke drijfveren van zijn wezen, dat in het diepst van zichzelf pijn, lust, begeerte, onbehagen is. Niet door het denken of de kennis krijgt de mens een goed zelfbeeld, want die kunnen, gegeven hun karakter, geen vat op de wil krijgen; het verstand is de boodschappenjongen van de primair lichamelijke wil.

De wil en het lijf zijn een twee-eenheid doordat elke wilsuiting een beweging van het lijf impliceert; in de echte werkelijkheid zijn ze eigenlijk één. Alleen in onze voorstelling worden zij op twee totaal verschillende manieren ervaren; heel direct-intuïtief en door het verstand. In *Die Welt als Wille und Vorstellung* verwoordt als: 'De activiteit van het lichaam is niets anders dan de geobjectiveerde, dat wil zeggen in aanschouwing getreden, uiting van de wil'.³ Niet alleen het willen en besluiten in enge zin 'maar ook al het streven, wensen, schuwen, hopen, vrezen, liefhebben, haten, kortom alles wat het [lichamelijke] eigen wel en wee, lust en onlust bepaalt, al

1 Schopenhauer 2012:783.

2 Safranski 2003:67.

3 Schopenhauer 2012:154. In *Parerga und Paralipomena* gebruikt hij een soortgelijke formulering: het lijf is niet anders als de ruimtelijke aanschouwing van de hersenen en de daarin naar voren tredende wil, zie Schopenhauer 1977:673. Hij geeft in dit verband een voor die tijd bijzondere beschouwing over de evidente wisselwerking tussen lichaam en geest (psychosomatiek). Tegen deze achtergrond wekt het geen verbazing dat hij een aanhanger is van de door de Zwitserse filosoof en predikant J.K. Lavater (1741-1801) ontwikkelde theorie van de fysionomie; het karakter van de mens is af te lezen van zijn lichaam, in het bijzonder de gelaatstrekken. Aan deze theorie wijdt hij een aparte paragraaf in *Parerga und Paralipomena*. Deze nu nauwelijks meer serieus genomen leer was in de negentiende eeuw erg populair. Onder meer de grote Russische schrijver I.S. Toergenjev (1818-1883) was er een aanhanger van en gebruikte haar bij typering van zijn personen in verhalen en romans.

die dingen zijn niets anders dan aandoeningen van de wil.' Ook de zucht naar geld heeft bij hem een lichamelijke bron; 'Geld te verdienen, daartoe worden wij gedwongen wegens ons lichaam en de slavendienst daaraan bewezen'.¹ De mens kan zoveel mogelijk – en dan nog slechts gedeeltelijk – bij de zuivere werkelijkheid komen door een zo nabij mogelijk contact met het lichaam.

In *Parerga und Paralipomena* borduurt hij hierop voort. Daar stelt hij dat de mens de wil kent zoals hij zichzelf probeert te kennen, maar voegt er gelijk aan toe dat dit een 'oppervlakkig' kennen is. Het gekende van zichzelf is namelijk louter voorstelling die uitgekristalliseerd is in tijd, zoals alle fenomenen in de wereld. De mens kent zichzelf als kennend subject maar niet als gekend. De uiteindelijke kennis van de mens over zichzelf – maar evenzeer over de wereld – is onmogelijk omdat die kennis voortvloeit uit, een functie is van het ding an sich, dat wat alles schept in tijd en ruimte en per definitie daarom onkenbaar is.²

De oneindige variëteit aan verschijningsvormen van de menselijke wil gaat bij Schopenhauer in zijn hoofdwerk terug op de bevrediging van basale lichamelijke behoeften, met als meest wezenlijke uiting de voortplantingsdaad.³ Bij de paring staat echter niet de bevrediging van de individuele wil voorop – het individu als zodanig heeft volgens Schopenhauer in de kosmische orde geen betekenis – maar de instandhouding van de soort. De objectivering of manifestatie van de wil vertoont zich primair in de soort en heeft pas in afgeleide zin de individuele verschijningsvorm.⁴

Schopenhauers ideeën waren weliswaar nieuw in zijn tijd – sinds Descartes werd in de filosofie uitgegaan van een ontologisch dualisme tussen lichaam en geest of bewustzijn –, maar komen niet uit de lucht vallen. Ook oude Griekse filosofen onderkennen al het onmiskenbare belang van het lichaam; Socrates poneert dat het lichaam ons vervult van liefde, begeerten, angsten.⁵ Na hem is het ruim twee duizend jaar later de Franse filosoof Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) die veel aandacht schenkt aan de subjectieve menselijke beleving van het lijf. Hij gaat onder meer in op het belang van de lijfelijke ervaring bij seksualiteit, geuren en smaken. Een aansprekend voorbeeld is het kijken van een enorme hoogte in de diepte; die vaak onmiddellijk angst oproept. Een ander illustratief voorbeeld is dat huilen vaak plotseling en spontaan optreedt, en niet reflexief bij het zien of horen van een gebeurtenis, zonder dat het denken de gelegenheid heeft gehad te reageren. Naar het oordeel van deze denker weet het zogenaamde 'lijf-subject' of 'ik-lijf' vaak op voorbewust niveau meer over de wereld dan de reflecterende mens in zijn bewustzijn.⁶ Een kenmerkende uitspraak voor zijn filosofie is: 'Mijn lichaam bepaalt het gemeenschappelijke weefsel van alle

1 Schopenhauer 2012:789.

2 Schopenhauer 1977:268-270. Zie voor een beschouwing over de wil en het lichaam ook Safranski 1990:223-226.

3 Schopenhauer 2012:384-387. Elders noemt hij de genitaliën 'het brandpunt van de wil' (pag. 1089).

4 Idem:1056.

5 Socrates in Platoon 1960:124.

6 Kwant in: Achterhuis (red) 1999:427.

objecten en het is, in ieder geval wat betreft de waargenomen wereld, het algemene instrument van mijn begrijpen'.¹

Merleau-Ponty's collega Jean-Paul Sartre (1905-1980) sluit bij deze opvatting aan. Sprekend over emoties en angst stelt hij: 'Er is niets dat ook niet lichamelijk is.'² Evenzeer kent hij groot belang toe aan de intuïtie als ontdekker van het ik.³ Sartres jongere vakbroeder Michel Foucault (1926-1984) legt, zij het in andere zin en vanuit een andere invalshoek, ook een sterke nadruk op het belang van het lijf. Zo spreekt hij in *Discipline, toezicht en straf; De geboorte van de gevangenis* bij herhaling niet over de disciplinerende van de (moderne) mens, maar over onderwerping van het lichaam aan de maatschappelijke regels en instituten.

Vrij recent heeft de Britse Melanie Challenger het belang van lichamelijke processen benadrukt. Bij een bedreiging vinden er eerst een gedragsrespons en fysiologische verandering in de hersenen plaats, pas daarna worden die in het bewustzijn vertaald naar woorden, wordt er een verhaal van gemaakt.⁴ Denkers uit de evolutionaire biologie stellen dat de eerste mensvormen uit de prehistorie waarschijnlijk functioneerden met een brein dat primair werd bepaald door oorspronkelijke en aangepaste lichamelijke gevoelens.⁵ Verstand of rationaliteit zoals tegenwoordig opgevat was van latere orde.

Vanuit medisch, psychologisch en neurologisch onderzoek wordt voortdurend materiaal aangedragen hoe sterk lijf, gemoedstoestand en bewustzijn met elkaar samenhangen. Waarnemingen of anticipatie op situaties brengen veelal verhoging of verlaging van de aanmaak van hormonen en neurotransmitters teweeg, om daarmee de mens uit te rusten voor een adequaat reageren of voor 'het willen' in een situatie. Omgekeerd gaat een bepaalde bewustzijnstoestand (depressie) gepaard met niveauverandering in hormoonspiegels.

Literair – de schaal tussen literatuur en filosofie is niet zelden glijdend – wordt het primaat van het lijf boven de voorstelling prachtig verwoord door José Saramago (1922-2010), de Portugese Nobelprijswinnaar van de literatuur in 1998:

Voordat de hersenen in het hoofd wisten wat steen was, hebben de vingers steen moeten aanraken, moeten voelen hoe hard, zwaar en compact dat was, zich eraan moeten verwonden. Pas een hele tijd later begrepen de hersenen dat van zo'n stuk rots iets te maken viel [...]. De hersenen in het hoofd lopen levenslang achter bij

1 https://nl.wikipedia.org/wiki/Maurice_Merleau-Ponty/Lichamelijkheid

2 Leo Fretz 'Gesprek met Jean-Paul Sartre' in: Sartre 1978:117.

3 Sartre stelt onder meer: 'Een ieder kan, wanneer hij afgaat op de resultaten van zijn intuïtie, vaststellen dat het Ego gegeven is als iets dat zijn staten [gemoedstoestanden] voortbrengt.', maar direct daarna dat de intuïtie niet het volledige ego kan kennen: 'Maar men ziet zeer wel in dat wat aan concrete en volle intuïtie wordt prijsgegeven, alleen die eenheid [het ego als eenheid van staten en handelingen] is in zoverre deze de huidige staat in zich opneemt.'; zie Sartre 1978:76. De inperking van de rol van de intuïtie door Sartre hangt direct samen met zijn opvatting dat het ego geconstitueerd wordt door het bewustzijn dat voorafgaat aan het ik; zie ook hierna.

4 Challenger 2021:181-182.

5 Idem:148.

de handen, en zelfs tegenwoordig, nu je zou zeggen dat ze ze hebben ingehaald, zijn het nog steeds de vingers die moeten uitleggen wat de aanraking vertelt, de huivering die door de huid gaat bij het contact met de klei [...] de geologie van de weefsels, de structuur van vezels, het abc in reliëf van de wereld.¹

Toch, het blijft een moeilijk 'voor te stellen' chapter bij Schopenhauer. Ook Safranski staat er in zijn biografie over Schopenhauer eigenlijk maar kort bij stil. Denken in voorstellingen gaat de mens makkelijker af, omdat woorden en betekenissen over de wereld van jongs af feitelijk en direct gesocialiseerd worden. Het kind wordt voortdurend getraind in of gewezen op wat bijvoorbeeld een stoel of buxushaag is. Hoe anders ligt dat bij pijn en lust die veel moeilijker in woorden zijn uit te drukken en ook sterk individueel bepaald zijn, en daardoor als gevoel vrijwel niet overdraagbaar zijn.

1.4 De wil in de wereld

De intuïtieve (zelf)kennis van de mens over zijn lichaam, en daarmee van de wil, is voor Schopenhauer de sleutel voor het functioneren van de hele wereld. Niet alleen alle mensen, nee heel het organisch leven en alle anorganische materie zijn wil. Zoals het lijf in al zijn fysieke en geestelijke uitingen de objectivering van de wil is, zijn alle verschijningen in de wereld in hun innerlijke wezen wil. Wel toont de wil zich steeds in een ander jasje. In tegenstelling tot bijvoorbeeld vallende stenen, magnetische krachten en bewegende planeten is de wil bij dieren en mensen vaak af te leiden uit waarneembare motieven tot handelen. De mens zal bij een goede doorgronding van de in de plantenwereld en de levenloze natuur werkzame krachten beseffen 'dat al deze krachten alleen in de verschijning verschillend zijn, maar dat ze naar hun diepste wezen één en hetzelfde zijn; namelijk datgene wat hem op zo intieme wijze en beter dan al het andere direct bekend is [...] wil wordt genoemd'.² Hier worden door Schopenhauer kracht en beweging dus benoemd als wil.

Bij dieren en mensen is volgens Schopenhauer, die in zijn werken regelmatig parallellen trekt tussen mensen en vooral groepsdieren en insecten, sprake van een op een object of op een doel gericht handelen, bij de eersten *begeleid* door kennis en bij ons *geleid* door kennis. Een bewuste door motieven geleide wil bij mensen is slechts een van de vele verschijningsvormen van de wil. Zoals die gedurende verschillende levensfasen ook regelmatig van gedaante verandert. Schopenhauer verstout zich bij-

1 Saramago 2001:80.

2 Schopenhauer 2012:162. Hij heeft het daarbij over de kracht die in planten werkzaam is, de kracht in het kristallisatieproces, bij magneten, bij chemische reacties en de zwaartekracht.

voorbeeld de opvatting dat zich op het blazen van de jeugd nog nauwelijks de boosaardigheid heeft genesteld; die ontwikkelt zich naarmate men ouder wordt.

In het vervolg van *Die Welt als Wille und Vorstellung* komt hij voortdurend tot nadere omschrijvingen van de wil in zijn uitingsvormen. In afwijking van de kenbare wereld met haar verschijnselen is zij volkomen vrij en niet aan enige causaliteit onderworpen. Evenmin zijn tijd en ruimte op haar van toepassing. De wil kent geen begin, geen einde, is eeuwig worden en eeuwig streven, met nimmer een rustpunt. Zodra zij een doel heeft bereikt, wordt dit het startpunt voor een nieuw doel. Aan dat voorwaartse streven ligt altijd het ervaren van een gebrek of tekort ten grondslag: 'Want al het streven komt voort uit een gemis uit ontevredenheid met de situatie; zolang het geen bevrediging vindt, is het dus een vorm van lijden'.¹ De wil is 'universele levensdrang'.² Of om het weer anders uit te drukken: de waarheid ligt altijd in de toekomst, het heden is de waan van een al vergeten verleden. Henry Ford, de grondlegger van het auto-imperium, formuleerde een variant: 'Geschiedenis is flauwekul'.

Komt de wil even niet aan zijn trekken, dan is er de verveling, die dan weer de wil activeert. Verveling is ook bij zijn (bijna)tijdgenoot Søren Kierkegaard (1813-1855) de motor van de voorwaartse drang. Anders gezegd: de mens is onrust.

Naar verandering verlangen allen, die zich vervelen [...] Als men moe is van het leven op het platteland, reist men naar de stad; als men moe is van zijn vaderland, reist men naar het buitenland; als men moe is van Europa, gaat men naar Amerika; men geeft zich over aan de illusie van een oneindige reis van ster naar ster.³

Ver voor de christelijke jaartelling formuleerde de Griekse filosoof Heraclitus (± 540-480 BC) het beginsel *Panthe Rhei* [Alles Stroomt]; overal is alles in beweging.⁴ Met het ontstaan van de kosmos is er een oneindige keten van verandering op verandering geweven waarin kracht of wil het spinnenwiel eeuwig door laten draaien.

Ook bij Schopenhauer is terug te vinden dat leven per definitie beweging betekent. Maar hij doelt dan vooral op een 'stationair' bewegen gerelateerd aan het ecologische evenwicht van de natuur. Van andere orde is de lineaire op een nieuwe situatie gerichte voorwaartse beweging die in het menselijke streven altijd aanwezig is geweest. Genesis 11: 6-8 maakt er met het verhaal over de Toren van Babel al melding van. Als God neerdaalt om het werk van het volk dat hem wil bereiken te bekijken spreekt hij: 'Dit

1 Schopenhauer 2012:366. Op pag. 368 merkt Schopenhauer op: 'Aan de basis van alle willen ligt echter behoefte, gebrek, met andere woorden pijn, waaraan hij dus al van oorsprong en door heel zijn natuur ten offer valt'.

2 Idem:410.

3 Kierkegaard 1975 dl. I:338-339. Kierkegaard gebruikt hier ook de metafoer van de wissellandbouw; een methode waarbij steeds een nieuw stuk grond in gebruik wordt genomen, in plaats van de bestaande grond beter te exploiteren en gebruiken.

4 Letterlijk gebruikte Heraclitus de metafoer dat alles stroomt en niets blijft; we kunnen nooit tweemaal baden in precies dezelfde rivier.

is het begin van hun [het menselijke] streven.’ Als straf voor de hoogmoed verspreidt hij de bouwers over de aarde en laat ze met duizend tongen spreken.

De wil is bij Schopenhauer de wil tot leven, waarbij het zinloos is te vragen waarom zij wil leven. Verder dan dat zij wil verschijnen, zich wenst te objectiveren in de tijd en de ruimte, komen we niet.¹ Haar nader te duiden is in de ogen van Schopenhauer een zinloze aangelegenheid. Omdat de mens slechts weet wat hij nu en hier wil, nooit echter waarom hij überhaupt wil. Als zodanig is willen een doel op zich, inherent aan elk levend wezen: ‘De universele, op instandhouding van elk wezen gerichte doelgerichtheid van de organische natuur alsmede aan de aanpassing van deze aan de anorganische natuur, kan in geen van de filosofische systemen meer moeiteloos ingepast worden dan in het systeem dat aan het bestaan van elk natuurwezen een wil ten grondslag legt [...]’.²

Verhuld of onverhuld treft men deze opvatting ook aan bij andere filosofen, zoals de techniekfilosoof Hans Jonas (1903-1993). In zijn werk *Das Prinzip Verantwortung* stelt hij dat het doelgerichte streven eigen is aan elke vorm van leven. Streven naar een doel betekent ‘zijn’ en prevaleert om die reden boven ‘niet-zijn’. Elk voelend en strevend wezen in de natuur is doel op zichzelf, namelijk zijn eigen doel. Daarmee is het, ook in de meest rudimentaire vorm van bijvoorbeeld een bacterie, tevens subject.³ Met zijn opvatting herhaalt Jonas in feite de drie eeuwen eerder geformuleerde stelling van Benedictus de Spinoza (1632-1677): het streven van elk levend wezen is in zijn eigen zijn te volharden, of de wil tot zelfhandhaving.⁴ Ook in andere opzichten lijkt deze afgewogen en beheerste denker Schopenhauers invloed te hebben ondergaan. Zo geeft hij in een ander belangrijk werk als antwoord op de vraag hoe de mens tot zijn doelen komt: ‘Niet anders als de dieren, uit zijn instincten en drijfveren [...]’.⁵ Daartoe rekent hij instandhoudingsdrang en doodsangst, seksuele en voortplantingsdrift, lust, machtsstreven, sier, gezelschapsbehoefte en ook kennisstreven. Hesse formuleert het weer anders: geen wil zonder individualiteit en vice versa. Welke vorm van menselijk streven in handelen of denken ook, zelfs in pogingen om het ik te ontstijgen, altijd komt de mens weer uit bij zichzelf, zijn eigen individualiteit.

Behalve dat Schopenhauer stelt dat in het leven het willen opgesloten is, komt hij niet met een nadere antropologische en psychologische functie van het willen. De

1 Fleischer 2001:103.

2 Schopenhauer 2012:909.

3 Zie onder meer Jonas 1979:155-157. Merkwaardig is dat Jonas nergens een verwijzing naar Schopenhauer maakt bij het ontwikkelen van een ethiek voor het moderne zijn in de hoogtechnologische samenleving, waarin het doelgerichte streven respectievelijk het willen een prominent gegeven is. Wellicht omdat hij toch sterk in opvatting van hem verschilt: in zijn ogen verschilt de mens van de andere natuur door zijn verstand dat hem de macht verstrekt te interveniëren in de toekomst en dat hem tevens verantwoordelijk maakt (pag. 234).

4 Spinoza 1928:161-162 [Het betreft de stellingen VI t/m VIII van het derde deel van de *Ethica*]; Bierens de Haan 1917:93-94.

5 Jonas 1985:83. [Oorspronkelijke tekst: ‘Wie kommt er, der Mensch, zu seinen Zwecken? Nun, nicht anders als die Tiere, aus seinen Instinkten und Trieben [...]’]

minder bekende Duitse filosoof Günther Anders (1902-1992) doet wel een, overigens geen diepgravende poging. Met het willen gaat de mens in en op in de wereld, assimileert hij haar, noodzakelijk om te kunnen functioneren in een voor hem kunstmatige wereld (zie ook hierna).¹ Huidige psychologen zouden er een dimensie aan toevoegen: het willen is een vorm en daad van het creëren en bevestigen van een eigen identiteit.

Niet in zijn hoofdwerk maar in *Aphorismen zur Lebensweisheit* behandelt Schopenhauer de manifestatie van de wil, en meer in het algemeen het menselijke denken en doen, in verschillende levensfasen van kind tot oudere.² Hij getuigt daarin onder meer van een scherp psychologisch inzicht, onder meer in de leefwereld van de ouder wordende mens. Al het wetenschappelijke onderzoek ten spijt heeft Douwe Draaisma (1953) daaraan met zijn twintig jaar geleden verschenen bestseller *Waarom het leven sneller gaat als je ouder wordt; over het autobiografische geheugen* (2001) in een aantal opzichten niets aan toe te voegen.

Twee interessante kwesties laat Schopenhauer links liggen. Openbaren zich, en zo ja op welke wijze, de gedaante en sterkte van de wil zich anders bij de verschillende elementaire en minder elementaire behoeften van de mens. Met alle kritiek die daarop mogelijk is zou de door Maslow ontwikkelde rangorde in menselijke behoeften een aardig richtsnoer kunnen zijn bij de beantwoording van de vraag.³ Toont de wil zich bij de vervulling van primaire lichamelijke behoeften met meer virulentie dan bij de bevrediging van verlangens aan de top van het menselijke streeflijstje? Het is een voor de wetenschap moeilijk te betreden onderzoeksgebied bij afwezigheid van de mogelijkheid om de experimentele methode toe te passen. Maar het ligt voor de hand te veronderstellen dat bij het overleven en de elementaire behoeften de wil zich opvallender en dwingender zal manifesteren. Ooggetuigenverslagen van het bestiale gedrag van Iraniërs bij Irakese gifgasaanvallen op hun dorpen wijzen bijvoorbeeld in die richting. Verslagen van de Japanse interneringskampen in het voormalige Nederlands-Indië en van Russische internering in de Goelag Archipel laten eveneens een weinig solidair samenleven zien. Om met Romain Rolland in *De opstand der machines of het losgebroken intellect* te spreken: 'Onder de druk van de ellende verliest de beschaving zijn laagje vernis'.⁴

Er zijn denkers die de behoefte aan of het streven naar erkenning (thymos), dat zich bevindt op de hoogste trede van Maslows hiërarchie, als een fundamentele drijfveer van de menselijke ziel beschouwen. Hegel (1770-1831) en Francis Fukuyama (1952) zitten op die lijn. De laatste stelt in zijn *The end of history and the last man* erkenning gelijk aan een streven naar zoveel mogelijke individuele vrijheid. De ultieme voltooiing ervan acht hij aangebroken met de (Amerikaanse) liberale democratie die naar

1 Anders 2018:79.

2 Schopenhauer 1990:234-263.

3 De kritiek is onder meer dat de verschillende behoeften niet duidelijk in het feitelijke functioneren van mensen aantoonbaar zijn en er per situatie een andere rangorde van behoeften aanwezig kan zijn; zie nl. wikipedia.org/wiki/Piramide_van_Maslow.

4 Rolland en Masereel 1949:93. [Masereel is de illustrator van het boek].

zijn mening overal in de wereld zou zegevieren; een opvatting waarbij door anderen vraagtekens worden gezet.¹

Aan de arbeid, als middel om in de behoeften te voorzien, besteedt Schopenhauer evenmin veel aandacht. In afwijking van het dier scheidt de mens met arbeid meer dan hij nodig heeft voor de bevrediging van zijn elementaire behoeften of de instandhouding van de soort. Met het meer aan materiële en immateriële verworvenheden scheidt hij cultuur. Direct verlengstuk van de arbeid waarmee het surplus wordt gecreëerd is de techniek die pas later, te beginnen met Schopenhauers wat jongere tijdgenoot Karl Marx (1818-1883) een belangrijke plaats in het maatschappelijke en filosofische denken krijgen.

Een laatste interessante kwestie waar bij Schopenhauer eigenlijk ook niet stil staat is de vraag of het voortdurend streven naar een nieuw doel ontstaat uit een behoefte aan 'het meer' of uit een verlangen zich te willen onderscheiden van anderen. Recente inzichten wijzen erop dat het gedrag en het consumptiepatroon van de sociale omgeving een belangrijk opjagend effect heeft op het handelen van mensen in de behoefte naar meer en andere producten.

1.5 Altijd de wil, altijd lijden, altijd strijd

Altijd is er levensdrang, altijd is er drang van levensenergie die zich in de uiterlijke wereld wil manifesteren, op zoek naar levensruimte. Nooit is er een doel dat een einde maakt aan het streven: 'Geen enkele bevrediging is echter duurzaam, ze is nooit meer dan het beginpunt van een nieuw streven'.² Kortom, de wil neemt nooit pauze. De mens is grenzeloos, zo leert ook een oppervlakkige blik op de geschiedenis al. Tegelijk is bezigheid onontbeerlijk voor ons geluk, passiviteit ondraaglijk omdat zij leidt tot ondraaglijke verveling. Kortom, het lijkt de biologische conditie van het menselijke bestaan 'meer' te willen zijn, dat wil zeggen meer dan hij op een bepaalde plaats of een bepaald ogenblik is, en daarmee de werkelijkheid te veranderen. Het komt er alleen op aan, zo laat hij ons in *Aphorismen zur Lebensweisheit* weten, om deze drijfveer te reguleren om haar 'methodisch en daardoor beter te bevredigen'.³

Omdat er geen uiteindelijke bevrediging bestaat, is leven per definitie lijden; het hebben van bezit roept tegelijk het besef van gemis op. De wil is daarom een positief begrip, dat wil zeggen altijd aanwezig; (tijdelijk) geluk of bevrediging echter een negatieve aanduiding.⁴ De oude Grieken wisten al, zo memoreert Schopenhauer, dat het

1 Zo zou volgens hen in China, Rusland en andere semi-autoritair landen in Azië de middenklasse haar aanvankelijke streven naar meer vrijheid bereid zijn in te wisselen voor handhaving van haar bevoorrechte positie.

2 Schopenhauer 2012:366.

3 Schopenhauer 1990:180. [Oorspronkelijke tekst: '[...] um ihn methodisch und dadurch besser zu befriedigen']

4 Schopenhauer 1977:493.

lijden niet voortkomt uit het ‘niet hebben’, maar uit het ‘willen hebben’ en toch ‘niet hebben’.¹ De wil wenst te leven maar slaat om in een tegenstrijdig lijden. Bij Kant is in *Das Ende aller Dinge* de voortdurende spanning die het verwezenlijken van doelen oproept juist reden voor mensen een einddoel te realiseren waarin de mens tevreden is met zijn lot.²

In zijn hoofdwerk laat Schopenhauer er geen misverstand over bestaan dat uit dit lijden geen verlossing mogelijk is. Religie met haar heilsboodschap voor het ondermaanse of voor het hiernamaals biedt geen uitkomst noch helpt rationaliteit de mens als wegwijzer naar het menselijke geluk. De mens is en blijft altijd de speelbal van een veelkoppige en duistere wil die de wereld op de horens wil nemen en onbekwaam is tot zelfbeperking en zelfbeheersing.

Altijd is de wil zonder beperking aanwezig. Ieder mens wil ‘alles voor zichzelf, wil alles bezitten, of op zijn minst beheersen, en wat zich tegen hem verzet, zou hij het liefst willen vernietigen’.³ Kortom: het individu is een egoïst pur sang, houdt zich voor het belangrijkste wezen en het middelpunt van de wereld. In *Parerga und Paralipomena* stelt hij dat ieder individu ten diepste beseft: ‘Eerst ben ik en dan de wereld’.⁴ Enkele pagina’s verder geeft hij een nadere invulling van het wilsbegrip in relatie tot individualiteit. De wens van elke mens om te willen Zijn ontspringt niet uit zijn individualiteit ‘maar uit het Zijn zelf, is wezenlijk voor alles wat bestaat, ja is dat waardoor het bestaat, en wordt dientengevolge bevredigd door het Zijn zelf waarop het zich alleen richt’.⁵ Om die reden zal de mens nimmer zijn eigen belang opofferen en is bereid daartoe anderen, ja zelfs de wereld te vernietigen; de wil laat zich niet graag vergezellen van de menselijke moraliteit. In *Aphorismen zur Lebensweisheit* voegt hij eraan toe: ‘Want van anderen, van de buitenwereld überhaupt, kan men in geen enkel opzicht veel verwachten’.⁶ Kortom homo homini lupus, de mens de mens wordt wolf. Eenzaamheid wordt zelfs als je beste vriend aanbevolen.

Gaan we nog even terug naar Schopenhauers eerdergenoemde collega Friedrich von Schelling. Diens werk is veel minder eenduidig (te interpreteren) wat betreft het wilsbegrip. Heel de werkelijkheid en het leven, door hem vaak ook als Natuur aangeduid, bestaat bij hem niet zonder en wordt gedreven door – Schelling gebruikt daarbij voortdurend andere kwalificaties – vitale, dynamische en tegelijk ondoorgrondelijke, duistere machten en krachten, waar zich het verlangen, de begeerte en het kwade ma-

1 Schopenhauer 2012:142. De hierna nog te behandelen Duitse filosoof Günther Anders beschouwt het ‘hebben’, het willen bezitten, als een essentiële grondtrek van het mens zijn, die hem doet verschillen van het dier; Anders 1996:192.

2 Stuy ‘Ironie en heuristiek van het “einde” van de geschiedenis. Gehlen – Sloterdijk – Fukuyama’ in: Weyembergh en Van den Bossche (red) 1995:143.

3 Schopenhauer 2012:414.

4 Schopenhauer 1977:391.

5 Idem:407. [Oorspronkelijke tekst: ‘Sondern aus dem Dasein überhaupt, ist jedem, das da ist, wesentlich, ja ist das wodurch es da ist, und wird demgemäss befriedigt durch das Dasein überhaupt, als auf welches allein er sich bezieht’.]

6 Schopenhauer 1990:28.

nifesteren, door hem het samentrekkende beginsel of het Werkelijke genoemd. Deze hebben hun oorsprong in God, in het goddelijke. Tegelijk kan het leven niet zonder een andere uiting van Godswil, omdat het anders ten onder zal gaan in chaos, wordt het blinde wil. Evenzeer is er behoefte aan ordening, verbondenheid, liefde en rede, het Ideële, de Geest, het Verstand, ook universele wil genoemd, die hij rangschikt onder het expanderende beginsel. Er is geen sprake van een dualisme tussen het duistere, vitale en het goede, het verstandelijke, maar van een twee-eenheid waarbij de een niet zonder de ander kan. De (uiteindelijke goede) goddelijke wil moet zich ontplooiën en openbaren door de strijd in zichzelf aan te gaan tussen het goede en het kwade.¹ Vergelijken we 'beide vertolkers van de wil' dan had de (rooms-katholieke) Schelling een wezenlijk ander vertrekpunt dan Schopenhauer, namelijk de wording van God en de menswording uit God. Was Schelling aanvankelijk optimistisch over de uitkomst van de strijd voor de vrijheid en het menselijke, gaandeweg zijn leven wordt Schelling echter steeds pessimistischer over een overwinning van het goede, vooral onder invloed van de oprukkende natuurwetenschappen en de hiermee gepaard gaande materialistische levensbeschouwing in de maatschappij; zijn werk krijgt dan een even somberder, schoperiaanser grondtoon.²

Bij Schopenhauer is het leven eigenlijk niet meer dan een strijd om het bestaan, een opvatting die vele filosofen voor hem overigens ook huldigden, onder meer Thomas Hobbes (1588-1679).³ Schopenhauer onderscheidt zich van zijn voorgangers met een systematische en breed uitgewerkte visie op 'de wil' als beginsel inherent aan en motor van het leven. Zijn opvattingen over de wil zijn een voorloper op het gedachtegoed van biologische wetenschappen die niet lang daarna de natuurkunde van haar troon zou stoten als belangrijkste inspiratiebron voor het filosofische en maatschappelijke denken, met Darwin als belangrijkste initiator.⁴ Tot op de dag van vandaag werkt dit denken door, met als laatste variant de in *The Selfish Gene* (1976) neergelegde idee van Richard Dawkins (1941) dat de strijd om het bestaan in feite niet gevoerd wordt door de leden van de soort, waarbij degene met het best aangepaste genetische profiel

1 Zie in het bijzonder Schelling 2017:72-77,89-92; Horst Fuhrmans 'Einleitung und Anmerkungen' in: Schelling 2017:22-35.

2 Voor een beschouwing over Schellings filosofie zie Safranski 2003:52-63.

3 Vrijwel alle strevingen of eigenschappen van mensen (en staten) wortelen bij Hobbes in de zucht naar macht omdat het de meest plezierige emotie van mensen is; het zich superieur voelen aan anderen. Het streven naar meer macht is een nooit eindigende begeerte. Zij bestendigt en versterkt zichzelf doordat zij tegenmacht oproept die weer bedwongen moet worden met meer macht; zie onder meer Achterhuis 1988:21-24,31. Evenals Schopenhauer gaat Hobbes uit van de maatschappij als zero-sum-game: wat de een bereikt gaat altijd ten koste van de ander, macht van de een betekent minder macht voor de ander. Ook de hierna komende staatstheorie van Schopenhauer heeft veel overeenkomsten met die van Hobbes; Reich dl. I 2021:115-116.

4 Gellner 1995:105.

overleeft, maar door de genen; die gebruiken simpelweg organismen, ook mensen, als voertuig om te overleven.

Niet alle voorgangers oordeelden overigens zo pessimistisch. Spinoza onderkende wel een wil tot macht bij de mens, maar die werd ingetoomd door een uit diens pantheïstische filosofie voortvloeiende andere menselijke eigenschap: de natuurlijke neiging tot samenwerking. Schopenhauer maakt geen woorden vuil aan deze – ook hierna nog aan de orde komende – menselijke kwaliteit. Vermoedelijk zou hij geantwoord hebben dat het uitvloeisel is van de biologische status van de mens als kuddedier. Die maakt de mens afhankelijk van samenwerking omdat een louter solerend bestaan hem een snelle dood brengt, niet in de laatste plaats door zijn geringe verdedigingsvermogen tegen het roofdier. Hij zou eraan toevoegen dat in elke situatie waarin de keuze voorligt tussen het ik of de ander de uitkomst altijd zichzelf is.

Op minder uitgesproken wijze maakt de wil ook deel uit van de christelijke boodschap. De goddelijke opdracht aan de mens is volgens vele theologen niet dat wij het ons zo gemakkelijk mogelijk maken in het leven, maar dat wij iets leren, dat wij iets doen met Gods erfenis en dat we meer worden dan we zijn, ons vervolmaken.

In zijn egoïsme bedient het individu zich volgens Schopenhauer van alle hem ten dienste staande middelen. Geweld, onderdrukking en wreedheid, liegen en bedriegen, boosheid en wraakzucht, pronk en glitter. Maar als de grootste en unieke kwaliteit van de mens, die de dieren vreemd is, noemt hij toch wel veinzen, iets anders kenbaar maken dan men werkelijk denkt of wil. Met deze eigenschap wordt over de (werkelijke) wil een sluier gelegd.¹ Al deze menselijke eigenschappen werden volgens hem twee eeuwen eerder vol in de schijnwerper gezet door een van de grootste kunstenaars aller tijden: William Shakespeare.

Veinzen komt in andere gedaante vaak terug als hij in vele beschouwingen het licht laat schijnen over wetenschap, filosofie en literatuur van zijn tijd. Daarin zijn moeilijk jargon, abstracte woordkraam, breedvoerigheid en fraseologie, schering en inslag geworden. In de stijl van schrijven toont zich het ware karakter van schrijver en diens geschrevene dat steeds opnieuw in elk werk weer terug zal komen; zij vertellen meer dan de denker en diens gedachte behelzen. Men bedient zich ervan om een goede boterham te verdienen, in de smaak te vallen of in het gevlei te komen. Dan ware volgens Schopenhauer de naïviteit te prefereren, waarin de mens zich niet anders voordoet dan hij is. En natuurlijk het liefst de echte denker; die zal zich altijd

1 Zie onder meer Schopenhauer 1977:672. Bij zijn opvatting dat dieren zich tonen zoals ze zijn, en daarvoor vaak de vertedering oproepen van mensen, lijkt gebrek aan zoölogische kennis Schopenhauer toch enige parten te hebben gespeeld. Gedomesticeerde dieren (honden, katten, vee) tonen zich vaak gedwee en lief tegenover de baas, louter uit eigen belang. Die verschaft het voor het dier belangrijkste wat er is: eten. Onder soortgenoten krijgt hetzelfde dier vaak heel andere en minder aangename kenmerken. Eenzelfde gedaantewisseling kan ook optreden bij dieren in kuddeverband; tegenover de leider(s) vertoont het dier ander gedrag dan bij minder hoog in rangorde staande soortgenoten.

van eenvoudige en concrete taal bedienen, omdat de waarheid nu eenmaal direct waarneembaar is.¹

In zijn somberheid staat onze held niet zo ver af van het pessimisme van de jonge Jean-Paul Sartre, later ook terug te vinden bij andere existentialisten. In diens ogen dwingt de vrijheid waarmee de mens in een ongrijpbare wereld wordt geworpen tot een 'ontwerp' van het leven dat altijd botst op dat van een ander. Sterker, mensen zijn uit op elkaars vernietiging in een wereld van onverschilligheid, begeerte en haat.

1.6 De wil ontstijgen

Het leven is een tranendal, zo schotelt Schopenhauer ons voor. Toch is er een zekere verlossing mogelijk. Die is overigens slechts voor weinigen weggelegd en heeft bovendien een tijdelijk karakter. Hij grijpt daarbij terug op Plato. In afwijking van onder meer diens voorganger Parmimedes die het zijn opvat als één en onveranderlijk, beschouwt Plato de werkelijkheid als veelvuldig, waarin uit de geestelijke wereld afkomstige 'Ideeën' hun neerslag krijgen. De verschijnselen en dingen in de zintuiglijke wereld waarin wij leven zijn een onvolmaakte afschaduwing van die Ideeën.

Schopenhauer plaatst het Idee van Plato tussen de wil en de afzonderlijke verschijnselen. Het is niet onderworpen aan tijd, ruimte en causaliteit en is de meest zuivere afspiegeling van de wil (of het ding-op-zichzelf) in de wereld van de voorstelling. Het aanschouwen ervan kan het best gerealiseerd worden als de mens zich zoveel mogelijk van zijn individualiteit ontdoet, dat wil zeggen dat hij zich verlost van zijn wil. Daarmee is het een daad van zelfverloochening.

In de doordringende aanschouwing van het afzonderlijke, concrete object ligt naar zijn oordeel alle waarheid ('als het goud in het erts') opgesloten. Deze benadering is de primaire bron van alle kennis en de basis voor alle abstractie.² Direct met het aanschouwen is de intuïtie verbonden, die, zoals eerder opgemerkt, hoger moet worden aangeslagen dan het verstandelijke vermogen.³

Het genie is in staat tot de meest volmaakte aanschouwing van het Idee, waarin de eeuwige vorm, het *wat*, geldt; niet meer het *waar*, *wanneer*, *waarom* en *waartoe* van de

1 Zie onder meer Schopenhauer 1977:601-605.

2 Voor Schopenhauers opvatting over aanschouwing zie Schopenhauer 2012:664-670. Denk ook aan zijn uitspraak: 'Geen enkele wetenschap kan van a tot z bewijsbaar zijn [...]; al haar bewijzen moeten uiteindelijk verwijzen naar iets aanschouwelijks, iets wat niet meer valt te bewijzen. Want heel de wereld van de reflectie berust op, en is geworteld in de aanschouwelijke wereld. Alle definitieve, dat wil zeggen oorspronkelijke evidentie, is aanschouwelijke evidentie, zoals het woord al aangeeft' (pag. 118-119).

3 Nog niet zo lang geleden bleek nog eens hoe pre-modernistisch en pre-rationalistisch in de ogen van de moderne tijd de intuïtie is. In Piketty's nog te behandelen boek *Capital in the Twenty-First Century* (2014) wordt op basis van twee eeuwen statistisch materiaal geconstateerd dat de samenleving gekenmerkt wordt door een toenemende maatschappelijke ongelijkheid. Recensenten bejubelden het boek omdat een auteur nu eindelijk met uitgebreid wetenschappelijk onderzoek had aangetoond wat

wereld van de voorstelling en het rationele verstand.¹ Hij probeert met zoveel mogelijk afzien van eigen belang en aandriften kennis over de essentie van het menselijke bestaan te krijgen en die aan de mensheid te openbaren. Het is een zijnsbeleving die bereikt kan worden door afsluiting van alle prikkels en gepaard gaat met vervoering of extase, een voorfase van het loskomen staan van jezelf. Maar deze gemoedstoestand betekent niet het uiteindelijk leren kennen van het ding-op-zichzelf want zij opereert nog altijd binnen het verstandelijke kader van tijd en ruimte.² In zijn 'waarheden-ethiek' is het extatisch moment voor de Franse filosoof Alain Badiou (1937) ook de start van een waarheidsproces op de terreinen van politiek, kunst, liefde en wetenschap. Een extase-beleving kan volgens Schopenhauer bijvoorbeeld ontstaan als men geïmponeerd raakt bij het zien van de wonderen der natuur, een vervoering die bij hem sterk doet denken aan de beleving van de natuur bij Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Tegelijk echter kan de natuur en de kosmos door zijn tomeloze macht en wreedheid de mens op zijn volstrekte nietigheid en betekenisloosheid, zijn contingentie wijzen; een gegeven waarop Schopenhauer eveneens wijst en bijvoorbeeld ook vertolkt wordt in de roman *Heart of Darkness* van Joseph Conrad (1857-1924).³

In *Parerga und Paralipomen* gaat Schopenhauer verder in op het fenomeen genie, ook vaak in afgeleide zin, in het bijzonder op de sociale context waarin het genie functioneert. Men kan niet anders de indruk krijgen dat dit onderwerp hem hoog zit. Door de miskennis die hem overkwam in de eerste decennia? Het genie moet altijd opboksen tegen de middelmatigheid, om niet te zeggen domheid, en vooral afgunst van het overgrote deel van collega's en bevolking. De toekomst is zijn deel, daarin wordt hij pas op volle waarde geschat. Bij erkenning door tijdgenoten, is het gevaar levensgroot aanwezig dat hij overvleugeld wordt door na-apers. Dat moet hij ook niet nastreven, want lof tijdens zijn leven is als een 'hoer, bezocht en bezoedeld door onwaardigen'.⁴ Kortom, het genie moet een eenzaam bestaan leiden. Maar daar staat dan ook wat tegenover: doordat hij het wezenlijke en het algemene doorgrondt, niet in de laatste plaats door zijn capaciteit het generale van het bijzondere te onderscheiden, brengt

iedereen al – intuïtief – wist. Alleen 'wie meet die weet' was de boodschap. Elke dag wordt de gebruiker van media om de oren geslagen met uit cijfers afgeleide boodschappen van instanties en onderzoeksinstituten. Dat intuïtie, of zo men wil het niet-verstandelijke, in het dagelijkse leven vaak een belangrijke rol speelt in het denken en doen is evident. Eenvoudige rekensommen maakt men dikwijls intuïtief sneller dan volgens de logische of verstandelijke stap-voor-stapmethode. Veel van ons dagelijks leven wordt niet door het verstand aangestuurd. Na het opkomen van bijvoorbeeld een eenvoudige gedachte (of wil) als gaan eten of tandenpoetsen, volgen vele routineuze handelingen die intuïtief of onbewust gebeuren; voor een belangrijk deel is ons denken en doen in het onbewuste door de ervaring geconditioneerd.

1 Schopenhauers duiding sluit aan op de betekenis die in de klassieke Oudheid aan genie werd gegeven. Een genie was wat het menselijke verstand te boven ging. Het vond zijn oorsprong in een persoonlijke geest die de mens begeleidde in zijn leven (bij de Romeinen) of in de natuur of omgeving (bij de Grieken); Jilt Jorritsma, *De Gids* 184-5:14.

2 Schopenhauer 2012:780.

3 Safranski 2003:177-181.

4 Schopenhauer 1977:551. Zie ook de pagina's 536-566.