

Arthur Schopenhauer en de ethiek van het medelijden

Dennis de Kool¹

Abstract – In de filosofie van de Duitse filosoof Arthur Schopenhauer (1788-1860) neemt de wil een prominente plaats in. Deze blinde wil, die zich overal manifesteert en het leven van alle wezens determineert, is de veroorzaker van veel leed. Een probleem, zo betoogt Schopenhauer, is dat mensen de wil niet herkennen als bindend kenmerk van hun wezen, maar ervaren als individuele driften en verlangens die met ‘de ander’ in een hevige concurrentiestrijd zijn verwickeld. Desondanks is de mens volgens Schopenhauer wel degelijk in staat om zich te verplaatsen in het leed van anderen. Hier komt het medelijden in beeld dat een belangrijk ethisch uitgangspunt in zijn filosofie is.



De wereld als wil

In 1818 verscheen het hoofdwerk van Arthur Schopenhauer met de veelzeggende titel *De wereld als wil en voorstelling*. In dit omvangrijke werk zette Schopenhauer op zeer toegankelijke wijze zijn filosofie uiteen.² Het eerste centrale element in zijn filosofie is de ‘wil’ die zich overal manifesteert en de gedragingen van alle levende wezens stuurt. Schopenhauer benadert de wil als een blinde en onstuitbare drang, een volstrekt ongemotiveerde en van elke grond verstoken drift (WWV1, 409; WWV2, 447). Deze wil is doelloos, vindt nimmer een definitieve bevrediging en nergens een rustpunt. Als gevolg daarvan is het leven van alle wezens rusteloos. Schopenhauer constateert op basis hiervan dat op aarde niemand duurzame rust kan vinden (WWV1, 561). En als de mens dan eindelijk rust heeft gevonden, dan treedt de onvermijdelijke verveling op “die altijd klaar staat om elke pauze op te vullen die ons door de dagelijkse zorgen wordt gegund” (WWV1, 472). In de wil meent Schopenhauer een verklaring te hebben gevonden voor het leed in de wereld (PP2, 467). De mensen herkennen de wil namelijk doorgaans niet als een gemeenschappelijk kenmerk van hun wezen, maar als

-
1. Dennis de Kool is als onderzoeker verbonden aan Risbo, een onderzoeksinstituut van de Erasmus Universiteit Rotterdam.
 2. De werken van Schopenhauer getuigen van de grote literaire en stilistische kwaliteiten van de filosoof (Safrański, 2006; Birnbacher, 2010; Jacobs, 2011).

individuele driften en verlangens die in een hevige concurrentiestrijd met andere individuen zijn verwickeld. Deze gepercipieerde individualiteit is echter een fundamentele dwaling (Mann 2003, 144).

De wereld als voorstelling

De oorzaak van deze tragische onwetendheid meent Schopenhauer te kunnen verklaren aan de hand van een ander essentieel verschijnsel van deze wereld dat hij “voorstelling” noemt. Ons intellect, met alle beperkingen van dien, neemt de wereld namelijk waar aan de hand van de kennisvormen tijd, ruimte en causaliteit (PP2, 161). Schopenhauer noemt dit ordeningsprincipe van ons intellect de ‘wet van de toereikende grond’. Tegen die achtergrond is de wereld van de verschijning slechts een ‘hersenenfenomeen’. In de verschijningswereld die het intellect ons voorspiegelt treedt een ogenschijnlijke ‘veelheid’ op, terwijl de wezenlijke wereld, die van de ongedeelde wil, voor ons verborgen blijft. Als gevolg van onze gebrekkige aanschouwende kenvermogens is de mens volgens Schopenhauer nauwelijks in staat om de wereld zoals zij in wezen ‘is’ te doorgronden. Schopenhauer betoogt dat onze empirische waarneming een product is van het intellect. De wereld van de voorstelling bestaat dus slechts door ons verstand. Mensen nemen dingen dus niet waar zoals ze in wezen ‘zijn’, maar hun verstand kneedt ze volgens de kenvormen van tijd, ruimte en causaliteit tot een ‘verschijning’. Een andere beperking van ons intellect is dat deze een ‘werktuig’, een ‘dienaar’ en een ‘slaaf’ van de wil is (WWV1, 23; WWV2, 283, 800). Het intellect staat daarmee volgens Schopenhauer in dienst van de wil (PP2, 83; WWV2, 453).

Alle wezens zijn één

De misleidende wereld van de verschijnselen die het intellect de mensen voorspiegelt, leidt onvermijdelijk tot vertekende beelden van de werkelijkheid. Een misvatting is het bestaan van individuen als onafhankelijke wezens. De wereld van de voorstelling creëert de illusie van individuen die op zichzelf kunnen bestaan en dus niet verbonden zijn met de medemens en andere levende wezens. Schopenhauer noemt dit gegeven het ‘participium individuationis’. Voor het ‘eigen’ welzijn wordt doorgaans het welzijn van de ‘ander’ opgeofferd. Schopenhauer betoogt dat dit een tragisch misverstand is. Het welzijn van ‘de ander’ kan namelijk niet losgekoppeld worden van het ‘eigen’ welzijn. Het bestaan van een “ik” en een “ander” is namelijk een illusie. Alle wezens zijn namelijk één (WWV2, 760). Dit inzicht illustreert Schopenhauer op onnavolgbare wijze door een wanhopig blad te laten spreken die zijn verbintenis met de boom uit het oog verloren is. “Wie zijn wezen niet kent lijkt op het blad aan de boom, die in de herfst verdort

en wanneer het op het punt staat af te vallen begint te jammeren over zijn ondergang en zich niet wil laten troosten door het vooruitzicht op het jonge groen dat in de lente de boom zal tooien (...) Leer toch je eigen wezen kennen, juist datgene wat zozeer vervuld is van de dorst naar het bestaan, herken het in de boom die altijd één en dezelfde is door alle generaties van bladeren heen en die niet door het ontstaan en vergaan aangetast wordt” (WWV2, 593-594). Dit inzicht komt overeen met het boeddhistische principe van ‘zelfloosheid’, namelijk de opvatting dat alle levensvormen van elkaar afhankelijk zijn en dat wij als mensen niet van andere levende wezens gescheiden zijn. “Morele deugden vloeien voort uit het besef dat alle wezens één zijn” (WWV2, 760). In deze redenering is alle veelheid slechts schijn. Dit inzicht is geheel in lijn met de ‘Ideeënleer’ van Plato en één van de kernspreuken van de Oudindische leer van de Oepanishads³: ‘that tvam asi’ (‘dat ben jij’). Gesteld kan worden dat deze drie woorden de essentie van Schopenhauers ethiek van het medelijden zijn. Deze ethiek beperkt zich nadrukkelijk niet tot de medemens, maar omvat alle levende wezens.

Egoïsme als fundamentele drijfveer

De vertekende ‘voorstelling’ van ons ware wezen heeft ingrijpende negatieve gevolgen en is een bron van lijden. De drijvende kracht daarachter is het egoïsme dat van nature grenzeloos is en de wereld domineert. Schopenhauer constateert dat het egoïsme de belangrijkste en meest fundamentele drijfveer van mens en dier is, dat wil zeggen de drift tot bestaan en welzijn (DBJ, 102). Schopenhauer verwerpt logischerwijs het egoïsme, omdat egoïsme onze verbondenheid met de ander miskent. Deze miskenting wordt veroorzaakt door het reeds genoemde ‘principium individuationis’, die de illusie van ‘veelheid’ creëert. De gevolgen daarvan zijn dagelijks zichtbaar in een wereld die volgens Schopenhauer nog net geen hel is. “De mens is een wild en verschrikkelijk dier. We kennen het alleen in de beteugelde en getemde toestand die beschaving wordt genoemd. Maar wanneer het slot en de ketting van de wettelijke orde wegvallen en de anarchie haar intrede doet, komt zijn ware aard naar boven” (WWV2, 240). De huidige conflicthaarden op tal van plekken in de wereld illustreren dat Schopenhauers observatie dat de grootste vijand van de mens zijn medemens is nog niets aan actualiteit heeft ingeboet. Ondanks deze bittere realiteit biedt de Duitse filosoof, die doorgaans als pessimist wordt getypeerd, zijn lezers toch nog een sprankje hoop. Mensen zijn namelijk uiteindelijk toch in staat om hun natuurlijke egoïsme, dat door hun wil wordt gediceerd, te overstijgen. De vraag is hoe het egoïsme uitgeschakeld kan worden in een wereld die daar zo nadrukkelijk door wordt gediceerd en

3. Door Schopenhauer gewaardeerd als de vrucht van de hoogste menselijke wijsheid (PP2, 446).

verscheurd? In het ethische systeem van Schopenhauer is er ruimte voor handelingen die niet voortvloeien uit egoïstische motieven. Schopenhauer spreekt in dat kader van zuivere morele handelingen.

Zuivere morele handelingen

De openhartige Duitse filosoof windt er geen doekjes om dat het fundament waarop hij zijn ethische systeem heeft gebouwd een uiterst smalle basis heeft (DBJ, 14). Schopenhauer betoogt dat slechts een beperkt deel van de handelingen van de mens voortvloeit uit zuivere morele beweegredenen, terwijl het grootste deel moet worden toegeschreven aan andersoortige motieven, zoals egoïsme (DBJ, 14). Een uiterst scherpe observatie is dat zelfs ogenschijnlijk morele handelingen die bijvoorbeeld worden verricht uit religieuze overwegingen doorgaans berusten op egoïsme, omdat immers een beloning of straf in het vooruitzicht wordt gesteld. “Elke handeling die enkel uit godsdienstige overtuigingen voortkomt, is met het oog op loon en straf verricht en heeft dus geen morele waarde” (DBJ, 143). In een passage in zijn hoofdwerk gaat hij nog een stapje verder: “Alle deugd die omwille van enig loon wordt gepraktiseerd, berust op een weldoordacht, systematisch en vooruitziend egoïsme” (WWV1, 732). Wie bijvoorbeeld ‘goede’ daden verricht met het oog op een beloning in het hiernamaals of afziet van ‘slechte’ gedragingen uit vrees voor een bestraffing door een hogere macht handelt niet zuiver moreel, maar egoïstisch. De zuivere morele handelingen van mensen zijn dus doorgaans zeer schaars. De volgende vraag is in welke concrete situaties mensen hun doorgaans egoïstische motieven, al dan niet kortstondig, kunnen uitschakelen?

Medelijden

Schopenhauer zoekt het fundament van onze moraliteit bij concrete situaties waarin de gepercipieerde kloof tussen een individu en alle andere wezens (tijdelijk) wordt opgeheven en waarbij sprake is van een directe en oprechte betrokkenheid bij andermans leed. In een degelijke situatie is sprake van identificatie met de ander en wordt de barrière tussen ‘ik’ en de ‘ander’ tijdelijk beslecht. Dit medelijden, het grote mysterie van de ethiek, is volgens Schopenhauer de enige bron van morele handelingen. Het ‘mede’ lijden veronderstelt kennis van het lijden van de ‘ander’. Deze morele drijfveer neemt nadrukkelijk ook dieren in bescherming. “Het dier is in wezen en in hoofdzaak volstrekt hetzelfde als wij, het verschil zit hem alleen in iets bijkomstigs, namelijk het intellect en niet in de substantie” (PP2, 420). Ook dieren kunnen lijden. Het enige verschil is dat mensen doorgaans meer lijden, omdat ze zich druk maken over het verleden en zich zorgen

maken over de toekomst, terwijl dieren alleen in het heden kunnen lijden. Deze gedachte is in lijn met het boeddhisme, waar de verwantschap van de mens met de hele natuur bevestigd wordt. Schopenhauer constateert dat deze benadering afwijkt van de Christelijke moraal, die geen rekening houdt met dieren (DBJ, 150). In het Oude Testament worden dieren letterlijk opgeofferd (Leviticus, 1-7). Ook in de Koran zijn dieren gedegradeerd tot objecten. Met zijn beredeneerde stellingname heeft Schopenhauer het dierenwelzijn op de filosofische kaart gezet. In metaforische zin impliceert het medelijden dat de zogeheten ‘sluier van Maja’ wordt opgeheven, waarna “de metafysische waarheid zich opdringt dat het leed dat anderen jou aandoen en het leed dat jij anderen aandoet één en hetzelfde zijn.” De scheidslijn tussen daders en slachtoffers is daarmee diffuus geworden. “Kweller en gekwelde zijn één” (WWV1, 513, 564).

Morele handelingen in een gedetermineerde wereld

Het inzicht in de verbondenheid met de ander en diens leed, het ‘*mede*-lijden’, is zoals gezegd een noodzakelijke voorwaarde voor zuivere morele handelingen. De vraag is wel hoe deze ogenschijnlijk vrijwillige ‘keuze’ voor moreel handelen zich verhoudt tot het deterministische standpunt van Schopenhauer dat alles wat gebeurt noodzakelijk is (WWV1, 654). Volgens Schopenhauer, die de vrije wil resoluut afwees, worden alle gebeurtenissen gedetermineerd door moeilijk te doorgronden causale ‘natuurwetten’ van oorzaak en gevolg. Dat geldt ook voor alle gebeurtenissen in ieders leven. “De hele levensloop van de mens ligt reeds bij zijn geboorte tot in de kleinste details onherroepelijk vast” (PP1, 253). Schopenhauer koppelt deze observatie aan de stelling dat ook het karakter van mensen onveranderlijk en dus ook onverbeterlijk is. Schopenhauer hanteert daarbij de redenering dat handelen volgt uit het ‘zijn’ (DBJ, 93). Aldus ‘is’ de mens wat hij ‘wil’ en dienovereenkomstig handelt hij. Hij had een ander kunnen zijn. In dat wat de mens ‘is’ ligt zijn schuld en verdienste. Het wezen van eenieder wordt primair bepaald door zijn ‘in beton gegoten’ karakter. Vrij is alleen de wil, die buiten de wereld van de verschijning ligt. Deze benadering waarin vrijheid en noodzakelijkheid samen kunnen gaan komt overeen met de filosofische inzichten van Kant en Plato. Dat wekt geen verbazing, want beide filosofen waren Schopenhauers belangrijke inspiratiebronnen.⁴

4. In zijn essay *On the fourfold root of the principle of sufficient reason* spreekt hij over “the devine Plato and the marvellous Kant” (Schopenhauer 2010b, 1). In een brief van 25 september 1837 vermeldt Schopenhauer dat hij Kant als zijn leraar en leermeester beschouwde (DWDN, 319).

Kant

In de filosofie van Immanuel Kant is de menselijke vrijheid verenigbaar met de noodzakelijkheid van zijn handelingen. Kant zocht de vrijheid niet op het gebied van onze afzonderlijke handelingen, maar op het niveau van het wezen van de mens. Op grond van deze vrijheid vloeien de handelingen van de mens daar noodzakelijkerwijs uit voort. Uit wat we ‘doen’, kan dus worden afgeleid wat we ‘zijn’. Kant betoogde namelijk dat de wil van ieder mens een empirisch karakter heeft, dat de oorzaak van al zijn handelen is (Kant 2005, 493). Volgens Kant ligt aan het empirische karakter het ondeelbare en onveranderlijke intelligibele karakter van het ‘wezen op zichzelf’ ten grondslag. In de zintuiglijke wereld, die alleen verschijningen bevat, bestaat er dus geen vrijheid, maar in de bovenzintuiglijke wereld bestaat deze vrijheid wel. De zuivere rede, als louter intelligibel vermogen, handelt namelijk vrij (Kant 2005, 494). De noodzakelijkheid van de natuur is dus alleen aan de verschijning toe te schrijven en de vrijheid aan datzelfde wezen als ‘ding op zichzelf’ (Kant 2009, 141). Schopenhauer beschouwde Kants leer van het samengaan van vrijheid en noodzakelijkheid als diens grootste verdienste op het gebied van de ethiek (DBJ, 80). Wel heeft Schopenhauer zich fel verzet tegen Kants ethiek van de onvoorwaardelijke plicht (Vandenabeele 2001, 224). Kant wees namelijk iedere empirische grondslag van de moraal af. Kant ging namelijk uit van het bestaan van een morele wet die los staat van menselijk toedoen, staatsinrichting of godsdienstleer. Deze zedelijke wet is volgens Kant op de zuivere rede gefundeerd. “De morele wet (...) is voor de wil van elk eindig redelijk wezen een wet van de plicht” (Kant 2009, 127). Achtung voor de morele wet ‘in ons’ is volgens Kant de enige en tegelijk onbetwifelbare morele drijfveer (Kant 2009, 124). David Hume beweerde daarentegen dat we met ons verstand geen onderscheid kunnen maken tussen goed en kwaad. Morele onderscheidingen berusten volgens Hume niet op de rede, maar zijn een kwestie van gevoel (Hume 2007, 440). Schopenhauer beredeneerde dat morele drijfveren met het werkelijke handelen van de mens te maken hebben en daarom een empirische basis moeten hebben. Het handelen volgt uit het zijn en niet omgekeerd. Schopenhauer typeert de ‘plichtenleer’ van Kant als een ‘a-priorisch ‘kaartenhuis’ dat uiteindelijk niet meer dan een ‘verkapte theologische moraal’ is’ (DBJ, 47, 74).

Plato

Plato verwoordt zijn vergelijkbare redenering met behulp van een metafoor. In de zogeheten ‘mythe van Er’ zet Plato uiteen dat de menselijke ‘zielen’ vooraf hun levensvormen kiezen, waar ze vervolgens in absolute zin aan verbonden zijn. De levensloop wordt dus volgens Plato niet bepaald door het lot, maar door een keuze

vooraf. De aard van deze keuze wordt bepaald door ervaringen uit vorige levens (Plato 2009, 415-424). Het is deze keuze die de mens verantwoordelijk maakt voor zijn wel- en wandaden. Plato geeft aan dat weldaden tienvoudig worden beloond en dat iedereen die onrecht pleegt daar tienvoudig voor moet boeten. De mens is daarmee volgens Plato zijn eigen werk. Iedereen draagt dus al het loon en de straf met zich mee. Schopenhauer heeft dit inzicht van Plato als volgt verwoord. “Voordat de zielen in de lichamen en de verschillende levensvormen indalen, hebben ze de vrijheid de een of andere levensvorm te kiezen. Die wilsvrijheid is verdwenen zodra de ziel een of andere levensvorm heeft aangenomen” (DBJ, 85-86). Leunend op de filosofische inzichten van Plato en Kant is Schopenhauers restrictieve benadering van de menselijke vrijheid dus verenigbaar met zijn deterministische benadering van alle menselijke handelingen. Schopenhauer zoekt de vrijheid van de wil in het ‘zijn’. De vrijheid moet dus niet worden gezocht op het gebied van onze afzonderlijke handelingen, maar op het niveau van het gehele ‘zijn’ en wezen van de mens zelf (VW, 106). De mens doet dus altijd wat hij wil en doet dat niettemin noodzakelijk. Hij is wat hij wil. Schopenhauer sluit de wilsvrijheid dus niet uit, maar situeert deze niet in de empirische wereld, maar in de transcendente wereld (Mann 2003, 141). De transcendente wereld verwijst naar datgene wat de grenzen van de ervaring overstijgt en betrekking heeft op het ‘wezen’ der dingen. Schopenhauer maakt daarbij wel een belangrijke nuancering. De menselijke handelingen zijn niet louter het noodzakelijke product van ons onwrikbare karakter, maar ook het gevolg van motieven die op ons inwerken en onze wil beroeren (PP1, 257-258; WWV2, 400). Elke handeling vindt daarom alleen als gevolg van een toereikend motief plaats (DBJ, 25).

Rechtvaardigheid

Schopenhauer onderscheidt twee deugden waarin het welzijn van de ander een motief kan zijn, namelijk rechtvaardigheid en menselijkheid (Wolfs 2011, 23). Rechtvaardigheid en menselijkheid zijn volgens Schopenhauer de kardinale deugden waaruit alle andere deugden voortkomen. Beide deugden vinden hun oorsprong in het natuurlijke medelijden. Rechtvaardigheid betekent dat we de levenswil in andermans verschijning herkennen (WWV1, 534). Dit inzicht impliceert dat we de ander geen ongewild leed aan doen. We hebben reeds geconstateerd dat Schopenhauer hier nadrukkelijk ook dieren onder schaaft (WWV1, 534). De tegenhanger van rechtvaardigheid is onrechtvaardigheid. De onrechtvaardige inborst van de menselijke soort, maakt de staat noodzakelijk. Het doel van de staat is niet meer dan het beschermen van de mens tegen zijn medemens. Volgens Schopenhauer is de staat dus eigenlijk niet meer dan een noodzakelijk kwaad.

Mensenliefde

De andere belangrijke deugd, de mensenliefde, komt tot uitdrukking in het hulp bieden aan de ander wanneer hij lijdt. Hierbij dient wel te worden opgemerkt dat de hulp op zich volgens Schopenhauer nog geen blijk van mensenliefde is. Beslissend is namelijk het motief. Als het helpen van de ander ook het eigen belang dient, dan is namelijk sprake van egoïsme. Van mensenliefde is pas sprake wanneer men enkel en alleen met het oog op het welzijn van de ander diens leed wil opheffen (Wolfs 2011, 26). De mensenliefde werd een belangrijke deugd binnen het Christendom en dat is volgens Schopenhauer de grootste verdienste van deze religie. Mensenliefde veronderstelt dat de mens zich met de ander identificeert en dat de barrière tussen 'ik' en 'niet-ik' tijdelijk is opgeheven. De tegenhangers van mensenliefde en medelijden zijn leedvermaak en wreedheid (DBJ, 133). Schopenhauer constateert dat leedvermaak de slechtste trek in de menselijke natuur is (PP2, 244). Wreedheid gaat nog een stapje verder, omdat de wrede mens genoeg scheidt in het leed dat hij opzettelijk veroorzaakt bij anderen. "Niets raakt ons morele gevoel zo diep als wreedheid" (DBJ, 140). Wreedheid miskent de verbondenheid met de ander en dat zijn wederom alle levende wezens. "Wie wreed is voor dieren, kan geen goed mens zijn" (DBJ, 151).

Aangeboren karakter

Een belangrijke reeds genoemde aanname van Schopenhauer is dat het karakter van de mens individueel, empirisch, constant en aangeboren is (VW, 55-57). Ook deugden en ondeugden zijn aangeboren eigenschappen (VW, 61). De (morele) verantwoordelijkheid van de mens is dus onlosmakelijk verbonden met zijn karakter (VW, 103). Het individuele aspect daarvan betekent wel dat een bepaald motief op verschillende mensen een andere uitwerking kan hebben en mensen bij een identieke situatie dus verschillend kunnen reageren. Wie ervan uitgaat dat de mens nooit verandert en onder identieke omstandigheden altijd op dezelfde manier zal handelen, koestert uiteraard geen illusies ten aanzien van de morele verbetering van de mens. "Het karakter is onveranderlijk en dat wat iemand ooit gedaan heeft, zal hij dus onder precies dezelfde omstandigheden steeds weer opnieuw doen" (DBJ, 93). Zijn 'handelen' volgt uit het 'zijn'. Een interessante observatie van Schopenhauer is dat mensen niet altijd conform hun karakter handelen. Immorele handelingen kunnen dus enerzijds het gevolg zijn van een bedorven karakter, maar anderzijds ook berusten op een onjuiste motivatie. Om die reden kunnen mensen oprecht spijt hebben van concrete handelingen. Spijt is namelijk het gevolg van het inzicht dat men in een specifieke situatie niet overeenkomstig de eigen wil en dus niet conform het karakter heeft gehandeld (WWV1, 438; WWV2, 740).

Verzachtende omstandigheden

Aan handelingen die niet conform het karakter zijn verricht kunnen volgens Schopenhauer verschillende oorzaken ten grondslag liggen. Wanneer dit immorele handelingen betreft, dan kunnen er verschillende ‘verzachtende omstandigheden’ een rol hebben gespeeld. Mensen kunnen een verkeerde voorstelling van zaken hebben gehad (‘valse kennis’) of tegenmotieven onvoldoende onder ogen hebben gezien. “Veel wandaden berusten enkel op valse kennis van het menselijk leven” (DBJ, 165). Deze misgedragingen kunnen dus op een misverstand berusten. Mensen kunnen ook, als gevolg van emotie en hartstocht, het verstand tijdelijk hebben uitgeschakeld en dus niet in volle intellectuele vrijheid gehandeld hebben (WWV2, 740). Ook als gevolg van waanzin of een roes kunnen gedragingen ontstaan die onder andere geestelijke of lichamelijke omstandigheden niet zouden zijn opgetreden (VW, 109).

Morele verbetering is onmogelijk

Ten slotte betoogt Schopenhauer dat aan een veranderd handelingspatroon, niet de conclusie moet worden verbonden dat de wil of het karakter van een mens veranderd is. Iemand met een hebzuchtig en materialistisch karakter kan bijvoorbeeld aanvankelijk het criminele pad opgaan om snel geld te verdienen, maar op een later moment het voortschrijdende inzicht krijgen dat dit doel op een legale manier ook bereikt kan worden, zonder het beroepsrisico te lopen om in de gevangenis te belanden. Hebzucht blijft dus nog steeds de primaire drijfveer en karaktertrek, alleen wordt deze behoefte op een andere manier bevredigd. Schopenhauer formuleert dit als volgt: “Motieven kunnen slechts de richting van het streven veranderen, dus mensen hooguit bewegen om langs een andere (nobele) weg hun doelen te bereiken, maar de wil blijft hetzelfde” (WWV1, 436). De redenering van Schopenhauer volgend dat de mens zijn eigen werk is, leidt noodzakelijkerwijs ook tot de conclusie dat de morele aanleg van de mens dan ook een vaststaand gegeven moet zijn. Schopenhauer constateert dan ook dat morele verbetering van de mens onmogelijk is, omdat het karakter van de mens immers onveranderlijk is (WWV1, 745; VW, 60). Logischerwijs verwacht Schopenhauer in dat kader ook weinig van de overheid. De staat is in zijn beleving niet meer dan een beschermingsinstituut. “De staat kan de mens wel beschermen tegen zijn ergste vijand (de medemens), maar hem in moreel opzicht niet beter maken” (WWV1, 741). Ook opvoeding kan niets verbeteren aan de morele gesteldheid van de mens (PP2, 260). Het enige wat gecorrigeerd kan worden is zijn kennis (VW, 60). De mens kan op basis van voortschrijdende inzichten wel zijn manier van handelen corrigeren, maar niet de doeleinden waar hij naar streeft. “Men kan

niet het doel veranderen waarnaar de wil streeft, maar alleen de weg die hij daarvoor inslaat” (DBJ, 166).

Conclusies en reflecties

In de filosofie van Schopenhauer neemt de wil, benaderd als een blinde, doellose en redeloze drang, een cruciale plaats in. Deze wil wordt doorgaans gedictieerd door egoïstische motieven en is daarmee een onuitputtelijke bron van leed in de wereld. Dit egoïsme berust op het tragische misverstand dat het ‘eigen’ lief en leed niet verbonden is met dat van de ‘ander’. Dankzij een gebrekkige waarneming van de wereld en een onjuiste voorstelling van haar ‘wezen’, is de mens zich doorgaans niet bewust van de onderlinge verbondenheid van alle wezens en wordt alleen een schijnwereld voorgespiegeld van individuen die onderling in een meedogenloze en zinloze concurrentiestrijd zijn verwickeld. Desondanks zijn mensen in staat om hun ‘aangeboren’ egoïsme, al dan niet kortstondig, te overstijgen en zich aldus te verplaatsen in het leed van de ander in de vorm van medelijden. Het ‘mede’ lijden is een belangrijk ethisch uitgangspunt in de filosofie van Schopenhauer. Medelijden veronderstelt kennis en inzicht in het feit dat alle wezens één zijn. Een kernspreuk van de Oudindische leer van de Oepanishads luidt ‘that tvam asi’ (‘dat ben jij’). De kerngedachte van Schopenhauers ethiek van het medelijden is op deze oude Oosterse wijsheid geënt. Het andere belangrijke inzicht dat de ‘voorgestelde’ wereld wezenlijk verschilt van de wereld zoals deze ‘is’ heeft Schopenhauer ontleend aan twee andere inspiratiebronnen, namelijk Plato en Kant.

Een relevant detail is dat de ethiek van Schopenhauer niet is beperkt tot onderlinge menselijke interacties. Dierenwelzijn is namelijk een nadrukkelijk onderdeel van Schopenhauers ethiek van het medelijden. Schopenhauer was hiermee zijn tijd vooruit. Een hedendaagse filosofe die aandacht heeft besteed aan dierenwelzijn is Martha Nussbaum. In haar essay *Een waardig bestaan: over dierenrechten* (2007) heeft ze bepleit dat dieren recht hebben op een gezond, waardig en floreerend leven. Schopenhauer verbindt consequente, maar geen radicale consequenties aan zijn pleidooi voor dierenwelzijn. “Het medelijden moet echter niet zo ver gaan dat we geen vlees mogen eten” (DBJ, 154). Ook hier zit een logica achter. In zijn filosofie is immers het onderscheid tussen ‘ik’ en ‘de ander’ en dus ook tussen jager en prooi minder scherp dan het lijkt. Het behoeft geen nader betoog dat vrijwel ieder dier een prooi van een ander dier is. Bovendien maakt het uiteindelijk niet uit of een dier door een mens of een leeuw wordt opgegeten. In de natuur kunnen dieren op een gruwelijke manier aan hun einde komen door toedoen van roofdieren. Een cruciaal verschil is dat dieren nooit opzettelijk of onnodig leed veroorzaken. Ze doden immers niet om het doden, maar om te eten. Mensen kunnen daarentegen wel opzettelijk en onnodig leed veroorzaken. Verder consta-

teert Schopenhauer dat mensen intenser lijden dan dieren. Dieren bekommeren zich immers alleen om het heden. Ze maken zich dus geen zorgen over het feit dat ze in de nabije toekomst wellicht op het menu staan van een roofdier of naar een slachthuis gebracht worden. Het komt er dus op aan dat ze vòòr die tijd als dier hebben geleefd en 'zichzelf' konden zijn en dat ze zonder onnodig leed sterven. Zinloos leed in de wildernis is helaas niet te voorkomen. Zinloos en onnodig lijden van dieren als gevolg van de bio-industrie en ritueel slachten zijn wel te voorkomen. Dieren zijn dus 'geen fabriekswaar waarmee we kunnen doen wat we willen' (PP2, 421). De overheid is daarbij aan zet om ervoor te zorgen dat dieren onvoorwaardelijk worden beschermd tegen mensen. Het beschavingsproces mag niet worden geblokkeerd door kortzichtige commerciële of bekrompen religieuze overwegingen.

Schopenhauers ethiek van het medelijden leunt niet op een naïef idealisme, maar op een nuchter realisme. Schopenhauer redeneert namelijk sterk vanuit vaste wetmatigheden, namelijk een deterministisch wereldbeeld, mensen die handelen in het strakke keurslijf van het aangeboren karakter en die zich vooral laten leiden en misleiden door egoïstische drijfveren. Het aantal zuivere morele handelingen is als gevolg daarvan zeer beperkt. Immorele handelingen kunnen het gevolg zijn van een bedorven karakter, maar anderzijds ook berusten op een onjuiste motivatie en dus een vergissing. Verschillende omstandigheden kunnen er namelijk voor zorgen dat mensen niet conform hun karakter hebben gehandeld en dus oprecht spijt kunnen hebben van hun daden. Ze kunnen bijvoorbeeld hebben gehandeld uit een emotie, opwelling of een verkeerde voorstelling van zaken. In de hedendaagse rechtspraak wordt terecht veel aandacht besteed aan de vraag of en in hoeverre daders of verdachten toerekeningsvatbaar zijn. Wanneer iemand een medemens heeft gedood, dan is het bijvoorbeeld cruciaal of deze handeling zich in een opwelling heeft voltrokken, of de dader op dat moment helder kon denken of deze daad zorgvuldig heeft voorbereid en gepland. In dat laatste geval kan van oprechte spijt geen sprake zijn. Deze mensen zullen onder identieke omstandigheden dezelfde daad nog een keer plegen en zouden dus geen tweede kans verdienen. Schopenhauers enige hoop is gevestigd op kennis en inzicht, omdat de kennis van andermans lijden mensen kan aanzetten om goede daden te verrichten (WWV1, 541). Schopenhauer sluit de mogelijkheid van morele verbetering van de mens uit. De mens is volgens Schopenhauer immers zijn eigen werk. De morele aanleg van ieder mens is daarmee een vaststaand gegeven. Het enige wat gecorrigeerd kan worden is zijn kennis. Daarmee verdwijnen de drijfveren en doelen van mensen niet, maar wel de wijze waarop ze deze doeleinden realiseren.

Schopenhauer was niet de eerste filosoof die aandacht besteedde aan het medelijden. Filosofen als Thomas Hobbes en David Hume gingen hem voor, ook al

hebben zij dit begrip niet systematisch verkend (Hume 2007, 358; Hobbes 1997, 85). Schopenhauer was wel degene die het medelijden centraal plaatste in zijn ethiek. De ethiek van het medelijden van Schopenhauer werd radicaal overboord gegooid door Friedrich Nietzsche, die Schopenhauer als zijn leraar en tuchtmeester beschouwde (Nietzsche 1983, 173; Mann 2003, 10). Nietzsche onderschreef het deterministische standpunt van Schopenhauer dat alles noodzakelijk is (Nietzsche 2000b, 80, 82). Schopenhauers ethiek van het medelijden gooide hij echter radicaal overboord. Nietzsche vatte het medelijden namelijk niet op als een bron van morele handelingen, maar als een 'schadelijk kwaad' dat 'overwonnen' moet worden (Nietzsche 1977, 8; Nietzsche 2000a, 24). Het medelijden typeerde hij als een zwakte die het lijden in de wereld vermeerdert (Nietzsche 1998, 136). Daarnaast betoogde Nietzsche dat het egoïsme een natuurlijke waarde heeft (Nietzsche 1997, 84-85). Nietzsche beschouwde alles wat de wil tot macht vermeerdert als goed en alles wat voorkomt uit zwakte als slecht (Nietzsche 1977, 8). Daarom vatte hij niet het medelijden, maar het overwinnen van het medelijden als een voorname deugd op (Nietzsche 2000a, 24). Zijn 'Übermensch' kent geen medelijden met zijn medemens en is bikkelhard voor zichzelf.

Schopenhauer, die zelf geen partner en kinderen had, heeft in zijn filosofie geen aandacht besteed aan de unieke verbondenheid tussen ouders en hun kinderen. Dat uit zich doorgaans in een oprechte betrokkenheid van ouders met het welzijn van hun kinderen. Dat Schopenhauer deze bijzondere band tussen ouders en kinderen in zijn filosofie negeerde kan te maken hebben gehad met de problematische relatie die hij met vrouwen in het algemeen en zijn moeder in het bijzonder onderhield. Hij had deze band als zodanig niet ervaren en kon daar dus ook geen bruikbare inzichten voor zijn filosofie aan ontleen.

Schopenhauers ethische benadering is niet gebaseerd op een politieke theorie of theologie. Schopenhauer geloofde niet in de morele opvoeding van mensen door de overheid. Van hedendaagse politici zou hij dus niets verwachten. Zijn ethiek is evenmin gebaseerd op één godsdienst (Cliteur 2009, 143). Dat is in lijn met zijn kritische benadering van religie, waar hij overigens wel bruikbare elementen in herkende. Zo wees Schopenhauer bijvoorbeeld op de verdienste van het Christendom om het medelijden en naastenliefde als voorname deugden te omarmen. Tegen die achtergrond kan zijn filosofie in de hedendaagse gepolariseerde en geseclariseerde samenleving een realistisch, nuchter en wenkend perspectief bieden.

Bibliografie

- Birnbacher, Dieter. 2010. *Schopenhauer: De macht van de wil*. Kampen: Klement.
- Cliteur, Paul. 2009. "Arthur Schopenhauer over filosofie en religie." In: *Schopenhauer lezen*, red. Torben Wolfs, 135-150. Antwerpen/Apeldoorn: Garant.
- Hobbes, Thomas. 1997. *Leviathan*. Meppel/Amsterdam: Boom.
- Hume, David. 2007. *Traktaat over de menselijke natuur*. Amsterdam: Boom.
- Jacobs, Frans. 2011. "Schopenhauer: Vrolijk Pessimisme." *Filosofie* 21, 6: 10-17.
- Kant, Immanuel. 2005. *Kritiek van de Zuivere Rede*. Amsterdam: Boom.
- Kant, Immanuel. 2009. *Kritiek van de Praktische Rede*. Amsterdam: Boom.
- Mann, Thomas. 2003. *Schopenhauer en Nietzsche: Twee essays*. Soesterberg: uitgeverij Aspekt.
- Nietzsche, Friedrich. 1977. *De Antichrist: Vloek over het Christendom*. Amsterdam: De Arbeidspers.
- Nietzsche, Friedrich. 1983. *Oneigentijdse Beschouwingen*. Amsterdam: De Arbeidspers.
- Nietzsche, Friedrich. 1997. *Afgodenschemering*. Amsterdam: De Arbeidspers.
- Nietzsche, Friedrich. 1998. *Morgenrood*. Amsterdam: De Arbeidspers.
- Nietzsche, Friedrich. 2000a. *Ecce Homo*. Amsterdam: De Arbeidspers.
- Nietzsche, Friedrich. 2000b. *Menselijk, al te Menselijk*. Amsterdam: De Arbeidspers.
- Nussbaum, Martha. 2007. *Een Waardig Bestaan: over Dierenrechten*. Amsterdam: Ambo.
- Plato. 2009. *Het Bestel*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Safranski, Rüdiger. 2006. *Arthur Schopenhauer: de Woelige Jaren van de Filosofie*. Amsterdam: Olympus.
- Schopenhauer, Arthur. 1992. *De Wereld deugt Niet*. Amsterdam: De Arbeidspers.
- Schopenhauer, Arthur. 1999. *De Vrijheid van de Wil*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Schopenhauer, Arthur. 1999. *De Wereld als Wil en Voorstelling*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Schopenhauer, Arthur. 2002. *Parerga en Paralipomena: Kleine Filosofische Geschriften*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Schopenhauer, Arthur. 2010a. *Dat ben Jij. Over de Grondslag van de Moraal*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Schopenhauer, Arthur. 2010b. Two Essays: *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* and *On the Will in Nature*, Oxford: Benediction Classics.
- Vandenabeele, Bart. 2001. *De Bloesem van het Leven: Esthetiek en Ethiek in Schopenhauers Filosofie*. Assen/Leuven: Koninklijke van Gorcum/Universitaire pers Leuven.
- Wolfs, Torben. 2011. "Schopenhauer over Rechtvaardigheid en Naastenliefde". *Filosofie* 21, 6: 23.