

DE WERELD EEN HEL



# DE WERELD EEN HEL

## ARTHUR SCHOPENHAUER

Vertaling en aantekeningen Heleen J. Pott

Inleiding Maarten van Nierop

Oorspronkelijke uitgave, Uitgeverij Boom, Meppel 1981  
© herziene editie, Uitgeverij Boom, Amsterdam 2012  
Vertaling van *Welt und Mensch*, Philipp Reclam Jun. 1976

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, [www.reprorecht.nl](http://www.reprorecht.nl)) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912. Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, [www.cedar.nl/pro](http://www.cedar.nl/pro)).

*No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.*

Verzorging omslag: Dog and Pony  
Verzorging binnenwerk: image realize

ISBN 978 94 6105 058 8  
NUR 730

# INHOUD

Inleiding	7
1 Noten	38
2 Bibliografie	44
3 Verantwoording	48
I Wat is filosofie?	51
II Filosofen en professoren in de filosofie	63
III Voorstelling en wil	71
IV Twee lenzen	91
V De trapsgewijze opbouw van de werkelijkheid	95
VI Het rad van Ixion staat stil	113
VII De morele betekenis van de wereld	131
VIII Het menselijk karakter	153
IX Vingerwijzingen	177
X Over de nietigheid van het leven	193
XI Jong zijn en ouder worden	209
XII Over de dood	213
XIII Over denken en over schrijven	229
XIV Over zichzelf	243
Aantekeningen	253



# INLEIDING

In een eerste paragraaf overzien we Schopenhauers filosofie – zijn kenleer, metafysica, esthetica en ethiek – in vogelvlucht. Daarop volgen er twee die zijn leven en werk betreffen. Vervolgens worden het kentheoretische en het metafysische deel van zijn systeem uitvoeriger besproken en wordt er nogmaals kort ingegaan op esthetica en ethiek. Daarbij wordt steeds in de eerste plaats de gedachtegang van het hoofdwerk gevolgd. Ten slotte is er een paragraaf gewijd aan Schopenhauers betekenis en actualiteit.



*Een filosofie in mineur*

*De filosofische verwondering is welbeschouwd vervuld van ontzetting en droefenis: de filosofie begint, net als de ouverture tot Don Giovanni, met een akkoord in mineur.*

WWV II, Kap. 17 (III, 190)

De lezer die het omvangrijke boek opslaat dat Arthur Schopenhauer in 1844 publiceerde als aanvulling op zijn bijna dertig jaren lang verhuisde hoofdwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (afgekort: WWV of ook wel WWV I, ter onderscheiding van het WWV II genoemde deel met aanvullingen), wordt meteen getroffen door een toonzetting van troosteloosheid en menselijke nietigheid die in de filosofie nauwelijks haars gelijke heeft:

In de oneindige ruimte talloze lichtgevende bollen, om elk waarvan zich zo'n dozijn kleinere, door de grote verlichte, bolletjes wentelt die van binnen heet zijn en door een gestolde, koude

korst zijn omgeven waarop een schimmeldek levende en ken-  
nende wezens heeft voortgebracht: dat is de empirische waar-  
heid, de werkelijkheid, de wereld. Het blijft voor een denkend  
wezen maar een netelige positie om zich op een van die talloze  
vrij in de ruimte zwevende bollen te bevinden, zonder te weten  
waarvandaan of waarheen. Hachelijk is het om niet meer dan  
een enkeling te zijn onder de ontelbare gelijksoortige wezens  
die zich daar verdringen en er met pijn en moeite hun leven slij-  
ten, terwijl ze rusteloos en jachtig ontstaan en weer vergaan in  
een tijd die geen aanvang en geen einde kent. Daarbij is er niets  
wat blijft, behalve de materie en de terugkeer van steeds weer  
dezelfde, onderling verschillende organische vormen, via zekere  
wegen en kanalen die er nu eenmaal domweg zijn.

WWV II, Kap. I (III, 3)

Hier moet wel een cynisch soort materialist aan het woord zijn, of  
toch minstens iemand die het vernuft van de Verlichting zozeer op  
de spits heeft gedreven dat er alleen nog een onbestemd gevoel van  
zin- en richtingloosheid uit resulteert: een romanticus van de wan-  
hoop, een van die 'nihilisten naar Petersburgs model', zoals Nietz-  
sche ze later noemde. Maar de volgende zinnen corrigeren onze  
eerste indruk dat we hier met het wereldbeeld van de filosoof Schopen-  
hauer zelf van doen hebben. Hij onderschrijft dat wereldbeeld  
namelijk alleen, voor zover de empirische *wetenschap* het hanteert  
bij haar pogingen om in die grenzeloze beweeglijkheid de regelmaat  
op te sporen. De *filosofie*, zegt hij, heeft van Berkeley en Kant geleerd  
dat al die verschijnselen slechts 'hersensfenomenen' zijn. Ze ontvan-  
gen hun bepalingen van ons, de subjecten. Zo'n idealisme verdrijft  
de waan, als zou er aan die fenomenen absolute realiteit toekomen.  
Het laat ruimte voor een wereldorde van geheel andere aard: die van  
het ding-op-zichzelf, het *noumenon*, in Kants zin.<sup>1</sup> Die wereld 'buiten  
ons hoofd', zoals Schopenhauer haar noemt, is voor ons niet meer  
kenbaar, maar we moeten haar als basis voor de fenomenen, als

datgene waaraan de verschijnselen tot verschijning komen, in ons denken vooronderstellen. Die kille, zinloze realiteit van daarstraks is dus slechts onze voorstelling, ze hangt aan het zijden draadje van ons individuele bewustzijn dat haar, van geval tot geval, tot aanzijn laat komen. Ze is maar een droom, kortom. Ze is de sluier van *mâyâ*, zoals Schopenhauer het met een aan de Indische filosofie ontleende metafoor graag uitdrukt.

Maar kunnen we ons nu getroost weten door dit inzicht in een werkelijkheid achter onze boze droom? Ziet die werkelijkheid-op-zichzelf er dan zo rooskleurig uit? Voor Kant zou dat een onzinnige vraag zijn. Het *Ding an sich* is immers onkenbaar. Weliswaar bevestigen we volgens hem het bestaan van die noumenale werkelijkheid, als we volgens morele maatstaven handelen. We stellen ons dan op het standpunt van hogere wezens die boven de pure verschijnselen, de natuur, kunnen uitstijgen, en vinden in die andere wereldorde de norm voor ons gedrag. Maar bij Schopenhauer heeft die tweede realiteit ook een inhoud en een naam: hij noemt haar *wil*. We mogen er deze naam aan geven, omdat we de wil als het fundament van ons eigen bestaan aantreffen wanneer we bij ons zelfbewustzijn te rade gaan (al blijft het ook voor Schopenhauer uitgesloten dat we het *noumenon* ooit écht zouden kennen). Als we vervolgens, met dit fundamentele gegeven in de hand, de werkelijkheid buiten ons tegemoet treden, dan zien we overal, waar we ook kijken, de verschijnselen als evenzovele uitdrukkingvormen of objectivaties van dezelfde wil die ook ons bepaalt, zowel lichamelijk als intellectueel. Troostend is dit metafysisch interpretatiekader van de ene oerwil als bron van alle verschijnselen echter allerminst. Uiteengevallen als hij is in de veelheid van zijn objectivaties met hun tijd-ruimtelijke bepaaldheid, is de wil hopeloos in zichzelf verdeeld. Allen willen en alles wil, en wel dwars tegen elkaar in. Al wat door het principe van de individuatie (individu-wording in ruimte en tijd) zelfstandigheid heeft, leeft op voet van oorlog met de rest. Dat geldt voor mens en dier, maar ook voor planten, kristallen en hemellichamen en zelfs voor de concrete

uitingen van elementaire natuurkrachten van mechanische, chemische en fysische aard. Zo fundamenteel is voor Schopenhauer deze tegenstrijdigheid in de individuen, dat hij haar in de wil zélf legt: zelfs aan dit basisprincipe komt dus geen eenheid toe, maar tegenspraak en verdeeldheid. Blind en vraatzuchtig slaat de wil zijn tanden in eigen vlees. Zinloos en boosaardig objectiveert hij zich in lijdende, elkaar naar het leven staande individuen, hen listig toerustend met het domme verlangen zich in stand te houden en zelfs te vermenigvuldigen. Hegels list van de rede, die de historische individuen als werktuigen hanteert om haar ontplooiing te waarborgen, vindt hier haar tegenhanger in de list van een redeloze wil. Zoals in de geschiedenis van de metafysica maar zelden het geval is, ligt voor Schopenhauer in de wereldgrond zelf een beginsel van het kwade, en niet van het goede, besloten.

Het enige wat er aan troost en verzoening blijft, is dat door de *dood* het zijden draadje dat onze individualiteit met de fenomenale werkelijkheid verbindt afbreekt. Ons intellect houdt dan immers op te bestaan en daarmee zowel ons individuele ik als de wereld van onze voorstelling. De dood, in feite een terechtwijzing voor het feit dat we hebben bestaan, verlost ons anderzijds van onze gebondenheid aan tijd en ruimte en dus ook van het lijden dat inherent is aan de hel van onze voorstellingswereld. Als tijdeloze wil blijven we dan behouden en herkrijgen we de vrijheid ons in een nieuw individu te belichamen: in zoverre zijn we onsterfelijk. Voor Thomas Buddenbrook mag deze gedachte van de 'onverwoestbaarheid van ons wezen op zichzelf' die Schopenhauer in WWV II, Kap. 41 ontwikkelt een grote steun betekenen als hij zijn einde voelt naderen (Th. Mann, *Die Buddenbrooks*, 10e deel, 5e hoofdstuk), de meeste Schopenhauer-lezers zullen zich te goed herinneren hoe welsprekend hij aan elke individuatie leed en ellende toeschreef, om nu in deze palingenese, dit goetheaanse *stirb und werde*, meer dan een schrale vertroosting te zien. Zonder een elementaire levensbeaming is immers de gedachte aan wedergeboorte nauwelijks opwekkend te noemen.

Van meer belang lijkt daarom wat Schopenhauer ons voorhoudt aan mogelijkheden om tijdens ons leven te worden bevrijd van de pijn van het bestaan, van de kluisters van onze individualiteit. Die verlossing uit onze gebondenheid aan de specifieke wijze waarop de wil zich in ons heeft geobjectiveerd vindt bij tijd en wijle plaats door het medium van de *kunst*. In de esthetische aanschouwing lukt het ons intellect zich te ontworstelen aan de stupide levensdrift die de oerwil aan al zijn objectivaties dicteert en waar dat intellect als product van die wil eigenlijk ook zelf aan onderworpen is. Dit komt tegen zijn overheerser in opstand als het in de belangeloze distantie van de esthetische contemplatie boven de individuele verschijnselen uitstijgt en hun algemene en blijvende vormen, hun *ideeën* (in platonische zin) aanschouwt. Dan wordt het tot een zuiver kennen dat in de concreta van de voorstellingswereld datgene weet te ontwaren wat hun beperktheid van tijdelijke, ruimtelijke en oorzakelijke aard, hun individuatie dus, te boven gaat. Wanneer het intellect tot die blik van ware objectiviteit in staat is, verliest het ook zélf zijn individuele begrensdheid: het rukt zich los van de tuchthuisarbeid in dienst van de wil. Dan staat het eeuwig draaiende rad van Ixion even stil.<sup>2</sup>

11

Duurzame verlossing uit de boeien van de wil is pas mogelijk als het intellect nog radicaler tegen hem in verzet komt. Voorwaarde daartoe is dat we het beginsel van de individuatie volledig, in al zijn stuitende aspecten, doorzien en weigeren het spel van de wil nog langer mee te spelen. Zelfmoord is een inadequate vorm van weigeren: zoals we zagen laat de dood nu juist de wil intact. De echte negatie van de wil tot leven voltrekt degene die zijn egoïstische individualiteit doorbreekt in *medelijden* met anderen, zichzelf verloochent vanuit het inzicht dat het wereldleed schrijnender is naarmate iedereen heftiger voor zichzelf opkomt. In wie langs die weg de eeuwige zelfbevestiging van de wil negeert, in hem neemt de wil een keer en ontkent zichzelf. Wat er dan nog rest is: niets.

Pas in deze wending ligt de ware uitweg uit de troosteloosheid. Aasceet en heilige radicaliseren het gevecht tegen de wil dat de kun-

stenaar was aangegaan. Aan onthechting en versterving, zowel in hun boeddhistische als in hun christelijke verschijningsvormen, wordt een plaats toegekend die de lezer van de eerste boeken van WWV vast niet had verwacht, gezien het uitzichtloze pessimisme dat Schopenhauer daar tentoonspreidde. Die uitweg blijft echter gehuld in de enigszins paradoxale atmosfeer van een atheïstische religio-siteit. Maar deze is nog pas een flauwe afspiegeling van de uiterste paradox die in de beschreven zelfnegatie van de wil besloten ligt: de almachtige en tijdeloze wil staat het een van zijn eigen objectivaties, het menselijk intellect, niet alleen toe om zich van hem los te maken, maar laat zich er zelfs geheel en al door ontcrachten. Wat secundair heette te zijn schakelt het primaire uit. De geest behaalt ten slotte tóch nog de overwinning op de natuur. Maar een *tour de force* is die apotheose van menselijke grootheid wel: met de overwonnen wil valt de hele wereld weg.

## Schopenhauers jeugdijaren

*Het leven is een hachelijke zaak; ik heb me voorgenomen het door te brengen met erover na te denken.*

Schopenhauer in een gesprek met de schrijver Wieland,  
april 1811.

Schopenhauers aversie tegen alle biografische aandacht die er naar hem uitging buiten zijn geschriften om, heeft niet kunnen verhinderen dat zijn eigengereide levensloop is bijgezet in die kleine galerij van filosofenlevens die exemplarisch genoeg worden geacht om er de eigen biografie aan te oriënteren. Die oriëntatie heeft bij Schopenhauer een heel eigen karakter. Een voorbeeld ter navolging zal zijn leven maar zelden zijn geweest. De status van eenzame, zwartgallige zonderling die hem toekwam of vanuit zijn werk werd toegedicht lokt weinigen aan. Maar het isolement van vooral zijn latere jaren

en zijn moed om de gruwelen van het bestaan die zijn pessimisme zo meeslepend verwoordt stoïcijns onder ogen te zien, spreken tot de verbeelding. Ze zijn voor velen deel gaan uitmaken van het conglomeraat van uiteenlopende denkbeelden dat de connotatie van het begrip ‘filosoof’ vormt. Een dergelijke populariteit leidt tot een bloei van anekdotes rond zo’n paradigmatisch leven. Die kunnen heel aardig zijn, maar keren zich regelrecht tegen de ‘beroemde man’ als het verhalen vertellen de lectuur van zijn werk gaat overvleugelen. En dat is met Schopenhauer nogal eens gebeurd, ook in Nederland.<sup>3</sup> Daarom volgt nu pas een karakteristiek van zijn persoon en leven, nadat in het voorafgaande is besproken wat hij in zijn werk te zeggen heeft.

13

In het Duitse idealisme neemt Schopenhauer in meer dan één opzicht een uitzonderingspositie in. Hoe hij ook, bij alle voorbehoud,<sup>4</sup> zijn afhankelijkheid aan Kants kritische idealisme betuigt, dat neemt niet weg dat de veranderingen die hij in diens systematiek aanbrengt zo veelomvattend en zo fundamenteel zijn, dat hem niet ten onrechte van verschillende kanten de betiteling ‘kantiaan’ is ontzegd. Het is vooral de vanzelfsprekendheid waarmee hij Kants kennislogische onderscheidingen met zintuig- en hersenfysiologische gegevens verbindt die hem tot een echt kind van de negentiende eeuw maken en hem in de nabijheid brengen van een methodisch materialisme dat hij anderzijds fervent bestrijdt wanneer het zich filosofische status toemeet (zie bijv. WWV I, § 7). Maar ook de grote postkantiaanse idealisten Fichte, Schelling en Hegel moeten het ontgelden. Hij heeft met hen gemeen dat zij en hij Kants terughoudendheid ten overstaan van een inhoudelijke ‘vulling’ van het *Ding an sich* ongedaan maken. Wat hij hun verwijt is dat hun speculatieve gedachtegangen volgens hem ondoorzichtig zijn, in *Windbeutelei* ontaarden en zich te ver van de empirische werkelijkheid, die voor Schopenhauer altijd de basis moet blijven van elk abstract denken, verwijderen. Zijn tirades tegen zijn mede-idealisten mogen soms vermakelijk zijn, ze munten bepaald niet uit door argumenta-

tieve finesse, behalve af en toe in het geval van Fichte, die hij van een ondoordachte omdraaiing van de materialistische denkhouding beticht. In Schopenhauer is veel dat hem tot de 'laatste der idealisten' stempelt, tot een filosoof in wie – zoals Thomas Mann het uitdrukt in zijn grote Schopenhauer-essay – het moderne levensgevoel baan breekt dat in Nietzsche zijn grote verwoorder zal krijgen. In zoverre is hij mede de doodgraver van de intellectuele era van de Goethe-tijd, waarmee hij zich anderzijds zo innig verwant voelde.<sup>5</sup> Zo ooit de benaming 'overgangsfiguur' in de geestesgeschiedenis zinvol kan worden gebruikt, dan wel voor Schopenhauer.

14

Ook in zijn maatschappelijke achtergrond en status was hij onder de idealisten een buitenbeentje. Stammen dezen uit de kleine burgerij of hooguit uit het gezin van een dorpsdominee en studeren ze als beursstudent theologie, Schopenhauers milieu is dat van de rijke, kosmopolitisch georiënteerde bourgeoisie van de Noord-Duitse handelssteden. Hij werd op 22 februari 1788 in de, alleen formeel onder Poolse heerschappij staande, vrijstaat Danzig (nu Gdańsk) geboren, nadat de reis die zijn ouders speciaal naar Engeland hadden ondernomen om hun kind de Britse nationaliteit te geven, voortijdig was afgebroken. In de keuze van de on-Duitse doopnaam Arthur lieten ze echter hun kosmopolitisme de vrije loop. De vader, Heinrich Floris, deels van Nederlandse afstamming, was vermaard om zijn onkreukbaarheid en openhartigheid. De keerzijde van zijn sterke karakter werd gevormd door een neiging tot driftaanvallen en tot hypochondrische somberheid, trekken die bij sommige van zijn broers ziekelijke vormen aannamen. Johanna, de moeder, die later als weduwe een bekend romanière werd en in Weimar een salon hield waar Goethe vaak verkeerde, had daarentegen een vrolijk en levendig, nogal mondain karakter. Arthur bracht zijn kinderjaren door op landgoederen van zijn vader en grootvader, totdat het gezin in 1793 naar de vrije Hanzestad Hamburg verhuisde, omdat het nieuwe Pruisische bewind over Danzig niet strookte met de liberale beginselen van Heinrich Floris. Van nature een angstig en argwanend jongetje,

beleefde hij een gelukkige tijd toen hij op zijn negende (in 1797 het jaar waarin zijn zuster Adele, evenals haar moeder later romanschrijfster, werd geboren) in het gezin van een handelscorrespondent in Le Havre werd ondergebracht, waar hij perfect Frans leerde. Toen hij, eenmaal leerling op een privéhandelsschool in Hamburg, te kennen gaf liever naar het gymnasium te willen, stelde zijn vader hem voor de keus: ofwel een grote reis door Europa samen met zijn ouders, ofwel die gymnasiale opleiding. Arthur koos voor het eerste en bereisde in 1803-1804 Nederland, Engeland, Frankrijk, Zwitserland, Oostenrijk, Saksen en Pruisen. Hij keerde terug als een naar ervaring en talenkennis volmaakte wereldburger: nationale gevoelens bleven hem zijn leven lang vreemd. Uit erkentelijkheid voor die 'grand tour' nam hij dienst bij een handelshuis, maar twee jaar na de dood van zijn vader (in 1805, waarschijnlijk door zelfmoord) achtte hij zich van die verplichting ontslagen. Inmiddels waren moeder en dochter naar Weimar verhuisd. In 1807 gaf Johanna hem dan eindelijk toestemming om naar het gymnasium in Gotha te gaan: op zijn negentiende dus! Hij zette die studie later voort in Weimar. Daar botsten de egocentrische naturen van moeder en zoon. De dagelijkse gemeenschappelijke maaltijd ontaardde menigmaal in heftige ruzies, waarin de zoon een deel van de onbekookte vrouwenhaat opdeed die hem altijd is blijven kenmerken. Toen hij in 1809 meerderjarig werd en zijn deel van de erfenis ontving, kon hij van de lang verbeide vrijheid gaan genieten. Hij liet zich in Göttingen voor de studie medicijnen inschrijven, maar zwaaide kort daarop naar filosofie om, tegen de raad van de oude schrijver Wieland in, die dat geen degelijk vak vond. Schopenhauers repliek staat hierboven als motto.

Van Göttingen, waar hij zich vooral in Plato verdiept, gaat hij naar Berlijn (1811-1813) om er de colleges van Fichte te volgen. Maar hij krijgt al spoedig een grote afkeer van diens vermaarde retoriek. Ook die andere Berlijnse grootheid, de godsdienstfilosoof Schleiermacher (inderdaad: een sluiermaker, spot hij) wordt een doelwit voor zijn bijtende sarcasmes. Als Pruisen tegen Napoleon opstaat, neemt

hij ijlings de wijk naar Rudolstadt in Thüringen, waar hij in afzondering zijn proefschrift schrijft, zonder – zoals hij later in 1820 in het curriculum vitae bij zijn sollicitatie naar een privaatdocentschap in het chauvinistische Berlijn durft te schrijven – één soldaat te hoeven zien of één trommel te hoeven horen. Voor Napoleon had hij overigens geen spoor van bewondering: die gebruikte, vond hij, anderen als zijn werktuigen en vermeerderde het leed van de mensheid. Op die dissertatie, getiteld *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (zeker iets voor apothekers, opperde zijn moeder) promoveerde hij in 1813 in Jena. Het sterk door Kant geïnspireerde geschrift, waarover hieronder meer, vindt weinig weerklank, maar tot degenen die het prijzen behoort niemand minder dan Goethe. In het voetspoor van diens *Farbenlehre* (1810) schrijft Schopenhauer *Über das Sehen und die Farben* (1816), evenals Goethes verhandeling gericht tegen de kleurenleer van Newton. In Weimar maakt hij ook kennis met de oriëntalist Friedrich Majer, die hem in de Indische filosofie inwijdt die zón grote rol in zijn denken zal blijven spelen. Hij raakt in deze periode definitief gebrouilleerd met zijn moeder en zal haar in de resterende 24 jaar van haar leven nooit meer terugzien.

## Hoofdwerk en latere ontwikkeling

*Voor hem bestonden er maar één opgave en honderdduizend middelen om die op te lossen, één betekenis en honderdduizend hiërogliefen om die uit te drukken. Het behoorde tot zijn grandioze bestaansvoorwaarden dat hij (...) daarvoor kon leven en dat geen echte banaliteit van de levensnood hem op de knieën dwong.*

Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, § 7

Van 1814 tot 1818 woonde Schopenhauer in de kunststad Dresden, bezocht er musea en theaters, wandelde er veel langs de Elbe en schreef er *Die Welt als Wille und Vorstellung*, dat in 1819 verscheen.

Overtuigd als hij was dat hij met dit boek het wereldraadsel had ontluierd, kon hij de onverschilligheid waarmee het werd ontvangen niet verdragen. De teleurstelling zette zijn toch al ongemakkelijke karakter tot regelrechte misantropie aan, in het bijzonder waar het de geleerde wereld, de 'filosofie-professoren' betrof. Het boek bleef onverkocht bij de uitgever Brockhaus liggen. Tijdens een lange Italiëreis ging de handelsonderneming in Danzig waarin hij een flink deel van zijn erfenis had belegd failliet, maar door zorgvuldig beheer van wat hem restte, behield hij de maatschappelijke onafhankelijkheid die hij een voorwaarde voor het filosoferen achtte. In 1820 werd hij als onbezoldigd privatdocent toegelaten tot de universiteit van Berlijn, het bolwerk van zijn filosofische aartsvijand Hegel. Hij had de euvele moed om zijn colleges te geven op precies dezelfde tijdstippen als waarop Hegel zijn volle zalen trok, met het te verwachten resultaat: lege banken. Hij herhaalde zijn aankondigingen nog enkele jaren, zonder de colleges zelfs maar te geven. In deze periode heeft hij een verhouding met een toneelspeelster, maar tot een huwelijk komt het niet. Een voorval in 1821 zal hem vele jaren blijven plagen: geïrriteerd door haar gebabbel op de overloop van zijn gemeubileerde woning bedreigt hij de naaister Caroline Marquet met een stuk hout, waardoor ze ongelukkig komt te vallen en hem vervolgens jarenlang met processen achtervolgt tot hij er ten slotte toe wordt veroordeeld haar een lijfrente te betalen. In 1822 vertrekt hij opnieuw naar zijn geliefd Italië, wordt op de terugweg door ziekte lange tijd opgehouden en vestigt zich in 1825 opnieuw in Berlijn, waar hij onder andere aan een vertaling van Balthasar Graciáns *Handorakel* werkt. Als in Berlijn de cholera uitbreekt, die zijn rivaal Hegel velt, vlucht hij in 1831 naar Frankfurt am Main, waar hij tot zijn dood in 1860 blijft wonen. Hij leidt er het leven van een rentenier, werkt 's ochtends, speelt dan wat fluit, dineert in een restaurant, wandelt na de siësta met zijn hond, brengt de namiddag met lezen door (literatuur in zes talen, natuurwetenschappelijke tijdschriften, de *Times*) en is 's avonds vaak in theater of concertzaal te vinden. Zo op het oog dus

een evenwichtig bestaan, dat echter door allerlei overgevoeligheden en een allesbeheersende misantropie dikwijls wordt verzuurd.

In 1836 publiceert hij *Über den Willen in der Natur*, een verzameling natuurwetenschappelijke beschouwingen die een empirische ondersteuning moeten leveren voor de gedachten van zijn hoofdwerk. Twee ethische studies volgen: *Über die Freiheit des Willens*, waarmee hij in 1839 een prijsvraag van de Noorse Academie van Wetenschappen wint, en *Über die Grundlage der Moral*, een prijsvraaginzending voor de Deense Academie die hem echter haar prijs weigert, omdat hij te onheus over de grote idealisten geschreven zou hebben. In 1844 verschijnt dan, samen met een bewerking van het hoofdwerk, het deel met aanvullingen op dat werk waaruit ik aan het begin citeerde. Eindelijk begint nu zijn ster te rijzen en krijgt hij de erkenning waarnaar hij zo heeft gehunkerd. Vooral na de onvoltooide revolutie van 1848, waarin hij alleen al uit vrees om zijn kapitaal te verliezen aan de behoudende kant stond (de marxist Georg Lukács heeft er in zijn felle aanval op Schopenhauer in *Die Zerstörung der Vernunft* veel werk van gemaakt dat hij zijn toneelkijker leende aan de Oostenrijkse officieren die vanuit zijn vensters op de revolutionairen schoten en later bij testament bijna zijn hele bezit aan de koningsgezinde gewonden naliet), leek de tijd rijp voor een brede werking van zijn pessimisme.

Het jaar 1851 bracht dan de definitieve doorbraak. Toen verschenen er twee dikke delen *Parerga und Paralipomena* (d.i.: bijwerk en restanten, afgekort: PP) met beschouwingen en opinies over een menigte onderwerpen, waarvan dan weer de vele malen afzonderlijk herdrukte *Aphorismen zur Lebensweisheit* de grootste bekendheid kregen. Hoe boeiend die *Parerga* ook zijn – in deze anthologie is er veel uit opgenomen –, echt filosofisch nieuws brengen ze na het overige werk nauwelijks. En boosaardige of zomaar boze scheldstukken als ‘Über die Weiber’ of ‘Über Lärm und Geräusch’ hebben veel bijgedragen tot het populaire beeld van Schopenhauer als wereldvreemde nurks, als zonderling die grossiert in pasklare meningen over van alles en nog wat. Mede om dit beeld, voor zover het bij de lezer nog

mocht bestaan, te corrigeren, zullen we ons in de volgende twee paragrafen vrij uitvoerig en ‘technisch’ bezighouden met de systematiek van het werk van de jonge Schopenhauer.

## **De wereld als voorstelling of het viervoudig antwoord op de vraag: waarom?**

‘De wereld is mijn voorstelling’: met die uitspraak opent Schopenhauer zijn hoofdwerk *WWV* en hij wordt niet moe haar te herhalen en haar in andere pregnante formuleringen, zoals ‘geen object zonder subject’, te variëren. Hij toetst zijn voorgangers aan hun nabijheid tot en hun trouw aan dat eerste beginsel van het idealisme. Zelfs Kant, die hij vereert om de moed van zijn ‘copernicaanse wending’ – de ommekeer in de kenleer wég van de suprematie van de objectieve werkelijkheid over ons kennen naar de spontane activiteit van onze subjectieve kenvormen bij het tot stand brengen van die werkelijkheid –, ontkomt niet aan de kritiek dat hij bij het nemen van zijn draai niet altijd ver genoeg is gegaan. Niet voor niets benoemt Schopenhauer die door ons kennen geconstitueerde wereld van de fenomenen met de term *voorstelling*, een term die meer actie van het subject in zich bergt (immers: *wij* stellen iets voor) dan het begrip *verschijnsel*, *verschijning* (*iets* verschijnt ons) dat Kant hanteert. Naar de kant van de werkelijkheid-op-zichzelf-genomen, vindt Schopenhauer dat Kant dit voor ons onkenbare, dit louter denkbare gebied aan gene zijde van alle verschijnselen niet consequent genoeg van het fenomenale scheidt. Met anderen is hij van mening dat Kant ten slotte onze gewaarwordingen veróorzaakt laat zijn door het ding-op-zichzelf, zodat hij dit van onze subjectiviteit volstrekt onafhankelijke *noumenon* toch weer (via de causaliteit, die immers een subjectieve kenvorm is) in de sfeer van het kennend subject trekt, of, zo men wil, de subjectieve kenvorm causaliteit laat toekomen aan het ding-op-zichzelf, dat noch subjectief noch kennend zou mogen zijn. We

zeiden al dat Schopenhauers ding-op-zichzelf, de wil, allereerst in onszelf is aan te treffen. Daarmee vrijwaart hij zich, althans in eerste instantie, tegen het verwijt van veroorzaking van onze gewaarwordingen door een uitwendig *Ding an sich* dat hij Kant maakt. Maar – nog afgezien van de vraag hoe hij vanuit die introspectief aangetroffen wil kan komen tot de universalisering ervan tot ding-op-zichzelf van de hele wereld – het waagstuk, de waaghalzerij zelfs, van zijn filosofie ligt natuurlijk in de omstandigheid dat hij het volstrekt niet meer subjectieve principe, het ding-op-zichzelf, nu juist in het hol van de leeuw opspoort: in het zelfbewustzijn! Daarover straks meer.

20

Tegen deze achtergronden moet Schopenhauers ambitieuze poging worden gezien om in zijn proefschrift *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (afgekort: VW) en later in het eerste boek van WWV I, 'Die Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde', de systematiek van Kants *Kritik der reinen Vernunft* (afgekort: KrV) te verbeteren en aan te vullen door de wereld als voorstelling zo compleet mogelijk in kaart te brengen met behulp van een veelomvattend principe van causaliteit: de wet van de toereikende grond.<sup>6</sup> Hij neemt als kentheoretische hoofdvraag van Kant over: hoe is kennis mogelijk? Die vraag is transcendentaal, dat wil zeggen: ze overschrijdt de kennis zelf, want ze vraagt naar de voorwaarden voor de mogelijkheid ervan. Zoals we al zagen liggen die voorwaarden in de subjectieve kenvormen die ons allen gemeenschappelijk zijn en die als vóórwaarden, dus *a priori*, in ons aller ik (het 'transcendentale ik') liggen opgesloten. Daarbij is het Kant en Schopenhauer er in de eerste plaats om te doen de voorwaarden voor de algemene en gesystematiseerde kennis van de *wetenschap* bloot te leggen. Die kennis brengt systeem in onze *waarom-vragen* en de antwoorden op die vragen. Het 'waarom?' is de moeder van alle wetenschap, zegt Schopenhauer. Simpel gezegd komt dus zijn herformulering van Kants transcendentale vraag neer op: 'Hoe is het eigenlijk mogelijk waarom-vragen te stellen?' Hij ontleent het antwoord aan de traditie van de filosofie van het rationalisme: omdat er een algemeen en

uitzonderingsloos *daarom* bestaat: *de wet van de toereikende grond*. Deze wet formuleert hij in de termen van de leibniziaan Christian Wolff: ‘Niets is zonder reden waarom het er is en niet veeleer niet is.’ De term *Grund* was in de Duitse achttiende eeuw in zwang gekomen om dat begrip ‘reden’ zo breed mogelijk te vatten: hij duidt niet alleen ‘oorzaak’ aan, maar ook bijvoorbeeld het logische fundament waarop een redenering steunt.

Schopenhauer nu onderscheidt vier wijzen waarop deze grond in de beantwoording van waarom-vragen fungeert. Ten eerste als *fysische* grond, als veroorzaking van alle verandering in de fysieke werkelijkheid: als beginsel van het *worden*. Onze hele aanschouwelijke wereld is aan dat principe onderworpen. Dit determinisme kent geen uitzondering: de causale keten is nergens onderbroken. Zij heeft ook geen beginpunt en is niet terug te leiden naar een god als eerste oorzaak of oorzaak-van-zichzelf. Veroorzaking vertoont zich in drie verschijningsvormen: als *oorzaak* in de sfeer van het anorganische, als *prikkel* in het gebied van het organisch vegetatieve en als *motief* in het organisch-dierlijk leven van mens en dier. Het zijn de natuurwetenschappen die op deze terreinen de waarom-vragen beantwoorden.

Welke menselijke vermogens nu spelen bij het kennen van de fysieke werkelijkheid een rol? In de eerste plaats ons vermogen om zintuiglijk te *aanschouwen*, waar te nemen. De kenvormen van die aanschouwing, ruimte en tijd, had Kant in het eerste deel van zijn KrV, de ‘transzendentale Ästhetik’, behandeld en Schopenhauer stemt met zijn analyses bijna volledig in (zie ons hoofdstuk IV: ‘Twee lenzen’). Maar dan wordt hij Kant ontrouw. Als hij zich afvraagt welk vermogen ons in staat stelt het ruimtelijk naast-elkaar te verbinden met het na-elkaar in de tijd, dan is zijn antwoord: het *verstand*,<sup>7</sup> en wel dankzij diens enige kenvorm: de causaliteit. Daarmee houdt Schopenhauer vernietigend huis in de twaalfverstandsbegrippen of categorieën van Kant: er blijft er maar één over. Bovendien trekt hij op deze manier het verstand zeer dicht naar de zintuiglijkheid toe. Zintuigen en verstand doen samen, met als enige middelen de vor-

men van ruimte, tijd en causaliteit, het hele werk van de ordening die onze waarneming in de wereld aanbrengt.

In zoverre nu alle aanschouwing dat verstandaspect van de causaliteit vertoont, is ze *intellectuele aanschouwing*.<sup>8</sup> Deze komt evenzeer toe aan dieren als aan mensen: beide zijn op de genoemde drie kenvormen aangewezen. En dan te weten dat met die term in het idealisme van bijvoorbeeld Schelling een 'hogere intuïtie' wordt aangeduid, waardoor de mens het absolute zou kunnen schouwen. Een terminologische beeldenstorm!

22

In nog een ander punt dan het daarstraks genoemde verwijderd Schopenhauer zich van Kants kenleer. Onze hele voorstellingswereld, dat wil zeggen onze voorstelling van de objecten buiten ons, maar ook onze voorstelling van ons eigen lichaam als object, komt in de beschreven verstandelijke aanschouwing tot stand. Dat is nog redelijk kantiaans. Maar zeer on-Kants is Schopenhauer in zijn antwoord op de vraag hoe dat dan precies in zijn werk gaat. Hij redeneert: onze zintuigen leveren ons gewaarwordingen. Dat zijn veranderingen in onze lichamelijke gesteldheid waarvan wij ons op een directe manier bewust zijn (in zoverre is ons lichaam voor ons 'onmiddellijk object'), zonder dat het verstand er nog aan te pas komt. Maar eenmaal gegeven deze lichamelijke effecten, concludeert het verstand, met behulp van zijn kenvorm de causaliteit, tot de veroorzakers van die effecten: dat nu zijn de objecten van onze ervaring. Dus door de causale gevolgtrekkingen die ons verstand uit onze gewaarwordingen trekt, komt voor ons de aanschouwelijke wereld tot stand. Aldus gebruikt Schopenhauer de categorie van de causaliteit niet alleen op het niveau waarop ook bij Kant het verstand oorzakelijke verbanden tussen objecten in de aanschouwelijke werkelijkheid legt, maar ook op een heel primair, onmiddellijk niveau: bij het tot stand komen van die aanschouwelijke wereld zélf. Hier liggen nogal wat problemen. Zo 'concludeert' het verstand immers tot de aanwezigheid van aanschouwelijke objecten, op basis van veranderingsprocessen in ons lichaam, dat zélf een object is onder die objecten.<sup>9</sup> In zoverre

Schopenhauer bovendien die processen in fysiologische termen beschrijft (de voorstellingswereld noemt hij, zoals gezegd, een ‘hersenenfenomeen’) lijkt hij vaak dichter te staan bij een sensualistische of materialistische kenleer dan bij de idealistische die hij zegt aan te hangen. Het is in feite de weifeling tussen die beide benaderingen die hem tot het poneren van een regelrechte antinomie voert: het intellect creëert de aanschouwelijke wereld, maar de hersenen, die het kenorgaan van dat intellect zijn, maken tevens déél uit van die wereld der objecten. De hersenen zijn dan zélf een hersenenfenomeen: een antinomie die echter volgens Schopenhauer voor ons denken onvermijdelijk is.<sup>10</sup>

23

De tweede grond is de *logische*, die van de conceptuele, de abstracte voorstellingen. De grond die daar geldt is de reden, het argument. De objecten waarvoor hij geldt zijn de begrippen: hij vormt het beginsel van het begripmatige *kennen en denken*. Het menselijk vermogen dat hier de waarom-vragen beantwoordt is de *rede*, de *Vernunft*,<sup>11</sup> in een betekenis die opnieuw typisch schopenhaueriaans is en afwijkt van het gebruik van die term bij Kant en de idealisten. De rede kan uit de empirische voorstellingen grotere abstracte gehelen, voorstellingen van de tweede graad, vormen. Die zijn algemener van aard en daardoor van groot praktisch nut, maar hebben wel veel aan aanschouwelijkheid ingeboet: hoe algemener, des te minder aanschouwelijk. Willen die abstracte begrippen, regels, wetten en redeneringen niet hol worden, dan moet het te allen tijde mogelijk blijven ze tot hun aanschouwelijke basis terug te voeren. Onze *oordeelskracht* staat er borg voor dat zowel de samenvatting van vele gegevens in algemene structuren – het beklemtonen van het identieke in de verscheidenheid – als het herleiden van zulke algemeenheden tot hun aanschouwelijke herkomst – het herkennen van de verscheidenheid in het identieke – mogelijk blijft. Maar die oordeelskracht is zeer ongelijk over de mensen verdeeld.

Pas op dit niveau van de *Vernunft* is er sprake van *oordelen* (bij Kant al op het niveau van het *Verstand*), waaraan waarheid of onwaarheid

(*Irrtum*) toekomt, terwijl er op het vlak van het verstand slechts sprake is van realiteit dan wel schijn (*Täuschung*), een schijn die meestal maar kort duurt en gemakkelijk op te heffen is, in tegenstelling tot de veel gevaarlijkere abstracte onwaarheden en dwalingen, die ware gesels van de mensheid kunnen zijn. Hoewel Schopenhauer het belang van algemene oordelen geenszins onderschat – hoe zou hij dat ook kunnen als filosoof: de wet van de toereikende grond bijvoorbeeld is zón abstracte uitspraak, en nog wel een van het hoogste, het ‘metalogische’, niveau –, is het anderzijds overduidelijk dat zijn voorkeur naar de aanschouwelijkheid uitgaat. De resultaten van de rede zijn nooit echt creatief, ze hebben slechts operationele betekenis. Anderzijds is het nu juist de rede, die niet alleen specifiek is voor de mens (aan dieren komt ze niet meer toe), maar ook diens grootheid uitmaakt. Een zekere ambivalentie tegenover de ratio lijkt Schopenhauer niet vreemd.

De derde is de *wiskundige* grond: het bepaald-zijn van een punt in de ruimte door andere ruimt punten en van een moment in de tijd door andere tijds momenten. Het gaat hier dus om de formele relaties van *plaats* en *opeenvolging* die worden gelegd door ons vermogen tot zuivere aanschouwing,<sup>12</sup> d.i. het vermogen om ons zulke verhoudingen a priori voor te stellen zonder ze in reële dingen waar te nemen. Omdat hier ruimte en tijd zonder causaliteit fungeren, is er van *worden* nu geen sprake: de wet van de toereikende grond neemt hier de vorm aan van een beginsel van het *zijn*.

Ten slotte is er de vierde wortel van de grond: die van de *motivatie* van ons handelen, maar nu niet meer in de zin waarin, onder vigeur van het eerste principe, sprake was van dierlijke en menselijke motieven. Daar ging het om het waarneembare gedrag van mens en dier zoals het zijn causale bepaling vanuit motieven ontvangt, maar hier is sprake van een ‘van binnenuit’ beleefde motivering. Die worden we gewaar in ons *zelfbewustzijn*. Daarin treffen we, zoals gezegd, onszelf aan als voortdurend *willend*. Het merkwaardige nu van het zelfbewustzijn is dat het subject en object tegelijk is: *ik* ben *mij* van

*mijzelf* bewust. Voor het zelfbewustzijn als *kennend* zelfbewustzijn geldt wat Schopenhauer stééds van het kennend subject zegt: het kent zonder zélf gekend te worden. En wát kent het hier? Zichzelf als *gekend* zelfbewustzijn. En áls wat leert het dat laatste kennen? Als willend. Mijn ik is dus zowel (zelf onkenbaar) kennend subject als (gekend) willend subject, en in die verbintenis is het ik voor Schopenhauer de ‘wereldknoop’.

Het inzicht in deze dubbele structuur van het zelfbewustzijn laat Schopenhauer niet meer los. De ‘vierde wortel’ gaat zelfs meer en meer de andere, en vooral de zo belangrijke eerste, overschaduwen. In WWV wordt dan ook de hele sfeer van de *causale* relaties in termen van *wil* gevat, wanneer eenmaal deze betiteling van de gehele werkelijkheid op zichzelf, van het *Ding an sich*, door Schopenhauer is geïntroduceerd. Die betiteling geschiedt als een *denominatio a potiori*, dat wil zeggen een benoeming (van het algemene wereldbegin-sel) naar de belangrijkste vorm waarin het zich toont: onze wil. Maar met die speculatieve naamgeving van het *Ding an sich* hebben we de contreien van de kenleer verlaten en het domein van de metafysica betreden.

## Schopenhauers metafysica: de wereld als wil

Is het kentheoretische eerste boek van WWV nog te beschouwen als een nadere uitwerking van de dissertatie VW, in het tweede boek volgt dan de beslissende wending naar de metafysica van de wil. Wel heeft Schopenhauer die wending in het eerste boek al aangekondigd, soms op heel onverwachte momenten. Zo zegt hij daar, sprekend over de zintuiglijke gewaarwording, dat daarbij iets in het spel kan zijn wat de voorstelling overschrijdt en naar de wil verwijst, namelijk wanneer zulke gewaarwordingen een aangename of onaangename indruk maken, dus als ze ons ‘raken’, een gevoelsbetekenis voor ons hebben. Wat Schopenhauer met ‘wil’ bedoelt wordt daar al duidelijk:

het is niet de bewust-strevende, voor onze rationele ingrepen vatbare wil die in de traditie *voluntas* heet, maar een geheel van nauwelijks bewuste, nauwelijks stuurbare wilsaandoeningen, volities, *velleïteten*.<sup>13</sup> Zulke wilsaffecten liggen zo dicht bij gevoels- of gemoedsbewegingen dat Schopenhauer ze er eigenlijk niet van onderscheidt. Voor het gevoel ruimt hij dan ook geen eigen plaats in het schema van de menselijke vermogens in.

26

In het eerste boek heeft hij er ook al dikwijls gewag van gemaakt dat wat hij daar onderneemt, de wereld te herleiden tot onze loutere voorstelling ervan, wel op ons innerlijk verzet moet stuiten. Hoe kunnen we nu accepteren dat we bijvoorbeeld ons eigen lichaam alleen als object van onze voorstelling, als droom en fantoom dus eigenlijk, moeten beschouwen? Welnu, dat hóeven we ook niet te aanvaarden, zo betoogt hij in het tweede boek. We kennen immers juist bij uitstek ons eigen lichaam op *twee* manieren: als voorstelling, dus als louter verschijnsel enerzijds en, naar zijn *wezen*, als wil anderzijds. Voor onze voorstelling – dus voor ons verstand – is ons lichaam er als een ding onder andere dingen en zijn de gedragingen ervan ons niet beter toegankelijk dan om het even welke gebeurtenissen buiten ons. Maar omdat we tevens in staat zijn onszelf in ons zelfbewustzijn als willend aan te treffen, hebben we toch langs een heel directe en bevoorrechte weg weet van die acties van ons lichaam: we nemen ze waar als acten van onze wil. Dan gaat Schopenhauer een eerste stap verder: zoals de gedragingen van mijn lichaam de aanschouwelijke, geobjectiveerde wijze zijn waarop mijn wilsacten mij verschijnen, zo is ook mijn lichaam zelf in al zijn delen de objectivatie – of, met een term van Schopenhauer, de objectiteit<sup>14</sup> – van mijn wil.

De gecompliceerde redeneringen in onze vorige paragraaf omtrent het lichaam als ons ‘onmiddellijk object’, waarvan we al een directe kennis dragen nog vóór het verstand zijn werk in dienst van de voorstelling doet, vinden volgens Schopenhauer hier pas hun juiste kader: dat onmiddellijk object is in feite de objectiteit van onze wil. Maar hij gebruikt zijn vondst van de tweevoudige kennis van ons-

zelf ter rechtvaardiging van nog veel verdergaande denkstappen. Hij hanteert haar als sleutel óók voor de interpretatie van de hele werkelijkheid buiten onze individualiteit. Ons 'innerlijk verzet' kunnen we dan prijsgeven. Naar *analogie* van wat we over onszelf weten mogen we ook van andere mensen, van dieren, planten, mineralen en natuurkrachten beweren: ze zijn naar hun wezen, dus afgezien van hun verschijningsvorm, wil. Sprekend over wat voor onze voorstelling *causale* betrekkingen zijn tussen de objecten in de wereld, mogen we nu, gewapend met ons inzicht in de alomtegenwoordige wereldwil, *motivationale* termen gebruiken: de plant 'wil' letterlijk groeien, het kristal drukt zijn verlangen om zijn zuivere vorm te bereiken dóór tegen de wil van andere kristallen in. We beschreven al in de inleidende paragraaf hoe Schopenhauer al die in ruimte en tijd geïndividueerde objectivaties van de ene oerwil gewikkeld ziet in een oorlog van allen tegen allen, zelfs zo dat hij in die wil zélf verdeeldheid ontwaart. In de gedetailleerde evocatie van de verschrikkingen van die universele strijd die de wereld tot een hel maakt – een strijd die op het niveau van de mens de vorm aanneemt van het *homo homini lupus* van Bacon en Hobbes<sup>15</sup> – bereikt Schopenhauer vaak grote literaire hoogten. Vooral in hoofdstuk X van deze bundel treft de lezer zulke evocaties aan. In de systematiek van zijn filosofie ligt in dat gevecht tussen alle individuen de basis voor zijn metafysisch *pessimisme*. Alleen een redeloze, blinde, kwaadaardige wil kan zich objectiveren in zo'n menigte van individuaties die elkaar het bestaan betwisten, zodat de wil via die individuen in feite met zichzelf in tweegevecht is en zichzelf gaandeweg steeds hopelozener intensiveert.

Maar niet enkel tussen de individuen vindt strijd plaats. De wil objectiveert zich in een reeks van algemene vormen, 'objectivatie-trappen',<sup>16</sup> die klassen van individuen omvatten. Die reeks vertoont een ordening naar complexiteit en naar de graad van helderheid waarmee de wil zich erin uitdrukt. De laagste trap bestaat uit elementaire natuurkrachten als zwaartekracht en magnetisme, waarin de wil zich nog duister en ongedifferentieerd uitdrukt. Via de vormen

van de anorganische natuur, het planten- en het dierenrijk bereikt de wil ten slotte in de vorm 'mens' zijn hoogste trap van objectivatie. Daar, in het menselijk intellect, ontsteekt de wil zichzelf een licht. Door dat intellect kan hij tot op zekere hoogte worden gekend, kan hij dus eigenlijk zichzelf kennen. En dankzij dat intellect is de wereld er tevens als voorstelling. De cirkel is dan rond: al wat in het eerste boek over die voorstellingswereld werd gezegd, blijkt nu een uitdrukking van de wil te zijn via diens hoogste trap!

28

Elk van die objectivatietrappen nu moet zijn zelfstandigheid op de voorgaande bevechten, een gevecht dat nooit definitief kan worden gewonnen, want steeds blijven de lagere trappen hun oudere rechten opeisen. Zo dreigt de levenskracht die de organische vormen kenmerkt voortdurend weer door de lagere fysische en chemische krachten te worden overmeesterd. Wat die trappen elkaar in feite betwisten is de *materie*, dat is het algemene, op zichzelf nog vorm- en eigenschapsloze medium waardoor de wil in de wereld van de voorstelling zichtbaarheid kan verkrijgen, stof kan worden.<sup>17</sup> Alleen via de materie kunnen de objectivatietrappen van de wil, dat wil zeggen de algemene vormen van de voorgestelde werkelijkheid, waaraan nog geen ruimte, tijd en causaliteit toekomen – want die bepalen pas de individuen –, zich in de wereld manifesteren, en daarom is zij de inzet van hun gevecht.

Een zwaarder fundament voor metafysisch pessimisme kan wel nauwelijks worden gelegd: Plato's ideeën – daarmee identificeert Schopenhauer zijn trappen van wilsubjectivatie uitdrukkelijk – bestrijden elkaar op leven en dood. Maar juist hier, in het hart van Schopenhauers pessimisme, tekent zich aanvankelijk nog bijna onmerkbaar een wending af. Zó redeloos blijkt de wil toch ook weer niet te zijn of hij streeft van trap tot trap naar steeds hogere vormen: een beginsel van doelgerichtheid is hem blijkbaar niet vreemd. De hoogste vorm die hij aldus bereikt is zoals gezegd het menselijk intellect. *Enerzijds* betekent dat weliswaar dat ook het intellect voor de wil een louter hulpmiddel is om zijn materialiteit op dat hoogste

niveau gestalte te geven. Zo'n gedachte ligt geheel in de lijn van een naturalistische, zelfs materialistische houding tegenover het intellect, 'de geest', als functie van de natuur, van de stof. Daarbij doet zich, ook voor Schopenhauer, de vraag voor of de vermogens van de menselijke rede niet worden bekocht met allerlei nadelen op het niveau van het animale en instinctieve: is de mens als diersoort niet zwak en onhandig? Zo machtig is die rede trouwens ook weer niet. De wil blijft primair, niet alleen op metafysisch, maar ook op antropologisch vlak: in het zelfbewustzijn komt aan de wil het primaat toe boven het intellect. *Anderzijds* echter maakt dat intellect, juist als de lamp bij het schijnsel waarvan het wereldbeginsel oplicht en voor zichzelf zichtbaar wordt, de grandeur van de mens uit.

29

In de wetenschap komt die grootheid nog niet echt tot ontplooiing: die houdt zich, zoals we zagen, nog geheel op binnen het domein van de toereikende grond, is bovendien op conceptualisering gericht en loopt in zoverre steeds het gevaar aan aanschouwelijkheid in te boeten. In het *filosofisch* kennen spelen begrippen weliswaar ook een grote rol, maar nu ter wille van een waarlijk objectieve visie op de wereld. Die is voorbehouden aan het intellect, voor zover dit zich van de dwang van de wil heeft vrijgemaakt. Het subject wordt dan tot belangeloos, zuiver kennend subject. Die belangeloosheid en objectieve kijk op de wereld komen echter voor Schopenhauer bij uitstek toe aan de *esthetische contemplatie*. Het kennen van de algemene structuren van de werkelijkheid vindt daar bovendien plaats in de vorm waaraan Schopenhauer zijn hart heeft verpand: die van de aanschouwing. En voor die algemene structuren heeft hij zijn benaming klaarliggen: dat zijn immers de ideeën. De kunstenaar is toegerust met de geniale gave om in de afzonderlijke objecten van de ervaring – steenblokken, landschappen, bloemen, dieren, gezichten, gevoelens en belevenissen van mensen – de onderliggende algemene ideeën bij intuïtie<sup>18</sup> te vatten en er in zijn werk uitdrukking aan te geven. Zo'n kunstwerk, waarin dus altijd 'één geval voor duizend andere staat' (zie het betreffende fragment in hoofdstuk VI), maakt

het vervolgens ook voor een ontvankelijk beschouwer mogelijk om als zuiver kennend subject de zuivere objectiviteit van de ideeën te schouwen en zich daardoor, al is het dan altijd maar voor even, van zijn eigenbelang – dat hem in feite door de wil wordt gedictieerd – los te rukken. In deze esthetische kenhouding blijkt ons intellect, met name dus dat van het artistieke genie, bij machte te zijn om het algemene te vatten zonder het in begrippen op te slaan.<sup>19</sup> Het toont zich in die ideeënkennis – let wel: kennis; voor Schopenhauer is het esthetisch aanschouwen geen kwestie van ‘gevoel’, maar een cognitieve aangelegenheid – als onafhankelijk van de wet van de toereikende grond, dat wil zeggen ontheven aan de vormen ruimte, tijd en causaliteit, die eigen zijn aan de objectiteit van de wil in de wereld van de voorstelling.

30

Over de tijdelijke vertroosting die deze ontheffing ons bereidt spraken we al in de eerste paragraaf. Het is hier ook niet de plaats om nader in te gaan op de details van Schopenhauers esthetica (ontwikkeld in het derde boek van WWV), hoe belangwekkend of discutabel<sup>20</sup> die ook mogen zijn. Alleen moet nog worden vermeld dat de *muziek* niet meer past in het geschetste kader. In de muziek vindt geen afbeelding, geen ‘herhaling’ van een idee plaats, maar vertoont zich het wezen van de wereld zélf: de wil. Daarmee komen de muziek en de ideeën in feite op één lijn te staan. Dat het, bij alle distantie van de esthetische aanschouwing, toch een wat dubieuze en allerminst troostende ervaring moet zijn, zo direct in contact te komen met de gruwelijke wereldgrond, dat is weer een van die systematische raadsels die Schopenhauer met een superieure glimlach, wie weet zelfs met een boosaardige grijns, onopgelost laat. In elk geval heeft dat de enorme invloed van vooral dit deel van zijn esthetica op Wagner, Nietzsche<sup>21</sup> en vele anderen niet in de weg gestaan.

Ook over de raadselen waarvoor Schopenhauers ethiek en levensleer (o.a. in het vierde boek van WWV en in PP) ons stellen hebben we in het begin al gesproken.<sup>22</sup> In medelijden met anderen, in ont-hechting en wereldverzaking kan het intellect, zoals het belichaamd

is in sommige uitzonderlijke mensen, ten slotte zelfs de eindzege behalen op de irrationele macht waaraan het is ontsproten. Binnen Schopenhauers systematiek betekent dat in feite dat de wil zich door middel van zulke mensen zélf overwint. Maar dat neemt niet weg dat het geoorloofd blijft te zeggen dat hier een filosofie, die in het poneren van de volstreckte antirede als wereldgrond haar hoogtepunt leek te bereiken, ten slotte toch nog in een ‘theodicee van de geest’<sup>23</sup> uitmondt. Anders gezegd: de geest, zelf een materieel product, overwint de materie en haar gruwelijke condities. Of: de antigod wordt door toedoen van zijn eigen schepping, dus door zichzelf, tot niets.

31

Hoe men het ook formuleert, de mystiek-romantische toonzetting van deze apotheose van de mens geeft aan het slotakkoord van Schopenhauers systeem iets indrukwekkends mee dat toch anderszids te veel in de nevel van het half-begrijpelijke blijft. Maar waarom zou men van deze grote atheïstische metafysica verlangen dat het ultieme punt waarop de reflectie uiteindelijk belandt nog binnen het licht van het filosofisch denken zou liggen, terwijl het in theïstisch of deïstisch georiënteerde metafysica's onbekommerd buiten die lichtcirkel wordt gelegd?

## Schopenhauers betekenis

*De mensheid heeft dan ook heel wat van mij geleerd dat ze nooit vergeten zal.*

Uit de laatste tekst van hoofdstuk XIV

De zojuist aangeroerde kwestie roept als vanzelf een meer omvattende vraag op: die naar de betekenis, de relevantie van metafysica's in het algemeen, en van Schopenhauers metafysica in het bijzonder, voor het moderne denken. Heeft dat zich niet grotendeels van metafysische systemen afgewend, al zijn er nog altijd overtuigende aanhangers van zulke afgeronde metafysische wereldbeschouwingen? Is er

niet met trots, en soms ook met enige pedanterie, op gewezen dat de filosofische problemen die de metafysicus zich stelt alleen al aan de vorm van de vraagstelling hun onoplosbaarheid ontleen en dat ze veelal voortkomen uit aandoeningen van ons taalgebruik die door taalkritiek moeten worden genezen? Is het niet juist de taak van de filosofie om ons de uitweg uit zo'n vliegenglas te tonen?<sup>24</sup> Ligt metafysica niet aan gene zijde van de demarcatielijn tussen zin en onzin?<sup>25</sup> Schopenhauer lijkt voor dergelijke kritiek een dankbaar doelwit. Heeft hij het immers niet bestaan om een substantivering van het hulpwerkwoord 'willen' tot aanduiding te proclameren van het ene wereldbeginsel: de wil? Bestaan fundament en bouwwerk van zijn theorie niet uit één grote *metafoor*? En is het niet dubieus om vanuit het introspectief aantreffen van volities via *analogie* de hele wereld tot uitdrukking van wil te verklaren?

32

Naar ik meen geeft Nietzsche ons in *Menschliches-Allzumenschliches*<sup>26</sup> een goede handleiding voor het omgaan met metafysica's. Als de mensheid eenmaal boven bijgelovige en religieuze wereldinterpretaties is uitgestegen, is het zaak om met alle inspanning van haar geestkracht ook nog de metafysica te overwinnen. Tot zover valt Nietzsche het programma van Auguste Comte en andere positivisten bij. Maar, voegt hij eraan toe, dan is er vervolgens een teruggaande beweging nodig. We moeten de historische en psychologische rechtvaardiging van zulke metafysische systemen proberen te begrijpen, vanuit het inzicht dat de grootste stimulansen van de mensheid dáár hun oorsprong hebben gevonden en dat we onszelf van de beste resultaten van menselijk vernuft zouden beroven als we zo'n teruggaande beweging zouden nalaten. Te velen, zegt Nietzsche, kijken heden ten dage vanaf het negatieve eindpunt dat ze hebben bereikt superieur achterom. Ze willen op de hoogste sport van de ladder gaan staan in plaats van enkele sporten omlaag te klimmen: het gaat er toch enkel maar om dat je boven die hoogste sport kunt uitkijken? Of, in een ander beeld: aan het eind van de renbaan moet toch de bocht worden genomen? Nietzsches analyse heeft niets aan

geldigheid verloren. Nog altijd zijn de verkondigers van het einde der metafysica te weinig genegen om enkele sporten terug te treden en te beseffen dat de metafysica tot op heden een staalkaart laat zien van die menselijke denkprojecten die de empirische kennis van de wereld samenvatten en tevens te boven gaan, ontwerpen waarvan men zich enkel kan ontdoen op straffe van een puriteinse bekrompenheid in het uitleggen van de wereld.

In een van zijn mooiste hoofdstukken (WWV II, Kap. 17, fragmenten ervan zijn in hoofdstuk I van de vertaling te vinden) heeft Schopenhauer zelf de ‘metafysische behoefte van de mens’, dat *animal metaphysicum*, belicht. Hij geeft daar de filosofische metafysica haar precieze plaats door haar af te grenzen tegenover de puur naturalistische kijk op de wereld enerzijds en religieuze interpretatieaanspraken anderzijds. Hij maakt er ook duidelijk hoe hij metafysica beoefend wil zien: als sterk op de aanschouwing gerichte, *empirische metafysica*, niet als een systeem van rationele deducties uit een aantal vooropgezette begrippen en uitgangspunten.<sup>27</sup> Van daaruit is ook zijn eigen aanpak te begrijpen: geen onderdeelje van zijn grote bouwwerk introduceert hij zonder het via een rijkdom aan voorbeelden en kleine uitweidingen aanschouwelijk te maken. Juist deze hebben aan de bewondering voor zijn werk veel bijgedragen. Ze moeten in een inleiding als deze noodgedwongen ontbreken, maar hopelijk geeft de vertaling er een goede indruk van.

Maar hoe staat het nu met de *geldigheid* van zo’n empirische metafysica als die van Schopenhauer? Men kan zich afvragen of ze moet worden opgegeven, wanneer een deel van de empirische gegevens waarop ze stoelt fout of achterhaald blijkt te zijn, zoals zeker voor veel van bijvoorbeeld Schopenhauers verwijzingen naar fysiologische wetmatigheden het geval is. De filosofie, i.c. de metafysica, is daarin minder streng dan de wetenschap: empirische gegevens vervullen er eerder de rol van exempla of paradigma’s, dat wil zeggen karakteristieke voorbeelden, dan van elementen in een inductieve theorievorming. Maar zonder een zekere gestrengheid kan ook de metafysica

niet: ze ontardt anders te spoedig in de lukrake beweringen en schematiseringen van dilettantistische pseudofilosofie. De rijkdom aan treffende observaties en saillante details die Schopenhauers filosofie kenmerkt weegt echter zozeer op tegen het gedateerde van een aantal van zijn exempels, dat wie over die laatste 'valt' al spoedig de verdenking op zich laadt er speciaal over te willen vallen. De aard van Schopenhauers observaties, de uitdrukkelijk pessimistische selectie die hij maakt uit de gegevens die de werkelijkheid biedt, blijkt namelijk steeds weer een steen des aanstoots te zijn voor moralisten. Die vinden trouwens altijd wel een stok om een hond te slaan: als het zulke 'fouten' in zijn werk niet zijn, dan is er altijd nog zijn slechte karakter dat voor zijn 'negatieve kijk op de wereld' verantwoordelijk kan worden gesteld.

34

Welke geldigheidsnormen kan men dan redelijkerwijs wél aanleggen? In de *eerste* plaats moet het *empirisch materiaal*<sup>28</sup> waarop een metafysica als die van Schopenhauer zich baseert de lezer aanspreken: in de selectie moet hij voldoende eigen ervaringen met de wereld terugvinden om haar als plausibel te kunnen aanvaarden. Welnu, datgene wat Schopenhauer in de werkelijkheid accentueert is iedereen vertrouwd. Het is het absurde, het zinloze, het vergeefse, het pijnlijke en gruwelijke, het onverbeterlijke, het ijdele aan het menselijk bestaan en in de gang van de wereld, het redeloze en doel-loze ervan. Naar die sombere en onherbergzame kant van de werkelijkheid is natuurlijk altijd al aandacht uitgegaan. In de Griekse tragedie, in de negatieve visie op het aardse bestaan die sommige wereldgodsdiensten – waaronder het christendom – kenmerkt, in gnosis en middeleeuwse mysteriespelen, in de Spaans-Oostenrijkse barok met haar besef van de *vanitas*, de ijdelheid van alle dingen, in romantische *Weltschmerz* en *spleen*, in sombere vormen van nihilisme, in decadente *ennui*, bij Pascal, Kierkegaard en de existentiefilosofen: door de hele culturele traditie heen blijkt de melancholische, troosteloze, wanhopige wereldervaring haar verwoording en uitbeelding te zoeken.

Of die treurigheid en wanhoop tot onontkoombare slotsom worden verklaard, dat hangt af van de mate waarin *verlossing* uit al deze ellende mogelijk wordt geacht. Voor verlossingsgodsdiensten als het christendom en voor religieuze denkers als Pascal en Kierkegaard is deze mogelijkheid een uitgemaakte zaak. Ze wordt problematischer, naarmate de verbindende idee van een godsdienstige wereldvisie aan kracht inboet. Maar slechts zelden ontbreekt het verlossende woord geheel. Zoals we zagen wordt het bij Schopenhauer door kunstenaar en ascetische heilige gesproken (een heilige overigens die een 'diesseitige' prestatie levert en in zijn daden niet naar een god verwijst die hij ermee dient). Maar die mogelijkheid van een uiteindelijke verlossing door wereldverzaking – die Nietzsche als zwakheid en decadentie in Schopenhauer laakte – ontnemt zijn filosofie geenszins haar eminente verdienste een van de weinige grote evocaties van het wereldleed te zijn die de geschiedenis van de wijsbegeerte telt. Het is een van de zeldzame filosofieën die, op grond van gegevens uit de werkelijkheid die toch voor ieder toegankelijk zijn, een principe van chaos en boosheid aan de wereld ten grondslag durven leggen. Blijkbaar heeft de metafysische rede een natuurlijke neiging om beginselen van orde, luciditeit, goedheid tot fundament te nemen, ook wanneer zij zich niet aan een geloof in een ordenende, goede god gebonden weet. Ook *dán* wordt er natuurlijk een keuze uit de werkelijkheid gemaakt, maar een die duidelijk veel gemakkelijker wordt geaccepteerd. Het is niet onwaarschijnlijk dat die acceptatie mede samenhangt met de mogelijkheid om op een dergelijke metafysica, ook zonder zijn toevlucht te nemen tot een verlossingsleer, een optimistische antropologie te baseren die mens en mensheid als in wezen goed, perfectibel en verbeterbaar ziet en zo de poort naar een rooskleuriger toekomst openhoudt.

Maar hoe dit ook zij: dat die perfectibiliteit bij Schopenhauer ontbreekt, betekent in elk geval dat hij een van de belangrijkste idealen van de Verlichting – waar hij toch anderzijds met zijn aandacht voor wetenschappelijke empirie en voor het materiële aspect aan intel-

lectuele processen zo sterk mee verwant blijft – radicaal afwijst. Het impliciete conservatisme dat degene kenmerkt die van de mensheid zegt dat ze ‘nu eenmaal zo is’, onze wereld – tegen Leibniz in – ‘de slechtste van alle mogelijke’ noemt en het een verachtelijke manier van denken vindt om wat dat aangaat optimistische illusies te koesteren, brengt zo iemand ook al spoedig in conflict met wie langs praktische wegen, en zonder steun van een metafysica, naar verbetering van de menselijke conditie streeft, met de marxist bijvoorbeeld. Over de hatelijkheden van Georg Lukács aan Schopenhauers adres spraken we al.<sup>29</sup> Maar die zijn slechts de marginalia van een veel dieper reikende kritiek: Schopenhauer zou als typische vertegenwoordiger van de ten dode opgeschreven burgerij het leed en de angsten van die klasse opblazen tot universeel wereldleed, waartegen het zinloos zou zijn in het geweer te komen. Zijn irrationele wereldprincipe van de wil is de bewuste antipode van de dialectische rede; zijn uitweg via de esthetische contemplatie is niet meer dan een laffe vlucht;<sup>30</sup> zijn verlossingsleer een atheïstisch soort religie die tot niets verplicht. Schopenhauer dus als degeen wie het leed van de mensheid eigenlijk een zorg zou zijn. Dan las Thomas Mann hem anders, en beter.<sup>31</sup> Hij beluistert in Schopenhauers pessimisme ‘het geestelijk protest, de in een onderdrukt beven van de stem bemerkbare verontwaardiging’ over het menselijk lijden. Wij voelen ons allen voor dat lijden ‘tot aan een gevoel van triomf toe gewroken door zijn heerlijk woord’. Dit pessimisme is, zegt Mann terecht, bij uitstek *humanistisch*. Een herwaardering in (neo)marxistische kring kon dan ook niet uitblijven. Max Horkheimer gaf er in 1960 bij de herdenking van Schopenhauers honderdste sterfdag de stoot toe.<sup>32</sup> Genoeg nu over de aard en rechtvaardiging van de werkelijkheidsselectie waarop Schopenhauer zijn empirische metafysica bouwt. Het waarheidscriterium was hier dat van de plausibiliteit: uiteindelijk gaat het erom of deze filosofie een belangrijk deel van onze ervaring met de wereld adequaat verwoordt en systematiseert.

Er moet nog over een *tweede* norm worden gesproken. Dat is die van de innerlijke samenhang, de *consistentie en coherentie* van Schopenhauers metafysische systeem. Daarover kunnen we hier kort zijn, omdat we niet hebben geschroomd om overal waar we tegenspraken of 'antinomieën' aantreffen, deze aan te wijzen: in de theorie van het 'onmiddellijk object', in de kenbaarheid van de (eigenlijk onkenbare) wil, in de muzikale wilsaanschouwing, in de troost van de wedergeboorte, in de ontkrachting van de wil door zijn eigen objectivatie. Dat deden we niet om een groot filosoof betweterig op zijn feilen te vangen, maar omdat juist op die punten het begrip soms te zwaar op de proef wordt gesteld. En om begrip gaat het in de filosofie ook dan, wanneer het begrijpend intellect door die filosofie zelf naar het tweede plan wordt verwezen en tot uitvloeisel, objectivatie van een niet-rationeel beginsel wordt verklaard, zoals bij Schopenhauer gebeurt (al plaatst hij dan het filosoferen, zoals we zagen, niet ver van de esthetische contemplatie, zodat het aan onze emancipatie van dat niet-rationele beginsel mede bijdraagt). Misschien vindt een deel van de puzzels die zijn metafysica ons opgeeft hier zijn oorsprong. Wie de natuurlijke neiging van de metafysische rede – waarover we zo-even spraken – om beginselen van rede en orde ook aan de wórtel van de werkelijkheid te leggen, tracht te doorbreken, die wordt vroeg of laat geconfronteerd met een conflict tussen zijn niet-rationele basisprincipe en de rationele wijze waarop hij het wil en moet verwoorden. Het zij zo. Wanneer er langs die weg domeinen van de wereld in kaart worden gebracht die anders blind gebied zouden blijven, dan is dat geen immoreel irrationalisme of zoiets, maar een moedige prestatie van het menselijk vernuft dat zich van zijn hachelijke positie in de wereld ten volle bewust blijft.<sup>33</sup>

## Noten

- 38
1. Vgl. aantekening 1 bij de vertaling.
  2. Zie hoofdstuk VI van de vertaling en aantekening 39.
  3. Vgl. Maarten van Nierop, 'Schopenhauer in het Nederlands' (= inleiding bij een voorpublicatie van hoofdstuk XIII van deze vertaling), in: *De Revisor*, VII, 4 (aug. 1980).
  4. Zie hiervoor vooral de omvangrijke *Kritik der Kantischen Philosophie* die Schopenhauer als 'Anhang' aan WWV I meegaf.
  5. Zie hiervoor: H.A. Korff, *Geist der Goethezeit*, deel 4 'Hochromantik', herdruk Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 527-539. Voor Korff begint met Schopenhauer de 'Götterdämmerung' van de Duitse filosofie.
  6. Vgl. aantekening 2 en 5 bij de vertaling.
  7. Vgl. aantekening 36.
  8. Vgl. aantekening 11.
  9. Zie ook: Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, deel III, Berlijn 1920, p. 430 e.v., en: Heinrich Hasse, *Schopenhauer*, München 1926, p. 118 en noot 455.
  10. Deze kritiek bij o.a. Kuno Fischer, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, tweede druk, Heidelberg 1898, p. 508 e.v.
  11. Vgl. aantekening 37 bij de vertaling.
  12. Volgens Schopenhauer is er in de ontwikkeling van de wiskunde en van de logica veel misgegaan, omdat de band met de aanschouwing te zeer werd losgelaten. Zo vindt hij de euclidische meetkunde een 'kruk voor gezonde benen'. Vooral het euclidische bewijs van de stelling van Pythagoras (Euclides, *Elementen* I, prop. 47) tracht hij belachelijk te maken als zijnde onnodig abstract. Hij stelt er een visuele, maar wat al te simpele bewijsvoering tegenover in WWV I, § 15. Zie over deze kwestie de geannoteerde Euclides-vertaling van Thomas L. Heath, New York: Dover, 1956, deel I, p. 349-368. Ook doet Schopenhauer in

WWV I, § 9 een weinig geslaagde poging om de logische sluitredenen (syllogismen) in een systeem van elkaar gedeeltelijk overlappende cirkels onder te brengen, dus in zekere zin aanschouwelijk te maken.

13. Vgl. het fragment 'In de ban van motieven' in hoofdstuk VIII van de vertaling en aantekening 60.
14. Vgl. aantekening 16.
15. Vgl. aantekening 30.
16. Zie hoofdstuk V van de vertaling.
17. Vanuit de metafysica van de wil gezien is de materie de 'zichtbaarheid van de wil' (zie WWV II, Kap. 24) en in zoverre het intermediair tussen de wereld van de wil en die van de voorstelling. Gezien vanuit de wereld van de voorstelling is de materie al eerder (WWV II, Kap. 1) gekarakteriseerd als het 'correlaat van het intellect': die twee kunnen niet zonder elkaar en vormen, secundair als ze beide zijn ten opzichte van de wil, samen de pijlers van de wereld van de voorstelling. Door dit correlativisme wil Schopenhauer zowel aan de eenzijdigheden van het subjectief idealisme als aan die van het materialisme ontkomen.
18. In deze zin, als kennend aanschouwen van de idee in de esthetische contemplatie, rehabiliteert Schopenhauer de intuïtie, die hij in het kader van zijn kenleer – als 'intellectuele aanschouwing' in bijvoorbeeld Schellings zin – had verworpen (zie boven).
19. In deze en dergelijke gedachtegangen blijkt Schopenhauer sterk geïnspireerd door Kants *Kritik der Urteilskraft* (i.c. § 6, 'Het schone is datgene wat zonder begrippen als object van algemeen welgevallen wordt voorgesteld').
20. De systematiek doet hier en daar gekunsteld aan, vooral omdat Schopenhauer probeert om een hiërarchie van de kunsten (van architectuur tot tragedie) te ontwikkelen parallel aan de volgorde van de objectivatietrappen (van natuurkrachten tot

menselijk leven en denken). Daardoor komt bijvoorbeeld de schilderkunst op verschillende plaatsen terecht, al naargelang planten, dieren of mensen het onderwerp zijn.

21. Zie Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*.
22. Het is onnodig in deze inleiding lang bij dit gedeelte van Schopenhauers filosofie stil te staan, omdat ethiek, karakterkunde, onsterfelijkheidsleer e.d. ruim zijn vertegenwoordigd in de vertaalde passages: zie de hoofdstukken VII, VIII, XII.
- 40 23. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* (noot 9), p. 442.
24. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, nr. 309.
25. De 'Wiener Kreis' was vrij algemeen deze mening toegedaan. Zie bijv. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 6.53 en Rudolf Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie* (1928). Voor het toleranter criterium van de falsifieerbaarheid bij het onderscheiden tussen wetenschap en niet-wetenschap (waaronder metafysica) zie: Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, vooral essay 11: 'The Demarcation between Science and Metaphysics', New York/Londen 1962.
26. Nietzsche, *Menschliches-Allzumenschliches*, I, § 20.
27. Een aardig staaltje van Schopenhauers empirische instelling levert zijn kentheorie. Nadat hij de *Vernunft* heeft gekarakteriseerd als het typisch menselijke vermogen tot denken en begripsvorming (in onderscheid tot het *Verstand*, dat ook aan de dieren toekomt), geeft hij voorbeelden van intelligent gedrag van olifanten die de aangebrachte systematiek meteen weer relativeren (WWV II, Kap. 5).
28. In deze zin, als een metafysica gebaseerd op een te rechtvaardigen keuze uit het materiaal van de werkelijkheid, wordt Schopenhauers filosofie ook behandeld door zo uiteenlopende auteurs als Hans Zint, *Schopenhauer als Erlebnis*, München/Basel 1954, hoofdstuk 'Schopenhauer und Platon', en Peter

- Koestenbaum, 'The Logic of Schopenhauer's Aesthetics', *Revue Internationale de Philosophie*, 14 (1960), p. 85-95.
29. Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlijn 1954, hoofdstuk 2, IV: 'Schopenhauer' (herdruk in Sammling Luchterhand, deel I, p. 172-219).
  30. Zo ook recenter: Hans-Dieter Bahr, *Das gefesselte Engagement. Zur Ideologie der kontemplativen Ästhetik Schopenhauers*, Bonn 1970.
  31. Thomas Mann, 'Schopenhauer', in: G. Haffmans (red.), *Über Arthur Schopenhauer*, Zürich: Diogenes Verlag, 1977 (oorspronkelijk: Stockholm 1938).
  32. Max Horkheimer, 'Die Aktualität Schopenhauers', *Archiv für Philosophie*, 11 (1961-1962), p. 207-222. Ook in: G. Haffmans (red.), *Über Arthur Schopenhauer*, Zurich: Diogenes Verlag, 1977. Deze rehabilitatie is op hoog niveau voortgezet door Alfred Schmidt, 'Schopenhauer und der Materialismus', in: idem, *Drei Studien über Materialismus*, Frankfurt/Berlijn/Wenen: Ullstein Verlag 1979 (oorspronkelijk in: *Schopenhauer-Jahrbuch*, 58 [1977]). Uitgaande van onder andere Schopenhauers bepalingen van 'materie' als correlaat van het intellect en als zichtbaarheid van de wil (zie noot 17) wordt daar aangetoond hoe vruchtbaar zijn filosofie is voor een moderne discussie over het materialisme.
  33. In de uiteengezette verbanden ligt ook Schopenhauers 'werking', zijn actualiteit in de ware zin, besloten. Deze moge ook al zijn gebleken uit de verwijzingen naar andere filosofen in deze inleiding. Wie nader in de invloed van Schopenhauer is geïnteresseerd zal in de secundaire literatuur die in de bibliografie is genoemd meer informatie vinden. Die invloed is overigens niet in de eerste plaats aan te treffen in een duidelijke 'Schopenhauer-school' en is vaak meer van algemeen-culturele dan van specifiek-filosofische aard. Over Schopenhauers enorme invloed op de Europese literatuur, op Tolstoj en Strindberg, Hofmannsthal en Th. Mann, Thomas Hardy en André Gide,

Proust, Kafka, Beckett en vele anderen: zie o.a. hoofdstuk X van: Arthur Hübscher, *Denker gegen den Strom*, Bonn 1973, p. 224-253 en noot 47 daarbij. In dit hoofdstuk wijdt Hübscher ook enkele bladzijden aan de merkwaardige 'reacties van hulpeloosheid en geprikkeldheid' van de *existentiefilosofen* op de filosofie van Schopenhauer, die ze toch naast Nietzsche en Kierkegaard tot hun grote negentiende-eeuwse voorlopers behoorden te rekenen. Dan was Freud heel wat guller in zijn lof voor de verbazingwekkende vroegtijdigheid waarmee Schopenhauer, uitgaande van het genoemde antropologisch primaat van de wil boven het intellect in ons zelfbewustzijn (met een schat aan de 'modernste' details uitgewerkt in Kap. 19 van WWV II), in feite al een theorie van het onderbewuste heeft ontwikkeld. Bij alle eigenaardigheden die haar aankleven is toch ook Schopenhauers 'filosofie van de seksualiteit' (WWV II, Kap. 44) in dit verband hoogst interessant. Ook C.G. Jung vermeldt Schopenhauer vaak lovend. Van alle grote filosofen is vanzelfsprekend Nietzsche degene geweest die het diepst de invloed van Schopenhauer heeft ervaren. Daarvan legt vooral zijn vroege werk *Die Geburt der Tragödie* getuigenis af. In *Schopenhauer als Erzieher* brengt hij hem kritische hulde. Gaandeweg wordt Nietzsches houding tegenover Schopenhauer ambivalent, maar zijn bewondering blijft. In *Die fröhliche Wissenschaft* nr. 99 staan zo ongeveer alle positiva en negativa die hij bij Schopenhauer ontwaart bij elkaar. Van de filosofische posities die met termen als *voluntarisme*, *vitalisme* en *levensfilosofie* worden aangeduid is Schopenhauer als de grote voorloper te beschouwen. De overeenstemming tussen het 'élan vital' van de levensfilosoof Henri Bergson en Schopenhauers 'wil' is zelfs zo groot dat er tijdens de Eerste Wereldoorlog een pen-nenstrijd kon losbranden over de vraag of Bergson van plagiaat mocht worden beticht of niet. Invloed van een meer uitwendige aard oefende Schopenhauer op Wittgenstein uit. Zo ver als

Chr. Coope e.a., die in hun *Wittgenstein Workbook* (Oxford 1971) bij sommige Wittgenstein-oefeningen Schopenhauer-plaatsen ter lezing opgeven hoeft men wellicht niet te gaan. Maar er zijn zeker interessante verwantschappen, bijvoorbeeld in sommige beelden: zo komt het beeld van de 'Familienähnlichkeit' enkele malen bij Schopenhauer voor (WWV I, § 17 en § 27) en ook het beeld van de ladder aan het eind van de *Tractatus logico-philosophicus* vinden we al bij Schopenhauer (vgl. Patrick Gardiner, *Schopenhauer*, p. 226).

## BIBLIOGRAFIE

### 1. Uitgaven

44

Gegevens over *afzonderlijke werken* zijn in de tekst van de Inleiding te vinden. Oudere edities van het *verzameld werk* werden verzorgd door Julius Frauenstädt bij Brockhaus (6 delen, 1873/74, tweede druk 1878), door Eduard Grisebach bij Reclam (10 delen, 1891, derde druk 1921/24 – waarvan dl. 1-6 het eigenlijke werk bevatten en dl. 7-10 de nagelaten manuscripten) en door Paul Deussen bij R. Piper & Co. in München (1911/42): onvoldoende grote kritische uitgave, waarvan de delen 1-6 (werken), 9-10 (colleges), 11 (vroeg manuscripten), 13 (marginotities bij Kant) en 14-16 (briefwisseling) zijn verschenen. Fraai is de Grossherzog Wilhelm Ernst Ausgabe in vijf dundrukdeeltjes bij Insel (1920). Recente edities die nog verkrijgbaar zijn: die van Wolfgang Frhr. von Löhneysen bij Cotta/Insel (5 delen, 1965), de grote uitgave van Arthur Hübscher bij Brockhaus (7 delen, derde druk 1972, met in dl. 7 veel gegevens over Schopenhauers citaten, een uitgebreid naam- en zaakregister enz.) en de zeer handzame pocketeditie die Diogenes Verlag in Zürich van deze Hübscher-tekst uitgaf (10 delen, met registers in de dln. 4, 6 en 10, 1977).

De *nagelaten manuscripten* werden uitgegeven door Eduard Grisebach (zie boven) en door Arthur Hübscher bij Waldemar Kramer, Frankfurt/M. (5 delen, 1966/1975, bevatten o.a. ook de vertaling van Gracián en Schopenhauers kantlijnnotities bij gelezen boeken). De *briefwisseling* werd opgenomen in de Deussen-editie (zie boven) in drie delen, waarvan Carl Gebhardt het eerste (1929) en Arthur Hübscher het tweede en derde (1933 en 1942) deel verzorgde. De laatste gaf een herziene editie uit bij Bouvier in Bonn (1978). Schopenhauers *gesprekken* werden bij elkaar gezet in het Schopenhauer-jaarboek van 1933 (zie onder) en, inmiddels sterk vermeerderd met nieuwe vondsten, heruitgegeven door Arthur Hübscher bij Frommann-Holzboog,

Stuttgart-Bad Cannstatt (1971). Enkele *bloemlezingen: Philosophische Menschenkunde* (Stuttgart: Kröner, 1957), uitgegeven door Alfred Baeumler; *Schopenhauer-Brevier* (Wiesbaden: Dieterich, z.j.), uitgegeven door Reymund Schmidt (eerste druk van 1938 nazistisch gekleurd); *Schopenhauer* (Frankfurt/M./Hamburg: Fischer Bücherei, 1956), uitgegeven door Reinhold Schneider; en *Welt und Mensch* (Stuttgart: Reclam, 1960), uitgegeven door Arthur Hübscher, die ook een keuze uit de brieven publiceerde: *Arthur Schopenhauer – Mensch und Philosoph in seinen Briefen* (Wiesbaden: Brockhaus, 1960).

45

## 2. Lexicon, bibliografie, jaarboek

Voor het *begrippenlexicon* van G.F. Wagner en voor verschillende registers op het werk van Schopenhauer: zie de Opmerking vooraf bij de Aantekeningen. *Bibliografische* gegevens zijn te vinden in de meeste van de hieronder genoemde monografieën. Van jaar tot jaar wordt de nieuwe Schopenhauer-literatuur bijgehouden in het *Schopenhauer-Jahrbuch* dat vanaf 1912 verschijnt, mede het orgaan van de Schopenhauer-Gesellschaft te Frankfurt/M., en waarin vele belangwekkende detailstudies verschijnen. Arthur Hübscher stelde ook een omvangrijke *Schopenhauer-Bibliographie* samen (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1981).

## 3. Over Schopenhauer: algemeen

*Biografisch* georiënteerde Schopenhauer-monografieën zijn: Wilhelm Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt* (1862, tweede druk 1878, derde druk 1910, herdruk van de eerste editie: 1922 en Frankfurt/M: Waldemar Kramer, 1963); Eduard Grisebach, *Schopenhauer – Geschichte seines Lebens* (1897); Arthur Hübscher, *Arthur Schopenhauer – Ein Lebensbild* (Leipzig 1938 en Wiesbaden

1949); *Idem, Schopenhauer – Biographie eines Weltbildes* (Stuttgart 1952, tweede druk 1967); Karl Pisa, *Schopenhauer – Kronzeuge einer unheilen Welt* (Wenen/Berlijn: Neff, 1977). Beeldmonografieën: Walter Abendroth in Rowohlts Bildmonographien (1967, achtste druk 1978) en Dieder Raymond in de serie *Ecrivains de toujours* (Éd. du Seuil, 1979).

46

Van de oudere *filosofische* monografieën zijn nog van belang: die van Kuno Fischer (1893, vierde druk 1934), van diens leerling de neokantiaan Johannes Volkelt (1900, vijfde druk 1923) en vooral het nog altijd niet overtroffen systematische boek van Heinrich Hasse (München: E. Reinhardt, 1926). Voor het Schopenhauer-hoofdstuk in Ernst Cassirers grote geschiedenis van de moderne kentheorie: zie noot 9 bij de Inleiding. Recentere werken: Frederick Copleston, *Arthur Schopenhauer – Philosopher of Pessimism* (Londen 1946, tweede druk 1975); Hans Zint, *Schopenhauer als Erlebnis* (München/Basel 1954); Hans M. Wolff, *Schopenhauer – Hundert Jahre später* (Dalp-Taschenbuch 1960); Patrick Gardiner, *Schopenhauer* (Penguin Books 1967); Arthur Hübscher, *Denker gegen den Strom* (Bonn 1973). In de bundel *Über Arthur Schopenhauer*, uitgegeven door G. Haffmans (Zürich: Diogenes Verlag, 1977) zijn het Schopenhauer-essay van Thomas Mann (oorspr. Stockholm 1938) en andere belangrijke artikelen opgenomen, alsmede een groot aantal 'Zeugnisse'.

#### 4. Over Schopenhauer: speciale onderwerpen

Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche* (Leipzig 1907) is nog altijd de enige grote studie over dit onderwerp. Over Schopenhauers esthetica: zie het artikel van P. Koestenbaum (noot 28 bij de Inleiding), Clement Rosset, *l'Esthétique de Schopenhauer* (Parijs: PUF, 1969) en het boek van H.-D. Bahr (noot 30 bij de Inleiding). Voor de (neo)marxistische Schopenhauer-receptie: zie de Inleiding en de noten 29 en 32 daarbij. Voor zijn verhouding tot de Indische filoso-

fie: W.R. Brakell Buys, 'Schopenhauer en de Indische wijsheid', in: *Alg. Ned. Tijdschr. v. Wijsb. en Psych.* 1959/60 en H. von Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker* (Stuttgart 1960). Zie voor andere speciale onderwerpen ook de noten bij de Inleiding.

## 5. Schopenhauer in Nederland

H.W.Ph.E. van den Bergh van Eysinga vertaalde de *Parerga und Paralipomena* (Amsterdam 1908, tweede druk 1911) in nogal moeizaam Nederlands. B.H.C.K. van der Wijck verzorgde een redelijk goede bloemlezing *Uren met Schopenhauer* (Baarn 1913, tweede druk 1916). Uit *Parerga* deel 2 gaf De Arbeiderspers een bloemlezing uit, in goede vertaling van W. Raven, onder de wat gezochte titel *Er is geen vrouw die deugt*. J.D. Bierens de Haan schreef een monografie *Schopenhauer* (Den Haag 1933, tweede druk 1960) en verzorgde eveneens *Uren met Schopenhauer* (Baarn 1939). Het Schopenhauer-essay van Thomas Mann werd vertaald (samen met diens bloemlezing uit WWV) als *De levende gedachten van Schopenhauer* (Den Haag 1939) en later met zijn Nietzsche-essay verenigd tot *Over Schopenhauer en Nietzsche* (Amsterdam 1976). Twee uitstekende studies zijn de artikelen van Jan Aler, 'Schopenhauer als metafysicus', in: *Rekenschap* 1961, en van P.F.H. Lauxtermann, 'Schopenhauer herontdekt?', in: *Tirade* jrg. 23 (april/mei 1979).

## VERANTWOORDING

Het vertalen van Schopenhauers hoofdwerk in het Nederlands lijkt voorlopig een ondoenlijke onderneming te blijven. Zijn kleinere geschriften zijn te zeer voorbereiding tot of uitwerking van dat hoofdwerk dan dat vertaling ervan, los van WWV, zinvol zou zijn voor een goed inzicht in het geheel van zijn filosofie. Juist aan dat inzicht schort het, bij alle populariteit die de PP hier altijd hebben gehad, in Nederland nogal.

48

Daarom is, ondanks de nadelen die deze vorm aankleven, gekozen voor een bloemlezing uit Schopenhauers gehele werk, ook uit de nagelaten geschriften, die zo veel mogelijk recht zou doen aan zijn filosofische systematiek. Bij vergelijking van enkele al bestaande Duitse anthologieën bleek die van Arthur Hübscher, getiteld *Welt und Mensch* (Stuttgart: Reclam, 1960) het best aan die eis te voldoen. De door hem gekozen teksten vertonen een afwisseling van korte fragmenten en meer uitgebreide passages en zijn geordend naar een aantal systematische gezichtspunten: filosofie van de filosofie en analyse van het filosofische bedrijf, kentheorie, metafysica en natuurfilosofie, esthetica, ethiek, psychologie en karakterkunde, 'levenswijsheid', de pessimistische wereldbeschouwing, dood en onsterfelijkheid, denken en schrijven, autobiografische fragmenten. Al te korte tekstjes echter die te veel het karakter van aforistische *wisecracks* droegen, zijn weggelaten. De door Hübscher toegevoegde tussenkopjes zijn meestentijds onveranderd overgenomen, evenals de syntactische wijzigingen (zinsbouw, woordvolgorde, voegwoorden) die hij aan het begin van een gekozen fragment vaak moest aanbrengen om het uit de loop van Schopenhauers betoog te kunnen lichten. Deze kleine wijzigingen worden ook in de vertaling niet verantwoord. Wel is er overal waar woordgroepen, zinnen of reeksen van zinnen uit een fragment zijn weggelaten (bijv. waar het detailleringen betreft die voor het begrip van de hoofdinhoud van een fragment onnodig zijn) veel consequenter dan in de Duitse tekst het teken [...] of [...] gebruikt.

Bovendien zijn alle geselecteerde teksten aan de hand van de standaardeditie van de *Sämtliche Werke*, uitgegeven door A. Hübscher bij Brockhaus (7 delen, derde druk 1972) op zetfouten gecontroleerd en elk van een aanduiding van zijn vindplaats voorzien. Dat laatste gebeurde tweevoudig: eerst, in afkorting, het betreffende werk van Schopenhauer, met vermelding van paragraaf- of hoofdstuknummer, zodat de teksten in elke editie kunnen worden opgezocht, en dan tussen haakjes band- en bladzijdecijfer(s) in de genoemde standaarduitgave of in edities van de nagelaten manuscripten.

### **Gebruikte afkortingen:**

VW	<i>Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde</i>
WWV I	<i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i> (verdeeld in paragrafen)
WWV II	<i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i> , aanvullingen op WWV I (verdeeld in hoofdstukken)
WN	<i>Über den Willen in der Natur</i> (met daaraan toegevoegd: een gemakkelijk herkenbare afkorting van de betreffende subtitel)
FW	<i>Preisschrift über die Freiheit des Willens</i>
GM	<i>Preisschrift über die Grundlage der Moral</i>
PP I	<i>Parerga und Paralipomena</i> . Erster Band (met daaraan toegevoegd: een gemakkelijk herkenbare afkorting van een van de zes subtitels)
PP II	<i>Parerga und Paralipomena</i> . Zweiter Band (met paragraafaanduiding)
GS	<i>Die Genesis des Systems</i> (niet in de standaardeditie, maar: deel XI van de editie-Deussen. Afgekort: D XI. Zie de Bibliografie onder '1. Uitgaven')

NP *Neue Paralipomena* (niet in de standaardeditie, maar: deel IV van de *Handschriftlicher Nachlass*, uitgegeven door Grisebach. Afgekort: GN IV. Zie de Bibliografie onder '1. Uitgaven')

50 Schopenhauers overvloedige interpunctie is enigszins vereenvoudigd, zonder in het andere uiterste te vervallen: een bijna kommaloze zinsbouw die vooral in filosofische teksten een goed begrip vaak in de weg staat. Cursiveringen zijn overal, ook waar ze overbodig leken, gehandhaafd. Schopenhauers typische gebruik van de dubbele punt is waar dit functioneel leek behouden.

De vertaling waarnaar is gestreefd – en die in nauw overleg tussen de vertaalster en de schrijver van de Inleiding tot stand kwam – is er een in leesbaar en beeldend Nederlands, waarin toch alle door Schopenhauers tekst geleverde betekenis-elementen zo veel mogelijk hun plaats hebben gekregen. Ter wille van zó'n vertaling was het onvermijdelijk Schopenhauers soms wel erg sterk aan het Latijn georiënteerde zinsbouw enigszins te ontleden tot eenheden van een zodanige structuur en omvang, dat ze de lezer niet als curiosa verschijnen en hem niet de moed ontnemen om de denkstappen waar het Schopenhauer om gaat mee te voltrekken. Een tot elke prijs gemoderniseerde, 'gemakkelijke' spreektaal was echter niet het doel. De wat langere adem die soms is vereist om Schopenhauers logisch welgeordende perioden te omspannen, loont bepaald de moeite: een in mootjes gehakte redenering is vaak veel minder doorzichtig dan een die haar complexe structuur nog zichtbaar heeft behouden.

Zie over deze en andere principes van het Schopenhauer-vertalen ook: Maarten van Nierop, 'Schopenhauer in het Nederlands' (inleiding bij een voorpublicatie van hoofdstuk XIII van deze vertaling) in: *De Revisor* VIII, 4 (aug. 1980).

# WAT IS FILOSOFIE?

## Twee vereisten

Om te filosoferen zijn dit de twee eerste vereisten: allereerst, dat men de moed heeft geen enkele vraag vóór zich te houden, en ten tweede, dat men alles wat *vanzelf spreekt* goed tot zijn bewustzijn laat door-dringen, om het zodoende als problematisch te gaan zien.

PP II, § 3 (VI, 4)

## De filosofische onrust

Alleen voor het redeloze dier lijken de wereld en het bestaan vanzelfsprekend te zijn. Voor de mens daarentegen vormen ze een probleem waarvan zelfs de meest banale geest zich nog wel af en toe, in zijn meer heldere ogenblikken, levendig bewust is, maar dat zich des te duidelijker en dringender aan ons voordoet naarmate wij over een helderder verstand beschikken en ons door scholing meer stof tot nadenken hebben eigen gemaakt. Bij wie geschikt is om te filosoferen mondt dat alles ten slotte [...] in die karakteristieke *verwondering* uit, die zich met dit kardinale probleem – dat immers in alle tijden en alle landen het betere deel van de mensheid onophoudelijk bezighoudt en het nimmer rust gunt – in volle omvang geconfronteerd ziet. Inderdaad, de onrust die het nimmer aflopend uurwerk van de metafysica gaande houdt is het besef dat het niet-zijn van deze wereld evenzeer mogelijk is als haar zijn.

WWV II, Kap. 17 (III, 189)

## Het vraagstuk van de filosofie

52

De filosofie heeft als eigenaardigheid dat zij helemaal niets bekend veronderstelt, maar dat alles haar even vreemd en problematisch is: niet alleen de relaties tussen de verschijnselen,<sup>1</sup> maar ook die verschijnselen zelf, ja zelfs de wet van de toereikende grond,<sup>2</sup> waarop de andere wetenschappen zonder zich verder vragen te stellen alles terugvoeren. Met zo'n herleiding zou echter wat de filosofie betreft nog niets gewonnen zijn, omdat het ene lid van de reeks haar even vreemd is als het andere, voorts de aard van die samenhang zelf evenzeer een probleem voor haar vormt als wat erdoor wordt verbonden, en dat laatste dan weer na het aantonen van verband net zo goed als daarvóór. Want wat de wetenschappen vooronderstellen, wat ze ten grondslag leggen aan hun verklaringen en als grens daarvoor vaststellen, dat vormt nu juist het eigenlijke vraagstuk voor de filosofie, die dus in zoverre daar begint waar de wetenschappen ophouden. Bewijzen kunnen haar fundament niet zijn, want die leiden uit bekende stellingen onbekende af; voor de filosofie echter is alles even onbekend en vreemd.

WWV I, § 15 (II, 97)

Filosofie is wezenlijk *wereldwijsheid*; haar probleem is de wereld. Alleen daar heeft ze mee te maken en ze laat de goden met rust, maar ze verwacht er wel voor terug, ook door de goden met rust te worden gelaten.

WWV II, Kap. 17 (III, 209)

## Filosofie en kunst

Niet alleen de filosofie, maar ook de schone kunsten is het er in de grond van de zaak om begonnen het vraagstuk van het bestaan op te lossen. Want in de geest van ieder die zich eenmaal aan de zuiver

objectieve beschouwing van de wereld gewijd heeft, is, hoe verscho-  
len en onbewust dat ook zijn mag, een streven wakker geworden om  
het ware wezen van de dingen, van het leven, van het bestaan, te  
begrijpen.

WWV II, Kap. 34 (III, 463)

Filosofie moet evengoed als kunst en poëzie haar bron hebben in  
het aanschouwelijk benaderen van de wereld. Het mag er trouwens,  
hoezeer ons hoofd er ook koel bij moet blijven, nooit zó koudbloedig  
toegaan dat ten slotte niet heel de mens, met hart en hoofd, in actie  
komt en van top tot teen door elkaar geschud wordt. Filosofie is geen  
algebrasom. Veeleer heeft Vauvenargues gelijk als hij zegt: *Les gran-  
des pensées viennent du cœur.*<sup>3</sup>

53

PP II, § 9 (VI, 9)

Ook als de *filosofie* ooit tot hoogste volmaaktheid zal zijn opgebloeid  
zal ze in haar streven om het wezen van de wereld te kennen toch  
nooit de andere *kunsten* overbodig kunnen maken; eerder zal ze die  
steeds als een noodzakelijk commentaar nodig hebben. Omgekeerd  
is de filosofie zelf ook commentaar op de overige kunsten, maar dan  
alleen ten behoeve van de rede, die de abstracte uitdrukking is van de  
inhoud van alle andere kunsten en dus van het wezen van de wereld.

GS, § 525 (D XI, 392)

## Het devies van de geschiedenis

De ware filosofie van de geschiedenis bestaat in het inzicht dat men  
in heel die eindeloze wirwar van veranderingen toch steeds weer het-  
zelfde, gelijke en onveranderlijke *wezen* voor zich heeft, dat vandaag  
hetzelfde bedrijft als gisteren en te allen tijde. Zo'n geschiedfiloso-  
fie moet dus het identieke opsporen in alle gebeurtenissen, die van  
de oude en van de nieuwe tijd, van Oriënt en Occident, en ondanks

alle verscheidenheid in specifieke omstandigheden, in gebruiken en zeden, overal dezelfde mensheid zien te ontwaren. Dat identieke en bij alle wisseling gelijk blijvende is gelegen in de fundamentele eigenschappen van 's mensen hart en hoofd, – en daar zijn veel slechte eigenschappen bij en weinig goede. Het devies van de geschiedenis zou eigenlijk moeten luiden: *Eadem, sed aliter*.<sup>4</sup> Wie Herodotus heeft gelezen, die heeft, filosofisch gezien, al genoeg geschiedenis gestudeerd. Want daar staat alles al wat de latere wereldgeschiedenis uitmaakt: het hele reilen en zeilen, het handelen en lijden, in één woord het lot van het menselijk geslacht, zoals dat uit genoemde eigenschappen en uit het natuurlijk bestel van de aarde voortvloeit.

WWV II, Kap. 38 (III, 507v)

54

### De stukken wisselen, de spelers blijven

Hoezeer op het wereldtoneel de stukken en de maskers ook wisselen, de toneelspelers blijven bij dat alles toch steeds dezelfde. Wij zitten bij elkaar en praten en raken opgewonden, en onze ogen glanzen en onze stemmen gaan luider klinken: precies zo hebben *anderen* gezeten, duizend jaar geleden; het was hetzelfde en het waren *dezelfden*. Net zo zal het over duizend jaar zijn. Het mechaniek waardoor wij dit niet beseffen is *de tijd*.

PP II, § 140 (VI, 293v)

### Het eekhoortje in zijn rad

Ons filosofisch streven kan er slechts op gericht zijn, het handelen van de mens en de zo uiteenlopende, zelfs tegenstrijdige maxims waarvan dat de levende uitdrukking is, naar diepste wezen en gehalte te duiden en te verklaren, [...]. Onze filosofie zal daarbij blijven vasthouden aan dezelfde *immanentie* als in heel onze beschou-

wing tot nu toe: ze zal niet, tegen Kants grootse leer ingaand, de verschijningsvormen, waarvan de algemene uitdrukking de wet van de toereikende grond is, als polsstok gebruiken om daarmee over het verschijnsel zelf, het enige waardoor die vormen betekenis krijgen, heen te springen en in het grenzeloze gebied van de lege ficties te belanden. Integendeel, deze reële wereld van het kenbare, waarin wij zijn en die in ons is, blijft zowel het thema als de grens van onze beschouwing: deze wereld, die zó rijk aan inhoud is dat zelfs het meest diepgaande onderzoek waartoe het menselijk intellect maar in staat zou wezen, haar niet tot op de bodem zou kunnen uitputten. [...] Het gaat er hier niet om verhaaltjes te vertellen en die voor filosofie te laten doorgaan. Wij zijn namelijk van mening dat ze allemaal nog mijlenver verwijderd zijn van een filosofisch kennen van de wereld, al die lieden die in de waan verkeren dat zij het wezen ervan op de een of andere manier, hoe fraai ook ingekleed, *historisch* kunnen begrijpen. Dit is het geval zodra er in hun opvatting aangaande het wezen zelf van de wereld een *worden* of geworden-zijn of zullenworden voorkomt, zodra een 'vroeger' of 'later' ook maar de minste betekenis krijgt en daarmee, duidelijk of verkappt, een begin- en een eindpunt van de wereld benevens een weg tussen beide in wordt gezocht en gevonden en het filosoferend individu dan ook nog eens zijn eigen plaats op die weg bepaalt. [...] Al dergelijke historische filosofie, hoe deftig ze ook doet, vat *de tijd* op als een bepaling van de dingen zelf, alsof Kant er nooit was geweest. Ze blijft daardoor staan bij wat Kant de verschijning noemt, in tegenstelling tot het *ding op zichzelf*; en wat Plato ziet als het wordende, nooit zijnde, in tegenstelling tot het zijnde, nooit wordende, of wat ten slotte bij de Indiërs de sluier van *mâyâ* heet. Het is immers juist de kennis die aan de wet van de toereikende grond is overgeleverd waarmee men nooit tot het innerlijk wezen van de dingen kan doordringen, maar enkel verschijnselen tot in het oneindige naspeurt en zomaar door blijft draven, zonder einde en zonder doel, als een eekhoortje in zijn rad, tot men ten slotte vermoeid op een willekeurig punt ergens boven- of

onderaan stilstaat en daar dan ook nog van anderen respect voor wil afdwingen. De ware filosofische beschouwingwijze van de wereld, d.w.z. die benaderingswijze die ons inzicht leert krijgen in het innerlijk wezen van de wereld en ons daarmee boven de verschijnselen uit-tilt, is er nu precies een die niet vraagt naar het waarvandaan en het waarheen en het waarom, maar altijd en overal alleen naar het *wat* van de wereld, die dus de dingen niet beschouwt naar een of andere relatie, niet als wordend of vergaand, kortom niet onder het aspect van een van de vier verschijningsvormen van de wet van de toereikende grond,<sup>5</sup> maar die juist omgekeerd dat tot voorwerp heeft, wat na het opzichschuiven van de hele op deze wet gerichte optiek nog overblijft: het in alle relaties verschijnende, daar echter zelf niet aan onderworpen zijnde, steeds aan zichzelf gelijk blijvende wezen van de wereld – haar ideeën.

WWVI, § 53 (II, 321v)

### **Een lange, zware droom**

Terwijl de geschiedenis ons leert dat het in elke tijd weer anders is geweest, doet de filosofie haar best ons tot het inzicht te brengen dat alles te allen tijde volstrekt hetzelfde was, is en blijven zal. Inderdaad is het wezen van het menselijk leven en van de natuur in elk hier en nu in zijn geheel aanwezig en om dat wezen door en door te leren kennen is slechts diepgang van visie nodig. De geschiedwetenschap echter hoopt die diepte te kunnen vervangen door lengte en breedte: voor haar is elk heden slechts een brokstuk dat moet worden aangevuld door het verleden. En van dat verleden is de lengte oneindig en er sluit zich weer een oneindige toekomst bij aan. Hierop berust de tegenstelling tussen filosofen en historici: de eersten willen doorgronden, de laatsten willen tot het einde toe doorvertellen. De geschiedenis laat ons op elke bladzijde telkens weer hetzelfde zien onder verschillende vormen, en wie het niet in één of een paar ervan

herkent, die zal ook door *alle* vormen af te gaan nauwelijks tot kennis van dat ene gelijkblijvende geraken. De hoofdstukken van de geschiedenis der volkeren zijn in de grond van de zaak enkel verschillend door namen en jaartallen, hun eigenlijke wezenlijke inhoud is overal dezelfde. [...]

Wat ten slotte de poging betreft die vooral in zwang is geraakt door de hegeliaanse pseudofilosofie die alom de geesten bederft en afstompt, namelijk om de wereldgeschiedenis als een volgens plan verlopend geheel op te vatten of, zoals ze dat dan noemen, 'haar organisch te construeren': hier ligt in feite een onbehouwen en platvloers *realisme* aan ten grondslag dat de *verschijning* voor het *wezen zelf* van de wereld houdt en in de waan verkeert dat het op die verschijning, op de gestalten en toedrachten ervan, aankomt. Daarbij wordt dit realisme ook nog heimelijk ondersteund door bepaalde fundamentele gezichtspunten van mythologische aard, die het stilzwijgend vooronderstelt: anders zouden ze zich toch moeten afvragen wie nu eigenlijk die toeschouwer is voor wie een dergelijke komedie wordt opgevoerd. – Want aangezien alleen het individu en niet de mensheid een werkelijke onmiddellijke eenheid van bewustzijn kent, is het louter fictie om aan de levensloop van de mensheid eenheid toe te schrijven. Bovendien: zoals in de natuur alleen de *species* reëel zijn en de *genera* enkel abstracties, zo zijn binnen de menselijke soort slechts de individuen en hun levensloop reëel, de volkeren en 'het leven der volkeren' niets dan abstracties. Ten slotte lopen zulke geconstrueerde geschiedenissen, geleid als ze worden door banaal optimisme, in laatste instantie altijd weer uit op een behaaglijke, weldoorvoede, vette staat, met een keurige grondwet, goede justitie en politie, techniek en industrie. Ze resulteren hooguit in intellectuele perfectie: die is inderdaad de enig mogelijke, omdat immers de sfeer van het morele in wezen onveranderd blijft. Toch is het dat morele waarop, naar onze diepste stem getuigt, alles aankomt, en men vindt het alleen in het individu, als de richting van zijn wil. De waarheid is dat slechts aan de levensloop van ieder individu afzonderlijk een-

heid, samenhang en werkelijke betekenis toekomen: men kan die levensloop als een leerschool opvatten, waarvan de zin een morele is. Alleen *innerlijke* processen voor zover ze de *wil* betreffen hebben ware realiteit en zijn werkelijke gebeurtenissen, omdat alleen de wil het ding op zichzelf is. In elke microkosmos ligt heel de macrokosmos besloten en de laatste omvat niets meer dan de eerste. De veelheid is slechts verschijning, en de uiterlijke gebeurtenissen zijn enkel configuraties van die wereld van de verschijning en hebben dus geen realiteit of betekenis in directe zin, maar pas indirect, door hun relatie tot de wil van individuen. Het streven om ze langs directe weg te duiden en uit te leggen lijkt daarom op een poging om in wolkenformaties groepen mensen en dieren te zien. – Wat de geschiedenis vertelt is in feite slechts de lange, zware en verwarde droom van de mensheid.

WWV II, Kap. 38 (III, 504vv)

### **Het weten omtrent de dood**

Zonder twijfel zijn het het weten omtrent de dood en daarnaast het mediteren over het lijden en de nood van het leven die de sterkste impuls geven tot filosofische bezinning en tot metafysische interpretaties van de wereld. Als ons leven geen einde had en vrij was van leed, dan zou het toch hoogstwaarschijnlijk geen mens invallen om te vragen waarom de wereld er is en waarom ze nu juist zo is als ze is: dan zou alles heel vanzelfsprekend zijn.

WWV II, Kap. 17 (III, 176v)

### **De aanblik van het kwaad**

Het specifieke karakter van de verbazing die ons tot filosoferen drijft ontspringt klaarblijkelijk aan de aanblik *van de ellende én van de gemeenheid in de wereld*, die zelfs als ze in de rechtvaardigste ver-

houding tot elkaar zouden staan, ja zelfs als het goede nog verre de overhand over die twee had, toch zaken zijn die er helemaal niet behoorden te wezen.

WWV II, Kap. 17 (III, 190)

## Het juiste alfabet

Als men een schriftuur vindt waarvan het alfabet onbekend is, dan probeert men net zo lang te interpreteren tot men tot een hypothese komt aangaande de betekenis van de letters, waardoor ze begrijpelijke woorden en samenhangende zinnen gaan vormen. Er blijft dan echter geen ruimte over voor twijfel aan de juistheid van de ontcijfering, omdat het natuurlijk niet mogelijk is dat de overeenstemming en de samenhang die deze interpretatie tussen alle tekens van dat geschrift aanbrengt puur toeval zouden zijn en men bij een heel andere invulling van de letters eveneens woorden en zinnen in deze combinatie van lettertekens zou kunnen herkennen. Op soortgelijke wijze moet de ontcijfering van de wereld zich uit zichzelf volledig waarmaken. Ze moet een gelijkmatig licht verspreiden over alle verschijnselen in de wereld en ook de heteroogste nog met het geheel in overeenstemming brengen, zodat zelfs tussen de meest contrasterende verschijnselen de tegenspraak wordt opgeheven. Dit zichzelf waarmaken is het kenmerk van haar echtheid. Want elke verkeerde ontcijfering zal, als ze al op een paar verschijnselen past, met de overige des te schriller in tegenspraak blijken. [...] Zo zou er een onafzienbaar register zijn samen te stellen van de tegenspraken tussen dogmatische aannamen enerzijds en de realiteit van de dingen anderzijds. Ik moet echter bestrijden dat daarin met recht en reden een of andere leerstelling van *mijn* filosofie zou kunnen worden opgenomen, juist omdat elk van die leerstellingen oog in oog met de aanschouwde realiteit is doordacht en er niet één onder is die haar wortel alleen in abstracte begrippen heeft. Omdat het bij mij

niettemin om een grondgedachte draait die aan *alle* verschijnselen in de wereld bij wijze van sleutel kan worden aangelegd, heeft mijn denken zich daarmee waargemaakt als het juiste alfabet, waarvan de toepassing alle woorden en zinnen inhoud en betekenis verleent. Dat de oplossing van een raadsel juist is, dat blijkt wanneer alle aanwijzingen bij dat raadsel met het antwoord kloppen. Precies zo laat mijn leer overeenstemming en samenhang ontwaren in de contrastrijke wirwar van verschijnselen in deze wereld en heft ze de ontelbare tegenspraken op die er, van elk ander gezichtspunt uit gezien, in liggen. In dit opzicht lijkt ze daarom op een rekensom die uitkomt, zij het natuurlijk niet in die zin dat ze geen probleem meer ter oplossing, geen mogelijke vraag meer ter beantwoording zou overlaten. Zoiets te beweren zou een overmoedige loochening zijn van de grenzen die aan de menselijke kennis in het algemeen zijn gesteld. Welke fakkel we ook ontsteken en welke ruimte we er ook mee mogen verlichten, steeds zal onze horizon door diepe nacht omgrensdd blijven. Want de uiteindelijke oplossing van het raadsel van de wereld zou noodzakelijkerwijs alleen nog maar van de dingen op zichzelf spreken, en niet meer van de verschijnselen. Maar al onze kenvormen zijn nu juist alleen op die verschijnselen berekend: daarom moeten wij ons alles via een 'naast elkaar' en een 'na elkaar' en door causaliteitsverhoudingen inzichtelijk maken. Deze vormen hebben echter enkel zin en betekenis met betrekking tot de verschijning, de dingen op zichzelf en hun mogelijke verhoudingen laten zich door middel van die vormen niet vatten. Daarom moet de ware, positieve oplossing van het raadsel van de wereld wel zo zijn dat het menselijk intellect volkomen onmachtig is die oplossing te vatten en te denken: zodat wij, zelfs als er een wezen van hogere orde zou komen dat zich alle moeite zou getroosten om het ons bij te brengen, van diens onthullingen volstrekt niets zouden kunnen begrijpen.

WWV II, Kap. 17 (III, 204vv)

## De horizon blijft duister

Nooit heb ik de vermetelheid gehad een filosofie te willen ontwerpen die geen vragen meer zou overlaten. In die zin is filosofie nu eenmaal onmogelijk: ze zou een leer der alwetendheid zijn. Maar toch, *est quaedam prodire tenus, si non datur ultra*;<sup>6</sup> er bestaat een grens tot waar het nadenken kan doordringen, en *tot zover* de nacht van ons bestaan verhelderen, al blijft de horizon steeds duister. Die grens bereikt mijn filosofie in de wil tot leven die, ten overstaan van zijn eigen verschijning, zichzelf bevestigt of ontkent. Over die grens nog heen willen gaan is, in mijn ogen, als boven de dampkring uit willen vliegen. Hier moeten wij wel blijven staan, al komen er ook uit onopgeloste problemen steeds weer nieuwe voort.

61

WWV II, Kap. 47 (III, 679)



# FILOSOFEN EN PROFESSOREN IN DE FILOSOFIE



## De wil tot waarheid

Zich inzetten met de onbaatzuchtigste eerlijkheid, zich onweersaanbaar gedreven voelen om het bestaan te ontraadselen, met ernstig nadenken tot in het diepste van elk wezen door willen dringen en de ware geestdrift koesteren voor de waarheid – dat zijn de eerste en onontbeerlijkste voorwaarden voor het waagstuk om opnieuw te naderen tot de oeroude sfinx, in een hernieuwde poging zijn eeuwig raadsel op te lossen, op het gevaar af neer te storten tot de zovelen die al zijn voorgegaan, de donkere afgrond van de vergetelheid in.

PP I, Univ.Phil. (V, 176)

## Wat echt is gaat langzaam

De waarheid kan wachten, want ze heeft nog een lang leven voor zich. Wat echt is en ernstig bedoeld gaat steeds langzaam zijn gang, en zo bereikt het zijn doel. Wél bijna als door een wonder, want waar dat echte en ernstige verschijnt wordt het in de regel koel, zelfs met vijandschap opgenomen, en wel om precies dezelfde reden waarom ook naderhand, als het volledige erkenning heeft gevonden en zo bij het nageslacht is aangeland, de overgrote meerderheid van de mensen het enkel op gezag aanneemt, om zich niet te compromitteren, terwijl het getal van degenen die het echte oprecht waarderen altijd ongeveer even klein blijft als in het begin.

WN, Einl. (IV/1, 8)

## Lering komt van wie zelf denken

Voor ware, echte prestaties in de filosofie geldt, net als in de poëzie en de schone kunsten, als eerste voorwaarde de volstrekt abnormale neiging om, tegen de regels van de menselijke natuur in, niet subjectief te ijveren voor het geluk van de eigen persoon, maar in plaats daarvan volkomen *objectief* gericht te zijn op een van de persoon losstaande *prestatie*. Deze neiging wordt daarom heel treffend als *excentriek* betiteld, soms ook wel als 'donquichotterie' belachelijk gemaakt. [...] Een dergelijke oriëntatie van de geest mag dan al een hoogst zeldzame anomalie zijn, de vruchten ervan komen echter juist daardoor in de loop van de tijd de hele mensheid ten goede, want gelukkig zijn ze van het soort dat kan worden bewaard. Nauwkeuriger uitgedrukt: men kan denkers indelen in degenen die *namens zichzelf* zelfstandig, en degenen die *namens anderen* denken; de laatsten vormen de regel, de eersten de uitzondering. Zodoende zijn de eerstgenoemden zelfdenkers in dubbele betekenis en egoïsten in de meest hoogstaande zin van het woord. Alleen zij zijn het, van wie de wereld lering kan trekken. Want alleen het licht dat iemand voor zichzelf heeft ontstoken schijnt daarna ook voor anderen.

PP I, Univ.Phil. (V, 162v)

## De dwalingen van de mensheid

Zolang wij maar niet verder gaan dan de zuivere aanschouwing is alles nog helder, vast en zeker. Dan is er geen sprake van vragen of twijfels, noch van dwaalwegen: we willen niet verder en kunnen ook niet verder, we ervaren rust in het aanschouwen, voldoening in het hier en nu. De aanschouwing heeft aan zichzelf genoeg, daarom kan dat wat zuiver in de aanschouwing zijn oorsprong had en deze trouw is gebleven, zoals het echte kunstwerk, nooit onwaar zijn en ook nooit ofte nimmer door de tijd worden weerlegd: het geeft immers

geen mening ten beste maar laat ons de zaak zelf zien. Maar met het abstracte kennen, met de rede, hebben op het theoretische vlak twijfel en dwaling, op het praktische zorg en spijt hun intrede gedaan. Terwijl in de aanschouwelijke voorstelling de *schijn* enkele ogenblikken lang de werkelijkheid vervormt, kan in de abstracte voorstelling de *onwaarheid* duizenden jaren lang heersen, hele volkeren aan haar ijzeren juk onderwerpen, de nobelste gevoelens van de mensheid verstikken, en zelfs degenen die zij niet vermag te bedriegen door haar slaven, de wél bedrogenen, in boeien laten slaan. Onwaarheid is de vijand waartegen de grootste wijzen van alle tijden hun ongelijke strijd streden, en alleen wat ze haar konden ontfutselen is tot erfgoed van de mensheid geworden. Daarom is het goed op die vijand dadelijk de aandacht te vestigen zodra we de bodem betreden waarop zijn domein ligt. Er is vaak gezegd dat men de waarheid moet navorsen, ook waar het nut er niet aan valt af te zien, omdat dat nut ook indirect kan zijn en aan de dag kan treden waar men het niet verwacht. Maar ik vind dat daar zeker nog aan moet worden toegevoegd dat men er evenzeer op gespist dient te zijn om elke onwaarheid aan het licht te brengen en uit te roeien, ook waar de schadelijkheid er niet meteen aan valt af te lezen, omdat ook die schade zeer indirect kan zijn en ooit aan de dag kan treden waar men haar niet verwacht: want elke onwaarheid draagt een gif in zich. Als het immers de geest is, als het het kennen is dat de mens tot heerser over de aarde maakt, dan bestaan er geen onschadelijke onwaarheden, laat staan onwaarheden die respectabel of heilig zouden zijn. En tot troost van hen die aan de edele, maar zo zware strijd tegen de onwaarheid op enigerlei wijze en in enigerlei zaak hun kracht en hun leven wijden, kan ik niet nalaten hier nog aan toe te voegen dat zolang de waarheid nog niet vaststaat de onwaarheid weliswaar haar spel kan spelen, als uilen en vleermuizen in de nacht maar men kan nog eerder verwachten dat uilen en vleermuizen de zon terug naar het oosten zullen jagen dan dat de waarheid, als zij eenmaal is onderkend en duidelijk en volledig is uitgesproken, weer verdrongen zou worden om de oude onwaar-

heid nogmaals ongestoord haar riante plaats te laten innemen. Dat is de kracht van de waarheid, wier zege zwaar en moeizaam is, maar haar als ze eenmaal is behaald ook niet meer kan worden ontruikt.

WWV I, § 8 (II, 41vv)

## Zeepbellen

66

Wat het geschrijf van onze heren filosofen zo bovenmate arm aan gedachten en daardoor martelend saai maakt, dat is weliswaar in laatste instantie hun armoede van geest, maar allereerst is het toch wel dat hun voordracht zich voortdurend in hoogst abstracte, algemene en buitensporig ruime begrippen beweegt en bijgevolg ook meestal voetje voor voetje, in louter onbestemde, weifelende, wazige uitdrukkingen voortschuift. Tot deze koorddanserspas zijn zij echter wel genoopt, omdat ze ervoor moeten oppassen dat ze de aarde niet raken. Daar zouden ze namelijk op het reële, vastomlijnde, bijzondere en heldere stuiten, evenzovele gevaarlijke klippen waarop de opgetuigde driemasters van hun woorden wel eens schipbreuk zouden kunnen lijden. Want in plaats van zinnen en verstand strak en vast gericht te houden op de aanschouwelijk voorhanden wereld, op wat er eigenlijk in werkelijkheid gegeven is, op het onvervalste, dat naar zijn eigen aard niet aan onwaarheid is blootgesteld en waardoorheen wij dan ook tot het wezen van de dingen kunnen doordringen – in plaats van dat alles kennen zij niets anders dan de hoogste abstracties, zoals *zijn*, *wezen*, *worden*, *het absolute*, *het oneindige*, enzovoort. Zij gaan zelfs al van zulke abstracties uit en bouwen er systemen mee op, waarvan het gehalte uiteindelijk op niets dan woorden neerkomt, zodat het in feite slechts zeepbellen zijn, die leuk zijn om een poosje mee te spelen, maar de bodem van de realiteit niet kunnen raken zonder uiteen te spatten.

PP I, Univ.Phil. (V, 174v)

## Een Kaspar Hauser onder de professoren

Ten gevolge van de oude onverzoenlijke oorlog die alom en immer door onbekwaamheid en domheid wordt gevoerd tegen geest en verstand – de eersten door legioenen vertegenwoordigd, de laatsten door individuen –, heeft ieder die datgene brengt wat waardevol en echt is een hard gevecht te leveren tegen onverstand, botheid, smaakbederf, privébelangen en na-ijver, alle in waardige alliantie verbonden, [...]. Mij was daar echter bovendien nog een ongewone vijand bij gegeven. Een groot aantal namelijk van degenen die in mijn vak de taak en de gelegenheid hadden om het oordeel van het publiek te leiden, was aangesteld en werd betaald om het allervulgairste dat er is, de *hegelarij*, te verbreiden, te loven, ja de hemel in te prijzen. [...] Hierdoor moge het voor de latere lezers anders zo raadselachtige feit worden verklaard dat ik mijn eigen tijdgenoten even vreemd ben gebleven als het mannetje in de maan. Maar toch, een denksysteem dat erin slaagt om ook bij het uitblijven van alle belangstelling van anderen zijn geestelijke vader een heel leven lang onafgebroken bezig te houden en hem tot volhardende, onbetaalde arbeid aan te zetten, legt juist hierdoor getuigenis af van zijn waarde en zijn waarheid. Het is enkel en alleen de liefde voor mijn zaak geweest die mij zo zonder enige aanmoediging van buitenaf al mijn levensdagen in mijn streven heeft doen volharden en die ervoor gezorgd heeft dat ik niet versaagde. Met verachting sloeg ik intussen de lawaaiige roem van het slechte gade. Want mijn genius had mij bij mijn intree in dit leven voor de keuze gesteld om ofwel tot kennis van de waarheid te geraaken maar niemand daarmee te behagen, ofwel samen met de anderen onwaarheid te onderwijzen te midden van aanhang en bijval. Die keuze is me toen niet zwaar gevallen. Zodoende was nu echter mijn filosofie een lot beschoren dat het tegenovergestelde was van dat van de hegelarij, zelfs zo volstrekt het tegendeel ervan dat men die twee kan zien als de keerzijden van eenzelfde medaille, zoals met de aard van beide filosofieën overeenstemt. De hegelarij, die geen waarheid,

geen helderheid, geen geest, zelfs geen normaal gezond verstand bezit, en daarbij bovendien nog optreedt in het gewaad van het walgelijkste *galimatias*<sup>7</sup> dat men ooit hoorde, werd een geëtrooide en geprivilegieerde kathedersfilosofie, onzin dus, maar lucratieve onzin. Mijn eigen filosofie, die zich tegelijk met die andere aandiende, bezat weliswaar alle kwaliteiten waarvan deze verstoken was, alleen, ze was niet pasklaar gemaakt voor hogere doelen, ze was, het toenmalige tijdsgewricht in aanmerking genomen, voor de katheders in het geheel niet geschikt en er was dus, zoals men dat uitdrukt, niets mee aan te vangen. Daaruit volgde, zoals de dag volgt op de nacht, dat de hegelarij het vaandel werd waar iedereen op afkwam, terwijl mijn filosofie bijval noch aanhangers vond, veeleer eensgezind en met opzet totaal werd genegeerd, in de doofpot gestopt, waar mogelijk gesmoord. Door haar aanwezigheid zou immers dat hoogst fascinerende spel zijn verstoord, zoals een schaduwspel op de muur door toedoen van binnenvallend daglicht. Zo werd ik dus de Man met het IJzeren Masker of [...] de Kaspar Hauser van de filosofieprofessoren:<sup>8</sup> afgesloten van lucht en licht opdat niemand me maar zou zien en mijn aangeboren intenties vooral niet tot hun recht zouden komen. Maar nu is die door de filosofieprofessoren doodgezwegen man weer opgestaan, en wel tot grote ontsteltenis van deze zelfde heren professoren, die geen flauw idee hebben wat voor gezicht ze nu moeten trekken.

PP I, Fragm. Gesch. Phil., § 14 (V, 143v)

### **Voor de filosofie leven – van de filosofie leven**

Als er dan al filosofie moet wezen, d.w.z. als het de menselijke geest inderdaad vergund mag zijn om zijn hoogste, edelste krachten te richten op wat verreweg het belangrijkste van alle vraagstukken is, dan kan dit alleen dan met succes geschieden wanneer de filosofie onttrokken blijft aan alle invloed van staatswege. De staat doet al een heel ding voor de filosofie en bewijst haar zijn humaniteit en

zijn edelmoedigheid al voldoende als hij haar niet vervolgt, maar haar laat begaan en haar bestaansrecht gunt als de vrije kunst die ze is – een kunst overigens die haar eigen beloning moet zijn. Daar staat tegenover dat de staat zich van hoge uitgaven voor professoraten ontheven kan achten, omdat de lieden die *van* de filosofie willen leven maar hoogst zelden dezelfde zullen zijn als die werkelijk *voor* haar leven, en soms zelfs wel identiek zijn met degenen die in het geniep *tegen* haar intrigeren.

PP I, Univ. Phil. (V, 192)

## Stalvoer

Professoren in de filosofie hebben er al van oudsher hun speciale roeping in gezien het bestaan en de eigenschappen van God uit de doeken te doen en hem tot hoofdthema van hun filosoferen te maken. Als dus de Schrift leert dat God de raven voedt op het veld, dan moet ik daaraan toevoegen: en ook de filosofieprofessoren op hun katheders. Ja, nog vandaag de dag geven ze ons heel brutaal de verzekering dat het absolute (zoals bekend de nieuwerwetse betiteling van Onze-Lieve-Heer) en zijn verhouding tot de wereld het eigenlijke thema zijn van de filosofie, en met het nader omschrijven en uitschilderen van dat thema en met het erop doorfantaseren, daarmee zijn ze nog steeds druk doende. Want de regeringen die voor zulk soort filosoferen geld uitgeven, zouden ondertussen wél graag uit de filosofische collegezalen ook nog eens goede christenen en vlijtige kerkgangers zien komen.

PP I, Fragm. Gesch. Phil., § 13 (V, 119)

Over het geheel genomen is de stalvoeding van professoren nog het geschiktst voor herkauwers. Wie daarentegen hun buit zelf uit de handen van de natuur ontvangen, die voelen zich beter in de openlucht.

PP II, § 253 (VI, 515)



## Twee waarheden

‘De wereld is mijn voorstelling’ – dat is een waarheid die met betrekking tot elk levend en kennend wezen geldigheid heeft, hoewel alleen de mens zich er een bewustzijn van kan vormen in de abstracte reflectie; en doet hij dit ook werkelijk, dan heeft de filosofische bezinning<sup>9</sup> bij hem haar intrede gedaan. Hij ziet dan met helderheid en stelligheid in dat hij noch de zon kent noch de aarde, maar altijd enkel een oog dat ‘zon’ ziet, een hand die ‘aarde’ voelt. Hij begrijpt dan dat de wereld die hem omgeeft er alleen als voorstelling is, dat wil zeggen: er enkel en alleen is met betrekking tot iets anders, iets wat voorstelt, en wat hij zelf is. – Zo er al enige waarheid *a priori* kan worden uitgesproken, dan is het deze wel. Want hierin wordt onder woorden gebracht wat de vorm is van alle mogelijke en denkbare ervaring, een vorm die algemener is dan alle andere, dan tijd, ruimte en causaliteit, want die vooronderstellen hem juist allemaal al, [...]. Geen waarheid is dus zekerder, minder van alle andere waarheden afhankelijk en minder aangewezen op een bewijs dan deze: dat alles wat voor het kennen<sup>10</sup> bestaat, heel deze wereld dus, slechts object is in relatie tot een subject, aanschouwing voor een aanschouwer, in één woord: voorstelling. Natuurlijk geldt dit voor het heden zo goed als voor elk verleden en elke toekomst, voor wat het verst verwijderd is evengoed als voor wat vlakbij is, want het geldt voor tijd en ruimte zelf en alleen daarbinnen kunnen de genoemde onderscheidingen worden gemaakt. Alles wat hoe dan ook tot de wereld behoort en behoren kan, zit onvermijdelijk vast aan dit bepaald-zijn door het subject en bestaat alleen voor het subject. De wereld is voorstelling. [...]

Dat echter z'ón visie op de wereld – waarvan de waarheid overigens niet te loochenen valt – toch te eenzijdig is en dus wel door willekeurig abstraheren tot stand moet zijn gekomen, dat bemerkt ieder van ons aan het inwendig tegenstribbelen waarop de opvatting als zou de wereld onze loutere voorstelling zijn, steeds bij ons stuit, terwijl wij ons anderzijds aan deze opvatting toch ook nooit ofte nimmer kunnen onttrekken. De eenzijdigheid van deze visie op de wereld wordt echter aangevuld door een waarheid die niet zo onmiddellijk zeker is als die waarvan we hier zijn uitgegaan, een waarheid waartoe we alleen kunnen geraken door diepgaander onderzoek en een moeilijker proces van abstractie, door wat verschillend is te scheiden en wat identiek is te verenigen. Deze waarheid is van een onverbiddelijke ernst en moet eenieder zo al niet vreeswekkend, dan toch in elk geval verontrustend in de oren klinken, namelijk, dat hij ook net zo goed zeggen kan en zelfs zeggen *moet*: 'De wereld is mijn wil'.

WWV I, § 1 (II, 3vv)

### **Het subject is drager van de wereld**

Datgene wat ten overstaan van alles het kennende is en nergens door wordt gekend, is het *subject*. Dat is dus de drager van de wereld, de altijd aanwezige, steeds veronderstelde voorwaarde voor alles wat verschijnt, voor alles wat object is. Want wat er ook moge bestaan, het bestaat altijd voor het subject. Als dit subject treft iedereen zichzelf aan, alleen echter voor zover hij kent, niet voor zover hij object van kennen is. Maar: zijn lichaam is wel object van kennis, zodat we het lichaam van dit standpunt uit voorstelling kunnen noemen. Want het is een object te midden van objecten en aan de wetten van de objecten onderworpen, al is het dan een onmiddellijk object.

WWV I, § 2 (II, 5v)

## Op zoek naar de ingang

Wij willen weten wat de *betekenis* van onze voorstellingen is: wij werpen de vraag op of deze wereld niets méér is dan voorstelling. In dat geval zou ze immers als een wezenloze droom of een spookachtig luchtkasteel aan ons voorbij moeten trekken, onze aandacht niet waard. Of zou de wereld misschien toch nog iets anders zijn, nog iets méér dan dat, en zo ja, wat dan wel? Zoveel is meteen al zeker: dat datgene waarnaar we hier vragen iets moet zijn wat van de voorstelling volkomen en naar heel zijn wezen verschilt, iets waaraan om die reden ook de vormen en wetten van de voorstelling volkomen vreemd moeten zijn. We weten dus al van tevoren dat we dit geheel andere niet kunnen bereiken door ons, uitgaande van de voorstelling, te laten leiden door die wetten die enkel objecten, voorstellingen, met elkaar verbinden en die dus de verschijningsvormen van de wet van de toereikende grond zijn.

We zien hier al meteen dat *van buitenaf* nooit tot het wezen van de dingen kan worden doorgedrongen. Hoe men ook studeert en speurt, men krijgt op die manier niets anders te pakken dan afbeeldingen en namen. Men lijkt op iemand die om een kasteel heen loopt, tevergeefs op zoek naar een ingang, en voorlopig maar wat schetsen vervaardigt van de buitenmuren. En toch is dat de weg die alle filosofen voor mij zijn gegaan.

WWV I, § 17 (II, 118)

## Het 'ding op zichzelf'

Men kan alleen tot het ding op zichzelf geraken doordat men eens een keer *zijn uitgangspunt wijzigt* en wel zo, dat men in plaats van altijd alleen maar uit te gaan, zoals tot nog toe, van wat *voorstelt*, nu eens uitgaat van wat *wordt voorgesteld*. Dat is echter voor ieder van ons slechts bij één enkel ding mogelijk, een ding dat ook van binnen-

uit voor ons toegankelijk is en ons daardoor op tweevoudige wijze is gegeven: ons eigen lichaam, dat zich in de objectieve wereld immers enerzijds als voorstelling in de ruimte aan ons voordoet, maar dat zich tevens aan ons eigen *zelfbewustzijn* als *wil* doet kennen. Daarmee geeft ons lichaam ons de sleutel in handen tot het begrijpen van, ten eerste, al zijn eigen door uitwendige oorzaken teweeggebrachte acties en bewegingen. Zonder dit intieme en onmiddellijke inzicht in hun wezen zouden die voor ons immers even onbegrijpelijk en onverklaarbaar blijven als de veranderingen die volgens natuurwet-ten en als manifestaties van natuurkrachten optreden in de overige stoffelijke lichamen, die ons alleen in de objectieve aanschouwing gegeven zijn. Ons lichaam geeft ons, ten tweede, ook de sleutel tot het begrijpen van het blijvend *substraat* van al deze acties, van dat-gene waarin de krachten die tot zulke gedragingen voeren hun wortel hebben, met andere woorden: tot begrip van het lichaam zelf. Deze onmiddellijke kennis die ieder mens van het wezen van zijn eigen, hem buitendien nog enkel in de objectieve aanschouwing [...] gegeven verschijning bezit, moet vervolgens op de overige verschijnselen, die ons louter op de laatstgenoemde wijze gegeven zijn, naar analogie worden overgedragen. Zo wordt dit inzicht de sleutel tot het kennen van het innerlijke wezen van de dingen, dat wil zeggen: van de dingen op zichzelf. Dat kennen kan men dus slechts bereiken langs een weg die van het zuiver *objectieve* kennen, dat louter voorstelling blijft, geheel verschilt: door namelijk het *zelfbewustzijn* van het steeds enkel als animaal individu optredend subject van het kennen te baat te nemen, en dit zelfbewustzijn tot uitlegger te maken van het *bewustzijn van andere dingen*, d.w.z. van het aanschouwend intellect.<sup>11</sup> Dit is de weg die ik ben gegaan, en het is de enige goede weg, de enge poort die tot de waarheid voert.

PP I, Fragm. Gesch. Phil., § 13 (V, 100v)

## Het sleutelwoord 'wil'

Het als individu verschijnend subject van het kennen heeft de oplossing van het raadsel in handen, en die oplossing luidt: *wil*. Die oplossing, en die alleen, verschaft hem de sleutel tot zijn eigen verschijning, openbaart hem de betekenis en toont hem het inwendig mechanisme van zijn wezen, van zijn doen en laten, van zijn bewegingen. Aan het subject van het kennen, dat door zijn identiteit met het lichaam als individu optreedt, is dit lichaam op twee heel verschillende wijzen gegeven: ten eerste als voorstelling in de verstandelijke aanschouwing, als object te midden van objecten, en aan de wetten daarvan onderworpen, maar daarnaast tegelijkertijd ook op een geheel andere wijze, namelijk als dát aan iedereen onmiddellijk bekende gegeven dat met het woord *wil* wordt aangeduid. Elke ware act van onze wil is meteen en onvermijdelijk ook een beweging van ons lichaam. Wij kunnen die act niet werkelijk willen zonder tegelijkertijd waar te moeten nemen dat hij als beweging van ons lichaam verschijnt. De act van de wil en de actie van het lichaam zijn niet twee objectief gekende, van elkaar verschillende toestanden die causaal met elkaar verbonden zijn – zij verhouden zich niet tot elkaar als oorzaak en gevolg –, maar ze zijn een en hetzelfde, alleen op twee geheel verschillende wijzen gegeven: de ene keer heel onmiddellijk, en de andere keer in de aanschouwing voor het verstand. Zó'n gedraging van het lichaam is niets anders dan de geobjectiveerde, d.w.z. in aanschouwing overgegane, act van de wil.

75

WWV I, § 18 (II, 119)

## Ding op zichzelf = wil

Kern en hoofdthema van mijn leer, de eigenlijke metafysica ervan, is de volgende paradoxale basiswaarheid: datgene wat *Kant* als het *ding op zichzelf* tegenover de loutere *verschijning*, door mij preg-

nanter *voorstelling* genoemd, stelde en voor zonder meer onkenbaar hield, dat, nogmaals, dit *ding op zichzelf*, dit substraat van alle verschijnselen en bijgevolg van heel de natuur, niets anders is dan de ons onmiddellijk bekende en innig vertrouwde gegevenheid die wij binnen in ons eigen zelf als *wil* aantreffen. Anders gezegd: dat deze *wil*, verre van onlosmakelijk met het *kennen* verbonden of er zelfs niet anders dan een resultaat van te zijn – zoals tot nog toe door alle filosofen werd verondersteld –, dat deze wil nu juist van het kennen, dat volstrekt secundair is en van latere oorsprong, fundamenteel verschilt en er volledig onafhankelijk van is. Dat dientengevolge de wil ook zonder dat kennen bestaan kan en tot uitdrukking kan komen, iets wat in heel de natuur, in de animale sfeer en lager, ook werkelijk het geval is. Ja, dat deze wil, als het enige 'ding op zichzelf', het enige wat werkelijk reëel is, het enige oorspronkelijke en metafysische in een wereld waarin al het overige slechts verschijning, dat wil zeggen louter voorstelling is, aan elk ding, wat dat ook zijn moge, de kracht verleent waardoor het kan bestaan en werkzaam kan zijn. Dat daarom niet alleen de direct van hun wil afhankelijke<sup>12</sup> acties van dierlijke wezens, maar ook het organisch functioneren van hun levend lichaam, zelfs de uiterlijke vorm en gesteldheid daarvan, voorts ook het vegeteren van planten, ten slotte zelfs, in het rijk van het anorganische, het kristallisatieproces, en in het algemeen elke oorspronkelijke kracht die zich in fysische en chemische verschijnselen manifesteert, tot zelfs de zwaartekracht toe – dat die allemaal, op zichzelf beschouwd en afgezien van de verschijning, dat wil enkel zeggen: afgezien van ons verstand met zijn voorstellingen, volkomen identiek zijn met datgene wat wij in onszelf als *wil* aantreffen, een *wil* waarvan wij de onmiddellijkste, intiemste kennis bezitten die maar mogelijk is. Dat voorts de individuele uitingen van deze wil bij kennende, dat wil zeggen dierlijke wezens in beweging worden gezet door motieven, maar dat zulke uitingen in het organisch leven van dier en plant evenzeer worden teweeggebracht en wel door prikkels, bij anorganische zaken ten slotte door pure oorzaken in de beperkt-

ste zin van het woord, welke verscheidenheid enkel en alleen de verschijning betreft. Dat daarentegen het kennen, met zijn substraat: het intellect, een fenomeen is dat volstrekt van de wil verschilt, louter secundair is, slechts de hogere trappen van objectivatie van de wil<sup>13</sup> begeleidt en voor die wil zelf niet wezenlijk is, maar afhankelijk van diens verschijning in het dierlijk organisme, zodat het kennen fysisch is, en niet metafysisch zoals de wil. Dat daarom uit de afwezigheid van kennende activiteit nooit tot de afwezigheid van wil kan worden geconcludeerd, maar dat de wil zich veeleer ook in alle verschijnselen die behoren tot de niet-kennende natuur, zowel de plantaardige als de anorganische, laat aantonen; en dat dus niet, zoals men tot nu toe zonder uitzondering veronderstelde, wil door kennis bepaald is, maar juist kennis door wil.

WN, Einl. (IV/1, 2v)

77

## Spinoza en de steen

Er rest ons nu nog slechts de laatste stap te doen: het uitbreiden van onze wijze van beschouwen ook tot al die krachten die in de natuur volgens algemene, onveranderlijke wetten werkzaam zijn, wetten in overeenstemming waarmee de bewegingen van al die lichamen plaatsvinden die, geheel orgaanloos als ze zijn, voor prikkels geen gevoeligheid en voor motieven geen kenvermogen bezitten. Wij moeten dus onze sleutel tot het begrijpen van het wezen-op-zichzelf van de dingen, een sleutel die ons alleen door de onmiddellijke kennis van ons eigen wezen kon worden verschaft, ook op die verschijnselen in de anorganische wereld passen die van alle verschijnselen het verst van ons afstaan. – Als we die nu met onderzoekende blik bezien, als wij de geweldige, onweerstaanbare gedrevenheid zien waarmee de wateren op de diepte toesnellen, de volharding waarmee een magneet zich steeds weer naar de noordpool wendt, het vurige verlangen waarmee ijzer op die magneet toe vliegt, de heftigheid waarmee elek-

trische polen naar hereniging streven, een heftigheid die, net als bij menselijke verlangens, door hindernissen nog wordt opgevoerd; als we zien hoe snel en plotseling een kristal aangroeit, met die opvallende regelmaat in zijn bouw die klaarblijkelijk niets anders is dan een door verstarring aangegrepen en vastgehouden, uiterst gerichte en nauwkeurige streving verschillende richtingen uit; als we de selectiviteit opmerken waarmee lichamen die door middel van hun vloeibare toestand vrij zijn gekomen uit de boeien van de vaste vorm, elkaar opzoeken en ontwijken, zich verenigen en uit elkaar gaan; als we ten slotte heel rechtstreeks gewaarworden hoe een last, door zijn streven naar de aardmassa toe, ons lichaam hindert en het zonder onderbreking omlaag drukt, daarmee als last gehoor gevend aan zijn specifieke streving – als we dat allemaal hebben vastgesteld, dan zal het niet veel inspanning van onze fantasie vergen om zelfs nog op zo'n grote afstand ons eigen wezen te herkennen. Het is hetzelfde wezen dat in ons mensen bij het licht van de kennis zijn doelen nastreeft, maar dat hier, in de zwakste van zijn verschijningsvormen, alleen maar blinde, stomme, eenzijdige en onveranderlijke strevingen volgt. Toch moet het, omdat het overal om een en hetzelfde wezen gaat, ook hier, net als ginds, de naam *wil* dragen – zo goed als het eerste ochtendgloren met de stralen van de volle middag de naam zonlicht deelt –, een naam die datgene aanduidt wat het zijn-op-zichzelf is van elk ding in de wereld en wat de ene, unieke kern van elke verschijning uitmaakt. [...] [...]

Spinoza zegt in Brief 62<sup>14</sup> dat een steen die door een stoot de lucht in vliegt, indien hij bewustzijn had, denken zou dat hij uit eigen vrije wil vloog. Ik voeg daar alleen nog aan toe dat die steen dan gelijk zou hebben. Zo'n stoot is voor een steen wat bij mij een motief is, en wat bij een steen als cohesie, als zwaarte en het volharden in een eenmaal aangenomen toestand<sup>15</sup> verschijnt, is naar zijn innerlijk wezen hetzelfde als wat ik in mijzelf als wil ken en wat, mocht er aan die steen ook kenvermogen toevallen, ook door hem als wil zou worden herkend. Spinoza had in voornoemde passage de noodzake-

lijkheid op het oog waarmee een steen door de lucht vliegt, en hij wil deze, terecht, overdragen op de noodzakelijkheid in de afzonderlijke wilsact van een persoon. Mij gaat het daarentegen om het innerlijk wezen, dat voor alle reële noodzakelijkheid (d.w.z. die van oorzaak en gevolg) nog de vooronderstelling vormt en daar pas betekenis en geldigheid aan verleent; om het wezen dus dat bij de mens karakter heet, bij een steen kwaliteit, maar dat in beide gevallen hetzelfde is, het wezen dat daar waar het rechtstreeks wordt gekend *wil* wordt genoemd, en dat in een steen de zwakste, in de mens de sterkste graad van zichtbaarheid, van *objectiteit*<sup>16</sup> heeft.

WWV I, § 23-24 (II, 140v, 150)

79

### **‘Geest en natuur’**

Bij filosofisch onbehouden lieden, tot wie men al diegenen kan rekenen die niet de kantiaanse filosofie hebben bestudeerd, bij de meeste buitenlanders derhalve, maar niet minder bij veel hedendaagse medici e.d. hier in Duitsland die nog rustig op basis van hun catechismus filosoferen, is nog de oude, door en door onjuiste tegenstelling in zwang tussen *geest en materie*. Maar speciaal de hegelianen hebben deze tweedeling, in overeenstemming met hun buitensporige onwetendheid en hun filosofische grofheid, onder de uit voor-kantiaanse tijden weer tevoorschijn gehaalde titel ‘geest en natuur’ opnieuw in omloop gebracht. Onder deze benaming wordt die oude tegenstelling ons volstrekt naïef voorgeschoteld, alsof er nooit een Kant had bestaan en we nog steeds, uitgedost met allongepruiken, tussen geschoren hagen heen en weer liepen, onderwijl, net als Leibniz in het park van Herrenhausen,<sup>17</sup> met prinsessen en hofdames filosoferend over ‘geest en natuur’, waarbij we dan onder ‘natuur’ de geschoren hagen en onder ‘geest’ de inhoud van onze pruiken zouden verstaan. – Uitgaande van deze onjuiste tegenstelling zijn er spiritualisten en materialisten. Materialisten beweren dat de materie, door

haar vorm en samenstelling, alles, dus ook het denken en willen van de mens, voortbrengt. Daarover roepen spiritualisten dan weer ach en wee, enzovoort.

80 Maar in werkelijkheid is er geest noch materie, maar zijn er wel een hoop onzin en hersenspinsels in de wereld. Het werken van de zwaar-tekracht in een steen is precies zo onverklaarbaar als het denken in het menselijk brein en men zou dus, om deze reden, ook tot een geest in de steen kunnen besluiten. Ik zou daarom tot die disputanten van zo-even willen zeggen: jullie geloven dat je een dode, dat wil zeggen volkomen passieve materie kunt constateren zonder eigenschappen, omdat jullie in de waan verkeren dat je alles wat je tot *mechanische* veroorzaking vermag te herleiden, ook werkelijk begrijpt. Maar zoals fysische en chemische processen, naar jullie zelf toegeven, voor jullie onbegrijpelijk zijn zolang je ze niet tot *mechanische* weet te herleiden, net zo zijn deze *mechanische* effecten zelf, de manifestaties dus van zwaarte, ondoordringbaarheid, cohesie, hardheid, starheid, elasticiteit, vloeibaarheid<sup>18</sup> enzovoort, even geheimzinnig als niet-mechanische processen, ja zelfs als het denken in de menselijke hersenen. Als de materie, waaróm weten jullie niet, omlaag kan vallen naar de aarde, dan kan ze ook, waaróm weten jullie evenmin, denken. Wat werkelijk zuiver, door en door en tot op de bodem inzichtelijk is in de mechanica, dat reikt niet verder dan het zuiver wiskundige in zón verklaring en blijft dus beperkt tot bepalingen door middel van ruimte en tijd. Nu zijn deze twee ons echter, mét hun hele wetmatigheid, *a priori* bewust, het zijn dus louter vormen van ons kennen en ze komen enkel en alleen aan onze voorstellingen toe. Hun bepalingen zijn dus eigenlijk subjectief en betreffen niet het zuiver objectieve, het van onze kennis onafhankelijke, het ding op zichzelf. Zodra wij echter, zelfs in de mechanica, verder gaan dan het zuiver wiskundige, zodra we op ondoordringbaarheid, op zwaarte, op starheid<sup>19</sup> of vloeibaarheid of gasvormigheid stuiten, dan hebben we al te maken met uiterlijke manifestaties die voor ons even geheimzinnig zijn als het denken en willen van de mens, dus met datgene wat ronduit niet te

doorgronden valt. Want elke natuurkracht is in die zin ondoorgrondelijk. Waar blijft nu die *materie* die jullie zó van binnenuit kennen en begrijpen dat jullie alles uit haar verklaren, alles tot haar herleiden willen? – Puur inzichtelijk en helemaal te doorgronden is altijd enkel het wiskundige, omdat het datgene is wat in het subject, in ons eigen voorstellingsapparaat, wortelt. Maar zodra er zich iets voordoet wat werkelijk objectief is, iets wat niet *a priori* bepaalbaar is, dan is het ook meteen in laatste instantie ondoorgrondelijk. Wat zintuigen en verstand trouwens in feite waarnemen is een zeer oppervlakkige verschijningsvorm die het ware en innerlijke wezen van de dingen onberoerd laat. Zo wou *Kant* het. Nemen jullie nu in het menselijk hoofd, als *deus ex machina*, een *geest* aan, dan moeten jullie, zoals gezegd, ook elke steen zijn *geest* toekennen. Kan daarentegen jullie dode en zuiver passieve *materie* als zwaarte omlaag streven of als elektriciteit aantrekken, afstoten en vonken slaan, dan kan ze ook als hersenbrij denken. Kortom, elke zogenaamde geest kan men in materie gefundeerd denken, maar ook elke materie in geest. Waaruit blijkt dat de hele tegenstelling onjuist is.

81

Dus niet een dergelijke cartesiaanse indeling van alle dingen in geest en materie is filosofisch gezien de juiste, maar de tweedeling in wil en voorstelling. Die loopt echter nog geen stap met de eerste evenwijdig. Want in feite plaatst ze *alles* in de sfeer van de geest, doordat ze enerzijds ook nog eens alles wat bij Descartes volkomen reëel en objectief is, het lichaam, de materie, naar de *voorstelling* verschuift, en anderzijds het wezen op zichzelf van elke verschijning tot *wil* herleidt.

PP II, § 74 (VI, 110vv)

Geen overwinning zonder strijd: doordat de hogere idee of wilsubjectivatie zich slechts via overweldiging van de lagere ideeën kan laten gelden, ondervindt ze ook de tegenstand van deze overwonnenen, die, ook als ze tot dienstbaarheid zijn gebracht, er toch altijd nog naar blijven streven om hun wezen onafhankelijk en volledig tot uitdruk-

king te brengen. Een magneet die een stuk ijzer omhoog heeft getrokken blijft in een aanhoudende strijd gewikkeld met de zwaartekracht, die als laagste objectivatie van de wil een oorspronkelijker recht heeft op de materie van dat stuk ijzer. In die nooit aflatende strijd wordt de magneet zelfs krachtiger, doordat de tegenstand hem als het ware tot grotere inspanning aanzet. Welnu: evenzo onderhoudt elke verschijningsvorm van de wil, ook die welke in het menselijk organisme zichtbaar wordt, een voortdurende strijd tegen de vele fysische en chemische krachten die, als lagere ideeën, een oorspronkelijker recht op die materie hebben. [...]

82

Zo zien wij in de natuur overal twist, strijd en een wisselende zege, en we zullen juist daarin in het vervolg de voor de wil essentiële verdeeldheid in zichzelf<sup>20</sup> duidelijker herkennen. Elke volgende objectivatietrap van de wil betwist de voorgaande zijn materie, ruimte en tijd. Voortdurend moet de materie, die zelf permanent is, van vorm wisselen doordat onder leiding van het causaliteitsprincipe mechanische, fysische, chemische en organische verschijnselen zich gretig op de voorgrond dringen en elkaar de materie ontrukken, omdat elk zijn eigen idee wil manifesteren. Deze strijd loopt als een rode draad door heel de natuur, ja de natuur blijft zelfs door niets anders dan strijd bestaan: [...] immers, deze strijd zelf is slechts de manifestatie van de innerlijke tweespalt die voor de wil wezenlijk is.

WWV I, § 27 (II, 173vv)

### **De wil: in alles geheel en ongedeeld aanwezig**

Men heeft op velerlei wijze geprobeerd de onmetelijke grootheid van het wereldsysteem tot ieders begripsvermogen te laten doordringen en daarin dan een aanleiding gezien tot stichtelijke beschouwingen: nu eens over de betrekkelijke nietigheid van de aarde, en al helemaal van de mens, dan weer, geheel in tegenstelling hiermee, over de grootheid van geest van die kleine mens die toch maar zo'n

imposante wereld kan exploreren, begrijpen en zelfs meten, en zulke dingen meer. Alles goed en wel, maar intussen is voor mij, als ik de onmetelijkheid van de wereld bezie, dit ene punt het belangrijkste: dat het onmogelijk is dat het wezen op zichzelf, waarvan die wereld de verschijning is – wat dat wezen dan ook zijn moge – zijn ware zelf op een dergelijke manier in de grenzeloze ruimte uiteengerukt en opgedeeld kan hebben. Deze eindeloze uitgebreidheid kan enkel en alleen tot de verschijning van dat wezen behoren, terwijl dat wezen zelf juist in elk ding in de natuur, in al wat leeft, in zijn geheel en ongedeeld tegenwoordig is. Vandaar dat men nog helemaal niet zo slecht af is als men bij het een of andere afzonderlijke verschijnsel blijft verwijlen, en dat men de ware wijsheid geenszins zal kunnen bereiken door de grenzeloosheid van de wereld in kaart te gaan brengen of, wat nog doelmatiger zou zijn, hoogst persoonlijk de eindeloze ruimte door te vliegen. Die wijsheid bereikt men veeleer daardoor, dat men zón afzonderlijk iets tot op de bodem onderzoekt, in een poging het ware, eigenlijke wezen ervan volkomen te leren kennen en begrijpen.

83

WWV I, § 25 (II, 153)

### **De roep: 'Ik wil'**

Kijk toch om je heen! Wat daar roept: 'Ik, ik, ik wil er zijn', dat ben jij niet alleen, nee, alles roept dat, letterlijk alles wat maar over een sprankje bewustzijn beschikt. Daarom is dit verlangen in jou nu precies dat, wat niet individueel is, maar aan alles en iedereen zonder onderscheid gemeenschappelijk. Dat verlangen vindt zijn oorsprong niet in de individualiteit, maar in het bestaan in het algemeen, het is essentieel voor al wat *bestaat*, ja het is datgene *waardoor* het bestaat, en het wordt dan ook bevredigd door het bestaan *in het algemeen*, want alleen daarop is het gericht. Het gaat hier niet om bevrediging enkel en alleen door een of ander beperkt en individueel bestaan, daar is het helemaal niet op uit. Wel heeft het er telkens weer de

schijn van, omdat zo'n verlangen niet anders dan in een individueel wezen tot bewustzijn kan komen en zich daarom steeds enkel op zoiets individueels lijkt te betrekken. Dit is echter louter schijn, een illusie waar we, bevangen als we zijn door onze individualiteit, wel aan vastzitten, maar die door reflectie kan worden vernietigd en waarvan we kunnen worden bevrijd. Wat namelijk zo heftig om bestaan vraagt, dat is slechts *indirect* het individu: direct en eigenlijk is het de wil tot leven zelf, die in alles en in iedereen dezelfde is.

PP II, § 141 (VI, 299v)

84

### **Wil is nog geen bewuste keuze**

Vóór alles moet men wil en bewuste keuze<sup>21</sup> weten te onderscheiden en inzien dat de eerste ook zonder de laatste kan bestaan; maar dat veronderstelt inzicht in mijn hele filosofie. Keuze kan de wil daar heten waar hij het licht van de kennis ontvangt en waar dus motieven, met andere woorden: voorstellingen, de hem moverende oorzaken zijn. Objectief gesproken wil dat zeggen: daar, waar de inwerking van buitenaf die de act veroorzaakt, door tussenkomst van de *herse-  
nen* heeft plaatsgevonden.

WN, Physiol. und Pathol. (IV/1, 21)

### **Het radicaal van de ziel**

De hoofdlijn van mijn filosofie, waardoor ze komt te staan tegenover alle andere filosofieën die er ooit geweest zijn, is de volledige losmaking van de wil uit het kennen. Alle filosofen voor mij zagen deze twee als onlosmakelijk verbonden, ja ze zagen de wil als bepaald door het kennen, dat het basismateriaal van ons geestelijk wezen zou zijn, en zelfs in de meeste gevallen als louter een functie van dat kennen. Mijn scheiding van die twee evenwel, mijn ontleding van het ik – of de

ziel – die zolang voor ondeelbaar was gehouden, in twee heterogene bestanddelen, betekent voor de filosofie hetzelfde als wat de analyse van water voor de scheikunde betekend heeft, al zal men dit ook pas laat erkennen. In mijn filosofie is het eeuwige en onaantastbare in de mens, datgene wat dus ook zijn levensbeginsel uitmaakt, niet de ziel, maar, als ik mij een chemische uitdrukking mag veroorloven, het radicaal<sup>22</sup> van de ziel, en dit radicaal is *de wil*. Die zogenaamde ziel is zelf al een samenstelling; ze is de verbinding van wil met intellect (νοῦς). Dit intellect is het secundaire, is het *posterius* van het organisme en, als pure hersenfunctie, door dat organisme bepaald. De wil is daarentegen primair, is het *prius* van het organisme:<sup>23</sup> het organisme wordt door de wil bepaald. Want de wil is dat wezen op zichzelf dat pas in de voorstelling (zoals gezegd een pure hersenfunctie) als zo'n organisch lichaam verschijnt. Want alleen dankzij de kenvormen (oftewel de hersenfunctie), alleen dus in de voorstelling, is ons lichaam ons gegeven als uitgebreid, geleed, organisch en niet ook nog eens op een andere wijze: niet rechtstreeks in het zelfbewustzijn. Zoals de acties, de gedragingen van ons lichaam slechts de acten van onze wil zijn zoals deze van geval tot geval in de voorstelling worden afgebeeld, zo is ook hun substraat, de structuur van ons lichaam, een totaalbeeld van onze wil; daarom is zowel in alle organische functies als in de uitwendige gedragingen van het lichaam de wil het *agens*.

WN, Physiol. und Pathol. (IV/1, 19v)

## Het intellect is onvolmaakt

Ons zelfbewustzijn heeft niet de ruimte maar alleen *de tijd* als vorm. Daarom voltrekt ons denken zich niet net als ons aanschouwen in *drie* dimensies, maar slechts in *één*, als een rechte lijn dus, zonder breedte of diepte. Dit is de bron van de grootste onder de wezenlijke onvolmaaktheden van ons intellect. Wij kunnen namelijk alles alleen *in opeenvolging* leren kennen en ons maar *één* ding tegelijk bewust

worden, en zelfs dit ene alleen nog maar op voorwaarde dat we intussen al het andere vergeten, ons daar dus volstrekt niet van bewust zijn, zodat het ook al die tijd ophoudt voor ons te bestaan. Wat deze eigenschap aangaat is ons intellect met een verrekijker te vergelijken, die een zeer beperkt gezichtsveld heeft: want ons bewustzijn is niet in rust, maar stroomt steeds verder. Het intellect vat namelijk de dingen alleen na elkaar en moet om het ene te kunnen grijpen het andere laten schieten, er niets dan wat sporen van overlatend die steeds vager worden. De gedachte die me op dit ogenblik levendig bezighoudt zal me na een poosje volkomen zijn ontschoten, en komt er nog een nacht goed slapen tussen, dan kan het gebeuren dat ik haar nooit meer terugvind; tenzij zo'n gedachte nauw verbonden is met mijn persoonlijk belang, dat wil zeggen met mijn wil, die te allen tijde heer en meester blijft.

Op deze onvolmaaktheid van het intellect berust het rapsodische en vaak *fragmentarische van onze gedachtestroom*, dat op zijn beurt verantwoordelijk is voor de onvermijdelijke *versnippering* van ons denken.

WWV II, Kap. 15 (III, 150)

### **In het ongewisse tegenover de geworpenheid van het leven**

Hoe buitengewoon beperkt en gebrekkig het normale menselijke intellect is en hoe weinig helder het bewustzijn, dat kan men daaraan afmeten dat er, in weerwil van de vluchtige kortstondigheid van het midden in de eindeloze tijd geworpen menselijke leven, ondanks de hachelijkheid van ons bestaan, de talloze zich overal opdringende raadsele, het intrigerende van zoveel verschijnselen en daarbij de eeuwige ontoereikendheid van het leven – ondanks dit alles toch niet door iedereen voortdurend en onophoudelijk wordt gefilosofeerd. Niet eens door velen of zelfs maar door enkelen, door een paar mensen, nee, slechts zo nu en dan filosofeert er iemand: de volstrekte uitzondering. – Alle anderen leven maar voort in deze droom,

niet zo heel veel anders dan de dieren, waarvan ze zich uiteindelijk alleen maar onderscheiden doordat ze in hun zorgen een paar jaar vooruitzien. Voor een zich eventueel bij hen aandienende behoefte aan metafysica is van bovenaf al bij voorbaat zorg gedragen, door de godsdiensten namelijk, en hoe die er ook uitzien, men is er tevreden mee. – Intussen zou het best eens kunnen zijn dat er tóch stilletjes veel meer wordt gefilosofeerd dan het lijkt – al zal het resultaat er dan ook wel naar zijn. Want waarachtig, het is een hachelijke situatie waarin we verkeren! Een korte spanne tijds te leven, vol zorgen, nood, angst en verdriet, zonder ook maar in de verste verte te weten *vanwaar, waarheen* en *waartoe*, en daarbij dan ook nog die papen van diverse pluimage, met hun respectieve *openbaringen* dienaangaande, mitsgaders hun dreigementen tegen wie er niet in gelooft.

PP II, § 39 (VI, 58)

87

### Het intellect als dienaar van de wil

Wat voor een onstuimig ros teugel en bit zijn, dat is voor de wil in de mens het intellect: het is de teugel waarmee de wil moet worden gemend, via onderrichting, vermaning, ontwikkeling enz. De wil is immers op zichzelf beschouwd net zo'n wilde, tomeloze drang als de kracht die zich uit in het omlaagstorten van een waterval – ja, naar wij weten is hij er in zijn diepste wezen mee identiek. In opperste toorn, in de roes, in de wanhoop heeft hij het bit tussen de tanden genomen, is op hol geslagen en laat zijn oorspronkelijke natuur de vrije loop. In de *mania sine delirio*<sup>24</sup> heeft de wil bit en toom helemaal verloren en toont dan het duidelijkst zijn oorspronkelijke wezen, en ook dat het intellect zo verschillend van hem is als de toom verschillend is van het paard. Men kan hem in deze toestand ook vergelijken met een uurwerk dat na het weghalen van een bepaald schroefje onstuitbaar ratelend afloopt.

WWV II, Kap. 19 (III, 238v)

## Dom en slecht

Is iemand *dom*, dan verontschuldigt men hem door te zeggen dat hij er niets aan kan doen. Maar zou men iemand die *slecht* is met dezelfde woorden willen verontschuldigen, dan zou men worden uitgelachen. En toch is het één net zo goed aangeboren als het ander. Dit bewijst dat de wil het eigenlijke aan de mens is, het intellect enkel maar zijn werktuig.

WWV II, Kap. 19 (III, 259)

88

Alle godsdiensten beloven voor de voortreffelijkheden van *wil* en hart een beloning aan gene zijde van dit leven, in de eeuwigheid. Maar niet een doet dat voor de voortreffelijkheden van het hoofd, van het verstand. De deugd verwacht haar beloning in gindse wereld, het intellect hoopt zijn loon in deze te ontvangen, het genie<sup>25</sup> in deze noch gene: het genie is zijn eigen beloning. Dus: de wil is het eeuwige deel van de mens, het intellect het tijdelijke.

WWV II, Kap. 19 (III, 260)

## Verdwenen problemen

Wij klagen over de duisternis waarin wij voortleven, zonder dat wij de samenhang van het bestaan in zijn geheel, maar vooral die van ons eigen zelf met het geheel, begrijpen. Zo is niet alleen ons leven kort, ook blijft onze kennis strikt beperkt tot dat ene leven, omdat we niet terug kunnen kijken tot vóór onze geboorte en evenmin vooruit tot aan onze dood voorbij, zodat ons bewustzijn slechts is als een bliksemflits die één ogenblik lang oplicht in de nacht. Het lijkt daarom werkelijk wel alsof een of andere demon geniepig iedere verdere kennis aan ons oog heeft onttrokken, om zich vervolgens in onze verlegenheid te verlustigen.

Toch is deze klacht eigenlijk niet gerechtvaardigd, want ze ontstaat uit een illusie. Die illusie wordt teweeggebracht door het onjuiste uitgangspunt dat het geheel der dingen zou zijn uitgegaan van een *intellect* en dus als pure *voorstelling* zou hebben bestaan voordat het in werkelijkheid ontstond. Daarom zou dat geheel, ontsproten als het is aan het kennen, voor het kennen ook volledig toegankelijk, inzichtelijk en tot op de bodem begrijpelijk moeten zijn. – Maar in werkelijkheid is het misschien veeleer zo gesteld dat al die dingen waarvan wij klagen dat we ze niet weten, door niemand worden geweten, ja zelfs principieel niet eens weetbaar, dat wil zeggen: niet voorstelbaar, zijn. Want de *voorstelling*, in wier domein alle kennis is gelegen en waarop dus alle weten betrekking heeft, vormt alleen de buitenkant van het bestaan, iets secundairs, bijkomstigs, iets namelijk wat niet voor de instandhouding van de dingen in het algemeen, van de wereld als geheel dus, nodig was, maar enkel en alleen voor de instandhouding van afzonderlijke dierlijke wezens. Daarom dringt het bestaan van de dingen in de meest algemene zin genomen alleen *per accidens*,<sup>26</sup> dus op zeer beperkte wijze, tot het kennen door: het vormt slechts de achtergrond van het tableau in het animale bewustzijn, waarbinnen de objecten van de wil het essentieelst zijn en dus de eerste rang bezetten. Weliswaar komt door middel van dit *accidens* de hele wereld in ruimte en tijd tot stand, d.w.z. de wereld als *voorstelling*, die een dergelijk bestaan buiten het kennen helemaal niet heeft. Maar anderzijds is die wereld naar haar innerlijke wezen genomen, dus naar wat op zichzelf existeert, van dat bestaan ook volstrekt onafhankelijk. Omdat verder, zoals gezegd, het kennen er slechts is ten behoeve van de instandhouding van elk dierlijk individu, daarom is ook de gehele aard van dat kennen en al zijn vormen, zoals tijd, ruimte, enz., enkel en alleen op de doeleinden van een dergelijk individu afgestemd. Die doeleinden op hun beurt behoeven enkel wat kennis omtrent de verhoudingen tussen afzonderlijke verschijnselen, en verlangen helemaal geen kennis van het wezen der dingen en van het geheel van de wereld.

*Kant* heeft aangetoond dat de problemen van de metafysica, waar *iedereen* meer of minder door wordt geplaagd, zich niet voor een rechtstreekse of zelfs maar in algemene zin bevredigende oplossing lenen. Dit nu berust in laatste instantie hierop, dat ze hun oorsprong hebben in de vormen van ons intellect, in tijd, ruimte en causaliteit, terwijl dit intellect geen andere bestemming heeft dan de individuele wil motieven aan de hand te doen, dat wil zeggen: hem de voorwerpen van zijn willen te laten zien, benevens de middelen en wegen om die te bemachtigen. Wordt echter dat intellect per abuis op het wezen zelf van de dingen gericht, op het geheel en de samenhang van de wereld, dan bezorgen de genoemde aan het intellect inherente vormen van het naast, na en door elkaar van alle mogelijke dingen, dit intellect de bekende metafysische problemen, zoals bijvoorbeeld die van oorsprong en doel, van begin en einde van de wereld en van het eigen zelf, van de vernietiging van dat zelf door de dood of van zijn voortbestaan ondanks de dood, van de vrijheid van de wil, en dergelijke meer. – Maar denken we ons nu eens in dat die vormen waren opgeheven terwijl er toch een bewustzijn van de dingen voorhanden was: dan zouden deze problemen niet zomaar zijn opgelost, ze zouden zelfs totaal verdwenen zijn en hun formulering zou geen zin meer hebben. Want ze spruiten enkel en alleen voort uit de genoemde vormen van het intellect, en die hebben niet tot doel dat we de wereld en het leven begrijpen, maar beogen enkel het begrijpen van onze eigen persoonlijke doeleinden.

PP II, § 67 (VI, 101vv)

## Tijd en ruimte

Heel terecht laat Kant zijn studie van tijd en ruimte aan zijn andere analyses voorafgaan. Want het speculatieve denken ziet zich allereerst voor de volgende vragen gesteld: wat is *tijd*? Wat is toch dit verschijnsel dat uit louter beweging bestaat, zonder dat er iets is wat zich beweegt? – En wat is *ruimte*, dit alomtegenwoordige niets, waar geen ding uit weg kan zonder dan ook op te houden iets te zijn?

WWV II, Kap. 4 (III, 37v)

## Wat is tijd?

Wij kunnen de tijd met een eindeloos draaiende cirkel vergelijken: de dalende cirkelhelft is dan steeds het verleden, de rijzende de toekomst, en bovenop, op het ondeelbare punt waar de cirkel de raaklijn raakt, ligt het heden, dat geen uitgebreidheid kent. [...] In dit heden komen het object, met zijn vorm: de tijd, en het subject, dat zonder vorm is omdat het niet behoort tot het kenbare maar voorwaarde voor al het kenbare is, met elkaar in aanraking. Anders gezegd: de tijd is als een onstuitbare stroom en het heden is als een rots waarop die stroom breekt, zonder haar mee te sleuren.

WWV I, § 54 (II, 329)

## De vorm van het inwendige

92

Dat de tijd overal en in ieders hoofd in volmaakte gelijkmatigheid voortschrijdt, dat zou heel goed te begrijpen zijn, als die tijd maar iets puur uitwendigs was, zoals lichamelijke dingen dat zijn. Maar dat is hij niet: we kunnen de tijd niet zien en ook niet voelen. Ook is hij stellig niet gelijk te stellen met loutere beweging of met enigerlei andere verandering die zich aan lichamen voltrekt. Die vinden namelijk juist in de tijd plaats: ze veronderstellen tijd dus al als voorwaarde. Want een klok kan te snel of te langzaam lopen, maar de tijd loopt daar dan niet gelijk mee op: juist in het gelijkmatige en normale, waar dat 'snel' of 'langzaam' aan wordt afgemeten, is het ware verloop van de tijd gelegen. Een klok *meet* de tijd, maar *maken* doet ze hem niet. Als alle klokken stil bleven staan, als de zon zelf zou stilstaan, als alle beweging of verandering stakte, dan zou dat toch de loop van de tijd geen moment tegenhouden: hij zou gewoon in zijn gelijkmatige tempo doorlopen en ditmaal verstrijken zonder met veranderingen gepaard te gaan. Toch is de tijd, zoals gezegd, ook niet iets waarneembaars, niet iets wat uitwendig gegeven is en op ons inwerkt, met andere woorden: niet iets wat echt objectief is. Dan blijft er dus niets anders over dan dat de tijd in onszelf is gelegen, dat hij ons eigen onverstoort voortschrijdende mentale proces is, of, zoals Kant hem noemt: de vorm van het inwendige zintuig en van al onze voorstellingen. De tijd vormt derhalve het basisskelet voor het schouwtoneel van deze objectieve wereld. De gelijkmatigheid waarmee hij in ieders hoofd verloopt bewijst beter dan wat ook dat wij allen in dezelfde droom zijn verzonken, ja dat het *één* wezen is dat die droom droomt.

PP II, § 29 (VI, 43v)

De *tijd* is die toerusting van ons intellect die maakt dat wat wij als iets toekomstigs opvatten, op dit moment helemaal niet lijkt te bestaan. Dit gezichtsbedrog valt echter weg zodra de toekomst tegenwoordige tijd is geworden.

PP II, § 29 (VI, 45)

In werkelijkheid zijn het voortdurende ontstaan van nieuwe wezens en het te gronde gaan van die er zijn, te beschouwen als een illusie, teweeggebracht doordat wij zijn uitgerust met twee lenzen (hersensfuncties) zonder welke we niets kunnen zien; ze heten 'ruimte' en 'tijd', en in hun wederzijdse doordringing 'causaliteit'. Het gaat hier om een illusie omdat alles wat wij onder deze voorwaarden waarnemen louter en alleen verschijning is; de dingen zoals ze op zichzelf, dat wil zeggen onafhankelijk van onze waarneming, mogen wezen, die kunnen we niet kennen.

PP II, § 136 (VI, 287)

93

### **Achter het masker van de ruimte**

Soms geloven wij dat we terugverlangen naar een ver *oord*, terwijl we eigenlijk alleen maar terugverlangen naar de *tijd* die we daar doorgebracht hebben, toen we nog jong en fris waren. Zo misleidt de tijd ons dan, schuilgaand achter het masker van de ruimte. Reizen wij erheen, dan beseffen we dat we werden misleid.

PP I, Aph.Lebensw., Kap. VI (V, 517)

Het plausibelste en tegelijk eenvoudigste bewijs voor de *idealiteit van de ruimte* is dat wij die ruimte niet, net als al het andere, in gedachten kunnen opheffen. We kunnen haar enkel maar leegmaken: alles, alles, alles kunnen we uit de ruimte wegdenken en laten verdwijnen, ook kunnen we ons nog heel goed voorstellen dat de ruimte tussen de vaste sterren absoluut leeg is, en noem maar op. Alleen van *de ruimte zelf* kunnen we op geen enkele manier afkomen: wat we ook doen, hoe we ons ook wenden of keren, ze is er gewoon en nergens houdt ze op. Want ruimte ligt aan al onze voorstellingen ten grondslag en is er de eerste voorwaarde voor. Dit bewijst onomstotelijk *dat ze tot ons intellect zelf behoort*, er een integrerend bestanddeel van is. Ruimte is namelijk dat bestanddeel dat voor het weefsel dat ons

intellect spint de ondergrond levert, waarop dan vervolgens de bonte wereld van de objecten wordt aangebracht.

PP II, § 30 (VI, 47)

### **Onder leiding van de causaliteit**

94

Oorzaak en gevolg zijn in feite *veranderingen* die zijn aaneengesloten tot een noodzakelijke opeenvolging in de tijd. De natuurkrachten, die maken dat oorzaken in gevolgen resulteren, zijn daarentegen aan alle wisseling ontheven en staan dan ook in die zin buiten alle tijd. Maar juist daardoor zijn ze altijd en overal voorhanden, alomtegenwoordig en onuitputtelijk, altijd weer gereed om zich te uiten zodra zich maar, onder leiding van de causaliteit, de gelegenheid daartoe voordoet. Een oorzaak is, evenals haar gevolg, telkens iets specifiek, een specifieke verandering. Een natuurkracht is daarentegen iets algemeen, iets onveranderlijks, iets wat te allen tijde en overal voorhanden is.

VW, § 20 (I/1, 45)

# DE TRAPSGEWIJZE OPBOUW VAN DE WERKELIJKHEID



V

## De wereld als spiegel van de wil

Al met al weet de wil, als er het licht van de kennis op schijnt, wél steeds wat hij op dit moment, wat hij hier, op deze plaats, wil, maar nooit wat hij in het algemeen wil. Elke afzonderlijke act heeft een doel, het willen in zijn totaliteit heeft er geen; zoals ook elk individueel natuurverschijnsel, als het zich voordoet op deze plaats en op dit tijdstip, wél door een toereikende oorzaak wordt bepaald, maar de kracht zelf die zich daarin manifesteert geen oorzaak kent, omdat die kracht een verschijningsvorm is van het ‘ding op zichzelf’, van de grondeloze wil. – De enige wijze waarop de wil in zijn totaliteit zichzelf kent, is via de voorstelling in haar totaliteit, dat is dus heel de aanschouwelijke wereld. Die is zijn objectiteit, zijn openbaring, zijn spiegel.

WWV I, § 29 (II, 196)

## De wil om te leven

Elke blik op de wereld – en die wereld toch heeft de filosoof tot taak te verklaren – bevestigt en bewijst ons dat de *wil om te leven*, verre van een willekeurige hypothese of zelfs een holle frase te zijn, juist de enige ware formulering van haar diepste wezen is. Alles duwt en dringt om te *bestaan*, waar mogelijk *organisch* te bestaan, d.w.z. te *leven*, en daar vervolgens weer de hoogst mogelijke vorm van te bereiken. In de bestaanswijze van de dieren wordt pas echt manifest dat

de *wil om te leven* de grondtoon van hun wezen is: de enige onveranderlijke en onvoorwaardelijke eigenschap die eraan toekomt. Neem die universele levensdrang eens in ogenschouw, zie hoe grenzeloos de bereidwilligheid, het gemak en de overdaad zijn waarmee de wil om te leven in miljoenen vormen, overal en op elk moment, door middel van bevruchting en ontkieming, ja zelfs, waar die ontbreken, door middel van *generatio aequivoca*,<sup>27</sup> onstuimig het bestaan binnendringt. Zie hoe die wil elke gelegenheid dadelijk aangrijpt en zich van alle levensvatbare materie gretig meester maakt. En werp dan ook eens een blik op de geweldige paniek en de wilde opstandigheid waaraan hij ten prooi is, als hij in een van zijn talloze specifieke verschijningsvormen uit het bestaan moet verdwijnen, vooral waar dit bij helder bewustzijn plaatsvindt. Dan lijkt het wel alsof in dit ene verschijnsel de hele wereld voor altijd zou worden vernietigd, en heel zo'n bedreigd stukje leven verandert dan onmiddellijk in één en al wanhopig tegenspartelen in verweer tegen de dood. Zie bijvoorbeeld de ongelofelijke angst van een mens in levensgevaar, het snelle en oprechte medeleven van wie daar getuige van is, de grenzeloze vreugde als hij wordt gered. Zie de starre ontzetting waarmee men een doodvonnis hoort uitspreken, het diepe afgrijzen waarmee we de voorbereidselen voor de voltrekking ervan gadeslaan en het hartverscheurend medelijden dat ons bij die voltrekking zelf aangrijpt. Dan moet je toch wel geloven dat het om iets heel anders gaat dan enkel die paar jaar minder aan lege, treurige, door kwellingen van allerlei aard verbitterde en steeds ongewisse existentie. Je zou haast gaan denken dat er wonder wat aan gelegen is, of iemand al dan niet een paar jaartjes eerder daar terecht komt waar hij na een vluchtig bestaan biljoenen jaren lang moet zijn. – Aan zulke verschijnselen wordt dus zichtbaar hoe terecht ik heb geponeerd dat datgene wat zelf niet verder verklaarbaar is maar aan elke verklaring ten grondslag moet worden gelegd, de *wil om te leven* is. Ze leggen er getuigenis van af dat deze wil om te leven, verre van een hol verbalisme te zijn – zoals het Absolute, het Oneindige, de Idee, en andere soortgelijke

uitdrukkingen – juist het allerreëelste is wat wij kennen, ja de kern zelf is van de realiteit.

WWV II, Kap. 28 (III, 399v)

### **De eenheid van de wilsact**

Willen wij de werkzaamheid van de natuur begrijpen, dan moeten we dat niet proberen te doen door een vergelijking met de werken die wijzelf produceren. Het ware wezen van elke vorm in het dierenrijk is een buiten de voorstelling, en dus ook buiten de voorstellingsvormen ruimte en tijd gelegen wilsact, die dan ook geen na- en naast-elkaar kent, maar een volstrekt ondeelbare eenheid vertoont. Komt nu echter die dierlijke vorm binnen het bereik van onze cerebrale beschouwingswijze en wordt dan bovendien nog eens zijn binnenste met het ontleedmes uiteengelegd, dan treedt daarmee iets in het licht van onze kennis wat naar oorsprong en aard die kennis en haar wetten vreemd is, maar wat nu, eenmaal binnen haar schijnsel gekomen, toch wordt gedwongen om zich overeenkomstig haar vormen en wetten voor te doen. De oorspronkelijke eenheid en ondeelbaarheid van die wilsact, van dat in ware zin metafysische wezen, verschijnen dan weliswaar als uiteengerukt, als een naast-elkaar van delen en een na-elkaar van functies, maar desondanks wekken die toch nog altijd de indruk dat ze nauwkeurig met elkaar zijn verbonden in een intieme onderlinge relatie, gericht op wederzijdse hulp en ondersteuning, kortom dat ze wederkerig op elkaar zijn betrokken als middel en doel. Het verstand dat dit alles zo opvat, raakt in bewondering voor zón diep doordachte ordening van delen en van functies, omdat het de wijze waarop het zelf in de veelheid (die toch pas door zijn eigen kenvorm is teweeggebracht) weer de oorspronkelijke eenheid gewaarwordt, onwillekeurig ook toedicht aan het ontstaansproces van die dierlijke gedaante.

WN, Vergl. Anat. (IV/1, 56v)

## Orgaan en omgeving

98

Elk orgaan is op te vatten als de uitdrukking van een universele, d.w.z. eens en voor altijd vastgelegde, manifestatie van de wil, een gestold verlangen, een wilsact niet van het individu, maar van de *species*. Elke diersoort is een door de omstandigheden in het leven geroepen verlangen van de wil om te leven. Zo overviel die levenswil bijvoorbeeld het verlangen om in bomen te leven, aan boomtakken te hangen en zich met boombladeren te voeden zonder te hoeven vechten met andere dieren en zonder ooit een voet op de begane grond te zetten. Deze hunkering vindt dan ten slotte, na een eindeloos tijdsverloop, zijn uitdrukking in de vorm (platoonse idee) van het dier dat we luiaard noemen. Lopen kan hij bijna helemaal niet, omdat hij alleen is berekend op klimmen: op de grond hulpeloos, is hij juist behendig in de bomen en ziet er zelfs uit als een met mos begroeide tak, opdat geen achtervolger hem gewaar kan worden.

WN, Vergl. Anat. (IV/1, 36)

Zo moest elk verschijnsel zich wel aanpassen aan de omgeving waarin het optrad, maar ook paste omgekeerd de omgeving zich aan het verschijnsel aan, al vindt dat laatste ook veel later in de tijd plaats. En overall zien we deze *consensus naturae*.<sup>28</sup> Elke plant is daarom afgestemd op haar bodem en luchtstreek, elk dier is aangepast aan zijn element en aan de prooi die zijn voedsel moet worden en is bovendien al op de een of andere wijze enigszins beschermd tegen zijn eigen natuurlijke vijand. Het oog is afgestemd op licht en lichtbreking, longen en bloed op de lucht, een zwemblaas is afgestemd op het water, het oog van de zeehond op de wisseling in element, de met water gevulde cellen in de maag van een kameel zijn aangepast aan de droogte van Afrikaanse woestijnen, de zeilvorm van de nautilus aan de wind die zijn scheepje moet voortdrijven, en zo voort tot in natuurvormen waar de uitwendige doelmatigheid de meest buitenissige en wonderlijke gedaanten heeft aangenomen.

WWV I, § 28 (II, 190)

Wie zou niet zien dat de gedaante van de miereneter zich verhoudt tot termieten als een wilsact tot zijn motief? [...] De nek van vogels is, evenals die van viervoetige dieren, in de regel net zo lang als hun poten, opdat ze hun voedsel van de bodem kunnen oppikken. Maar bij zwemvogels is de nek vaak veel langer, omdat die al zwemmend hun voedsel onder het wateroppervlak vandaan moeten halen. Moerasvogels hebben enorm hoge poten om te kunnen waden zonder dat ze verdrinken of nat worden, en in overeenstemming daarmee hebben ze ook een heel lange nek en snavel. Die is dan weer sterk of zwak al naargelang ze er reptielen, vissen of wormen mee moeten vernalen, en daar zijn ook steeds hun ingewanden op afgestemd. Moerasvogels daarentegen beschikken niet over klauwen zoals roofvogels en ook niet over zwemvliezen zoals eenden: de *lex parsimoniae naturae*<sup>29</sup> duldt nu eenmaal geen enkel overtollig orgaan. Juist deze wet, gevoegd bij het feit dat het anderzijds geen enkel dier ooit aan een orgaan ontbreekt dat voor zijn manier van leven vereist is, maar dat integendeel al zijn organen, ook de meest uiteenlopende, op elkaar zijn afgestemd en als het ware uitgekiend lijken te zijn voor een heel specifieke levenswijze, voor het element waarin zijn prooi zich ophoudt, voor het achtervolgen en overheersen, het vermorselen, verslinden en verteren van die prooi – juist deze wet en deze feiten bewijzen dat het de manier van leven was, door het dier aangenomen om in zijn onderhoud te voorzien, die zijn bouw heeft bepaald – en niet omgekeerd. Ze werpen ook licht op de omstandigheid dat het geheel precies zó is uitgevallen, alsof er aan de bouw een zekere kennis omtrent de leefwijze, en omtrent de uitwendige voorwaarden daartoe, was voorafgegaan, en alsof elk dier overeenkomstig die kennis zijn uitrusting had gekozen alvorens zich te belichamen. Zo gaat het net als bij de jager die voordat hij eropuit trekt zijn hele uitrusting, zijn geweer, hagel, kruut, weitas, hartsvanger en kledij uitkiest al naargelang het wild dat hij wil neerleggen: hij schiet niet op een wild zwijn omdat hij een buks bij zich heeft, maar hij nam een buks mee en niet een vogelroer, omdat hij op wilde zwijnen was uitgegaan.

Zo stoot een stier ook niet omdat hij nu eenmaal horens heeft, maar omdat hij stoten wil heeft hij horens. Daarbij komt dan nog, ter completering van mijn bewijs, dat bij veel dieren, als ze nog in de groei zijn, het wilsstreven waarvoor een bepaald lichaamsdeel moet dienen al tot uiting komt nog vóór dat lichaamsdeel zelf voorhanden is, zodat dus het gebruik van zo'n lichaamsdeel aan het bestaan ervan voorafgaat. Jonge bokken, rammen en kalveren bijvoorbeeld stoten al met enkel hun kop, dus nog vóór ze horens hebben. Een jong everzwijn houdt links en rechts om zich heen terwijl zijn slagstanden, die het beoogde effect zouden sorteren, nog ontbreken; hij maakt daarentegen geen gebruik van zijn gewone, kleinere tanden, al heeft hij die al wel in zijn bek en zou hij daar écht mee kunnen bijten. Zijn wijze van verdedigen past zich dus niet aan bij het wapen dat voorhanden is, maar omgekeerd. [...] Dit geeft ons de volkomen zekerheid dat het helemaal niet zo is dat de wil er door de een of andere secundaire verworvenheid, bijvoorbeeld een verworvenheid die uit de sfeer van het kennen stamt, toe zou worden gebracht om zich de werktuigen ten nutte te maken die hij nu eenmaal aantreft of bepaalde lichaamsdelen te gebruiken omdat die, en geen andere, voorhanden zijn, de zekerheid dus dat er integendeel primair en oorspronkelijk een streven aanwezig is om op *deze* speciale wijze te leven, op *die* bepaalde manier te vechten. Dit streven spreidt zich niet enkel in het gebruik van het wapen tentoon, maar al in het loutere bestaan ervan, zo sterk zelfs dat dat gebruik aan het voorhanden-zijn voorafgaat. Wat een aanwijzing is voor de omstandigheid dat zo'n wapen zich ontwikkelt omdat het streven er is, en niet omgekeerd; en dat geldt voor ieder lichaamsdeel in het algemeen.

WN, Vergl. Anat. (IV/1, 41v)

Laten we ons oog waren over de talloze vormen van het dierenrijk, dan zien we hoe elk dier steeds slechts de afspiegeling is van zijn wil, de zichtbare uitdrukking van de wilsstrevingen die zijn karakter uitmaken. Van deze verscheidenheid aan karakters is de verscheiden-

heid aan gestalten enkel de afbeelding. De verscheurende, op vechten en roven gerichte dieren tonen ons hun vreselijke tanden en klauwen en hun sterke spieren, hun ogen boren zich de verte in, vooral als ze, zoals de arend en de condor, vanuit duizelingwekkende hoogte naar hun prooi moeten spieden. Vreesachtige dieren, met een wil die ze hun heil doet zoeken niet in het gevecht maar in de vlucht, zijn in plaats van met al die wapens juist met soepele, vlugge poten en een scherp gehoor ten tonele verschenen. Dat heeft bij de vreesachtigste van allemaal, de haas, zelfs de noodzaak van een opvallende verlening van het buitenoer met zich meegebracht. Met het uiterlijk is het inwendige in overeenstemming: vleeseters hebben korte darmen, graseters lange, om een langer durend assimilatieproces mogelijk te maken. Grote spierkracht en prikkelgevoeligheid gaan vergezeld van hun noodzakelijke voorwaarden: een krachtige ademhaling en een snelle bloedsomloop, die hun uitdrukking vinden in daaraan aangepaste organen. Tegenspraak is hier nimmer mogelijk. Elk specifiek streven van de wil manifesteert zich in een bijzondere modificatie van de dierlijke gestalte. Daardoor *was de omgeving waar de prooi zich van nature ophoudt bepalend voor de gedaante van zijn achtervolger*; heeft nu die prooi zich in een moeilijk toegankelijk leefmilieu, in verre schuilhoeken, in nacht en duisternis teruggetrokken, dan neemt zijn achtervolger de daarbij passende gedaante aan, en er is er niet één zo grotesk of de wil om te leven doet er zich wel in gelden om zijn doel te bereiken.

101

WN, Vergl. Anat. (IV/1, 45v)

## De objectivaties van de wil

[Noot van de vertaalster: *Aan dit fragment van WWV §27 gaat de passage vooraf die hierboven in het hoofdstuk 'Voorstelling en wil' is opgenomen en wel als tweede onderdeel van de paragraaf 'Geest en natuur' (p. 81v). In de zinnen waarop het onderstaande onmiddellijk volgt, heeft*

*Schopenhauer uiteengezet dat er in de natuur overal strijd en conflict heersen en dat zich daarin de innerlijke verdeeldheid uitdrukt die essentieel is voor de wil.]*

102

Het duidelijkst zichtbaar wordt deze universele strijd in de dierenwereld, die zich voedt met de plantenwereld en waarin elk dier op zijn beurt weer prooi en voedsel wordt voor een ander dier. Dat wil zeggen dat de materie waarin zijn idee zich eerst manifesteerde, nu voor de representatie van een andere idee moet wijken, omdat ieder dier zijn eigen bestaan nu eenmaal alleen in stand kan houden door telkens weer een leven dat hem vreemd is te vernietigen. Zo knaagt dan de wil om te leven voortdurend aan zichzelf en is in verschillende gedaanten zijn eigen voedsel, totdat ten slotte de menselijke soort alle andere de baas is en daarom heel de natuur als een product voor eigen gebruik beschouwt. En dat terwijl die menselijke soort binnen haar eigen gelederen toch net zo goed, zoals we elders zullen zien, van die strijd, van die innerlijke verdeeldheid van de wil, met de gruwelijkste ondubbelzinnigheid blijk geeft en tot *homo homini lupus*<sup>30</sup> wordt. We zullen overigens dezelfde strijd, dezelfde gewelddadigheid, evenzeer op de lagere niveaus van de objectiteit van de wil terugvinden. Veel insecten (speciaal de familie van de eigenlijke sluipwespen of ichneumoniden) leggen hun eitjes op de huid of zelfs wel in het lijf van de larven van andere insecten en de langzame vernietiging van die larven is het eerste werkje van het uitkomend gebroed. De jonge armpoliep, die als een takje uit de oude poliep naar buiten groeit en zich later van hem losmaakt, vecht al terwijl hij nog aan deze vastzit met de oude poliep om wat zich als prooi aandient: de een rukt die de ander uit de bek [...].<sup>31</sup> Maar het schrilste voorbeeld in deze reeks levert wel de bulldogmier (*bulldog ant*) uit Australië. Als men die namelijk doorsnijdt, begint er een gevecht tussen het kop- en het staartstuk: de kop grijpt de staart vast met zijn kaken, maar die weert zich dapper door erop los te steken; het vechten duurt meestal wel een half uur, tot ze doodgaan of door andere

mieren worden weggesleept. Dit gebeuren speelt zich telkens weer zo af [...].<sup>32</sup> Aan de oevers van de Missouri kan men wel eens stuiten op een machtige eik die zó met zijn stam en al zijn takken door een reusachtige wilde wijnrank omwoekerd, vastgesjord en ingesnoerd is dat hij, als was hij gesmoord, verwelken moet.<sup>33</sup> Ditzelfde is zelfs op de allerlaagste niveaus al waarneembaar, bijvoorbeeld daar waar door organische assimilatie water en koolstof in plantensap, of plant of brood in bloed veranderen, en men ziet het overal gebeuren waar animale secretie plaatsvindt en daarmee chemische krachten tot een meer elementaire werking worden gereduceerd. Precies zo gaat het ook in de anorganische natuur, als bijvoorbeeld aangroeiende kristallen bij elkaar komen, elkaars baan kruisen en elkaar wederzijds zo storen dat ze hun zuivere uitgekristalliseerde vorm niet meer kunnen vinden. Bijna elke holte in een kristallijn gesteente is de afspiegeling van z'õn gevecht van de wil op dat heel lage niveau van zijn objectivatie. Denk bijvoorbeeld aan een magneet die een stuk ijzer zijn magnetisme opdringt om zijn idee ook in dat stuk ijzer tot uitdrukking te brengen. Of aan het galvanisme wanneer dat de affiniteiten in zijn greep krijgt en dan de hechtste verbindingen ontleedt en de chemische wetten zelfs dermate opheft dat een zuur van een aan de negatieve pool ontleed zout naar de positieve pool toe moet, zonder dat het zich met de basen waar het onderweg doorheen moet kan verbinden, of ook maar het lakmoes dat het daar vindt rood mag kleuren. In 't groot ziet men hetzelfde in de verhouding tussen het centrale hemellichaam en zijn planeet.<sup>34</sup> de planeet, hoewel onmiskenbaar in afhankelijke staat, blijft zich nog altijd verzetten, net als de chemische krachten in een organisme, en hieruit resulteert dan die voortdurende spanning tussen middelpuntzoekende en middelpuntvliedende kracht die het heelal in beweging houdt en die op zichzelf al een uitdrukking is van die algemene, voor het verschijnen van de wil zo wezenlijke strijd die we aan het bestuderen zijn. Want omdat elk lichaam als de verschijningsvorm van een wil moet worden beschouwd, maar alle wil zich noodzakelijkerwijs als een stre-

ving doet kennen, daarom kan de oorspronkelijke toestand van elk tot een bol samengebald hemellichaam nooit rust zijn, maar juist beweging, een streven voorwaarts, de eindeloze ruimte in, zonder rust of doel. Noch de wet van de traagheid, noch die van de causaliteit staat hier in de weg. Omdat namelijk volgens de wet van de traagheid de materie als zodanig onverschillig staat ten opzichte van rust of beweging, kan beweging net zo goed haar oorspronkelijke toestand zijn als rust. Wanneer we die materie in beweging aantreffen, mogen we daarom met even weinig recht veronderstellen dat daaraan een toestand van rust is voorafgegaan en naar de oorzaak van het in beweging komen vragen, als het omgekeerde: dat we, als we haar in rust aantreffen, zouden moeten veronderstellen dat hier beweging aan voorafgegaan was en naar de oorzaak van het ophouden daarvan zouden moeten vragen. Daarom is er ook geen eerste impuls te vinden voor de middelpuntvliedende kracht: die is bij planeten juist, volgens de hypothese van Kant en Laplace, een overblijfsel van de oorspronkelijke rotatie van het centrale lichaam, waar de planeten zich, toen dat lichaam zich samentrok, van hebben losgemaakt. Voor dit centrale lichaam zelf is beweging echter een wezenlijk kenmerk: het roteert nog altijd en tegelijk vliegt het ervandoor, de eindeloze ruimte in, of het cirkelt misschien op zijn beurt om een nog groter, voor ons onzichtbaar, centraal lichaam heen. Deze visie is volkomen in overeenstemming met het vermoeden van astronomen dat er een centrale zon zou zijn, en eveneens met de waargenomen verplaatsing van ons hele zonnestelsel, misschien zelfs wel van de hele sterrenhoop waartoe onze zon behoort. Uit dit alles moet men dan ten slotte wel de conclusie trekken dat er van een algemene verplaatsing sprake is van alle vaste sterren inclusief de centrale zon, wat in de eindeloze ruimte natuurlijk alle betekenis verliest (omdat beweging in de absolute ruimte zich niet van rust onderscheidt). En juist die verplaatsing, maar ook al dadelijk heel dat doelloze streven en vliegen, maakt deze constellatie tot de manifestatie bij uitstek van die nietigheid en van dat gebrek aan een laatste doel, die wij aan het

einde van dit 2<sup>e</sup> Boek aan het wilsstreven in al zijn verschijningsvormen zullen moeten toeschrijven. Daarom kon het ook niet anders of juist de eindeloze ruimte en de eindeloze tijd moesten wel op hun beurt de algemeenste en wezenlijkste vormen zijn waarin de totaliteit van de verschijning van de wil zich manifesteert: de totaliteit dus die het gehele wezen van de wil tot uitdrukking moet brengen.

– Wij kunnen ten slotte de hier aan de orde gestelde strijd van alle wilsverschijningen tegen elkaar zelfs al herkennen in de pure materie, als niets anders dan materie beschouwd: voor zover namelijk de essentie van haar verschijning door Kant terecht onder woorden is gebracht als afstotings- en aantrekkingskracht, zodat reeds die materie uit niets anders blijkt te bestaan dan een strijd tussen tegen elkaar in werkende krachten. Abstraheren we van alle chemische verscheidenheid van de materie of denken we zo ver terug in de keten van oorzaken en gevolgen dat er nog geen chemische differentie bestaat, dan rest ons de pure materie: de wereld tot een bol samengebald. En dat is precies de levensvorm, d.w.z. de wilsubjectivatie, die wordt gekenmerkt door de beschreven strijd tussen aantrekkings- en afstotingskracht, respectievelijk verschijnend als zwaarte, die van alle kanten naar het middelpunt dringt, en als ondoordringbaarheid, die ofwel door starheid ofwel door elasticiteit die zwaarte tegenwerkt. Dit voortdurende duwen en trekken kan als de objectiteit van de wil op het allerlaagste niveau worden beschouwd; daar reeds komt het karakter van de wil tot uiting.

Zo zien we dan hier, op de laagste trap, de wil verschijnen als een blinde drang, een duistere, doffe drift, ver verwijderd van elke rechtstreekse kenbaarheid. Het betreft hier zijn eenvoudigste en zwakste wijze van objectivatie. Als een dergelijk blind dringen en kennisloos streven verschijnt hij trouwens ook nog in de hele anorganische natuur, in alle fundamentele krachten. Met het opsporen daarvan en het leren kennen van hun wetten houden natuurkunde en scheikunde zich bezig. Stuk voor stuk vertonen die krachten zich aan ons in de vorm van miljoenen gelijksoortige en wetmatige, geen spoor-

tje individualiteit verradende verschijnselen, die enkel door toedoen van ruimte en tijd zijn vermenigvuldigd, d.w.z. door het *principium individuationis*,<sup>35</sup> zoals een beeld wordt vermenigvuldigd door de facetten van een stuk geslepen glas.

106

Hoewel hij zich van trap tot trap duidelijker objectieert, blijft de wil toch ook in het plantenrijk, waar geen echte oorzaken maar prikkels de schakel vormen tussen zijn verschijningsvormen, nog steeds volkomen kennisloos werken, als een duistere drijvende kracht. Zo gaat het tenslotte ook nog in het vegetatieve gedeelte van de dierlijke verschijningsvorm, bij de voortbrenging en ontwikkeling van elk dier en het in stand houden van zijn interne huishouding. In dat vegetatieve gedeelte zijn het nog altijd louter prikkels die de dierlijke verschijningsvorm noodzakelijk bepalen. De telkens hoger gelegen trappen van objectiteit van de wil voeren ons uiteindelijk naar het punt waar het individu dat de idee representeert er niet langer in slaagt om via louter door prikkels veroorzaakte beweging het ter assimilatie noodzakelijke voedsel te pakken te krijgen. Zo'n prikkel moet namelijk afgewacht worden, maar hier is het voedsel van een meer speciaal soort, en door de almaar verder toegenomen menigvuldigheid van de verschijnselen zijn het gedrang en de chaos hier zo groot geworden dat die verschijnselen elkaar storen en dat het toeval, waaraan een slechts door prikkels geleid individu zijn voedsel moet verwachten, te ongunstig zou komen uit te vallen. Het voedsel moet dus worden opgezocht en uitgekozen, vanaf het moment waarop het dier zich uit het ei of uit het moederlichaam waarin het blindelings voort vegeteerde, heeft losgemaakt. Daarom wordt hier beweging op grond van motieven, en in verband daarmee ook kennis, tot een noodzaak. De kennis doet dus haar intrede in de vorm van een op deze objectivatietrap van de wil vereist hulpmiddel, *μηχανή*, tot instandhouding van het individu en tot voortplanting van de soort. Zo verschijnt ze dan ten tonele, gerepresenteerd door de hersenen of een groter ganglion, net als elke andere streving of bepaling van de zich objectiverende wil door een orgaan wordt voorgesteld, d.w.z.

zich aan de voorstelling presenteert als een orgaan. – Maar met dit hulpmiddel, dit μηχανή, verschijnt nu in één klap de *wereld als voorstelling*, met al haar vormen, object en subject, tijd, ruimte, veelheid en causaliteit. Nu laat de wereld zich van haar andere kant zien. Tot dan toe enkel *wil*, blijkt ze nu tegelijkertijd ook *voorstelling*, object voor een kennend subject. De wil, die tot nog toe in duisternis, met uiterste trefzekerheid en onfeilbaarheid, aan zijn aandrift gehoor gaf, heeft hier, op deze objectivatietrap, voor zichzelf een licht ontstoken, bij wijze van intussen noodzakelijk geworden hulpmiddel. Dit hulpmiddel moet voor hem het nadeel weer tenietdoen dat anders, door het gedrang en de gecompliceerdheid van zijn verschijningsvormen, nu juist de volmaaktste onder die verschijningen treffen zou. De tot nu toe feilloze zekerheid en wetmatigheid waarmee hij in de anorganische en puur vegetatieve natuur werkzaam was, berustte namelijk op het feit dat hij daar alleen volgens zijn oorspronkelijke wezen, als blinde drang, als wil, aan het werk was, zonder bijstand maar ook zonder stoornis vanuit een tweede, geheel andere wereld: de wereld als voorstelling, een wereld die dan wel steeds enkel de afspiegeling is van het eigen wezen van de wil, maar die toch ook weer heel anders van aard is dan die wil en hier in de samenhang van zijn verschijningen ingrijpt. Het is daarom van nu af aan gedaan met zijn feilloze zekerheid. De dieren zijn al aan schijn en illusie blootgesteld. Toch hebben die intussen alleen nog maar aanschouwelijke voorstellingen, nog geen begrippen, geen reflectie, ze zitten zodoende vast aan het hier en nu, ze kunnen met de toekomst geen rekening houden. – Het lijkt wel alsof dit redeloze kennen niet in alle gevallen toereikend is geweest voor zijn doel en zo nu en dan als het ware een steuntje nodig had. Want het wel zeer merkwaardige verschijnsel doet zich aan ons voor dat de blinde werkzaamheid van de wil enerzijds, en de activiteiten van de wil waarover het kennen zijn licht laat schijnen anderzijds, in twee verschillende gedaantes op hoogst verrassende wijze in elkaars domein binnendringen. Ten eerste namelijk treffen we, midden tussen het door het aanschouwelijke kennen

en zijn motieven geleide doen en laten van de dieren, iets aan wat zónder dit kennen, dus met de noodzakelijkheid van de blind werkende wil, plaatsvindt: hun kunstdriften namelijk die, hoewel door geen kennis of motief geleid, tóch de schijn wekken alsof ze hun driftmatige producten wel degelijk op grond van abstracte, redelijke motieven voortbrengen. Het andere, hieraan tegengestelde geval is dát waar, omgekeerd, het licht van het kennen in de werkplaatsen van de blinde wilsactiviteit binnendringt en op de vegetatieve functies van het menselijk organisme schijnt: in wat men magnetische helderziendheid noemt. – Daar ten slotte waar de wil zijn hoogste graad van objectivatie heeft bereikt, is het soort kennis dat de dieren is gaan dagen niet meer toereikend: kennis namelijk van een verstand<sup>36</sup> waaraan de zintuigen nog alle gegevens leveren, zodat daaruit enkel aanschouwelijke voorstellingen voortkomen, die aan het hier en nu gebonden blijven. De mens, dat gecompliceerde, veelzijdige, ontvankelijke, hoogst behoeftige en aan ontelbare kwetsuren blootgestelde wezen, moest, om te kunnen voortbestaan, door het schijnsel van een dubbel kennen worden bijgelicht. Er moest als het ware een hogere macht van het aanschouwelijk kennen bij komen, een reflectie daarvan: de rede,<sup>37</sup> het vermogen tot abstracte begrippen. Met de rede deed de bezinning haar intrede, die het overzien van toekomst en verleden impliceert en daarmee ook: afweging van voors en tegens, zorgen, het vermogen om ons handelen van tevoren te overdenken zodat het onafhankelijk wordt van het hier en nu, en ten slotte ook een volkomen helder besef van onze eigen wilsbesluiten als zodanig. Deed zich nu bij het zuiver aanschouwelijke kennen reeds de mogelijkheid voor van schijn en illusie, waardoor de vroegere onfeilbaarheid van de redeloze activiteit van de wil ongedaan werd gemaakt, zodat instinct en kunstdrift – kennisloze wilsmanifestaties dus – de wil te midden van zijn door kennis geleide uitingen te hulp moesten komen: met het optreden van de rede gaat die ondubbelzinnige trefzekerheid van de wilsuitingen (die zelfs aan de andere pool, in de anorganische natuur, als strenge wetmatigheid

verschijnt) bijna helemaal verloren. Het instinct trekt zich volkomen terug en het wikken en wegen dat nu al het andere moet vervangen baart weifeling en onzekerheid. Zo gaat de dwaling tot de mogelijkheden behoren, die in veel gevallen de adequate objectivatie van de wil door daden belet. Want al heeft de wil ook reeds via het karakter zijn vastomlijnde en onveranderlijke richting gekozen en al is ons willen zelf, als het die richting volgt en op basis van motieven optreedt, onfeilbaar, toch kan een dwaling de uitingen van dat willen vervalsen, doordat er dan waanmotieven samen met echte motieven naar binnen glippen en de echte tenietdoen.\* Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer bijgeloof een mens ingebeelde motieven ingeeft die hem dwingen tot een bepaalde handelwijze die precies tegengesteld is aan de manier waarop zijn wil zich anders onder de gegeven omstandigheden zou uiten: zo slacht Agamemnon zijn dochter en deelt een gierigaard aalmoezen uit, uit puur egoïsme, in de hoop op een toekomstige honderdvoudige schadeloosstelling, enz.

109

WWV I, § 27 (II, 174-181)

## De laagste trap: de natuurkrachten

Op de laagste trap van objectivatie van de wil manifesteren zich de algemeenste natuurkrachten, die zich deels in alle materie zonder enige uitzondering voordoen, zoals zwaarte en ondoordringbaarheid, en zich voor een ander deel over het geheel van de voorhanden materie hebben uitgesplitst, zodat sommige over dit stuk materie, andere weer over dat stuk heersen en daarmee de specifieke verschillen binnen de materie bepalen. Dat geldt voor starheid, vloeibaarheid, elasticiteit, elektriciteit, magnetisme, en voor chemische eigenschappen en kwaliteiten van allerlei soort. Op

\* [Voetnoot van Schopenhauer:] Daarom zeiden de scholastici heel treffend: *Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum.* [...] <sup>38</sup>

zichzelf zijn het directe verschijningswijzen van de wil, evengoed als het handelen van de mens dat is, en ze zijn in die hoedanigheid ook even grondeloos als het menselijk karakter; alleen hun afzonderlijke verschijningen zijn aan de wet van de toereikende grond onderworpen, net als de afzonderlijke handelingen van de mens. Zelf kunnen ze daarentegen noch gevolg, noch oorzaak worden genoemd, maar zijn ze de voorafgaande en vooronderstelde voorwaarden voor alle oorzaken en gevolgen, via welke hun eigen wezen zich ontplooit en openbaart.

WWV I, § 26 (II, 154v)

### **Plant, dier en mens**

Het leven van de *planten* valt geheel en al samen met hun loutere *bestaan*. Het daaraan verbonden genot is dan ook een puur en volstrekt subjectief, dof welbehagen. Bij *dieren* doet dan bovendien de *kennis* haar intrede, maar die blijft uitsluitend tot motieven, en dan nog de meest voor de hand liggende, beperkt. Daarom vinden ook zij volledige bevrediging in hun loutere bestaan: dat is voldoende om hun hele leven mee te vullen. Dieren kunnen dan ook vele uren met nietsdoen zoekbrengen zonder dat er een gevoel van onlust of ongeduld bij ze opkomt. Toch kunnen ze niet denken, maar zijn op aanschouwing aangewezen. Alleen in de schranderste dieren, zoals honden en apen, wordt al iets van een behoefte wakker om bezig te zijn, en daarmee ontwaakt ook de verveling. Vandaar dat ze graag spelen en zich ook wel vermaken met het aangapen van voorbijgangers, wat ze meteen al tot dezelfde klasse doet toetreden als waartoe de menselijke gluurdere en loerdere behoren die ons allerwegen van achter hun vensterruiten zitten aan te staren, [...].

PP II, § 50 (VI, 70v)

## Kennen als karakter van de dierlijke staat

Brengen we ons in herinnering dat bij dieren het kenvermogen, net als elk ander orgaan, alleen ten behoeve van hun instandhouding zijn intrede heeft gedaan en dat het daarom in een nauwkeurig afgepaste relatie staat tot de behoeften van elke diersoort afzonderlijk, een relatie die dan ook ontelbare niveauverschillen toelaat, dan zullen wij inzien dat de plant, die immers zo heel veel minder behoeften heeft dan het dier, ten slotte helemaal geen kennis meer van node heeft. Dientengevolge maakt nu juist dit kennen, omdat het de voorwaarde vormt voor beweging op grond van motieven, het ware karakter uit van de dierlijke staat, een karakteristiek die de wezenlijke grens markeert tussen plant en dier.

111

WN, Pfl.-Physiol. (VI/1 69)

## Van soortkarakter naar individueel karakter

Op de hogere trappen van de objectiteit van de wil zien we de individualiteit opvallend naar voren treden, in het bijzonder bij de mens, in de vorm namelijk van een grote verscheidenheid aan individuele karakters. De mens vertoont een volledige persoonlijkheid, wat zich al in zijn uiterlijk aankondigt door een duidelijk individuele fysionomie, die zich uitstrekt tot de gehele lichamelijkeheid. Dit soort individualiteit wordt nog niet in de verste verte door enig dier, althans in die mate, vertoond, alleen bij hogere dieren ziet men er een zweem van, maar dat is dan een lichte toets die door het soortkarakter nog in alle opzichten wordt overstemd. Ook zulke hogere dieren bezitten daardoor slechts weinig individuele fysionomie. Hoe lager we afdalen, des te meer wordt elk spoor van individuele karakteristiek uitgewist door het algemene karakter van de *species*; de fysionomie daarvan blijft dan ten slotte als enige over.

WWV I, § 26 (II, 155v)

## De mens een animal metaphysicum

Met uitzondering van de mens is er geen enkel wezen dat zich verwondert over zijn eigen bestaan. Voor die andere wezens is dat bestaan juist zo vanzelfsprekend dat ze er geen aandacht aan schenken. Uit de rustige blik van de dieren spreekt nog de wijsheid van de natuur, omdat wil en intellect hier nog niet ver genoeg uit elkaar zijn geraakt om zich, bij hun hernieuwde ontmoeting, over elkaar te kunnen verwonderen. Zo blijft hier heel de verschijning nog innig verbonden met de stam der natuur waaraan ze is ontsproten, en deelt nog in de onbewuste alwetendheid van de grote moeder. – Pas nadat het innerlijk wezen van de natuur (de wil om te leven in zijn objectivatie) onverstoortbaar en welgemoed is opgeklommen door de beide rijken van de bewustzijnsloze wezens heen en vervolgens door de lange, brede reeks van dieren, komt het ten slotte, op het punt waar de rede haar intrede doet, dus in de mens, tot bezinning. Dan verwondert het zich over zijn eigen werken en vraagt zich af wat het nu eigenlijk zelf is. Die verwondering is echter van des te meer ernst vervuld, omdat de natuur hier voor de eerste maal bewust tegenover *de dood* komt te staan en zich, naast de eindigheid van alle leven, ook de vergeefsheid van alle streven min of meer aan haar opdringt. Met deze bezinning en deze verwondering ontstaat daarom ook de *behoefte aan metafysica* die alleen de mens eigen is. De mens is derhalve een *animal metaphysicum*, een metafysisch dier.

WWV II, Kap. 17 (III, 175v)

## Vrij van de drang van de wil

Al ons *willen* komt voort uit behoefte, dus uit gebrek, dus uit lijden. Bevrediging van die behoefte maakt aan het lijden een eind, maar tegenover één zòn wens die in vervulling gaat staan er minstens tien andere die niet worden ingelost. Voorts is onze begeerte van lange duur en zijn onze verlangens eindeloos, maar hun vervulling kortstondig en slechts karig bemeten. En zelfs een dergelijke tijdelijke bevrediging is op zichzelf niets dan schijn: elke vervulde wens maakt immers dadelijk plaats voor een nieuwe; die oude wens is dan ook een reeds geconstateerd, de nieuwe een nog niet ingezien abus. Duurzame, niet meer van ons wijkende bevrediging kan de verwerping van een object van ons willen nimmer schenken: nooit is het meer dan de aalmoes die een bedelaar krijgt toegeworpen en waarmee hij vandaag zijn leven nog kan rekken, om er zijn ellende tot morgen mee te verlengen. – Dit nu is de reden waarom ons, zolang ons bewustzijn vervuld blijft van onze wil, zolang we ons aan de aandrang van onze wensen en aan alle hoop en vrees die ermee gepaard gaan blijven overgeven, zolang we, kortom, subject zijn van ons willen, nooit ofte nimmer duurzaam geluk en rust ten deel zullen vallen. Of we nu iets najagen of juist ontvluchten, voor onheil vrezen of streven naar genot, het is in de grond van de zaak precies hetzelfde: de zorg voor de wil die steeds weer zijn eisen stelt houdt, om het even in welke gedaante, ons bewustzijn voortdurend volop bezig. Zonder rust evenwel is echt welbevinden volstrekt onmogelijk. Zo ligt dan dit subject van het willen steeds maar rond te draaien op het rad van Ixion,<sup>39</sup> moet het altijd maar water gieten in een bodemloos vat, zoals de Danaïden, is het een eeuwig smachtende Tantalus.

Wanneer echter een uiterlijke aanleiding of een innerlijke stemming ons plotseling boven die eindeloze stroom van het willen uittilt en onze kennis losrukt van de slavendienst aan de wil, wanneer onze aandacht ineens niet langer in beslag wordt genomen door onze wilsmotieven, maar we de dingen vrij van hun binding aan de wil in het oog kunnen vatten, d.w.z. ze zonder eigenbelang, zonder subjectiviteit, puur objectief beschouwen en ons er volledig aan overgeven voor zover ze louter voorstellingen zijn en niet in zoverre ze motieven zijn, dan blijkt de rust die we langs die eerstgenoemde weg van het willen wél steeds zochten, maar die ons ook steeds weer ontglipte, ineens vanzelf over ons neer te dalen, en we voelen ons dan volmaakt gelukkig. Dit is de toestand vrij van leed die Epicurus prees als het hoogste goed en als de toestand van de goden, want wij zijn dan voor dat ene ogenblik verlost van de snode drang van de wil. Dan vieren wij de sabbat van onze tuchthuisarbeid voor de wil: het rad van Ixion staat stil [...].

114

Dit alles wordt louter en alleen door de innerlijke kracht van een kunstzinnig gemoed teweeggebracht. Maar zo'n zuiver objectieve gemoedsgesteldheid wordt wel vergemakkelijkt en van buitenaf bevorderd door objecten die daarbij behulpzaam zijn, door de tot contemplatie uitnodigende en zich zelfs aan ons opdringende rijkdom van de schone natuur. Het doet er niet toe waar de natuur zich, opeens, voor onze blik opent, het gelukt haar bijna altijd om ons, al is het maar voor even, van de subjectiviteit, van de slavendienst aan de wil, los te rukken en ons in de toestand van het zuivere kennen te verplaatsen. Daarom wordt ook iemand die door passies of door gebrek en zorg wordt gekweld, door één enkele glimp van die natuur op te vangen al zo plotseling verkwikt, opgevrolijkt en bemoedigd: de storm van zijn passies, de drang van zijn verlangen en de vrees en kwellingen van zijn wil worden dan meteen op wonderlijke wijze tot bedaren gebracht. Want op het moment waarop wij ons, van ons willen losgerukt, aan het zuivere willoze kennen hebben overgegeven, zijn wij als het ware in een andere wereld terechtgekomen, waar alles

wat onze wil in beweging brengt en ons daardoor zo heftig beroert, niet langer bestaat. Een dergelijk in vrijheid treden van ons kennen tilt ons boven dat alles uit, even totaal als de slaap en de droom dat doen: geluk en ongeluk zijn verdwenen, we zijn niet langer individu – dat is vergeten –, wij zijn alleen nog maar zuiver subject van het kennen, wij bestaan enkel nog als het *ene* werelddoog dat vanuit alle kennende wezens naar buiten blik, maar alleen in de mens volledig vrij kan worden van de dienst aan de wil. Elk onderscheid op grond van individualiteit verdwijnt daardoor zo volkomen dat het dan zelfs om het even is of dat schouwend oog aan een machtige koning of aan een ellendige bedelaar toebehoort. Want fortuin noch ellende wordt meegenomen deze grens over. Zo vlakbij ligt er dus altijd een domein op ons te wachten waarbinnen we aan al onze ellende zijn ontheven. Maar wie heeft de kracht daar lang te vertoeven? Zodra ons weer een of ander verband tussen datzelfde, zo zuiver aanschouwde object en onze wil, onze persoon, te binnen schiet, komt er aan de betovering een eind. We vallen weer terug in dát kennen dat door de wet van de toereikende grond wordt beheerst, en kennen dan niet langer meer de idee, maar alleen het afzonderlijke ding, een schakel in de keten waartoe ook wijzelf behoren, en wij zijn opnieuw aan al onze ellende overgeleverd.

115

WWV I, § 38 (II, 230vv)

### **Kennen wordt een doel op zichzelf**

Alleen waar toch al meer intellect aanwezig is dan noodzakelijk zou zijn, wordt kennen min of meer tot een doel op zichzelf. Het is dan ook een hoogst abnormale gebeurtenis, wanneer bij een of ander individu het intellect zijn natuurlijke bestemming, d.w.z. het dienen van de wil en daarmee het zich verliezen in de relaties tussen de dingen, loslaat om zuiver objectief aan het werk te gaan. En toch ligt hier nu juist de oorsprong van kunst, van poëzie en van filosofie. Die

komen dus tot stand door middel van een orgaan dat daar oorspronkelijk niet voor bestemd is. Het intellect is namelijk van huis uit een hard ploeterende fabrieksknecht die door zijn veeleisende broodheer, de wil, van 's morgens vroeg tot 's avonds laat met werk wordt overladen. Maar komt die opgejaagde loonslaaf er desondanks ooit eens toe om in een vrij uur een werkstuk te vervaardigen uit vrije wil, dus eigener beweging en zonder bijbedoelingen, puur voor zijn eigen voldoening en plezier – dan is dat een echt kunstwerk, ja zelfs, als het tot perfectie wordt opgevoerd, een werk van genie.

PP II, § 50 (VI, 72)

### **Het intellectuele leven van de mensheid**

Met het zuiver intellectuele leven van het individu correspondeert iets soortgelijks bij de mensheid in haar geheel. Háár *reële* leven is immers evenzeer gelegen in de *wil*, zowel naar zijn empirische als naar zijn transcendente betekenis opgevat. Dit zuiver intellectuele leven van de mensheid bestaat in het voortschrijden van haar kennis door middel van de wetenschappen en in de vervolmaking van de kunsten. Die gaan beide van generatie op generatie en door de eeuwen heen langzaam hun weg, en de afzonderlijke geslachten leveren er in het voorbijgaan hun bijdrage aan. Dit intellectuele leven zweeft als een etherische kruiding, als een welriekende geur die zich uit heel die gisting losmaakt, boven het reilen en zeilen van de wereld, boven de eigenlijke realiteit van het door de *wil* bestuurde leven der volkeren. Gelijk op met de wereldgeschiedenis loopt schuldeloos en zonder met bloed te zijn bevekt de geschiedenis van de filosofie, van de wetenschap en van de kunsten.

PP II, § 52 (VI, 79)

## Wetenschappen en kunsten

De *geschiedwetenschap* volgt de rode draad die door de gebeurtenissen heen loopt. Ze is pragmatisch voor zover ze die gebeurtenissen afleidt volgens de wet van de motivatie, de wet die de verschijningsvormen van de wil in dát domein bepaalt waar de wil door het kennen wordt bijgelicht. Op de lagere trappen van zijn objectiteit, waar de wil nog zonder dit kennen zijn werk doet, is het de *natuurwetenschap* die als etiologie de wetten van de veranderingen in de wilfenomenen in ogenschouw neemt, en als morfologie het blijvende daarin bestudeert. De morfologie maakt haar bijna grenzeloze thema beter toegankelijk met behulp van begrippen, waarmee zij het algemene samenvat om daaruit het bijzondere te kunnen afleiden. De loutere vormen nu waarin de ideeën, ten behoeve van het kennen door het individuele subject, tot een veelheid van verschijnselen zijn opgesplitst, de vormen ruimte en tijd met andere woorden, die worden dan ten slotte beschouwd in de *wiskunde*. Allemaal samen onderzoeken zij dus, onder de gemeenschappelijke naam *wetenschap*, de wet van de toereikende grond in haar verschillende gestalten, en hun thema blijft steeds de wereld van de verschijnselen met haar wetten, haar samenhang en daaruit voortvloeiende relaties. – Maar welk soort kennis richt zich nu eigenlijk op het buiten en onafhankelijk van elke relatie bestaande ware wezen van die wereld, op het ware gehalte van haar verschijnselen, op datgene wat aan geen wisseling is onderworpen en daarom voor altijd met gelijkblijvende waarheid wordt gekend, in één woord: op de *ideeën*, die de onmiddellijke, adequate objectiteit zijn van het ding op zichzelf, van de wil? – Dat nu doet de *kunst*, het werk van het genie. Zij herhaalt de in zuivere contemplatie geschouwde eeuwige ideeën, het wezenlijke en blijvende aan alle verschijnselen die zich in de wereld voordoen. Al naargelang de aard van de stof waarin ze die ideeën herhaalt, is ze beeldende kunst, poëzie of muziek. Haar enige oorsprong is de kennis van die ideeën, haar enige doel het mededelen van deze kennis. – Terwijl het

met de wetenschap zó gesteld is dat ze steeds maar achter de – zich in viervoudige gedaante aan ons voordoende – stroom van oorzaken en gevolgen moet aanlopen, een stroom die rust noch duur kent, zodat ze bij elk doel dat ze heeft bereikt weer doorverwezen wordt en nooit een laatste doel, noch volkomen bevrediging vinden kan – zomin als men door maar door te lopen ooit het punt kan bereiken waar de wolken raken aan de horizon – is het met de kunst juist omgekeerd zó, dat die overal al bij haar doel is. De kunst haalt namelijk het object van haar contemplatie weg uit de eeuwige voortgang van de wereldstroom en zet het geïsoleerd voor zich neer, en dit individuele ding, eerst een nietig deeltje dat in die grote stroom verloren ging, wordt nu voor de kunst een representant van het grote geheel, een equivalent van het in ruimte en tijd oneindig vele. Daarom houdt de kunst halt bij dit individuele ding, ze zet het rad van de tijd stil, relaties lossen voor haar op, alleen het wezenlijke, de idee, is haar object. Wij kunnen kunst daarom zonder meer karakteriseren als *een beschouwingwijze van de dingen die onafhankelijk is van de wet van de toereikende grond*, in tegenstelling tot een wijze van zien die juist wel het spoor van die wet blijft volgen en die de weg is van ervaring en wetenschap. Deze laatste kijkt op de dingen kunnen we vergelijken met een oneindige, horizontaal lopende lijn, en de eerste is dan de verticale lijn die de horizontale in elk willekeurig punt loodrecht snijdt. De benaderingswijze die op de wet van de toereikende grond is gericht is de rationele, die in de praktijk van het leven evenals in de wetenschap de enig geldige en nuttige is. De benadering die de inhoud van die wet juist negeert is de geniale, die alleen in de kunst geldig en bruikbaar is. De eerste vormt de optiek van Aristoteles, de tweede is bij uitstek die van Plato. De rationele benadering is als een geweldige storm die zonder begin of doel voortraast, tegen alles aan beukt, alles in rep en roer brengt en met zich meesleurt; de geniale is als een rustige zonnestraal die die storm kruist in zijn baan, maar er volkomen onberoerd door blijft. De eerste is als de ontelbare druppels van een waterval die in wilde beweging en permanente wisse-

ling zijn en geen seconde rust kennen; de tweede is als de regenboog, die in stille rust boven dit razend gewoel staat uitgespannen.

WWV I, § 36 (II, 217v)

## **Nutteloosheid**

Of het nu om musiceren gaat of om filosoferen, om schilderen of om dichten – een werk van het genie is niet iets wat ergens toe dient. Nutteloosheid is karakteristiek voor de werken van het genie, ze is er de adelbrief van. Alle overige werken van mensenhand zijn er voor de instandhouding of vergemakkelijking van onze existentie, alleen die speciale waarvan hier sprake is zijn dat niet. Het zijn de enige producten die er uitsluitend omwille van zichzelf zijn en in deze zin zijn ze op te vatten als de bloesem of als de zuivere opbrengst van ons bestaan. Bij het genieten ervan gaat dan ook ons hart open, want dan duiken we op uit de aardse dampen van onze behoefteigheid. – Analoog hieraan zien wij ook elders het schone maar zelden met het nuttige verenigd. Het zijn niet de hoge, mooie bomen die vrucht dragen: vruchtbomen zijn juist klein, lelijk en kromgegroeid. De volle gekweekte roos is onvruchtbaar, maar de kleine, wilde, bijna geurloze roos draagt wel vruchten. De mooiste gebouwen zijn niet nuttig: een tempel is geen huis om in te wonen. Dat een mens met edele en zeldzame talenten noodgedwongen louter nuttige bezigheden moet verrichten waartoe ook de banaalste persoon in staat zou zijn geweest, dat is alsof een schitterende, met het fraaiste schilderwerk versierde vaas als kookpot wordt gebruikt. En nuttige lieden vergelijken met lieden van genie, dat is als het vergelijken van bakstenen met diamanten.

WWV II, Kap. 31 (III, 444)

Elk kunstwerk is het er eigenlijk om begonnen ons het leven en de dingen zo te laten zien als ze in werkelijkheid zijn, maar door de

nevel van objectieve en subjectieve toevalligheden heen lang niet door iedereen rechtstreeks in het oog kunnen worden gevat. De kunst nu doet die nevel optrekken.

Wat is het leven? – Op deze vraag geeft elk echt en geslaagd kunstwerk op zijn eigen wijze een afdoend antwoord.

WWV II, Kap. 34 (resp. III, 464 en 463)

### **Eén geval staat voor duizend andere**

Wanneer men ziet hoe enerzijds zowel de poëzie als de beeldende kunst telkens weer een individu tot thema kiezen, om dat *individu* dan vervolgens met al zijn specifieke eigenaardigheden, compleet tot in het onbeduidendste detail, en met uiterste zorgvuldigheid voor ons uit te schilderen; en als men zich dan anderzijds de wetenschappen weer te binnen brengt, die met behulp van *begrippen* werken, waarbij elk begrip talloze individuen vertegenwoordigt omdat het het specifieke van de hele soort waartoe die individuen behoren voor eens en voor altijd vastlegt en benoemt – dan zou het kunstbedrijf ons bij deze observatie wel eens kleingeestig, benepen, ja bijna kinderachtig kunnen voorkomen. Maar het is nu juist essentieel voor de kunst dat zij één geval meteen voor duizend andere laat gelden. Want wat ze zich door middel van zo'n zorgvuldige, tot in details uitgewerkte presentatie van het individu ten doel stelt, dat is de zichtbaarmaking van de *idee* van een gehele soort. Zo kan bijvoorbeeld een voorval, een tafereel uit een mensenleven, mits juist en volledig weergegeven, dus als de individuen die erbij betrokken zijn nauwkeurig zijn uitgebeeld, ons een scherp en diep inzicht geven in de idee *mensheid* zelf, van deze of gene zijde belicht. Want zoals een botanicus uit de eindeloze rijkdom van de plantenwereld één enkele bloem plukt en die dan ontleedt, om ons daar de natuur van de plant in het algemeen aan te demonstreren, zo kiest ook de dichter uit de eindeloze wirwar van

het menselijk leven dat overal in onophoudelijke beweging aan ons voorbijvliegt één enkele scène, vaak zelfs alleen maar een stemming en een gevoel, om ons daaraan duidelijk te maken wat de essentie van het menselijk leven is. Wij zien dan ook dat juist de grootste kunstenaars, zoals Shakespeare en Goethe, Rafaël en Rembrandt, het niet beneden hun waardigheid achten om ons een aanschouwelijke voorstelling te geven van een niet eens zo buitengewoon individu met al zijn eigenaardigheden, en om dat eigene tot in het kleinste detail, met de grootste nauwkeurigheid, toewijding en ernst weer te geven. Want alleen wanneer het aanschouwelijk is, kan het bijzondere, het individuele, worden gevat – daarom heb ik poëzie ook gedefinieerd als de kunst om door middel van woorden de fantasie vrij spel te geven.

121

PP II, § 208 (VI, 448)

### **De taak van de bouwkunst**

Als wij de *bouwkunst* puur opvatten als een schone kunst, afgezien van haar bestemming voor nuttige doeleinden waarbij ze de wil en niet het zuivere kennen ten dienste staat, en dus niet langer kunst is in onze betekenis van het woord, dan kunnen wij haar geen andere doelstelling toeschrijven dan deze: dat zij enkele van de ideeën die de laagste trap van objectiteit van de wil uitmaken duidelijker aanschouwelijk maakt, namelijk de ideeën zwaarte, cohesie, starheid, hardheid,<sup>40</sup> dit soort algemene eigenschappen van een stuk steen, deze eerste, eenvoudigste, minst pregnante zichtbaarheden van de wil, deze grondtonen<sup>41</sup> van de natuur, en ons daarnaast als tegenspeler het licht toont, dat in vele opzichten het tegendeel van de genoemde eigenschappen vormt. Zelfs op deze lage trap van wilsobjectiteit zien we al hoe het wezen van de wil zich in tweespalt manifesteert: in feite is het immers de strijd tussen zwaarte en starheid die heel het esthetische materiaal van de architectuur als kunstvorm

uitmaakt. Die strijd op allerlei manieren ondubbelzinnig tot uiting te laten komen, dat is haar taak. De architectuur kwijt zich van deze taak door die twee onvernietigbare krachten de kortste weg naar hun bevrediging te ontzeggen en ze via omwegen op te houden, zodat ze des te langer met elkaar in conflict blijven. Daardoor kan dan het onuitputtelijk streven van beide krachten op velerlei wijzen zichtbaar worden gemaakt.

WWVI, § 43 (II, 252v)

### **Menselijke schoonheid**

De kunst van het historiestuk en de beeldhouwkunst hebben de grootse taak *díe* idee rechtstreeks aanschouwelijk voor te stellen waarin de wil de hoogste graad van zijn objectivatie bereikt. De objectieve kant van de vreugde aan het schone is hier sterk overheersend en de subjectieve houdt zich op de achtergrond. Overigens moet worden opgemerkt dat op het niveau hier vlak onder, in dierschilderingen, het karakteristieke en het schone nog volledig één zijn: de meest karakteristieke uitbeelding van leeuw, wolf, paard, schaap of stier was daar ook telkens de mooiste. De reden hiervoor is dat dieren alleen soortkarakter en geen individueel karakter bezitten. Bij de uitbeelding van de mens treedt dan echter het onderscheid op tussen soortkarakter en karakter van het individu: het soortkarakter noemen we hier schoonheid (in strikt objectieve betekenis), en het individuele karakter blijft de naam karakter of expressie houden, waarbij zich dan een nieuwe moeilijkheid voordoet, namelijk: hoe men die twee tegelijkertijd bij het uitbeelden van één en hetzelfde individu volkomen tot hun recht kan laten komen.

*Menselijke schoonheid* is de objectieve formulering waarmee men de volmaaktste objectivatie van de wil, op de hoogste trap van diens kenbaarheid, aanduidt: de idee *mens* zelf, volledig tot uitdrukking gebracht in de aanschouwde vorm. Maar al treedt hier dan ook de

objectieve kant van het schone sterk op de voorgrond, de subjectieve blijft die toch voortdurend begeleiden. Geen enkel ander object weet ons immers zo snel mee te slepen en tot zuivere esthetische contemplatie te brengen als een menselijk gelaat en een menselijke gestalte van bijzondere schoonheid; bij het zien daarvan maakt zich dadelijk een onuitsprekelijk welbehagen van ons meester dat ons uittilt boven onszelf en boven alles wat ons kwelt. Dat is echter alleen maar mogelijk doordat deze kristalheldere, puurste vorm waarin de wil zich kenbaar maakt ons het gemakkelijkst en het snelst in een toestand van zuiver kennen verplaatst, een toestand waarin heel onze persoonlijkheid, al ons willen met zijn permanente pijn, wegvalt, zolang de zuiver esthetische vreugde aanhoudt. Daarom zegt Goethe: 'Wie de menselijke schoonheid aanschouwt, die kan door geen kwaad worden aangedaan: hij voelt zich met zichzelf en met de wereld in harmonie.'<sup>42</sup> – Dat het nu de natuur kan gelukken een schone menselijke gestalte voort te brengen, dat moeten we wel verklaren uit de omstandigheid dat de wil, mét dat hij zich op dit hoogste niveau in een individu objectiveert, erin slaagt om dankzij gunstige omstandigheden en eigen kracht alle hindernissen en alle weerstand die hem door wilsverschijningen van lagere orde wordt geboden, geheel en al te overwinnen. Zulke lagere verschijningsvormen van de wil zijn bijvoorbeeld de natuurkrachten, die hij dan altijd eerst de materie, die aan allen toebehoort, moet afdwingen en ontroven. Voorts vertoont de verschijning van de wil op de hogere niveaus steeds complexiteit als kenmerk van haar vormen: een boom is al een systematisch aggregaat van houtvezels die zich in eindeloze herhaling steeds verder vertakken. Die aggregatie wordt steeds gecompliceerder naarmate het objectivatie-niveau hoger is. Het menselijk lichaam is dan ook een systeem van onderling heel verschillende, met elkaar hoogst complexe combinaties vormende delen, die elk een aan het geheel ondergeschikt, maar tegelijk ook specifiek eigen leven, *vita propria*, bezitten. Dat nu al deze delen precies op de vereiste manier ondergeschikt zijn aan het geheel en nevensgeschikt aan

elkaar, dat ze eendrachtig samenzweren om het geheel zijn vorm te geven, dat er niets buitensporigs en niets armetierigs bij is – ziedaar de slechts bij uitzondering gerealiseerde voorwaarden die in schoonheid resulteren, d.w.z. in het volmaakt tot uitdrukking gebrachte soortkarakter.

WWV I, § 45 (II, 260v)

### Hoger staat de dichtkunst

124

Als de eenvoudigst en meest juiste definitie van poëzie<sup>43</sup> zou ik de volgende willen poneren: poëzie is de kunst om door middel van woorden de verbeeldingskracht vrij spel te geven. [...] Omdat de fantasie van de lezer de stof is waarin de poëzie haar beelden vorm geeft, heeft de dichtkunst het voordeel dat de precieze details en de fijne trekjes die zij aanbrengt in ieders fantasie die vorm aannemen die met zijn individuele geaardheid, met zijn interessesfeer en zijn humeur toevallig het best in overeenstemming is en die hem daarom het meest direct aanspreekt. De beeldende kunsten daarentegen kunnen zich niet op die manier naar de particuliere ontvankelijkheid richten: daar moet steeds één beeld, één gestalte iedereen voldoen. Die ene vormgeving echter zal toch altijd wel in enig opzicht het stempel van de individualiteit van de kunstenaar of van zijn model dragen, als een subjectieve of toevallige, niet echt effectieve, bijkomstigheid. Dit zal evenwel des te minder het geval zijn naarmate de kunstenaar objectiever, d.w.z. genialer is. Alleen hieruit valt al gedeeltelijk te verklaren waarom de producten van de dichtkunst een veel sterkere, diepere en algemenere werking hebben dan schilderijen of beelden. Die laten namelijk het gewone volk meestal volslagen koud, en ook meer in het algemeen gesproken zijn de beeldende kunsten de kunsten met de geringste invloed.

WWV II, Kap. 37 (III, 484)

## De dichter is de algemene mens

Het uitbeelden van de idee *mensheid* is de taak van de dichter.<sup>44</sup> Deze kan zijn opdracht op twee manieren ten uitvoer brengen. Hij kan degeen die in het dichtwerk wordt uitgebeeld laten samenvallen met zichzelf, dus met de schepper van de uitbeelding; dat is het geval in de lyrische poëzie, in het echte lied, waarin de dichter enkel en alleen zijn eigen toestand alert gadeslaat en beschrijft, zodat dit genre vanwege het onderwerp dat het behandelt door een zekere mate van subjectiviteit wordt gekenmerkt. – Of hij kan degeen die moet worden uitgebeeld heel iemand anders laten zijn dan hij zelf is als schepper van de uitbeelding; dat is bij alle overige genres het geval, waar de dichter zich min of meer achter zijn personage verbergt, om ten slotte zelfs geheel te verdwijnen. In de romance of ballade drukt de schepper van de uitbeelding via de toon en de poëtische houding van het geheel zijn eigen toestand nog wel enigszins uit: hoewel al veel objectiever dan het lied, heeft de romance daardoor toch nog iets subjectiefs. Dat subjectieve verdwijnt in de idylle al meer naar de achtergrond en veel sterker nog in de roman; in het eigenlijke epos is het bijna geheel verdwenen en in het drama ten slotte is er geen spoor meer van te bekennen. Het drama is dan ook het objectiefste en in meer dan één opzicht volmaaktste, maar daarom ook het moeilijkste genre in de poëzie. De lyriek is op grond van het voorgaande het gemakkelijkste genre, en al is de kunst dan voor het overige een zaak van het zo zeldzame ware genie, toch kan zelfs een over het geheel genomen niet zo bijster getalenteerd iemand, als hij maar door een sterke stimulans van buitenaf daadwerkelijk zo'n bezieling ervaart dat zijn geestelijke vermogens op een hoger plan worden gebracht, een mooi lied creëren. Want daar is alleen voor nodig dat hij zijn eigen toestand op het moment van die verhevigde gemoedsgesteldheid alert gadeslaat. Veel op zichzelf staande liederen van voor het overige onbekend gebleven individuen bewijzen dit, in het bijzonder de volksliederen waarvan we bij ons in Duitsland in de *Wunderhorn*<sup>45</sup> zo'n voortref-

felijke verzameling bezitten, en de talloze liefdes- en andere liederen van het volk, in alle talen. Want de hele kunst van dit poëtische genre is niets anders dan het vatten van de stemming van het moment, om daaraan in het lied gestalte te geven. Toch spiegelt zich in de lyrische poëzie van echte dichters het innerlijk van de hele mensheid af. Alles wat miljoenen mensen in verleden, heden en toekomst in identieke, want steeds weer terugkerende situaties hebben gevoeld en nog zullen voelen, wordt daar adequaat in tot uitdrukking gebracht. Omdat dergelijke situaties door hun voortdurend terugkeren een blijvend karakter hebben, net als de mensheid zelf, en telkens weer dezelfde gevoelens oproepen, daarom blijven ook de lyrische producten van echte dichters duizenden jaren lang hun waarheidsgehalte, kracht en frisheid behouden. Trouwens, in ieder opzicht is de dichter de algemene mens: alles wat 's mensen hart ooit heeft bewogen en al wat de menselijke natuur, onverschillig in welke situatie, teweegbrengt, alles wat ook maar ergens in een menselijk gemoed kan huizen en daar ligt te broeien – het vormt allemaal zijn thema, zijn stof, om van heel de rest van de natuur nog maar te zwijgen. [...] De dichter is de spiegel van de mensheid en maakt haar bewust van wat zij voelt en doet.

WWV I, § 51 (II, 293v)

### **Lyriek-epos-drama**

Terwijl in de lyrische poëzie het subjectieve element domineert, is daarentegen in het drama uitsluitend en alleen het objectieve element aan te treffen. Tussen die twee in beslaat de epische poëzie in al haar vormen en modificaties, van de verhalende romance tot en met het eigenlijke epos, een breed midden terrein. Want hoewel de epische literatuur in hoofdzaak objectief is, impliceert ze toch een, nu eens wat meer, dan weer wat minder op de voorgrond tredend, subjectief element, dat in de toon, in de vorm van de voordracht en

ook in meer beschouwelijke intermezzi tot uiting komt. Wij verliezen de dichter hier niet zo totaal uit het oog als bij het drama.

WWV II, Kap. 37 (III, 493v)

## Poëzie en filosofie – jeugd en ouderdom

Hoewel de dichter, als elke kunstenaar, altijd enkel het bijzondere, het individuele onder onze aandacht brengt, is toch datgene waarvan *hij* speciaal kennis bezit en waarmee hij, via die bijzonderheden, ook ons in kennis wil brengen, de (platoonse) idee, de menselijke soort in haar geheel. Daarom zal in zijn beelden om zo te zeggen het typische van menselijke karakters en situaties geprononceerd tot uitdrukking komen. De verteller zowel als de toneelschrijver nemen uit het leven iets strikt bijzonders ter hand en maken dat in heel zijn individualiteit aanschouwelijk, maar daarmee onthullen ze juist het menselijke bestaan als geheel. De dichter is immers alleen in schijn met het bijzondere in de weer, in werkelijkheid is het hem te doen om iets wat van overal en alle tijden is. Hier ligt de oorsprong van de omstandigheid dat gevleugelde woorden, vooral als ze aan toneel-dichters zijn ontleend, ook zonder de vorm van algemene spreuken te hebben in het werkelijke leven zo veelvuldig toepassing vinden.

– Poëzie en filosofie verhouden zich tot elkaar zoals ervaring zich verhoudt tot empirische wetenschap. De ervaring namelijk brengt ons met de wereld van de verschijnselen in kennis langs de weg van het bijzondere en exemplarische; de wetenschap omspant het geheel van die wereld van verschijnselen door middel van algemene begrippen. Zo wil de poëzie ons met de (platoonse) ideeën van de wezenheden in kennis brengen door middel van het bijzondere, het exempel, terwijl de filosofie ons het innerlijk wezen van de dingen in zijn totaliteit en algemeenheid wil leren kennen. – Alleen al hieraan valt af te lezen dat poëzie de aard heeft van de jeugd en filosofie meer weg heeft van de ouderdom. Het dichterlijk talent beleeft inderdaad

zijn bloei eigenlijk alleen in de jeugd en ook de ontvankelijkheid voor poëzie is tijdens de jeugd vaak hartstochtelijk: wie jong is schept zelfs al vreugde in verzen zonder meer, en neemt vaak genoeg met geringe kwaliteit. Met de jaren neemt die voorliefde geleidelijk aan af, en op oudere leeftijd geeft men de voorkeur aan proza. Door dergelijke poëtische neigingen in de jeugd kan trouwens maar al te gemakkelijk het realiteitsbesef worden bedorven. Poëzie onderscheidt zich namelijk van de werkelijkheid doordat het leven zich in haar domein zó voor ons oog ontrolt dat het boeiend is zonder ons pijn of verdriet te berokkenen, terwijl toch in de realiteit het leven oninteressant is zolang het vrij van leed verloopt, maar zodra het interessant begint te worden ook niet zonder verdriet blijft. Een jongeling die eerder in de poëzie dan in de werkelijkheid is ingewijd, verlangt dan van de werkelijkheid wat alleen de poëzie hem geven kan. Hier ligt een van de voornaamste bronnen van het onbehagen dat juist de meest getalenteerde jongeren terneerdrukt.

WWV II, Kap. 37 (III, 487v)

## Muziek is de ware universele taal

*Muziek* is de ware universele taal die men overal verstaat. Daarom wordt die taal in alle landen en door alle eeuwen heen met zo'n grote ernst en met zoveel vuur dag in dag uit gesproken. Daarom ook vindt een sprekende, veelzeggende melodie al gauw haar weg de hele wereld rond, terwijl de klank van een lege, nietszeggende melodie meteen weer vervaagt en wegsterft. Dit bewijst dat de inhoud van een melodie wel degelijk kan worden verstaan. Toch spreekt ze niet van dingen, maar van louter wel en wee, de enige realiteiten die er voor de *wil* bestaan. Daarom spreekt de melodie ook zozeer tot ons hart, terwijl ze ons hoofd althans *rechtstreeks* niets te zeggen heeft en men haar zelfs misbruikt wanneer men dit wél van haar vergt, zoals dat in alle muziek gebeurt die taferelen en landschappen *schil-*

*dert.* Zulke zogenoemde programmamuziek is dan ook volstrekt verwerpelijk. Haydn en Beethoven mogen dan al in die richting zijn afgedwaald, Mozart en Rossini hebben zo iets bij mijn weten nimmer gedaan. Want allerhande zaken konterfeiten is één ding, maar het verklanken van hartstochten is nog wel iets anders.

PP II, § 218 (VI, 457v)

## Muziek is de machtigste kunst

129

Uit het feit dat muziek niet zoals alle andere kunsten de *ideeën* of trappen van objectivatie van de wil, maar rechtstreeks de *wil zelf* uitbeeldt, kan men ook verklaren hoe het komt dat zij op de wil, d.w.z. op de gevoelens, hartstochten en affecten van de toehoorder, een rechtstreekse uitwerking heeft, zodat ze die gemoedstoestanden snel op een hoger plan brengt of van richting doet veranderen.

Zo zeker als de muziek, verre van alleen maar een hulpe voor de poëzie te zijn, een zelfstandige kunst is, de machtigste zelfs van allemaal, een kunst die haar doelen dan ook geheel met eigen middelen bereikt, zo zeker is het ook dat ze de woorden van een gezang of de handeling van een opera niet van node heeft. Muziek als zodanig heeft enkel weet van klanken, niet van de oorzaken waardoor die teweeg worden gebracht. Daarom is óók de *vox humana*, de menselijke stem, voor haar in oorsprong en wezen niets anders dan een gemodificeerde klank, precies als de klank van een instrument, met net als alle andere klanken de karakteristieke voor- en nadelen die het gevolg zijn van het instrument dat zo'n klank produceert. Dat het nu in dit geval om hetzelfde instrument gaat dat elders het werktuig van de taal is en dient om er begrippen door mee te delen, dat is een toevallige omstandigheid. De muziek kan daar wel terloops gebruik van maken om zodoende een verbinding met de poëzie aan te gaan, maar ze mag dat toeval nooit tot hoofdzaak verheffen, om dan uitsluitend nog maar uit te zijn op het ten gehore brengen van mees-

tentijds, ja eigenlijk zelfs altijd (zoals Diderot ons in zijn *Le neveu de Rameau*<sup>46</sup> te verstaan geeft) onnozele rijmen. Woorden zijn en blijven voor de muziek een bijkomstigheid die haar vreemd is, een toegift van ondergeschikt belang, omdat klanken een onvergelykbaar veel machtiger, feillozer en sneller effect hebben dan woorden. Woorden behoren daarom, áls ze dan al in bestaande muziek worden ingelijfd, slechts een volstrekt ondergeschikte plaats in te nemen en moeten zich helemaal naar de muziek voegen. De verhouding tussen woorden en muziek komt er echter omgekeerd uit te zien wanneer er sprake is van een eenmaal gegeven dichtwerk, een lied dus of een operatekst, waaraan later muziek wordt toegevoegd. Want dan laat de toonkunst in de verklanking van zo'n dichtwerk dadelijk haar macht en haar grotere mogelijkheden zien. Ze verleent dan namelijk aan het gevoel dat in woorden is uitgedrukt of aan de handeling die in de opera wordt uitgebeeld een diepste, laatste, geheimste ontsluiting, ze spreekt er het eigenlijke, ware wezen van uit en openbaart ons het binnenste, de ziel van al die gebeurtenissen en voorvallen waarvan het toneel ons enkel het stoffelijk omhulsel toont.

# DE MORELE BETEKENIS VAN DE WERELD

## De morele betekenis van de wereld

Dat de wereld alleen maar een fysische en geen morele betekenis zou bezitten, dat is de grootste, de verderfelijkste, de meest fundamentele misvatting die er bestaat, een bij uitstek *geperverteerde* overtuiging, en in feite ook hetzelfde kwaad dat door het geloof is gepersonifieerd in de antichrist. Desalniettemin – alle religies ten spijt, die gezamenlijk het tegendeel beweren en zulks op de hun eigen mythische wijze proberen te staven – sterft die fundamentele dwaling hier op aarde nooit helemaal uit, maar steekt van tijd tot tijd weer opnieuw de kop op, totdat de algemene verontwaardiging haar andermaal dwingt zich te verstoppen.

Maar hoe overtuigend het gevoel dat de wereld en het leven een morele betekenis bezitten ook zijn mag, het verhelderen van die betekenis en het ontraadselen van de tegenspraak tussen een dergelijke morele strekking en hoe het in feite in de wereld toegaat zijn toch nog zó moeilijk dat het voor mij persoonlijk weggelegd heeft kunnen blijven om uit de doeken te doen wat het ware, enige echte, onvervalste, en daarom overal en te allen tijde geldige fundament van de moraliteit nu eigenlijk is, benevens het doel waarop het is gericht. Ik heb daarbij de werkelijkheid van het morele proces te zeer aan mijn kant dan dat ik me er zorgen over zou hoeven maken dat deze leer ooit nog weer door een andere vervangen en verdrongen zou kunnen worden.

## Deugd en ondeugd

132

Deugd mag dan al voortkomen uit kennis, maar toch niet uit kennis die abstract is en zich door middel van woorden laat meedelen. Als dat zo zou zijn, dan kon deugd worden aangeleerd, en louter door op deze plaats haar wezen en de kennis die haar fundament is abstract onder woorden te brengen zouden wij ieder mens die die formulering begreep, meteen ook in ethisch opzicht verbeterd hebben. Maar zo gaat het helemaal niet. Veeleer blijkt dat men met behulp van ethische voordrachten of preken al evenmin een deugdzaam mens kan produceren als alle esthetica's, te beginnen met die van Aristoteles, ooit van iemand een dichter hebben gemaakt. Want voor het eigenlijke, diepste wezen van de deugd zijn begrippen onvruchtbaar, net als voor de kunst. Ze kunnen alleen als strikt secundair instrument dienstdoen bij het uitwerken en vastleggen van inzicht dat ons op een andere manier is gaan dagen. *Velle non discitur*.<sup>47</sup> Op de deugd, d.w.z. op het bezit van een goede instelling, hebben abstracte dogma's inderdaad geen invloed: valse dogma's storen de deugd niet, en ware kunnen haar nauwelijks bevorderen. Het zou ook wel hoogst kwalijk zijn als datgene wat de hoofdzaak van het menselijk leven uitmaakt, namelijk zijn tot in alle eeuwigheid geldende ethische waarde, van iets zou afhangen waarvan het bezit zozeer een kwestie van toeval is als dogma's, geloofsleren en filosofemen.

WWVI, § 66 (II, 434v)

## Kweller en gekwelde zijn één

Wil men weten wat de mensen in moreel opzicht zo over het geheel genomen waard zijn, dan moet men hun lot in ogenschouw nemen, over het geheel genomen. Dat lot is gebrek, ellende, verdriet, kwelling en dood. Hier heerst eeuwige gerechtigheid: als de mensen niet in het algemeen niets waard waren, dan zou ook hun lot, in het algemeen

gezien, niet zo treurig zijn. In die zin kunnen we zeggen: de wereld zelf is ook het wereldgericht. Kon men alle verdriet van de wereld in de ene schaal leggen, en alle schuld van de wereld in de andere, dan zou de balans zeker in evenwicht blijven.

Er is echter geen sprake van dat de wereld zich aan het kennen, dat aan de wil is ontsproten en deze onderhorig blijft, – aan de kennis dus die elk individu te beurt valt – ooit zó zou tonen als zij zich ten slotte aan een onderzoekend intellect onthult: als objectiteit namelijk van de ene unieke wil om te leven die de onderzoeker zelf ook is. De blik van de gewone man wordt immers vertroebeld door de sluier van *mâyâ*, zoals de Indiërs zeggen: hem toont zich, in plaats van het ding op zichzelf, enkel de verschijning in tijd en ruimte, d.w.z. in het *principium individuationis*, en in de overige gestalten die de wet van de toereikende grond aanneemt. Onder deze beperkte kenvorm ziet hij niet het wezen van de dingen, dat één is, maar de verschijningen ervan: de afzonderlijke, opgesplitste, ontelbaar vele, totaal verschillende en zelfs tegengestelde verschijnselen. Voor zo'n gewoon individu verschijnen genot en kwelling als twee heel verschillende dingen, [...]. Hij ziet hoe de een in plezier, weelde en genietingen leeft en hoe tegelijkertijd voor diens deur de ander ellendig omkomt van gebrek en kou. Dan vraagt hij zich af: waar blijft nu de vergelding? Maar met alle felheid van de wilsdrang die zijn oorsprong en zijn wezen is, omhelst hij zélf de lusten en genoegens van het leven, klampt zich eraan vast zonder te beseffen dat hij met deze zelfde act van zijn wil óók al 's levens pijnen en narigheden, voor wier aanblik hij toch zo huiveren moet, omhelst en aan zijn borst drukt. Hij ziet de ellende en hij ziet de gemeenheid in de wereld, maar zonder het geringste vermoeden dat dat enkel twee verschillende kanten van de verschijning van de ene wil om te leven zijn, beschouwt hij ze juist als heel verschillende, zelfs compleet tegengestelde kwesties, en probeert veelal aan zijn eigen individuele ellende en lijden te ontkomen door iemand anders leed te berokkenen, gevangen als hij zit in het *principium individuationis*, misleid als hij is door de sluier van *mâyâ*. – Want zoals in een

kolkende zee, te midden van onafzienbare watermassa's die brullend oprijzen en weer dalen, een schipper in zijn bootje zit, vol vertrouwen in zijn zwakke vaartuig, zo zit daar ook in z'n dooie eentje, midden in een wereld vol kwellingen, de mens, vast vertrouwend op het *principium individuationis* oftewel de wijze waarop het individu de dingen kent: als verschijning. De wereld in haar grenzeloosheid, overal vervuld van lijden, in haar eindeloze verleden, in haar eindeloze toekomst, die wereld is hem vreemd, is niets dan een fabeltje voor hem. Zijn eigen nietige persoon daarentegen, zijn hier en nu zonder uitgebreidheid, de luttele seconden van zijn welbehagen: dát alleen heeft voor hem realiteit. En hij doet alles om het te behouden, zolang hij niet beter weet en de schellen hem niet van de ogen zijn gevallen. Tot dát moment sluimert er alleen in de diepste diepten van zijn bewustzijn heel vagelijk nog ergens het gevoel dat al dat lijden hem toch eigenlijk zo vreemd niet is, maar zelfs met hem is verbonden, in een verbondenheid waarvoor het *principium individuationis* hem niet behoeden kan. Uit dit gevoel stamt die onuitroeibare en alle mensen (misschien ook wel de schranderste dieren) gemeenschappelijke *huiver* die hen plotseling overvalt als ze door een of ander toeval het spoor van het *principium individuationis* bijster raken, doordat op zo'n moment de wet van de toereikende grond in een van zijn gestalten een uitzondering lijkt te vertonen: bijvoorbeeld wanneer het lijkt alsof er een verandering plaatsvindt zonder enige oorzaak, of wanneer iemand die gestorven is er ineens weer is, of wanneer anderszins iets wat in verleden of toekomst ligt ineens actueel lijkt te zijn, of iets wat veraf is vlakbij. Onze huiver en ontzetting over zoiets vinden zijn basis hierin dat we op zo'n moment ineens het contact kwijtraken met de kenvormen van de verschijning, vormen die immers het enige zijn waardoor onze eigen individualiteit van de rest van de wereld gescheiden wordt gehouden. Een dergelijk afzonderlijk bestaan evenwel is louter en alleen in de verschijning gelegen en niet in het ding op zichzelf: juist daarop berust de eeuwige gerechtigheid. – Inderdaad: het is op ondermijnde bodem dat al het aards geluk staat en alle verstandig-

heid zijn weg gaat. Zij kunnen de individuele persoon beschermen tegen ongelukken en hem genoegens verschaffen, maar die persoon is louter verschijning, zijn verschil met andere individuen en zijn vrij zijn van het leed waaronder die anderen gebukt gaan berusten op de vorm van de verschijning, op het *principium individuationis*. Naar het ware wezen van de dingen gerekend heeft ieder mens alle lijden van de wereld als zijn eigen lijden te beschouwen en moet hij zelfs alle lijden dat alleen nog maar als mogelijkheid bestaat al opvatten als zijn persoonlijke realiteit, zolang hij tenminste de vaste wil heeft om te leven, d.w.z. uit alle macht ja zegt tegen het leven. Voor het soort kennis dat het *principium individuationis* doorziet kan een gelukkig leven in de tijd iemand inderdaad wel eens door het toeval geschonken worden, of door slimheid op het leven worden veroverd, midden tussen het lijden van talloze anderen. – Maar zulk geluk stelt dan toch nooit meer voor dan de droom van een bedelaar waarin hij koning is, een droom waaruit hij echter ook weer moet ontwaken om dan te merken dat het slechts een vluchtige illusie was die hem even uit het leed van zijn leven had losgemaakt.

135

Degeen wiens blik bevangen blijft in het soort kennis dat de wet van de toereikende grond volgt, in het *principium individuationis* dus, hem onttrekt zich de eeuwige gerechtigheid aan het oog: hij ziet haar nergens aanwezig, voor zover hij haar tenminste niet met behulp van ficties probeert te redden. Hij ziet hoe een slecht mens na allerlei misdaden en wreedheden plezierig verder leeft en zonder dat hem iets in de weg wordt gelegd deze wereld weer verlaat. Hij ziet hoe de verdrukte zijn leven vol lijden voortsleept naar het eind, zonder dat zich ooit een wreker, een vergelder laat zien. Dat er eeuwige gerechtigheid heerst, zal daarentegen alleen worden begrepen en gevat door iemand die zich boven het soort kennen dat aan de leiband loopt van de wet van de toereikende grond en dat aan de afzonderlijke dingen blijft gebonden, weet uit te werken, door iemand kortom die de ideeën kent, het *principium individuationis* doorziet en beseft dat aan het ding op zichzelf de vormen van de verschijning

niet toekomen. Alleen zo iemand kan met behulp van dit speciale kennen ook begrijpen wat het ware wezen is van de deugd, zoals dat in samenhang met deze beschouwingen weldra aan ons duidelijk zal worden; zij het dan dat voor het uitoefenen van de deugd deze kennis *in abstracto* geenszins een vereiste is. Wie dus tot genoemd kennen is doorgedrongen, die ontdekt dat de wil het 'op zichzelf' van alle verschijning uitmaakt en dat het daardoor komt dat de pijn die anderen wordt aangedaan en de pijn die we zelf ervaren, alle gemeenheid enerzijds en alle ellende anderzijds, altijd maar weer één en hetzelfde wezen treffen, hoewel de verschijnselen waarin zich het ene en het andere kwaad manifesteren totaal verschillende, op zichzelf staande zaken lijken en zelfs door grote afstanden in tijd en ruimte gescheiden zijn. Zo iemand ziet dat het verschil tussen degeen die het lijden aandoet en degeen die het moet ondergaan slechts fenomeen is en niet het ding op zichzelf betreft, dat immers de in beiden levende wil is: die ene wil die hier, misleid door de kennis die zijn onderhorige is, zichzelf miskent en bij zijn poging om in een van zijn verschijningsvormen nog intenser welbehagen te vinden, in de *andere* groot leed teweegbrengt. Zo slaat hij in zijn felle drang de tanden in eigen vlees, zonder te beseffen dat hij altijd alleen maar zichzelf verwondt. Op die manier maakt de wil via het medium van de individuatie de tweespalt met zichzelf zichtbaar die hij in zijn binnenste meedraagt. Kweller en gekwelde zijn één. De kweller vergist zich als hij aan de kweeling, de gekwelde als hij aan de schuld geen deel meent te hebben. Als hun beiden eenmaal de schellen van de ogen vielen, dan zou enerzijds degeen die het lijden aandoet erachter komen dat hij evengoed leeft in alles wat op deze wijde wereld kweelingen moet ondergaan – in alles wat zich dan, voor zover het met verstand is begaafd, tevergeefs afvraagt waarom het toch in de wereld is gezet, als het zoveel lijden moet dulden zonder het gevoel te hebben dat ergens aan te hebben verdiend. En anderzijds zou de gekwelde dan inzien dat alle kwaad dat op de wereld aangericht wordt of ooit aangericht werd, uit die ene zelfde wil voortvloeit die ook *zijn* wezen uitmaakt,

ook in *hem* verschijnt en dat hij door deze verschijning en door zijn ja zeggen tegen de wil ook alle leed op zich heeft genomen dat uit een dergelijke wil voortkomt en het dus terecht moet dragen, zolang hij zelf deze wil is.

WWV I, § 63 (II, 415v)

### **Eén wezen in alle individuen**

Stellen wij ons op transcendentiaal standpunt, dan zien wij dat er maar één wezen is, dat in alle individuen verschijnt. Alle leed, maar ook alle vreugde, hoe die ook over de individuen verdeeld mogen zijn, treffen steeds dit ene zelfde wezen, dat zichzelf in een vreemd individu niet herkent, maar ook in zijn eigen individuele verschijningswijze niet thuis is en naar eigen toegeven een vreemde is voor zichzelf. Alle gemeenheid komt uit dit ene wezen voort, maar ook alle narijheid kan alleen maar dit ene wezen treffen. In de wereld der verschijnselen mag het dan iets heel anders zijn of men ellende moet verdragen of iets gemeens doet, zodat men vaak het laatste aangrijpt in de hoop het eerste te kunnen ontlopen: op zichzelf, oftewel van transcendentiaal standpunt uit gezien, zijn daarentegen beide gelijk: want hetzelfde wezen dat het gemene doet, moet ook de ellende verdragen. De wil om te leven heeft altijd alleen maar met zichzelf te maken: daarop berust de eeuwige gerechtigheid.

NP, App. M (GN IV, 409v)

### **Afgunst of medelijden**

Het punt waarop morele deugden en ondeugden van de mens voor het eerst uiteengaan betreft de tegenstelling in zijn basishouding jegens anderen, die namelijk óf het karakter van afgunst óf dat van medelijden kan aannemen. Want ieder mens heeft deze twee diame-

traal tegengestelde eigenschappen in zich, omdat ze hun oorsprong hebben in de vergelijking van onze eigen toestand met die van anderen, iets waaraan nu eenmaal niet te ontkomen valt. Al naargelang de uitwerking die het resultaat van deze vergelijking op ons persoonlijke karakter heeft, zal een van de twee eigenschappen zich tot onze basishouding ontwikkelen om dan de bron te worden van ons handelen. Afgunst namelijk maakt de muur tussen Ik en Gij nog onwrikbaarder; voor het medelijden echter wordt die muur dun en doorzichtig, soms wordt hij zelfs helemaal neergehaald, waarbij dan het verschil tussen ik en niet-ik wegvalt.

PP II, § 110 (VI, 217v)

138

### **Eigen en andermans lot**

Waar onbaatzuchtige liefde tot volmaakte ontplooiing kan komen, daar stelt ze een ander individu en diens levenslot volledig gelijk aan het eigen lot. Nog verder kan de liefde nooit gaan, want er is geen reden te vinden om aan een ander individu de voorkeur te geven boven onszelf. Wel is het mogelijk dat een groot aantal andere individuen, van wie het gehele welzijn of zelfs het leven op het spel staat, voor een individu meer gewicht in de schaal legt dan diens eigen persoonlijk welzijn. In zo'n geval zal iemand met een karakter dat tot de hoogste goedheid is opgestegen en tot volmaakte edelmoedigheid is uitgegroeid, zijn leven en welzijn zonder enig voorbehoud opofferen voor het welzijn van die vele anderen: zo stierf Kodros, zo stierf Leonidas, zo stierven Regulus, Decius Mus en Arnold von Winkelried,<sup>48</sup> zo sterft eenieder die vrijwillig en bewust voor wie hem dierbaar zijn, voor zijn vaderland, een wisse dood tegemoet gaat. Van deze rang is ook ieder mens die ter handhaving van wat het welzijn van de mensheid in haar geheel dienstig is en wat haar rechtmatig toekomt, d.w.z. op de bres staand voor algemeen geldige, belangrijke waarheden en voor de uitroeijing van grote dwalingen, lijden en dood bereidwillig

accepteert. Zo stierf Socrates, zo stierf Giordano Bruno,<sup>49</sup> en zo vond menig held van de waarheid de dood op de brandstapel of onder de handen van priesters.

WWV I, § 67 (II, 443)

## Het medelijden

Wat men ook als laatste beweegreden voor een handeling moge aangeven, steeds opnieuw zal blijken dat, langs allerlei omwegen, de ware drijfveer ten slotte toch weer is: *het eigen wel en wee van de persoon die handelt*, dat met andere woorden die handeling *egoïstisch*, dus *zonder morele waarde* is. Er is maar één enkel geval waarin dit niet opgaat: wanneer namelijk de laatste beweegreden tot een handeling of tot het nalaten ervan uitsluitend en alleen is gelegen in het *wel en wee* van een *ander* die er passief bij betrokken is, als dus de actieve partij bij haar handelen of nalaten enkel en alleen het *wel en wee* van de *ander* op het oog heeft en op niets anders uit is dan dat die *ander* ongedeerd blijft of dat hem zelfs hulp, steun en verlichting van zijn lasten worden geboden. *Dit doel alleen* kan een handeling of het nalaten ervan het stempel geven van *morele waarde*, een waarde die dan ook uitsluitend daarop berust dat de handeling puur tot nut en voordeel van een *ander* plaatsvindt of achterwege blijft. Zodra dit namelijk *niet* het geval is, kan het *wel en wee*, dat de aanzet is tot *iedere* handeling ofwel zo'n handeling verhindert, alleen het *wel en wee* zijn *van de persoon die handelt zelf*. Dan is de handeling in kwestie of het nalaten ervan echter in alle gevallen *egoïstisch*, met andere woorden *zonder morele waarde*.

Maar als mijn handeling enkel en alleen maar *omwille van een ander* mag geschieden, dan moet *diens wel en wee ook een rechtstreeks motief voor mij* vormen, zoals bij alle andere handelingen mijn *eigen wel en wee* dat is. We kunnen het probleem nu scherper formuleren, namelijk als volgt: hoe is het eigenlijk mogelijk dat het *wel en wee*

van een ander zomaar zonder meer, d.w.z. precies zoals anders alleen dat van mijzelf mijn wil in beweging kan zetten, met andere woorden: rechtstreeks mijn eigen motief kan worden, en dat soms zelfs in die mate dat ik aan andermans wel en wee min of meer de voorrang geef boven dat van mijzelf, anders toch de enige bron van waaruit ik gemotiveerd werd? – Kennelijk is zoiets alleen maar mogelijk doordat die ander hier *het einddoel* van mijn wil wordt, precies zoals ik dat anders zelf ben: doordat ik dus heel direct *zijn* ‘wel’ wil en *zijn* ‘wee’ niet wil, net zo rechtstreeks als ik dat anders enkel maar *voor mijzelf* wil. Dit vooronderstelt echter noodzakelijkerwijs al dat ik met andermans verdriet als zodanig echt meelijd, *zijn* verdriet net zo voel als anders alleen dat van mijzelf, en daarom ook zonder meer zijn welzijn wil, zoals ik anders alleen mijn eigen welzijn wil. Hiervoor is echter een vereiste dat ik me op de een of andere wijze *met de ander heb geïdentificeerd*, dat m.a.w. het volstreekte onderscheid tussen mij en elk willekeurig ander individu, waarop nu juist mijn egoïsme gebaseerd is, toch minstens tot op zekere hoogte is opgeheven. En omdat ik nu eenmaal niet *in de huid* van een ander kan kruipen, kan ik me alleen door middel van het *begrip* dat ik me van hem gevormd heb, d.w.z. door middel van de voorstelling van die ander in mijn hoofd, zó vergaand met hem identificeren dat uit mijn daden blijkt dat dat onderscheid is opgeheven. Het proces nu dat hier wordt geanalyseerd is zeker niet zomaar een dromerij of een uit de lucht gegrepen fantasietje, het is juist heel reëel, en ook helemaal niet zo zeldzaam: het gaat hier om het alledaagse verschijnsel *medelijden*, d.w.z. de volkomen onvoorwaardelijke en van alle andere overwegingen onafhankelijke *deelname* aan, in eerste instantie, het *lijden* van een ander, maar daardoor ook aan het verhinderen of ongedaan maken van dat lijden, waaruit tenslotte toch alle voldoening, alle welbevinden en geluk bestaan. Het is niets anders dan dit medelijden dat de ware basis voor elke *vrije* rechtsorde en alle *echte* mensenliefde vormt. Slechts voor zover een handeling uit dit medelijden voortgekomen is heeft ze morele waarde, en alle andere handelingen, onverschillig uit

welke andere motieven dan deze ene ze mogen voortkomen, hebben dat niet. Zodra dit medelijden ontwaakt, gaat het wel en wee van de ander mij rechtstreeks ter harte en wel op precies dezelfde wijze, al is het misschien niet altijd ook in precies dezelfde mate, als anders alleen maar mijn eigen wel en wee, zodat het onderscheid tussen de ander en mij nu geen absoluut onderscheid meer is.

GM, § 16 (IV/2,207vv)

Hoe is het mogelijk dat een lijden dat niet het *mijne* is, niet *mij* treft, toch het motief voor mijn daden zou zijn en mij tot handelen zou aanzetten, even rechtstreeks als anders alleen mijn eigen lijden dat zou doen? Dat is alleen maar mogelijk doordat ik met dat lijden, hoewel het mij enkel als iets uiterlijks gegeven is, louter via uiterlijke aanschouwing namelijk of door wat men mij verteld heeft, toch wel degelijk *meevoel*: doordat ik dat lijden *voel alsof het het mijne was*, en tegelijkertijd toch niet *in mijzelf*, maar *in een ander*, [...]. Dit vooronderstelt echter dat ik mij tot op zekere hoogte met die ander heb geïdentificeerd, dat bijgevolg de grenzen tussen ik en niet-ik voor één ogenblik zijn opgeheven. Alleen dan kan de problematiek van de ander, zijn behoefte, zijn nood, zijn lijden, rechtstreeks die van mijzelf worden: ik zie de ander dan niet langer zoals hij me in de empirische aanschouwing gegeven is, als iets wat mij vreemd is, mij koud laat en volslagen van mij verschilt, maar ik lijd in *hem* mee, alhoewel ik natuurlijk niet met mijn zenuwen door zijn huid wordt omvat. Alleen op die manier kan *zijn* nood een motief *voor mij* gaan vormen, daarbuiten kan alleen mijn eigen nood dat motief zijn. *Deze gang van zaken is, [...] mysterieus*, want het gaat hier om iets waar de rede zich niet zonder meer rekenschap van kan geven en waarvan de oorzaken niet langs de weg van de ervaring zijn op te sporen. En toch betreft het iets alledaags. Iedereen heeft het menigmaal aan den lijve onderzonden, zelfs het hardvochtigste en meest egoïstische individu heeft er wel eens kennis mee gemaakt. Het gebeurt dagelijks, vlak voor onze neus, in individuele gevallen, in het klein, overal waar de ene

mens de andere in een spontane impuls en zonder veel nadenken helpt en hem bijspringt, ja soms zelfs willens en wetens zijn leven op het spel zet voor iemand die hij voor het eerst ziet, zonder daar méér gedachten bij te hebben dan in wat voor grote nood en gevaren hij die ander ziet verkeren.

GM, § 18 (IV/2, 229v)

## Goedheid des harten

142

*Een goed hart hebben* wil zeggen een intens, universeel medelijden voelen met alles wat leven heeft, maar in de eerste plaats met de mensen, want de gevoeligheid voor lijden houdt gelijke tred met het toenemen van de intelligentie. De ontelbare geestelijke en lichamelijke pijnen van de mens maken daarom veel meer aanspraak op ons medelijden dan het lijden van een dier, dat alleen lichamenlijk is en zelfs in het lichamenlijke vlak nog minder fel. Wie een goed karakter heeft zal zich er daarom in de eerste plaats van onthouden een ander op enigerlei wijze te kwetsen, in welk opzicht dan ook, en zich bovendien geroepen voelen om hulp te bieden, overal waar hij met andermans lijden wordt geconfronteerd. En deze hulpvaardigheid kan dan even ver gaan als zich naar de andere kant de boosaardigheid uitstrekt: zo ver namelijk dat mensen van een buitengewone goedheid zich andermans lijden meer aantrekken dan dat van zichzelf en zodoende voor anderen zulke offers brengen dat ze ten slotte zelf nog meer moeten lijden dan voorheen degeen die ze geholpen hebben. Waar een aantal mensen of zelfs velen tegelijk ermee geholpen zouden zijn, daar zullen zulke mensen als dat nodig is zichzelf zonder enig voorbehoud opofferen, zoals Arnold von Winkelried dat deed.

GM, § 20 (IV/2, 253)

## Schoonheid van een hogere orde

Zoals fakkels en vuurwerk in het licht van de zon tot fletse schijnsels worden, zo worden geest, ja zelfs genie, en schoonheid evenzeer, bleek en onopvallend naast de uitstraling van innerlijke goedheid. Bij wie die goedheid in hoge mate aan de dag treedt kan ze zelfs het ontbreken van de zojuist genoemde eigenschappen zozeer vergoeden dat men zich schaamt die ooit bij zo iemand gemist te hebben. Om het meest beperkte verstand, zelfs om groteske lelijkheid, verschijnt nog als een stralenkrans een schoonheid van hogere orde zodra ze vergezeld blijken te gaan van een buitengewone goedheid des harten: dan spreekt er een wijsheid uit waarvoor alle andere wijsheid verstommen moet. Innerlijke goedheid is namelijk een transcendente eigenschap die behoort tot een boven dit leven uitreikende orde der dingen en met iedere andere volmaaktheid incommensureabel is. Waar deze eigenschap in hoge mate aanwezig is maakt ze het hart zo ruim dat het de hele wereld omvat, zodat alles erbinnen en niets meer erbuiten valt: deze goedheid immers identificeert alle wezens met het eigen wezen. Dan maakt ze dat wij ook anderen met dezelfde grenzeloze welwillendheid bejegenen die we anders alleen onszelf doen wedervaren. Wie zo is, is niet meer in staat om boos te worden. Zelfs als bijvoorbeeld zijn eigen geestelijke of lichamelijke gebreken mikpunt zijn geweest van de boosaardige spot en hoon van anderen, dan nóg verwijt hij het in zijn hart alleen zichzelf dat hij aanleiding kon geven tot zulk soort uitingen. Daarom kan hij zonder zichzelf geweld aan te hoeven doen gewoon doorgaan zijn spotters hoogst liefdevol te bejegenen, in het volste vertrouwen dat die van hun misvatting jegens hem zullen terugkomen en ook in hem ten slotte zichzelf zullen herkennen. – Wat is daarmee vergeleken nog de betekenis van geest en genie? Waar blijft zo iemand als Bacon van Verulam dan nog?

Tot hetzelfde resultaat dat wij hier hebben bereikt door onze waardering voor anderen in oenschouw te nemen, komen we ook door

eens na te gaan hoe we onszelf waarden. Hoe fundamenteel verschilt niet de voldoening over onszelf, die we in moreel opzicht kunnen voelen, van hetzelfde gevoel in intellectueel opzicht! Het eerste ontstaat wanneer wij bij terugblik op onze handel en wandel zien hoe wij zware offers hebben gebracht voor trouw en fatsoen, menig een geholpen en menig een vergeven hebben en beter voor anderen zijn geweest dan zij voor ons, zodat we met King Lear mogen zeggen: 'Ik ben een man, tegen wie meer gezondigd is, dan hijzelf gezondigd heeft';<sup>50</sup> en dat al helemaal, wanneer we bovendien nog ergens een heldendaad zien schitteren in onze herinnering! Met ernst zal dan de stille vreugde gemengd zijn die een dergelijk zelfonderzoek ons geeft. Zien we daarbij dat anderen bij ons achterblijven, dan zal ons dat niet opgetogen stemmen; we zullen het veeleer betreuren en oprecht wensen dat ze allen waren als wijzelf. – Heel anders is daarentegen de uitwerking van ons intellectuele superioriteitsbesef! [...] Roeke-loze triomfantelijke ijdelheid, met trots en minachting neerzien op anderen, genieten van het strelende besef toch wel heel beduidend boven anderen verheven te zijn – een genot dat nauw verwant is aan trots gepoed op lichamelijke superioriteit – dat alles is *hier* het resultaat. – De tegenstelling tussen deze twee soorten tevredenheid over onszelf toont aan dat de ene ons ware, diepe en eeuwige wezen betreft, de andere daarentegen slechts betrokken is op een voornamelijk uiterlijke, alleen maar tijdelijke en welhaast puur lichamelijke, voordelige eigenschap.

WWV II, Kap. 19 (III, 261vv)

## **Twee verschillende wijzen van denken**

Als een kluzenaar zich vrijwillig alle levensgenietingen ontzegt en zichzelf als het ware moedwillig berooft van elk genoegen – omdat het besef dat hij een buitentijdelijk, bovenzinnelijk, vrij en onvoorwaardelijk zalig wezen is, in hem is ontwaakt en hij in overeenstem-

ming met dit weten handelen wil, om het zodoende steeds levend te houden – dan heeft hij daarin gelijk.

Als Anakreon en Horatius<sup>51</sup> ons op het hart binden dat de tijd vluchtig is, om ons zodoende aan te sporen die tijd, die de drager is van al onze genoegens, dan ook voor genieten te gebruiken en het niet-genoten moment verloren te achten – dan hebben ze ook gelijk.

De waarheid (die tegelijkertijd ook onze vrijheid uitmaakt) is, *dat de mens zichzelf elk ogenblik hetzij als zinnelijk en tijdelijk, hetzij als eeuwig wezen kan opvatten*: zodra wij een van die twee opvattingen geheel tot de onze hebben gemaakt, volgen de beide omschreven wijzen van denken ook vanzelf, en allebei hebben ze volkomen het gelijk en de waarheid aan hun kant.

Zie ik mezelf als buitentijdelijk wezen, dan is alles wat in een ander gebied thuishoort en mij daar weer naar terughaalt, hoe aangenaam op zichzelf ook, voor mij een stoornis, een hel.

Zie ik mezelf als tijdelijk wezen, dan is alleen het ogenblik, het heden, van mij (want in de tijd is alleen het heden realiteit, verleden en toekomst zijn helemaal niets). Dat heden moet ik dus goed gebruiken, want alleen daarin ben ik echt en existeer ik:

*Aus dieser Erde quillen meine Freuden,  
Und diese Sonne scheinete meinen Leiden.*<sup>52</sup>

De dood zal komen en aan mij en al mijn lusten een eind maken: dat spoort mij, met mijn tijdelijke natuur, dan juist aan om mijn tijd goed te gebruiken. Toch maakt het me niet bang, want niet-zijn is geen lijden, zolang ik ben is de dood niet, en als de dood is ben ik niet: wat valt daar dan te vrezen?

Op zichzelf zijn beide denkhoudingen waar. Dat echter toch de ene visie, die ons mensen als buitentijdelijke wezens beschouwt, wanneer ze op een bepaalde, niet nader in woorden te vatten wijze wordt gehanteerd, de andere te schande maakt, dat wordt duidelijk zodra we ons buigen over de ondeugd, over het kwaad. Het kwaad



## De wil neemt een keer

Vergelijken we het leven met een renbaan, van gloeiende kolen en met maar een paar koele plaatsen, een baan die we zonder onderbreking moeten afleggen, dan is het voor wie in waan bevangen is al een hele troost dat er die ene koele plaats is, waar hij nu net even staat of die hij vlak voor zich ontdekt, en hij gaat maar door met over die baan te draven. Maar wie het *principium individuationis* doorziet en het wezen der dingen heeft leren kennen en daarmee het grote geheel, die is niet langer gevoelig voor zulk soort troost. Hij ziet zich op alle plaatsen tegelijk staan en hij stapt eruit. – Zijn wil neemt een keer, hij zegt niet langer ja tegen zijn eigen wezen dat zich spiegelt in de wereld der verschijnselen, hij wijst het af. Het fenomeen waaruit dit blijkt is de overgang van deugd naar *ascese*. Het voldoet zo iemand namelijk niet langer anderen lief te hebben zoals hij zichzelf liefheeft en net zo veel voor ze te doen als hij voor zichzelf doet. Er komt een afschuw in hem boven van het wezen dat ook in de verschijning die hijzelf is tot uitdrukking komt: een afschuw van de wil tot leven, van wat de kern en essentie is van een wereld die hij als ellendig heeft doorzien. Hij verloochent daarom dat wezen juist dat in hem verschijnt en alleen al door zijn lichaam tot uitdrukking komt. Zijn doen en laten gaat nu zijn eigen verschijning logenstraffen en treedt ermee in openlijke tegenspraak. Hoewel hij in essentie niets anders is dan een verschijning van de wil, houdt hij toch op met nog langer het een of ander te willen. Hij past ervoor op zijn wil nog ergens aan te hechten en probeert zichzelf te harden in de opperste onverschilligheid jegens alle dingen.

WWV, §68 (II, 448v)

## Portret van een heilige

De diepe spirituele betekenis van het echte kloosterleven en van ascese in het algemeen ligt hierin, dat men heeft ingezien dat men

een beter bestaan dan het onze waard is en zich daar ook toe in staat acht. Deze overtuiging wil men gestand doen door al wat deze wereld te bieden heeft te verachten en al haar genietingen als waardeloos van zich te werpen, en zo wacht men het einde van dit van al zijn ijdele verlokkingen beroofde leven dan rustig en vol vertrouwen af, om eens op een dag het uur van de dood te kunnen verwelkomen als dat van de verlossing. [...] Overigens is er niet één aangelegenheid waarbij de praktijk zo zelden in overeenstemming is met de theorie als het monnikendom; [...]. Een echte monnik is een hoogst eerbiedwaardige figuur. Maar in verreweg de meeste gevallen is de monnikspij niets dan een vermomming, waarin net zo min een echte monnik steekt als op een maskerade.

PP II, § 168 (VI, 338)

Ascese toont zich in vrijwillige en opzettelijke armoede, die niet zomaar *per accidens* ontstaat, als iemand eigendom weggeeft om andermans lijden te verzachten, maar die hier tot een doel op zichzelf is geworden en moet dienen tot de gestadige versterving van de wil, opdat de bevrediging van onze wensen en de zoetheid van het leven de wil niet meer opwekken, diezelfde wil immers, waar onze zelfkennis zo'n afschuw van heeft opgevat. Wie op dit punt is aangekomen merkt dat hij als 'levend lichaam', als concrete wilsverschijning, nog altijd wel geneigd is tot elk soort willen, maar hij onderdrukt die neiging opzettelijk door zichzelf te dwingen niets te doen van alles wat hij graag zou willen, maar daarentegen alles te doen wat hij eigenlijk liever niet zou willen, zelfs als dat geen ander doel heeft dan louter te dienen ter versterving van de wil. Omdat hij de in zijn eigen persoon verschijnende wil zelf ontkent, zal hij zich niet verzetten als een ander dat ook doet, d.w.z. als die ander hem onrecht aandoet. Elk lijden dat vanuit de buitenwereld, door toeval of andermans boze opzet, op hem afkomt, is hem daarom welkom. Benadeling, smaad, belediging, hij neemt het allemaal vrolijk in ontvangst als mogelijkheden om zichzelf de verzekering te geven dat

hij niet langer ja zegt tegen de wil, maar vrolijk partij kiest voor alles wat vijandig is jegens de wilsverschijning die zijn eigen persoon uitmaakt. Hij draagt zodoende alle smaad en lijden met onuitputtelijk geduld en zachtmoedigheid, vergeldt het kwade zonder vertoon met het goede en laat nooit het vuur van zijn toorn weer in zich opflakkeren, evenmin als dat van zijn begeerte. – Zoals hij de wil zelf laat afsterven, zo mortificeert hij ook de zichtbaarheid, de objectiteit ervan, zijn lichaam. Hij voedt het maar karig, om niet door een al te weelderige groei en bloei de wil, waar het lichaam louter de uitdrukking en de spiegel van is, weer nieuw leven in te blazen en deze te stimuleren. Zo grijpt hij naar het middel van het vasten, ja zelfs naar kastijding en zelfpijniging, om door onafgebroken ontbering en lijden de wil meer en meer te breken en te doden, de wil die hij heeft leren kennen en verafschuwen als de bron van zijn eigen lijdend bestaan en dat van de wereld. – Komt dan ten slotte de dood, om deze verschijningsvorm van de wil op te heffen, een verschijningsvorm waarvan het wezen in dit geval, door vrijwillige ontkenning van zichzelf, allang is afgestorven, op een zwakke rest na die zich als het loutere leven van het eigen lichaam manifesteerde, dan is die dood hoogst welkom als de verlossing die zo vurig werd verlangd, en hij wordt met vreugde ontvangen. Hiermee komt in dit geval niet, zoals bij anderen, enkel de verschijning aan haar eind: hier wordt juist het wezen zelf opgeheven, dat alleen nog in de verschijning en door de verschijning zwakjes voortbestond, welke laatste broze band nu ook nog breekt. Voor wie zo eindigt, is tegelijk ook de wereld aan haar eind gekomen.

149

WWV I, § 68 (II, 451v)

### **Ontkenning van de wil tot leven**

Iemand die na vele bittere gevechten tegen zijn eigen natuur ten slotte toch de eindoverwinning heeft behaald, is enkel nog als zui-

ver kennend wezen, als heldere spiegel van de wereld, over. Hem kan niets meer bang maken, niets meer emotioneren, want alle duizend draden van het willen die ons mensen aan de wereld gebonden houden en ons in de vorm van begeerte, vrees, afgunst of woede onder voortdurend lijden heen en weer sleuren, die heeft hij doorgesneden. Met een rustige glimlach kijkt hij nu terug op de hersenschimmen van deze wereld, die er ooit in slaagden ook zijn gemoed te bewegen en te pijnigen, maar die nu onverschillig voor hem staan, als schaaakstukken wanneer het spel is afgelopen of als uitgetrokken carnavalsvermommingen in de ochtend – dezelfde vermommingen die ons de nacht tevoren nog voor de gek hielden en aan het schrikken maakten. Het leven in al zijn verschijningsvormen zweeft nog slechts ergens voor hem uit, als een ijle verschijning, als de lichte ochtend-droom van iemand die al half ontwaakt is, waar de werkelijkheid al doorheen schemert zodat de dromer er niet meer door misleid kan worden. En net als deze droom lost het ten slotte op in het niets zonder abrupte overgang.

WWV I, § 68 (II, 461v)

### **Het gemoed een spiegelgladde zee**

Vóór ons ligt stellig enkel nog het niets. En wat zo tegenspartelt tegen dit wegvloeien in het niets, onze natuur dus, is niets anders dan de wil om te leven, die wij evenzeer zelf zijn als hij onze wereld is. Dat wij het niets zozeer verafschuwen is er alleen maar weer een andere uitdrukking van, dat wij zo fel dit leven willen en dat wij niets anders zijn dan deze wil en niets anders kennen dan enkel de wil. – Maar laten we onze blik eens afwenden van onze eigen behoefte en bevangenheid en richten op hen die de wereld achter zich hebben gelaten, op mensen in wie de wil tot volkomen zelfkennis kwam en zichzelf in alles terugvond, om zichzelf vervolgens vrijwillig te ontkennen, op mensen die alleen nog afwachten tot ze ook het laatste

sprankje wil zien verdwijnen, samen met het lichaam waaraan dat restant wil nog leven verleende. Dan ontwaren we in plaats van het rusteloos dringen en duwen, in plaats van de onafgebroken overgang van wens naar vrees en van vreugde naar leed, in plaats van de nooit bevredigde maar ook nooit uitdovende hoop waaruit de levensdroom van elk willend mens bestaat, juist een vrede die verhevener is dan alle rede, een totale gemoedsrust, die is als een spiegelgladde zee. We worden dan de diepe rust, het onschokbare vertrouwen en de innige blijdschap gewaar, waarvan alleen al de weerspiegeling in het gelaat, zoals Rafaël en Correggio die wisten vast te leggen, een heel eigen en betrouwbaar evangelie vormt. Gebleven is slechts weten, de wil is opgelost. Wij daarentegen, wij zien met diep en treurig verlangen deze toestand aan, waartegen die van onszelf scherp afsteekt en met al zijn ellende en wanhoop nu in het volle licht komt. Toch is die blik vol treurnis het enige wat ons duurzaam troosten kan, als wij maar eenmaal hebben ingezien dat enerzijds ongeneeslijk lijden en eindeloze ellende kenmerkend zijn voor de verschijning van de wil, voor de wereld, en wij anderzijds, als de wil is opgeheven, de wereld zien wegvloeien en slechts het ledige niets nog op ons zien wachten. Op deze wijze moeten we dus de duistere impressie van dat niets, dat als laatste doel achter alle deugd en heiligheid zweeft en waar wij bang voor zijn als kinderen voor het donker, zien te verdrijven: door na te denken over de levenswandel van heiligen, die het ons weliswaar zelden vergund is in levende lijve te ontmoeten, maar wier geschiedenis, geboekstaafd en van het garantiestempel van authenticiteit voorzien, ons door de kunst aanschouwelijk wordt gemaakt. Liever dit dan in plaats daarvan eromheen te draaien zoals de Indiërs, met behulp van mythen en betekenisloze woorden zoals 'resorptie' (wederopname) in het *brahman* of *nirwāna* van de boeddhisten. Wij geven het liever eerlijk toe: wat er na de totale opheffing van de wil nog overblijft, dat is voor alle mensen die nog vol zijn van die wil stellig niets. Maar ook het omgekeerde is waar: voor hen in wie de wil een keer heeft genomen en zichzelf heeft ontkend, betekent heel

deze voor ons zo bijzonder reële wereld met al haar zonnen en melkwegstelsels – niets.

WWV I, § 71 (II, 486v)  
– slotregels van WWV –

## Een wild dier

De mens is in de grond van de zaak een wild, angstaanjagend dier. Wij kennen hem alleen beteugeld en getemd, in de toestand dus die beschaving wordt genoemd; daarom schrikken we zo van incidentele uitbarstingen van zijn ware aard. Maar waar slot en grendel van de heersende rechtsorde wegvallen en anarchie haar intrede doet, daar komt pas aan het licht wat de mens werkelijk is. [...] [...]

De Gobineau heeft de mens *l'animal méchant par excellence* genoemd,<sup>55</sup> wat de mensen hem kwalijk nemen omdat ze wel voelen dat het raak is. En inderdaad, hij heeft gelijk: is niet de mens het enige dier dat anderen pijn berokkent met geen ander doel dan dat? De andere dieren doen het nooit om iets anders dan om hun honger te stillen of in de razernij van het gevecht. Van de tijger mag dan al gezegd worden dat hij méér doodt dan hij verslindt, maar hij bijt zijn prooi toch enkel de strot door met de bedoeling haar wél helemaal op te vreten. De kwestie is alleen dat *ses yeux sont plus grands que son estomac*, zoals de Franse zegswijze het uitdrukt.<sup>56</sup> Geen dier dat ooit kwelt louter om te kwellen. Maar de mens doet dat wel en dat maakt zijn karakter juist zo *duivels*, zoveel slechter dan dat van het gewone dier. Over hoe zich dit in het groot voordoet hebben we het al gehad, maar ook in het klein komt een en ander aan het licht, zoals iedereen dagelijks in de gelegenheid is te observeren. Stel dat er ergens twee jonge hondjes met elkaar aan het spelen zijn, heel lief en aardig om te zien – en dan komt er een kind van een jaar of drie, vier aan: meteen begint die er met zijn zweepje of stok flink op los te slaan, dat kan bijna niet uitblijven waarmee hij dan laat blijken dat ook hij al *l'animal méchant par excellence* is. Zelfs de gebruike-

lijke zinloze plagerijen en kwajongensstreken wellen uit deze zelfde bron op. Heeft men bijvoorbeeld over de een of andere stoornis of een andere kleine onaangenaamheid zijn misnoegen geuit, dan zal het niet aan lieden ontbreken die zich daar nu expres op gaan toeleggen: *l'animal méchant par excellence!* Dat is zozeer een wet van Meden en Perzen dat men er werkelijk voor moet oppassen zijn ergernis over kleine misstanden uit te spreken en zich er zelfs omgekeerd voor moet hoeden zijn plezier in een of andere kleinigheid te uiten. Want in dat laatste geval zullen de mensen zich gedragen als die gevangengewaarmer die, toen hij ontdekte dat zijn gevangene het lastige kunststukje voor elkaar had gekregen om een spin tam te maken en zich daarmee vermaakte, die spin onmiddellijk doodtrapte: *l'animal méchant par excellence!* Daarom zijn alle dieren instinctief zo bang voor de aanblik, zelfs al voor het spoor, van de mens – van dat *animal méchant par excellence*. Ook hier bedriegt hun instinct ze niet: alleen de mens immers maakt jacht op wild, ook wanneer dat wild hem baat noch schaadt. [...]

154

In ieders hart gaat dus inderdaad een wild dier schuil, dat enkel op zijn kans ligt te wachten om te kunnen razen en tieren, omdat het anderen graag pijn wil doen en hen zelfs met plezier zou vernietigen, als ze hem iets in de weg zouden leggen. Dat dier in ons is de ware oorsprong van al onze vechtlust en krijgshaftigheid en geeft aan ons kennen, dat er als oppasser aan is toegewezen, steeds handen vol werk om het in te tomen en enigermate binnen de perken te houden. Wat mij betreft mag men het best het radicale boze noemen, waarmee dan tenminste diegenen gediend zullen zijn voor wie een woord de plaats van een verklaring inneemt. Maar zelf zeg ik: het is de wil om te leven die, door het gestage lijden aan het bestaan meer en meer verbitterd, zijn eigen pijn door het veroorzaken van andermans kwellingen probeert te verlichten. Langs deze weg ontwikkelt hij zich echter geleidelijk aan tot ware boosaardigheid en wreedheid. Men kan in dit verband ook nog opmerken dat, precies zoals de materie zich volgens Kant slechts door het antagonisme van uitzetting

en samentrekking handhaaft, zo handhaaft zich ook de menselijke samenleving slechts door het antagonisme van haat of toorn enerzijds, en vrees anderzijds. De haatdragendheid van onze natuur zou ons immers misschien allemaal nog eens tot moordenaars maken, als we er niet ook een flinke dosis vrees bij gekregen hadden om die binnen de perken te houden. En vrees alleen zou ons tot de speelbal maken van de eerste de beste kwajongen, als er geen woede in ons op de loer lag en voor ons de wacht hield.

De slechtste trek in de menselijke natuur is en blijft echter het *leedvermaak*, omdat het nauw verwant is aan wreedheid – waar het eigenlijk slechts van verschilt als theorie van praktijk – maar vooral ook omdat het zich nu juist daar voordoet waar medelijden op zijn plaats zou zijn, dat er het volstrekte tegendeel van vormt en dat de ware bron is van alle echte gerechtigheid en mensenliefde. In andere zin tegengesteld aan medelijden is de *afgunst*, voor zover die namelijk door een tegengestelde aanleiding in het leven wordt geroepen. De tegenstelling tussen afgunst en medelijden berust dus in de eerste plaats op een verschil in aanleiding, en eerst als gevolg hiervan wordt het verschil ook in ons gevoel zelf merkbaar. Afgunst kan daarom, al blijft ze verwerpelijk, nog wel verontschuldigd worden en is nog iets algemeen menselijks, terwijl leedvermaak duivels is, als het hoongelach van de hel. Leedvermaak verschijnt zoals gezegd juist daar ten tonele waar medelijden zou moeten ontstaan, afgunst daarentegen daar waar voor medelijden toch al geen aanleiding bestaat, eerder voor het tegendeel ervan. En juist als dat tegendeel komt afgunst in het menselijk gemoed op, dus in zoverre nog wel als een normale menselijke attitude. Ik ben zelfs bang dat wel niemand er geheel vrij van zal blijken te zijn. Want dat de mens bij de aanblik van andermans genoegens en bezittingen zijn eigen tekort met nog meer verbittering ervaart, dat is iets natuurlijks, iets onvermijdelijks zelfs. Alleen zou het niet zijn haat moeten opwekken ten aanzien van degenen die er gelukkiger aan toe is, maar daarin bestaat nu precies echte afgunst.

PP II, § 114 (VI, 225vv)

## Het egoïsme

De belangrijkste, meest fundamentele drijfveer zowel in de mens als in het dier is het *egoïsme*, d.w.z. de drang tot leven en tot welbehagen. [...] Dit egoïsme is zowel in dieren als in mensen tot in de kleinste finesses verbonden met hun diepste kern en wezen: het is er zelfs eigenlijk mee identiek. In de regel komen al hun daden dan ook voort uit dit egoïsme en het is dus in de allereerste plaats daar, dat we iedere keer weer de verklaring moeten trachten te vinden voor een gegeven handeling. Het is trouwens ook dáárop, op dat egoïsme, dat de calculatie van alle mogelijke middelen waarmee men mensen de ene of de andere richting probeert uit te sturen steeds weer is gebaseerd. *Egoïsme* is van nature grenzeloos: de mens wil koste wat het kost zijn bestaan in stand houden, hij wil dat het absoluut vrij is van alle leed, waaronder ook alle gebrek en ontbering vallen; hij wil de grootst mogelijke som aan geluk en elk genot waar hij maar toe in staat is, en probeert waar hij maar kan zelfs nog nieuwe genots-capaciteiten in zichzelf tot ontwikkeling te brengen. Alles wat zijn egoïstische streven in de weg staat wekt zijn wrevel, woede en haat: hij zal het als een vijand proberen te vernietigen. Als het even kan wil hij van alles genieten en alles hebben, maar aangezien dat nu eenmaal onmogelijk is, wil hij toch ten minste over alles heersen: 'Alles voor mij, en niets voor de anderen', dat is zijn leus. Ons egoïsme is kolossaal: het stelt de hele wereld in de schaduw. Want zou ieder afzonderlijk voor de keuze worden gesteld tussen de vernietiging van zichzelf of van de rest van de wereld, dan hoef ik vast niet te zeggen hoe die keuze bij de overgrote meerderheid zou uitvallen. Zodoende maakt iedereen zichzelf tot het middelpunt van de wereld, betreft alles op zichzelf en zal bij alles wat er maar gebeurt, al ging het om de grootste omwentelingen in het lot der volkeren, in de allereerste plaats bedacht zijn op het persoonlijk belang dat *hij* erbij heeft: dáár zal hij vooral aan denken, al is het nog zo klein en slechts van indirecte aard. Geen groter contrast dan dat tussen

de hoogst exclusieve belangstelling die ieder van ons voor het eigen zelf weet op te brengen en de onverschilligheid waarmee in de regel alle anderen datzelfde zelf bezien, zoals wijzelf op onze beurt het hunne. Het heeft zelfs zijn komische kant om te zien hoe die talloze individuen stuk voor stuk, op zijn minst in praktisch opzicht, alleen zichzelf voor *echt* houden en de anderen in zekere zin als louter fantomen beschouwen. [...] Bij de toelichting op Kants moraalprincipe ben ik in de gelegenheid geweest uiteen te zetten hoe het egoïsme zich in het gewone leven van alledag vertoont, waar het ondanks alle beleefdheid die men er als een vijgenblad voor houdt toch telkens weer om de hoek komt gluren. Beleefdheid is namelijk de conventionele en systematische verloochening van ons egoïsme in de kleine dingen van het dagelijks verkeer. Ze wordt weliswaar als huichelarij doorzien, maar desalniettemin bevordert en geprezen. Want wat ze verborgen houdt, het egoïsme namelijk, is zo obsceen dat men dit zeker niet wil zien, hoewel men best weet dat het er is; zoals men weerzinwekkende voorwerpen op z'n minst door een gordijn aan het oog onttrokken wil weten. [...] Toen ik me, teneinde zonder veel omhaal de volle omvang van deze antimorele macht tot uitdrukking te brengen, afvroeg hoe ik de totaliteit van het egoïsme nu eens in één rake typering zou kunnen vastleggen en daarom zocht naar de een of andere bijzonder pregnante hyperbool, kwam ik ten slotte op het volgende: 'Menigeen zou in staat zijn iemand anders dood te slaan, enkel en alleen om met diens vet zijn laarzen in te smeren.' Maar de twijfel bleef toch knagen, of het hier nu wel echt om een hyperbool ging.

GM, § 14 (IV/2, 196vv)

Dit *egoïsme* namelijk, waarvan wij allen blaken en ten behoeve waarvan we de *beleefdheid* hebben uitgevonden om het daarachter als onze *partie honteuse* te kunnen verbergen, komt meestal uit alle sluiers die eroverheen geworpen zijn toch weer tevoorschijn gluren, doordat wij in ieder mens die we tegenkomen bijna instinctmatig in

de eerste plaats niets anders zoeken dan een mogelijk *middel* voor een van onze steeds zo talrijke *doelen*.

GM, § 8 (IV/2, 163)

Wie in het kleine van geen toegeven weet, zal in het grote meedogenloos zijn. – Wie niet op iemands kleine karaktertrekjes let, die heeft het aan zichzelf te wijten als hij het karakter in kwestie naderhand, en tot zijn schade, uit de grote karakterfouten moet leren kennen. – Volgens ditzelfde principe geldt ook dat men meteen moet breken met zogenaamde goede vrienden wanneer die, al is het maar in kleinigheden, een boosaardig, slecht of laaghartig karakter verraden. Zo kan men hun boze streken in het groot voorkomen, die enkel op een gelegenheid liggen te wachten om zich te manifesteren. Men denke steeds: beter alleen dan onder verraders.

PP II, § 118 (VI, 246)

### **Ken uzelf!**

Ons *verworven karakter* is niets anders dan een zo volledig mogelijke kennis van onze eigen individualiteit. Het is een abstract en dus helder besef van wat de onveranderlijke eigenschappen van ons eigen empirische karakter zijn en wat de maat en richting van onze geestelijke en lichamelijke vermogens is, m.a.w. wat de optelsom bedraagt van de sterke en zwakke kanten van onze individualiteit. Dit besef brengt ons in de positie dat wij de op zichzelf nu eenmaal onveranderlijke rol van onze eigen persoonlijkheid nu met beleid en methode kunnen spelen en de lacunes die er door grillen of zwakheden in veroorzaakt zijn, met vaste begrippen als leidraad kunnen proberen aan te vullen. Onze eigen speciale manier van doen, die vanwege onze individuele aard toch al noodzakelijk was, hebben we nu tevens in heel bewuste en steeds parate maximes vastgelegd. Als we die volgen, kunnen we onze handelwijzen even weloverwogen voltrekken

alsof ze waren aangeleerd, zonder ons daarbij ooit van de wijs te laten brengen door de voorbijgaande invloed die een stemming of een actuele indruk op ons heeft, zonder gehinderd te worden door het bittere of zoete van de dingen die we onderweg tegenkomen, zonder dralen, zonder weifelen, zonder inconsequenties. We hoeven nu niet langer als echte beginners af te wachten, van alles uit te proberen en blindelings in het rond te tasten, om er zodoende achter te komen wat we eigenlijk precies willen en wat onze vermogens zijn. Dat weten we nu namelijk voor eens en altijd, en bij elke voorkomende keuze hoeven we alleen nog maar algemene principes op afzonderlijke gevallen toe te passen om meteen tot een besluit te komen. We kennen onze wil in het algemeen en laten ons door een stemming of door een appel van buitenaf niet verleiden om in een bijzonder geval iets te besluiten wat strijdig zou zijn met die algemene strekking van onze wil. Wij kennen dan eveneens soort en maat van onze krachten en van onze zwakheden en dat zal ons heel wat verdriet besparen. Want er bestaat eigenlijk geen ander genoegen dan de vreugde die ligt in het gebruiken en ervaren van onze eigen krachten, en het grootste verdriet ligt daarin: te moeten merken dat men krachten tekortkomt waar men die nodig heeft. Nu we uitgezocht hebben wat onze sterke en wat onze zwakke punten zijn, zullen we onze opvallendste natuurlijke gaven ook kunnen gaan cultiveren en benutten, ze op alle mogelijke manieren trachten uit te buiten en ons altijd richten op gebieden waar die gaven ons van pas komen en waar ze hun waarde bewijzen. We zullen anderzijds beslist, al kost dat zelfoverwinning, alle activiteiten vermijden waar we van nature weinig aanleg voor hebben en ons er wel voor hoeden iets te willen proberen wat ons toch niet lukt. Alleen als iemand het zover gebracht heeft kan hij steeds in alle opzichten weloverwogen zichzelf zijn: hij zal nooit door zichzelf in de steek worden gelaten, omdat hij steeds al van tevoren wist welke eisen hij aan zichzelf kon stellen. Hij zal voortaan vaak de vreugde mogen smaken, te voelen wat hij allemaal kan, en maar zelden het verdriet moeten meemaken aan zijn zwak-

heden te worden herinnerd. Dat laatste is een echte vernedering, en vernedering veroorzaakt misschien wel het ergste geestelijk lijden dat er is. We kunnen het ook veel beter verdragen met onze tegenspoed te worden geconfronteerd dan ons eigen onvermogen helder onder ogen te moeten zien.

WWV I, § 55 (II, 359vv)

### Het karakter van de mens is individueel

160

Het karakter van de *species* mens ligt weliswaar aan alle individuen ten grondslag, zodat we de belangrijkste eigenschappen ervan in iedereen terugvinden. Maar toch is hier sprake van zulke opvallende graduele verschillen, van zo'n verscheidenheid, zo'n warwinkel van combinaties en modificaties van eigenschappen, dat men gerust mag aannemen dat het morele verschil tussen de diverse karakters het verschil in intellectuele begaafdheid evenaart, wat nogal wat zeggen wil, en dat die beide verschillen weer veel groter zijn dan het lichamelijke verschil tussen reus en dwerg, tussen Apollo en Ther-sites.<sup>57</sup> Daardoor kan het effect van een en hetzelfde motief op verschillende mensen ver uiteenlopen, zoals het zonlicht een stuk was wit kleurt, maar zilverchloride zwart, of warmte was zacht maakt, maar klei hard. Men kan daarom vanuit kennis omtrent het motief alléén niet voorspellen wat de daad zal zijn: daar moet men ook het karakter terdege voor kennen.

FW, Kap. III (IV/2, 48)

Het is bewonderenswaardig hoe de *individualiteit van ieder mens* (d.w.z. dit specifieke karakter bij dit specifieke intellect) als een diep doordringende kleurstof al diens handelingen en gedachten, tot de onbeduidendste toe, heel nauwkeurig bepaalt. Dientengevolge valt ook iemands levensloop in zijn geheel genomen, d.w.z. iemands innerlijke én uiterlijke levensgeschiedenis, bij de een heel anders uit

dan bij de ander. Zoals een botanicus aan één blad de hele plant herkent, zoals Cuvier<sup>58</sup> uit één bot een heel dier reconstrueerde, zo kan men ook vanuit één enkele karakteristieke handeling van een mens tot een juist inzicht in zijn karakter komen en hem uit z'n daad als het ware reconstrueren, zelfs als het maar om een kleinigheid gaat: dan lukt het vaak nog het beste. Want bij belangrijker dingen nemen de mensen zich in acht, bij kleinigheden volgen ze zonder veel aarzelingen hun eigen natuur.

PP II, § 118 (VI, 245)

161

### **Het karakter van de mens is empirisch**

Door ervaring alleen leert men het menselijk karakter kennen, niet enkel bij anderen, maar ook bij zichzelf. Zo wordt men in zichzelf vaak even erg teleurgesteld als in anderen, wanneer men ontdekt over deze of gene eigenschap, bijvoorbeeld rechtvaardigheid, onbaatzuchtigheid, moed, niet in die ruime mate te beschikken als men zo hoogst welwillend had verondersteld. Daarom blijft, als we voor een moeilijke keuze zijn gesteld, onze eigen persoonlijke beslissing tot op het moment dat ze genomen is een raadsel voor ons, als was het die van iemand anders. Nu eens denken we dat die beslissing naar de ene, dan weer dat ze naar de andere kant zal uitvallen, al naargelang het ene of het andere motief is dat door onze kennis aan onze wil wordt voorgeschoteld en dan zijn krachten op de wil moet beproeven. Daarbij staat de fraaie uitspraak 'Ik kan doen wat ik wil' er borg voor dat de schijn van wilsvrijheid wordt opgehouden. Ten slotte doet het sterkste motief zijn overwicht over de wil gelden, en valt de keus vaak heel anders uit dan we aanvankelijk vermoedden.

FW, Kap. III (IV/2, 48v)

## De mens verandert nooit

Het karakter van de mens is *constant*. Hij blijft dezelfde, heel zijn leven lang. Achter het veranderlijke omhulsel van zijn leeftijd, van zijn omstandigheden, zelfs van zijn kennis en zijn opinies gaat als een kreeft in zijn schaal de altijd identieke, eigenlijke mens schuil, volstrekt onveranderd en nog altijd dezelfde. Alleen waar het de gerichtheid en de thematiek betreft ondergaat ons karakter schijnbare modificaties, die een gevolg zijn van het verschil tussen de levensperiodes met hun specifieke behoeften. *De mens verandert nooit*: zoals hij in het ene geval heeft gehandeld, zo zal hij bij volledig gelijkblijvende omstandigheden (waartoe echter ook de juiste kennis omtrent die omstandigheden behoort) steeds weer opnieuw handelen. De bevestiging van deze waarheid kan men ontlennen aan de ervaring van alledag, maar het frappantste bewijs ervan wordt geleverd als men na zo'n twintig, dertig jaar weer eens een oude bekende terugziet, om hem dan alras op precies dezelfde streken te betrappen als destijds.

FW, Kap. III (IV/2, 50)

## Het voornemen zich te beteren

Wie, door ervaring of de aanmerkingen van een ander wijs geworden, een fundamentele fout in zijn karakter heeft onderkend en die betreurt, wil nog wel eens het vaste en oprechte voornemen koesteren om zich te beteren en die fout kwijt te raken. Desondanks heeft bij de eerste de beste gelegenheid de oude fout weer vrij spel. Nieuw berouw, nieuw voornemen, nieuwe mislukking. Wie dit een paar keer zo heeft meegemaakt, gaat ten slotte beseffen dat hij zich niet beteren kán, dat de fout in zijn aard en zijn persoonlijkheid ligt, en daar zelfs identiek mee is. Dan zal hij zijn aard en persoonlijkheid gaan verгуizen en vervloeken en terneergedrukt worden door een treurig-

heid die zelfs de proporties van gewetensnood kan aannemen. Maar zijn natuur veranderen, dat lukt hem niet.

WWV II, Kap. 19 (III, 251)

## Karakter en motieven

Fundament en geraamte voor alle mensenkennis vormt inderdaad de overtuiging dat het handelen van de mens, over het algemeen en in essentie, niet door de rede en haar plannen wordt geleid. Daarom wordt niemand ten slotte zus of zo omdat hij dat wilde zijn, al was het nog zo graag. Zijn doen en laten komt daarentegen voort uit zijn aangeboren en onveranderlijke karakter, wordt nader en meer in het bijzonder bepaald door motieven en is zodoende het noodzakelijke product van deze twee factoren.

163

PP II, § 118 (VI, 246)

## Kan ik doen wat ik wil?

Ons aller *zelfbewustzijn* geeft ons heel duidelijk te kennen dat wij kunnen doen wat we willen. Aangezien nu ook onderling volstrekt tegengestelde handelingen kunnen worden gedacht als door ons *gewild*, volgt daar natuurlijk uit dat wij ook tegengestelde dingen kunnen dóen, *als we dat willen*. Dit nu wordt door ons oppervlakkige verstand verward met de stelling dat wij, in een voorkomend geval, ook tegengestelde dingen kunnen *willen*, en het noemt dit de *vrijheid van de wil*. Maar dat wij in een gegeven situatie onderling tegengestelde dingen zouden kunnen *willen*, dat is niet zonder meer in de zojuist gedane uitspraak geïmpliceerd. Die zegt alleen maar dat wij van twee tegenovergestelde handelingen *de ene* kunnen doen, als we dat willen, en dat we, als we *de andere* willen, die andere evengoed kunnen doen. Maar of we zowel de ene als de andere wel *kunnen wil-*

len in dat gegeven geval, dat blijft daarmee een onuitgemaakte zaak en is onderwerp voor een grondiger onderzoek dan door het zelfbewustzijn alleen tot klaarheid kan worden gebracht. De kortste, zij het scholastieke, formule voor dit inzicht zou luiden: de uitspraak van ons zelfbewustzijn slaat op de wil strikt *a parte post*, de vraag naar de vrijheid daarentegen op de wil *a parte ante*.<sup>59</sup> – In die onloochenbare uitspraak van het zelfbewustzijn: ‘Ik kan doen wat ik wil’, valt dus absoluut niets te vinden wat uitsluitel geeft over de vrijheid van de wil. Die vrijheid zou immers daarin bestaan dat elke wilsoact zelf, in een afzonderlijk, individueel geval, dus bij een gegeven individueel karakter, níet noodzakelijkerwijs wordt bepaald door de uiterlijke omstandigheden waarin deze persoon zich hier bevindt, maar dat hij dit keer zus en een andere keer best zó zou kunnen uitvallen. Hierover zwijgt ons zelfbewustzijn echter in alle talen, want deze kwestie ligt totaal buiten zijn bereik, omdat ze op de causale relatie tussen buitenwereld en mens berust. Als men iemand met gezond verstand maar zonder filosofische opleiding vraagt waarin dan wel die wilsvrijheid mag bestaan die hij, op gezag van wat zijn zelfbewustzijn daarover zegt, zo vol vertrouwen poneert, dan zal hij antwoorden: ‘Dáárin, dat ik kan doen wat ik wil, zodra ik niet fysiek wordt belemmerd.’ Het is dus steeds de verhouding tussen zijn *doen* enerzijds en zijn *willen* anderzijds waar hij van spreekt. Hier is echter alleen nog maar sprake van *fysieke* vrijheid. Vraagt men hem verder of hij dan, in een gegeven geval, een bepaald iets zou kunnen *willen* en tevens het tegendeel ervan, dan zal hij dat in zijn eerste enthousiasme wel bevestigen, maar zodra hij de zin van de vraag begint te begrijpen zal hij nadenkend gaan kijken, ten slotte in onzekerheid en verwarring raken en zich daar dan het liefst maar weer uit red-den met behulp van zijn thema ‘Ik kan doen wat ik wil’, waarachter hij zich verder tegen alle argumenten en redeneringen verschanst. Na de nodige correcties zou [...] het antwoord op zijn mooie spreuk echter kunnen luiden: ‘Je kunt wel *doen* wat je *wilt*, maar je kunt, op

elk gegeven moment in je leven, maar één bepaald ding echt *willen*, en dan ook domweg niets anders dan dat ene.’

FW, Kap. II (IV/2, 23v)

## In de ban van motieven

Om het ontstaan van deze zo belangrijke misvatting [namelijk dat in ons bewustzijn de zekerheid zou liggen omtrent de vrijheid van onze wil] nog eens speciaal, en wel zo duidelijk mogelijk, te verhelderen, zullen we ons een man voorstellen die ergens midden op straat staat en tegen zichzelf zegt: ‘Het is nu zes uur ’s avonds, het werk voor vandaag zit erop. Ik kan nu een wandeling gaan maken, of ik kan naar de club gaan, ik kan ook de toren beklimmen om de zon te zien ondergaan, of bijvoorbeeld naar het theater gaan, of deze of gene vriend opzoeken; ik kan er zelfs vandoor gaan, de wijde wereld in, en nooit weerom komen. Het hangt allemaal louter van mijzelf af, ik ben helemaal vrij om het allemaal te doen. Maar toch doe ik niets van dat al, en ga in plaats daarvan eveneens uit vrije wil terug naar mijn huis, naar mijn vrouw.’ Dat is net zoiets als wanneer het water zou beweren: ‘Ik kan mijn golven hoog laten opslaan (jazeker, bij storm op zee namelijk!), ik kan onstuimig voortstromen (ja, in de bedding van een rivier!), ik kan schuimend en spattend omlaag storten (ja, als waterval!), ik kan vrij de lucht in spuiten (ja, als fontein!), en ten slotte kan ik ook nog helemaal opkoken en verdwijnen (ja, bij een temperatuur van honderd graden!). Maar vandaag doe ik niets van dat al: in plaats daarvan blijf ik uit vrije wil kalm en helder in mijn spiegelende vijver staan.’ Zoals het water al dergelijke dingen alleen doen kan als de bepalende oorzaken voor het een, dan wel voor het ander, zich tevens voordoen, zo kan die man van daarnet datgene wat hij denkt te kunnen eveneens niet anders dan onder diezelfde voorwaarde. Totdat de betreffende oorzaken zich inderdaad voordoen, is het hem niet mogelijk. Maar zijn die er eenmaal,

dan *moet* hij wel, zo goed als het water moet, zodra het in de desbetreffende toestand is gekomen. Zijn vergissing, en in het algemeen de illusie die hier uit een verkeerde interpretatie van het eigen zelfbewustzijn ontstaat, namelijk dat hij alles ook werkelijk nu meteen zou kunnen doen, berust bij nauwkeurig toezien daarop, dat er in zijn fantasie maar één beeld tegelijk aanwezig kan zijn, dat dan voor zolang als het duurt alle andere beelden uitsluit. Stelt hij zich nu het motief voor een van die handelingen voor die hem als mogelijkheden invallen, dan voelt hij dadelijk het effect daarvan op zijn wil, die erdoor in beweging wordt gebracht. Dit heet in filosofische kunsttaal een *velleitas*. Hij meent nu echter dat hij daar ook een *voluntas* van kan maken, d.w.z. dat hij de handeling die hem voorzweeft ook kan uitvoeren.<sup>60</sup> Maar dat laatste is een illusie. Want aanstonds zou zijn vermogen tot reflectie zijn recht doen gelden en hem aan motieven herinneren die hem andere kanten uit zouden trekken of zijn eerdere motieven zouden tegenwerken. Vervolgens zou hij dus moeten vaststellen dat er van al die daden niets komt. Bij dergelijke opeenvolgende voorstellingen van verschillende, elkaar wederzijds uitsluitende motieven, voorstellingen die steeds worden begeleid door dat inwendige 'Ik kan doen wat ik wil', draait de wil in het rond als een windvaantje om een goedgesmeerde spil, dat bij onbestendige wind meteen wijst naar elk motief dat de verbeeldingskracht hem maar voorhoudt. Zo wijst het achtereenvolgens naar alle motieven die zich als mogelijkheid voordoen, en bij elk motief denkt de mens weer dat hij dát nu echt kan *willen*, dus het vaantje op dat ene punt kan vastzetten, wat pure illusie is. Want zijn 'Ik kan dit willen' is in werkelijkheid hypothetisch van aard en heeft als bijzin: 'als ik niet liever dat andere wilde', wat het eerste kunnen willen opheft.

– Keren wij nu terug tot die zo-even ten tonele gevoerde man die om zes uur aan het delibereren slaat, en stellen we ons voor dat hij opeens merkt dat ik achter hem sta, over hem aan het filosoferen ben en hem zijn vrijheid tot al die handelingen die voor hem zouden opstaan betwist. Dan zou het best eens kunnen gebeuren dat hij,

om mij te weerleggen, er eentje daarvan ook inderdaad uitvoerde. Maar in dat geval zouden juist mijn loochening van die mogelijkheid en het effect daarvan op zijn neiging tot tegenspraak het motief zijn geweest dat hem ertoe noopte. Toch zou dit motief hem dan enkel tot de een of andere vrij *gemakkelijke* mogelijkheid onder de hierboven opgesomde handelingen kunnen bewegen: tot naar de schouwburg gaan bijvoorbeeld. En zeker niet tot de daad die daar het laatst werd genoemd, nl. de wijde wereld intrekken, want daar zou dit motief veel te zwak voor zijn. – Even onjuist is de overtuiging van menigeen dat hij met een geladen pistool in zijn hand zichzelf zomaar zou kunnen doodschieten. Zo'n louter mechanisch middel om de handeling te voltrekken is daarbij van ondergeschikt belang: hoofdzaak is een bijzonder sterk en daarom zeldzaam motief, dat zo'n enorme kracht heeft dat het de lust om te leven, of juister: de vrees voor de dood, nog te boven gaat. Pas nadat zo'n motief de kop heeft opgestoken, kan iemand zichzelf inderdaad doodschieten, dan moet hij zelfs wel; [...].

167

Ik kan doen wat ik wil: ik kan *als ik dat wil* alles wat ik heb aan de armen geven en er zo zelf ook een worden – als ik dat *wil!* – Maar het lukt mij toch niet om zoiets te *willen*, omdat er tegenwerkende motieven zijn die veel te veel macht over mij hebben dan dat ik het zou kunnen. Als ik daarentegen een ander karakter had en wel in zo sterke mate dat ik een heilige was, dan zou ik dat wel degelijk kunnen willen. Maar dan zou ik ook niet anders kunnen dan het te willen en ik zou het dus *moeten* doen. – Dit alles gaat uitstekend samen met het 'Ik kan *doen* wat ik *wil*' van ons zelfbewustzijn, waarin nog vandaag de dag sommige leeghoofdige heren filosofen menen de vrijheid van de wil te ontwaren, die ze dan ook vrolijk voor een gegeven bewustzijnsfeit laten doorgaan.

FW, Kap. III (IV/2, 41vv)

## Het toevallige

Het is zeker geen metafoor of hyperbool, maar de doodsaai, letterlijke waarheid: evenmin als een bal op het biljart ooit kan gaan rollen voordat hij een stoot krijgt, kan een mens ooit van zijn stoel opstaan voordat een motief hem er weghaalt of vandaan jaagt. Maar dan is dat opstaan even noodzakelijk en onvermijdelijk als het rollen van die bal na de stoot. En te verwachten dat iemand ooit iets doen zou waartoe hij door geen enkel belang wordt aangezet, komt op hetzelfde neer als verwachten dat een stuk hout vanzelf naar mij toe zal komen zonder hulp van het touw waaraan ik trek. Stel dat iemand, bij het doen van dergelijke uitspraken als de bovenstaande, in een gezelschap op hardnekkige tegenspraak zou stuiten; dan zou hij binnen de kortste keren het pleit kunnen beslechten als hij door een derde plotseling met luide en ernstige stem liet roepen: 'De zoldering stort in!' Zo zouden zijn opponenten wel tot het inzicht komen dat een motief evenveel macht heeft om mensen het huis uit te gooien als de meest solide mechanische oorzaak.

Want de mens is, als alle andere objecten van de ervaring, een verschijnsel in ruimte en tijd, en daar de wet van de causaliteit voor al deze objecten *a priori*, en derhalve zonder uitzondering van kracht is, moet ook de mens eraan onderworpen zijn. Dat zegt ons het zuivere verstand *a priori*; dat bevestigt ons de grote analogie die door heel de natuur heen loopt, en dat getuigt ten slotte de ervaring elk ogenblik opnieuw, mits men zich niet door de schijn laat misleiden. Die schijn wordt namelijk gewekt door de volgende omstandigheid. De dingen en levende wezens in de natuur worden, naarmate ze op een hogere ontwikkelingsstrap komen, gecompliceerder, terwijl ook hun ontvankelijkheid van puur mechanische tot chemische, elektrische, prikkelgevoelige, sensibele, verstandige en ten slotte rationele ontvankelijkheid opklimt en zich verfijnt. Daarmee moet dan echter ook de aard van de *erop inwerkende oorzaken* gelijke tred houden en op elke ontwikkelingsstrap zo uitvallen dat hij in overeenstemming is

met de wezens waar hij op moet inwerken. Die oorzaken betuigen zich dan ook steeds minder tastbaar en materieel, zodat ze ten slotte zelfs niet eens meer met het oog zichtbaar, maar nog wel door het verstand achterhaalbaar zijn. Met een rotsvast vertrouwen vormt het verstand zich van geval tot geval hypotheses omtrent zulke oorzaken, die het vervolgens via het vereiste speurwerk ook daadwerkelijk ontdekt. Hier hebben immers de werkende oorzaken het niveau bereikt van pure gedachten, die met andere gedachten wedijveren totdat de machtigste ervan de doorslag geeft en de mens in beweging brengt. Dit alles vindt plaats volgens precies dezelfde strenge causale samenhang als wanneer zuiver mechanische oorzaken in een gecompliceerde relatie tegen elkaar inwerken en de uitslag van dat proces feilloos overeenstemt met de berekeningen. Die ogenschijnlijke oorzaakloosheid, die in feite het onzichtbaarzijn van de oorzaak is, ziet men evenzeer optreden bij geëlektriseerde kurkbolletjes die in een glazen pot in alle richtingen rondspringen, als bij de bewegingen van de mens. Maar ons oordeel is in zulke gevallen dan ook geen zaak van onze ogen, maar van ons verstand.

169

Als we zouden veronderstellen dat de wil werkelijk vrij is, dan zou elke menselijke handeling een onverklaarbaar wonder zijn – een effect zonder oorzaak. En als men al een poging waagt zich een dergelijk *liberum arbitrium indifferentiae*<sup>61</sup> voor te stellen, dan zal men al spoedig beseffen dat daarbij in de letterlijke zin van het woord ons verstand stilstaat: het beschikt niet over een vorm om zoiets te denken. Want de wet van de toereikende grond, het principe van de overal aanwezige wederzijdse bepaling en onderlinge afhankelijkheid van de verschijnselen, is de algemeenste vorm van ons kenvermogen, een vorm die al naargelang de diversiteit van haar objecten ook zelf verschillende gedaanten aanneemt. Maar hier? Hier moeten wij blijkbaar iets denken wat bepaált, zonder zelf bepaald te worden, iets wat zelf nergens van afhangt, maar waar wel iets anders van afhankelijk is. We moeten iets denken wat zonder noodzaak, dus zonder grond, deze keer A teweegbrengt, terwijl het evengoed B of C

of D teweeg zou kunnen brengen, en wel als volslagen equivalenten, onder volstrekt dezelfde condities, dus zonder dat er nu aan A iets bijzonders valt vast te stellen dat A een voordeelspositie (die immers motivatie, dus causaliteit zou inhouden) verleent boven B, C en D. Wij worden hier [...] naar het begrip *absoluut toeval* terugverwezen.<sup>62</sup> Ik herhaal: daarbij staat in de ware zin van het woord ons verstand stil, als men er al in slaagt dat verstand zover te laten komen.

FW, Kap. III (IV/2, 44vv)

### Harmonie met zichzelf

Het is een onmogelijke, in zichzelf strijdige eis van bijna alle filosofen dat de mens *innerlijke eenheid van zijn wezen, harmonie met zichzelf* zou moeten vinden. Want als mens draagt hij nu eenmaal innerlijke tweespalt met zich mee in zijn wezen, al de tijd dat hij leeft. Hij kan immers maar één ding werkelijk geheel en al zijn, maar al het andere is in aanleg in hem aanwezig en hij heeft de onaantastbare mogelijkheid dat andere ook te zijn. Heeft hij voor het een gekozen, dan blijft steeds al het andere in aanleg paraat en maakt er zonder onderbreking aanspraak op van mogelijkheid in werkelijkheid over te gaan. Hij moet dat andere dus voortdurend terugdringen en eronder houden en het doden, zolang hij het ene wil zijn. Wil hij bijvoorbeeld alleen denken en niet handelen of bezig zijn, dan is daarmee nog niet in één klap zijn aanleg tot handelen en bezig zijn vernietigd. Nee: zolang hij het leven van een denker leidt, moet hij zichzelf uur na uur en altijd weer opnieuw als actief handelend individu doden, eeuwig in gevecht met zichzelf als met een monster, waarvan elke afgehouden kop meteen weer aangroeit. Zo moet hij, als hij voor heiligheid heeft gekozen, zichzelf op elk moment van zijn leven – en dus niet zomaar eens en voor altijd – ter dood brengen als genietend, aan lust verslaafd wezen, wat hij namelijk blijft zolang hij leeft. Heeft hij voor het genot gekozen, onverschillig hoe

hij dat denkt te bereiken, dan blijft hij heel zijn leven strijd voeren tegen dat aspect van zijn wezen, dat zuiver, vrij en heilig zou willen zijn, want dat blijft in aanleg in hem voortleven en hij moet het dan ook uur na uur opnieuw doden. Zo en niet anders gaat het steeds, in eindeloze modificaties. Nu eens mag het ene, dan weer het andere in hem zegevieren, hij blijft het toneel van de strijd. Al wint ook telkens het ene, toch blijft het andere onafgebroken terugvechten, want het blijft leven zolang hijzelf leeft. Als mens vormt hij de mogelijkheid tot vele tegenstellingen.

Hoe zou daar nu harmonie met zichzelf mogelijk zijn? In geen heilige is die te vinden en in geen booswicht ook. Of beter: een volkomen heilige en een volslagen bandiet zijn onmogelijk. Want het moeten *mensen* blijven, d.w.z. onzalige wezens, vechters, gladiatoren in de arena van het leven.

171

GS, § 189 (D XI, 111v)

## Hart en hoofd

Waarop berust de *identiteit van de persoon*? – Niet op de materie van het lichaam: die is na een paar jaar een andere geworden. Niet op de lichaamsvorm: die verandert zowel in zijn geheel als in al zijn delen, op iemands oogopslag na, waaraan men hem dan ook vele jaren later nog steeds kan herkennen. Deze uitzondering bewijst dat er, ondanks alle veranderingen die de tijd in een mens teweegbrengt, toch steeds iets in hem is wat daardoor volkomen onaangetast blijft. Juist dat onveranderde is het, waaraan we iemand ook na een zeer lange tussenpoos toch herkennen en waardoor we degen die hij vroeger was ongeschonden terugvinden. Zo gaat het ook met onszelf, want al word je nog zo oud, je voelt je van binnen toch nog precies dezelfde die je was toen je jong was, zelfs toen je nog een kind was. Dit ene element dat nooit verandert, maar altijd volstrekt gelijk blijft en niet mee veroudert, vormt de kern van ons wezen, een kern

die niet in de tijd ligt. – Men neemt wel aan dat de identiteit van de persoon berust op de identiteit van het bewustzijn. Verstaat men echter onder deze bewustzijnsidentiteit enkel een samenhangende herinnering aan de eigen levensloop, dan is ze niet toereikend om er de identiteit van de persoon in te funderen. We weten van onze eigen levensloop dan misschien wat meer af dan van een roman die we vroeger ooit gelezen hebben, maar uiterst weinig blijft het. Belangrijke gebeurtenissen en interessante taferelen hebben zich in ons geheugen geprent, maar verder staan er wel duizend voorvallen die we glad vergeten zijn tegenover één enkele die we hebben onthouden. Hoe ouder we worden, des te minder sporen alles nalaat. Hoge ouderdom, ziekte, hersenletsel en krankzinnigheid kunnen ons geheel en al van ons geheugen beroven. Maar de identiteit van de persoon is daarmee nog niet verloren gegaan. Die berust namelijk op de identiteit van onze *wil* met zijn onveranderlijke karakter. De wil is het ook die onze oogopslag onveranderlijk maakt. In het *hart* schuilt de mens, niet in het hoofd. Door toedoen van onze relatie met de buitenwereld zijn we weliswaar gewend om als ons eigenlijke zelf het subject van ons kennen te zien, ons kennend ik, dat 's avonds moe wordt, in de slaap oplost en 's morgens met hernieuwde krachten zijn licht laat schijnen. Maar dit kennende ik is niet meer dan het functioneren van onze hersenen, het is niet ons intiemste zelf. Ons ware zelf, de kern van ons wezen, is wat achter dat subject van het kennen schuilgaat en eigenlijk van niets anders weet heeft dan van willen en niet-willen, van tevreden en ontevreden zijn, met alle modificaties van dien die men gevoelens, affecten en hartstochten noemt. Dit ware zelf nu brengt het kennend ik voort, het is de wachter die niet mee slaapt als dat andere ik slaapt, en die ook als dat andere ik in de dood ten onder gaat onaangetast blijft voortbestaan.

## Karaktereigenschappen

Schitterende geestelijke capaciteiten oogsten wel bewondering, maar geen sympathie. Die blijft voorbehouden aan morele eigenschappen, aan de eigenschappen van het karakter. Iedereen zal zich liever een fatsoenlijk, een vriendelijk of zelfs een gediensig, toegeeflijk en meegaand iemand tot vriend kiezen dan iemand die enkel briljant is. Aan menigeen zal zelfs boven die laatste de voorkeur worden gegeven op grond van onbeduidende, toevallige en uiterlijke kwaliteiten, wanneer die overeenkomstig de voorliefdes van de ander uitvallen. Alleen wie zelf over veel geest beschikt zal zich een geestrijk persoon als gezelschap wensen. Zijn vriendschap zal hij daarentegen afstemmen op morele eigenschappen, want daarop berust zijn werkelijke hoogachting voor een mens. In onze waardering voor mensen worden grote intellectuele tekortkomingen nu eenmaal door één enkele goede karaktertrek aan het oog onttrokken en uitgewist.

WWV II, Kap. 19 (III, 261)

173

## Ware grootheid

Alles hangt uiteindelijk af van de vraag, waar het een mens echt *ernst* wordt. Bij bijna alle mensen heeft de ernst uitsluitend daar een plaats, waar het om hun eigen welzijn en dat van hun dierbaren gaat, zodat ze alleen in staat zijn dat directe welzijn te bevorderen, en anders niets. Want er valt geen enkel voornemen, niet één bewust gewilde, opzettelijke inspanning aan te wijzen die de echte, diepe, eigenlijke ernst kan teweegbrengen, of deze kan vervangen, of er een betere richting aan kan geven. Hun ernst blijft zich nu eenmaal steeds daar ophouden waar hij van nature toch al ligt. En waar het ons geen ernst is, daar kunnen we alles ook maar half doen. Dat is dan ook de reden waarom geniale individuen vaak zo slecht zorgen voor hun persoonlijk welvaren. Zoals een loden aanhangsel een

lichaam steeds weer in de ene stand terugbrengt die hem zijn door dat stuk lood bepaalde zwaartepunt oplegt, zo trekt bij een mens de ware ernst alle kracht en aandacht van het intellect altijd opnieuw terug naar datgene *wat hem ernst is*. Met al het overige houdt de mens zich onledig *zonder ware ernst*. Daarom zijn alleen die uiterst zeldzame, zeer ongewone mensen voor wie niet het persoonlijke en praktische, maar het objectieve en theoretische de ware ernst uitmaken, in staat om het wezenlijke van de dingen en van de wereld, de allerhoogste waarheden dus, in het oog te vatten en op de een of andere manier te vertolken. Want een dergelijke ernst bij een individu, een ernst die de grenzen van dat individu overschrijdt en in de sfeer van het *objectieve* belandt, dat is iets wat de menselijke natuur vreemd is, iets onnatuurlijks, bovennatuurlijks eigenlijk. Toch maakt alleen dat soort ernst een mens *groot*, en diens scheppen wordt dan ook, in overeenstemming met wat zo-even werd gezegd, toegeschreven aan een van hem onderscheiden *genie* dat bezit van hem zou hebben genomen. Voor zo'n mens is het zich beeldend uiten, dichtten of denken *doel*, voor anderen is het *middel*. Die anderen zoeken daarbij *hun eigenbelang* en weten dat in de regel zeer wel te bevorderen door te zorgen dat ze bij de tijdgenoten in het gevlij komen, altijd bereid om aan hun behoeften en grillen tegemoet te komen. Zij leven zodoende meestal in gelukkige omstandigheden, hij daarentegen vaak in zeer ellendige. Want zijn persoonlijk welzijn offert hij op voor een *objectief* doel; hij kan nu eenmaal niet anders, want dáár ligt zijn ernst. Bij de anderen is de zaak precies omgekeerd, en daarom zijn zij klein maar is hij groot. Zijn werk is daarom van alle tijden, maar de erkenning ervan geschiedt meestal pas na generaties; die anderen daarentegen leven en sterven met hun eigen tijd mee. Groot is in feite alleen iemand die bij al zijn activiteiten, of die nu praktisch zijn of theoretisch, nimmer zijn eigenbelang zoekt, maar slechts een objectief doel nastreeft. En hij blijft zelfs dan nog groot wanneer, in het praktische vlak, het objectieve doel dat hij nastreeft op een misverstand berust, en zélf als dat misverstand het nagestreefde

doel in wandaad doet verkeren. Dat *hij niet zichzelf en zijn eigenbelang zoekt*, dat maakt hem onder alle omstandigheden *groot*. *Klein* daarentegen is alle bezigheid die op persoonlijke doelen gericht is, want iemand die daarvoor in actie komt, kan zichzelf alleen herkennen en terugvinden in zijn eigen nietige persoontje. Wie daarentegen *groot* is, herkent zichzelf in alles en zodoende in het grote geheel: hij leeft niet, zoals die ander, alleen in de microkosmos, maar eerder nog in de macrokosmos. Juist daarom ligt het grote geheel hem na aan het hart en probeert hij het te bevatten, om het dan uit te beelden of uit te leggen of om er praktische invloed op uit te oefenen. Want dat geheel is hem niet vreemd, hij voelt dat het hem aangaat. Vanwege deze uitbreiding van zijn persoonlijke sfeer noemt men hem groot. Alleen de ware held, in welke zin des woords dan ook, en het genie zijn daarom dit verheven predicaat waardig: het drukt uit dat ze in weerwil van de menselijke natuur niet hun eigen zaak hebben gezocht en niet voor zichzelf hebben geleefd, maar voor alle mensen.



## De macht der gewoonte

Vrij veel wat aan de *macht der gewoonte* wordt toegeschreven, berust eerder op het constant en onvergankelijk zijn van ons oorspronkelijke en aangeboren karakter. Ten gevolge daarvan doen wij onder gelijke omstandigheden telkens weer *dezelfde* dingen, zodat die voor de honderdste maal nog met dezelfde noodzakelijkheid plaatsvinden als voor de eerste keer. – De ware *macht der gewoonte* daarentegen berust eigenlijk op *traagheid*, een traagheid die ons intellect en onze wil de inspanning, de problemen en ook het risico van een nieuwe keuze wil besparen en ons daarom vandaag hetzelfde laat doen als wat we gisteren en al honderd maal eerder hebben gedaan en waarvan we dus weten dat het doeltreffend is.

De waarheid in deze kwestie ligt echter dieper, want ze moet in eigenlijker zin worden verstaan dan op het eerste gezicht lijkt. Wat namelijk voor lichamen, voor zover ze door louter mechanische oorzaken worden bewogen, de *kracht van de traagheid* is, dat is voor lichamen die door motieven worden bewogen de *macht der gewoonte*. Handelingen die wij uit pure gewoonte verrichten vinden eigenlijk plaats zonder een individueel en afzonderlijk motief dat speciaal voor dit ene geval werkzaam is. We denken er dan ook niet echt bij na. Alleen de eerste exemplaren van elke tot gewoonte geworden handeling hebben een motief gehad. De secundaire nawerking van dat motief vormt dan de latere gewoonte, die volstaat om de handeling ook in het vervolg te laten plaatsvinden, zoals een lichaam dat eenmaal door een stoot in beweging is gezet geen nieuwe stoot meer nodig heeft om zijn beweging voort te zetten: als het maar door niets wordt geremd, dan blijft het tot in alle eeuwigheid verder bewe-

gen. Hetzelfde gaat op bij dieren: daar is dressuur een afgedwongen gewoonte. Gelaten trekt een paard zijn kar steeds maar voort, zonder dat hij ertoe wordt aangezet. Die beweging is nog altijd het effect van de zweepslagen waardoor hij aanvankelijk wél werd aangezet, een effect dat zich nu, volgens de wet van de traagheid, als gewoonte continueert. – Dit alles is wel degelijk meer dan zomaar een vergelijking. Het gaat hier om identiteit van de zaak zelf, namelijk identiteit van de wil, op heel ver uiteenliggende trappen van zijn objectivatie; overeenkomstig die verschillende trappen vertoont dezelfde bewegingswet zich hier in zulke verschillende gedaanten.

PP II, § 307 (VI, 618v)

178

### **Dresseerbaarheid**

Zelfs in dresseerbaarheid overtreft de mens alle dieren. Moslims zijn afgericht om vijfmaal per dag met hun gezicht naar Mekka gericht te bidden. Dat doen ze dan ook onberispelijk. Christenen zijn afgericht om bij bepaalde gelegenheden een kruis te slaan, het hoofd te buigen, e.d. Religie is trouwens in het algemeen wel een waar meesterstuk van dressuur: dressuur van het denkvermogen namelijk. Daarom kan men er ook, zoals bekend, niet vroeg genoeg mee beginnen. Er is geen absurditeit zo dol of het lukt nog wel om die bij alle mensen in hun hoofd te stampen, mits men er maar voor hun zesde jaar mee begint ze de onzin in te prenten, door die zonder ophouden en met plechtige ernst voor te prevelen. Want net als de dressuur van dieren kan ook die van mensen alleen maar in de vroege jeugd volkomen slagen.

Edellieden zijn erop afgericht om niets anders dan hun woord van eer voor heilig te houden, om heel ernstig, star en vast te geloven in de fratsen van de ridderlijke erecode, die zo nodig met hun dood te bezegelen en de koning werkelijk voor een wezen van hogere orde aan te zien. – Ons eigen hoffelijkheidsvertoon en al onze plichtplegingen, vooral onze eerbiedige attenties jegens de dames, berusten op dres-

suur, ons ontzag voor afkomst, stand en titel evenzo. Hetzelfde geldt voor de precisie die we betrachten bij het vaststellen van een hele hiërarchie in het kwalijk-nemen: zo is de Engelsman erop afgericht om het verwijt dat hij geen *gentleman* zou zijn, erger nog: dat hij zou liegen, voor een halmsmijf te houden, de Fransman het verwijt dat hij een lafaard (*lâche*) is, de Duitser dat hij dom zou zijn, enzovoort. – Veel mensen zijn afgericht op een onkreukbare eerlijkheid op één gebied, terwijl ze daar in al het overige nauwelijks blijk van geven. Zo steelt menigeeen geen geld, maar wel van alles wat hij zich direct ten nutte kan maken. Menig koopman pleegt zonder gewetensbezwaren bedrog, maar stelen zou hij vast en zeker nooit.

179

PP II, § 344 (VI, 639)

## Besluiteloosheid

Soms lijkt het wel of wij iets willen en het tegelijk ook weer niet willen, en zodoende over dezelfde gebeurtenis tegelijkertijd blij en bedroefd zijn. Als wij bijvoorbeeld een beslissende toets in het een of ander moeten doorstaan en het behalen van een gunstig resultaat ons heel wat waard is, dan zullen we verlangen naar het tijdstip van de toetsing, maar er tegelijk toch ook bang voor zijn. Horen we dan dat dat tijdstip is uitgesteld terwijl we dachten dat het vandaag zou zijn, dan zullen we daar tegelijk blij en treurig over zijn, want het strookt wel niet met onze plannen, maar geeft ons toch voor het moment een gevoel van opluchting. Zo gaat het ook als we een belangrijke, beslissende brief verwachten en die uitblijft.

In zulke gevallen werken er eigenlijk twee verschillende motieven op ons in: het ene is sterker, maar ligt verder weg – de wens namelijk om met succes de proef te doorstaan, om de beslissing te vernemen –, en het andere is zwakker, maar ligt dichterbij – de wens om vandaag nog even kalmpjes met rust gelaten te worden, waarbij we bovendien voorlopig nog de voorpret kunnen houden van een gun-

stige afloop. Want dat heeft deze toestand van hoopvolle onzekerheid in elk geval voor op een ongelukkige ontknoping, die immers even goed mogelijk is. Zo gebeurt hier in het morele vlak hetzelfde als wat er op fysisch gebied gebeurt wanneer binnen onze gezichtskring een kleiner, maar zich dichter bij ons bevindend voorwerp een groter, dat verder weg is, aan het oog onttrekt.

PP II, § 327 (VI, 627v)

## Wens en berouw

De pijn van een niet in vervulling gegane wens is klein in vergelijking met die van het *berouw*, de *spijt*. Want voor de eerste ligt nog steeds een onafzienbare toekomst open, maar de tweede staat voor een onherroepelijk afgesloten verleden.

PP II, § 318 (VI, 624)

## Onaangename gebeurtenissen

Iedere gebeurtenis die een onaangenaam gevoel bij ons wekt zal, al is ze nog zo onbetekenend, een nawerking blijven hebben op onze geest. Zolang die voortduurt is dat hinderlijk voor ons helder en objectief vatten van zaken en omstandigheden. Die nawerking kleurt zelfs al onze gedachten, zoals een heel klein object dat vlak voor onze ogen wordt gehouden ons blikveld inperkt en vervormt.

PP II, § 324a (VI, 626v)

## Hoop

*Hoop* is de verwisseling van de wens dat iets zal gebeuren met de waarschijnlijkheid daarvan. Maar misschien is wel geen mens echt

vrij van die dwaasheid des harten, die het intellect tot een dermate bizarre taxatie van waarschijnlijkheden brengt dat we een kans van één op duizend nog voor een goede mogelijkheid houden. En toch lijkt een ongelukkig voorval waarbij niets meer te hopen valt, op een snelle dood, terwijl een hoopvol verlangen dat steeds wordt beschaamd maar telkens weer opflakert, veel meer wegheeft van een traag en martelend sterven.

Wie zijn hoop kwijt is, die is ook zijn vrees kwijt; dat is de strekking van de uitdrukking 'desperaat'. Het ligt namelijk in 's mensen natuur om te geloven in wat hij wenst, en om erin te geloven omdat hij het wenst. Als nu deze weldadige en geruststellende eigenaardigheid van de menselijke natuur door herhaalde keiharde slagen van het lot is uitgeroeid en iemand zelfs, omgekeerd, geneigd is geraakt om te geloven dat er wel *moet* gebeuren wat hij *niet* wenst, en dat er nooit kan gebeuren wat hij *wel* wenst, juist *omdat* hij het wenst, dan is dat welbeschouwd de toestand die wanhoop wordt genoemd.

PP II, § 313 (VI, 621v)

181

## Melancholie, gemelijkheid, hypochondrie

*Gemelijkheid* en melancholie liggen ver uit elkaar: van vrolijkheid naar melancholie is een veel kleinere stap dan van gemelijkheid naar melancholie.

*Melancholie* trekt anderen aan, gemelijkheid stoot ze af. *Hypochondrie* kwelt ons niet alleen met misnoegen en ongerechtvaardigde ergernis over dingen die zich in het heden afspelen, niet alleen met ongegronde angst voor ingenieus uitgedachte rampzaligheden in de toekomst, maar ook nog eens met onverdiende verwijten over onze eigen daden in het verleden.

Het meest directe effect van hypochondrie is een onafgebroken gepieker over de vraag waarover men zich nu toch weer eens zou kunnen ergeren en ongerust maken. De *oorzaak* is een innerlijke

ziekelijke wrevel, met bovendien vaak nog een uit het temperament voortvloeiende innerlijke onrust. Als ze allebei hun hoogtepunt bereiken, leiden ze tot zelfmoord.

PP II, § 322 (VI, 625)

## Woede

182

*Woede* brengt dadelijk een begoocheling teweeg die in een monsterachtige overdrijving en vertekening van de aanleiding bestaat. Deze begoocheling nu verheft op haar beurt weer de woede en wordt vervolgens door die verhevigde woede zelf opnieuw vergroot. Zo versterken ze voortdurend hun wederzijds effect, totdat de *furor brevis*<sup>63</sup> daar is.

Om die te voorkomen moeten emotionele personen, zodra ze zich beginnen te ergeren, eens proberen of ze het over hun hart kunnen verkrijgen de hele zaak voor dit moment uit hun hoofd te zetten. Als ze er namelijk na een uurtje weer op terugkomen zal het ze allemaal lang niet meer zo erg lijken en misschien zelfs al gauw onbeduidend voorkomen.

PP II, § 323 (VI, 625v)

## In de stroom van de tijd

Zoals in de ruimte alles verkleind wordt door de afstand, omdat die alles samentrekt, zodat de foute en kwalijke kanten ervan verdwijnen – wat ook de reden is waarom in een verkleinende spiegel of in de *camera obscura* alles er veel mooier uitziet dan in werkelijkheid – zo is in de tijd de werking van het verleden. Ver terug liggende taferele en voorvallen, alsmede de personen die daarin een rol speelden, zien er in onze herinnering, die alles wat onbelangrijk en storend is

laat wegvallen, alleraardigst uit. Het heden, dat een dergelijk voordeel moet missen, staat er altijd maar slecht op.

En zoals dat in de ruimte gaat, waar kleine voorwerpen van dichtbij groot lijken en als ze vlakbij zijn zelfs heel ons gezichtsveld beheersen, maar zodra we wat afstand genomen hebben klein en nietig worden, zo gaat het ook in de tijd. Kleine voorvallen, ongelukjes en incidenten die zich in onze dagelijkse handel en wandel afspelen, lijken ons zolang ze actueel zijn, dus dicht bij ons liggen, groot, vol betekenis en gewicht en wekken daarom onze affecten op, onze zorg, ergernis, hartstocht. Maar zodra de onvermoeibare stroom van de tijd ze ook maar een klein stukje heeft meegevoerd, blijken ze onbeduidend, niet de aandacht waard, en worden spoedig vergeten, omdat hun grootte puur op hun nabijheid berustte.

183

PP II, § 348 (VI, 641)

## Het heden

Wat *geweest* is, dat is niet meer, is er evenmin als dat wat *nooit* geweest is. Maar alles wat is, is het volgende ogenblik alweer: geweest. Daarom heeft het onbetekenendste heden nog op het meest betekenisvolle verleden voor dat het *werkelijkheid* is, waardoor het zich tot dat verleden verhoudt als iets tot niets. [...].

Aan elke gebeurtenis in ons leven komt slechts voor één ogenblik het 'is' toe, daarna is voor altijd het 'was' haar deel. Iedere avond zijn wij weer een dag armer. We zouden misschien wel dol worden bij het zien aflopen van onze korte spanne tijds, ware het niet dat in het diepst van ons wezen het verborgen besef leeft dat aan ons de onuitputtelijke bron van de eeuwigheid toebehoort, waaruit wij altijd weer opnieuw tijd van leven kunnen putten.

Op beschouwingen als deze kan men weliswaar de filosofie baseren dat de grootste *wijsheid* daarin zou bestaan dat men van het heden geniet en daar het doel van zijn leven van maakt, omdat

immers alleen het heden reëel zou zijn en al het andere alleen maar gedachtespel. Maar men zou dat evengoed de grootste *dwaasheid* kunnen noemen: want iets wat er het volgende ogenblik al niet meer is, iets wat even volledig oplost als een droom, dat kan toch nooit ofte nimmer een ernstig streven waard zijn.

PP II, § 143 (VI, 301v)

Alleen het heden is waar en reëel. Het heden is de werkelijke vervulling van de tijd, en uitsluitend in dat heden is ons bestaan gelegen. We zouden het daarom steeds een opgewekt onthaal moeten bezorgen, dus elk draaglijk uur dat vrij is van directe narigheden en treurigheid bewust als zodanig moeten genieten, d.w.z. het niet verknoeien door een humeurig gezicht te trekken om alle verwachtingen waaraan in het verleden de bodem is ingeslagen of vanwege allerlei zorgen voor de toekomst.

184

PP I, Aph. Lebensw., Kap. V (V, 442)

In het verleden heeft geen mens ooit geleefd en in de toekomst zal ook nooit iemand leven. Het *heden* alleen is de vorm en bovendien het onvervreemdbaar eigendom van alle leven: het kan er nooit aan worden ontroofd. Het heden is er altijd, samen met zijn inhoud; beide staan ze vast en ze weten van geen wijken, zoals een regenboog boven een waterval. Want de wil kan altijd rekenen op het leven, en het leven altijd op het heden. – Toegegeven: als we terugdenken aan de vervlogen millennia, aan de miljoenen mensen die daarin leefden, dan vragen we ons inderdaad af: wat waren dat voor mensen? Wat is er van ze geworden? – Maar we behoeven ons daartoe slechts het verleden van ons eigen leven in herinnering te roepen en voorbijtaferelen opnieuw in onze fantasie te beleven, om dan nog eens diezelfde vraag te stellen: wat was dat allemaal? Wat is ervan geworden? – Zoals het met ons eigen voorbij leven is gesteld, zo staat het ook met het leven van die miljoenen. Of zouden we moeten aannemen dat het verleden nu juist daardoor een nieuw bestaan heeft verkre-

gen, doordat het met de dood is bezegeld? Ons eigen verleden, ook ons jongste verleden en de dag van gisteren, zijn nog slechts een ijdele droom van onze fantasie, en datzelfde geldt voor het verleden van al die miljoenen. [...] Het heden alleen is datgene wat er altijd is en wat onwrikbaar vaststaat. Empirisch opgevat het vluchtigste van alles, openbaart het heden zich aan de metafysische blik, die over de vormen van de empirische aanschouwing heen kijkt, als het enig blijvende, het *nunc stans*<sup>64</sup> van de scholastici. De bron en de drager van zijn inhoud is de wil om te leven oftewel het ding op zichzelf – dat wij zelf zijn. Dat wat altijd weer wordt en vergaat omdat het er of al geweest is of nog komen moet, behoort tot de verschijning als zodanig, dankzij de vormen van die verschijning, die een dergelijk ontstaan en vergaan mogelijk maken.

185

WWV I, § 54 (II, 328v)

### Het onbekende in ons

Welke vermogens tot passief ondergaan en actief handelen ieder van ons in zich heeft, dat weet hij niet, totdat een aanleiding ze in werking stelt – zoals je het rustige water in de vijver met zijn spiegelgladde oppervlak niet aanziet dat het zo kolkend en bruisend langs de rotsen omlaag kan storten, of als fontein zo hoog kan opspuiten – of zoals je in ijskoud water geen vermoeden hebt van de daarin latente warmte.

PP II, § 332 (VI, 630)

### Bijgeloof

De menselijke geest, nog niet tevreden met de zorgen, bekommernissen en besommeringen die het werkelijke leven van hem eist, schiept zich in de vorm van duizenderlei bijgelovige voorstellingen ook nog

eens een denkbeeldige wereld, [...]. Demonen, goden en heiligen schept hij zich naar zijn eigen beeld. Daar moeten dan onophoudelijk offers aan worden gebracht en gebeden voor worden gezegd. En tempeldecoraties, geloften die men gestand doet, pelgrimstochten, begroetingsceremonieën, versierde afbeeldingen, enzovoort moeten hun worden toegewijd. Hun dienst raakt overal verweven met de werkelijkheid en verduistert die zelfs: alles wat er in het leven voortvalt wordt voortaan als een ingreep van gindse wezens opgevat. De omgang daarmee neemt het halve leven in beslag, geeft voortdurend nieuw voedsel aan de hoop en wordt door de prikkel van het nieuwe vaak nog interessanter dan die met echte levende wezens. Dit is een uitdrukking en een symptoom van de dubbele behoefte van de mens, deels aan hulp en bijstand, en deels aan bezigheid en vertier. En hij mag dan al vaak die eerste behoefte zelf tegenwerken, door bij eventuele ongevallen en gevaren kostbare tijd en energie nutteloos aan gebeden en offers te spenderen in plaats van aan de afwendings van de dreiging, maar zo komt hij des te beter tegemoet aan zijn tweede behoefte, via die fantastische conversatie met een imaginaire wereld van geesten. En dat is de stellig niet te versmaden winst van alle bijgeloof.

WWV I, § 58 (II, 380v)

## Het geheugen

Aanschouwelijke beelden hechten zich vaster in het geheugen dan loutere begrippen. Mensen die met fantasie zijn begaafd leren dan ook veel gemakkelijker vreemde talen dan anderen, want ze verbinden met een nieuw woord meteen het aanschouwelijke beeld van de zaak, terwijl de anderen er enkel het wordequivalent uit hun eigen taal mee in verband brengen.

Men moet proberen om iets wat men in zijn geheugen wil opnemen zo veel mogelijk tot een aanschouwelijk beeld terug te brengen.

gen, hetzij rechtstreeks, hetzij bij wijze van voorbeeld van de zaak waar het om gaat, hetzij enkel als gelijkenis, analogie of wat dan ook. Alles wat aanschouwelijk is hecht zich immers veel steviger in ons geheugen vast dan wat puur *in abstracto* wordt gedacht, laat staan dan woorden alleen. Daarom onthouden we wat we hebben beleefd zoveel beter dan wat we hebben gelezen.

PP II, § 350a (VI, 643v)

## Opgewektheid

187

Wat iemand nu eigenlijk in wezen is en wat hem aan eigens toebehoort, kortom zijn persoonlijkheid en de waarde daarvan, dat is het enige wat rechtstreeks van belang is voor zijn geluk en welzijn. Al het andere werkt indirect, het effect ervan kan dan ook verijdeld worden, maar dat van de persoonlijkheid nooit. Daarom is afgunst die op persoonlijke kwaliteiten is gericht ook altijd het onverzoenlijkst en wordt ze tevens het zorgvuldigst verheeld. Bovendien is alleen de hoedanigheid van ons bewustzijn iets blijvends en bestendigs: onze individualiteit doet voortdurend en aanhoudend, nu eens meer, dan weer minder, van moment tot moment, haar invloed gelden. Al het andere daarentegen is alleen maar op bepaalde tijdstippen actief, bij gelegenheid, voorbijgaand, en is bovendien zelf ook nog aan wisseling en verandering onderhevig: [...]. Vandaar dat wij een onheil dat helemaal van buitenaf over ons is gekomen, met meer gemoedsrust weten te dragen dan een waar we zelf schuld aan hebben, want het lot kan immers zijn koers wijzigen, maar onze eigen natuur kan nimmer veranderen. Daarom zijn dus subjectieve gaven zoals een goed karakter, een bekwaam stel hersens, een gelukkig temperament, een opgewekt gemoed en een welgeschapen, kerngezonder lichaam, in het algemeen dus *mens sana in corpore sano*,<sup>65</sup> de eerste en belangrijkste voorwaarden voor ons geluk. Op het bevorderen en in stand houden

daarvan moesten we daarom maar liever veel meer bedacht zijn dan op het bezit van uiterlijke goederen en uiterlijke eer.

Maar wat ons van al die dingen nog het meest direct geluk verschaft, dat is een opgewekt gemoed, want deze goede eigenschap is meteen ook haar eigen beloning. Wie vrolijk is heeft steeds ook een reden om vrolijk te zijn, namelijk precies dát hij zo vrolijk is. Niets kan elk ander voordeel zo volmaakt vervangen als die ene eigenschap, terwijl die zelf door niets anders te vervangen is. Iemand kan nog zo jong, mooi, rijk en geëerd zijn, als men wil beoordelen of hij gelukkig is, dan is het maar net de vraag of hij er bovendien opgewekt bij is. Is iemand echter opgewekt, dan doet het er niet toe of hij jong of oud is, recht of krom, arm of rijk: dan is hij gelukkig. In mijn vroege jeugd sloeg ik eens een oud boek op, en daar stond in: ‘Wie veel lacht is gelukkig, en wie veel huilt is ongelukkig’ – een heel onnozele opmerking, die ik echter juist vanwege haar eenvoudige waarheid nooit heb kunnen vergeten, hoezeer het hier ook om een gezegde gaat dat bij uitstek de betiteling ‘truïsme’ of ‘waarheid als een koe’ verdient. Daarom moeten we voor de opgewektheid steeds als ze zich voordoet alle deuren wagenwijd opengooien, want ze komt nooit op een ongelegen moment. Dat is beter dan altijd maar bedenkingen te koesteren voor we haar binnenlaten, omdat we eerst wel eens zouden willen weten of we wel in elk opzicht reden hebben om tevreden te zijn, of omdat we bang zijn dat we er in onze ernstige overpeinzingen en gewichtige zorgen door worden gestoord. Want of we er door al die ernst beter op worden, dat is nog maar helemaal de vraag, maar opgewektheid werpt in elk geval dadelijk winst af. Alleen opgewektheid is als het ware de klinkende munt, en niet zoals al het overige enkel het bankpapier van het geluk. Want opgewektheid alleen maakt ons rechtstreeks gelukkig in het heden, en daarom is ze voor wezens wier werkelijkheid de vorm heeft van een ondeelbaar heden tussen twee oneindige tijdsverlopen in, het allerhoogste goed.

PP I, Aph. Lebensw., Kap. II (V, 343v)

## Lachen in je eentje

Het verwondert me niets dat de mensen zich vervelen als ze alleen zijn: ze kunnen niet lachen in hun eentje, dat vinden ze zelfs gek. – Is lachen dan soms enkel een signaal voor anderen, louter een teken, net als woorden? – Gebrek aan fantasie en aan levendigheid van geest in het algemeen (*dullness*, *αвайσθησια και βραδυτης ψυχης*,<sup>66</sup> zoals Theophrastus zegt in zijn *Karakters*, hoofdstuk 27), dat is wat verhindert dat ze lachen als ze alleen zijn. Dieren lachen noch in hun eentje, noch in gezelschap.

De misantroop Myson werd eens, toen hij in zijn eentje zat te lachen, door iemand verrast die hem vroeg waarom hij toch lachte, terwijl hij immers alleen was. ‘Daarom lach ik nu juist’, was het antwoord.

PP II, § 359 (VI, 647)

189

## De blik van vervreemding

Waarom weet men ondanks alle spiegels toch eigenlijk niet hoe men er zelf uitziet en waarom kan men zich van zijn eigen persoon geen voorstelling in de fantasie maken, zoals dat met elke willekeurige bekende wel kan? Ziedaar een probleem waarmee het *γνωθι σαυτόν*<sup>67</sup> al dadelijk bij de eerste stap wordt geconfronteerd. Voor een deel ligt dit ongetwijfeld hieraan dat men zich in de spiegel nooit anders dan recht en onbeweeglijk in het eigen gezicht kijkt, waardoor het betekenisvolle spel van de ogen en daarmee ook het echt karakteristieke van de blik, verloren gaat. Naast deze fysieke lijkt er echter ook nog een analoge ethische onmogelijkheid in het spel te zijn. Men is namelijk niet bij machte om op het eigen spiegelbeeld die *blik van vervreemding* te werpen die voorwaarde is voor een *objectieve* beschouwing ervan. Want deze blik van vervreemding berust uiteindelijk op het morele egoïsme en het bijpassende, diepgevoelde ‘*niet-ik*’ [...], die vereist zijn om alle gebreken zuiver objectief en zonder verdoezeling te kunnen

opmerken: pas daardoor kan het beeld waarheidsgetrouw zijn. In plaats daarvan fluistert datzelfde egoïsme ons bij de aanblik van onze eigen persoon in de spiegel te allen tijde bij wijze van voorzorg toe: 'Dat is geen niet-ik, maar ik.' Dat werkt dan als een *noli me tangere*<sup>68</sup> en verhindert een zuiver objectief beschouwen, wat nu eenmaal zonder een snufje boosaardigheid niet tot stand lijkt te kunnen komen.

PP II, § 331 (VI, 629v)

## Hoe zij de mens zien

Een arts ziet de mens in al zijn zwakheid, een advocaat in al zijn slechtheid, een theoloog in al zijn domheid.

PP II, § 344a (VI, 640)

## Bescheidenheid en gevoel van eigenwaarde

*Bescheidenheid* bij iemand met middelmatige vermogens is niets dan eerlijkheid. Bij iemand met grote talenten echter is bescheidenheid huichelarij. Daarom zijn bij zo iemand een openlijk uitgesproken gevoel van eigenwaarde en een onverholven besef van eigen ongewone vermogens evenzeer een kwestie van fatsoen als voor anderen hun bescheidenheid. Valerius Maximus levert hier heel aardige voorbeelden van in zijn hoofdstuk *De fiducia sui*.<sup>69</sup>

PP II, § 343 (VI, 638v)

## Wijsheid

Er zijn een paar begrippen die maar hoogst zelden helder en duidelijk in iemands brein voorhanden zijn, maar hun bestaan louter door hun naam rekken: een naam die dan eigenlijk enkel nog de plaats

aanduidt van een dergelijk begrip. Zonder zo'n naam zouden zulke begrippen volkomen verloren gaan. Zo is er bijvoorbeeld het begrip *wijsheid*. Hoe vaag blijft dat niet in bijna ieders hoofd! Kijk maar eens naar de verklaring ervan bij filosofen.

*Wijsheid* lijkt mij niet louter theoretische, maar ook praktische volmaaktheid aan te duiden. Ik zou haar definiëren als de volmaakte, ware kennis van de dingen in het algemeen, een kennis die de mens zo volledig heeft doordrongen dat ze zich nu ook in zijn handelen openbaart, en zijn doen en laten geheel en al leidt.

PP II, § 339 (VI, 637)



## De wereld een hel

Omdat de toestand van ons mensen van dien aard is dat hij ons maar beter bespaard had kunnen blijven, daarom draagt ook om ons heen alles daar de sporen van – zoals in de hel alles naar zwavel riekt. Onvolmaakt en bedrieglijk is altijd alles, al het aangename is vermengd met onaangenaamheden, elk genot is steeds maar een half genot, elk genoegen staat zichzelf in de weg, elke verlichting van lasten brengt nieuwe ongemakken met zich mee, onze remedies tegen de nood van alledag en van ieder uur laten ons steeds opnieuw in de steek en weigeren dienst, maar al te vaak bezwijkt de trede waarop wij onze voet zetten onder ons gewicht, ja ongelukken, groot en klein, zijn het natuurlijk element van ons leven, kortom: wij lijken op Phineus, wiens maaltijd steeds door de harpijen werd bezoedeld en oneetbaar gemaakt.<sup>70</sup> Alles wat wij aanvatten verzet zich tegen ons, omdat het zijn eigen wil heeft die we eerst moeten overwinnen. Twee middelen worden daarbij in stelling gebracht: allereerst de *εὐλαβεία*, d.w.z.: verstandig beleid, voorzichtigheid, slimheid. Dat middel is nooit gewiekst genoeg, het schiet tekort, loopt op niets uit. Ten tweede: stoïcijnse onverstoortbaarheid. Daarmee wil men zich tegen elk ongeluk wapenen, door op alles voorbereid te zijn en alles te verachten. In de praktijk wordt deze tot cynische levensverzaking, die maar liever meteen alles wat hulp en verlichting kan schenken van zich afstoot. Ze maakt honden van ons, zoals van Diogenes in zijn ton. De waarheid is deze: wij behoren ellendig te zijn en dat zijn we dan ook. De voornaamste bron van rampspoed die de mensen treft is bovendien de mens zelf: *homo homini lupus*. Wie dit laatste echt onder ogen ziet, ziet de wereld als een hel, die de hel van Dante

hierin nog overtreft dat de een er niet anders kan zijn dan de duivel van de ander.

WWV II, Kap. 46 (III, 662v)

### **De beste van alle mogelijke werelden?**

194

En op deze wereld, dit strijdtoneel van gekwelde en angstige wezens die slechts kunnen bestaan doordat de een de ander verorbert, waar zodoende elk verscheurend dier het levend graf van duizend andere is en zijn zelfinstandhouding een keten van marteldoden vormt, waar verder, gelijk op met de graad van kennis, ook het vermogen om te lijden toeneemt, zodat dit in de mens zijn hoogtepunt bereikt, een punt dat hoger ligt naarmate hij intelligenter is – op deze wereld nu heeft men het systeem van het *optimisme* willen toepassen en men heeft haar voor de best mogelijke willen laten doorgaan. Een schrijvende absurditeit. – En dan komt zo'n optimist me vertellen dat ik mijn ogen moet opendoen en de wereld in kijken, hoe mooi die toch is in de zonneschijn, met haar bergen, dalen, stromen, planten, dieren, enzovoort. Is de wereld soms een kijkkast? Om te *zien* zijn ze wel mooi, die dingen, maar ze te *zijn*, dat is heel wat anders.

WWV II, Kap. 46 (III, 667)

### **Het materiaal van Dante**

Zou men een optimist, al was het nog zo'n verstokte, door ziekenhuizen, lazaretten en de martelkamers van chirurgen rondleiden, hem langs gevangenis, foltercellen en slavenstallen voeren, over slagvelden en galgevelden, zou men vervolgens alle duistere behuizingen van de ellende voor hem openen, waar die zich voor koel-nieuwsgierige blikken verschuilt, en hem tot slot een blik laten werpen in de hongertoren van Ugolino,<sup>71</sup> dan zou ook hij stellig aan het eind

wel inzien wat voor soort wereld deze *meilleur des mondes possibles*<sup>72</sup> eigenlijk is. Waar anders heeft *Dante* de stof voor zijn hel gevonden dan in onze eigen werkelijke wereld? Toch is het een heel ordentelijke hel geworden. Toen hij daarentegen voor de opgave kwam te staan de hemel met zijn vreugden te schilderen, toen stuitte hij op een onoverkomelijk probleem, omdat onze wereld voor zoiets nu eenmaal volstrekt geen materiaal oplevert.

WWV I, § 59 (II, 383)

195

### **Het bestaan een misstap?**

Wat ligt er niet een afstand tussen ons begin en ons einde! Het een is in de waan van begeerte en de verrukking van wellust gehuld, het ander speelt zich af te midden van de ontbinding van alle organen en de rottingslucht van lijken. Ook gaat de weg die deze beide verbindt gestaag bergafwaarts wat welzijn en levensvreugde betreft: een kindertijd vol zalige dromerij, een vrolijke jeugd, een zorgelijke volwassenheid, een gebrekkige, vaak ellendige oude dag, de marteling van de laatste ziekte en dan ten slotte de doodstrijd – heeft het er niet alles van dat het bestaan een misstap is waarvan de gevolgen langzamerhand steeds meer aan het licht komen?

PP II, § 147 (VI, 307)

### **Een oord van boete**

De wereld is een oord van boetedoening, een strafkolonie dus als het ware, [...]. En tot de kwade kanten van een strafkolonie behoort ook het gezelschap dat men er aantreft. Hoe het daar hier op aarde mee gesteld is, dat zal ieder die op de een of andere manier beter gezelschap verdient, wel bekend zijn ook zonder dat ik het zeg. De 'schone ziel' en het genie kan het hier soms te moede zijn als een hoogstaande

politieke gevangene op de galeien, te midden van gewone boeven: zij zullen zich, net als hij dat doet, trachten af te zonderen. In elk geval zal de genoemde opvatting ons in staat stellen de zogeheten onvolkomenheden, d.w.z. de moreel, intellectueel en dienovereenkomstig ook fysionomisch onbeduidende uitrusting van de meeste mensen aan te zien zonder bevreemding, laat staan verontwaardiging. Want steeds zullen wij voor ogen houden waar wij zijn, en in die zin ieder mens allereerst zien als een wezen dat enkel ten gevolge van zijn zondigheid existeert, een wezen wiens leven de delging is van de schuld van zijn geboorte.

PP II, § 156 (VI, 321v)

196

### Een strenge les

Het leven is alleszins te beschouwen als een *strenge les* die ons wordt gelezen, ook al kunnen we met onze op heel andere doeleinden afgestemde denkvormen niet begrijpen hoe het toch gekomen is dat we die nodig hebben. We moeten daarom op onze overleden vrienden terugblikken met tevredenheid, bedenkend dat zij hun leerschool volbracht hebben, en met de oprechte wens dat ze er wat aan hebben gehad. En vanuit hetzelfde gezichtspunt moeten we onze eigen dood tegemoetzien als een gewenste en verheugende gebeurtenis – in plaats van met de gebruikelijke schroom en huivering.

PP II, § 172a (VI, 341v)

Vertelt men iemand dat het leven van het ene eind tot aan het andere niets anders zijn zal dan één voortdurende les, waarvan de resultaten bovendien meestal negatief uitvallen, dan zou zijn antwoord wel eens kunnen luiden: alleen al daarom wilde ik maar dat men mij in de rust had gelaten van het niets, dat aan zichzelf genoeg heeft, en waar ik geen lessen of iets anders behoefde.

WWV II, Kap. 46 (III, 665)

## Het doel van ons bestaan

Zolang onze wil dezelfde blijft kan ook onze wereld niet anders zijn dan ze is. Natuurlijk willen alle mensen verlost worden uit de toestand van lijden en dood: ze zouden, zoals men dan zegt, de eeuwige zaligheid deelachtig willen worden, in het rijk der hemelen willen komen. Alleen niet op eigen kracht: ze willen er a.h.w. door de loop van de natuur zelf heen gedragen worden. Dat is echter onmogelijk. De natuur is immers slechts de afspiegeling, de afschaduwing van onze wil. Ze zal ons dus weliswaar nooit laten vallen en te gronde richten, maar evenmin kan ze ons ooit ergens anders heen brengen dan steeds maar weer terug naar de natuur. En hoe hachelijk het is als deel van de natuur te bestaan, dat ervaart ieder aan zijn eigen leven en sterven. – Bijgevolg is ons bestaan stellig te beschouwen als een dwaaltocht, en onze terugkeer van die reis als een bevrijding: [...]. Als doel van het bestaan valt inderdaad niets anders te noemen dan het inzicht dat wij er maar beter niet konden zijn. Het gaat hier om de belangrijkste van alle waarheden, die dan ook best eens hardop kan worden uitgesproken. Ze mag dan al contrasteren met het Europese denken van tegenwoordig, in heel niet-geïslamiseerd Azië is ze daarentegen de bekendste basiswaarheid die er bestaat, vandaag de dag nog evengoed als drieduizend jaar geleden.

Bezien wij nu de wil tot leven in zijn geheel en objectief, dan moeten we ons die, overeenkomstig het bovenstaande, voorstellen als bezeten door een *waan*, en het loskomen van die waan, de ontkenning van heel zijn streven, is wat de godsdiensten zelfverloochening, *abnegatio sui ipsius*, noemen: want het ware zelf is niets anders dan de wil om te leven.

WWV II, Kap. 48 (III, 694v)

## Een aangeboren vergissing

Er bestaat maar één aangeboren vergissing, namelijk deze: dat wij zouden bestaan om gelukkig te zijn. Ze is ons geboren omdat ze samenvalt met ons bestaan zelf, heel ons wezen is enkel haar parafraze, ja ons lichaam haar monogram: wij zijn immers niets anders dan wil tot leven – en de bevrediging van al onze wensen, de een na de ander, is wat we onder 'geluk' verstaan.

198

Zolang wij in dit aangeboren waanidee bevangen blijven, er zelfs nog in worden gesterkt door optimistische dogma's, lijkt de wereld ons vol tegenstrijdigheden. Want bij elke stap, in het groot of in het klein, moeten wij ondervinden dat de wereld en het leven er geenszins op ingericht zijn om een gelukkig bestaan te herbergen. Terwijl iemand die nooit nadenkt zich hierdoor alleen in de realiteit geplaagd voelt, stapelt zich voor degenen die dat wel doet boven op de pijn van de werkelijkheid ook nog eens de theoretische verbijstering over de vraag waarom de wereld en het leven, die er toch – zo leek het althans – zijn opdat men er gelukkig in zou wezen, zo slecht op hun doel zijn afgestemd. Aanvankelijk uit zich dat nog in verzuchtingen in de trant van: 'Ach, waarom zijn er zoveel tranen onder de zon?' e.d., maar daarop volgen al gauw verontrustende bedenkingen tegen de vooronderstellingen van al die vooropgezette optimistische dogma's. Men kan dan nog altijd proberen de schuld van individuele treurigheid af te schuiven op de omstandigheden, op de anderen of op eigen tegenspoed of onhandigheid, of van mening zijn dat ze er allemaal samen toe hebben bijgedragen, maar dat verandert niets aan de uitkomst dat men het eigenlijke doel van het leven, dat immers zou bestaan in gelukkig zijn, denkt te zijn misgelopen. Deze overpeinzing valt vooral als het leven op zijn eind loopt vaak zeer deprimerend uit: daarom hebben alle oudemensgezichten een uitdrukking die men in het Engels *disappointment* noemt, teleurstelling. Bovendien heeft ons de ervaring van alledag dan inmiddels geleerd dat vreugde en genot, ook als ze ons ten deel vallen, in zichzelf bedrieglijk zijn, niet geven wat

ze beloven, ons hart onbevredigd laten en ons ten slotte vergald worden door de onaangenaamheden waarmee ze gepaard gaan of die ze teweegbrengen; pijn en lijden daarentegen blijken zeer reëel te zijn en overtreffen vaak alle verwachtingen. – Zo leent zich dan stellig alles in ons leven ertoe ons van onze aanvankelijke dwaalweg af te brengen en ons ervan te overtuigen dat het doel van ons bestaan niet is dat we gelukkig zijn. Van dichterbij en onbevooroordeeld bekeken toont ons het leven veeleer dat het er juist op ingericht is dat we ons er *niet* gelukkig in zullen voelen. Naar zijn aard en inrichting heeft het alle kenmerken van iets waaraan ons de lust moet vergaan, waarin ons het plezier is vergald en waarvan wij moeten terugkeren als van een dwaling, om ons hart van de zucht tot genieten, ja zelfs tot leven, te genezen en van de wereld af te keren. In die zin is het dus juist het doel van ons leven minder te zien in ons wel dan in ons wee.

199

WWV II, Kap. 49 (III, 729v)

## Leed en verveling

Op elke trap van ontwikkeling waarover de kennis haar licht laat schijnen toont de wil zich als iets individueels. In de oneindige ruimte en de oneindige tijd treft het menselijk individu zichzelf aan als een eindige en daarmee tegen deze beide wegvallende grootheid, die midden in deze oneindigheden is geworpen. Het heeft door de onbegrensdsheid van die twee steeds slechts een relatief, nooit een absoluut *wanneer* en *waar* van zijn bestaan, want zijn plaats en duur zijn de eindige delen van iets wat zelf oneindig is en grenzeloos. – Zijn eigenlijke bestaan vindt slechts plaats in het heden, en de ongeremde vlucht van dat heden het verleden in is een voortdurend overgaan in de dood, een voortdurend sterven. Zijn leven in het verleden heeft immers, afgezien van eventuele gevolgen ervan voor het heden en van het getuigenis omtrent zijn wil dat erin is afgedrukt, al volkomen afgedaan, is al gestorven en betekent niets meer; vandaar

dat het hem redelijkerwijs onverschillig moet laten of de inhoud van dat verleden bestond uit kwellingen of genoegens. Maar ook het heden wordt voortdurend verleden onder zijn handen en de toekomst is onzeker en steeds van korte duur. Zo is zijn bestaan, alleen al in formeel opzicht, een aanhoudend vallen van het heden het dode verleden in, een aanhoudend sterven. Bezien wij het nu ook van de fysieke kant, dan is duidelijk dat, net als naar men weet ons gaan slechts een steeds ingehouden vallen is, ook het leven van ons lichaam niets meer is dan een voortdurend ingehouden sterven, een steeds opgeschorte dood. Zo is ten slotte de levendigheid van onze geest een steeds teruggedrongen verveling. Elke ademtocht weert de aanhoudend binnendringende dood af, elke seconde leveren we derhalve strijd met hem, en ook in grotere tussenpozen, telkens als we eten, slapen, ons warmen, enz. Uiteindelijk moet hij wel zegevieren, want we zijn al door onze geboorte aan hem uitgeleverd, hij speelt alleen nog maar wat met zijn prooi voordat hij die verslindt. In de tussentijd zetten we ons leven voort met grote toewijding en zorgzaamheid, zo lang mogelijk, zoals men een zeepbel zo lang en zo groot mogelijk opblaast, met de vaste zekerheid dat hij uiteen zal spatten.

Zagen wij in de bewusteloze natuur al dat haar innerlijk wezen een onafgebroken streven is zonder doel en zonder rust, bij de beschouwing van het dier en van de mens doet zich dit nog veel duidelijker aan ons voor. Willen en streven maken heel ons wezen uit: het is als een onlesbare dorst. De basis van alle willen echter is behoefteigheid, gebrek, dus lijden, en hier valt de mens derhalve van oorsprong af door heel zijn wezen aan ten prooi. Ontbreekt het hem daarentegen aan objecten voor de wil doordat een te gemakkelijke bevrediging ze hem meteen weer ontnemt, dan wordt hij overvallen door een vreselijke leegheid en verveling: zijn wezen en zijn bestaan zelf worden hem dan tot een ondraaglijke last. Als een slinger zwaait zijn leven heen en weer tussen pijn en verveling, die er inderdaad de twee uiteindelijke bestanddelen van zijn. Dit heeft zich eigenaardig genoeg

ook daarin uitgedrukt dat de mens, nadat hij alle leed en kwellingen in de hel had gesitueerd, voor de hemel niets anders overhield dan verveling.

Het aanhoudend streven dat het wezen van elke verschijning van de wil uitmaakt, krijgt echter op de hogere trappen van objectivatie zijn eerste en meest algemene basis, doordat de wil hier aan zichzelf verschijnt als een levend lichaam, met de ijzeren wet dat het gevoed moet worden. Wat dit gebod kracht van wet geeft, dat is dat dat lichaam niets anders is dan de objectivatie van de wil tot leven zelf. De mens is de volmaaktste objectivatie van de wil en daardoor ook het behoeftigste van alle wezens: hij is door en door een concretisering van wil en behoefte, een samenklontering van duizend behoeften. Daarmee staat hij op aarde, aan zichzelf overgelaten, over alles in onzekerheid behalve over zijn behoefte en zijn nood. Daarom ook neemt de zorg voor de instandhouding van dat bestaan, onder het bewind van dergelijke zware, zich elke dag opnieuw aandienende eisen, in de regel heel het mensenleven in beslag. Hier sluit zich vervolgens rechtstreeks de tweede verplichting bij aan: de noodzaak tot voortplanting van de soort. Tegelijkertijd wordt hij van alle kanten bedreigd door de meest uiteenlopende gevaren, zodat hij een voortdurende waakzaamheid moet opbrengen om die te ontlopen. Met behoedzame treden angstig rondspiedend gaat hij zijn weg, want duizend ongelukken en duizend vijanden liggen op de loer. Zo was zijn gang in de wildernis en zo is zijn gang nog altijd in de wereld van de beschaving: veiligheid is niet voor hem weggelegd. Lucretius zei het al:

201

*Qualibus in tenebris vitae, quantisque periculis  
Degitur hocc' aevi, quodcunque est!*<sup>73</sup>

Het leven van verreweg de meeste mensen is ook niet veel meer dan een onafgebroken strijd om het naakte bestaan, met de zekerheid dat gevecht ten slotte toch te zullen verliezen. Wat ze deze moeizame

strijd desondanks doet volhouden, is niet zozeer hun liefde voor het leven als wel hun vrees voor de dood, die echter onontkoombaar op de achtergrond aanwezig is en elk ogenblik een stap naar voren kan doen. – Het leven zelf is een zee vol klippen en draaikolken, die de mens met de grootste omzichtigheid en zorg tracht te omzeilen, hoewel hij weet dat zelfs als het hem mocht lukken er met alle inspanning en vaardigheid tussendoor te varen, juist zo de grootste, de totale, onvermijdelijke en onherstelbare schipbreuk naderbij komt, en dat hij daar regelrecht op af koerst: – op de dood. Want dat is het einddoel van zijn moeilijke tocht, rampzaliger voor hem dan alle klippen waarvoor hij was uitgeweken.

202

Nu valt ons hier meteen het volgende op: dat enerzijds de pijnen en kwellingen van het leven gemakkelijk zo hoog kunnen oplopen dat men zelfs naar de dood, waar het hele leven een vlucht voor is, kan gaan verlangen en er uit vrije wil op af snelt, maar dat anderzijds, zodra nood en lijden een mens even rust gunnen, de verveling hem dadelijk weer zo dicht op de hielen zit dat hij onmogelijk zonder tijdverdrijf kan. Wat alle levende wezens in beslag neemt en in beweging houdt, is het streven naar bestaan. Maar als het eenmaal veiliggesteld is, weten ze met dat bestaan niets meer aan te vangen. De tweede impuls die ze in beweging zet is daarom het streven om de last van dat bestaan kwijt te raken, om het onvoelbaar te maken, ‘de tijd te doden’, d.w.z. de verveling te ontlopen. Wij zien dan ook dat bijna alle mensen die voor echte nood en zorgen veilig zijn, nu, nadat ze eindelijk alle andere lasten van zich hebben afgewenteld, ineens zichzelf tot last zijn. Elk uur dat weer achter de rug is gaan ze nu als winst zien: alle tijd die ze maar kunnen aftrekken van hun leven, hetzelfde leven dat ze tot nog toe uit alle macht zo lang mogelijk probeerden te rekken. En verveling is allesbehalve een gering te achten kwaad: ze tekent zich ten slotte als ware vertwijfeling af op het gezicht. Verveling maakt dat wezens die elkaar zo weinig liefhebben als de mensen elkaar toch zo ijverig achterna lopen: ze is de bron van alle gezellige omgang. Er worden ook overal van over-

heidswege maatregelen tegen getroffen, precies als tegen andere algemene calamiteiten, alleen al uit politiek inzicht, want dit kwaad is evengoed als zijn extreme tegenpool: hongersnood, in staat om de mensen tot de ergste losbandigheden te drijven: het volk heeft *panem et circenses*<sup>74</sup> nodig. Het strenge strafrechtelijke systeem van Philadelphia maakt van loutere verveling, bewerkstelligd door eenzame opsluiting en dwang tot nietsdoen, een geducht strafmiddel. Die straf blijkt zoiets vreselijks dat ze zelfs al gevangenen tot zelfmoord heeft gedreven. Zoals de nood de voortdurende gesel is van het volk, zo is de verveling dat voor de hogere standen. In het burgerlijk leven wordt ze gerepresenteerd door de zondag, zoals de nood door de zes werkdagen.

203

Tussen willen en bereiken stroomt het leven van ieder mens onherroepelijk voort. Het verlangen is naar zijn ware aard verdriet, de bevrediging ervan brengt al gauw een gevoel van verzadiging teweeg. Het einddoel was slechts illusie; is het eenmaal bereikt, dan vervalt de bekoring en in een nieuwe gedaante verschijnt het verlangen, de behoefte, weer ten tonele. Waar dat niet het geval is volgen saaiheid, leegheid en verveling, en daartegen moet een even martelend gevecht geleverd worden als tegen echte nood. – Wanneer verlangen en bevrediging op elkaar volgen met een niet te korte en ook niet te lange tussenpoos, brengt dat het leed dat ze beide veroorzaken terug tot de kleinst mogelijke hoeveelheid, en dat garandeert dan nog de gelukkigste levensloop die men denken kan. Want wat men in feite het beste deel, de zuiverste genoegens, van ons leven zou kunnen noemen, en ook dat alleen maar omdat het ons boven het werkelijke bestaan uittilt en ons verandert in belangeloze toeschouwers daarvan – ik doel hier op het zuivere kennen, waaraan al ons willen vreemd blijft, het genieten van het schone, de echte vreugde die de kunst ons schenkt – dat edelste genoegens is vanwege de wel heel zeldzame talenten die het vereist voor maar uiterst weinig mensen weggelegd en is ook hun slechts als een voorbijgaande droom vergund. Bovendien zijn die weinigen door hun grotere intel-

lectuele vermogens ook ontvankelijk voor veel groter lijden dan hun botte medemensen ooit zouden kunnen voelen, en hun intellect maakt hen bovendien eenzaam te midden van wezens die duidelijk merkbaar van hen verschillen, zodat ook dit voordeel weer tegen alle nadelen kan worden weggestreept. Verreweg het grootste deel van de mensheid is echter niet eens toegankelijk voor zulke zuiver intellectuele genietingen. Tot de vreugde die in het zuivere kennen is gelegen zijn ze nagenoeg niet in staat: ze zijn volstrekt aangewezen op het willen. Wil er iets hun belangstelling kunnen winnen en *interessant* voor ze zijn, dan is daartoe de voorwaarde dat het (en dit ligt al in de betekenis van het woord *interessant*) op de een of andere manier hun *wil* prikkelt, al is het maar door een ver verwijderd en slechts tot de mogelijkheden behorend verband daarmee. De wil mag nooit helemaal buitenspel blijven, omdat hun bestaan zich veel meer in het willen dan in het kennen afspeelt: actie en reactie zijn hun enige element. De naïeve uitingen van deze attitude kan men uit kleinigheden en alledaagse verschijnselen afleiden: zo schrijven zulke mensen bijvoorbeeld op bezienswaardige plaatsen waaraan ze een bezoek brengen hun naam neer, om zodoende te reageren: om op die plaats in te werken – daar hij geen uitwerking op hén had. Ook kunnen ze niet gewoon maar wat kijken naar een vreemd, zeldzaam dier, maar moeten ze het sarren en plagen en ermee spelen, om maar actie en reactie te voelen. En heel in het bijzonder blijkt deze behoefte aan prikkeling van de wil uit de uitvinding en het voortbestaan van het kaartspel, dat wel de manifestatie bij uitstek is van deze beklagenswaardige zijde van de mensheid.

Wat natuur of geluk ten slotte ook vermag, wie men ook is en wat men ook bezit, het verdriet, die essentie van het leven, laat zich niet afwentelen.

## De parabel van de stekelvarkens

Een groep stekelvarkens drong op een koude winterdag heel dicht opeen, om zich door elkaars warmte tegen bevriezing te beschermen. Maar al gauw voelden ze elkaars stekels, waardoor ze zich toch weer van elkaar moesten verwijderen. Telkens als hun behoefte aan verwarming ze weer dicht bij elkaar bracht herhaalde zich dat tweede ongerief, zodat ze steeds van de ene narigheid in de andere belandden, totdat ze een middelgrote afstand tot elkaar hadden gevonden waarbij ze het nog het beste konden uithouden. – Zo drijft de behoefte aan gezelschap, die voortgekomen is uit leegte en monotonie van het eigen innerlijk, de mensen naar elkaar toe. Maar hun vele nare eigenschappen en onverdraaglijke gebreken drijven hen weer uiteen. De middelgrote afstand waar ze uiteindelijk op uitkomen en waarbij ze bij elkaar kunnen blijven, bestaat in hoffelijkheid en goede manieren. Wie niet op deze afstand blijft roept men in Engeland toe: *Keep your distance!* – Door die afstandelijkheid wordt weliswaar de behoefte aan wederzijdse verwarming slechts onvolmaakt bevredigd, maar daar staat tegenover dat het prikken van de stekels tenminste niet wordt gevoeld. – Toch blijft iemand die over veel eigen innerlijke warmte beschikt liever weg uit gezelschap, om geen moeilijkheden te geven en die ook niet te krijgen.

205

PP II, § 396 (VI, 690v)

## Geluk en verdriet

Alle bevrediging of wat men gewoonlijk geluk noemt is eigenlijk en in essentie altijd *negatief* en nooit ofte nimmer positief. Het is geen oorspronkelijk geluksgevoel dat zomaar vanzelf over ons komt, maar moet altijd de bevrediging van een wens, van een verlangen zijn. Want verlangen, d.w.z. gemis, is de voorafgaande voorwaarde voor ieder genot. Maar met de bevrediging komt ook aan dat verlangen

en vandaar ook aan het genot een eind. Bevrediging of geluksgevoel kan daarom nooit meer zijn dan verlossing van een verdriet, van een nood. Daaronder valt nl. niet alleen elk werkelijk, manifest lijden, maar ook elk verlangen dat opdringerig onze rust komt verstoren, en zelfs nog de dodelijke verveling, die ons het bestaan tot een last maakt. – Nu is het niet eenvoudig om het een of andere doel te bereiken, om iets door te zetten: elk plan stuit op eindeloze moeilijkheden en inspanningen en bij elke stap stapelen de hindernissen zich op. Maar als die ten slotte allemaal zijn overwonnen en alle plannen zijn verwezenlijkt, dan kan daar toch nooit iets anders mee gewonnen zijn dan dat men van een of ander lijden of verlangen is bevrijd en zich dus weer in precies dezelfde positie bevindt als vóórdát het de kop opstak. – Alleen gemis, d.w.z. verdriet, is ons altijd direct gegeven. Bevrediging en genot echter kunnen wij slechts indirect leren kennen, namelijk door ons het lijden en ontberen te herinneren dat eraan voorafging en dat ophield toen de bevrediging intrad. Zo komt het dat wij van de goede en waardevolle dingen die wij in werkelijkheid bezitten geen echt besef hebben en ze ook niet waarderen, maar niet beter weten of het hoort zo: want ze maken ons altijd alleen langs negatieve weg gelukkig, door ons voor lijden te vrijwaren. Pas wanneer we ze verloren hebben, gaan we hun waarde voelen: gebrek, ontbering en leed zijn nl. juist het positieve, datgene wat zich langs directe weg kenbaar maakt. Daarom scheppen we ook vreugde in de herinnering aan doorstane nood, ziekte, gebrek e.d., omdat dat de enige manier is om van onze voorspoed van vandaag bewust te genieten.

WWV I, § 58 (II, 376v)

### **Positief is enkel het verdriet**

Zoals een beek geen draaikolken vormt zolang ze niet op obstakels stuit, zo brengt de natuur van mens en dier met zich mee dat wij alles

wat in overeenstemming met onze wil verloopt niet werkelijk opmerken en beseffen. Om door ons te worden opgemerkt mag het niet meteen in overeenstemming met onze wil zijn verlopen, maar moet het eerst de een of andere hindernis op zijn weg hebben gevonden. – Alle obstakels daarentegen waar onze wil op stuit, alles wat de wil doorkruist en wat tegen hem ingaat, alles wat onaangenaam en pijnlijk is dus, dat voelen we rechtstreeks, dadelijk, duidelijk. Zoals we de gezondheid van ons lichaam *niet voelen*, maar alleen dat ene plekje waar onze schoen knelt, zo denken wij ook niet aan de totaalsom van onze bezigheden die volmaakt naar wens verlopen, maar wel aan een of andere onbeduidende kleinigheid die ons verdriet. – Dit is de basis van de door mij al vaker naar voren gehaalde negativiteit van welbehagen en geluk, in tegenstelling tot de positiviteit van het verdriet.

PP II, § 149 (VI, 309)

207

### **De wil om te leven kan van het leven oopaan**

Wie gebukt gaat onder de lasten van het leven, wie wel van het leven houdt en het op zichzelf aanvaardt, maar de ellende die het met zich brengt verafschuwt en vooral het harde lot dat nu juist hem persoonlijk getroffen heeft niet langer wil dragen, die heeft toch van de dood geen bevrijding te verwachten en zal zich uit dat alles niet kunnen redden door zelfmoord. Met louter valse schijn lokt hem de duistere, koele Orcus als een haven van rust. De aarde wentelt zich van de dag de nacht in, het individu sterft, maar de zon zelf staat zonder ophouden te branden in een eeuwige middag. De wil om te leven kan van het leven oopaan. Dat leven heeft de vorm van een eindeloos hier en nu, en het doet er niet toe hoe de individuen, de verschijningsvormen van de idee, in de tijd ontstaan en vergaan, als waren het vluchtige dromen.

WWV I, § 54 (II, 331)

## Het pessimisme

Men heeft wel gejammerd dat mijn filosofie zo melancholiek en troosteloos is. Toch ligt dat enkel daaraan dat ik in plaats van fabeltjes te vertellen over een toekomstige hel als equivalent voor onze zonden, aantoonde dat daar waar de schuld gelegen is, in de wereld namelijk, ook al iets is wat op de hel lijkt. Wie dat zou willen loochenen, hoeft enkel maar af te wachten – hij zal het nog wel ervaren.

WWV II, Kap. 46 (III, 666)

In onze vroege jeugd zitten wij klaar voor het leven dat ons te wachten staat zoals kinderen voor het doek in het theater, blij en vol spanning wachtend op de dingen die komen gaan. Gelukkig maar dat we niet weten wat er werkelijk gaat gebeuren. Want voor wie dat wel weet kunnen kinderen soms net onschuldige delinquenten lijken, die niet tot de dood, maar juist tot het leven veroordeeld zijn en alleen de inhoud van hun vonnis nog niet hebben vernomen. – Desalniettemin wenst iedereen zichzelf een hoge ouderdom toe, een toestand dus waarin we tot onszelf zeggen: ‘Vandaag gaat het slecht en elke dag zal het nog wat slechter gaan, totdat het allerergste komt.’

PP II, § 155 (VI, 317)

Elke scheiding geeft ons een voorproefje van de dood – en elk weerzien een voorproefje van de wederopstanding. – Daarom juichen zelfs mensen die elkaar vroeger onverschillig lieten toch altijd weer zo uitbundig wanneer ze elkaar na twintig of dertig jaar opnieuw tegenkomen.

PP II, § 310 (VI, 620)

Zoals in de vroege lente al het gebladerte dezelfde kleur en bijna dezelfde vorm heeft, zo lijken ook wij mensen in onze vroege kinderjaren allemaal op elkaar en harmoniëren daarom voortreffelijk. Maar met de puberteit beginnen we uiteen te lopen en die divergentie wordt, net als bij de stralen van een cirkel, steeds groter.

Wat een rijp man door zijn levenservaring wint en waardoor hij een andere kijk op de wereld heeft dan als jongen of als jongeman, dat is *onbevangenheid*. Nu pas ziet hij de dingen heel simpel en neemt ze voor wat ze zijn, terwijl in zijn jonge jaren de ware wereld aan zijn

oog werd onttrokken of werd vervormd door een drogbeeld, samengesteld uit grillen van eigen maaksel, traditionele vooroordelen en bizarre fantasieën. Want het eerste wat de ervaring te doen krijgt is ons van de hersenspinsels en valse begrippen te verlossen die zich tijdens onze jeugd aan ons hebben vastgehecht.

210

Als we jong zijn, denken we dat de gebeurtenissen en personen die in ons leven van belang zullen zijn en er de richting van zullen bepalen, hun optreden met trommels en trompetten zullen aankondigen. Maar als we oud zijn en alles achteraf nog eens overzien, dan blijkt dat ze allemaal heel stilletjes en vrijwel ongemerkt langs een achterdeur naar binnen zijn geslopen.

Gezien vanuit het perspectief van de jeugd is het leven een eindeloos lange toekomst, vanuit dat van de ouderdom een heel kort verleden. Zo ziet het leven er aanvankelijk uit als de dingen, wanneer we ze bekijken met het objectief van een toneelkijker voor onze ogen, en op het eind alsof we het oculair ervoor hielden. Men moet oud geworden zijn, dus lang geleefd hebben, om te begrijpen hoe kort het leven is.

Het is me opgevallen dat het karakter van bijna ieder mens lijkt te zijn afgestemd op één speciale levensperiode, waarin hij dan het beste voor de dag komt. Er zijn er die aardig zijn als jongeman, maar dan is het ook voorbij; anderen worden sterke actieve mannen, maar door de oude dag worden ze van al hun waarde beroofd; weer anderen zijn op hun best als ze oud zijn, omdat ze dan milder zijn, want ervarener en berustender; dat is vaak bij Fransen het geval.

Zoals men op een schip alleen maar merkt dat men vooruitkomt aan het terugwijken en langzamerhand kleiner worden van de dingen aan de wal, zo worden we ons van ons almaar ouder worden bewust, doordat mensen van steeds hogere leeftijd ons jong toeschijnen.

Alleen *wie oud wordt* kan zich een volledige en adequate voorstelling van het leven vormen, omdat hij het leven nu in zijn totaliteit en in zijn natuurlijke verloop kan overzien, maar vooral omdat hij het leven niet alleen [...] van de kant van de ingang, maar ook van de kant van de uitgang uit kan bekijken, zodat hij in het bijzonder van de nietigheid ervan is doordrongen, terwijl alle anderen steeds in de waan verkeren dat het echte nog komen moet.

Als men op hoge leeftijd is, weet men beter hoe men ongelukken moet voorkomen, in de jeugd hoe ze te boven te komen.

211

PP 1, Aph. Lebensw., Kap. VI  
(V, resp. 511, 513, 513, 515, 518, 518, 521, 523)

Een terugblik op ons voorbije leven bezorgt ons nooit onverdeeld genoegen. We zien verdriet, of we zien plezierige dingen waar we niet van genoten, of genoegens die we niet eens beseft hebben. Dat komt omdat ons ik uit twee verschillende, zelden of nooit precies gelijklopende uurwerken bestaat: uit de wil, die ons eigenlijke, oorspronkelijke wezen vormt en die niets weet dan of hij 'bevredigd' of 'niet bevredigd' is (zo simpel is hij namelijk!) en uit de kennis, die de wil dit simpele thema in miljoenen bonte, zeer uiteenlopende beelden voorhoudt. De herinnering aan onze verschillende levensperiodes schenkt ons eigenlijk enkel een weerspiegeling van deze gevarieerde beelden van de *kennis*, want het thema van de *wil* is steeds hetzelfde oude, eentonige liedje gebleven.

NP, § 307 (GN IV, 193)



## Droom en leven

Ons leven en onze dromen zijn als bladzijden van een en hetzelfde boek. Dat boek doorlezen als een samenhangend geheel komt overeen met het werkelijke leven. Maar is ons vaste leesuur (de dag) ten einde en de tijd voor ontspanning gekomen, dan bladeren we er vaak werkeloos nog wat in rond en slaan zonder orde of verband nu eens hier, dan weer daar een bladzij op: vaak een die we al gelezen hebben, vaak een nog onbekende, maar altijd een bladzij uit dat ene zelfde boek. Zo'n apart gelezen bladzijde houdt weliswaar geen direct verband met wat we bij onze gewone lectuur van voor naar achter te lezen krijgen, maar doet er toch ook weer niet zo heel veel voor onder, als men bedenkt dat die successieve lectuur van het hele boek evengoed zomaar ergens begint en eindigt, en dus best als één enkele, wat langer uitgevallen, bladzijde kan worden beschouwd.

WWV I, § 5 (II, 21)

## Het oude deuntje

Het is werkelijk ongelooflijk hoe nietszeggend en zinledig, van buitenaf gezien, en hoe dof en wezenloos, van binnenuit gevoeld, het leven van de allermeeeste mensen voorbijstroomt. Een mat gehunker en getob, een dromerige duizeling door de vier levenstijdperken heen op de dood af, onder begeleiding van een reeks triviale gedachten, dat is alles. Ze lijken op uurwerken die opgewonden worden en lopen, zonder ooit zelf te weten waarom. En telkens als er weer een mens verwekt en geboren is wordt de klok van het mensenleven opnieuw

opgewonden, om haar eindeloze malen afgedraaide deuntje nog eens een keer te herhalen, frase na frase en maat na maat, met onbetekende variaties.

WWV I, § 58 (II, 379)

## Liefde en dood

214

Het is ons gebleken dat de zorgvuldige selectie bij het bevredigen van de geslachtsdrift, een selectie die, via ontelbare tussentrappen, ten slotte culmineert in de hartstochtelijke liefde, berust op het uiterst serieuze belang dat de mens stelt in de specifieke persoonlijke constitutie van het komende geslacht. Deze merkwaardige belangstelling bevestigt twee al in voorgaande hoofdstukken aangetoonde waarheden, namelijk: 1. De onvernietigbaarheid van het wezen-op-zichzelf van de mens, dat in elke nieuwe generatie voortleeft. Want zó'n levendige, vurige interesse, die niet uit reflectie en bewuste voornemens, maar uit de diepste aandriften van ons wezen voortspruit, zou niet steeds zo onuitroeibaar aanwezig zijn en zó'n grote macht over de mens uitoefenen, indien de mens volstrekt vergankelijk was en alleen in temporele zin door een geslacht zou worden gevolgd dat verder geheel en al van hem zou verschillen. 2. Dat het wezen-op-zichzelf van de mens meer in de soort dan in het individu gelegen is. Want dit belang bij de specifieke constitutie van de soort, dat aan de wortel ligt van alle minnehandel, van de vluchtigste genegenheid tot en met de diepste hartstocht, is toch eigenlijk voor iedereen wel de zaak waar alles om draait, de aangelegenheid waar slagen of falen ieder mens het gevoeligst raakt en die daarom bij voorkeur als *aangelegenheid des harten* wordt betiteld. Heeft dit ene belang zich eenmaal krachtig en beslist laten horen, dan wordt ter wille daarvan alles wat enkel de eigen persoon betreft naar het tweede plan verwezen en zo nodig opgeofferd. Daarmee legt de mens er getuigenis van af dat de soort hem nader ligt dan het individu, en dat zijn leven

zich directer afspeelt in de sfeer van de soort dan in die van het individu. – Waarom kijkt dus een man die verliefd is zo vol toewijding zijn uitverkorene in de ogen en waarom is hij bereid om elk offer voor haar te brengen? – Omdat het het *onsterfelijke* deel van zijn persoon is dat naar haar verlangt; naar alles wat hij verder nog wenst verlangt enkel het sterfelijke deel. – Dat vurige en soms zelfs devote, op één bepaalde vrouw gerichte verlangen is daarom een rechtstreeks onderpand voor de onvernietigbaarheid van onze wezenskern en voor het voortbestaan daarvan in de soort. En dit voortbestaan voor iets onbeduidends en ontoereikends te willen houden, dat is een misvatting die daaruit voortkomt dat men zich bij het voortleven van de soort niets méér voorstelt dan het toekomstige bestaan van wezens die weliswaar op ons lijken, maar toch in geen enkel opzicht met ons identiek zijn. En daar komt men weer toe omdat men, uitgaande van het naar buiten gerichte kennen, alleen de uiterlijke gestalte van de soort, zoals we die aanschouwelijk in ons opnemen, in aanmerking neemt en niet haar innerlijk wezen. Juist dit innerlijk wezen echter ligt ook ten grondslag aan ons eigen bewustzijn, het vormt er de kern van en is daarom bovendien onmiddellijker dan dit bewustzijn zelf. Als ding op zichzelf, dus vrij van het *principium individuationis*, is het eigenlijk het gelijke, het identieke in alle individuen, of ze nu naast dan wel na elkaar bestaan. Dit innerlijk wezen nu is de wil tot leven, dus precies datgene wat zo dringend wenst te leven en voort te duren. Dit ene, identieke wezen blijft dan ook van de dood verschoond en wordt er niet door aangetast. [...]

Als we nu, van deze laatste bespiegeling uitgaande, een blik werpen in het gewoel des levens, dan zien we hoe alle mensen door de noden en plagen van dat leven in beslag worden genomen, hoe ze al hun krachten moeten inspannen om hun nooit eindigende behoeften te bevredigen en het lijden in zijn vele gedaanten af te weren, zonder daar in ruil ooit iets anders voor te mogen terugverwachten dan enkel de instandhouding van nu juist niets anders dan datzelfde geplaagde individuele bestaan gedurende een korte spanne tijds.

Daartussen zien we echter, midden in het tumult, hoe de blikken van twee gelieven elkaar vol verlangen ontmoeten – maar waarom toch zo heimelijk, bang en verstolen? – Omdat deze gelieven verraders zijn, die er heimelijk naar streven al die noden en al dat getob te laten voortduren, terwijl er anders spoedig een eind aan zou komen. Dat willen zij juist verijdelen, zoals hun soortgenoten het vroeger steeds verijdeld hebben.

WWV II, Kap. 44 (III, 641vv)

### **Metafysica van de seksualiteit**

De voortplanting, een gebeurtenis even geheimzinnig als de dood, confronteert ons van alles het meest direct met de fundamentele tegenstelling tussen de wereld als voorstelling en de wereld als wil, en met het volstrekt heterogene karakter van de wetten in die twee gebieden. De geslachtsdaad verschijnt ons namelijk op twee manieren: ten eerste manifesteert ze zich aan ons *zelfbewustzijn*, waarvan het enige object de wil is met al zijn roerselen; maar tevens doet ze zich voor aan ons *bewustzijn van andere dingen*, d.w.z. aan ons bewustzijn van de wereld als voorstelling, dus van de empirische realiteit der dingen. Van de kant van de wil uit gezien, dus innerlijk, subjectief, voor ons zelfbewustzijn, verschijnt die daad als de meest directe en de meest volkomen bevrediging van de wil die er bestaat, d.w.z. als wellust. Maar van de voorstellingskant uit gezien, dus uiterlijk, objectief, voor ons bewustzijn van andere dingen, vormt deze zelfde daad het getouw voor een uiterst kunstig weefsel, de basis voor het onuitsprekelijk gecompliceerde animale organisme, dat zich nu alleen nog maar verder hoeft te ontwikkelen om ten slotte voor onze verbaasde ogen zichtbaar te worden. Dit organisme, met zijn tot in het oneindige doorgaande complexiteit en perfectie, kan alleen door iemand die anatomie heeft gestudeerd tot in alle finesses worden gekend. Het is van de kant van de voorstelling uit gezien niet

anders te begrijpen en te denken dan als een met een uiterste aan overleg en combinatorisch vermogen uitgedacht systeem, met een overdaad aan vakmanschap en precisie uitgevoerd, als het hoogst bewerkelijke product van het allerdiepste denkwerk. – Maar van de kant van de wil uit gezien kennen we, via ons zelfbewustzijn, het ontstaan van dat systeem als het resultaat van een daad die precies het tegendeel is van alle overleg, als het product namelijk van een wilde, blinde drift, van een extatisch gevoel van wellust. Deze tegenstelling is nauw verwant aan het al eerder aangetoonde, oneindig scherpe contrast tussen enerzijds het absolute gemak waarmee de natuur haar producten voortbrengt om ze dan ook weer met een dienovereenkomstige grenzeloze zorgeloosheid aan de vernietiging prijs te geven – en anderzijds de onvoorstelbaar kunstige en doordachte constructie van diezelfde werken. Naar dat laatste te oordelen moeten ze wel eindeloos moeilijk te maken zijn en zou er dus over hun instandhouding met alle denkbare zorgvuldigheid gewaakt moeten worden, terwijl we juist het tegendeel daarvan voor ons zien. – Nu wij dan, via deze weliswaar heel ongewone benadering, de twee heterogene kanten van de wereld zo kras onder één noemer hebben gebracht dat we ze als het ware samen in één vuist klemmen, moeten we ze zo ook nog even blijven vasthouden om onszelf te overtuigen van de volstrekte ongeldigheid van de wetten van de verschijning oftewel van de wereld als voorstelling, voor de wereld van de wil oftewel van de dingen op zichzelf. Dan zullen we ook beter gaan begrijpen dat zich weliswaar aan de voorstellingskant, d.w.z. in de wereld der verschijnselen, nu eens een ontstaan uit niets aan ons voordoet en dan weer een totale vernietiging van wat zo was ontstaan, maar dat zich tegelijkertijd, van de andere kant uit gezien, dus op zichzelf bekeken, een wezen aan ons presenteert waarop het zinloos zou zijn de begrippen ontstaan en vergaan toe te passen. Want we hebben zojuist, door terug te gaan naar het punt van oorsprong, waar door bemiddeling van het zelfbewustzijn de verschijning en het wezen-op-zichzelf elkaar raken, als het ware stevig het bewijs in handen

gekregen dat die twee simpelweg incommensurabel zijn en dat heel de wereld van het zijn van de een, benevens alle basiswetten van dit zijn, in de andere niets en minder dan niets betekenen. – [...]

Ik heb al eerder uiteengezet dat onze grote gehechtheid aan het leven of liever onze vrees voor de dood zeker niet uit ons *kennen* voortkomt, in welk geval ze het resultaat zou zijn van een verstandelijk besef van wat dit leven waard is, maar dat die doodsangst zijn wortel rechtstreeks vindt in de *wil*. Uit het oorspronkelijke wezen van de wil, dat zonder enige kennis is en daarom slechts blinde wil om te leven, komt de doodsangst voort. Zoals wij het leven binnengelokt worden door de volkomen illusoire drift van de lustbevredestiging, zo worden wij erin vastgehouden door de stellig even illusoire vrees voor de dood. Beide ontspruiten ze rechtstreeks aan de wil, die op zichzelf kennisloos is. Zou de mens omgekeerd een zuiver *kennend* wezen zijn, dan zou de dood hem niet alleen onverschillig laten, maar hem zelfs welkom zijn. De gedachtegang die we tot nog toe hebben ontwikkeld leert ons nu dat wat door de dood getroffen wordt alleen ons *kennend* bewustzijn is, dat daarentegen de *wil*, voor zover hij het ding op zichzelf is dat aan elk individueel verschijnsel ten grondslag ligt, vrij is van alles wat op tijdsbepalingen berust, en dus ook onvergankelijk is.

WWV II, Kap. 41 (III, 568vv)

## De tussenkomst van het leven

Als het de gedachte aan het *niet-zijn* was die ons de dood zo verschrikkelijk doet lijken, dan zouden wij eigenlijk met evenveel huiver moeten denken aan de tijd dat we er *nóg* niet waren. Want het is onomstotelijk zeker dat het niet-zijn na de dood niet verschillend kan zijn van het niet-zijn voor de geboorte, dus ook niet beklagenswaardiger. Er is een hele oneindigheid voorbijgegaan toen wij er *nog niet* waren, en toch zijn we daar helemaal niet treurig om. Maar dat er, na het

momentane intermezzo dat dit vluchtige bestaan is, nog een tweede oneindigheid zou volgen waarin wij er *niet meer* zullen zijn, dat vinden wij hard, onverdraaglijk zelfs. Zou deze dorst naar bestaan soms ontstaan zijn, doordat wij er nu zo echt van genoten hebben en het zo alleraardigst hebben gevonden? Vast en zeker niet. De ervaring die we hebben opgedaan zou nog veel eerder een mateloos verlangen naar het verloren paradijs van het niet-zijn kunnen wekken. Ook de hoop op onsterfelijkheid van de ziel wordt altijd aan een 'betere wereld' opgehangen – een teken dat er van de huidige niet veel deugt. – Toch is, afgezien van dit alles, de vraag naar onze toestand na de dood zeker tienduizend keer vaker aan de orde gesteld, in boeken en mondeling, dan die naar onze toestand voor de geboorte. Theoretisch echter vormt de ene vraag een even voor de hand liggend en geldig probleem als de andere; bovendien zou iemand die op de ene vraag een antwoord had, met de andere ook meteen in het reine zijn. Fraaie declamaties geven we ten beste over hoe onbetamelijk het wel zou zijn om te denken dat 's mensen geest, die de wereld omspant en zoveel hoogst voortreffelijke gedachten heeft, mee zou worden neergelaten in het graf. Maar over het feit dat deze zelfde geest een hele oneindigheid heeft laten verstrijken voordat hij met die bijzondere eigenschappen van hem ontstaan is, en dat de wereld zich al die tijd maar zonder geest heeft moeten behelpen, daar hoor je niets over. Toch doet er zich aan een kennen dat zich niet door de wil heeft laten inpalmen geen vraag voor die natuurlijker is dan deze: 'Een oneindige tijd is er verstreken voor mijn geboorte; wat was *ik* dan gedurende al die tijd?' – Een metafysisch antwoord zou misschien kunnen luiden: 'Ik was altijd ik: alle mensen namelijk, die gedurende die periode "ik" zeiden, die waren allemaal ik.' Maar hier zien we op grond van ons voorshands nog geheel empirisch standpunt even van af en we nemen aan dat die 'ik' er helemaal niet geweest is. In dat geval echter kan ik mezelf over die oneindige tijd na mijn dood waarin ik er niet zal zijn, troosten met de eindeloze tijd dat ik er ook al eerder niet ben geweest: een toestand waaraan ik dus al heel goed gewend ben en die

bepaald heel gerieflijk was. Want de oneindigheid *a parte post* zonder mij kan evenmin verschrikkelijk zijn als de oneindigheid *a parte ante* zonder mij, omdat die twee zich door niets anders van elkaar onderscheiden dan door de tussenkomst van een vluchtige levensdroom.

WWV II, Kap. 41 (III, 532vv)

## Het oude klaaglied

220

Wie zijn bestaan puur als een toevalligheid opvat, moet wel vrezen het door de dood te verliezen. Wie echter, al is het maar heel in het algemeen, inziet dat het bestaan op enigerlei oorspronkelijke noodzaak berust, die zal niet willen geloven dat deze noodzaak, die zo iets wonderlijks tot stand heeft gebracht, maar tot zo'n korte spanne tijds beperkt zou zijn: hij zal ervan uitgaan dat ze te allen tijde haar werk doet. Dat het bestaan iets noodzakelijks is, dat zal pas echt worden ingezien door wie bij zichzelf overweegt dat er tot nu toe, nu hijzelf bestaat, al een oneindigheid aan tijd is verlopen en daarmee ook een oneindigheid aan veranderingen is voorbijgegaan, maar dat hij er desalniettemin toch nú is: alles wat er maar aan toestanden van de werkelijkheid mogelijk is, is dus allang uitgeput, zonder dat dat zijn bestaan heeft kunnen tenietdoen. *Zou hij er ooit niet kunnen zijn, dan zou hij er nu ook niet wezen.* Want de oneindigheid van de inmiddels verstreken tijd, waarin alles wat er aan gebeurtenissen maar mogelijk is inmiddels is uitgeput, staat er borg voor dat *wat bestaat, noodzakelijk bestaat*. Bijgevolg moet ieder zichzelf opvatten als een noodzakelijk wezen, d.w.z. als een wezen waarvoor geldt dat uit zijn ware, complete definitie, als men die tenminste zou kennen, zijn bestaan zou volgen. In deze gedachtegang is werkelijk het enige immanente, d.w.z. zich binnen de sfeer van de ervaringsgegevens bewegende, bewijs gelegen van de onvergankelijkheid van ons eigenlijke wezen. Aan ons wezen moet namelijk existentie inherent zijn, omdat deze immers onafhankelijk bleek te zijn van alle toestanden die mogelijk-

kerwijs maar door de causale keten kunnen worden teweeggebracht. Die toestanden hebben van hun kant allang alles gedaan wat ze te doen stond, en toch is ons bestaan er evenmin door geraakt als een lichtstraal door de stormwind waar hij doorheen valt. Als de tijd in staat was om ons op eigen krachten naar een toestand van gelukzaligheid te voeren, dan waren we daar allang geweest: er ligt immers al een oneindigheid aan tijd achter ons. Maar evenzeer geldt: als de tijd ons naar de ondergang had kunnen voeren, dan waren we er allang niet meer. Uit het feit dat wij er op dit moment zijn, volgt welbeschouwd dat wij te allen tijde moeten bestaan. Want wijzelf zijn het wezen dat door de tijd is opgenomen om zijn leegte daarmee te vullen. Dat wezen van ons vult dan ook gelijkelijk *heel* de tijd: heden, verleden en toekomst, en het is ons dus even onmogelijk om uit het bestaan, als om uit de ruimte te vallen. – Het is strikt genomen ondenkbaar dat wat eenmaal de volle kracht van de realiteit bezit, op een dag tot niets zou vergaan en er dan voor oneindig lange tijd niet zou zijn. Hier zijn de christelijke leer van de wederkomst van alle dingen, de hindoeïstische van de zich steeds vernieuwende schepping van de wereld door *brahman* en soortgelijke dogma's van Griekse filosofen alle uit voortgekomen. – Het grote geheim van ons zijn en niet-zijn, ter verklaring waarvan deze en alle ermee verwante dogma's werden bedacht, berust uiteindelijk hierop, dat hetzelfde wat objectief gezien een oneindige tijdreeks vormt, subjectief een punt is, een ondeelbaar, te allen tijde tegenwoordig nu. Maar wie kan dit bevatten? *Kant* heeft het nog het duidelijkst uiteengezet, in zijn onsterfelijke leer van de idealiteit van de tijd en de exclusieve realiteit van het ding op zichzelf.<sup>75</sup> Want daaruit blijkt dat het eigenlijke wezenlijke van de dingen, van de mens, van de wereld, voor altijd in het *nunc stans* is gelegen, vast en onbeweeglijk. En dat de wisseling van verschijnselen en gebeurtenissen louter een gevolg is van de manier waarop wij ze opvatten, nl. door middel van onze aanschouwingsvorm tijd. In plaats van tegen de mensen te zeggen: 'Jullie zijn door je geboorte ontstaan, maar onsterfelijk', moest men ze daarom

eigenlijk vertellen: 'Jullie zijn niet niets', en ze dit leren begrijpen in de zin van de aan Hermes Trismegistos toegeschreven uitspraak:  $\tau\omicron\gamma\alpha\rho\ \omicron\nu\ \alpha\iota\epsilon\iota\ \epsilon\sigma\tau\alpha\iota$ <sup>76</sup> (*Quod enim est, erit semper*). Maar als het daar niet mee lukt en het angstig hart heft zijn oude klaaglied weer aan: 'Ik zie alle wezens door hun geboorte uit het niets ontstaan en daaraan na een korte periode weer toevallen; ook mijn eigen bestaan, dat zich vandaag nog in het nu ophoudt, zal weldra in een ver verleden liggen, en dan zal ook ik niets zijn!' – dan luidt het juiste antwoord: 'Besta je soms niet? Is het dan niet in je bezit, dat kostbare heden, waarnaar jullie kinderen van de tijd allemaal zo gretig snakken, bezit je het niet, is het niet werkelijk je deel? En begrijp je soms wél hoe je dááaraan bent gekomen? Ken je soms de wegen die je naar dit nu hebben gevoerd, dat je over het inzicht meent te kunnen beschikken dat die je door de dood versperd zouden worden? Een bestaan van je eigen zelf, na de vernietiging van je lichaam, dat is iets waarvan je de mogelijkheid niet kunt begrijpen. Maar kan het je onbegrijpelijker zijn dan je huidige bestaan dat is, en de manier waarop je daarin bent beland? Waarom zou je er dan aan twijfelen dat de geheime wegen die voor je openlagen om in *dit* nu terecht te komen, niet ook voor je zullen openliggen naar elk toekomstig heden?'

WWV II, Kap. 41 (III, 559vv)

### Heb je nu genoeg?

In het uur van de dood wordt beslist of de mens terugvalt in de schoot der natuur, of dat hij daar niet meer aan toebehoort, maar... om dit tegengestelde te benoemen ontbreekt het ons aan beeld, begrip of woord, omdat die nu eenmaal stuk voor stuk aan de objectivatie van de wil worden ontleend, dus zelf tot het gebied van die objectivatie behoren en het absolute tegendeel van de wil dan ook op geen enkele wijze kunnen uitdrukken; we moeten dat tegendeel dus maar als een pure negatie laten staan. Intussen betekent de dood

van elk individu een telkens opnieuw gestelde, onvermoeibaar herhaalde vraag: de vraag namelijk van de natuur aan de wil om te leven: 'Heb je nu genoeg? Wil je nu uit me weggaan?' Opdat die vraag maar vaak genoeg gesteld zou kunnen worden, daarom is het individuele leven zo kort. Deze gedachte is het die aan de basis ligt van de ceremoniën, gebeden en vermaningen van de brahmanen in het uur van de dood, zoals men die op verschillende plaatsen in de Upanishaden bewaard vindt, en eveneens van alle christelijke zorgen voor een passend gebruikmaken van het stervensuur, met behulp van vermaning, biecht, communie en laatste oliesel. Vandaar ook de christelijke gebeden om bewaard te mogen blijven voor een plotseling einde. Dat er vandaag de dag velen zijn die zich zo'n plotselinge dood juist wensen, bewijst alleen maar dat zulke mensen niet langer op een christelijk standpunt staan, dat namelijk de ontkenning van de wil om te leven inhoudt, maar op dat van de bevestiging van die wil: wat het heidense standpunt is.

223

WWV II, Kap. 48 (III, 699)

### **Onvernietigbaarheid van ons wezen is niet: voortduren ervan**

Als wij ons een wezen denken dat alles zou weten, begrijpen en overzien, dan zou de vraag of wij na onze dood blijven voortbestaan voor zo'n wezen waarschijnlijk zonder enige zin zijn, omdat voorbij de sfeer van ons actuele, tijdelijke, individuele bestaan 'voortduren' en 'ophouden' geen betekenis meer zouden hebben en niet van elkaar te onderscheiden begrippen zouden zijn. Dus zal op onze eigenlijke, ware essentie, oftewel het zich in onze verschijning manifesterende ding op zichzelf, het begrip 'ondergang' evenmin van toepassing zijn als het begrip 'voortduren', omdat beide ontleend zijn aan de tijd, die enkel de vorm van de verschijning is. – Wijzelf kunnen ons intussen de *onvernietigbaarheid* van die kern van onze verschijning alleen maar denken als een *voortduren* ervan, en wel eigenlijk volgens het

schema van de *materie*, die te midden van alle vormveranderingen toch permanentie heeft in de tijd. – Wanneer wij daarentegen betwisten dat de kern van onze verschijning aldus voortduurt, dan zien wij ons einde in de tijd aan voor een totale vernietiging, nu volgens het schema van de *vorm*, die immers verdwijnt zodra de materie die van die vorm de draagster is, eraan wordt ontnomen. In beide gevallen echter betreft het hier een μεταβασις εις αλλο γενοϛ,<sup>77</sup> een overdracht namelijk van de vormen van de verschijning op het ding op zichzelf. Van een onvernietigbaarheid echter die géén voortbestaan zou zijn, daarvan kunnen we ons nauwelijks zelfs maar een abstract begrip vormen, omdat ons alle aanschouwing om zo'n begrip te staven ontbreekt.

PP II, § 136 (VI, 286v)

## De dood is niet het einde

Ieder van ons voelt wel dat hij iets anders is dan een wezen dat ooit door iemand anders uit het niets werd geschapen. Daar ontlenen we het vertrouwen aan dat de dood wel aan ons leven, maar niet aan ons bestaan een eind kan maken. [...]

De mens is iets anders dan een niets waar leven ingeblazen is – en het dier ook.

Hoe kan men toch bij de aanblik van de *dood* van een mens menen dat hier een ding op zichzelf *tot niets* vergaat? Dat het veeleer enkel een verschijnsel is in de *tijd* – d.i.: in de vorm van alle verschijnselen – dat hier aan zijn einde komt, zonder dat het ding op zichzelf daarvoor ook maar enigszins wordt aangetast, dat is een direct, intuïtief weten van ieder mens. Vandaar dat men in alle tijden zijn best heeft gedaan om dit besef onder woorden te brengen, en wel in de meest uiteenlopende vormen en formuleringen, die echter allemaal aan de wereld van de verschijnselen zijn ontleend en in hun eigenlijke betekenis alleen op de verschijning betrokken zijn.

Wie denkt dat zijn bestaan zich tot zijn huidige leven beperkt, houdt zichzelf voor zón levend niets, waarover ik hierboven sprak: dertig jaar geleden was hij niets en over dertig jaar is hij weer niets. [...]

PP II, § 137 (VI, 288)

Zoals in onze dromen soms gestorvenen optreden alsof ze nog leefden, zonder dat de gedachte aan hun dood ook maar bij ons opkomt, zo zal er, nadat onze huidige levensdroom door de dood een einde heeft genomen, dadelijk een nieuwe droom aanvangen, die niets weet van dat eerdere leven en van die eerdere dood.

225

GS, § 102 (D XI, 71)

### **Wat wij winnen door de dood**

De *dood* is en blijft voor ons iets *negatiefs* – het ophouden van het leven. Toch moet hij ook een positieve kant hebben, hoewel die voor ons verborgen blijft, omdat ons intellect volkomen incapabel is om die positieve kant te vatten. Wij beseffen zodoende wel wat wij door de dood verliezen, maar niet wat we erdoor winnen.

PP II, § 140 (VI, 296 Anm.)

### **Ondanks tijd, dood en ontbinding...**

Zoals door het invallen van de nacht de wereld wel verdwijnt, maar intussen geen moment ophoudt er te zijn, zo is ook de indruk dat mens en dier door de dood vergaan slechts schijn: hun ware wezen blijft intussen even onverstoort voortbestaan. Nu denke men zich die afwisseling van dood en geboorte in oneindig snelle vibraties, en zie daar de gelijk blijvende objectivatie van de wil, de blijvende ideeën van de wezens, vast op hun plaats als de regenboog boven een water-

val. Dit is nu onsterfelijkheid in de tijd. Door die onsterfelijkheid is er, ondanks duizenden jaren van dood en ontbinding, nog altijd niets teloorgegaan, nog geen atoom materie, laat staan iets van het innerlijk wezen dat zich als natuur manifesteert. Daarom kunnen wij elk ogenblik welgemoed uitroepen: 'Ondanks tijd, dood en ontbinding zijn wij nog allemaal bijeen.'

WWV II, Kap. 41 (III, 548)

### **Een onopgelost probleem?**

Het leven kan [...] worden beschouwd als een droom en de dood als het ontwaken uit die droom. Maar dan maakt de persoonlijkheid, het individu, deel uit van het dromende en niet van het wakende bewustzijn. Daarom doet de dood zich aan dat dromende bewustzijn ook als vernietiging voor. In elk geval echter kan de dood, van dit standpunt uit bezien, niet beschouwd worden als de overgang naar een voor ons geheel nieuwe en vreemde toestand, maar veeleer als de terugkeer in die toestand die oorspronkelijk de onze was en ten opzichte waarvan ons leven slechts een kort intermezzo vormde.

Mocht intussen wellicht een filosoof de mening zijn toegedaan dat er in het sterven speciaal voor hem enige troost, of op zijn minst toch wat verstrooiing is weggelegd, omdat dan eindelijk een probleem voor hem tot oplossing komt waar hij al zo dikwijls mee bezig was, dan zal het die filosoof vermoedelijk vergaan als iemand wiens lantaarn wordt uitgeblazen juist als hij op het punt staat te vinden wat hij zocht.

Want in de dood gaat het bewustzijn inderdaad ten onder, maar zeker niet datgene waardoor dat bewustzijn tot dan toe werd voortgebracht. Het bewustzijn berust namelijk in eerste instantie op het intellect, maar dit op zijn beurt weer op een fysiologisch proces. Het intellect immers is zonder twijfel een functie van de hersenen en wordt dan ook bepaald door de samenwerking van het zenuw- en

het vaatstelsel, om precies te zijn: door de vanuit het hart gevoede, in leven gehouden en onafgebroken gestimuleerde hersenen. Door hun kunstige en geheimzinnige bouw, die door de anatomie wordt beschreven maar door de fysiologie niet wordt begrepen, komen dan het fenomeen van de objectieve wereld en het mechaniek van onze gedachten tot stand. [...] De toestand daarentegen waarin de dood ons terug verplaatst is onze oorspronkelijke toestand, d.w.z. de allereigste toestand van dát wezen dat zijn oerkracht toont in het voortbrengen en in stand houden van hetzelfde leven dat nu ten einde is. Dat is namelijk de toestand van het ding op zichzelf, in tegenstelling tot de verschijning. In deze oertoestand nu is ongetwijfeld zo'n provisorisch hulpmiddel als het cerebrale, uiterst indirecte en daarom niets anders dan verschijnselen opleverende kennen volkomen overbodig, en we raken dat dan ook kwijt. Het wegvallen ervan is voor ons één met het ophouden van de wereld der verschijnselen, waarvan het louter het medium was; voor iets anders kan het niet dienen. Al zou ons in deze oertoestand van onszelf ook nog zo gul worden aangeboden om dat animale bewustzijn te mogen behouden, dan zouden we dat toch van de hand wijzen, zoals een lamme die genezen is zijn krukken.

227

PP II, § 139 (VI, 290v)

Wij huiveren misschien wel hoofdzakelijk zo voor de dood, omdat hij vóór ons ligt als de duisternis waar wij eens uit tevoorschijn zijn gekomen en waar wij nu weer in terug moeten. Maar ik geloof dat wij, als de dood ons de ogen sluit, juist in een licht komen te staan waar ons gewone zonlicht nog maar de schaduw van is.

Een te allen tijde en voor iedereen te bevatten troost is deze: 'De dood is even natuurlijk als het leven, en daarna zullen we wel verder zien.'

NP, §§ 290, 296 (GN IV, resp. 185, 186)

Zou men op de graven kloppen en de doden vragen of ze weer wilden opstaan, dan zouden ze met hun koppen schudden.

WWV II, Kap. 41 (III, 531)

## Twee soorten schrijvers

Om te beginnen zijn er twee soorten schrijvers: degenen die schrijven omwille van de zaak zelf, en degenen die schrijven om het schrijven. De eersten hebben gedachten gehad of ervaringen opgedaan die ze het meedelen waard vinden, de laatsten hebben geld nodig en daarom schrijven ze, voor geld. Denken doen ze met het oog op hun schrijven. Men herkent ze daaraan dat ze hun gedachten zo lang mogelijk uitspinnen, ook halfware, kromme, geforceerde en wankele gedachten nog uitwerken en meestal ook liefhebbers zijn van het halfduister, omdat ze daarin van alles kunnen schijnen wat ze niet zijn: hun schrijven ontbreekt het dan ook aan vaste omlijning en volledige duidelijkheid. Daardoor kom je er algauw achter dat ze schrijven om het papier vol te krijgen. Af en toe kan het je zelfs bij onze beste schrijvers overkomen: bijvoorbeeld op enkele plaatsen in Lessings *Hamburgische Dramaturgie* en zelfs in sommige romans van Jean Paul. Zodra men het merkt moet men zo'n boek in de hoek gooien, want tijd is kostbaar. En in de grond van de zaak bedriegt een schrijver zijn lezer zodra hij alleen maar schrijft om papier te vullen: want intussen doet hij het voorkomen alsof hij schrijft omdat hij iets te vertellen heeft. – Honorarium en nadrukverbod zijn eigenlijk het bederf van de literatuur. Alleen wie louter schrijft omwille van de zaak, kan iets schrijven wat de moeite waard is. Wat zou het niet een onschatbare winst zijn als er op alle terreinen van een literatuur slechts een paar boeken zouden bestaan, maar dan van voortreffelijke kwaliteit. Zover zal het echter nooit komen, zolang er een honorarium te verdienen valt. Want het lijkt wel alsof er een vloek rust op geld: iedere schrijver wordt slecht, zodra hij in enig opzicht voor

geld gaat schrijven. De beste werken van grote schrijvers stammen allemaal uit de tijd dat ze nog voor niets of voor een heel klein honorarium moesten schrijven. Ook hier wordt het Spaanse spreekwoord dus weer bevestigd: *Honra y provecho no caben en un sacco*.<sup>78</sup> – De hele ellende met de hedendaagse literatuur binnen en buiten Duitsland vindt haar oorsprong in het schrijven van boeken om er geld mee te verdienen. Iedereen die geld nodig heeft gaat maar zitten en schrijft een boek, en het publiek is dan nog zo dom om het te kopen. Een secundair gevolg daarvan is taalbederf.

230

Een hele menigte slechte schrijvers leeft enkel van de onnozelheid van een publiek dat niets anders wil lezen dan wat de dag zelf gedrukt is: dat zijn de journalisten. Toepasselijke benaming! Vertaald betekent het: dagloners.

PP II, § 272 (VI, 532v)

### **Drie soorten auteurs**

Men kan ook zeggen dat er drie soorten auteurs zijn: in de eerste plaats degenen die schrijven zonder na te denken. Hun materiaal komt uit hun geheugen, ze putten uit reminiscenties of zelfs rechtstreeks uit boeken van anderen. Deze klasse is het talrijkst. – Ten tweede degenen die onder het schrijven wel nadenken. Zij denken om te kunnen schrijven. Dat zijn er heel wat. – Ten derde degenen die nagedacht hebben voordat ze aan het schrijven sloegen. Die schrijven louter en alleen omdat ze hebben nagedacht. Een zeldzame soort.

Een schrijver van de tweede soort, die het denken uitstelt tot hij gaat schrijven, is als een jager die er op goed geluk op uit trekt: er is maar weinig kans dat hij erg veel thuis zal brengen. Het schrijven van iemand van de derde, zeldzame soort zal daarentegen eerder lijken op een drijfjacht, waarbij het wild al van tevoren ergens opgevangen en samengedreven is, om vervolgens massaal zo'n verzamelplaats uit te stromen, een andere, eveneens omheinde ruimte binnen, waar het

de jager niet meer kan ontlopen. Die hoeft dan alleen nog maar aan te leggen en te schieten (aan zijn gedachten vorm te geven). Dat is pas jacht die wat oplevert.

Zelfs bij het kleine aantal schrijvers dat werkelijk serieus van tevoren nadenkt zijn er alweer uiterst weinig die over *de dingen zelf* nadenken: de anderen denken alleen over *boeken* na, over wat door anderen is gezegd. Ze hebben namelijk om te kunnen denken de meer van nabij werkzame, sterkere stimulans nodig van andermans gedachten, die ze als gegevens aantreffen. Die worden dan in eerste instantie hun thema, zodat ze ook verder steeds onder invloed van die gedachten blijven en dus nooit echte originaliteit zullen ontplooiën. De andere, kleinste groep schrijvers wordt daarentegen door *de dingen zelf* tot nadenken geprikkeld, en hun denken is dan ook rechtstreeks op die dingen gericht. Alleen onder hen zijn schrijvers te vinden die de tijd doorstaan en onsterfelijk worden. – Het spreekt vanzelf dat het hier over de hogere regionen van het schrijven gaat, niet over schrijvers die vertellen hoe men brandewijn stookt.

Alleen iemand die bij wat hij schrijft zijn stof direct uit zijn eigen brein betreft, is het waard dat wij hem lezen. Boekjesmakers, compendiumschrijvers en doorsneehistorici enzovoort halen daarentegen hun stof rechtstreeks uit andere boeken; van daaruit gaat hij naar hun vingers, zonder in hun hoofd ook maar aan doorvoerrecht en visitatie, laat staan aan verwerking onderworpen te zijn geweest. (Hoe geleerd zou menigeen niet zijn als hij alles wist wat er in zijn eigen boeken staat!) Hun gebabbel heeft daarom vaak zo'n onbestemde strekking dat men zich vergeefs het hoofd breekt om erachter te komen *wat* ze nu eigenlijk denken. Ze denken dan ook helemaal niet. Het boek waar ze uit overschrijven is soms op dezelfde manier in elkaar gezet. Het is dus met deze schrijverij als met gipsafdrukken van afdrukken van afdrukken enzovoort, waarbij dan ten slotte van de kop van Antinoüs nog slechts de nauwelijks meer herkenbare omtrek van een gezicht overblijft. Men moest daarom compilatoren maar zo min mogelijk lezen want ze helemaal vermijden is moeilijk,

omdat immers wetenschappelijke handboeken, die in kort bestek heel het in de loop van vele eeuwen verzamelde weten bevatten, ook nog tot de compilatiewerken te rekenen zijn.

Geen groter vergissing dan te menen dat het laatste woord altijd het juiste zou zijn, dat alles wat later geschreven is een verbetering van het vroeger geschrevene is en elke verandering een vooruitgang zou zijn. Denkers, mensen met een bezonnen oordeel en lieden die ernst met de zaak maken: het zijn allen slechts uitzonderingen. Het gespuis vormt overal ter wereld de regel, is steeds bij de hand en ijverig doende om wat die anderen na rijp beraad hebben gezegd op hun eigen kwalijke manier te verhaspelen en te verdraaien. Wie dan ook over een onderwerp iets te weten wil komen, moet zich ervoor wachten om meteen naar de nieuwste boeken over dat onderwerp te grijpen, in de veronderstelling dat de wetenschappen steeds vooruitgaan en dat bij het schrijven van die boeken ook de oudere boeken gebruikt zijn. Dat zijn ze ook wel, maar hoe! Vaak begrijpt een moderne schrijver zijn voorgangers niet helemaal, wil het bovendien niet in precies dezelfde woorden zeggen als zij deden en maakt daarom een hopeloze knoeiboel van wat zij veel beter en duidelijker hebben gezegd, omdat ze nog schreven vanuit hun eigen, levende kennis van zaken. Vaak laat hij het beste wat ze te berde hebben gebracht, hun raakste uiteenzettingen over de zaak in kwestie en hun gelukkigste opmerkingen domweg vallen, omdat hij ze niet op hun waarde weet te schatten, geen gevoel heeft voor het pregnante ervan. Alleen met het banale, het oppervlakkige voelt hij zich verwant. – Al vaak werd een wat ouder maar uitstekend boek verdrongen door modernere boeken van slechtere kwaliteit, die voor het geld zijn geschreven, maar bol staan van de pretenties en door vriendjes worden aangeprezen. In de wetenschap is iedereen die wil meetellen erop gespitst iets nieuws aan de man te brengen. Vaak houdt dat alleen maar in dat zo iemand tot nu toe geldige juiste inzichten omverwerpt, om er zijn eigen flauwiteiten voor in de plaats te stellen. Dat lukt soms een poosje, maar dan keert men toch weer tot

de oude waarheid terug. Die vernieuwers is het met niets ter wereld ernst, behalve met hun eigen kostbare persoontje: dát willen ze laten gelden. De ene keer moet dat even snel door middel van een paradox gebeuren, want de steriliteit van hun denken geeft ze de raad om de weg van de negatie te kiezen; de andere keer worden reeds lang geleden ingeziene waarheden botweg geloochend, bijvoorbeeld die van de levenskracht, van het sympathisch zenuwstelsel, de *generatio aequivoca*, Bichats onderscheiding tussen de activiteit van de harts-tochten en die van de intelligentie;<sup>79</sup> weer een andere keer keert men terug tot een kras atomisme, enz. enz. De *gang van de wetenschappen* is dan ook dikwijls een *teruggang*. – Hier hoort ook dat slag vertalers thuis dat hun auteur tegelijkertijd ook nog wil verbeteren en bewerken, wat mij steeds hoogst impertinent voorkomt. Schrijf je eigen boeken die het vertalen waard zijn, en laat het werk van anderen met rust. – Men leze dus waar mogelijk de ware scheppers, grondleggers en uitvinders van de zaken waarin men zich wil verdiepen, of toch op zijn minst de erkende grootmeesters in hun vak, en schaffe zich liever de *boeken* tweedehands aan dan hun inhoud. Omdat echter inderdaad *inventis aliquid addere facile est*,<sup>80</sup> zal men zich, als er eenmaal z'n deugdelijk fundament is gelegd, ook van moderne toevoegingen op de hoogte dienen te stellen. In het algemeen geldt hier net als overal de volgende regel: wat nieuw is, is zelden goed, omdat wat goed is maar heel even nieuw is.

233

PP II, § 273 (VI, 533vv)

## Boektitels

Wat voor een brief de adressering is, dat behoort voor een boek de *titel* te zijn. Die moet dus in de eerste plaats ten doel hebben het boek onder de aandacht van dat deel van het publiek te brengen waarvoor de inhoud interessant kan zijn. De titel moet daarom tekenend zijn voor het boek, en omdat hij uiteraard kort is, moet hij bondig, laco-

niek en kernachtig zijn en zo mogelijk een monogram van de inhoud. Fout zijn daarom wijdlopijge, nietszeggende, zijdelingse, dubbelzinnige of zelfs onjuiste en misleidende titels, welke laatste hun boek het lot kunnen bereiden van een verkeerd geadresseerde brief. Het allerergst echter zijn gestolen titels, d.w.z. titels die een ander boek al draagt. Want in de eerste plaats is dat plagiaat en in de tweede plaats leveren zulke titels het afdoende bewijs van een totaal gebrek aan originaliteit: want wie nog niet eens oorspronkelijk genoeg is om een nieuwe titel te verzinnen voor zijn eigen boek, zal nog veel minder in staat zijn om er een nieuwe inhoud aan te geven. Nauw verwant hieraan zijn de nageaapte, d.w.z. half-gestolen titels, zoals bij Ørsted,<sup>81</sup> die zijn *Over de geest in de natuur* schrijft lang nadat ik zelf *Over de wil in de natuur* heb geschreven.

PP II, § 273 (VI, 536)

## Stof en vorm

Een boek kan nooit meer zijn dan de afdruk van de gedachten van de schrijver. De waarde van deze gedachten ligt ofwel in de *stof*, dus in datgene *waarover* hij heeft nagedacht, ofwel in de *vorm*, d.w.z. in de bewerking van de stof, dus in *wat* hij erover heeft gedacht.

Dat 'waarover' kan sterk uiteenlopen en de kwaliteit die het boek erdoor krijgt eveneens. Alles wat er aan empirische stof voorhanden is, dus al het historisch of fysisch feitelijke, op zichzelf genomen en in de ruimste zin opgevat, hoort hier thuis. Het kenmerkende zit 'm daarbij in het *object*: het boek kan daarom belangwekkend zijn, onverschillig wie de auteur ervan is.

Bij het 'wat' daarentegen is het kenmerkende in het *subject* gelegen. De onderwerpen kunnen van dien aard zijn dat ze voor alle mensen toegankelijk en aan allen bekend zijn, maar de vorm waarin ze worden gevat, het 'wat' van het denken, verleent hier de waarde, en die vorm ligt in het *subject*. Is daarom een boek van deze kant uit bezien voor-

treffelijk en ongeëvenaard, dan is de schrijver ervan dat ook. Hieruit volgt dat de verdiensten van een schrijver die het lezen waard is des te groter zijn, naarmate deze minder aan de stof zijn toe te schrijven, ja zelfs naarmate die stof bekender en afgezaagder is. Zo hebben bijvoorbeeld de drie grote Griekse tragici alle drie dezelfde stof bewerkt.

Men moet dus als een boek beroemd is, goed onderscheiden of dat komt vanwege de stof of vanwege de vorm.

Heel gewone, banale mensen kunnen dankzij hun *stof* heel belangrijke boeken afleveren, wanneer die stof nu net alleen voor hen toegankelijk was: beschrijvingen van verre landen bijvoorbeeld of van zeldzame natuurverschijnselen, van door hen uitgevoerde proefnemingen, van historische gebeurtenissen waarvan ze zelf getuige zijn geweest of waar ze de tijd en de moeite voor hebben genomen om er de bronnen van op te sporen en die aan speciale studie te onderwerpen.

Waar het daarentegen op de *vorm* aankomt, terwijl de stof voor iedereen toegankelijk of zelfs allang bekend is, waar dus alleen het 'wat' van het denken over die stof aan de prestatie waarde kan verlenen, daar vermag alleen een uitzonderlijke geest iets lezenswaardigs af te leveren. Want de overigen zullen stuk voor stuk niets anders denken dan wat ieder ander ook denken kan. Zij geven wel de afdruk van hun geest, maar daar bezit iedereen zelf al het origineel van.

Het grote publiek is echter heel wat meer geïnteresseerd in de stof dan in de vorm, en juist daardoor blijft het achter in zijn culturele ontwikkeling. Het belachelijkst legt het deze neiging aan de dag bij dichtwerken, door daar zorgvuldig te gaan speuren naar de reële gebeurtenissen of naar de persoonlijke omstandigheden van de dichter die de aanleiding tot z'n werk hebben gevormd; die vindt het zelfs uiteindelijk interessanter dan de werken zelf. Het leest zodoende meer *over* dan *van* Goethe en bestudeert de Faustusage met meer ijver dan de *Faust* zelf. Wat Bürger<sup>82</sup> al zei: 'Ze zullen geleerde studies opzetten over de vraag wie Lenore nu eigenlijk geweest is', dat zien we bij Goethe letterlijk in vervulling gaan, want we beschikken inmiddels

al over heel wat geleerde studies over de *Faust* en de Faustsage. Die zijn en blijven echter gericht op de stof. – Deze voorliefde voor de stof in tegenstelling tot de vorm is net zoets als wanneer men bij een mooie Etruskische vaas op vorm en beschildering geen acht zou slaan, om in plaats daarvan het aardewerk en de kleuren chemisch te onderzoeken.

236

De door deze kwalijke neiging geïnspireerde poging om door middel van de *stof* effect te willen sorteren, wordt absoluut verwerpelijk op die terreinen waar de verdienste uitdrukkelijk in de *vorm* behoort te liggen – in de domeinen van de literatuur dus. Toch ziet men vaak hoe slechte toneelschrijvers hun best doen om met behulp van de stof hun stukken te vullen. Ze brengen bijv. elke willekeurige overleden beroemdheid, hoe ontbloot van dramatische gebeurtenissen zijn leven ook geweest moge zijn, op het toneel, soms zelfs zonder te wachten tot de personages die samen met hem op de planken moeten verschijnen gestorven zijn.

Het onderscheid tussen stof en vorm dat hier aan de orde is blijkt zelfs met betrekking tot de conversatie op te gaan. Men moet om goed te converseren namelijk in de eerste plaats zijn uitgerust met verstand, oordeelsvermogen, gevatheid en levendigheid, die de conversatie *vorm* geven. Maar meteen daarop volgt toch de *stof* van de conversatie als factor van belang, datgene dus waarover we met een ander kunnen praten: wat hij zoal weet. Is zijn kennis zeer gering, dan kan alleen een ongemeen hoge graad van bovengenoemde formele eigenschappen zijn conversatie nog de moeite waard maken, want wat de stof betreft is deze dan op algemeen bekende menselijke en natuurlijke verhoudingen en aangelegenheden aangewezen. Omgekeerd ligt het wanneer iemand die formele eigenschappen mist, maar wel het een en ander weet dat zijn conversatie de moeite waard maakt. Dat waardevolle berust dan echter geheel en al op de stof van die conversatie, in overeenstemming met het Spaanse spreekwoord: *mas sabe el necio en su casa, que el sabio en la agena*.<sup>83</sup>

PP II, § 274 (VI, 537vv)

## Het woord als grenssteen

Het eigenlijke leven van een gedachte duurt slechts totdat ze aan de grensscheiding is gekomen die wordt gemarkeerd door de woorden. Daar versteent ze en is voortaan dood, maar tevens onverwoestbaar, zoals versteende dieren en planten uit de oertijd. Ook met de activiteit van een kristal op het moment dat dit zich formeert, kan men dat eigenlijke leven van de gedachte, kortstondig als het is, wel vergelijken.

Zodra ons denken namelijk woorden heeft gevonden, is het al niet meer iets echt innerlijks en verliest het de ernst die zijn kern uitmaakt. Waar het begint te bestaan voor anderen, daar houdt ons denken op in onszelf te leven, zoals een kind zich van zijn moeder losmaakt, wanneer het zijn eigen leven begint. Zegt ook niet de dichter:

237

*Ihr müsst mich nicht durch Widerspruch verwirren!  
Sobald man spricht, beginnt man schon zu irren.<sup>84</sup>*

PP II, § 275 (VI, 539)

De pen is voor het denken wat de stok is voor het lopen; de lichtste gang is echter die zonder stok, en het volmaaktste denken gaat zijn gang zonder pen. Pas als men oud begint te worden bedient men zich graag van de stok én graag van de pen.

PP II, § 276 (VI, 539)

## Onsterfelijke werken

Om *onsterfelijk* te zijn moet een kunstwerk over zoveel voortreffelijke kwaliteiten beschikken dat iemand die in staat zou zijn ze *allemaal samen* te onderkennen en op hun waarde te schatten, niet makkelijk te vinden is. Het moet zo gaan dat de *ene* voortreffelijkheid door

deze, de *andere* door gene persoon wordt onderkend en bewonderd, zodat het werk op die manier zijn krediet door de eeuwen heen en bij steeds wisselende belangstelling toch kan blijven behouden: het wordt immers nu eens in *deze* zin en dan weer in een *andere* zin geëerd, zonder dat er ooit definitief alles uit wordt gehaald wat erin zit. – De maker echter van een dergelijk werk, degeen dus die er aanspraak op mag maken ook bij het nageslacht te blijven voortleven, dat kan alleen een mens zijn die niet enkel onder zijn tijdgenoten in de grote wijde wereld tevergeefs zijns gelijke zoekt en daar, door zijn zeer opvallend anders-zijn, al op het eerste gezicht tegen alle anderen afsteekt: nee, dat moet iemand zijn die bovendien, al zou hij ook als de eeuwige jood zijn weg gaan door vele generaties, toch steeds in diezelfde situatie zou blijven verkeren. Iemand, kortom, voor wie het woord van Ariosto: *lo fece natura, e poi ruppe lo stampo*,<sup>85</sup> inderdaad opgaat. Anders zou immers niet zijn in te zien waarom zijn gedachten niet net als alle andere ten onder zouden gaan.

PP II, § 279 (VI, 540)

## Verkeerde opvattingen

Zowel in de kunst als in de literatuur is er bijna in elke tijd wel de een of andere verkeerde basisopvatting, wijze van doen of modieuze manier in zwang die bewondering oogst. Platte geesten zijn ijverig in de weer zich zulke modes eigen te maken en ze in te studeren. Wie verstandig is doorziet ze en versmaadt ze: hij laat zich niet in met de mode. Maar een paar jaar later komt ook het grote publiek erachter, doorziet nu de flauwekul in heel zijn armzaligheid en lacht erom. Dan valt de eens zo bewonderde schmink van al die gemaniereerde werken af als slecht opgebrachte gipsornamenten van de muur die ze bedekken. En kaal als die muur staan ze dan te kijk. Men moet zich dus niet ergeren, maar er juist blij om zijn wanneer een verkeerde basisopinie die allang in het verborgene haar werk deed,

opeens expliciet, luid en duidelijk wordt uitgesproken. Want wat er verkeerd aan is zal nu spoedig worden aangevoeld en doorzien en ten slotte even expliciet worden uitgesproken. Het is ermee als met een abces dat doorbreekt.

PP II, § 280 (VI, 541)

## Stijl

De *stijl* is de fysionomie van de geest. Die fysionomie van de geest is minder bedrieglijk dan die van het lichaam. De stijl van een ander nabootsen betekent een masker dragen. Al is dat masker nog zo mooi, het wordt door zijn levenloosheid weldra zouteloos en onuitstaanbaar, zodat het lelijkste echte gezicht dan zelfs nog beter is: dat leeft tenminste. Daarom lijken in het Latijn schrijvende auteurs, die de stijl van de antieken nabootsen, eigenlijk op zulke maskers: men hoort namelijk wel wat ze zeggen, maar ziet er niet hun fysionomie bij, hun stijl. Die ziet men weer wel in de Latijnse geschriften van *zelfdenkers* die zich uiteraard aan dit soort nabootsen niet hebben overgegeven, zoals Scotus Erigena, Petrarca, Bacon, Descartes, Spinoza, Hobbes, e.a.

239

Geaffecteerdheid van stijl is te vergelijken met het trekken van gezichten. – De taal waarin men schrijft is de nationale fysionomie: ze legt grote verschillen vast – van Grieks tot Caraïbisch.

Stijlfouten moet men in andermans geschriften ontdekken om ze in eigen geschriften te kunnen vermijden.

PP II, § 282 (VI, 547)

## Nogmaals: stijl

Voor het uitspreken van een voorlopig oordeel over de waarde van de geestesproducten van een schrijver is het niet bepaald noodzakelijk

om te weten *waarover* of *wat* hij gedacht heeft – daartoe zou vereist zijn dat men al zijn werken doornam –, maar om te beginnen is het voldoende om te weten *hoe* hij heeft gedacht. Van dit *hoe* van zijn denken nu, dat de ware aard en de algemene *kwaliteit* van dat denken uitmaakt, daarvan is zijn stijl een nauwkeurige afdruk. Stijl namelijk legt de formele hoedanigheid van alle gedachten van een mens bloot, een hoedanigheid die wel altijd aan zichzelf gelijk moet blijven, *wat* of *waarover* hij ook denken moge. Men heeft daar bij wijze van spreken het deeg in handen waaruit de schrijver al zijn gestalten kneedt, hoe verschillend die ook mogen zijn. Zoals daarom Uilenspiegel de man die hem vroeg hoe lang het nog lopen was naar het dichtstbijzijnde dorp, het schijnbaar ongerijmde antwoord gaf: ‘Loop’, met de bedoeling om eerst aan zijn manier van lopen af te meten hoe ver hij in een bepaalde tijd komen zou, zo lees ik van een auteur maar een paar bladzijden en weet dan al zo ongeveer hoe ver hij mij vooruit kan helpen.

Omdat hij deze stand van zaken stilletjes wel beseft, is elke middelmatige geest eropuit zijn eigen natuurlijke stijl te maskeren. Dit noopt hem er direct al toe af te zien van alle *naïveteit*, zodat die het voorrecht blijft van grotere geesten, die zich van hun waarde bewust zijn en dus met zekerheid optreden. Die doorsneefiguren kunnen er namelijk domweg niet toe besluiten om te schrijven zoals ze denken, omdat ze bevroeden dat het zaakje er dan wel eens heel erg onnozel kon gaan uitzien. Toch zou het dan in elk geval nog wát voorstellen. Als ze nu maar eerlijk te werk zouden gaan en het weinige en alledaagse wat ze werkelijk gedacht hebben maar simpelweg wilden meedelen zoals ze het gedacht hebben, dan zouden ze leesbaar en zelfs, binnen de hun toegemeten sfeer, leerzaam zijn. Maar in plaats daarvan proberen ze de schijn te wekken veel meer en dieper nagedacht te hebben dan het geval is. Wat ze te zeggen hebben brengen ze daarom naar voren in krampachtige, moeizame zinswendingen, nieuwgemaakte woorden en wijdlopijge zinsconstructies, die om de gedachte heendraaien en deze verhullen. Ze aarzelen eigenlijk tussen

de poging zo'n gedachte mee te delen en het verlangen haar te verstoppen. Ze zouden haar graag zo willen opdoffen dat ze er geleerd of diepzinnig uit ging zien, om de mensen te laten denken dat er veel meer achter steekt dan je zo op het eerste gezicht gewaarwordt. Daarom werpen ze ons die gedachte ook de ene keer bij stukjes en beetjes toe, in korte, meerduidige en paradoxale spreuken die veel meer schijnen aan te duiden dan ze in werkelijkheid uitdrukken (verrukkelijke voorbeelden van dit soort denkwerk leveren Schellings natuurfilosofische geschriften); een andere keer brengen ze haar naar voren onder een stortvloed van woorden, met een omslachtigheid die volstrekt onuitstaanbaar is, alsof er wonder wat voor nodig was om ons de diepe zin ervan te laten begrijpen – terwijl het om een doodsimpele inval, zo niet een pure trivialiteit gaat (men vindt hiervan voorbeelden in overvloed bij Fichte, in diens populaire geschriften, en bij honderden miserabele leeghoofden die de moeite van het vermelden zelfs niet waard zijn, in hun filosofische leerboeken). Ofwel ze leggen zich vlijtig toe op de een of andere blindelings geadopteerde manier van schrijven die deftig moet lijken, bijv. zo'n echt  $\chi\alpha\rho' \epsilon\zeta\omicron\chi\eta\nu$ <sup>86</sup> grondige en wetenschappelijke stijl, zodat we door de narcotiserende werking van al die lang uitgesponnen, aan gedachten arme zinnen ten slotte worden doodgepijnigd (voorbeeld hiervan leveren in het bijzonder die brutaalsten aller stervelingen: de hegelianen, met hun Hegelkrant, in de wandeling: Jaarboeken voor Wetenschappelijke Literatuur). Of ze zijn op een geestrijke manier van schrijven uit, waarbij ze hun best lijken te doen om toch vooral een malende indruk te maken, en dergelijke meer. Door al dit soort pogingen waardoor ze het *nascetur ridiculus mus*<sup>87</sup> trachten uit te stellen, wordt het vaak moeilijk om uit hun zaakjes op te maken wat ze nu eigenlijk willen. Bovendien schrijven ze ook woorden, ja hele zinnen op, waarbij ze zelf niets denken, maar wel hopen dat iemand anders er iets bij denken zal. Aan al die inspanningen ligt niets anders ten grondslag dan het onvermoeibare, steeds nieuwe wegen zoekende streven woorden voor gedachten te verkopen en door mid-

del van nieuwe of in een nieuwe betekenis gebruikte uitdrukkingen, zinswendingen en samenstellingen van diverse makelij de schijn van geest te wekken, om het zo pijnlijk gevoelde gebrek daaraan te vergoeden. Het is vermakelijk om te zien hoe voor dit doel nu eens het ene, dan weer het andere maniertje wordt uitgeprobeerd en als een masker dat geest moet voorstellen wordt opgezet, een masker dat onervarenen ook best een tijdje kan misleiden, totdat het ten slotte voorgoed als dood ding wordt herkend en uitgelachen en dan voor weer een ander masker wordt verruild. Zo zie je die schrijvers nu eens dithyrambisch tekeergaan alsof ze stomdronken waren, en dan weer, op de volgende bladzijde zelfs al, hoogdravend, ernstig en oergeleerd betogen tot in hun moeizaamste, pietluttigste uitweidinkjes toe, zoals wijlen Christian Wolff,<sup>88</sup> maar dan modern uitgedost. Het langst echter houdt het masker van de ondoorgrondelijkheid het uit, maar dan alleen in Duitsland, waar het, door Fichte ingevoerd en door Schelling vervolmaakt, ten slotte in Hegel zijn opperste climax heeft bereikt: steeds met het grootste succes. En toch is niets gemakkelijker dan zo te schrijven dat geen mens het begrijpt, zoals er ook niets moeilijker is dan belangrijke gedachten zo uit te drukken dat iedereen ze wel móet begrijpen.

PP II, § 283 (VI, 547vv)

## Het werk van de duivel

Op mijn zeventiende, zonder dat ik nog enige geleerde opleiding bezat, werd ik door de *ellende van het leven* net zo hevig aangegrepen als Boeddha in zijn jeugd, toen hij zich met ziekte, ouderdom, pijn en dood geconfronteerd zag. De waarheid, die luid en duidelijk opklonk uit de wereld zelf, overwon al spoedig alle joodse dogma's die ook mij waren ingeprent, en mijn conclusie was dat deze wereld niet het werk van een oneindig goed wezen kon zijn, maar juist dat van de duivel, die schepselen in het leven heeft geroepen om zich te kunnen verlustigen in de aanblik van hun kwellingen. Daar wezen alle beschikbare gegevens op, en het geloof dat het ook inderdaad zo was kreeg de overhand. – Zonder twijfel spreekt uit het menselijk bestaan de *voorbestedheid tot het lijden*: het is diep in lijden gedompeld en weet er niet aan te ontkomen, zijn verloop en einde zijn altijd tragisch; een zekere opzet is hierin niet te miskennen. Nu is echter het lijden ook de *δεύτερος πλους*,<sup>89</sup> het surrogaat van deugd en heiligheid: door lijden gelouterd komen wij er ten slotte toe om de wil tot leven te ontkennen, terug te keren van onze dwaalweg en daardoor de verlossing deelachtig te worden. De geheime macht die ons levenslot richt en in het volksgeloof mythisch als voorzienigheid wordt gepersonifieerd, is er daarom juist op uit om ons leed op leed te berokkenen; ziedaar de reden waarom in mijn weliswaar zeer eenzijdige, maar toch zover als ze reiken kon juiste, visie van mijn jeugd de wereld het werk van de duivel leek te zijn. Op zichzelf beschouwd zijn deze geheime macht en almacht onze eigen wil, werkzaam op een niveau dat niet meer binnen het bewustzijn valt, zoals ik elders uitvoerig heb uiteengezet. Het lijden is inderdaad in eerste instantie

het doel van het leven, en wel alsof het hier inderdaad het werk van een duivel betrof, maar dit doel is niet het laatste, het is zelf weer een middel, een genademiddel. Als zodanig is het, zoals ik al zei, door onszelf ingericht ten behoeve van wat werkelijk en uiteindelijk voor ons eigen bestwil is.

NP, § 656 (GN IV, 350v)

## Toeschouwer en getuige

244

Wat voor mij de garantie is voor de echtheid en daarmee voor de onvergankelijkheid van mijn filosofemen, dat is dat ik die niet zelf heb verzonnen: ze hebben zichzelf gemaakt. Ze zijn helemaal zonder mijn toedoen in me ontstaan, op momenten dat alle willen in mij als het ware in diepe slaap lag en het intellect dus volkomen zonder toezicht en daardoor ook zonder speciaal doel functioneerde, de aanschouwing van de werkelijke wereld in zich opnam en die met het denken parallel liet lopen. Mijn intellect hield die twee als het ware spelenderwijs naast elkaar, zonder dat mijn wil de zaak op welke wijze dan ook richting gaf: alles ging juist volledig zonder mijn toedoen, helemaal vanzelf, in zijn werk. Mét dat het *willen* verdwijnt is ook alle *individualiteit* verdwenen en opgeheven. Als individu was ik hier dus niet in het spel, het was de aanschouwing zelf, puur op zichzelf genomen, d.w.z. de zuiver objectieve aanschouwing of de objectieve wereld zelf, die hier, zuiver en op zichzelf beschouwd, in begrippen neersloeg. Beide – aanschouwing en begrip – hadden mijn hoofd als werkterrein voor deze operatie uitgekozen, omdat die plek daar blijkbaar geschikt voor was. Iets wat niet van het individu is uitgegaan is ook niet uitsluitend aan dat individu eigen: het hoort tot de wereld van het louter kenbare en louter kennende, dus puur tot het intellect, en dat is wat zijn aard – niet zijn graad – betreft in alle individuen hetzelfde. Wat zo ontstaat moet dan ook op zekere dag de instemming krijgen van alle individuen.

Alleen wat er op zulke momenten van totaal wilsvrije kennis in mij verscheen heb ik, louter als toeschouwer en getuige, opgetekend en voor mijn werk gebruikt. Dat garandeert de echtheid ervan en maakt dat ik het spoor niet bijster raak, ondanks het absolute gebrek aan belangstelling en erkenning.

NP, § 652 (GN IV, 348v)

### De truc van het genie

245

Vele jaren geleden al heb ik genoteerd dat aan de activiteit van elk *genie* een aangeboren kunstgreep ten grondslag ligt, een *foeffje* zou men kunnen zeggen, dat de geheime springveer van heel zijn productie is en dat je al aan zijn gezicht kunt aflezen.

*Mijn* truc is nu om de levendigste aanschouwing of het diepste gevoel, als daar het juiste uur voor heeft geslagen, plotseling, op datzelfde ogenblik, met de koudste abstracte reflectie te overgieten en ze zodoende in verstarde vorm te bewaren. Een hoge graad van bezinning dus.

NP, § 657 (GN IV, 351v)

### Weinig kalk en mortel

Mijn werken bestaan uit louter opstellen waarin ik van *één* enkele gedachte vervuld was en die omwille van zichzelf wilde vastleggen door haar op te schrijven: – daar zijn ze uit samengesteld, met maar weinig kalk en mortel; daarom zijn ze ook niet duf en vervelend zoals de werken van lieden die er speciaal voor gaan zitten, om dan volgens een vooropgezet plan bladzij voor bladzij een boek vol te schrijven.

NP, § 681 (GN IV, 359v)

## Een bitterzoete drank

Mijn leven in de realiteit is een bitterzoete drank. Het is namelijk net als mijn bestaan in het algemeen een doorlopend verwerven van kennis en winnen van inzicht met betrekking tot die realiteit en mijn relatie ertoe. De *inhoud* van die specifieke kennis is treurig en ternederdrukkend, maar de *vorm* van kennis in het algemeen, het verwerven van inzicht, het doordringen tot de waarheid, dat is beslist aangenaam en vermengt telkens weer zijn zoetheid met al die bitterheid, vreemd genoeg.

GS, § 534 (D XI, 405)

246

## Alleen Memnons zuil gaf geluid

Zoals na elke belangrijke ontdekking de mensen die erop willen afdingen haar in oude geschriften al weten aan te treffen, zo vindt men ook van mijn leer *sporen in bijna alle filosofien* van alle tijden. Niet slechts in de Veda's, bij Plato en Kant, in de bezielde materie van Bruno, Glisson<sup>90</sup> en Spinoza en de sluimerende monaden van Leibniz, maar echt in alle filosofieën zonder één uitzondering, in de oudste zowel als in de nieuwste. Maar dan wel altijd in de meest uiteenlopende vormomming, verweven met in het oog vallende absurditeiten en in de meest barokke gedaantes, waarin men die sporen alleen herkent als men er echt naar op zoek is. Het lijkt me net zoiets als te constateren dat men in alle dieren het type van de mens terugvindt, maar zonderling misvormd, onaf, de ene keer onderontwikkeld, een andere keer monstrueus, nu eens als grove aanzet, dan weer als karikatuur. Het vermetele van deze vergelijking is niet meer dan een *corollarium*, een toegift, bij de vermetelheid die er in het algemeen al in gelegen is, een nieuw filosofisch systeem op te stellen. Daarmee verklaart men immers alle eerdere pogingen voor mislukt, de eigen poging echter voor succesvol, en wie niet zo denkt en toch de wereld

een nieuw systeem wil aansmeren, moet wel een charlatan zijn. Het is er tot nu toe in de filosofie aan toegegaan als op een veiling, waar degene die het laatste woord heeft gesproken daarmee in één klap alles wat vóór hem werd gezegd ongeldig maakt.

Ik geef overigens toe dat ik niet geloof dat mijn filosofie ooit had kunnen ontstaan voordat de Upanishaden én Plato én Kant hun lichtstralen tegelijkertijd in de geest van een mens konden laten vallen. Maar hoewel er, zoals Diderot in *Le neveu de Rameau* zegt, vele zuilen stonden en de zon op allemaal scheen, gaf alleen Memnons zuil geluid.<sup>91</sup>

GS, § 603 (D XI, 458)

247

## Voorlopers en tijdgenoten

*Mijn eigen tijd* is niet mijn invloedssfeer, maar enkel de standplaats voor mijn fysieke persoon, die echter slechts een heel onbeduidend gedeelte van mijn héle persoon uitmaakt. Die standplaats heeft mijn persoon met vele andere personen gemeen die daar wél hun invloedssfeer in vinden: aan hen laat ik daarom maar alle zorg en strijd om dat domein over.

Fichte en Schelling steken wel in mij, maar ik niet in hen, d.w.z.: het weinige ware dat er in hun filosofieën zit, ligt compleet besloten in datgene wat *ik* heb gezegd.

Dat zou mijn grootste roem zijn: wanneer men eens van mij zou zeggen dat ik het raadsel heb opgelost dat Kant had opgegeven.

Het leven gaat snel en jullie begrip is traag: – daarom maak ik mijn eigen roem niet meer mee en loop ik mijn beloning mis.

Het publiek van mijn *tijdgenoten* is me te groot als ik tot hen allen zou moeten spreken, te klein als ik tot degenen zou moeten spreken die mij begrijpen.

NP, §§ 641, 646, 650, 651, 683  
(GN IV, resp. 344, 346, 348, 348, 360)

Het is mij onder de mensen bijna altijd zo te moede als Jezus van Nazareth wanneer hij een beroep deed op zijn discipelen, die altijd allemaal lagen te slapen.

GS, § 511 (D XI, 383)

248

### **Met poppen praten**

Ik praat soms wel met mensen zoals een kind met zijn pop praat: het weet wel dat die pop hem niet verstaat, maar scheidt zich door wat aangenaam opzettelijk zelfbedrog het plezier van communicatie.

GS, § 577 (D XI, 436)

### **Bekenden en vreemden**

Goede bekenden worden en zijn voor mij vaak vreemden en vreemden vaak vertrouwd, en ik spreek ze allen toe in dezelfde taal, terwijl anderen hier toch een groot verschil maken. Dat komt eigenlijk omdat ik van hen allen zo ver af sta dat het onderscheid tussen wat toevallig van buitenaf gezien dichtbij en dat wat ver weg lijkt voor mij verdwijnt, zoals de positie van de aarde in haar baan, d.w.z. haar jaarlijkse parallax, een verandering in de schijnbare positie van de vaste sterren veroorzaakt.<sup>92</sup>

Als ik me toch eens van de illusie kon bevrijden om dat gebroed van padden en adders voor mijn gelijken aan te willen zien, dan was ik al heel wat geholpen.

NP, § 639, 640 (GN IV, 343)

### **Geschreven in 1832:**

De totale miskenning die *mijn werk* ten deel gevallen is bewijst ofwel dat ik het tijdperk niet waard ben geweest, of het omgekeerde. In beide gevallen geldt nu dit: *the rest is silence*.<sup>93</sup>

249

NP, § 668 (GN IV, 355)

### **De bazuinen van de roem**

De koelheid en miskenning waarmee men mij ontving, hadden mij wellicht over alles wat ik ooit heb nagestreefd en ook over mijzelf in verwarring kunnen brengen. Maar gelukkig hoorde ik tegelijkertijd hoe de bazuinen van de roem het volstrekt waardeloze, het evident slechte en het zinledige als voortreffelijk, ja als het toppunt van menselijke wijsheid verkondigden, en toen was ik meteen weer in mijn spoor terug en volkomen gerustgesteld. Aan mij werd nu immers bewaarheid wat Biron (*Letters* II, 260) zegt: *‘As to success! those who succeed will console me for a failure.’* Met andere woorden:

*Ich sah des Ruhmes heilige Kränze  
Auf der gemeinen Stirn entweicht.*<sup>94</sup>

Mij hebben de ministeries van onderwijs niet kunnen gebruiken en ik dank de hemel dat ik niet zo iemand ben die ze kunnen gebruiken.

Ze kunnen eigenlijk alleen het soort mensen gebruiken dat zich láát gebruiken.

NP, § 642, 676 (GN IV, resp. 344, 358)

### Treurig en troosteloos?

250

Men heeft wel geklaagd dat mijn filosofie treurig en troosteloos zou zijn. Maar niets is er zo troosteloos als de leer dat hemel en aarde en bijgevolg ook de mens uit niets geschapen zouden zijn, want daar moet als de nacht op de dag uit volgen dat hij dan ook weer tot niets vergaat wanneer hij voor onze ogen sterft. Veeleer is het beginpunt en de grond van al wat troostrijk is de leer dat de mens niet uit niets is ontstaan.

Dat binnenkort de wormen aan mijn lichaam zullen knagen is een gedachte die ik verdragen kan, maar de filosofieprofessoren aan mijn filosofie! – daar ril ik van.

NP, § 654, 700 (GN IV, 350, 364)

### De mensheid heeft heel wat van mij geleerd

Als karakteristieke bijzonderheid van mijn filosofie mag ik wel aanvoeren dat ik overal de dingen *tot op de bodem probeer te onderzoeken*. Ik laat namelijk niet af ze tot op hun laatste elementen, de reële gegevens, na te speuren. Dat komt door een natuurlijke neiging die het mij vrijwel onmogelijk maakt om me met algemene en abstracte, dus nog onbepaalde kennis, met pure begrippen, laat staan met woorden tevreden te stellen, maar me voortdrijft totdat ik van alle begrippen en stellingen de laatste basis, die altijd aanschouwelijk is, naakt voor me heb staan. Die moet ik dan ofwel als oerfenomeen<sup>95</sup> laten staan of, waar mogelijk, nog verder in elementen ontleden. Hoe dan ook, steeds ga ik in mijn onderzoek naar het wezen van de zaak

tot het uiterste. Daarom zal men eens – natuurlijk niet zolang ik nog leef– beseffen dat de behandeling van een bepaald onderwerp door een vroegere filosoof, vergeleken met mijn benadering ervan maar mager lijkt. De mensheid heeft dan ook heel wat van mij geleerd dat ze nooit vergeten zal, en mijn geschriften zullen nooit teloorgaan. –

Uit een *wil* laat ook het theïsme de wereld voortkomen: het laat een wil de planeten in hun banen besturen en op hun oppervlak een natuur in het leven roepen. Alleen verlegt het deze wil, heel kinderlijk, naar buiten toe en laat hem pas indirect, door tussenkomst namelijk van kennis en materie, kortom op menselijke wijze, op de dingen inwerken, terwijl bij mij de wil niet zozeer *op* de dingen als wel *in* de dingen werkt, en de dingen zelfs niets anders zijn dan de zichtbaarheid van die wil. Men ziet echter wel aan deze overeenstemming dat wij allen het ene oorspronkelijke niet anders dan als een *wil* kunnen denken. Het *pantheïsme* noemt de in de dingen werkende wil een god, iets waarvan ik de absurditeit al vaak en indringend genoeg heb gelaakt. Ik noem hem: de wil om te leven, omdat daarin het laatste wat er nog aan hem te kennen valt onder woorden wordt gebracht. – Deze zelfde verhouding tussen indirectheid en directheid doet zich opnieuw voor in de moraal. De theïsten willen een vereffening van wat iemand doet met wat hij heeft te ondergaan. Ik ook. Maar zij nemen zo'n vereffening aan als eerst tot stand komend door toedoen van de tijd en van een rechter die vergeldt. Ik zie dat echter heel direct gebeuren, doordat ik in dader en dulder hetzelfde wezen aantref en belicht. De morele verworvenheden van het christendom, tot aan de opperste ascese toe, vindt men bij mij rationeel en in de samenhang der dingen gefundeerd, terwijl ze in het christendom op louter fabeltjes zijn gegroundvest. Het geloof aan die verhalen wordt van dag tot dag minder, zodat men zich wel tot mijn filosofie zal moeten gaan wenden. De pantheïsten kunnen geen serieus gemeente moraal hebben, want bij hen is alles even goddelijk en voortreffelijk. –

Men heeft mij vaak het verwijt gemaakt dat ik al filosoferend, dus theoretisch, het leven als ellendig en geenszins begerenswaardig heb voorgesteld. Maar toch is het een feit dat iemand die in de praktijk een vastberaden minachting voor het leven aan de dag legt, wordt geprezen en zelfs bewonderd, en wie naarstig in de weer is om zijn leven in stand te houden, die wordt veracht.

PP 1, *Fragm. Gesch. Phil.*, § 14 (V, 140v)

# AANTEKENINGEN

## Opmerking vooraf

Dit boek biedt een keuze van fragmenten die ontleend zijn aan Schopenhauers gehele oeuvre. Gevolg daarvan is dat lang niet elk sleutelbegrip van zijn filosofische systeem dat in de tekst voorkomt, in die tekst zelf eerst naar behoren wordt geïntroduceerd en nader verklaard. Toch is het voor een goed begrip van sommige passages belangrijk op de hoogte te zijn van de vaak ongewone, polemische inhoud die bepaalde traditionele filosofische termen bij Schopenhauer krijgen. Daarom bevat het notenapparaat, naast de gebruikelijke inhoudelijke aantekeningen, ook een aantal vertalersnoten. Daarin wordt voor cruciale technisch-filosofische termen die regelmatig terugkeren in het betoog iets uitvoeriger uiteengezet wat de filosofische betekenis is van het begrip in kwestie en om welke reden er voor een bepaalde vertaling van zón begrip is gekozen.

Voor de samenstelling van het notenapparaat is onder andere gebruikgemaakt van het *Schopenhauer-Register* van G.F. Wagner (1909), opnieuw uitgegeven door Arthur Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1960. Voorts van het naam- en zaakregister bij Schopenhauers *Sämtliche Werke*, in de editie van Arthur Hübscher, Wiesbaden: Brockhaus, 1972 (derde druk), en van de lijst van wetenschappelijke begrippen en vreemde woorden bij A. Schopenhauer: *Werke in zehn Bänden*, Zürich: Diogenes, 1977, verzorgd door Angelika Hübscher.

Ten slotte: alle nader te verklaren begrippen of citaten zijn alleen de *eerste keer* dat ze, in relevante samenhang, in de tekst optreden van een noot voorzien.



1. Voor zover de begrippen *Erscheinung* en *Ding an sich*, die Schopenhauer van Kant overneemt, nadrukkelijk als paar optreden, zijn ze vertaald met respectievelijk *verschijning* en *ding op zichzelf*, in navolging van de vertaling van Kants *Prolegomena* (Amsterdam/Meppel: Boom, 1979). Als *Erscheinung* apart voorkwam, is soms de vertaling *wereld van de verschijning* gekozen; in de meeste gevallen echter is het begrip vertaald met het alledaagse woord *verschijnsel*. Ook het meervoud *Erscheinungen* is steeds door *verschijnselen* vertaald.

254

Het gaat hier om het door Kant geformuleerde en door Schopenhauer herhaalde kentheoretische uitgangspunt dat wij de wereld slechts kennen zoals die *verschijnt* aan ons kennend bewustzijn, dat wil zeggen als *verschijning*, als bewustzijnsvoorstelling, bepaald door de ordeningsvormen van dat bewustzijn. Bij Schopenhauer zijn dat de vormen ruimte, tijd en causaliteit. Hoe de dingen onafhankelijk van de bepalingen van ons kenapparaat zijn mogen, dat weten we niet. Kant gaf aan dit onkenbare, dat aan de wereld van de verschijning ten grondslag ligt, de naam *ding op zichzelf*; Schopenhauer nu is in tegenstelling tot Kant van mening dat het ding op zichzelf ons wel degelijk op een rechtstreekse wijze is gegeven: het ding op zichzelf is volgens hem *wil*. Zo is de wereld dus, in de formule van Schopenhauer, *wil* en *voorstelling*.

2. De wet van de toereikende grond, die uitvoerig wordt uiteengezet in Schopenhauers proefschrift *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813), is het algemene ordeningsprincipe van ons voorstellend bewustzijn. De formulering ervan is ontleend aan de schoolfilosoof Christian Wolff: *Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit* (Niets is zonder grond, waardoor het er veeleer wel is, dan niet is). Er is met andere woorden in de wereld van de voorstelling voor alles een *grond*, een oorzaak of reden aan te wijzen, waardoor of waarom het er is: alles wat er is, is zonder uitzondering noodzakelijk.

Ook het menselijk handelen vormt op deze regel geen uitzondering (zie noot 5).

3. Grote gedachten komen uit het hart. Ontleend aan de Franse moralist Vauvenargues (1715-1747), *Reflexions et maximes*, nr. 127.
4. Hetzelfde, maar op andere wijze.
5. De wet van de toereikende grond verschijnt, al naargelang de klasse van voorstellingsobjecten waar het om gaat, als *fysische*, *logische*, *mathematische* of *ethische* grond: namelijk respectievelijk in het gebied van de zintuiglijke aanschouwing oftewel de empirische werkelijkheid als *oorzaak*, als causaliteit; in de sfeer van het denken, van de abstracte begrippen, als *logische reden*; in het domein van de zuivere, niet-materiële aanschouwing, dat wil zeggen de wiskunde, als *grond van opeenvolging* (in de tijd) en *plaats* (in de ruimte); in het handelen, waar het zelfbewustzijn een centrale rol speelt, als *motief*.
6. Men kan tot aan een zeker punt gaan, als het niet is gegeven verder te komen. Horatius, *Epistulae* I, 1, 32.
7. (Fr.) Wartaal, nonsens.
8. *L'Homme au masque de fer* was een geheimzinnige gevangene van koning Lodewijk XIV, die steeds een ijzeren, met zijde overtrokken masker moest dragen om ook aan zijn bewakers onbekend te blijven. Zijn ware persoonlijkheid is nooit met zekerheid vastgesteld.

*Kaspar Hauser* (1812?-1833) was de beroemdste vondeling van de negentiende eeuw. Toen hij in 1828 opdook in Neurenberg kon hij nauwelijks lopen of praten; bij zich droeg hij een brief, waarschijnlijk van zijn moeder, met zijn naam, geboortedatum en de mededeling dat zijn vader cavalerieofficier was geweest. Hij verklaarde tot dan toe altijd in een donker hok opgesloten te hebben gezeten. Onder eveneens raadselachtige omstandigheden werd hij in 1833 vermoord. Vanwege het volstrekte isolement waarin hij kennelijk was opgegroeid, vormde hij tijdens

zijn leven een belangwekkend studieobject voor allerhande pedagogen. Nog steeds is hij een bron van inspiratie voor schrijvers en dichters, zoals blijkt uit het toneelstuk *Kaspar* van Peter Handke (1968).

9. *Besonnenheit* is een door Schopenhauer veel gebruikt begrip, waarmee de eigenschap wordt aangeduid van het zich al wikkend en wegend in toekomst en verleden kunnen verplaatsen: een vermogen waardoor de mens zich onderscheidt van het dier, dat enkel in het heden leeft. De standaardvertaling ervan is *reflectie*; afhankelijk van de context is het soms ook met *bezinning* vertaald.
10. *Erkenntnis* is meestal niet vertaald met *kennis*, maar met *kennen*, om het actieve karakter van het kenproces, waar het in deze kentheoretische beschouwingen bijna steeds om gaat, te accentueren. Het Nederlandse woord *kennis* duidt het kant-en-klare *resultaat* aan van dat kenproces, waardoor het punt dat Schopenhauer onder de aandacht brengt verloren gaat: dat kennis niet eenvoudig een kwestie is van passieve overeenstemming tussen het menselijk intellect en de dingen, maar tot stand komt als het product van een actief voorstructurerend kenvermogen. Om dezelfde reden is *erkennen* meestal niet met *kennen*, maar met *leren kennen*, *kennis verwerven van...* vertaald.
11. Typisch voor Schopenhauer is de opvatting dat onze *aanschouwing* (*Anschauung*), onze waarneming van de buitenwereld, niet zoals bij Kant een kwestie van de zintuigen is, maar in hoofdzaak een aangelegenheid van het *verstand*. Via zijn vorm, de causaliteit, vormt het verstand uit de subjectieve zintuiglijke gewaarwording (*Empfindung*) de waarneming van het object, dat de *oorzaak* van die zintuiglijke indruk was: het ding in de buitenwereld; zo is dus alle aanschouwing ‘intellectueel’. Het begrip *intellectuele aanschouwing* wordt bovendien polemisch gebruikt tegen Fichte en Schelling, voor wie dezelfde term een

sleutelfunctie vervult ter aanduiding van een vermogen tot rechtstreekse kennis, niet van de empirische, maar juist van de bovenzinnelijke, metafysische wereld. Regelmatig spreekt Schopenhauer zijn minachting uit voor de uitvinders van dit orgaan voor het hogere.

12. *Direct van hun wil afhankelijk* is hier de vertaling van *willkürlich*. Het Nederlandse woord willekeurig heeft te zeer de connotatie 'onverschillig welke', terwijl Schopenhauer juist bedoelt: *door motieven bepaald*.
13. *Objectivatie* is de manifestatie, het zichtbaar worden van de wil op een bepaalde trap van de hiërarchisch opgebouwde wereld der verschijnselen. Zie noot 16.
14. Het gaat hier om Brief 62 in de *Opera Posthuma*, de Latijnse editie van 1677. In de editie van C. Gebhardt, Heidelberg 1925, betreft het deel IV nr. 58; in Spinoza, *Briefwisseling*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1977, is het eveneens brief 58, te vinden op p. 339-343. Dezelfde bewijsvoering treft men aan in *Ethica* III, propositio 2, scholium.
15. *Volharden in een eenmaal aangenomen toestand* is de vertaling van *Beharrlichkeit*. Zie Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*, 3. Hauptstück, Lehrsatz 3 en de Anmerkung daarbij; Kant formuleert daar als tweede wet van de mechanica dat elk lichaam 'beharrt' in zijn toestand van rust of beweging, als er geen uitwendige oorzaak optreedt die het dwingt die toestand te verlaten; hij noemt dit de *lex inertiae*, de wet van de traagheid.
16. *Objectiteit (Objektivität)* is een door Schopenhauer zelf gemaakt woord, dat in veel gevallen gebruikt wordt als synoniem van objectivatie (zie noot 13). Het *Schopenhauer-Register* van Wagner stelt (op p. 465) dat Schopenhauer onder 'objectiteit' in het algemeen de zichtbaarwording van de wil in de wereld van de verschijning *in abstracto* verstaat, terwijl hij met 'objectivatie' steeds een afzonderlijke trap van ontwikkeling zou aanduiden.

Schopenhauer lijkt zich hier echter niet zeer strikt aan te houden.

17. Schopenhauer verwijst hier naar de Leibniz-editie van Erdmann (Berlijn 1840), p. 755. De anekdote waar hij op doelt is daar te lezen in de vierde brief van Leibniz aan de Engelse filosoof Samuel Clarke. Leibniz schrijft Clarke dat er nooit twee individuen te vinden zijn die niet in enig opzicht van elkaar kunnen worden onderscheiden. Een edelman, zo vertelt hij, die eens met hem (Leibniz) en de keurvorstin (Sophie van de Palts, 1630-1714, gehuwd met Ernst August, keurvorst van Hannover; evenals haar dochter Sophie Charlotte, de latere koningin van Pruisen, met Leibniz bevriend) in het park van Herrenhausen (het vorstelijk lustslot bij Hannover) wandelde, beweerde dat het mogelijk was om twee bladeren te vinden die volstrekt gelijk waren. Door de keurvorstin uitgedaagd liep Leibniz' vriend vervolgens lange tijd zoekend rond, speurend naar de twee identieke bladeren. Maar tevergeefs.
18. In verschillende constellaties neemt Schopenhauer in WWV en elders dergelijke lijstjes van elementaire mechanische en dynamische krachten in zijn betoog op. Zie bijvoorbeeld het voorgaande fragment 'Spinoza en de steen', met de noot 15 daarbij, verschillende fragmenten in V en VI van deze keuze-editie, in het bijzonder de passage over de taak van de bouwkunst. Voor de toenmalige definities van deze krachten kan men raadplegen: Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (1786), daarin vooral het hoofdstuk 'Dynamik', waarin *Elastizität*, *Undurchdringlichkeit* en *Schwere* aan de orde komen, en het hoofdstuk 'Mechanik'.
19. De context hier en elders maakt het aannemelijk dat Schopenhauer met starheid (*Starrheit*) de kracht bedoelt die de vaste of kristallijne aggregatietoestand bepaalt. Vergelijk Kant, *Metaphysische Anfangsgründe...* (zie noot 18). Kant zegt (op p. 527 van de Akademie-Ausgabe aldaar): 'Ein fester – besser ein starrer –

Körper (*corpus rigidum*) ist der, dessen Teile nicht durch jede Kraft an einander verschoben werden können.' In de moderne natuurkunde zijn 'starre lichamen' veeleer lichamen waarvan in de berekeningen wordt aangenomen dat ze onvervormbaar zijn, dus 'absolut hart' in de zin van Kant (*ibid.*, p. 549).

20. Het is inderdaad nodig aan de stelling dat de wil één is toe te voegen dat die wil tegelijk ook *in zichzelf verdeeld* is; het probleem is namelijk dat er buiten de wil helemaal niets is, terwijl de wil toch een hongerige wil is: hij *moet* dus wel aan zichzelf knagen, zoals Schopenhauer opmerkt in *WWVI*, tweede boek, § 28. *Entzweiung* werd een filosofisch begrip tijdens het Duitse idealisme; voor Goethe was het een oerfenomeen: alles wat verschijnt moet een oorspronkelijke verdeeldheid in staat tot eenwording, of een oorspronkelijke eenheid in staat tot verdeeldheid zijn. Voor Schelling is in zichzelf verdeelde productiviteit voorwaarde voor alle activiteit van de natuur, garantie voor alle voortbestaan.
21. *Bewuste keuze* is hier de vertaling van *Willkür* (zie noot 12).
22. (In de chemie:) functionele groep van zuren; grondeigenschap.
23. *Posterius*: het latere, afgeleide; *prius*: het eerdere, oorspronkelijke.
24. Razernij zonder waanzin.
25. Tegenwoordig zelden zonder ironie gebruikt, was *genie* in de achttiende en negentiende eeuw een uiterst belangrijk basisbegrip van de esthetica, waarmee de kunstenaar en zijn oorspronkelijk, scheppend vermogen werden aangeduid. Kant zegt in zijn *Kritik der Urteilskraft*: 'Schone kunst is enkel mogelijk als product van het genie.' Kunst ziet hij dan als de bemiddeling tussen natuur en vrijheid, als het zintuiglijk maken van de ideeën van de *Vernunft*. In de Romantiek worden de uitzonderlijke, welhaast goddelijke talenten van het genie, vooral die van hart en gemoed, breed uitgemeten: de kunstenaar is de vertolker van goddelijke geheimen. Al deze elementen zijn

terug te vinden in het geniebegrip van Schopenhauer: genie is degen die de ideeën schouwt, die ideeën zichtbaar maakt, en daarmee het verborgen wezen van de wereld onthult.

26. *Per accidens*: toevallig, staat tegenover *per se*: noodzakelijk, wezenlijk.
27. Het ontstaan van levende wezens uit onbezielde stof: zo zou de zon volgens Aristoteles uit vuilnis wormen voortbrengen. In het algemeen staat *generatio aequivoca*, waarbij voortbrenger en voortgebrachte van verschillende soort zijn, tegenover *generatio univoca*, waarbij die twee van dezelfde soort zijn. De begrippen zijn ontleend aan Aristoteles.
28. Overeenstemming binnen de natuur.
29. Wet van de spaarzaamheid van de natuur.
30. De mens is voor zijn medemens een wolf. Ontleend aan Plautus, *Asinaria* II, 495.
31. Door Schopenhauer werd hier de vindplaats aan toegevoegd: 'Trembley, *Polypod*. II, S. 110 und III, S. 105'. Abraham Trembley (1700-1784) was een natuuronderzoeker. In Holland, op bezoek bij graaf Bentinck, ontdekte hij in 1740 de regeneratiecapaciteit van zoetwaterpoliepen.
32. Schopenhauers eigen aanvulling: uit een brief van Howitt in *W[EEKLY] Journal*, afgedrukt in Galignani's *Messenger* van november 1855.
33. Schopenhauers randnotitie: naar W. Irving, *Bracebridge Hall*, deel 1, p. 111.
34. Kant en Laplace ontwikkelden onafhankelijk van elkaar een theorie over het ontstaan van het zonnestelsel uit een zich samentrekkende oernevel. Kant had deze hypothese opgesteld in 1755. Laplace formuleerde haar in 1796 in zijn *Exposition du système du monde*. Het 'centrale lichaam' waarvan Schopenhauer hier spreekt is een zon.
35. De zijnsgrond van het individueel zijnde: het principe van de veelheid van de afzonderlijke dingen. Volgens Thomas van

Aquino was dit principe de materie; Locke brengt het evenwel al in verband met ruimte en tijd, Hume verlegt het in het subject. Voor Schopenhauer ten slotte zijn het de subjectieve vormen ruimte en tijd, die de veelheid mogelijk maken. Het individuatieprincipe is bij Schopenhauer dus in feite: *ruimte en tijd*.

36. Anders dan bij Kant, die het *verstand* bepaalt als het algemene vermogen tot oordelen, ziet Schopenhauer als de uitsluitende functie van het verstand het *rechtstreekse* onderkennen van *causale* verhoudingen. Het verstand speelt een cruciale rol bij het tot stand komen van de aanschouwing, zoals in noot 11 werd uiteengezet. Zie ook noot 37.
37. *Rede* is de vertaling van *Vernunft*, bij Schopenhauer het vermogen om abstracte begrippen te vormen, om te denken. De mens beschikt dus over een tweeledig intellect: over *verstand* en *rede*. In tegenstelling tot de gebruikelijke voorkeur van de filosofie voor de rede als hoogste kenvermogen, spreekt Schopenhauer regelmatig zijn voorkeur uit voor het betrouwbare verstand en voor concrete, empirische kennis; de rede daarentegen is bedrieglijk en kan de gevaarlijkste dwalingen en waanideeën in de wereld brengen.
38. De doelloorzaak is niet werkzaam volgens haar werkelijke, maar volgens haar gekende wezen. Francesco Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disputatio XXIII, sectio 7 en 8.
39. (Griekse mythologie) Ixion was een koning van de Lapithen die, omdat hij zich aan Hera wilde vergrijpen, door Zeus voor straf de Tartarus in werd gegooid, waar hij op een vurig rad werd vastgebonden en voor eeuwig in het rond moest draaien.
40. Zie noot 18 en 19.
41. De *grondtoon* (*Grundbass*) is de 'basse fundamentele', een toon die aan een aantal akkoorden gezamenlijk ten grondslag ligt. De Franse componist en muziektheoreticus Jean-Philippe Rameau (1683-1764) heeft deze toon uitvoerig aandacht gege-

ven in zijn leerboeken op het gebied van de harmonieleer. Omdat de diepe bas de oorsprong is van alle andere tonen, vergelijkt Schopenhauer hem met de ruwste massa van de materie, de allerlaagste natuurkrachten.

42. *Wer die menschliche Schönheit erblickt, den kann nichts Übles anwehn: erfüllt sich mit sich selbst und mit der Welt in Übereinstimmung.* Goethe, *Die Wahlverwandtschaften*, deel 1, hoofdstuk 6.
43. De Duitse term *Poesie*, vertaald met *poëzie*, is in de algemene betekenis van *Dichtung* (schone letteren) nu verouderd, evenals het Nederlandse equivalent. Tegenwoordig resteert nog alleen de meer specifieke betekenis 'literatuur in gebonden stijl' (tegenover proza). Schopenhauer hanteert hier duidelijk de algemene betekenis en doelt dus behalve op lyriek ook op epische en dramatische literatuur.
44. In overeenstemming met wat in de vorige noot werd gezegd, moet ook de term *dichter* (*Dichter*) breder worden opgevat dan in het hedendaagse Nederlands spraakgebruik, waar 'dichter' de schrijver van gedichten aanduidt.
45. *Des Knaben Wunderhorn*, verzameling volksliederen in drie delen, uitgegeven door Achim von Arnim en Clemens Brentano, 1806-1808.
46. *De neef van Rameau*: titel van een boek van Denis Diderot (1713-1784), vertegenwoordiger van de Franse Verlichting, filosoof, kunstcriticus, mathematicus en literator. Het boek, door Schopenhauer vrij vaak genoemd, is een eigenaardige kruising van muziekkritiek, algemene opvattingen over kunst en literatuur en nogal nihilistische gedachten over de waarden en idealen van Diderots tijd, geuit door de cynische 'neef van Rameau'.
47. Willen laat zich niet leren. Seneca, *Epistulae* 81, 14.
48. Alle genoemden zijn op heldhaftige wijze gesneuveld in veldslagen of offerden zich op andere wijze voor hun vaderland op. Kodros, volgens de sage de laatste koning van Athene, zorgde

- ervoor dat hij werd gedood in de strijd tegen de Doriërs, omdat het orakel van Delphi had gezegd dat die zouden winnen als de koning in leven zou blijven. Leonidas, koning van Sparta, sneuvelde in de strijd tegen de Perzen bij Thermopylae (480 v. Chr.). Regulus, Romeins veldheer, stierf in 250 v. Chr. in Carthaagse gevangenschap. Decius Mus, Romeins veldheer, sneuvelde in 340 v. Chr. in de slag bij de Vesuvius tegen de Latijnen. Arnold von Winkelried doorboorde zichzelf in de slag bij Sempach in Zwitserland in 1386 met een aantal vijandelijke speren en verminderde daardoor de gevechtskracht van de Oostenrijkers, zodat de Zwitsers de zege konden behalen op hertog Leopold III.
49. Italiaans renaissancefilosoof (1548-1600), monistisch pantheïst, verachter van het christendom van zijn tijd; als ketter verbrand. Schopenhauer, die hem bewonderde, noemde hem een Brahmanenziel, voor straf geïncarneerd in een Europees lichaam.
50. *I am a man / More sinn'd against than sinning*, Shakespeare, *King Lear*, akte III, scène 2.
51. Anakreon: Grieks lyrisch dichter, zesde eeuw v. Chr. Horatius: Romeins dichter, 65 - 8 v. Chr.
52. Uit deze aarde wellen mijn vreugden op, / En deze zon schijnt over mijn verdriet. Goethe, *Faust I*, 1663v.
53. Franz Moor is een van de hoofdpersonen in *Die Räuber* (1780), toneelstuk van Schiller uit diens *Sturm-und-Drang*-periode. Hij is de kwaadaardige en lelijke broer van Karl Moor, de wilde maar edele revolutionair die aan het hoofd van een ongeregelde bende tegen de gevestigde machten ten strijde trekt.
54. Het begrip *schöne Seele* werd door Wieland in 1774 in het Duits ingevoerd, mede als vertaling van Rousseaus *belle âme* (*Nouvelle Héloïse*, 1761). Elementen van wat Schaffesbury en Richardson met *beauty of the heart* aanduiden spelen erin mee. Vooral Schiller heeft vervolgens deze karakterologische term geijkt, als het ideaal van een harmonisch samengaan van het ethische (de plicht) en het esthetische (de neiging) in een

mens: de 'schone ziel' kan zich aan zijn neigingen overgeven zonder het gevaar te lopen met de plicht in conflict te komen. Vergelijk Kant, *Anthropologie*, deel 1 § 67. In het zesde boek van zijn roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/96) laat Goethe de 'Bekentnisse einer schönen Seele' in. De vrouw die deze bekentnissen doet vertoont echter trekken van een piëtistische religiositeit en van vitale zwakte, waardoor het begrip de bijklank krijgt van een enigszins overspannen innerlijk leven.

55. Het bij uitstek boosaardige dier. De Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Parijs 1853-1855. Deze rassentheoretische studie heeft vooral in Duitsland veel opgang gemaakt en vormde later een van de bronnen waarop de nationaalsocialistische rassentheoretici zich beriepen.
56. Zijn ogen zijn groter dan zijn maag.
57. De god Apollo belichaamt het mannelijk schoonheidsideaal, terwijl Thersites de lelijkste Griek was voor Troje.
58. George Frédéric Dagobert, baron de Cuvier (1769-1832): grondlegger van de vergelijkende anatomie. Cuvier geloofde onder andere in de onveranderlijkheid van de soorten en was ervan overtuigd dat ook planten een wil bezitten. Dit alles beviel Schopenhauer uiteraard wel; veel biologisch materiaal heeft hij aan de werken van Cuvier ontleend.
59. *A parte post*: achteraf bezien; *a parte ante*: van tevoren bezien.
60. *Velleitas* is het vluchtige inwerken van een motief op de wil, zonder dat dit in een besluit resulteert; een voorbijgaande, zwakke wilsimpuls. *Voluntas* is de wél in besluiten resulterende wil.
61. In de scholastiek: vrije beschikking van de wil, fundament van de zedelijke vrijheid. Dankzij de vrije wilsbeschikking zou de mens meester over zichzelf zijn.
62. Men kan onderscheiden tussen *relatief* toeval, waar het enkel de individuele onberekenbaarheid en onvoorspelbaarheid van de gebeurtenis betreft, terwijl de waarschijnlijkheid van het

optreden van z'ón gebeurtenis statistisch nog wel te vatten valt, en *absoluut* toeval, dat een volstrekt ontbreken van alle noodzakelijke samenhang en dus ook een doorbreking van de causale keten veronderstelt; zulke gebeurtenissen zouden dan geheel vrij en onbepaald moeten zijn. Die mogelijkheid wijst Schopenhauer resoluut van de hand: alles wat is en zich voordoet heeft voor hem een toereikende grond. Zie noot 2 en 5.

63. Korte woedeaanval. Zie Horatius, *Epistulae* I, 2, 62.
64. Het *nunc stans* (Latijn: permanente nu, voortdurende heden) is de aanduiding van de scholastiek voor de eeuwigheid. Men vindt het begrip bij Albertus Magnus, *Summa theologiae*, pars prima, tractatus V, quaestio XXII.
65. Een gezonde geest in een gezond lichaam. Juvenalis, *Satirae* 10, 356.
66. Ongevoeligheid en traagheid van geest; in *Karakters* van Theophrastus worden een aantal nog immer actuele karaktertypologieën gegeven.
67. Ken uzelf! Opschrift boven de Apollo-tempel in Delphi, toegeschreven aan een van de Zeven Wijzen, soms aan Thales, soms aan Chilon.
68. Raak mij niet aan! Zegswijze naar Johannes 2, 17 in de Vulgaatvertaling. In het Duits is 'Nolimetangere' de benaming van het plantje dat in het Nederlands kruidje-roer-me-niet heet.
69. Valerius Maximus (begin eerste eeuw n. Chr.) is de schrijver van een aan keizer Tiberius opgedragen historisch werk over merkwaardige daden en gezegden, in negen delen: *Facta et dicta memorabilia*, geput uit onder anderen Cicero en Livius en bestemd voor redenaars e.a.
70. (Griekse mythologie:) Phineus werd door de goden met blindheid geslagen en bovendien nog gekweld door monsterachtige vogels, de harpijen, die zijn voedsel roofden of smerig maakten telkens als hij wou eten. Hij zou ten slotte door de Argonauten zijn bevrijd.

71. Ugolino Gherardesca was lid van een machtige grafelijke familie in Pisa. Hij leefde enige tijd in onmin met zijn vaderstad, voerde haar toch weer aan tegen Genua, Florence en Lucca, maar zijn eigen partij, de Ghibellijnen, wantrouwde hem meer en meer. Hij trachtte zich toen bij de Welfen aan te sluiten, maar werd ten slotte door aartsbisschop Ruggiero Ubaldini, de nieuwe heerser in Pisa, in 1288 met twee van zijn zoons in een toren opgesloten, waar ze de hongerdood stierven. Dante bezingt zijn lot in de *Divina Commedia* (*Inferno*, canto 33) en ziet hem ten onrechte als een verrader van de Ghibellijnse zaak. De *Sturm-und-Drang*-dichter Gerstenberg schreef een ferealistische tragedie *Ugolino* (1768), waarin de uithongering tot in de kleinste details wordt belicht.
72. Beste van alle mogelijke werelden. De zinsnede *meilleur des mondes possibles* is ontleend aan het eerste hoofdstuk van Voltaires *Candide*, waar, in de figuur van Candides gouverneur Pangloss, de optimistische filosofie van Leibniz wordt geïroniseerd, althans de populaire vorm daarvan. Leibniz (1646-1716) verdedigde de gedachte dat onze wereld de beste van alle mogelijke werelden is, omdat 'er oneindig veel mogelijke werelden zijn, waarvan God de beste moet hebben gekozen, omdat hij niet anders dan overeenkomstig de hoogste rede handelt', zoals te lezen staat in de *Théodicée, essais sur la bonté de Dieu* enz., 1, 8 (editie Gerhardt VI, p. 107). Schopenhauer ziet in onze wereld de slechtste van alle mogelijke werelden.
73. Ach in welk een duisternis, welk een gevaar / wordt dit leven doorgebracht, al de tijd dat het duurt. Lucretius, *De rerum naturae* II, 15/16.
74. Brood en spelen. Naar Juvenalis, *Satirae* 10, 80/80.
75. Vanuit het inzicht dat de aanschouwelijke wereld slechts verschijning is, besloot Kant tot de *idealiteit* van de beide vormen van de aanschouwing: ruimte en tijd. *Realiteit*, dat wil zeggen een zijn dat van de wetmatigheden van ons kennend bewust-

- zijn volstrekt onafhankelijk is, heeft dan alleen datgene wat aan die verschijning ten grondslag ligt: het ding op zichzelf.
76. Want wat is, zal altijd zijn. Stobaeus, *Eclogae*, 1, 6.
77. Overgang naar een ander genus: de logische fout van het overspringen naar een ander gebied, van lijn naar vlak bijvoorbeeld, of van vlak naar lichaam. Zie Aristoteles, *De coelo* I, 1.
78. Eer en geld gaan niet in dezelfde zak.
79. Marie François Xavier Bichat (1772-1802): Frans anatoom en fysioloog. Ging uit van de tegenstelling tussen organisch en animaal leven, die overeenstemt met Schopenhauers onderscheid tussen wil en intellect. Hartstochten zijn volgens hem in het organische gefundeerd. Zijn *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* vinden grote instemming bij Schopenhauer, die evenals Bichat zeer geïnteresseerd was in het zuiver fysisch afleiden van intelligentie en karakter en in de wetten die de 'rapport du physique au moral' regelen.
80. Het is gemakkelijk het gevondene nog te verrijken.
81. Hans Christian Oersted (1777-1851), hoogleraar in de fysica te Kopenhagen.
82. Gottfried August Bürger (1747-1794), jurist en dichter. Vooral als dichter van de ballade *Lenore* (1774) door Schopenhauer zeer gewaardeerd, als beste dichter na Goethe.
83. Een dwaas weet in zijn eigen huis beter de weg dan een wijs man in andermans huis.
84. Je moet het mij met tegenspraak niet lastig maken! / Zodra men spreekt, begint men al op dwaalwegen te raken. Goethe, *Spruch, Widerspruch*. Weimarer Ausgabe II, p. 279. Artemis-Gedenkausgabe, Zürich 1950, deel I, p. 456-457.
85. Natuur heeft hem gevormd en toen de vorm vernietigd. Ariosto, *Orlando Furioso*, X, 84.
86. Bij uitstrek.
87. Er wordt een belachelijk muisje geboren. Compleet: *Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus*: bergen raken in barensnood, en

er wordt een belachelijke muis geboren. Horatius, *Ars Poetica*, 139.

88. Christian Wolff (1679-1754): belangrijkste vertegenwoordiger van het Duitse rationalistische Verlichtingsdenken; werkte de gedachten van Leibniz uit, vermengd met elementen uit de Scholastiek en het systeem van Descartes. Zie noot 2.
89. Op één na beste vaart. Ontleend aan Stobaeus, *Florilegium* caput 59, nr. 9.
90. Francis Glisson (1597-1677). Engels anatoom, die door zijn onderzoek naar de irritabiliteit, de prikkelbaarheid, van levende weefsels als voorloper van de beroemde fysioloog Haller is te beschouwen.
91. In Thebe in Egypte staan de zogenoemde Memnonkolossen, twee beelden van koning Amenophis III, waarvan men in de Oudheid dacht dat het beelden van Memnon waren. Een ervan werd door een aardbeving beschadigd en liet sindsdien bij zonsopgang een geluid horen, dat werd opgevat als een groet van Memnon aan zijn moeder Eos, de dageraad.
92. *Parallax* is in de astronomie de hoek tussen de lijnen die vanaf twee verschillende waarnemingspunten op aarde naar een hemellichaam getrokken kunnen worden; een belangrijk onderdeel in de trigonometrische afstandsbepaling tot dat hemellichaam. Bij sterren is de parallax met behulp waarvan men de afstand bepaalt niet de *dagelijkse*, maar de *jaarlijkse*: de ster wordt dan (bijv. in januari en juli) vanuit twee tegenovergestelde posities van de aardbaan waargenomen. Bij *verre* sterren is ook deze jaarlijkse parallax nog onmeetbaar klein: ze beschrijven voor het oog van de waarnemer op aarde dan ook geen beweging.
93. *The rest is silence* zijn de laatste woorden van Hamlet in het laatste bedrijf van het gelijknamige drama van Shakespeare.
94. Ik zag de heilige kransen van de roem / Op 't alledaagse hoofd ontwijd. Schiller, *Die Ideale*, strofe 9.

95. *Oerfenomeen* is een door Goethe gevormd begrip, dat van belang is voor zijn theorie van de organische natuur. De regels en wetten waardoor de verschijnselen worden beheerst openbaren zich aan ons niet via analyse, hypothese en verstandelijke operaties, maar worden 'geschouwd' aan de fenomenen van de zichtbare wereld. Zulke in de intuïtie gegeven 'oerfenomenen' zijn dan het uitgangspunt voor de ordening van de verschijnselen. Wat Goethe met 'oerfenomeen' bedoelt lijkt sterk op de betekenis die het begrip *idee* heeft in de filosofie van Schopenhauer.





