REKENSCHAP

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

BIBLIOTHEEK
Van Asch van Wijckskade 28
3512 VS Utrecht
Tel: (030) 239 01 99
UVH
UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK

Humanistisch Opleidings Instituut
B I B L I O T H E E K
Postbus 797 - 3500 AT Utrecht

NUMMER 3, SEPT. 1961
ACHTSTE JAARGANG

REKENSCHAP,

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, uitgave van de HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES, onder redactie van
Prof. Mr. A. D. BELINFANTE, Prof. Dr. H. FREUDENTHAL,
F. P. HUYGENS, Prof. Dr. B. W. SCHAPER, Prof. Dr. LIBBE VAN DER WAL.

Vaste medewerkers: Dr. H. Bonger, Prof. Dr. J. C. Brandt Corstius, Dr. A. L. Constandse, Dr. T. Eekman, Prof. Dr. J. J. Fahrenfort, Dr. L. van Gelder, Ir. E. Hymans, Prof. Dr. D. Loenen, Dr. Kwee Swan Liat, Dr. J. P. van Praag, Dr. V. W. D. Schenk, Dr. G. H. Streurman, Mr. J. in 't Veld, Mr. B. v. d. Waerden, Mr. H. B. J. Waslander.

Men wordt verzocht kopij enz. niet te zenden aan de redacteuren persoonlijk, maar aan het secretariaat der redactie, F. P. Huygens, Duinrell 4, Wassenaar (tel. K 1751-3568). Inzendingen worden alleen in behandeling genomen, wanneer de kopij getypt is, postzegels zijn bijgevoegd en het adres van de auteur op de kopij zelf is vermeld.

Het abonnement loopt van 1 januari tot 31 december. Abonnementsprijs *f* 7,50; voor donateurs en contribuanten van de Stichting en voor studenten *f* 6,—; losse nummers *f* 2,—.
Betaling gaarne door storting of overschrijving op giro no. 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates, Oudegracht 152, Utrecht.

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting heeft ten doel de bevordering van wetenschap en cultuur, in het bijzonder met betrekking tot de humanistische levens- en wereldbeschouwing.

Bestuur: het Dagelijks Bestuur van het Humanistisch Verbond.

Werkzaamheden:

a. het instellen en instandhouden van bijzondere leerstoelen met betrekking tot de humanistische levens- en wereldbeschouwing.
b. het organiseren en doen functioneren van een wetenschappelijke en een culturele sectie, alsmede van daaraan verbonden werkgroepen.

Vorm van deelneming:

a. donatie van tenminste *f* 1,— per maand ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen.
b. contributie van tenminste *f* 2,50 per jaar, verschaffende het recht van deelneming aan het werk der secties.

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd. Giro 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates, Oudegracht 152, Utrecht.

INHOUD:

8e jaargang nr. 3 — September 1961

	blz.
Prof. Dr. J. M. M. Aler: Schopenhauer als metafysicus	99
Prof. Dr. J. M. M. Aler: Arthur Schopenhauer, biografische schets . .	122
Prof. Dr. M. Landmann: Het beeld van de mens bij Schopenhauer . . .	125
Prof. Dr. J. C. Brandt Corstius. Schopenhauer en de Europese letterkunde	134
Dr. M. H. Würzner: Schopenhauerliteratuur	145
Personalia	147

Op de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort werd op 29 en 30 oktober 1960 ARTHUR SCHOPENHAUER herdacht. Tijdens de nabespreking kwam de wens naar voren, over het gebodene in meer blijvende vorm te beschikken. Het verheugt ons, dat deze wens met de publikatie van dit Schopenhauernummer van REKENSCHAP in vervulling gaat, zodat men tevens in ruimer kring gelegenheid krijgt, zich nog eens met deze denker bezig te houden. Deze samenwerking van het Humanistisch Verbond en de School voor Wijsbegeerte, elk op eigen wijze een centrum van ondogmatische bezinning, stemt tot grote voldoening.

Namens de redactie van Rekenschap,
F. P. HUYGENS, secretaris.

Namens de Internationale School voor Wijsbegeerte,
J. M. M. ALER, organisator Schopenhauerherdenking.

JAN ALER

SCHOPENHAUER ALS METAFYSICUS

Arthur Schopenhauer was bijzonder trots op zijn nederlandse afkomst (die hij dienovereenkomstig aandikte), hij bewonderde in politiek en artistiek opzicht onze beschavingsvorm, vooral die van de Gouden Eeuw: zulke dingen geven wel enige aanleiding tot piëteit onzerzijds, nu men allerwegen deze filosoof honderd jaar na zijn dood herdenkt. Veel belangrijker reden hiertoe vormt intussen Schopenhauer's gedachtenwereld op zichzelf. Helaas kent men deze meestal slechts van een bepaalde kant (zijn inktzwart pessimisme), zoals men ook het beeld van deze veelzijdige en brillante persoonlijkheid bedenkelijk pleegt te vereenvoudigen tot dat van een wat mensenschuwe zonderling. Schopenhauer's filosofische prestatie vertoont echter heel wat meer en heel wat belangrijker facetten. Men behoeft waarlijk geen Schopenhaueriaan te zijn (een genus dat hoogstwaarschijnlijk uitgestorven is), noch zich in dat zielsklimaat zo bijzonder goed thuis te gevoelen, om toch groot respect te koesteren voor de scherpzinnigheid en de enorme kennis, voor de diepgang en radicaliteit, voor de intellectuele moed waarvan zijn geschriften getuigen. Zij geven blijk van velerlei beïnvloeding die er tamelijk heterogeen uitziet (naast Plato, Kant en Goethe vooral ook oosterse schrijvers), maar anderzijds is Schopenhauer op zijn beurt een groot erflater der wijsbegeerte. Zijn systematische beschouwing van de mens b.v. heeft gezichtspunten geopend, die sindsdien hun vruchtbaarheid konden bewijzen. Daarnaast bevatten de *Parerga und Paralipomena* meer incidenteel juweeltjes van psychologische opmerkingsgave. Zo is er meer, ook op geheel ander terrein. Maar zelfs heel in het algemeen bezit zijn uitgangspunt verrassende actualiteit.

Als student namelijk sprak Schopenhauer eens deze gedenkwaardige woorden die men als het Leitmotiv van al zijn overpeinzingen mag beschouwen: „Het leven is een hachelijke zaak: ik heb mij voorgenomen, het daarmee door te brengen, dat ik erover nadenk". (1811). Hier beluistert men reeds die critische reserve ten aanzien van de mens en zijn lot, die hem deed hunkeren naar „een lichtstraal in het duister van ons bestaan, waardoor ons enig uitsluitsel gewerd over deze raadselachtige existentie waaraan niets ons zo duidelijk is als haar misère en haar onbenulligheid."

Een hele sector van het hedendaagse filosoferen wordt door dit motief beheerst. De vitriolige puntigheden die Schopenhauer over ons bestaan ten beste geeft, konden van onze beroemdste tijdgenoten afkomstig zijn. Nu inspireert dit motief der menselijke misère veelal tot cynische vernielzucht. Daartegenover staat dan de vlucht der vertwijfelden naar de ontroerende mysteriën van het oude geloof. Het een is in wezen zo weinig ad rem als het ander. Schopenhauer moest van géén van beide iets hebben. Ook hij doorstond niet steeds de verlammende aanblik van de Gorgo, maar het eigenlijk boeiende aan zijn werk is nu juist, hoe hij in de confrontatie met de absurditeiten van het leven groeide, hoe hij als

denker groeide: hij aanvaardde de uitdaging van het leven en hield de vrije gedachte met evenveel distinctie als grimmigheid hoog.
Een breed publiek van beschaafde lezers heeft deze hoogbegaafde stilist sinds het midden van de vorige eeuw weten te bereiken. Het waren lezers die met hem begrepen, „dat de mythen die het skelet van het christendom vormen, zienderogen verschrompelen". Ook zij zagen, „hoe het ongeloof, alle hypocriete vertoon en alle kerkelijke schijnleven ten spijt, hand over hand toeneemt, en dat juist dit feit tot werkelijke vooruitgang in de filosofie aanspoort".
Zelden heeft een wijsgeer buiten de kring van beoefenaren der filosofie zijn ideeën zelf zo „populair" weten te maken. Schopenhauer's vermogen hiertoe herinnert ons aan Plato. Het maakte hem tot de evenknie van een Emerson, een Nietzsche, een Bergson. Nog steeds bekoort zijn lezers het beeldend taaleigen, de sprankelende bewegelijkheid van zijn glashelder betoog, niet in de laatste plaats ook zijn sarcastische gevatheid. Nog machtiger echter dan in het rechtstreeks contact beïnvloedde Schopenhauer het publiek *in*direct, via een heel leger van vooraanstaande literatoren. Juist in zijn voordracht inspireerde hen kennelijk dit levensinzicht. Daartoe droeg meer in het algemeen wederzijdse affinitiet het hare bij. Want deze taalkunstenaar [1]) was tevens een erudiet kunstminnaar met een rijk ontwikkeld begrip voor kunst als een authentieke bijdrage tot de metafysica. Hij verdedigde bovendien gaarne de opvatting, dat er innige verwantschap tussen kunstenaar en filosoof bestaat.
Als deze herdenking dus geopend wordt met een karakteristiek van Schopenhauer als metafysicus, dan vormen deze overwegingen tevens een inleiding tot zijn mensbeschouwing. Anderzijds verduidelijken zij de weerklank van zijn filosoferen in de letterkunde. Deze beide onderwerpen zullen straks door twee uitnemende kenners worden belicht.

Schopenhauer is een metafysicus pur sang. Voor zo centraal houdt hij zelfs in het algeméén deze geestelijke tendentie, dat hij de mens als „animal metaphysicum" definieert. Aan welk wijsgerig streven moet men hierbij denken? Aan het streven naar inzicht in het zijn in zijn totaliteit (al wat is) en als zodanig (het zijn van al dat zijnde). De vraag die de metafysicus over de aard van het zijn stelt, overschrijdt elke beperking tot dit of dat zijnde, zij is transcendentaal, en hij tracht zijn antwoord denkend te bepalen: in een theorie. Stilstaande bij het meesttijds verwaarloosde en toch zo opmerkelijke feit, dat er iets is, beoogt de metafysicus met zijn transcendentale theorie niet alleen in te zien, wat dit betekent, maar ook: hoe het er komt (waarom is er iets?). Met die allesomvattende wezensbepaling der realiteit is derhalve onlosmakelijk verstrengeld het vraagstuk van de herkomst. Nog in een ander opzicht trouwens waaiert die simpele vraag naar het zijn terstond uit. Men vraagt immers naar de betekenis van „zijn" en deze vraag is op zichzelf reeds tweeledig. Zij luidt: wat betekent zijn? — maar ook: wat heeft dit te betekenen? Dienovereenkomstig informeert de vraag, waarom er eigenlijk iets is, zowel naar de herkomst als naar de zin van het zijn.

---

[1]) Behalve een enkel aangrijpend gedicht is vooral de collectie parabels die het slothoofdstuk van de *Parerga und Paralipomena* vormen, direct van literaire betekenis.

Jeugdportret van Schopenhauer uit 1809, geschilderd door Karl Friedrich Kaaz. Het toont de schrijver tijdens de incubatie van zijn hoofdwerk.

De leer van het zijn, aldus opgevat en uitgewerkt, is wezenlijke, universele kennis: kennis aangaande het absolute. Tegenover die leer van het ene zijn echter staat de bonte menigvuldigheid der realiteit, die met de gedachte aan eenheid spot. In de transcendentale bewustwording wordt derhalve de vraag naar hoofdgeledingen van het zijn acuut. Op den duur hebben zich drie regionale disciplines geconsolideerd in de traditie der metafysica (die eeuwenlang het kroondomein van de kerk was): de wijsgerige theologie, cosmologie en psychologie. Zij laten zich niet los van elkaar denken — het vraagstuk van hun samenhang is bijzonder netelig — maar ook niet van de algemene zijnsleer. Zo wordt er b.v. in elke metafysica aan een bepaald realiteitsveld de voorkeur gegeven, als zou juist dáárin de toegang tot het universele wezen nog het gemakkelijkst te vinden zijn. De regionale discipline die dat veld bewerkt, neemt uiteraard een sleutelpositie in het systeem in. Zij bezit bij uitstek een bemiddelende functie tussen het ene zijn en de vele verschijnselen. Daaraan is ook wel behoefte: Van meet af begeleidt immers de metafysica het bewustzijn, hoe moeizaam het wezen uit wolken van schijn wordt bevrijd. Want „de natuur verbergt zich gaarne". Een late echo van dit machtig woord van Herakleitos klinkt ons nog uit het werk van Goethe tegemoet, die de fragmenten van de Griek heel goed kende: „Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?". De samenklank van die uitdagende verzuchting en deze hoopvolle aarzeling is typisch voor de impuls tot een metafysica. —

Die versregel uit Goethe nu maakte Schopenhauer tot het motto van zijn filosoferen en stelt zo het metafysisch karakter daarvan in het volle licht. Hij beoogt dan ook de „verklaring van de totale ervaring uit één beginsel". De dringende behoefte aan zo'n verklaring vloeit voort uit „het bewustzijn, dat het evenzogoed mogelijk zou zijn, dat deze wereld wèl, als dat zij niet bestond". Maar Schopenhauer gaat een beslissende stap verder. „Wij vatten de wereld weldra op, als iets waarvan het niet-zijn niet slechts denkbaar is, maar zelfs de voorkeur verdient boven zijn ontstaan; vandaar dat onze verwondering over de wereld gemakkelijk overgaat in een piekeren over de *fataliteit* die haar desondanks deed ontstaan. Hoe was het mogelijk, dat zo'n onmetelijke kracht, als er voor het voortbrengen en instandhouden van zo'n wereld toch wel vereist is, volstrekt tegen haar eigen belang in, daartoe werd gebracht?'. [1])' Deze denker koppelt dus de vraag naar de aard van het zijn aan die naar de herkomst en de zin ervan. Deze laatste is hem door en door problematisch, dat is de onrust die hem tot metafysische overpeinzing aandrijft: De mens is het animal metaphysicum, omdat hij animal miserrimum is. Wat Schopenhauer welbewust bezielt, dat is precies dat onheilspellend vraagstuk „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts", dat in onze dagen Martin Heidegger — in deze algemene formulering aansluitend bij voorgangers — als de centrale vraag van alle filosoferen hardnekkig aan de orde stelt bij zijn moeizaam her-denken van de oorsprongen ener meer dan tweeduizendjarige traditie.

---

[1]) Deze en enkele volgende passages zijn ontleend aan het boeiende essay *Über das metafysische Bedürfnis des Menschen,* dat de fraaiste inleiding tot Schopenhauers filosoferen van zijn eigen hand is.

Op deze vraag, op dit gehele complex van vragen die hier rijzen, geeft echter ook de godsdienst (meer in het algemeen de religie) een soort antwoord. In hoeverre voorziet ook de godsdienst in de metafysische behoefte van de mens? Schopenhauer moest wel uiteenzetten, hoe hij de verhouding tussen beide antwoorden op deze problematiek ziet en waarom hij voor zich nu filosofeert. Dit heeft hij dan ook herhaaldelijk, uitvoerig en bijster slagvaardig gedaan. Daarbij treedt aan het licht, dat hij onoverkomelijke bezwaren koestert tegen de pretentie van de godsdienst. Men raadplege behalve het reeds enige malen geciteerde essay de wijsgerige dialoog *Über Religion* (in de *Parerga und Paralipomena)*. Die bezwaren waren toen al niet nieuw en zij zijn actueel gebleven.

De dogmatiek kan de denkende mens niet bevredigen, omdat zij voor haar meest principiële stellingen geen andere gronden aanvoert dan „sterke verhalen en afgezaagde sprookjes." Deze dogma's bezitten voor het kinderlijk gemoed grote aantrekkingskracht, bevredigen instinctieve behoeften (b.v. in het christendom de verzekeringen omtrent persoonlijke onsterflijkheid) en zij worden iemand zo jong en zo stevig ingeprent (met tactvolle mengeling van beloften en dreigementen), dat zij iets van aangeboren ideeën krijgen. Men moet dan wel een „wonderbaarlijke veerkracht van geest" bezitten, om zich van zulke „vanzelfsprekendheden" toch nog te ontdoen. Als dat moment gekomen is, worden de dogma's echter niet met zinnige argumenten beveiligd tegen de kritiek der mondig geworden mensheid, maar met gezag en dwang. Naar argumenten vragen wij vergeefs, omdat het geloof die in principe niet verschaffen kan. Kon het dit, dan was het immers geen gelóóf meer. Naar zijn aard gaat dit over zaken die men niet weten kan. Kon men die zaken ook nog kennen, „dan zou het geloof er geheel overbodig en hoogst belachelijk bijstaan."

Ontwikkelt desondanks het geloof iets, dat voor theorie moet doorgaan, dan beschikt het eenvoudig over God als een gegeven. Men behoeft niet meer, uitgaande van de werkelijkheid of van ons bewustzijn, naar hem te vragen, men „beschikt langs buitengewone wegen rechtstreeks over inlichtingen omtrent het wereldraadsel." Met behulp van zulke inside-information vindt een petitio principii plaats, die alle theorievorming reeds verijdelt, vóór men goed en wel begonnen is. In zoverre is hier eerder sprake van *„misbruik* van onze metafysische behoefte dan van haar bevrediging".

Deze en dergelijke wezenstrekken (hoofdzakelijk aan het christendom ontleend) kenmerken het verschijnsel godsdienst, door Schopenhauer bij voorkeur als volksmetafysica aangeduid. Schopenhauer's kritiek van de godsdienst is intussen juist zo boeiend, omdat hij dit kapitale verschijnsel niet simpelweg afdoet. Hij erkent, dat de godsdienst als een Janus Bifrons, „of liever, gelijk de Brahmaanse doodsgod Yama" twee aangezichten heeft. Al loert er achter het kruis — naar een spaanse zegswijze, waar inderdaad geen woord frans bij is — steeds de duivel, hij is bereid de godsdienst „cum grano salis te aanvaarden." De psychotherapeutische en cultuurpaedagogische betekenis die de religie (ook de godsdienst in engere zin, ook het monotheïsme) kan bezitten, laat zich immers niet ontveinzen. Deze fundeert Schopenhauer in haar allegorisch waarheidskarakter. Geenszins spottenderwijs stelt hij dan ook, dat „enige volstrekte onzinnigheden essentieel bestanddeel der volmaakte religie zijn ... want zij maken op passende wijze zelfs de man in the street iets duidelijk, wat hij anders niet begrijpen zou, zij maken hem duidelijk, dat de religie tenslotte een heel andere orde van dingen betreft dan die in onze wereld der ervaring en dat daarom niet slechts de absurde, maar ook de begrijpelijke dogma's eigenlijk slechts allegorieën zijn, waarin de waarheid aangepast wordt aan het menselijk begripsvermogen."

Welbeschouwd kan men dus over de religie (net als over de kunst) niet hóóg genoeg denken, maar dan moet men inderdaad ook over haar d e n k e n. Om de religie sensu allegorico uit te leggen, moet men over het inzicht sensu proprio beschikken. De betekenis van een bééld vat men op grond van kennis van de záák: een metafysische theorie is de sleutel tot de godsdienstige beelden, maar vooral ook de maatstaf van hun waarheid, precies zoals de wijsgerige ethica dit is voor de godsdienstige levensleer. Op deze rationeel-empirische grondslag wordt het mogelijk, de religie functioneel in het cultuurleven te rechtvaardigen en haar verbeeldingen te beoordelen. Daartoe is platte verstandelijkheid even ontoereikend als de gemakzucht van de catechismus.

Als een waarlijk verlicht man leert men hier Schopenhauer kennen. Naar de geest van zijn analysen bezint ook de hedendaagse wetenschap der religie zich op dit verschijnsel. Ongetwijfeld is ons begrip voor het „allegorisch" karakter daarvan belangrijk verdiept. Het moderne symboolbegrip ontsluit een andere verhouding tussen het intellect en de beeldende fantasie der mythe. Eminente geleerden, zoals onze landgenoot Fokke Sierksma, verfijnen daarmee de wijsgerige benadering van de godsdienst. Zo is er meer, maar in principe zijn Schopenhauer's overwegingen aan onze eeuw van bloeiende godsdienstpsychologie en -sociologie allerminst vreemd geworden. Op en top modern is trouwens ook zijn verhouding tot de wereldgodsdiensten.

Geen zweem van westerse vooringenomenheid is meer te bespeuren bij een denker die zich zo geestdriftig in de nog slechts betrekkelijk kort toegankelijke documenten van oosterse religie en filosofie verdiepte. Hoogst belangrijk voor de nadere uitwerking van zijn conceptie werden Brahmanisme en vooral Boeddhisme. Zijn vergelijking van deze religies (naar hun mythische voorstellingen en hun levensleer) met het christendom valt sterk in hun voordeel uit, als hij de maatstaf van zijn metafysica en ethica aanlegt. Wie op deze wijze orde op zaken stelt, de theorie en de belijdenis helder onderscheidt, heeft al duidelijk gemaakt, hoe hijzelf zijn metafysische behoefte zal bevredigen. Zijn bezinning op hun verschil impliceert reeds die keuze, want hij beweegt zich daarmee al in het vlak der theorievorming, hij filosofeert. „Als wetenschap heeft de filosofie alleen maar te maken, met wat men *weten* kan, zij wendt zich tot het *denken*". Schopenhauer kiest dus de denkinspanning en heeft steeds op behartenswaardige wijze gewaarschuwd tegen de vermeniging van wijsbegeerte en godsdienst.

Zulke bastaardering bederft zowel het een als het ander. Zij vertroebelt met name de wijsbegeerte die gevaar loopt, alleen nog maar tot make-up van een geloofsovertuiging te dienen. „Het voorwenden van onbevangen onderzoek der waarheid, met de bedoeling, de heersende godsdienst tot resultaat, ja zelfs tot maatstaf en contrôle van dat onderzoek te maken, is onduldbaar en zo'n filosofie die aan de godsdienst geketend is als een kettinghond aan zijn muur, is slechts de ergerlijke caricatuur van het hoogste en edelste streven der mensheid".

„Vrije gedachte" is dus niet een bepaald soort denkwijze, waarnaast er ook nog een andere zou bestaan, namelijk het onvrije denken der confessies. De term „vrije gedachte" accentueert pleonastisch de aard van het denken als zodanig. Dit is een inspanning tot vrijmaking of het is niet. Omgekeerd is zoiets als „onvrije gedachte" een contradictie en heft zichzelf op. Enkel de vrije, dat is de zich bevrijdende gedachte is bereid en in staat tot theorievorming.

De titel van Schopenhauer's omvangrijk systematisch hoofdwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* brengt zijn programma voor zo'n theorie volledig tot uitdrukking. Want in deze titel wordt de totale werkelijkheid, in een bepaalde structurele samenhang, onder twee aspecten beschouwd. Deze worden opgesomd in een volgorde die hun rangorde uitdrukt: in de eerste plaats de essentie der werkelijkheid, doorgrond in haar oorsprong (wil), vervolgens deze zelfde wereld, zoals hij zich in het bewustzijn voordoet (voorstelling). Dit programma voor een algemene zijnsleer duidt bovendien de voorrang van een bepaald zijnsgebied aan: de wijsgerige psychologie biedt de sleutel tot de wezensbepaling van het zijn en deze is kennelijk voluntaristisch geaard. De wijsgerige cosmologie komt daarnaast in de titel reeds ter sprake, maar elk spoor van theologie ontbreekt er: „De wereld is het probleem van de filosofie: alleen met de wereld heeft zij te maken en zij laat de goden gaarne met rust in de verwachting, dat die haar dan ook met rust zullen laten". Dit is — misschien onbedoeld — een markante parafrase van Goethe's bekende verzen waarin de dichter aan de goden gaarne hun hemel laat en zich vergenoegt

met „festen Sinn und guten Mut" hier op aarde, juist met die dappere standvastigheid, die Schopenhauer sierde.
Wederom leidt onze karakteristiek van Schopenhauer's metafysica op een essentieel punt naar Goethe. Hun nauwe persoonlijke betrekkingen in Schopenhauer's studentenjaren en diens blijvende verering voor dit genie: zulke biografische bijzonderheden moet men vooral zien in het algemene tijdsbeeld. Niet voor niets immers bestempelt men de zestig jaren rond 1800 in het Duitse geestesleven gaarne kortweg als Goethetijd. Nu is het algemeen karakter van een geesteshistorische periode voor goed begrip van een individuele prestatie allerbelangrijkst. Ook voor Schopenhauer geldt, dat de concrete uitwerking van zijn metafysica-programma verregaand door de geesteshistorische situatie werd bepaald. In de Goethetijd vormt dat algemene uitgangspunt, als het gaat om de wijsbegeerte, Kant's critisch idealisme. Juist de conjunctie van Goethe's wereldbeschouwelijke impulsen (die men in het bestek van de geschiedenis der wijsbegeerte met die van Spinoza en Leibniz kan vergelijken) en van Kant's criticisme spoorde uiterst begaafde jongeren tot een even rijk geschakeerde als koortsachtige produktiviteit aan. Door Kant was namelijk uiterst subtiel een zelfbeperking der menselijke rede afgedwongen met behoud van de aanspraken op objectiviteit in de kennisvorming, waar deze de theoretische bewerking der zintuigelijke gegevens betrof. Deze zelfbeperking kwam nu in conflict met de onuitroeibare metafysische behoefte die Kant wel had vastgesteld (men vergelijke zijn *Prolegomena),* maar niet aanvaard. Bij haar ijverige studie van Kant zon een nieuwe generatie op middelen om toch aan die behoefte te voldoen. Deze inspanning om Kant met Kant voorbij te streven, kenmerkt het speculatief idealisme van Fichte, Schelling en Hegel evengoed als Schopenhauer's filosoferen. Maar daarbij ontwikkelde dit laatste zich radicaal anders.
Om dit te begrijpen, moet men rekening houden met de omstandigheid, dat Schopenhauer tot de allerlaatste generatie van de Goethetijd behoort. Een blik op de biografische tabel leert ons, dat hij halfweg tussen Schelling en Hegel enerzijds, Comte en Feuerbach anderzijds geboren werd. Men kan hetzelfde feit ook anders benaderen: Schopenhauer werd geboren tegen het einde van het decennium waarin Kant zijn hoofdwerken (de trits der *Kritiken)* voltooide, maar in het jaar, dat hij gaat studeren, wordt Darwin geboren (1809) en zijn eigen hoofdwerk sluit hij af in het geboortejaar van Marx (1818). Of nog weer anders, naar politieke gezichtspunten: kort na zijn geboorte breekt de franse revolutie uit en veegt het ancien régime weg — in 1806, midden in Schopenhauer's stormachtige adolescentie, ruimen Napoleon's legioenen in enkele geforceerde marsen de vermolmde orde in Midden-Europa op — *Die Welt als Wille und Vorstellung* verschijnt in 1819, als een geruchtmakende politieke moord (op Kotzebue) het kwellend onbehagen onder jonge intellectuelen vertolkt en de „heilige alliantie" der autocraten in antwoord hierop haar reactionaire cultuurpolitiek in Duitsland en Oostenrijk met de Karlsbader Besluiten verscherpt. Schopenhauer vond zijn wijsgerig standpunt dus in zulke schokkende tijden. In de verbijsterende chaos van revolutionaire troebelen en bloedige oorlogen werd, alle restauratieve benepenheid ten spijt, toch een nieuw Europa geboren. Persoonlijke ervaringen in zijn jeugd (rommelig gezinsleven, overhaast ver-

trek uit Danzig in 1793, zelfmoord van zijn vader in 1805) waren niet minder schokkend. Schopenhauer had gemakkelijk ontworteld te gronde kunnen gaan. Hij handhaafde zich, door zijn onverschrokken zelfstandigheid, met een bijna complete vernieuwing. Dat was het alternatief. (De gevoelskleur die er zo hardnekkig in domineert, dit zij hier tevens terloops opgemerkt, werd ongetwijfeld bevorderd door deze overeenstemming van tijdsomstandigheden en persoonlijke lotgevallen).
Deze situatie op het breukvlak der tijden drukt onmiskenbaar haar stempel op Schopenhauer's filosoferen. De laatste metafysicus van de Goethetijd (en voorlopig tot het optreden van Nietzsche en Bergson, de laatste metafysicus met allure) is in tegenstelling tot zijn grote speculatieve voorgangers een overtuigd empirist. Als hij over metafysica spreekt, distantieert hij zich dan ook steeds krachtiger van het gangbare, deductieve rationalisme. Hij spreekt bijzonder onheus over denkers, ,,die voorwenden, dat zij de laatste d.w.z. de eerste grond der dingen kennen, dus een oerwezen, een absolutum of hoe men het verder allemaal noemt, mitsgaders het proces, de gronden, motieven en wat dies meer zij, tengevolge waarvan de wereld uit die eerste grond voortvloeit, of valt, voortgebracht of eruitgebonjourd wordt". Toch beoefent hij hardnekkig de metafysica. Maar inzover de probleemstelling daarin de wereld betreft (d.w.z. de ons gegeven werkelijkheid), houdt Schopenhauer het probleem zelf voor een empirisch gegeven en meent dientengevolge ook, dat men bij de oplossing ervan op ervaring een beroep behoort te doen: ,,de metafysica blijft derhalve immanent en wordt niet transcendent. Want zij spreekt nooit van de werkelijkheid op zichzelf anders dan in haar betrekking tot de verschijnselen".
Zulke methodologische overwegingen veronderstellen Kant's kennistheoretisch-metafysisch dualisme: verschijnsel staat dan tegenover Ding an sich en in de kennis zelf staat het zintuigelijk gegeven materiaal der kennis tegenover de vormgeving door de zuivere (d.i. van ervaring zuivere) begrippen die dat ervaringsmateriaal ordenen. Het apriori van de menselijke geest completeert dat aposteriori van de zintuigelijke ervaring en dit apriori is in de constitutie van de kennis de eigenlijke dominant die er de transcendentaal logische noodzakelijkheid en daaruit voortvloeiende algemeengeldigheid aan verschaft. Tot dusver genoot het dan ook in het speculatief idealisme van Kant's voortzetters de volle aandacht. Op de grondslag juist van het idealisme keert Schopenhauer zich echter tegen deze procedure als tegen een steriel intellectualisme. Hij houdt het veeleer voor juist, dat de filosoof met empirsch gewonnen begrippen werkt (dus niet zijn theorie deductief uit apriorische begrippen ontwikkelt) en deze begrippen door aanschouwing nog verrijkt. Dit beroep op de aanschouwing accentueert nog weer het sterk empirisch karakter van deze denktrant. Maar Schopenhauer houdt tevens vast aan het kantiaanse inzicht, dat bij alle aanschouwing (zowel ,,uitwendige" als ,,innerlijke") het intellect met het apriori actief betrokken is. Hij aanvaardt daarbij geheel de gedachte, dat men met het apriori op het Ding an sich geen vat heeft. Maar hij onderschrijft niet Kant's opvatting, als zou de metafysica per definitie dit aprioristisch karakter bezitten. Dit is enkel een generalisatie van de tot dusver opgetreden stelsels, zij belet niemand, om empirisch te werk te gaan en met het aprori ook elke aanspraak op apodicticiteit prijs te geven.

Bij dit empirisch-synthetisch karakter der metafysica zal haar beoefening heel dicht bij de positieve wetenschappen aansluiten. In dit opzicht is Schopenhauer veel nauwer met Kant zelf (en vooral ook met Goethe!) verwant dan zijn voorgangers (Herbart, zo wars van speculatie, uitgezonderd). Hun invloed legde tot in de twintiger jaren der 19de eeuw aan de beoefening der natuurwetenschappen in Duitsland ernstige hinderpalen in de weg. Maar Schopenhauer bewondert juist de ongekende opbloei der vakwetenschappen in West-Europa als een verheugend symptoom van de vooruitgang der beschaving en is er trots op, als hij in hun resultaten de bevestiging van zijn metafysica ziet, zoals blijkt uit zijn verhandeling *Über den Willen in der Natur*. Hij beoefent geen filosofie buiten de wetenschap om en houdt het slechts voor mogelijk, het probleem der metafysica zuiver te stellen, als men de vorderingen der natuurwetenschappen kent. De wijze waarop hij deze nauwe aansluiting formuleert, is echter tegelijkertijd kenmerkend voor zijn inzicht in het hemelsbreed v e r s c h i l: „De grote vorderingen van de natuurwetenschappen zullen de behoefte aan metafysica steeds duidelijker doen beseffen; omdat juist de verbeterde, verruimde en grondigere kennis van de natuur de tot dusver geldende metafysica steeds verder ondergraaft en tenslotte omverwerpt, terwijl aan de andere kant het vraagstuk van de metafysica zelf duidelijker, juister en vollediger wordt gesteld. Hoe beter men de aard der dingen afzonderlijk kent, des te dringender wordt de eis, het geheel in het algemeen te verklaren, want dit wordt bij toenemende empirische kennis steeds raadselachtiger".

Zulke uitspraken bewijzen, hoe authentiek Schopenhauer's betrekking tot Kant is. Hij streed niet zo verbeten tegen de onderwerping der metafysica aan de theologie, om haar vervolgens aan de vakwetenschap dienstbaar te maken. Veeleer ging het hem er om, de grens der wetenschappelijke begripsvorming te bepalen, een lacune bewust te maken en deze — in nauw contact met de wetenschappen zelf, maar tevens aan hen voorbijstrevend — te vullen. Wat er eigenlijk met de grondbegrippen der natuurwetenschappen wordt aangeduid, blijft in hun eigen kader een mysterie. „Het is een even grote als verbreide vergissing, dat wij nu juist de meest frequente, algemene en simpele verschijnselen het best zouden begrijpen; wij zijn echter alleen maar het meest eraan *gewend*, dat wij die *niet* begrijpen. Het is iets onverklaarbaars, dat een steen valt of dat een dier zich beweegt". Dit mysterie van het allersimpelste is het thema der metafysica. In Schopenhauer's plastische trant: „Men kan een burcht niet binnendringen, door er omheen te blijven draaien en vlijtig alle gevels heel gedetailleerd te schetsen".

Zo tekent zich de complementariteit van metafysica en wetenschap steeds duidelijker af. Aan het quantitatief verschil (universeel tegenover fragmentarisch) paart zich een qualitatief verschil in methode (funderende, reflectie, aanschouwelijk verrijkt, tegenover relationerende abstractie) en dit laatste vloeit voort uit de doelstelling in die universele reflectie: ter verklaring der fenomenen in hoogste algemeenheid een principe doorgronden (binnendringen in die burcht). Schopenhauer doet enkel een beroep op de algemeen menselijke ervaring. Deze empirist moet niets hebben van de tovermiddelen der romantische natuurfilosofie. Maar toch, de hier bedoelde „verklaring" is qualitatief iets anders dan in de weten-

schappen [1]). De gezochte aanschouwing is een dóórschouwing, gevoed met innerlijk beleefde betekenissen. Hier blijkt reeds, welke analogie tussen de filosoof en de kunstenaar zich aan Schopenhauer moest opdringen, maar ook welk principieel verschil er tussen hen beiden op de gemeenschappelijke grondslag van die ambivalente „verrijking door aanschouwing" blijft bestaan door de universaliteit en de begripmatigheid van de wijsgerige theorie.

De antiintellectualistische tendentie in Schopenhauer's filosoferen blijkt echter niet enkel in de methode, vooral ook in het resultaat, de wezensbepaling der werkelijkheid. De kennisvormen van de zuivere begrippen zijn een *sub*jectieve bijdrage tot de kennis. Zij vormen de grondslag voor de mogelijkheid der ervaringskennis, maar gaan zelf niet in ervaring op. Hun tegenhanger vormt de werkelijkheid op zichzelf, het *ob*jectief transcendente. Dit is juist het tegendeel van de transcendentale subjectiviteit en per definitie al even onervaarbaar als deze zelf. Toch identificeert Schopenhauer dat absolutum der transcendentie als Wil. Hoe hem dit mogelijk is en wat hij daarmee beoogt, dat moet ons nog bezighouden, maar hier is reeds van belang die afwendingen van het intellectualisme. Want dit absolutum, deze oerwil is bij Schopenhauer compleet tot de tegenvoeter der rede geworden. Deze „wil" heeft niets meer van Kant's zuivere wil of van Fichte's zedelijke, redelijke zelfbepaling. Schopenhauer's wil is de begeerte, de blinde, rusteloze levensdrang. Er is in deze gedachtengangen niets meer over van de zelfverzekerdheid der rede als wzensgrond der werkelijkheid of althans van het menszijn:

> Wie schön, o Mensch, mit deinem Palmenzweige
> Stehst Du an des Jahrhunderts Neige
> In edler stolzer Männlichkeit . . .
> Frei durch Vernunft, stark durch Gesetze,
> Durch Sanftmut gross . . .

Deze overtuiging was door een vorige generatie nog éénmaal heroverd op het nihilisme dat Mefisto verkondigde en dat Werther had vernietigd. — De grond der werkelijkheid is dus in wezen redeloos. Schopenhauer poneert het primaat van de drift. Wat dit inhoudt, leert ons de volgende stap. De absolute wil wil als zodanig niet „iets", is niet gericht op een doel. Hoe zou hij ook, want hij kan niets buiten zichzelf willen, daar er niets anders dan hij zelf is: alles wat verschijnt is zijn verschijningsvorm. Deze oerwil kan enkel zichzelf willen, hij is in zichzelf bevangen, eeuwig onbevredigd want hij „bereikt" niets, daarom onverzadiglijk en wezenlijk ongelukkig, daar hij principieel geen vervulling kent. Hij kwelt zichzelf.

---

[1]) Want de term is bij Schopenhauer nu eens synoniem met uitleg (Deutung, Auslegung), dan weer met ontcijfering, ontraadseling en begrip (Verständnis), d.w.z. Schopenhauer vraagt naar de betekenis, naar een innerlijke zin welks drager alle fenomenen te zamen zijn, zoals de letters, woorden, zinnen in het verband van een tekst. Vandaar dat het hem bij die „aanschouwing" vooral gaat om introspectie: „De laatste, fundamenteelste geheimen draagt de mens in zijn binnenste en dit is hem het directst toegankelijk; van daar dat hij slechts hier hopen mag, de sleutel tot het raadsel der wereld te vinden en het wezen der dingen aan één draad [de draad van Ariadne] te vatten."

Nu is echter de werkelijkheid zijn zelfexpressie (de wil stort zich daarin uit) en als zodanig is zij dienovereenkomstig ongelukkig. — Maar bovendien geldt de volgende overweging. Het is de ene oerwil die zich in zijn onweerstaanbare zelfbeaming tot de menigvuldigheid der verschijnselen in de werkelijkheid differentieert. Het ene verschijnt in onze ervaringswereld in een onnoemelijke rijkdom van soorten verschijnselen en elk van deze in een macht van individuen. Door deze objectivatie der wereld is de oerwil in zichzelf verdeeld: in elk der verschijnselen waarin hij zich uitstort, is hij volledig aanwezig met zijn rusteloze drang tot zelfverwerkelijking, intens ongelukkig door zichzelf. De werkelijkheid van zijn zelfexpressie is een chaotisch strijdgewoel van blinde zelfzucht. Maar wie daar zo doet lijden en wie dat leed dulden moet, zij zijn slechts in schijn te onderscheiden. Het is de in beide levende oerwil die hier door zijn instrument het intellect, misleid, zichzelf niet herkent en „zo, in zijn drift, de tanden in het eigen vlees slaat, niet wetend, dat hij steeds alleen maar zichzelf kwetst, en op deze wijze, door middel der individuatie, zijn innerlijke verscheurdheid openbaart". De individuatie is aldus het voertuig voor het ongeluk van de oerwil, zijn zelfkwelling. Deze onverbiddelijke machtstrijd met bruut geweld, op leven en dood, kenmerkt de samenleving niet minder dan de natuur, hij wordt er alleen geraffineerder gevoerd, zodat men er zich aanvankelijk op verkijken zou. Het leed dat de mens de mens aandoet, wordt er door die maskering niet minder om. Naarmate het individu op hoger trap van beschaving staat, is het bovendien gevoeliger, kwetsbaarder, en versterkt helder bewustzijn reflecterend het lijden.

Nu is de individuatie enkel eigen aan de wereld in haar voorgesteldheid, niet aan de oerwil zelf. Die voorgesteldheid is het correlaat van het intellect. De oerwil heeft ook dit intellect voortgebracht, uit eigen verkiezing. Daarom is de oerwil in zijn almacht zelf geheel verantwoordelijk voor zijn lijden in de individuatie en dit lijden komt hem toe als het eguivalent van zijn schuld. „Beklag is hier niet op zijn plaats: want de wil voert het grote treurspel, die enorme klucht, voor eigen rekening op en is ook zijn eigen toeschouwer. De wereld is precies zoals zij is, omdat de wil, welks verschijningswijze zij is, nu eenmaal zo is, als hij is, omdat hij als wil zo wil en niet anders. Voor het lijden is de rechtvaardiging deze, dat de wil ook in deze verschijning zichzelf beaamt, en deze beaming is daardoor gerechtvaardigd en vereffend, dat hij zijn lijden draagt". Het individueel bestaan is een schuld die men aangaat bij zijn geboorte, waarover men zijn leven lang de rente van het leed betaalt en die men delgt met zijn dood. Een rijk geïnstrumenteerde parafrase van Anaximander's onverbiddelijk diepzinnig motief — hoe alles boet voor zijn bestaan, want dit is een ongerechtigheid — valt in deze uiteenzettingen te bewonderen.

Zo wordt de grondtoon van Schopenhauer's levenservaring door metafysische bezinning tot een inzicht in de wezenlijke structuur der werkelijkheid. „Het leven is een hachelijke zaak", deze aanvankelijke impulsieve resultante van Schopenhauer's ontmoeting met het leven vindt in steeds meer feiten steun, zij krijgt een steeds wijder strekking en de metafysische theorie omtrent wezen en herkomst der werkelijkheid geeft een verklaring voor deze gesteldheid van het leven. Het universele lijden is nu het vitium originis ener werkelijkheid uit de oerwil: Zijn = willen =

lijden. Met deze toelichting voedt de theorie dan weer een besef van het leven, dat wij uit aanleg, tijdsomstandigheden en persoonlijke lotgevallen reeds benaderden en dat door de tijdstemming van romantische Weltschmerz ongetwijfeld werd gestimuleerd. Dat levensbesef heeft zich nu echter in dit imposante, wijsgerig doordachte pessimisme als een theorie van het wereldleed geobjectiveerd: een voluntaristische doctrine, door en door antirationalistisch (naar methode, naar resultaat, naar de hedonistische maatstaf ter beoordeling der levensfeiten enz.) waarin voor geest even weinig plaats overblijft als bij de rationalisten voor wil.

Het is na deze tour d'horizon voor nader begrip van Schopenhauer's wijsgerige prestatie nuttig, zich iets nauwkeuriger in de grondslag van zijn leer omtrent de oerwil te verdiepen. Het kantiaans uitgangspunt is daarbij even kapitaal als Schopenhauer's worsteling, om door dit criticisme heen aan zijn metafysische verlangen te voldoen. Dat uitgangspunt wordt in zijn subjectivistische tendentie radicaler gesteld dan bij Kant: „verschijning" is neutraler dan „voorstelling", dit drukt veel directer de activiteit van het kennend bewustzijn uit Maar vervolgens houdt Schopenhauer bijzonder drastisch onder deze activiteit opruiming.

Het kennistheoretisch dualisme houdt in, dat de werkelijkheid opzichzelf onkenbaar is. Wij kennen enkel objecten. Tot deze kennis verschaft onze geest zelf de condities. Die liggen in hem besloten. Weliswaar doen zich in de ervaring gegevens voor, de ervaringskennis betreft „iets". Maar dat „iets" is slechts als object kenbaar en wordt in zijn objectzijn materieel en formeel door het subject bepaald. Materialiter is dit het geval, inzoverre het objectzijn als zodanig alleen als voorgesteldheid door een denkend subject iets betekent. Buiten dit voorgesteldzijn om, is het ongerijmd, over objectzijn te spreken. Anderzijds conditioneren de disposities van de menselijke geest, de specifieke wijzen waarop het voorstellen zich voltrekt, de specifieke vormen van het objectzijn. De aldus apriorisch gestichte, objectieve orde is echter niets op zichzelf. Deze intellectuele kennis bezit geen metafysische draagwijdte, zij betreft enkel fenomenen.
Om desondanks te benaderen, wat er in de systematiek der kennis verschijnt, ontwikkelt Schopenhauer een negativerende methode, een aftrekprocedure. De overweging, dat wij het Ding an sich niet kennen, leidt hem ertoe, om het in *contrast* tot het objectzijn te stellen. Hij verwijdert het categoriaal systeem dat aan de voorstellingen in hun samenhang het aanschijn schenkt. Dan rest er iets dat enkel in negaties van het categoriaal systeem zich laat aanduiden: als onuitgebreid, tijdloos, grondeloos, alogisch en onvoorwerpelijk. Zo ziet het absolutum in zijn vrijheid eruit.
Wat kan men hierover nu nader nog zeggen? Als men van de correlatie van intellect en fenomenaliteit uitgaat, is dit een rhetorische vraag. Maar Schopenhauer vestigt de aandacht op een unieke belevingsinhoud, weliswaar ook fenomenaal. maar toch ternauwernood. Door deze uit de menselijke ervaring uit te schiften, vindt hij zijn toegang tot de werkelijkheid opzichzelf.

Het verstand construeert de voorwerpelijkheid met zintuigelijke gegevens: gewaarwordnigen die de zintuigen, organen van het lichaam, verschaffen. De mens is een kennend subject *met* een lichaam. Hij kent dit uitwendig, zintuigelijk, op de wijze der voorwerpelijkheid in het door ruimte, tijd en causaliteit geweven kleed der ervaring. Onze lichamelijke bewegingen en veranderingen kennen wij op dezelfde wijze als die van andere stoffelijke voorwerpen. Maar het kennend subject *is* dit lichaam ook, het is ermee identiek. Het „is" dit, maar dit is ook „van" het subject: dit lichaam is „zijn" lichaam. De voorstelling van dit „eigen" lichaam wordt begeleid door een voorstelling van het innerlijk: het bewustzijn van een beweging is het bewustzijn tevens van een volitie. De lichamelijke beweging is de zichtbaarheid van de wilsact, beide zijn „hetzelfde" maar in een andere kenvorm. Wij zijn ons op dubbele, heterogene wijze bewust van onze lijfelijkheid.
Schopenhauer legt heel speciaal de nadruk op de „onmiddellijkheid" van deze ervaring. In verschillende opzichten kan men inderdaad daarvan spreken. De term bezit dan

telkens verschillende strekking. In ons verband is vooral belangrijk, wat hij ten aanzien van die innerlijke gegevens, de wilsroerselen, belicht. Ook deze fenomenen worden (als zodanig) door het intellect (naar zijn aard) categoriaal geordend in de kendaad, precies zoals b.v. de gedragingen van het lichaam. Maar die categoriale ordening is hoogst summier, enkel de tijdscategorie is op hen nog toepasselijk. Nu is bij deze idealistische kennistheorie de metafysische betekenis van een gegeven omgekeerd evenredig aan zijn intellectuele verwerking. De geschetste ontmantelingsprocedure moet die verwerking ongedaan maken. Maar in casu valt er van zo'n mantel nauwelijks meer te spreken: deze unieke ervaring ligt op de grens van de intellectuele kennis, het is een grenservaring. Zij vormt de „hoeksteen" van deze metafysica.

Juist deze „onmiddellijkheid" is voor de verdere rol van Schopenhauer's visie op de samenhang van handeling en wilsuiting van grote betekenis: in dit wilsbesef heeft „het Ding an sich zijn sluier grotendeels afgeworpen, zij het ook dat het nog niet geheel naakt optreedt." Van wilsbesef („Innewerden") kan men inderdaad het best spreken bij deze bewustwording. Een minimum aan objectiverende distantie kenmerkt haar, zodat het gekende fenomeen zich nauwelijks van het kennend bewustzijn laat onderscheiden. Niet voor niets is hier dan ook wel sprake van „kennis die ieder van ons in concreto, onmiddellijk, d.w.z. als gevoel bezit". — Schopenhauer's opvatting omtrent de eigen aard van dit besef blijkt evenzeer uit zijn gedachten over de verhouding daarvan tot het principe van alle begripmatige kennis, tot het beginsel van de toereikende grond. Want hij legt er dan de nadruk op, dat dit beginsel op die bevinding in het geheel geen vat heeft. De identiteit van lichaam en wil laat zich áánwijzen, maar er is geen bewijs voor. Want zij kan niet worden afgeleid. Dit zou enkel mogelijk zijn, als het hier om bemiddelde kennis ging. Van onze lichamelijke gedraging en als onze wilsdaden hebben wij echter onmiddellijk weet. Er zijn geen onmiddelijker veronderstellingen. Het is de meest concrete kennis en men kan haar slechts als het uitgangspunt der reflectie opvatten, niet echter als een resultante discursief bereiken. „De identiteit van het subject van de wil met het kennend subject, die het mogelijk maakt, dat het woordje „ik" beide insluit en aanduidt, is de wereldknoop en als zodanig onverklaarbaar ... onmiddellijk gegeven ... het wonder bij uitstek."

De introspectieve gegevens intussen, waar het Schopenhauer in het bijzonder om te doen is, zijn niet de wilsbesluiten. In al zulke „willekeur" is ook „wil", maar wil als zodanig is volstrekt *on*willekeurig. Schopenhauer herkent de wil in de wens, de neiging, het affect, de hartstocht, het instinct, „in al die innerlijke roerselen en die men onder het ruime begrip gevoel samenvat". Deze voluntarist vat zijn grondbegrip even ruim op als de vader van het rationalisme, Descartes, zijn vondst, de cogitatio, deed. Maar de introspectieve gegevens waarop Schopenhauer vooral zijn aandacht richt, dat zijn vitale gevoelens, impulsen en reacties, waarbij men „binnen" en „buiten" nauwelijks onderscheiden kan en hun identiteit zich opdringt. Die bevindingen zijn vluchtig, maar intens. Slechts met dien verstande wordt er aan het cartesiaans criterium der waarheid — dat zij helder en duidelijk voor de geest staat — in zekere zin voldaan. Vervolgens geldt de filosofische inspanning de fixatie en bemiddeling van dat concrete levensgevoel met behulp van abstracties die rechtstreekser aan de eis van het „clare et distincte" hebben te beantwoorden. Daarop kan men dan ten aanzien van de „willekeur" gemakkelijk aantonen, dat hier het intellect in dienst van de wil (als levensdrang) fungeert, uiteindelijk geleid namelijk door lust- en onlustgevoelens. Bovendien laten zich het feit, dat ik wil, en de algemene gerichtheid van het willen (het laatste motief, het hoogste doel) niet meer gronden. In hun grondeloosheid kenmerken zij de wil die in de wilsuitingen verschijnt, als een absolutum: in het empirische verschijnt het intelligibel karakter (naar Kant's bekende onderscheiding) dat als werkelijkheid opzichzelf zich ontvouwt in de levensloop, in een reeks categoriaal bepaalde handelingen, maar zelf als hun vrije oorsprong daarin niet opgaat. Met zulke overwegingen opent Schopenhauer in de introspectieve gegevens opnieuw uitzicht op de wezenssfeer.

In de verhouding van de twee aspecten tekent zich aldus duidelijk een rangorde af. Zij verhouden zich klaarblijkelijk als mijn verschijning en haar wezen: in de handeling wordt de wil zichtbaar als het „an sich" van het lichaam. Zo moet men de relatie wel aan-

duiden, om haar voor elke causale interpretatie te behoeden. Het blijven aspecten in parallellisme, aanzichten van één werkelijkheid. Juist die intiemste, onwillekeurigste en daarom zuiverste gegevens in het wilsbesef wettigen deze opvatting (in hun gelijktijdigheid) en deze toedracht is geheel in overeenstemming met de kennistheoretische postulaten omtrent de beperking van het gebruik der categorieën tot de fenomenaliteit. In tegenstelling dus tot zijn tijdgenoot Maine de Biran die eveneens in de metafysica de overgang van het rationalisme naar het voluntarisme voltrok, door het wilsfenomeen (l'effort) centraal te stellen, vermijdt Schopenhauer aldus een spiritualistische uitleg van deze verschijnselen.

Terugziend van hier naar het kantiaanse uitgangspunt, geeft men zich van Schopenhauer's variant duidelijk rekenschap. Kant stelde door de onderscheiding van verschijnsel en werkelijkheid opzichzelf het een tegenover het ander, maar legde daarmee tevens tussen het een en het ander verband. Dit verschaft onze filosoof zijn „brug" tot de metafysica. Als van alle verschijnselen geldt, dat zij de verschijning van het Ding an sich zijn, dan geldt dit ook van onszelf. Wij zijn op onze wijze ook Ding an sich en inzoverre wij ons van onszelf bewust zijn, moet er naar Schopenhauer's idee hoe betrekkelijk dan ook iets daarvan in ons zelfbewustzijn blijken. Dit kan niet op de wijze van onze kennis der objecten het geval zijn (want dan prevaleert weer de onderscheiding boven het verband) en die kennis moet toch onafwijsbare evidentie bezitten: aanschouwelijke onmiddellijkheid.

De functie van dit wilsbesef in de metafysica ligt voor de hand. Tegen het *natuur*gebeuren kijken wij enkel maar aan. Op de vraag naar de betekenis van dit gebeuren kunnen wij geen antwoord geven, hoe nauwkeurig wij het ook analyseren en relationerend verklaren. Wij „begrijpen" het nooit. Misschien is er ook wel niets aan te begrijpen, maar de metafysische theorievorming wordt nu juist aangedreven door de verwachting van wél. Welnu, het zelfbewustzijn verschaft ons doorlopend en onmiddellijk zulk begrip omtrent het gebeuren, dat *ons gedrag* uitmaakt. Wij kennen daarvan de bedoeling, wij beseffen drijfveren en de stuwing van levensdrang is ons vertrouwd. „De wil geeft mij de sleutel tot mijn verschijning, openbaart mij de betekenis, toont mij de innerlijke drijfkrachten („Getriebe") van mijn wezen, van mijn doen, van mijn bewegingen".

In dit besef laat zich de lichamelijke verrichting dus als de verschijningswijze van de wilsessentie uitleggen. Maar nu gaat Schopenhauer nog een stap verder: in de lijfelijkheid in de meest algemene zin veruitwendigt zich die essentie. Niet enkel de verrichting, het lichaam zelf is zichtbaarheid van de wil, diens objectiteit. Voor de mogelijkheid tot handelen betekent het lichaam een heel complex van noodzakelijke voorwaarden. In die handelingen verschijnt echter het wezen van de handelende persoon. Het verschijnen der essentie nu kan niet afhankelijk gesteld worden van voorwaarden buiten haar om, zonder dat dan de essentie haar karakter verliest. „Het lichaam moet zich tot mijn wil als geheel, d.w.z. tot mijn intelligibel karakter (die extracategoriale, vrije wezenskern) dat in de tijd verschijnt als mijn empirisch karakter, zo verhouden, als de aparte lichaamsverrichting tot de aparte volitie." Het empirisch karakter (innerlijke verschijningswijze in de tijd) en het lichaam (uiterlijke verschijningswijze in ruimte en tijd) vormen samen, doorlopend aspectsgewijs op elkaar betrokken, de zelfverwerkelijking van de wil. Men zou ook kunnen zeggen, dat het empirisch karakter zowel de volities als de lichamelijkheid (verrichtingen plus instrumentarium daartoe) behelst.

Schopenhauer's bijzondere verdienste is het nu, dat hij zulk een metafysische constructie rond een intieme belevingskern completeert met een schat van wetenschappelijke gegevens [1]). In zulke passages o.a. springt

---

[1]) Wil men zich hierover oriënteren, dan is het hoofdstuk *Physische Astronomie* in de reeds aangestipte verhandeling *Ueber den Willen in der Natur* daartoe zeer geschikt. Van dit hoofdstuk heeft Sch. eens gezegd, dat hij er „op de meest uitputtende en stringente wijze de grondwaarheid van zijn leer heeft uiteen gezet en tot de empirische natuurkennis omlaag[!] gevoerd."

zijn methodische verwantschap in het oog met een andere grote intuïtief die tevens een groot geleerde was, met Bergson, hoe diepgaand het contrast van hun onmiddellijk levensgevoel ook zij. — Juist als de drift die hij fundamenteel is, objectiveert de wil zich in het lichaam. Onze bouw drukt functioneel en proportioneel het dynamisme van onze aandriften als vermogens uit. Metafysisch gesproken zien wij niet, omdat wij ogen hebben, maar wij hebben ogen, omdat wij willen zien. Elk orgaan is zo beschouwd „eine fixierte Sehnsucht". In fraaie analysen worden de details van de lichaamsbouw (van een miereneter, een luiaard enz.) uit het spanningsveld van drift en fysiek milieu geïnterpreteerd.

Zulke gedachtengangen kenmerken intussen reeds Schopenhauer's systematische verwerking van zijn vondst. In concentrische cirkels verruimt hij namelijk allengs de toepassing daarvan, op weg naar een monistische generalisatie die tenslotte alle levende wezens en zelfs de dode natuur omvat. Telkens aanknopend aan gegevens uit verschillende zijnsgebieden, herleidt Schopenhauer deze tot wilsobjectivaties, totdat de gehele werkelijkheid overeenkomstig het menszijn is uitgelegd. Deze uitleg herkent, generaliserend per analogie, de oerwil tot in de beweging der materie. „Het zal onze verbeeldingskracht [sic] geen al te grote inspanning kosten, zelfs op zo grote afstand ons eigen wezen te herkennen, precies datgene wat in ons helder bewustzijn doelen stelt en deze beoogt, hier echter, in zijn allerzwakste manifestaties, slechts blind, dof, eenzijdig en star streeft".

Dit dichterlijk monisme draagt het stempel van Schopenhauer's levenstijd. Het was waarlijk niet nodig geweest, in zo gloedvolle bewoordingen de lezer te suggereren, wat ruim een eeuw voordien Leibniz, bij zijn kritiek op het atoombegrip, in een fenomenologie der beweging zoveel zakelijker als „nisus", „conatus", „neiging", „drang" had verhelderd. In het ene en het andere geval intussen is de afstand tussen natuurwetenschap en natuurfilosofie bijzonder groot en hij is er sindsdien niet kleiner op geworden. Als Schopenhauer b.v. het begrip „natuurkracht" analyseert, onthult hij zonder veel moeite (op de voetsporen o.a. van Hume), hoe anthropomorf dit eigenlijk is. In zijn streven, het natuurlijk wereldbeeld wijsgerig te verdiepen, vindt hij (nu geheel de tegenstander van Hume), hier steun: de wil is niet één der krachten, maar alle kracht is essentieel wil. De moderne significa heeft zulke begrippen niet anders opgevat. Zij heeft deze ook doorzien, maar dit doorzicht is nu dienstbaar gemaakt aan een andere conclusie: Men moet zich niet vastklampen aan die metaforische suggesties, maar van elk anthropomorfisme de wetenschappelijke bewerking der ervaring zoveel mogelijk zuiveren. Schopenhauer daarentegen ziet de wereld als makanthropos en bij het schijnsel van het wilsbesef ontcijfert hij de gehele ervaring.

Terugziende realiseert men zich bij alle verschil Schopenhauer's overeenkomst met zijn speculatieve tijdgenoten. (Met name aan Schelling's natuurfilosofie en vrijheidsleer had hij trouwens heel wat meer te danken, dan men zo uit zijn sarcasmen zou opmaken). Ook hem mag men Fausts hartekreet in de monde leggen: „Erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält". Ἓν και παν, die sleutelformule die men de gehele Goethetijd door zeer bewust hanteert, is ook zijn parool. Ook Schopenhauer zou het wereldraadsel willen oplossen, de werkelijkheid doorgronden. Wederom wordt in de subjectiviteit de substantie gevonden, het Ene substraat

van Alle ervaring. Maar bij alle overeenkomst springt toch het verschil in het oog! Ofschoon ook Schopenhauer uitgaat van het zelfbewustzijn, interesseert hij zich niet meer voor het apriori van de kennis als toegang tot de kennende geest en zo tot de wereldgrond. Veeleer meent hij, dat de principiële onkenbaarheid van het kennend subject in het idealisme formeel voorop behoort te staan, daar immers het gekend worden van de kenner een nieuw apriori veronderstelt en men zo in eindeloze herhaling zou vervallen. Essentiëler is echter Schopenhauer's afkeer van het merkwaardig narcisme der idealistische reflectie. Daarmee geeft hij eigenlijk reeds blijk van een gewijzigde geesteshouding (ofschoon hij het theoretisch standpunt nog handhaaft): „In alle kennis is het gekende het eerste en essentiële, niet het kennen. Dit is secundair, het komt er bij, is niet meer dan een afdruk".

Deze openheid voor de rijkdom der ervaring kenmerkt de empirist. Maar Schopenhauer concentreert zich nu juist op de kennistheoretisch meest netelige sector der ervaring, die het empirisme, het positivisme en hun diverse nazaten steeds zorgvuldiger hebben geëlimineerd. De wetenschap van ons zieleleven is meer en meer tot een wetenschap der menselijke gedragingen geworden. Zij beperkt haar theorie-vorming gaarne tot de gegevens die in de inter-subjectiviteit voor verificatie vatbaar zijn. Schopenhauer gaat echter juist tegen de draad van deze behavioristische veruitwendiging in. Wat het individu alleen met zich zelf beleeft, dat is nu juist de hoeksteen der wezenskennis: „Blijkbaar is het juister, de wereld uit de mens te leren verstaan, dan de mens uit de wereld". Dat wij het s l e c h t s t kennen, wat ons het meest v e r t r o u w d is, in de eerste plaats ons zelf, is hem geen punt van overweging. „De wil kennen wij beslist onmiddellijk, hij is ons zo zeer bekend, dat wij, wat wil is, veel beter weten en begrijpen dan iets anders, wat het verder ook zij". Vandaar naar het geheel der ervaring is het een betrekkelijk eenvoudige stap. „Elke blik op de wereld, die te verklaren de taak van de filosoof is, bevestigt ons dat de *wil tot leven* de enige ware uitdrukking van haar diepste kern is". Dat is volstrekt als huldebetoon aan de ervaring bedoeld, maar eigenlijk „ziet" zo'n blik dit alles toch pas, als men het innerlijk reeds beseft en dit besef tot toetssteen der objektieve kennis maakt. — Schopenhauer's empirisme is dus van een heel bepaalde soort. Zijn hardnekkige inspanning geldt — met Bergson gesproken — één van de „données immédiates" van het bewustzijn, waarop ook de grote denkers na hem zich telkens weer concentreren. De wijze nu, waarop Schopenhauer voortdurend om zo'n fundamenteel gegeven van de algemene levenservaring heencirkelt en er heel voorzichtig met woorden naar grijpt, zijn streven, om het zo zuiver mogelijk vast te houden en ondanks zijn vluchtigheid met intellectuele middelen te consolideren, om die bevinding in haar volle betekenis voor het natuurlijk wereldbeeld in taal te bewaren en overdraagbaar te maken, zodat zij ook voor anderen een venster opent op het zijn als zodanig en in zijn totaliteit — dit alles stempelt hem (met zoveel andere illustre denkers) tot een fenomenoloog avant la lettre: „Ware wijsheid wordt niet verworven, doordat men de oneindig grote wereld gaat uitmeten of, wat nog doelmatiger zou zijn, persoonlijk door de eindeloze ruimte vliegt [sic], maar veeleer door één bepaald iets geheel te doorgronden, in die zin, dat men het ware en eigenlijke wezen daarvan volkomen tracht te kennen en te begrijpen."

Het is Schopenhauer's grote verdienste, dat hij die fenomenologische beschouwingswijze niet heeft gekeerd tegen (of zelfs maar geïsoleerd van) de causaalanalytische. Hij heeft juist de ook in onze tijd nog steeds niet voldoende aanvaarde eis gesteld van de verbindbaarheid der resultaten van beide en in de omvang van die complementaire verbindbaarheid een belangrijk criterium voor zijn metafysica gezien. Men kan dan ook duidelijk vaststellen, hoe zijn visie (geheel in de trant der transcendentale methode) de aard van de oerwil zo bepaalt, als „past" bij onze gecumuleerde ervaringen: Het grondfeit van de levensstrijd b.v. „openbaart", dat de wil in zichzelf verdeeld is. Dit betekent slechts — vooropgesteld, dat in de ervaring het wezen der werkelijkheid verschijnt — dat de noodzakelijke voorwaarde voor de algemeen geconstateerde strijd het innerlijk conflict van de oerwil is: een regressieve analyse legt de condities voor de mogelijkheid van de ervaringsfeiten bloot.
Schopenhauer hield de criteria der wetenschapsleer en de resultaten der wetenschappen hoog. Elk esoterisme en bijna elke deductieve spitsvondigheid is hem vreemd. Hij was te zeer doordrenkt met criticisme, te goed thuis in Locke en Hume, om zich in een soort reservaat van aandoenlijke diepzinnigheden (die op de keper beschouwd zo triviaal zijn!) te gaan verschansen. Anderzijds zat hem al die kenkritiek toch ook in de weg. Hij wilde namelijk persé in de bewoordingen van het critisch idealisme rekenschap van zijn bevindingen afleggen. Maar hij ontwrichtte noodzakelijkerwijs dat idioom en kon toch niet geheel recht doen aan zijn visie. De uitzonderlijke kenwaarde van zijn innerlijke aanschouwing berust op haar bijzonder werkelijkheidsgehalte. Maar het criticisme laat enkel kiezen tussen fenomenaal en essentieel. Dit alternatief biedt geen eigen plaats aan die intuïtie. Schopenhauer moet bijzonder elastisch manoeuvreren. „De" wil is niet onmiddellijk gegeven, maar ook niet volstrekt onkenbaar; hij blijft versluierd, maar die sluier is hoogst doorzichtig, enz. Niet minder verlegenheden moet het baren, dat die onmiddellijkheid der intuïtie via abstracties mededeelbaar gemaakt wordt, ingaat in een theorie die toch ook weer niet identiek is met de wetenschappelijke. Hoe hevelt men die concrete aanschouwing over, hoe behoudt zij haar unieke kenwaarde? De beantwoording van zulke vragen met de middelen van het criticisme kan nooit geheel bevredigen: de „hoeksteen" van deze metafysica blijft een steen des aanstoots.
Ondanks zulke puzzles heeft Schopenhauer met zijn oerbeleving van het wezen van de mens, van die potentialiteit tot volledige zelfverwerkelijking, een grondgedachte van de Goethetijd en van het modernste denken — de idee der autonomie — opmerkelijk geïntensiveerd en geradicaliseerd. Als een preludium op de hedendaagse mensbeschouwing van zo uiteenlopende denkers als Heidegger en Sartre klinkt de uitspraak: „De mens brengt zichzelf voort". Vergelijkt men omgekeerd binnen zijn eigen levenstijd zijn uiteenzettingen met tendenties in die richting — b.v. in Schiller's befaamde regel „Es ist der Geist, der sich den Körper baut" — dan beseft men eens te meer, hoeveel directer, zakelijker en levender Schopenhauer filosofeert. Deze constatering behoeft uiteraard niets af te doen aan iemands respect voor Schiller's ethos of aan zijn reserve ten aanzien van Schopenhauer's verstarring in pessimisme.
Geheel in Goethe's geest (men denke aan diens verrukking over zijn ontdekking van het tussenkaaksbeen) plant Schopenhauer de mens ein-

delijk weer in de volle werkelijkheid der levende natuur en laat hem diep daarin wortelen. „Het is een cardinale fout van het christendom, met heilloze gevolgen, dat het op tegennatuurlijke wijze de mens losgerukt heeft uit de dierenwereld waartoe hij toch wezenlijk behoort". Wederom preludeert Schopenhauer op hedendaagse beschouwingen. Dit wordt er niet minder om, als zijn filosofie ook uiteenzet, hoe de mens op het hoogtepunt van levensstuwing, aan de natuur ontgroeit. Pas waar hij leert, hoe men zich uiteindelijk toch van haar zou moeten vervréémden (waarover straks nader) is het, alsof Schopenhauer de consequenties van zijn visie niet geheel aan kan.
Het ligt voor de hand, dat het monisme bij deze herplaatsing van de mens in de levende natuur niet halt maakt, maar deze lijn doortrekt en het wilsbesef als sleutel tot het universum hanteert. In haar methodisch principe is de volgende uitspraak grote metafysici als Bergson of Alexander of Whitehead allerminst vreemd: „Metafysica is een weten, dat men zowel put uit de aanschouwing van de uitwendige, werkelijke wereld als uit de opheldering hierover die het intiemste feit van het zelfbewustzijn levert. Het onderwerp en de bron der metafysica vormt de ervaring in het geheel en in het algemeen." Wederom in de termen van Schopenhauer's eigen levenstijd kan men opmerken, hoe een aperçu van de geniale naamgever aan die periode hem bij de uitwerking van zijn programma heeft geleid. Die gedachte is vervat in het motto voor het omvangrijke supplement op boek 2 (over de wereld als objectivatie van de wil) van zijn hoofdwerk:

Ist nicht der Kern der Natur / Menschen im Herzen?

Toch moet men om deze tendentie in haar juiste proporties te zien, ook de reserve in het oog houden, die uit de bitse spot over de rationalistische metafysica sprak. In de loop der jaren stelt Schopenhauer steeds nadrukkelijker, dat zijn leer over de oerwil een immanent karakter draagt, niet handelt van iets absoluuts op zichzelf, maar in zijn betrekking tot zijn verschijning, nooit los van zijn voorgesteldheid. Schopenhauer is inderdaad een empirisch-metafysische grensganger. Dat hij na de aftrekprocedure het residu nader bepaalt en nu benoemt naar de ons vertrouwde gegevens, houdt hijzelf voor een „denominatio a potiori". De theorie hierover is in beginsel niet uitputtend en niet geheel adaequaat aan haar onderwerp, ook dat is hem wel duidelijk. Dat er vragen opengebleven zijn, het wordt erkend en zelfs worden er een reeks opgesomd. Maar bij alle reserve ten aanzien van zijn uitkomsten houdt Schopenhauer toch tevens vast aan de gedachte, dat zijn transcendentale grensverkenning de verst mogelijke benadering van het wereldraadsel *in* de algemeen menselijke ervaring is. Met ons intellect stoten wij voortdurend op een kerkerwand van onoplosbare vraagstukken, gelijk Schopenhauer eens schreef. In het kader van deze vergelijking kan men zeggen, dat hij niet behoorde tot de pseudofilosofen die het verstand nu minachten en achteloos verwerpen. Veeleer tastte hij er zorgvuldig de wand van die cel mee af, tot hij meende een spoor van een spleetje te hebben gevonden. Toen besteedde hij er de rest van zijn leven aan, die spleet met intellectuele middelen zo te verwijden, dat men er doorheen kon gluren.
Onze filosoof leefde in de Goethetijd, dit blijft een dankbaar gezichtspunt op zijn prestatie. Een enkele maal duidde Schopenhauer zijn vondst

aan als „oerfenomeen". Naar men weet, had Goethe de meest algemene wetmatigheid binnen een bepaald ervaringsgebied aldus betiteld en hij gaf gaarne de raad, deze grens der empirisch verantwoorde begripsvorming bij alle wijsgerige bezinning vooral in het oog te houden.[1]) Na een hoogst plezierig gesprek met Hegel zond hij deze eens ten geleide van enig studiemateriaal voor de kleurenleer volgend briefje (April 1821). Het drukt zijn speels critische sympathie voor de metafysica geestig uit. Al heeft Schopenhauer dit blaadje nooit gezien, hij heeft in zijn vroege studiejaren veel met Goethe gediscussieerd (niet in de laatste plaats over kleuren!) en men kan gerust de quintessens van zijn eigen werkwijze met dat hupse zinnetje kenschetsen. Het luidde: „Dem Absoluten empfiehlt sich schönstens zur freundlichen Aufnahme das Urphänomen".

Het culminatiepunt van de Goethetijd is evenwel kennelijk overschreden, dat blijkt wel uit de grondtoon van Schopenhauer's werk. Tot levensblijheid wilden de grote meesters van dit tijdvak inspireren, tot levensblijheid ondanks alles. Hun werk vertolkte daartoe niet het ideaal van luchtige genotzucht, maar werkte op tot edele bezieling, tot het verlangen, gestalte te verlenen aan de werkelijkheid in volledig vertrouwen op de zingeving die de mens zo volbrengt. De mens voltrok zijn cultuurdaad in het verheffend besef van zijn waardigheid. In het speculatief idealisme verdichtte zich dit ethos tot de gewaagde gedachte, dat hij handelde als het instrument, meer nog als de medewerker, ja zelfs onmiddellijk als het uitvoerend orgaan, de incarnatie van de wereldgeest. Bij Schopenhauer echter is van zo verheven constructies die al spoedig wat hol klonken, geen sprake meer. Het is en blijft zijn kracht, een aantal cardinale levensfeiten onbeschroomd onder ogen te zien. Er wordt dan niets verbloemd, er wordt ook niets bedacht, men tracht van „de schrijnende wanklank die deze wereld doordringt" rekenschap af te leggen en haar mogelijkheid in een metafysische structuur te gronden. Ingewikkelde kunstgrepen ter „rechtvaardiging" zijn overbodig. Het hele desideratum van een theodicee, dat de westerse filosofie sinds anderhalve eeuw kwelde, kon Schopenhauer afschrijven: de werkelijkheid is weliswaar een fiasco, maar er komt in het geheel geen opperwezen aan deze catastrofe te pas. „Het zou een plompe scherts zijn, hier van theofanie e.d. te spreken."
Dit alles vooropgesteld zijnde, is het uitermate boeiend te zien, hoe deze zijnsleer nu tevens een levensleer fundeert, hoe het inzicht in de oorzaak van de kwaal het perspectief op haar genezing opent. Schopenhauer's werk is een keurig staal van „Erlösungswissen", zoals Max Scheler de metafysica treffend definieerde. Zijn opvatting van de rol der individuatie wijst hem de weg tot bevrijding uit het lijden. Aangezien de zijnsleer het bestaan essentiéél als lijden begrijpt en de oorsprong van dit lijden identiek verklaart met de oorsprong van alle bestaan, namelijk met de zelfbeaming van de oerwil, is de levensleer in haar kern een receptuur, om die individuatie en die zelfbeaming ongedaan te maken. Ziet men in, dat het bestaan een dwaling is, dan zint men op middelen van die dwaling terug

---

[1]) Voor dit gehele complex van vraagstukken moge ik verwijzen naar mijn onderzoek van *Goethes wetenschapsbeoefening* (Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsbeg. en Psychol. jg. 1953) en de daar vermelde literatuur.

te komen. Dienovereenkomstig verloopt deze leer der verlossing in dezelfde étappes als de zijnsleer, maar uiteraard in omgekeerde volgorde. Zoals de uiteenzetting over het wilslijden trapsgewijs de intensiteit daarvan opvoert, zo verschaft de levensleer trapsgewijs solaas. Voorwaarde tot dit alles is, dat het intellect zich bevrijdt uit de dienstbaarheid aan de oerwil en nu zelfstandig de levenslijn tegen de oerwil in bepaalt.
In de esthetische contemplatie begint de mens uit de verblinding van de levensdrang te ontwaken. Geboeid door de kunst, gaat hij op in het schouwen van de idee der uitgebeelde verschijnselen. Aanknopend bij de metafysische ideeënleer van Plato — en niet bij de totaal andersgerichte, kennistheoretische leer over de ideeën van zijn leermeester Kant! — ontwikkelde Schopenhauer namelijk een objectivatiesfeer van de oerwil tussen deze zelf en de wereld der concrete verschijnselen in. Dit tussengebied vormt in deze zijnsleer een merkwaardige complicatie. Eigenlijk mist men haar node in het programma dat de titel van Schopenhauer's hoofdwerk behelst. Want de ideeën zijn reeds in zijn natuurfilosofie van belang en hier, in zijn filosofie der kunst, bezitten zij centrale betekenis. Daarmee zullen wij ons nog moeten bezighouden, nu gaat het er echter slechts om, hoe het wilstreven tot rust komt, als de geest zich verdiept in dat boventijdelijk wezen, der verschijnselen. Men ziet niet af van het concretum, maar schouwt daar „in" dit preïndividuele patroon, wordt zo doende ook zelf aan zijn individuele bepaaldheid onttrokken en bereikt een staat van zelfvergetelheid.
Dieper echter gaat het bevrijdingsproces in de daadwerkelijke zelf-verloochening. Daar overwint de mens in zijn levenspraktijk de differentiatie der individuele bestaanswijze met haar natuurlijke egocentriciteit. De zijnsleer van het universele lijden inspireert tot de wijsheid van het *mede*lijden, dat in het handelen zich als barmhartigheid uit. Het medelijden immers doorleeft de éénheid van alle bestaan in de verdeeldheid der individuatie. Men herkent de ander niet slechts als wezensgelijk, maar als manifestatie van dezelfde oerwil. De aandrift tot zelfhandhaving wordt in deze identificatie getemperd. Men delgt de schuld van het bestaan guller, naarmate de delging meer voldoening verschaft en deze voldoening neemt toe, naarmate men in de ander duidelijker zichzelf herkent. In de solidariteit van ware gemeenschap wordt metterdáád de verscheurdheid van de oerwil ongedaan gemaakt. Belangeloosheid en edelmoedigheid kenmerken derhalve een gedragswijze die het eenzijdig beeld van een uitsluitend door onverbiddelijke machtstrijd beheerste samenleving principiëler corrigeert, dan Schopenhauer laat uitkomen.
Deze leer van de deugd is in Schopenhauer's metafysica even belangrijk als die over de oerwil. Zij completeert deze nog effiënter dan de kunstleer. Zij betreft „de hoofdzaak van ons mensenleven, zijn ethische, voor de eeuwigheid geldende waarde". Haar te funderen, dat is ongetwijfeld heel wat moeilijker dan haar te prediken. Schopenhauer was er dan ook bijzonder trots op, dat hij deze hooggestemde ethiek als de wel doordachte consequentie van een metafysische theorie zuiver wijsgerig ontwikkelde. Daarbij handhaafde hij radicaal de morele verantwoordelijkheid van de mens, zoals deze voortvloeit uit de reeds aangestipte interpretatie van het intelligibel karakter.
Theïstische dogma's spelen hierbij uiteraard geen enkele rol. Schopenhauer heeft nog grondiger dan Kant de ethica vrijgemaakt van godsdien-

stige bevoogding. Deze kan haar enkel verzwakken (hoeveel steun zij soms ook in de levenspraktijk betekent). In dit verband licht Schopenhauer bij herhaling de verlegenheid van het monotheïsme toe. *Vrij* zijn van *schepselen,* dat is een onding, met hoeveel autoriteit men dit ook maskeert. Meer in het bijzonder springt die absurditeit in het oog, als men eraan vasthoudt, dat de schepper in kwestie niet alleen almachtig, maar ook nog goedertieren zou zijn.

Ofschoon dus heel sterk het accent op de zedeleer valt bij de theorie der bevrijding, toch is het in de samenhang van onze herdenking gewenst, nog enige aandacht aan de kunstleer te besteden. Laten wij als uitgangspunt die ideeënleer kiezen. De bemiddeling in de metafysica tussen het ene principe en de overstelpende menigvuldigheid der verschijnselen hield ons reeds bezig (vgl. p. 101). Tot zulke bemiddeling strekt ook dat tussenrijk. Het omvat de metafysische hypostasen van grondtypen der aanschouwing, de paradigmata der verschijnselen. Boven de vergankelijkheid van het „worden" uit (waarin zij het constante patroon vormen) „zijn" zij. In het grensgebied tussen het wezen der werkelijkheid (dat zich in hen reeds differentieert) en de individuatie der ervaringsverschijnselen (waarin zij nog niet opgaan) vormen zij de meest adaequate objectivatie van de oerwil. De idee is dus niet meer het eigenlijke zijn, het ὀντως ὠν, maar een wilsprojectie. Als zodanig is zij wel reeds het correlaat van een voorstellend subject, maar nog niet in de categoriale specificaties der relationerende kennis bevangen. Met de denkvormen van het principe van de toereikende grond vat men haar dus niet. Toch doet zij zich in de daarmee gevatte verschijnselen voor. U herkent de situatie: in het „empirisch karakter" hebben wij met zo'n grensbegrip, met dit fenomenaal gegeven wezen, met die projectie, reeds kennis gemaakt. Het „intelligibel" karakter is dan de projector.

Nu betreft de discursieve kennis de relaties der verschijnselen. In dienst van de wil beschouwt het verstand de verschijnselen geheel pragmatisch. In het vlak van die kennis bestaat er wel iets dat aan de idee beantwoordt: het abstraherend gewonnen soortbegrip („unitas *post* rem"). Maar de esthetische aanschouwing bewerkt de verschijnselen juist niet zo. Zij beschouwt deze niet als haar materiaal, zij behoeft hen niet door te geven aan het intellect. Zij kan bij hen stilstaan, zich in hen verdiepen, en het wezen in opdiepen. Het intellect, dat instrument van de wil, beheerst de verschijnselen in het belang van de wil, distantieert zich van de fenomenen, om hen te overwinnen. De onbevangen ontvankelijke beschouwing gaat daarentegen op in de verschijnselen, er ontstaat geen contrastspanning tussen subject en object. „Het begeertevolle subject is op het vurige rad van Ixion gevlochten, schept met de zeef der Danaïden, is de eeuwig smachtende Tantalus ... als echter de aandacht niet meer op de motieven van de wil gericht is, maar de dingen buiten hun relatie tot de wil ontwaart ... dan is ... de smarteloze toestand bereikt, die Epicurus als het hoogste goed en als de toestand der goden prees: — wij vieren de sabbath na het zwoegen in het tuchthuis van de wil, het rad van Ixion staat stil."

Zo staan het zuivere (gezuiverde) kennisobject enerzijds en de idee anderzijds nagenoeg buiten de schematiek van de intellectuele kennis om met elkaar in correlatie: „Plaats en tijd, de individualiteit van de kenner en van het gekende hebben hun betekenis verloren. De wereld als voorgesteld zijn treedt onvertroebeld in het licht en de oerwil wordt volmaakt geobjectiveerd". In deze beleving der idee rust het subject, het verliest zich daarin, het verliest zijn empirisch-pragmatische subjectiviteit, het wordt nagenoeg „objectief" (benadert een identiteit van subject en object) en zweeft als „helder wereldoog" boven de verschijnselen.

Zulke ideekennis kenmerkt de kunstenaar, meer in het algemeen het „genie" wiens geest zich uit de utilitaire functie bij de wil emancipeert. De kunstenaar bezit dat vermogen, enkel „oog" te zijn, maar bovendien vermag hij zijn aanschouwing uit te beelden. Kunst is deze veraanschouwelijking der idee in een werk en deze bemiddeling, deze gepotentieerde zichtbaarmaking der idee, is de eigenlijke zin van het werk, zoals de kunstfilosofie haar taak vindt in de analyse van deze objectivaties der idee

als projecties van de wilsprojectie: „Wij beschouwen het schone als een vorm van kennis, als een heel bijzondere soort van kennis."
De innerlijke verwantschap tussen filosofie en kunst springt hier in het oog. Beide vertonen een aanschouwelijk karakter (welks karakteristiek niet geheel uit de verf komt) in tegenstelling tot de discursief relationele, wezenlijk pragmatische kennis der wetenschappen. Men herinnere zich slechts de aard van het wilsbesef en vergelijke ook de in Schopenhauer's solidariteitsethiek vooronderstelde mystische eenheidsbeleving. Filosofie en kunst zijn op het absolute betrokken, hebben daarop fenomenologische kijk. De filosofie echter bezint zich op zulke ideatie, die theoretische bezinning heeft zij als zodanig gemeen met de wetenschappen en zij pretendeert daarbij niet, dat zij die met een rationele metafysica zou overtroeven. De kunst op haar beurt blijft in aanschouwelijkheid, maar de idee is reeds een objectivatie van het absolute, zij het ook de hoogste. Zo zijn er onderling dus wel weer verschillen van richting en van rang, maar de wederzijdse affiniteit is duidelijk, vooral ook gezien het volgende.

Geboeid door de kunst ontsluiten wij de innerlijke betekenis der werkelijkheid. De uiterlijke betekenis van een handeling b.v. is haar rol in de samenhang der verschijnselen, zoals deze voortspruit uit het principe van de toereikende grond. Maar de innerlijke betekenis is het inzicht dat zo'n handeling verschaft in de mens, in het menszijn van de mens, in de mens-idee. Kunst belicht deze door b.v. zeer uitgesproken individualiteiten (men herinnere zich ook de betekenis van de lijfelijkheid in verband met het empirische karakter) onder welgekozen omstandigheden hun aard te doen manifesteren. M.n. geldt van de kunst, dat zij „de dingen in het hart ziet", maar zulk een „innerlijke betekenis" was ook het doelwit der metafysica.
In de kunst blijkt het wezen der werkelijkheid scherper en adaequater dan in de verschijnselen zelf. Nu is het leven een zinloze kwelling door zelfverblinding. Is die openbaring opzichzelf dan zo genotvol? Neen! Maar de levensleer wees juist uit, dat er bevrijding mogelijk is. Ook dit thematiseert de kunst. En vooral, geheel afgezien van de thematiek: in de geestestoestand waar*in* wij voor de aanschouwing der idee openstaan, zijn wij als zodanig uit de zelfverblinding bevrijd tot het bevrijdend inzicht in de absurditeit van het leven. „Wij zien dezelfde zonsondergang, maar niet meer door de tralies van een gevangenis, doch van de terrassen van een paleis." Het is deze esthetische toestand, waarin het kunstwerk zijn beschouwer brengt, die door Schopenhauer telkens zeer magistraal beschreven wordt. Hierom is het hem — naast de ideeënleer die de *waarheid* der kunst moet verhelderen — in zijn kunstfilosofie vooral te doen.
Zoals hij bij de uiteenzetting van de verhouding tussen idee en kunstenaar profiteert van Goethe's studies (die ook tot de gedachte, dat de kunst ideëel „gesteigerte" werkelijkheid is, de beslissende stoot gaf), zo plukt onze filosoof eveneens de vruchten van Kant's en Schiller's voorbeeldige karakteristieken van de „esthetische toestand". Maar al deze (veelal dankbaar erkende) gaven worden zo kundig en oorspronkelijk geïncorporeerd en door een stroom van intense kunstbeleving van binnen uit doorbloed, dat men ook op deze beschouwingen mag toepassen, wat Schopenhauer eens in het algemeen met zo'n sympathieke mengeling van zelfbewustzijn en respect voor zijn leermeesters heeft uitgedrukt: „Er stonden heel wat zuilen en de zon [van Kant, Plato enz.] scheen op hen alle, maar alleen Memnoon's zuil begon te zingen."

Niet in de laatste plaats ook om hun fijne differentiatie naar kunsttakken en kunstrichtingen zijn Schopenhauer's beschouwingen zo waardevol. Enkel die over de muziek zij hier echter ten slotte nog vermeld, daar Schopenhauer aan deze kunst een unieke positie toekent in zijn systeem. Want muziek beeldt niet de idee uit, niet de „afschaduwingen", maar de oerwil zelf. Daarom is zij in het systeem der kunsten niet meer of minder dan een analogon der gehele werkelijkheid. De rangorde van kunst en filosofie valt nu volstrekt ten gunste van de eerste uit: in de muziek wordt onze metafysische behoefte het zuiverst en het meest intens bevredigd. Slechts schijnbaar is deze conclusie inconsequent. De intieme verhouding immers van de muziek tot de oerwil beantwoordt geheel aan de omstandigheid, dat zij als taal der emotionalitit — maar dan gezuiverd en geconcentreerd tot haar quintessens „zonder realiteit en haar gekweldheid" — het allernauwst betrokken is op Schopenhauer's oerfenomeen. Zij is derhalve

ook een (superieur) analogon der filosofie, zij spreekt „het allerinnerlijkste van het leven en het bestaan uit", maar dan „in een onmiddellijk begrijpelijke taal die niet in die der rede te vertalen valt."

Een beslissender stap tot verlossing uit wereldschuld en wereldleed intussen dan zulke contemplatieve intermezzi is de daadwerkelijke zelfverloochening. Maar het is toch nog niet genoeg, de eigen-zinnigheid van de wil enkel te breken! De wil temmen is goed, hem opheffen is beter. Pas het radicaal terugnemen van de individuatie betekent waarlijk verlossing. De term „terug*nemen*" is eigenlijk nog te actief. Men kan daarvan wel spreken bij de zelfmoord, maar deze wijst Schopenhauer juist af, omdat daaruit allerminst de ontkenning van de wil blijkt. Het is meer een krampachtige stuiptrekking van de wil die walgt van zijn individuatie en deze gewelddadig vernietigt. Verlossing bereikt echter, wie de wil zelf prijsgeeft en nu gaandeweg aan het bestaan afsterft. Het getuigt van Schopenhauer's wijze onbevangenheid, dat hij naast boeddhistische ook met grote waardering christelijke voorbeelden ter staving van zijn theorie over bevrijdende wereldverzaking aanhaalt. Wat daarin de toetsing van zijn metafysische bezinning doorstaat, bewondert hij zelfs gul en hij bedient zich daarvan bij de schildering van zijn ideaal van onthechting en versterving, dat de deugdzaamheid der belangeloosheid nog te boven gaat. Dat hij de mythische verbeeldingen der confessies als zodanig doorziet en zich geen illusies maakt over de machtspolitiek der kerken, neemt hem geenszins in tegen de levensleer van het christendom of tegen de zuivere levenswandel van menig christen.

De esthetische vreugde bevrijdt ons voor ogenblikken „als het ware"(!) van ons zelf, „hoe zalig echter moet hij zijn, wiens wil voorgoed gesust, ja zelfs geheel geblust is, op die laatste glimmende vonk na, die het lichaam in stand houdt en daarmee zal uitdoven. Hij ziet met een rustige glimlach terug op de illusies van deze wereld, die hem zo onverschillig voor ogen staan, als de schaakstukken na afloop van de partij of als de domino die men weggeworpen heeft, op de morgen na het carnaval."

Met een pathetische lofzang op de vervulling in zulk een bevrijdende negatie sluit Schopenhauer's hoofdwerk. Het ontwikkelt op dat moment een uitbundige dialectiek, om te verduidelijken, dat vergeleken met het langs de weg der ascese bereikte Niets onze realiteit van oerwil en voorstelling juist „niets" is. De filosofische cultuur beweegt zich aldus tegen de natuurlijke zelfbeaming van de oerwil in. Diens evolutie tot realiteit vindt haar pendant in deze *in*volutie waarmee het van de wil geëmancipeerde intellect de wereld weer ongedaan maakt. Heel consequent viert hier het negerend élan in Schopenhauer's voluntarisme, dat ons telkens reeds bezig hield, zijn hoogste triomf. Consequent namelijk, gezien zijn denktrant; maar met het oog op de eenheid van samenhang in de theorie allerminst. Want die triomf betekent haar zelfopheffing; in zulk quietistisch acosmisme heft het voluntarisme zijn principe op.

Hoe deze wending tegen de oerwil, tegen het wezen der werkelijkheid in, zich theoretisch laat funderen, dat blijft een mysterie. Als het Niets de eigenlijke vervulling betekent, dan is de wereld met de theorie van wil en voorstelling blijkbaar toch nog niet wezenlijk genoeg doordacht. Is de levenservaring van deze denker dieper, dan zijn theorie peilt? Deze is monistisch, maar er zijn aanwijzingen te over, dat dualisme zuiverder

beantwoordt aan die ervaring: de wijze waarop die correlatie van subject en object gehandhaafd bleef (vgl. p. 109), de karakteristiek van de „wereldknoop" (p. 110) en zo meer. Neemt deze metafysica echter niet haar toevlucht tot een dualistische theorie, dan moest zij toch tenminste haar conceptie van de ene oorsprong — in casu de oerwil — verruimen. Wij zagen, hoe de tweespalt van de oerwil in een regressieve analyse „onder" de ervaring werd geconstrueerd (p. 114). Iets dergelijks geldt voor de ideeënleer in de esthetiek: hoewel nominalisme theoretisch veel consequenter ware geweest, brengt Schopenhauer's kunstbeleving hem tot die metafysische constructie. Maar in het onderhavige geval blijft de fenomenologie zonder transcendentale fundering. Dit springt nu, bij deze metafysische salto der zelfopheffing, in het oog, maar drong het zich eigenlijk niet reeds op bij die gedachte van de emancipatie van het intellect? Ja zelfs al bij de vraag, hoe de oerwil dan toch zo'n intellect heeft voorgebracht? Moet er niet meer „in" het ene principe zitten of moet er niet iets „bij" komen, om van dat gebeuren rekenschap af te kunnen leggen? Moet dat gebeuren dan niet uitermate dialectisch verlopen, om het monisme te handhaven?
Hoe de keus ook uitvalt, het bereikte resultaat is daarmee niet ongedaan gemaakt, maar het dwingt ons tot verdere bezinning, het is een etappe op de weg der theorievorming. De aard van de aangestipte aporieën en van de lichtelijk gratuïte arrangementen tot transcendentale fundering nodigen ons uit, het hierbij niet te laten. Het latere voluntarisme was nu eens meer vakwetenschappelijk gericht (zoals bij Wundt) dan weer meer metafysisch van aard (zoals bij Nietzsche). Maar ook in dit laatste geval bleef het nog dichter bij de ervaringsgegevens, ontwikkelde zich pluralistisch en was voor de volte face van de versterving niet meer te vinden. Aanknopingspunten tot beaming van de wil waren er in Schopenhauer's eigen analysen zeer wel aanwezig. Maar hij maakte er geen gebruik van. Er is geen spoor van exaltatie van de wil, van dionysisch dynamisme in zijn levensgevoel, de loutering van de drift leidt niet tot strijdbare levensaanvaarding waarin wil en geest verzoend zijn, omdat zij zich in elkander herkennen en het cultuurleven — de scheppende zelfverwerkelijking der mensheid — als de opgang tot een gezuiverde, een verbeterde natuur vol vertrouwen in deze wortelt. Schopenhauer's pessimisme kent veeleer een apollinisch, stoisch ideaal. In bezonnen wijsheid doorstaat men sereen de bezoeking die leven heet — dapper en waardig en geresigneerd:

O wie ruhst du im Sturme, der Alles beugt und zerstreuet,
Fest, unerschüttert und still, du Strahl der erheiternden Sonne!
Lächelnd wie du, wie du mild, wie du fest und in ewiger Klarheit,
Ruhet der Weise im Sturm des jammer- und angstvollen Lebens.

ARTHUR SCHOPENHAUER

Biografische schets

1762 geb. Fichte; 1766 geb. Maine de Biran; 1769 geb. Napoleon; 1770 geb. Hegel.
1775 geb. Schelling; 1775 geb. Herbart.
1781 Kant: *Kritik der reinen Vernunft.*
1783 Kant: *Prolegomena.*

1784 Floris Sch. (geb. 1746) huwt te Danzig Johanna Trosiener (geb. 1766), later met groot succes literair werkzaam en evenals haar echtgenoot behorende tot de grote burgerij van de vrije stad Danzig.
1788 22 febr. geb. Arthur Sch.

1788 Kant: *Kritik der praktischen Vernunft.*
1789 Lavoisier: wet van behoud van de stof; Val van de Bastille.
1790 Kant: *Kritik der Urteilskraft.*
1792 Fichte: *Kritik aller Offenbarung.*
1793 Lodewijk XVI onthoofd.

1793 de zeer republikeins gezinde familie Sch. wijkt uit naar Hamburg, als Pruisen Danzig inlijft.

1794 Fichte: *Wissenschaftslehre.*
1796 Laplace: *Exposition du système du monde.*

1797 geb. Louise Adele Sch. (na 1840 een bekende romancière).
1797 - 1799 A. Sch. is werkzaam op een handelskantoor te Le Havre.
1803/4 hij bereist met zijn ouders West-Europa, Oostenrijk, Zwitserland.

1798 geb. Comte.
1799 staatsgreep van Napoleon.
1803 Experimenten met stoomschepen.
1804 geb. Feuerbach; Napoleon wordt keizer; Kant †.
1805 Schiller †; geb. Mazzini.
1806 Duitse keizerrijk houdt op te bestaan; Goethe: *Faust I;* geb. Stuart Mill.
1807 Hegel: *Phaenomenologie des Geistes;* geb. Garibaldi.
1808 Dalton: *New system of chemical philosophy.*
1809 geb. Darwin, Lincoln; Schelling: *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit.*

1805 Floris Sch. komt om het leven.
1806 Joh. Sch. vestigt zich te Weimar, Goethe is jarenlang het centrum van haar „salon".
1807 A. Sch. begint gymnasiale studie.

1809 student in de medicijnen te Göttingen.

1810 filosofie wordt hoofdvak.
1811/3 studie te Berlijn.

1813 promotie te Jena: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde.*
1813/4 regelmatige omgang met Goethe; studie der Veda's etc.
1815/6 kleurenstudie, intensieve gedachtenwisseling met Goethe.
1816 *Ueber das Sehen und die Farben.*

1818 *Die Welt als Wille und Vorstellung* voltooid. (= WWV).

1820 (-1831) privaatdocent in de filosofie te Berlijn, zonder een spoor van succes Hegel's mededinger.

1822/5 reizen naar Italië en Zuid-Duitsland, zware ziekte te München.

1831 wegens cholera-epidemie Berlijn verlaten. A. Sch. vestigt zich definitief te Frankfort a/Main.

1836 *Ueber den Willen in der Natur.*
1837 *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens* (bekroonde verhandeling).
1839 *Ueber die Grundlage der Moral.*
1840 A. Sch. schaft zich eigen meubels aan.

1843 supplement op WWV.
1844 tweede druk WWV.

1847 tweede, bewerkte druk van diss.

1849 Adele †.

1851 *Parerga und Paralipomena* breken het ijs, men gaat zijn werk lezen.
1854 Richard Wagner zendt hem *Der Ring der Nibelungen.*

1813 geb. Kierkegaard.

1814 Fichte †.

1815 Einde napoleontisch tijdperk. Restauratie. Heilige Alliantie.

1817 Hegel: *Enzyklopaedie.*
1818 Ricardo: *Principles polit. economy;* geb. Marx; voor de eerste maal steekt een stoomschip de Atlantische oceaan over.
1820 geb. Engels.

1821 geb. Helmholtz.
1823 electromotor.
1824 Comte: *Système de philos. posit.* Herbart: *Psychol. als Wissenschaft;* Maine de Biran †; Carnot: thermodynamica I.
1825 eerste spoorweg.
1830 liberale revolutie in Frankrijk; Comte begint *Cours de phil. pos.*
1831 Hegel †.

1832 Goethe †; geb. Wundt.
1833 telegrafie.
1834 duitse tolunie; Maine de Biran: *Rapports du physique et du moral* (posth.).
1835 Lobatsjewski: niet-euclidische meetkunde.

1841 Feuerbach: *Das Wesen des Christentums.*
1842 Robert Mayer: wet van behoud van energie.
1843 Mill: *System of Logic.*
1844 geb. Nietzsche; Kierkegaard: *Enten-Eller.*

1848 Marx en Engels publiceren het communistisch manifest; liberale revolutie in Europa.

1850 Clausius: thermodynamica II.

1855 Büchner: *Kraft und Stoff.* Kierkegaard †.

1856 universiteit te Leipzig schrijft prijsvraag over zijn filosofie uit.

1857 Comte †; Helmholtz: *Ueber das Sehen des Menschen.*

1859 derde druk WWV.
1859 Darwin: *Origin of species.*
1860 21 sept. † A. Sch.
1865 Nietzsche leest WWV.
1874 Nietzsche: *Schopenhauer als Erzieher.*
1911 Paul Deussen richt de Schopenhauergesellschaft op.

Hinter einem in seiner vollen Blütenpracht ausgebreiteten Apfelbaum erhob eine gerade Tanne ihren spitzen dunkeln Gipfel. Zu dieser sprach jener: „Siehe die Tausende meiner schönen muntern Blüten, die mich ganz bedecken! Was hast du dagegen aufzuweisen? Schwarzgrüne Nadeln". — „Wohl wahr", erwiderte die Tanne: „aber wann der Winter kommt, wirst du entlaubt dastehn; ich aber werde sein, was ich jetzt bin".

MICHAEL LANDMANN

HET BEELD VAN DE MENS BIJ SCHOPENHAUER

Nietzsche zei eens met het oog op Schopenhauer, dat men bij deze denker die een systeem wilde opstellen, „het bonte luipaardevel van zijn metafysica" moest afstropen, om daaronder „het moralistisch genie" te ontdekken. Naar hij zelf bekent, komt Schopenhauer tot zijn stelling omtrent de *wereld:* dat zij in de diepste grond wil is, door een gevolgtrekking naar analogie van zijn opvatting van de *mens.* De mens in wie de wil domineert is voor hem de transparante plaats waardoorheen het Zijn zelf oplicht. Aan de mens heeft hij intuïtief afgelezen, wat hij dan generaliserend op het geheel overdraagt. Niet alleen het organisme is voor hem „van binnen gezien wil", maar zelfs de zwaartekracht! Nu was de moderne natuurwetenschap juist groot geworden door zich verre te houden van een dergelijke vermenselijking, door de natuur niet psychisch-geestelijk, maar zuiver mechanisch te verklaren. Wij mogen, dit had Descartes al geleerd, in de extensio niet uitsluitend onze eigen cogitatio terug willen vinden, maar moeten de geheel andere, alleen aan de extentio immanente principes zoeken. Projectie van de mens op de wereld, zoals ook de romantische natuurfilosofie ze beoefende, kon dus in Schopenhauer's tijd enkel nog maar voor den dag komen als dichterlijk symbool, die door het metafysische eenheidsstreven een zekere legitimatie verkreeg. Juist daarom is het noch moeilijk, noch een aan Schopenhauer begaan onrecht, zijn metafysica als het ware weer in anthropologie terug te vertalen. En eigenlijk is zij ook altijd als anthrolopogie opgevat. Bij Schopenhauer ligt wel zeer voor de hand, wat in het algemeen een taak van de huidige historiografie der wijsbegeerte is: het metafysische anthropomorphisme te doorschouwen en door de humuslaag van metafysische speculaties heen te stoten tot op het anthropologische oergesteente.

Sinds Plato gold voor de filosofen de rede als het goddelijke en daarom ook als dat wat er althans aanspraak op maakte, het overheersende deel van ons te zijn. En ook dit werd in het buitenmenselijke getransponeerd: volgens rationele wet is niet alleen de kosmos voor de klassieke fysica opgebouwd, maar beweegt zelfs de wereldgeschiedenis zich voor Schopenhauer's grote tegenstander Hegel. Het is daarentegen het gemeenschappelijke van de grote filosofie der negentiende eeuw, dat zij het geloof aan de rede niet meer deelt en daar*onder* meer elementaire menselijke werkelijkheden blootlegt: de op God betrokken existentie (Kierkegaard), de sociaal-economische verhoudingen (Marx), de vitale grondslag der driften (Nietzsche), de „practicity" (James), de libido (Freud). In deze rij staat, deels als voorloper, ook Schopenhauer. Ook hij verlegt het accent in het beeld van de mens. Niet het cognitieve, zoals tot dusver, maar het voluntatieve en emotionele (waarvan de gehele sfeer bij Schopenhauer onder de wil begrepen is) heeft het primaat. Driften en hartstochten — die tot nu toe uitsluitend onder de aandacht waren gekomen als dat waarover de rede heeft te heersen — zijn bij haar vergeleken juist het onnoemelijk veel dichtere, vollere, in hoger mate zijnde. Niet alleen komen

in deze gedachtengang de zinnen in opstand tegen de ratio, maar alles wat als zodanig buiten het kennen valt, tegen het kenvermogen als geheel. Eerst op grond van een tot het uiterste doorgevoerde verwijdering van God, zegt Nietzsche, kon de mens het zonder vrees voor heiligschennis wagen met Schopenhauer zijn ontstelde blik te richten op een wereld die in diepste grond alogisch en chaotisch, zinloos en lijdend is.
Omdat ook in de mens de wil het fundament vormt, is ook zijn verwantschap met het dier voor Schopenhauer met geen enkel vooroordeel bezwaard. Terwijl de anthropologie die uitgaat van het primaat der rede deze als het *onderscheidende* van de mens stelt, *verbindt* daarentegen de anthropologie die van de *wil* uitgaat, hem met de *totaliteit der levende wezens*. Ons eigen verlangen, dat weten wij a priori, is ook het hunne, wij hebben het „met de poliepen gemeen".
„En daar wij in dit opzicht met volkomen zekerheid de identiteit van het dier met onszelf aannemen, aarzelen wij niet, hem onveranderd alle aandoeningen van de wil toe te kennen, die wij in onszelf aanwezig weten; wij spreken zonder bedenken ook bij het dier van begeerte, afschuw, vrees, woede, haat, liefde, vreugde, droefheid, verlangen enzovoort. Zodra er echter fenomenen van het loutere kennen ter sprake komen, beginnen wij ons onzeker te voelen".
„De idee van de mens mocht, om ons in de vereiste betekenis voor ogen te staan, niet alleen en afzonderlijk worden voorgesteld, maar moest vergezeld gaan van de reeks die omlaag loopt door alle vormen der dieren, door het plantenrijk, tot in het anorganische: eerst dan ontstaat een volledige objectivering van de wil; zij zijn de vooronderstellingen voor de idee van de mens, zoals voor de bloesems van de boom diens bladeren, takken, stam en wortel: zij vormen de piramide waarvan de mens de top is. Als men behagen schept in vergelijkingen, kan men ook zeggen: hun verschijning begeleidt die van de mens even noodzakelijk, als het volle licht wordt vergezeld door de geleidelijke gradaties van het lichte tot diepzwarte schaduw die het op zijn weg naar de duisternis doorloopt ... Wij zien echter dat die *innerlijke noodwendigheid,* die van de adequate objectiviteit van de wil onafscheidelijk is, die namelijk ener trapsgewijze opeenvolging zijner verschijningen, in het geheel van die verschijningen wordt uitgedrukt, door een *uiterlijke noodwendigheid,* namelijk door die krachtens welke de mens voor zijn instandhouding de dieren nodig heeft, deze trapsgewijze elkaar en verder te planten behoeven, die op hun beurt niet kunnen bestaan zonder de bodem, het water, de chemische elementen, de planeet, de zon, de rotatie en de omloop om de zon, de scheve stand van de ecliptica enzovoort". (WWV I, § 28 [1]).
Schopenhauer ziet echter in de wil niet alleen het sterkere, maar ook hetgeen eerder was en van meer metafysische aard is. Daarmee vergeleken is het eens zo hoog geprezen intellect evenzeer het minder sterke alsook het latere en tweederangse. „De wil *is* men, het intellect *heeft* men". De wil is het funderende, het intellect het gefundeerde.
„De wil, als het „Ding an sich", bepaalt het innerlijke, ware en onverwoestbare wezen van de mens ... Het intellect is iets secundairs, iets dat erbij is gekomen, eigenlijk ten opzichte van de wil niet meer dan een

---

[1]) WWV = *Die Welt als Wille und Vorstellung;* PP = *Parerga und Paralipomena;* WN = *Ueber den Willen in der Natur.*

dienend werktuig dat, al naar de eisen van die dienst, meer of minder volkomen en gecompliceerd is . . . De wil is de substantie van de mens, het intellect de accidentie; de wil is de materie, het intellect de vorm."
Als een dergelijk zinnebeeld van het (menselijk) bewustzijn kunnen wij ook de plant beschouwen. Deze heeft, zoals bekend is, twee polen, wortel en kruin: de eerste naar het donkere, vochtige, koude, de laatste naar het lichte, droge, warme strevend en dan als het indifferentiepunt tussen de beide polen, waar ze uiteengaan vlak bij het aardoppervlak, de wortelstok. De wortel is het wezenlijke, oorspronkelijke, blijvende, waarvan het afsterven dat van de kruin meebrengt, dus het primaire; de kruin daarentegen is het zichtbare, maar is ontsproten en gaat *ook* zonder dat de wortel sterft, te niet, is dus het secundaire. De wortel stelt de wil, de kruin het intellect voor, en het indifferentiepunt van beide, de wortelstok, zou dan *het ik* zijn dat, als gemeenschappelijk eindpunt, aan beide toebehoort. (WWV II, Kap. 19, Kap. 42).
„. . . dat evenwel het *intellect* fysiek geconditioneerd, de functie van een stoffelijk orgaan, dus hiervan afhankelijk en zonder dit onmogelijk is, zoals men ook niet grijpen kan zonder hand, dat het intellect bijgevolg louter tot de verschijning behoort en dus het lot hiervan deelt, — dat daarentegen de *wil* niet aan een speciaal orgaan gebonden, maar overal tegenwoordig is, overal eigenlijk de beweging en de vorm bepaalt, derhalve het bepalende voor het gehele organisme is, dat de wil inderdaad het metafysische substraat van de totale verschijning uitmaakt en dientengevolge niet, zoals het intellect, een bijkomend verschijnsel is, maar de oergrond ervan, en dus de verschijning van de wil, niet de wil van de verschijning afhankelijk is." (WWV II, Kap. 21; WN Kap. 1).
Schopenhauer vergenoegt er zich echter niet mee, het klassieke anthropologische ontwerp om te draaien en dat wat tot dusver het heersende in ons was of althans heette te zijn, de rede, als het beheerste te stellen. Zijn grootste prestatie is, dat hij principieel geen uiteenvallen van twee heterogene substanties kent. De mens wordt bij hem een ondeelbare eenheid.
De traditie nam een eigen, geïsoleerde zielesubstantie in ons aan, die vrijwel slechts bij toeval met de lichaamssubstantie coëxisteert. Reeds volgens Plato is de ziel alleen voor straf in de lichaamssubstantie terechtgekomen en moet zij er zich weer geheel uit bevrijden. Dit noodlottige anthropogische dualisme is pas in Goethes tijd en in de twintigste eeuw weer overwonnen. En wel kunnen wij twee typen overwinning onderscheiden: een naturalistische (thans: Gehlen) en een spiritualistische (thans: Portmann). Schopenhauer behoort tot het naturalistische type.
De beide anthropologieën komen tot uitdrukking in de ermee corresponderende opvattingen over de kennis. De filosofie van het kennen staat geenszins, zoals men lange tijd meende, aan het absolute begin, maar blijkt telkens van een bepaald mensenbeeld af te hangen. Bestaat er in ons een geïsoleerde, in zichzelf besloten en onafleidbare zielesubstantie, dan ontleent ook de hoogste kracht van die zielesubstantie, het kennen, haar betekenis uitsluitend aan zichzelf. Zij is gericht op de zuivere waarheid om haarszelfs wil. Deze waarheid zal misschien in tweede instantie aan het leven ten goede komen; maar het vinden van de waarheid is niet een opdracht die het leven oorspronkelijk aan het kenvermogen heeft verstrekt.

Daarentegen vooronderstelt volgens Schopenhauer het kennen een levensgrondslag van binnen uit, waarop het rust. „Het bewustzijn is ons volstrekt uitsluitend als eigenschap van animale wezens bekend." En dat niet alleen, maar het is ook het leven dat het kenvermogen pas zijn opdracht verstrekt. Schopenhauer is wat dit betreft de voorloper van het pragmatisme, waarvan hij zich echter weer onderscheidt, inzover het pragmatisme de waarheid ronduit definieert als dat wat het leven dient, terwijl Schopenhauer weliswaar eveneens het produkt van het kenvermogen primair voor het leven dienstig acht, maar het begrip waarheid toch niet van het nut voor het leven laat afhangen: er kunnen volgens hem — evenals later bij Nietzsche — ook vergissingen bestaan, die het leven dienen, en die bestaan er inderdaad. Men zou eerder kunnen zeggen: Schopenhauer filosofeert als levensfilosoof over de kennis; hij wijst de kennis haar plaats in de totale werkelijkheid van de mens. Bij het animale wezen, waarvan het willen en handelen de grondtrek is, wijst hij het kennende bewustzijn a priori zijn functie toe. Als onderdeel in het grotere geheel van een organisme, ontleent het zijn betekenis aan hetgeen het voor dit organisme, in zijn totale huishouding, presteert. Schopenhauer zegt dus niet alleen: de rede, die men tot dusver voor centraal hield, is in waarheid slechts perifeer; hij zegt bovendien: zij is niet autonoom. Niet de waarheid als zodanig vormt haar hoogste doel en geluk; die waarheid is hier slechts een levenshulp, dient alleen om levensactiviteiten mogelijk te maken en op gang te brengen. Er bestaat geen echte drift tot kennen, maar andere driften hebben het kennen achteraf voortgebracht en bedienen zich ervan als instrument. Het intellect is slechts μηχανή, de „dienaar van de wil". Deze laatste werkt ook in het intellect door en zijn macht, die het gehele leven door en door beheerst, ontmoet in het intellect geenszins een hem vijandig principe. Bij Plato, in de Stoa, bij Kant strijden lichaam en geest als Ormoezd en Ahriman: bij Schopenhauer wordt ook de geest een arm van het lichaam. En wel is het de taak van het intellect, de wil, die weliswaar sterker, maar van huis uit blind is, op zijn weg bij te lichten, hem zijn eigen doeleinden pas goed onder ogen te brengen. De wil is de blinde sterke, die het intellect, de ziende lamme, op zijn schouders draagt. Het intellect is het oriënteringsorgaan van het leven, „medium der motieven". Schopenhauer loopt hiermee al vooruit op de huidige dierpsychologie, volgens welke de waarnemingsobjecten van de dieren slechts „signalen" zijn, dienend om de erbij behorende reacties uit te lokken. Daarom is ook, zoals Schopenhauer in zijn geschrift „Ueber den Willen in der Natur" uiteenzet, bij ieder levend wezen het quantum aan intellect volledig aangepast aan de eisen van de wil, en daarom soms groter, bij voorbeeld bij roofdieren, en een andere maal kleiner. Dit is een punt van overeenkomst met Uexkülls „Merkweltlehre". Iedere wil *brengt* zijn eigen intellect *voort*. Zo kent ook Schopenhauer een „zelfproduktie". Evenals bij Fichte en bij Marx is het animale wezen niet een definitief gegeven zonder meer, maar het máákt van zichzelf wat het is. „Uit mijn leer volgt, dat ieder wezen zijn eigen werk is." „Omdat ieder wezen in de natuur tegelijk *verschijning* en *Ding an sich* is, ofwel natura naturata (de verschijning van de werkende oerkracht) en natura naturans (de werkende oerkracht zelf), is het overeenkomstig daarmee onderhevig aan een tweevoudige verklaring, een *natuurwetenschappelijke* en een *metafysische* ... De natuurwetenschap-

pelijke gaat telkens uit van de *oorzaak*, de metafysische van de *wil:* want de wil is het die zich in de besefloze natuur als de natuurkracht voordoet, hogerop als *levenskracht*, maar in dier en mens de naam *wil* krijgt. Streng genomen zou men dus, bij een bepaald mens, de graad en de richting van zijn intelligentie en de morele geaardheid van zijn karakter misschien ook zuiver natuurwetenschappelijk kunnen afleiden . . . *Metafysisch* daarentegen zou diezelfde mens verklaard moeten worden als de verschijning van zijn eigen, volkomen vrije en oorspronkelijke wil, die zelf het bij hem passende intellect schiep." (PP II, Kap. 4, § 63).
Door de wil doeleinden voor ogen te stellen, verandert het intellect eerst de wereld, die immers als geheel op zichzelf wil is, in voorstelling: het haalt als het ware valselijk uit de wereld de voorstelling die er in het geheel niet in ligt. De wil heeft het intellect dan ook niet voor het vinden van de waarheid, maar voor het voorspiegelen van illusies voortgebracht. Want zonder doeleinden, zonder motieven, zou hij immers niet kunnen willen. Volgens zijn oorspronkelijke bestemming is dus het intellect niet waarheidsorgaan, maar voorspiegelingsorgaan. Bij Kant is de mens met een „kenvermogen" toegerust, dat echter, tengevolge van onze aardszwakke uitrusting, uit hoofde van zijn wezen niet tot de volle waarheid doordringt; volgens anderen — zoals Plato en verder Marx — zijn het de levensbelangen die het kenvermogen, dat op zichzelf wel tot waarheid in staat zou zijn, daarvan gewoonlijk afhouden. Bij Schopenhauer berust echter het feit dat wij in dwaling leven, niet op een zwakheid, maar op een positieve kracht. Het is niet zo met ons gesteld dat wij naar waarheid streven en er dan van worden afgehouden, neen, wij streven — omdat de wil het zo van ons wil — a priori naar de onwaarheid. Wij leven in de dwaling niet omdat wij te kort schieten of gehinderd worden, maar uit eigen verkiezing.
Het zelfbedrog van de mens: dit grote onderwerp, dat sindsdien de gemoederen steeds bezig heeft gehouden, wordt hier ingeleid. Zo leeft de maatschappij volgens Marx in een gedachtenwereld die enkel ideologie ten dienste van bepaalde klassen is. Vooral deinst men echter innerlijk terug voor het verschrikkelijke van ons eigen zijn, waarvan de grond nu niet meer bestaat uit een aan God verwante ziel. Volgens Nietzsche bekennen wij onze machtsbegeerte niet aan onszelf, maar in plaats daarvan kruipen wij voor onszelf weg achter het moraalmasker, zodat wij onze werkelijkheid niet alleen miskennen, maar haar ook veranderen: wij verschrompelen van wilscentra tot gedomesticeerde zwakkelingen, terwijl volgens Freud de libido, als men niet voor haar wil uitkomen, niet gesmoord, maar alleen naar het onbewuste teruggedrongen kan worden en vandaar haar (neurotiserende) invloed uitoefent. Niet omdat ons ware zijn verschrikkelijk is, maar omdat het strenge en dringende eisen aan ons stelt, kunnen wij het volgens de existentiefilosofie niet aan en onttrekken wij het aan onze blik door het oneigenlijke bestaan.
In reactie op de aan het intellect toegewezen functie is dit evenwel volgens Schopenhauer in staat zich aan de curatele van de wil te onttrekken en secundair tot waarheidsorgaan te sublimeren. Wij hebben naast elkaar een door belangen bepaald en een daar volkomen aan tegengesteld belangeloos kenvermogen, waarin het kennen een metafysische spiegel, een louter wereldoog wordt. Schopenhauer is — evenals later Bergson en Scheler — semipragmatist. Ook met Marx vertoont hij reeds overeen-

komst. Beiden vertegenwoordigen zij een onderbouw-bovenbouw-theorie, waarbij echter de bovenbouw niet iets onontkoombaars is en overwonnen kan worden. Maar volgens Marx, die hier nog meer de grote traditie volgt, wordt het van oorsprong voor de waarheid bestemde kennen slechts tijdelijk door de klassebelangen geperverteerd en in die tijd brengt het dan de ideologieën voort; in de klassenloze maatschappij komt het echter, zodra de belangen het niet meer onderdrukken, tot zichzelf en dan behoeft het slechts zijn eigen natuur te volgen, om de waarheid te vinden. Zo kon ook volgens Aristoteles, bij wie die hele getrapte weg welbeschouwd reeds achter ons ligt, het metafysische kennen eerst doorbreken, nadat het praktische kennen — dat als zodanig niet dwaalt, maar niet diep genoeg grijpt — tot zijn recht was gekomen. Volgens Schopenhauer daarentegen moet het intellect, om tot de waarheid op te stijgen, als het ware een slavenopstand volbrengen: het moet wat het van nature is, fundamenteel ombuigen. Dit geschiedt echter alleen bij het genie. Terwijl volgens Marx eens alle mensen in de waarheid zullen leven, leefden en leven volgens Schopenhauer altijd maar enkelen daar in. Zoals hier twee vormen van kennen tegenover elkaar staan, zo ook twee typen mensen.

„Met uitzondering van de mens verwondert geen enkel wezen zich over zijn eigen bestaan; het spreekt voor hen allen zozeer vanzelf, dat zij het niet bemerken. Uit de rust van de blik bij dieren spreekt nog de wijsheid van de natuur, omdat in hen de wil en het instinct nog niet zover uiteen zijn gegaan dat ze dicht bij de hernieuwde ontmoeting over elkaar kunnen verwonderen. Zo hangt hier de hele verschijning nog stevig aan de stam van de natuur waaruit zij is ontsproten en heeft zij deel aan de onbewuste alwetendheid van de grote moeder. — Pas nadat het innerlijk wezen der natuur (de wil tot leven in zijn objectivering) door de beide rijken der onbewuste wezens en dan door de lange, brede reeks dieren, langzaam maar zeker is opgeklommen, komt het eindelijk bij het optreden van de rede, dus in de mens, voor het eerst tot bezinning: dan verwondert het zich over zijn eigen werken en het vraagt zich af wat het zelf is. Zijn verwondering is echter vooral zo ernstig, omdat het hier voor het eerst met bewustzijn tegenover *de dood* staat en niet alleen de eindigheid van ieder bestaan, maar ook het vergeefse van ieder streven zich aan hem opdringt. Met die bezinning en die verwondering ontstaat dus de alleen bij de mens als eigenschap aanwezige *behoefte aan een metafysica:* hij is dus een animal metafysicum. Aan het begin van zijn bewustzijn aanvaardt ook hij zichzelf echter als iets dat vanzelf spreekt. Maar dat duurt niet lang; want al heel vroeg, tegelijk met de eerste reflectie, begint die verwondering, die eens de moeder van de metafysica wordt." (WWV II, Kap. 17).

De natuur klimt steeds op, eerst van de mechanische en chemische werking in het anorganische rijk tot het plantaardige met zijn vage zelfbehagen, vandaar tot het dierenrijk, waarbij de intelligentie en het bewustzijn doorbreken en nu na een zwak begin steeds hoger stijgt en zich ten slotte via de laatste en grootste stap tot de *mens* verheft, in wiens intellect dus de natuur de top en het einddoel van haar voortbrengselen bereikt, dus het meest voltooide en moeilijkste oplevert, wat zij kan produceren. Zelfs binnen de menselijke soort vertoont het intellect echter nog vele en aanmerkelijke gradaties en uiterst zelden komt het tot de hoogste graad, de eigenlijke hoge intelligentie. Deze is nu in engere en strengere

zin het moeilijkste en hoogste produkt van de natuur, bijgevolg het zeldzaamste en waardevolste waarop de wereld kan bogen. In een dergelijke intelligentie komt het helderste bewustzijn aan den dag en komt van de wereld een duidelijker en vollediger beeld tot stand dan waar ook elders. Wie hiermee is uitgerust, bezit dus het edelste en kostbaarste op aarde en heeft daarmee overeenkomstig een bron van vreugden, waarbij vergeleken alle andere gering zijn. (PP I. Aphor. z. Lebensweisheit, Kap. 2). Dat het zo onmetelijke verschil tussen de hogere en de lagere mens niet toereikend is geweest om twee sóórten mensen te constitueren, is verwonderlijk, om niet te zeggen betreurenswaardig. (Nachlass III, 5).
In dezelfde geest zou men kunnen zeggen, dat elk mens maar een deel van de idee der mensheid is en dus aanvulling van anderen behoeft, om enigszins een vol menselijk bewustzijn op te leveren: wie daarentegen een complete mens is, een mens par excellence, die vertoont geen breuk en heeft dus genoeg aan zichzelf. Men kan in deze zin de gewone maatschappij vergelijken met die Russische hoornmuziek, waarbij elke hoorn maar één toon heeft en er alleen door het nauwkeurige samengaan van allen muziek ontstaat. Want monotoon, evenals zulk een een-tonige hoorn, is de geestesgesteldheid van de allermeeste mensen: velen zien er immers uit, alsof ze aldoor maar één en dezelfde gedachte in hun hoofd hebben en niet in staat zijn nog een andere te denken. Hieruit valt dus niet alleen te verklaren waarom zij zo vervelend zijn, maar tevens waarom zij zo naar gezelschap verlangen en het liefst in kudden rondlopen: the gregariousness of mankind (de kuddegeest van de mensheid). De monotonie van zijn eigen wezen is het, die voor ieder van hen ondraaglijk wordt: — omnis stultitia laborat fastidio sui (alle domheid lijdt aan afschuw van zichzelf): — alleen samen en door hun vereniging zijn ze iets; — evenals die hoornblazers. (PP I. Aphor. z. Lebensweisheit. Kap. 5, B9).
„Mensen die geen mensen zijn: Maar het wonderlijkste was, dat zij in het gehele land, zelfs in de dichtstbevolkte steden, geen *mens* aantroffen, maar alles was bevolkt door leeuwen, tijgers, luipaarden, wolven, vossen, apen, ossen, ezels, varkens, — nergens een mens! Pas laat vernamen zij, dat de weinige mensen die nog bestonden, om zich te bergen en om niet mee aan te zien, hoe het toeging, zich hadden teruggetrokken in de woeste, eenzame streken die eigenlijk de woonplaatsen van de wilde dieren hadden moeten zijn." (WN, Kap. 1, naar Gracian, Kritikon).
Zoals het intellect zich tegen zichzelf moet keren om zijn hoogste vorm te bereiken, zo moet ook de mens als geheel dit doen: evenals in het christendom bereikt hij pas zijn hoogste vorm, als hij niet meer is, wat hij eigenlijk is. Ofschoon hij door en door wil is, moet hij juist de wil in zichzelf loochenen en breken. Hij moet het zijpad van het esthetische inslaan, omdat hij daar, in het belangeloze schouwen van de ideeën, althans tijdelijk zijn dringende wensen en verlangens ontloopt òf hij moet ascese beoefenen, die hem niet slechts troost, maar verlost. En waarom dan wel? Voortdurend door de wil voortgedreven en opgezweept te worden en daarbij nog de smart te ondergaan, die de weerstand van de ander het levende wezen toevoegt, is een dusdanige kwelling, dat de aan zichzelf lijdende wil ten slotte, wat hem uitsluitend in de mens gelukt, tegen zichzelf in opstand komt en naar versterving haakt.
Door zichzelf echter in feite te ontvluchten, verlaagt de wil zich ook in

geestelijk opzicht. De psychische verwonding verschaft zich weliswaar een logische rechtvaardiging. Maar die rechtvaardiging komt er pas in tweede instantie bij. Schopenhauer's pessimisme is eudemonistisch pessimisme: de wereld is slecht, omdat zij ongelukkig maakt — niet metafysisch pessimisme, dat bij consequente redenering niet eens kan bestaan, want vanuit welke nog hogere instantie zou ooit het fundament van de wereld verworpen kunnen worden? Hoe kan datgene wat volgens het *zijn* het hogere is, volgens de *zin* het mindere zijn? Niettemin verbindt Schopenhauer merkwaardig genoeg juist uit eudemonisme het absoluut stellen van de wil met diens negatieve waardering. Ofschoon hij de wil tot het oerzijnde verklaart, verklaart hij hem tegelijk voor zinloos en wekt hij ons op om hem tegen te werken. Het lijkt wel, of hij nog terugschrikt, voor datgene wat zich aan hem heeft geopenbaard. Zijn visie verandert zijn levensgevoel niet. Met recht heeft Eduard von Hartmann reeds gezegd dat hier een spleet door zijn systeem loopt. Eerst Nietzsche heeft later in zijn amor fati Schopenhauer, die halverwege was blijven staan, ten einde gedacht, heeft gezien dat het esse ook het bonum moet zijn en dat wij, als wij wil zijn, ook de moed moeten hebben, die wil in zijn volledige verschrikkelijkheid te aanvaarden, dat wij hem moeten beamen en niet onderdrukken, maar intensiveren.

De tweespalt in Schopenhauer's houding is te verklaren uit de botsing tussen twee wereldbeelden en twee tijdperken. Hij heeft reeds de nieuwe werkelijkheid geschouwd, maar houdt nog vast aan de traditionele, niet uit zijn eigen visie voortvloeiende waardebepalingen, die daarmee dan ook in strijd zijn. Hij metafysiceert de vita activa en prijst de vita contemplativa, leidt de zinloosheid van de eerste af uit de zin van de laatste, die voor hem al van tevoren op andere gronden vaststaat. Terwijl de romantiek het irrationele van de zielsgrond niet alleen ontdekt had, maar er ook sympathie voor voelde, voert Schopenhauer dit irrationele op tot iets blind dynamisch, dat hij echter haat.

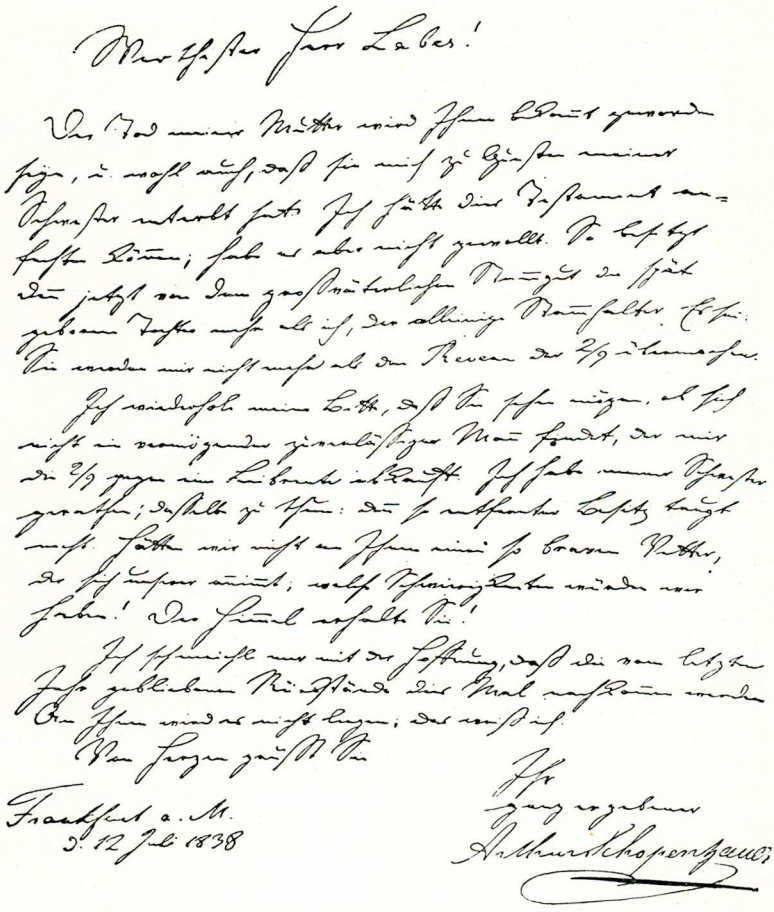
De mens is in de grond een wild, verschrikkelijk dier. Wij kennen het alleen in de toestand van de civilisatie, waarin het beteugeld en getemd is: daarom jagen de nu en dan optredende uitbarstingen van zijn natuur ons schrik aan. Maar wanneer op een gegeven ogenblik de boeien van de orde der wet van hem afvallen en er anarchie uitbreekt, dan blijkt wat hij is ...

Gobineau heeft de mens l'animal méchant par excellence genoemd. Dat heeft men hem kwalijk genomen, omdat men zich getroffen voelde. Maar hij heeft gelijk: want de mens is het enige dier dat anderen pijn doet, zonder ander doel dan de pijn zelf. De andere dieren doen het nooit anders, dan om hun honger te stillen, of in de woede van het gevecht. Al verwijt men de tijger wel eens, dat hij meer doodt dan hij opeet, toch maakt hij zijn prooi af met de bedoeling om te eten, en als hij wel eens over de schreef gaat, komt het doordat „zijn oog groter was dan zijn maag". Geen dier kwelt ooit louter om te kwellen; maar dat doet de mens wel en daaruit blijkt zijn *duivelse* karakter, dat veel erger is dan het louter dierlijke. (PP II, Kap. 8, § 114).

„Nu moet echter volgens mijn mening het bereiken van de laatste trap, de trap van het menszijn, ook inderdaad de laatste zijn; want daar is reeds de mogelijkheid van het ontkennen van de wil, dus de omkering van de gehele tendentie begonnen; waarmee dus deze divina commedia

haar einde bereikt. Al waarborgen dan ook fysieke gronden geenszins, dat er zich geen nieuwe wereldcatastrofe zal voordoen, toch bestaat daar een moreel argument tegen, namelijk dit, dat zo'n catastrofe doelloos zou zijn, omdat het innerlijk wezen der wereld nu geen hogere objectivatie van zichzelf nodig heeft om uit de wereld verlost te worden. Het morele is echter de kern, de grondtoon van de zaak; hoe weinig fysici die enkel fysici zijn, dat ook begrijpen mogen.

(Vertaald door Hermien Manger)



Facsimile van een brief van Schopenhauer aan Dr. Laber.

J. C. BRANDT CORSTIUS

SCHOPENHAUER EN DE EUROPESE LETTERKUNDE

De dichter spreekt; van de
ademhaling, die er gaat
Door heel de wereld en elk wezen laat
Baden door zich en van zijn binnenst maakt
En brandt een oven waar het helvuur blaakt.
Die verlangt voedsel, dat is 't wreed begeeren,
De opgesperde kaak, de hand die meer en
Meer grijpt en vingers haakt en grijpend kromt.
Die 't al verandert en verderft wat komt
In zijn bereik, die altijd anders wil
Wat is, die alles haat wat blank en stil
Eeuwiglijk is, die schept en baart omdat
Hij ook zichzelven haat, niet duldend dat
Hij zelf blijft leven, maar den dood begeerend.
Zoo zijn èn God èn menschen, die verweerend
In 't leven staan en gruizend, en tot stof
Vallen de een na d'ander, een kerkhof
Van dood verlangen en verdord gebeente.
Zij maken nieuw geslacht, verlangend heen te
Zijn zelf, hatend zich, hatend was is,
Willend wat wordt, in woede en droefenis.[1])

Het is toelaatbaar dit onderwerp van een Schopenhauer-herdenking in Nederland met een citaat uit een Nederlands dichtwerk in te leiden. De filosoof heeft Nederlandse kunst geroemd in zijn woorden over de gemoedstoestand, die wordt gekenmerkt door een ogenblik van bevrijding uit de greep van de Wil. „Innere Stimmung, übergewicht des Erkennens über das Wollen, kann unter jeder Umgebung diesen Zustand hervorrufen. Dies zeigen uns jene trefflichen Niederländer, welche solche rein objektive Anschauungen auf die unbedeutendste Gegenstände richteten und ein dauerndes Denkmal ihrer Objektivität und Geisteruhe im *Stilleben* hinstellten, welches der ästhetische Beschauer nicht ohne Rührung betrachtet, da es ihm den ruhigen, stillen, willensfreien Gemütszustand des Künstlers vergegenwärtigt, der nötig war, um so unbedeutende Dinge so objektiv anzuschauen, so aufmerksam zu betrachten und diese Anschauung so besonnen zu wiederholen: und indem das Bild auch ihn zur Teilnahme an solchem Zustand auffordert, wird seine Rührung oft noch vermehrt durch den Gegensatz der eigenen, unruhigen, durch heftiges Wollen getrübten Gemütsverfassung, in der er sich eben befindet. Im selben Geiste haben oft Landschaftsmaler, besonders Ruisdael, höchst

---

[1]) Herman Gorter: Mei II; 1e dr., 1889, blz. 151-152.

unbedeutende landschaftlicher Gegenstände gemalt, und dadurch dieselbe Wirkung noch erfreulicher hervorgebracht." [1])

Schopenhauers filosofie is voor de Europese letterkunde van betekenis geweest in de tweede helft van de negentiende eeuw. Na 1850 komt zijn werk in de aandacht van dichters en schrijvers te staan, in de jaren tachtig bereikt zijn roem onder intellectuelen en kunstenaars de top, als de twintigste eeuw aanbreekt blijkt de ban gebroken. Van vele dichters en schrijvers heeft men nagewezen of trachten aan te tonen, dat zij op enigerlei wijze invloed van Schopenhauers filosofie hebben ondergaan. Zo in Rusland o.a. Tolstoi, symbolisten en decadenten; in Duitsland o.a. Wilbrandt, Wilhelm Busch, Wedekind; in Frankrijk b.v. Baudelaire, de Maupassant, Leconte de Lisle; de Spaanse auteurs Maeztu en Azorín worden in dit verband genoemd, de Engelse George Eliot, Thomas Hardy, George Moore o.a.; in Nederland Marcellus Emants. In elk afzonderlijk geval heeft Schopenhauers werk een bijzondere uitwerking gehad, variërend tussen de uitersten van ontdekking van wezenlijke verwantschap tot modieuze hantering van zijn ideeën.

Maar wat heeft gemaakt dat juist deze filosoof onder de wijsgeren zoveel belangstelling van literatoren ontving, tot hij haar moest delen met die voor Nietzsche en tenslotte door de laatste werd verdrongen? Aan deze vraag zal, in hetgeen hieronder volgt, in het bijzonder aandacht worden besteed. Zijn werken moeten eigenschappen bezitten, die hen door kunstenaars deden verkiezen boven andere filosofieën. En voor kunst en kunstenaars moet in de tweede helft van de vorige eeuw een situatie hebben bestaan, die oorzaak was, dat juist toen het reeds zoveel oudere werk van Schopenhauer de grote belangstelling kreeg en van invloed werd. Bij de terugblik op Schopenhauers betekenis voor de Europese letterkunde treden deze twee verschijnselen het sterkst naar voren.

De ontmoeting van filosoof en dichter draagt vrucht, als zij een inspirerende bewustwording teweeg brengt van vooronderstellingen omtrent leven en wereld, aanwezig in de kunstenaar. Een filosofie, waarin de beleving van het bestaan dóór het systeem heen voelbaar is gebleven, trekt de kunstenaar aan. En ook van Schopenhauers werk is gezegd, dat er na uitsnijding van het systeem nog zoveel van leven overblijft. De manieren waarop kunstenaars met zijn filosofie zijn omgegaan, bewijzen het. Weinigen kunnen met de Spaanse schrijver Pio Baroja verzuchten die na lezing van Schopenhauer en Kant uitriep: hoe is het mogelijk dat ik indertijd zulke zware kost doorworstelde. En zelfs zo'n verzuchting is nog geen waarborg, dat het werk grondig werd gelezen. De meeste kunstenaars nemen er, intuïtief trefzeker, datgene uit waarvan zij reeds diep overtuigd zijn. Met Schopenhauer heeft het eventueel weinig van doen. Geven zij, bij hem aansluitend, uitdrukking aan pessimisme, dan heeft dat in vele gevallen alles te maken met hun kijk op het geestelijke en maatschappelijke leven van hun tijd en niets met een pessimisme, dat de grond raakt van hun individuele bestaan. Hun pessimisme kan dan zelfs — zoals b.v. bij Zola en Wells — uitgangspunt zijn van evolutionistische zienswijzen, die met Schopenhauers filosofie onverenigbaar zijn. Met zijn Schopenhauer in de hand kan een schrijver bitter uitvallen tegen het

---

[1]) Geciteerd naar *Schopenhauer,* dargeboten von Thomas Mann, Zürich 1948, S. 164.

animale, brutale van de seksualiteit zonder het te voegen in een filosofie, die oorsprong en opheffing ervan sluitend omvat. Maar het was steeds Schopenhauer die zij ontmoetten, omdat hij een man was die zijn filosofie beleefde, die gekweld werd door dezelfde verschijnselen welke hen benauwden.

De filosoof heeft die ontmoeting gemakkelijker gemaakt door de vorm van zijn werk. De taalkunstenaar herkende in Schopenhauer een verwant. Het blad dat de Duitse filosoof in Engeland introduceerde, de *Westminster Review* van april 1852, prijst onmiddellijk de eenvoudige, kunstzinnige taal van zijn werk. Nietzsche noemde *Die Welt als Wille und Vorstellung* een Weltgedicht, Thomas Mann spreekt van de vier delen van het werk als symphonische Sätze.[1]) Dichters en schrijvers, die Hegels werk zuchtend uit de hand legden, na een aarzelend begin met de lezing te hebben gemaakt, troffen, bladerend in Schopenhauer, vooral in zijn *Parerga und Parelipomena,* de aforismen, bladzijden waarin zij geboeid bleven lezen.

De betekenis van Schopenhauer voor de Europese letterkunde is, naar ik meen, tweeledig. Zijn werk maakte de dichter in de negentiende eeuw bewust waaronder hij leed en het kende de kunst een zo belangrijke functie toe, dat het de neiging, die de gehele eeuw kenmerkt, om de kunst een hoge, ja de hoogste plaats in het leven te geven, ongemeen heeft versterkt. Als met het begin van de tweede helft van de eeuw Schopenhauer in de aandacht komt, is in het dichterlijk voelen en denken een onderstroom bovenstroom aan het worden. En daarméé komt een werk naar boven, dat reeds in 1819 was verschenen. Onderzoekers hebben o.a. bij dichters als Leopardi, Büchner, Heine en De Vigny aan levenshouding, gevoelens en gedachten zoveel aangetroffen, dat van Schopenhauer afkomstig scheen en het niet kon zijn, dat reeds hieruit blijkt hoezeer de filosoof had geformuleerd wat de dichter-tijdgenoot met hem beleefde. Baillot, die de invloed van Schopenhauer op het Franse geestesleven tussen 1860 en 1900 bestudeerd heeft, neemt een aanloop in het begin van de eeuw. Hij noemt het werk van Schopenhauer en de geest van de Franse romantische generatie van 1830 verwant, een generatie die Schopenhauers werk niet gekend schijnt te hebben. Baillot moet zijn toevlucht nemen tot beeldspraak om de gemeenschappelijkheid uit te drukken. Uitgezonden filosofische ideeën doordrenken de lucht, zegt hij. Zij geven een bepaalde toon aan het werk van literatoren, die van deze ideeën onkundig zijn. Het is alsof de generatie van 1830 met de filosofie van Schopenhauer in verbinding staat door middel van een soort geheimzinninge ondergrondse waterloop.[2])

Die ondergrondse verbinding behoeft voor de tijd na 1850 voor de wetenschappelijke onderzoeker geen dienst meer te doen. Tegen het midden van de eeuw wordt duidelijk dat men niet meer met gerust geweten voort kan

---

[1]) Nietzsches typering vermeld door Thomas Mann: *Adel des Geistes,* Stockholm, S. 325. Manns eigen typering aldaar, S. 322.

[2]) „De même que certains résultats de la philologie allemande ont été connus en France avant les travaux qui avaient permis leur avènement, de même les idées mises en circulation par les philosophes allemands ont impregné l'air, donnant le ton aux littératures qui les ignoraient. Pour la littérature, comme pour la science et la philosophie, il y a des canaux secrets par lesquels s'infiltrent les résultats." (A. Baillot: *Influence de Schopenhauer en France (1860-1900).* Paris, 1927, p. 162).

gaan met de stemmings- en gevoelslyriek van de romantiek. Heine, die uit deze traditie stamt, levert er tegelijkertijd de spotvorm van. Hij kan niet meer geloven in wat hij het liefst geloof zou schenken. De dichterlijke zelfbeleving in de natuur verliest bij hem haar innerlijke mogelijkheid. In diezelfde tijd verliest de held van de roman zijn oude epische allure. Hij wordt de kleine man, de gewone burger, een der tallozen. De schrijver plaatst hem in de beperkte kring van het burgerlijke milieu, in de eindige wereld. De nieuwe held neemt er zijn plaats in, behaaglijk biedermeier of grauw alledaags. En achter hem doemt, verontrustend, de proletariër op. En wat is er geworden van de vanzelfsprekendheid waarmee de mens zich zag als een deeltje van een hem moederlijk omhullend universum? Voor steeds minder dichters en schrijvers betekenden God, natuur, maatschappij een bezield verband. Men stond in geen enkele waarachtige betrekking. De grote godsdienstige en filosofische wereldstelsels gaven geen uitkomst meer; men voelde zich geplaatst in een koud en onverschillig heelal. De humaniteit moest een sombere ondertoon krijgen voor wie zijn menselijkheid ervoer in de beknotting van het burgerlijk leven, in een onbezield universum.

Door de gehele negentiende eeuw loopt als een rode draad het streven zich door middel van de kunst te bevrijden uit die toestand van benauwenis en onmacht. De kunst krijgt in toenemende mate de opdracht de taken van godsdienst en filosofie over te nemen. Er is al lang geen sprake meer van, dat zij slechts dient om het leven te veraangenamen, te verfraaien. Mocht dit al ooit haar eigenlijke doel zijn geweest — en er is reden de oude woorden vermaak en behagen te wantrouwen — dan kan het dat in de negentiende eeuw niet meer zijn. Kunst wordt een zaak van het onmiddellijke bestaan. De schoonheid sprak van het eeuwige, onsterfelijke. Zij manifesteerde iets van een ware wereld, zij leste de metafysische dorst. De poëzie had de mythen te maken waarbij de moderne mens zou kunnen leven. De strijd voor de autonomie van de kunst moet in het licht van deze ontwikkeling worden gezien. Het wordt tenslotte een strijd voor haar soevereiniteit, haar oppermacht over het leven: de kunst norm en wetgeefster, heersend over ethiek en waarheidsstreven.

In deze ontwikkeling wordt het oor van menig kunstenaar gevoelig voor de stem van Schopenhauer. Hier sprak een filosoof, die een grootse variant toonde van de christelijke visie op mens en wereld: de mens verdoemd èn de mogelijkheid van verlossing door de liefde. De doem van de kringloop begeerte, bevrediging, onlust, verveling. Kwelling van een menselijk bestaan zonder universeel bevrijdend uitzicht; de eerlijke filosofie van wie op zijn wijze de benauwdheid van de tijd erkende en probeerde te doorgronden. Een man wiens idealistische filosofie zich niet in ijle speculaties verloor, maar die zich bekommerde om de mens, om de nood en de verlossing van de mens. En die — en welke kunstenaar die het las zal er niet zijn stille vreugde aan hebben beleefd — in de aanschouwing van het schone de tijdelijke, en helaas schaarse, mogelijkheid ontdekt had de werking van de levenswil op te heffen. Het kon de dichter niet hinderen dat de muziek de daartoe meest uitverkoren kunst was. Waren het niet jonge romantici, die, juist in de tijd dat de jeugdige Schopenhauer zijn filosofie vorm gaf, het essentiële van de poëzie vergeleken bij de muziek? Onafhankelijk van de filosoof schonk enkele jaren later de Amerikaanse dichter Poe het muzikale element van de poëzie

een nieuwe waardering, toen hij schreef, dat in het gedicht onder de betekenislaag van de taal de suggestieve tonen klonken, die wijde, fantastische vergezichten openden en die hij vergeleek bij het accompagnement in de muziek.[1]) Poëzie en muziek lagen voor de dichter genoeg bij elkaar om hem in de ban te brengen van een wijsgeer, die beide, en de muziek het meest, een bevrijdende functie toekende. Het heeft er veel van dat de dichter niet nodig had verder te lezen. Wat hebben zij met het boek der ethiek gedaan? Het is beter te vragen: wat konden zij als kunstenaars ermee doen? Zij zouden hun kunst moeten opgeven, wat tenslotte Tolstoi ook meende te moeten doen. De meeste kunstenaars hebben het echter anders verstaan. De troost en pijn der tijdelijke verlossing is hun uitgangspunt gebleven en met grote inspanning is er gezocht naar het gedicht, dat zoveel mogelijk de idee der dingen te aanschouwen zou geven en daardoor een aan de wil ontheven toestand mogelijk zou maken. Over die pogingen straks meer.

Het onderzoek naar de betekenis van Schopenhauer voor de Europese letterkunde, zoals tot dusver verricht, o.a. door Neugebauer, Krauss[2]) en Baillot, laat zien dat het werk van de filosoof een pessimistisch levensgevoel van verschillende kwaliteit heeft gericht, bewuster gemaakt en gevormd. In de jaren dertig van onze eeuw is de letterkundige geschiedenis van de romantiek nog eens geschreven en dan met Satan, de Sade, La belle Dame sans Merci als centrale figuren, en uitlopend op een decadente Byzantijnse sfeer. De schrijver, de Italiaanse literatuurhistoricus Mario Praz, richt de schijnwerper op het morbide en perverse, de lust in kwellen en gekweld worden, die zich in de romantische letterkunde manifesteren. Er verschijnt voor onze geest een bizarre, getourmenteerde wereld van doodsdrift en seksualiteit, welke de somberste bladzijden van Schopenhauer rechtvaardigt.[3]) Een wereld die zichzelf ook in hem ontdekt. Baudelaire neemt er een belangrijke plaats in. En al is, schrijft Baillot, er geen tekst die de onmiddellijke invloed van de Duitse filosoof op de Franse dichter bewijst, nooit waren innerlijke overtuigingen meer in overeenstemming met de leer van Schopenhauer. Baudelaires vijandige houding tegenover de natuur, zijn ontkenning van het leven, zijn schoonheidscultus zijn aan die van Schopenhauer gelijk. Baillot is er stellig van overtuigd, dat het gesystematiseerde pessimisme van *Die Welt als Wille und Vorstellung* niet geheel en al vreemd is aan het intense pessimisme van *Fleurs du Mal.*[4])

Men krijgt overigens méér de indruk dat de dichters en schrijvers, die in het onderzoek worden betrokken, eigen opvattingen in het werk van Schopenhauer terugvinden, niet zozeer door lezing ervan tot die opvattingen zijn gekomen. Dat mag ook een van de redenen zijn waarom zij hem niet vermelden. George Eliot maakt deel uit van de redactie van de *Westminster Review* in de tijd, dat, via dit tijdschrift, Schopenhauer voor

---

[1]) E. A. Poe in *Fancy and Imagination.*

[2]) Ingrid Krauss: *Studien über Schopenhauer und den Pessimismus in der deutschen Literatur des 19 Jahrhunderts.* Bern, 1931. Sprache und Dichtung. Forschungen zur Sprach- und Literaturwissenschaft. Heft 47.

[3]) Mario Praz: *The Romantic Agony.* Oxford Univ. Press, 1933. Fontana Library, 1960.

[4]) „Et puisque aucun fait, aucune date ne nous l'inderdit, nous persistons à croire que le pessimisme systématique du *Monde comme volonté* n'est pas complètement étranger au pessimisme intense des *Fleurs du mal.*" (A. Baillot: o.c. p. 210).

het eerst aan het Engelse publiek wordt voorgesteld. Haar eigen werk vertoont, aldus Naugebauer, pessimistische trekken, sterk aan opvattingen van de Duitse filosoof gelijk. Maar zij noemt de door haar gekende wijsgeer niet. Een analyse van de werken van Thomas Hardy, ondernomen door Steinbach en Korten,[1]) toont de grote invloed van Schopenhauer aan op de Engelse auteur, die echter zelf nooit enig verband heeft gelegd. Vermoedelijk is er in de meeste gevallen sprake van verheldering en filosofische fundering, door de kennismaking met Schopenhauer, van een levensgevoel of levensopvatting. Die verheldering en fundering maken dan de werkelijke betekenis uit van Schopenhauer.[2])

Schopenhauer is de metgezel van schrijvers en dichters die in de tweede helft van de negentiende eeuw de individu volslagen geïsoleerd zien en ten prooi aan het tegen zichzelf woedende leven. Hij begeleidt degenen, die lijden onder de zelfvoldaanheid van de burgerlijke geest, onder de knotting van de vitaliteit, onder de verveling van een bestaan zonder een ander perspectief dan dat van een tamme geleidelijke vooruitgang. Hij is de grote ontmaskeraar, die de onoprechtheid van de burgerlijke maatschappij aantoonde door haar te beschrijven als een strijd van allen tegen allen. Zo duikt de naam van deze medestander telkens op in gesprekken, in brieven, memoires en beschouwingen. Het feit, dat deze filosofie bestaat is reeds een aansporing voor de kunstenaar zijn haat, zijn pessimisme, zijn scepticisme vorm te geven. Die literaire vormgeving gen ontstonden niet zonder Schopenhauers aanwezigheid in de geest van hun maker. Zo is voor de Nederlandse dichter Marcellus Emants de seksualiteit de hoofdschuldige aan het feit dat het leven niet beantwoordt aan onze diepste verlangens en verwachtingen. Boerwinkel heeft aangetoond hoe sterk Emants daarbij, als de dichter van *Lilith,* de invloed van Schopenhauer heeft ondergaan. Overigens niet alleen op dit punt. Ook het determinisme van de Duitse filosoof vindt bij de Nederlandse schrijver sterke weerklank. Het determinisme van Schopenhauer is het filosofische pendant van het bilologische en sociale determinisme der negentiende eeuw. Met de twee laatstgenoemde gaat in de naturalistische literatuur meestal een diep pessimisme gepaard omtrent het menselijk leven. Die literatuur geeft gewoonlijk een beeld van de mens, gekooid in zijn driften, in zijn maatschappelijk bestaan. De zo gerichte belangstelling kan echter het uitgangspunt zijn van een maatschappijhervormend streven, dat Schopenhauer geheel en al vreemd was. Zola heeft de opvatting bestreden, dat zijn werken het stempel van Schopenhauers pessimisme zouden dragen. En zo objectief mogelijke, en dus menigmaal uiterst zwart gekleurde verbeelding van de maatschappelijke werkelijkheid kon, volgens hem, voorwaarde zijn van pogingen tot haar verbetering. Baillot neemt aan, dat dit bij Zola meer theorie was dan natuur en wil ook op dit punt

---

1) Paul Neugebauer: *Schopenhauer in England. Mit besonderer Berücksichtigung seines Einflusses auf die englische Literatur.* Berlin, 1931, S. 33.

2) „Wil men daarom (nl. om het pessimisme) mij Schopenhaueriaan noemen, 't is mij wel, al ben ik 't lang niet in alle opzichten met Schopenhauer eens: maar dan moet ik ook nog vaststellen, dat ik allang pessimist was eer ik een letter van Schopenhauer had gelezen. In die merkwaardige wijsgeer heb ik maar logischer beredeneerd, scherper geformuleerd en systematischer ineengezet teruggevonden wat betrekkelijk vaag en volkomen onsystematisch in mijzelf leefde." (Emants: *Hoe Loki ontstond.* Groot Nederland, 1908, II, p. 423; geciteerd door Boerwinkel).

de leer niet teveel krediet schenken. Hij wijst in dit verband op de onmiskenbaar pessimistische toon van vele werken van Zola.[1]) De tegenstelling is echter niet zo groot als Baillot haar ziet. Het is heel wel mogelijk dat een onmiskenbaar pessimistische toon samengaat met de erkenning dat hervormingen van de samenleving ondernomen moeten worden. Zola leefde in een tijd, dat de mogelijkheid van maatschappijverandering zich iets duidelijker aftekende dan een halve eeuw eerder en hij verbindt die gedachte ook met de sociale beweging van het einde der negentiende eeuw. Zola heeft tevens een onbeperkt vertrouwen in de natuurwetenschappen en hun heilzame gevolgen voor de mensheid. Hij verlangt dat de schrijver daar methodisch bij aansluit. Wat bij Schopenhauer, in het hieronderstaande, louter vergelijking was van een literaire handelwijze met bij voorbaat vaststaande afloop, is bij Zola, zoals uit de citaten mag blijken, voortgezette experimentele activiteit ten bate van een gelukkiger mensheid. Bij Schopenhauer lezen we: „In den mehr objektiven Dichtungsarten, besonders dem Roman, Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menschheit, besonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefasste Darstellung bedeutender Charaktere und durch Erfindung bedeutsamer Situationen, an denen sie sich entfalten. Denn wie dem Chemiker nicht nur obliegt, die einfachen Stoffe und ihre Hauptverbindungen rein und echt darzustellen, sondern auch, sie dem Einfluss solcher Reagenzien auszusetzen, an welchen ihre Eigentümlichkeiten deutlich und auffallend sichtbar werden; ebenso liegt dem Dichter ob, nicht nur bedeutsame Charaktere wahr und treu, wie die Natur selbst, uns vor zuführen, sondern er muss, damit sie uns kenntlich werden, sie in solche Situationen bringen, in welchen ihre Eigentümlichkeiten sich gänzlich entfalten und sie sich deutlich, in scharfen Umrissen darstellen, welche daher bedeutsame Situationen heissen".[2]) Bij Zola staat te lezen: „le roman expérimental est une conséquence de l'évolution scientifique du siècle; il continue et complète la physiologie, qui elle-même s'appuie sur la chimie et la physique." „Ainsi donc, nous appuyons sur la physiologie, nous prenons l'homme isolé des mains du physiologists, pour continuer la solution du problème et résoudre scientifiquement la question de savoir comment se comportent les hommes, dès qu'ils sont en société." „Et voilà où se trouvent l'utilité pratique et la haute morale de nos oeuvres naturalistes, qui expérimentent sur l'homme, qui démontent et remontent pièce à pièce la machine humaine, pour la faire fonctionner sous l'influence des milieux. Quand les temps auront marché, quand on possédera les lois, il n'y aura plus qu'à agir sur les individus et sur les milieux, si l'on veut arriver au meilleur état social. C'est ainsi que nous faisons de la sociologie pratique et que notre besogne aide aux sciences politiques et économiques." [3]) Het verschil in doelstelling is evident. Bij Schopenhauer gaat het om de openbaring van de idee der

---

[1]) „Mais parce que Zola a voulu être optimiste, faut-il admettre qu'il y ait réussi? Il a beau déclarer qu'il n'est pas pessimiste, son oeuvre n'en dégage pas moins „une amère impression de pessimisme". Quand il se déclare optimiste, il s'abuse. Là encore, à son insu, son tempérament lui donne le démenti. D'ailleurs, chez Zola, le tempérament l'emporte toujours sur la théorie." (A. Baillot, o.c., p. 228).

[2]) Geciteerd naar *Schopenhauer,* dargeboten von Thomas Mann, Zürich, 1948, S. 211.

[3]) Emile Zola: *Le Roman Expérimental,* Paris 1880, p. 22, p. 19-20, p. 24.

mensheid via de literatuur en de scheikundige is een hulpconstructie ter verduidelijking van zijn bedoeling. Voor Zola ligt de werkzaamheid van de schrijver onmiddellijk in het verlengde van die van de fysioloog. Beiden, de fysioloog en de schrijver, gaan elk op hun wijze, experimenterend met de mens om, en wel tot zijn heil.
Tegen het einde van de negentiende eeuw, als de „immense fatigue" heerst, als het gevoel bestaat dat er niets meer te doen valt, alles reeds is gedaan, raakt Schopenhauer bij de decadenten en vogue. Hun verfijnd raffinement, hun subtiele perversiteiten zijn manifestaties van een bloedarmoedige levenswil, het einde van zijn tirannieke heerschappij. En de verbeeldingen komen op van het verlangen naar zelfopheffing der mensheid. In het vijfde hoofdstuk van het derde deel van de roman met de in ons verband veelzeggende titel *La Voluntad* staat de Spaanse auteur Azorín voor het raam in gedachten over het wanhopige en mislukte leven van de mensheid. Het werk van Schopenhauer komt hem in de geest en hij schrijft: „Ik geloof dat het kwaad steekt in het leven zelf en dat alles wat wij doen voor de groei van het leven niet meer is dan nieuwe kracht verschaffen aan deze voortdurende doodsstrijd op een atoom, verloren in de eindeloze ruimte. Menselijk en juist zou het zijn een eind te maken aan deze droefenis door een eind te maken aan de soort. Als de mensheid zou besluiten af te zien van dit stompzinnige verlangen van maar te blijven bestaan, dan zou zij, al was het maar één dag, volop en groots leven. Dan zou zij, al was het maar één moment, genieten met al de hevigheid die ons organisme toelaat. En de mens zou vervolgens zijn leven met een aangename ouderdom beëindigen en hij zou niet het afschuwelijk schouwspel te zien krijgen van nieuwe generaties die op kommervolle wijze het leven beginnen, generaties die hij zelf zinloos heeft verwekt. Ik weet niet of dit ideaal eens verwerkelijkt zal worden, want het vereist vanzelfsprekend een zeer hoge graad van gewetensvolheid. En de mens zal zover niet kunnen komen zolang hij niet volledig en definitief afstand doet van zijn ideeën aangaande voortplanting en seksueel genoegen. Dan pas zal datgene wat Schopenhauer de Wil noemde, ophouden te bestaan, tenminste in zijn bewuste staat, die de mens vertegenwoordigt.[1]) Geen zelfopheffing uit wanhoop of gebrek aan levenswil echter, maar de dood als waarachtige bevrijder in de zin van Schopenhauer, gaf Thomas Mann in die zelfde tijd in *Buddenbrooks,* als hij in het vijfde hoofdstuk van het tiende deel, Thomas Buddenbrook zich laat voorbereiden op het einde.[2])

---

[1]) „Yo creo que la vida es el mal, y que todo lo que hagamos para acrecentar la vida, es fomentar esta perdurable agonía sobre un átomo perdido en lo infinito... Lo humano, lo juste sería acabar el dolor acabando la especie. Entonces, si la humanidad se decidiera a renunciar a este estúpido deseo de continuación, viviría siquiera un día plenamente, enormemente; gozaría siquiera un instante con toda la intensidad que nuestro organismo consiente. Y ya, después, el hombre acabaría en dulce senectud y ante sus ojos no se ofrecería el hórrido espectáculo de unas generaciones que entran dolorosamente en la vida — de unas generaciones que él ha creado inútilmente. Yo no sé si este ideall llagará a realizarse; exige desde luego un grado supremo de consciencia. Y el hombre no podrá llegar a él hasta que no disocie en absoluto y por modo definitivo las ideas de generación y de placer sensual... Sólo entonces, esto que llamaba Schopenhauer la *Voluntad* cesará de ser, cesará por lo menos en su estado consciente, que es el hombre." (Azorín: *La Voluntad,* Madrid, 1913 - 1e dr. 1902 - p. 218-219).
[2]) Mann schrijft hierover veel later o.a. in *Adel des Geistes,* S. 324-325.

De betekenis van Schopenhauer voor de Europese letterkunde wordt echter niet voldoende aangewezen als men hem uitsluitend de rol toekent van begeleider, stuwer en richtinggever van en aan pessimisme van allerlei aard in de negentiende eeuw, zoals dat bij vele dichters en schrijvers aanwezig blijkt. Schopenhauer had echter ook een filosofie van de kunst gegeven, waarin het moment van bevrijding de kunstenaar in het bijzonder moest aanspreken in een tijd en een maatschappij, die hem naar bevrijding deden snakken. Die filosofie was een vrucht van de romantiek, Schopenhauer vatte logisch, systematisch samen wat literairkritisch al wel min of meer duidelijk was aangeduid. In de kunst beleefde men een zuivere wereld, een meer dan aardse schoonheid, een op andere wijze niet bereikbare waarheid. De kunstenaar was de mens die in de dingen, door geconcentreerd schouwen of flitsende intuïtie, hun idee ervoer, welke ervaring in zijn herschepping der dingen zozeer meespeelde dat de aanschouwer van zijn kunst er deel aan kreeg. Schopenhauer verleende die ervaring de waarde van een bevrijding van de wil, een ogenblik verlossing uit de greep van zijn despotische macht. Dat was een filosofische verklaring van het verlangen de kunst soevereiniteit te verlenen, omdat zij alleen in staat was de macht van de wil te breken. De leuze l'art pour l'art klinkt voor het eerst in de jaren twintig van de vorige eeuw en zij zal in toenemende mate aanhangers winnen. Uit het verband waarin zij hier verschijnt, mag blijken, dat haar strekking niet inhoudt, wat menigmaal wordt gedacht. L'art pour l'art is niet het streven naar een esthetiserend isolement, een hooghartig betrekken van de ivoren toren ou dessus de la mêlée. Het is geen poging zich te onttrekken aan maatschappij en moraal uit de zucht aan verplichtingen te ontkomen. L'art pour l'art is de uitdrukking van het verlangen de hoogste vorm van bestaan te bereiken, de opperste zelfverwerkelijking te verwerven. Voor Edgar Allan Poe is het beginsel van de kunst het verlangen van de onsterfelijke ziel naar bovenaardse schoonheid. Het manifesteert zich in de korte extatische verheffing van de ziel bij de aanschouwing van schoonheid, het zien en horen van kunst. Die uitwerking kan de kunst alleen dan hebben, indien zij tot het domein der schoonheid behoort. Nadrukkelijk sluit hij om die reden waarheid en ethiek uit.[1])
Bij Poe neemt de kunst de functie over van de religieuze zielsmystiek. Bij anderen vervangt de kunst de levensleer. De verhouding tot Schopenhauers filosofie wordt dan echter enigszins merkwaardig. Men gaat pogingen aanwenden de kunst te laten doen, wat bij Schopenhauer toevalt aan de absoluut altruïstische ethiek. Daartoe was het nodig, voortgaande in het voetspoor van Poe, in het gedicht de grootst mogelijke afwezigheid van bestaan te bereiken en het woord in ideële richting zo suggestief mogelijk te maken. De symbolisten vertonen in hun streven deze tendentie. Het symbolisme bezit iets van het contemplatieve leven. Mallarmé wil het gedicht geheel leeg maken aan bestaan, dus laten zijn.[2]) Het is Herman Gorter geweest, die, paradoxaal, dat streven zelf poëtisch heeft verbeeld, nl. in de God Balder:

---

[1]) E. A. Poe: *The Poetic Principle.*
[2]) Bertrand Augst: *L'Esthétique de Schopenhauer en tant que „Conduite de mauvaise foi".* PMLA, June 1960, p. 257 vlgg. Schopenhauers betekenis voor de schrijvers van

„'t zijn woorden niet,
't Zijn dingen niet, 't zijn klanken niet, geen lied
Verbeeldt de zielsbewegingen genoeg.
Alles is beeld, is beeld van haar, en vroeg
Of laat valt het ineen in stof, zij blijft,
Wat er ook om haar valt en henedrijft.
Wie dus zijn ziel is, is zichzelf een God.
Ik ben mijn ziel, naast haar bestaat geen beeld.
't Word stil en niets bestaat meer dan mijn ziel,
Geen ding, geen woord, en niets dat mij ontviel.
Haar wil ik hebben, heb ik, en niemand
Dan zij, mag met mij wonen in dit land.
Ik wil geen toekomst, geen geheugen hebben,
Zij is altijd gelijk, zij kent geen ebben
En vloed, zij is eeuwig, alleen, zij is,
Zij leeft door eigene ontvangenis." [1])

En het is ook Gorter geweest, die tevens de onmogelijkheid van de poging heeft ingezien:

„Ik werd een tijd zeer stil en dacht veel, maar
Begreep het niet, want mijne ziel kon niet
Denken wat ze zou zijn, wanneer ze niet
Behoefte had aan oore' en ooge' en wensch
Naar anders en naar meer: dat kan geen mensch." [2])

Tot slot dient aangeroerd te worden waarom Schopenhauer voor de letterkunde van de twintigste eeuw van weinig betekenis is, waarom na 1900 zijn invloed sterk taant. Er zijn daarvoor verscheidene redenen aan te voeren. Van betekenis lijkt mij te zijn, dat vóór de opkomst van de moderne psychologie Schopenhauer fungeerde als de Freud en de Jung van zijn tijd. Zijn filosofie is voor geen gering deel wat wij psychologie zouden noemen. De wil is door hem in hoge mate opgevat als de libido. De mogelijkheid zich van de wil te bevrijden door op te gaan in de medemens is bij Schopenhauer zuivere ethiek. Jung heeft naderhand de medemenselijke mogelijkheid psychologisch fundament verschaft. Maar die verschuiving van psychologische filosofie naar psychologie markeert een verandering in onze cultuur. De transcendentie van de mens wordt niet meer uitsluitend gezocht in zelfopheffing, in ontsnapping uit de menselijke situatie. Streven naar bevrijding is niet meer alleen gericht op een vervluchting naar boven, maar op een verdieping, de benedenwaartse richting. Het is in sterke mate humanistisch, in de zin van zelfbevrijding

---

symbolistische romans is in Frankrijk van verwante, maar andere aard geweest. De Franse intellectuelen en kunstenaars kenden Schopenhauers filosofie veelal via haar presentatie door Ribot *(La Philosophie de Schopenhauer,* 1874). Karl D. Uitti heeft onlangs betoogd *(The Concept of Self in the Symbolist Novel,* Den Haag, 1961), dat Ribot vooral een psychologische interpretatie van Schopenhauers werk gaf, die de antinaturalistische romanschrijver goed lag. De idee van de wereld als mijn voorstelling inspireerde de cultus van het „ik" en de behoefte de werkelijkheid te vervormen door een zo individueel mogelijke gewaarwording.

[1]) *Mei,* 1e dr. 1889, blz. 157-158.

[2]) *Mei,* 1e dr. 1889, blz. 161-162.

door zelfverwerkelijking. In die zin wordt Nietzsches werk, radicale omkeer van Schopenhauers filosofie, verstaan: een oproep tot het begrip van de totale mens. Daarom krijgt de kunst niet langer de opdracht het leven als bestaan zoveel mogelijk te verzwakken, het leven als zijn zo hoog mogelijk op te voeren. De kunst krijgt thans vaker opdracht ons aan onszelf te ontdekken. Zij gaat tot in de onderste lagen van de ziel. Mallarmé gaf de leiding over aan de taal zelf om op die wijze de poëzie zoveel mogelijk idee te doen zijn. Na hem, in onze eeuw, laat de dichter opnieuw het initiatief aan de taal, maar dan is het om de diepste grond van de ziel te doen resoneren, het oermenselijke te bereiken. „Wir suchten der isolierten Vokabel die Fülle einer Beschwörung, die Glut eines Gestirns zu verleihen. Und seltsam: die magisch erfüllte Vokabel beschwor uns, gebar uns einen neuen Satz, der von keinerlei konventionellem Sinn bedingt und gebunden war. An hundert Gedanken zugleich anstreifend, ohne sie nahmhaft zu machen, liess dieser Satz das urtümlich spielende, aber versunkene, irrationale Wesen des Hörers erklingen; weckte und bestärkte er die untersten Schichten der Erinnerung. Unsere Versuche streiften Gebiete der Philosophie und des Lebens, von denen sich unsere ach so vernünftige altkluge Umgebung kaum etwas traumen liess." [1]) Zoals Mallarmé een poëzie nastreefde, die beantwoordde aan het idealisme van Schopenhauer, zo zochten Hugo Ball en anderen een poëzie, die thuis hoort in de tijd van de dieptepsychologie.
De roman noir van onze tijd heeft geen connectie met het pessimisme uit de school van Schopenhauer, omdat er geen sprake is van een idealistische filosofie; het bestaan heeft er het eerste en laatste woord. Wel kan men deze literaire richting, evenals veel literatuur die destijds zich aan Schopenhauer inspireerde, gefundeerd achten in de pessimistische humaniteit, die Thomas Mann in Schopenhauer zo nadrukkelijk aanwijst. Bekommernis om de menselijkheid is in beide aanwezig. Het idealisme van de filosofie van Schopenhauer is voor onze tijd onbruikbaar geworden. Het liep uit op een ontsnapping uit het bestaan, waaraan wij, ook al meent men dat het bestaan absurd is, niet kunnen ontkomen. Uit de roman noir blijkt, dat de traditionele absurditeitsgedachte, die daarin verhevigd werkzaam is, een vruchtbaar nihilisme tot gevolg kan hebben. Hier treffen we de pessimistische humaniteit aan, die Thomas Mann een kracht van de toekomst achtte. Het maakt de baan vrij voor een nieuwe ontdekking van het bestaan, ditmaal tot in de uiterste hoeken van de menselijkheid. Die ontdekking is in menige hedendaagse roman aan de orde, vandaar dat zulk een roman de indruk maakt een detective-historie in ontwerp te zijn, waarvan auteur en lezer samen de uitwerking verzorgen.
Het blijft de roem van Schopenhauer in een tijd, dat de filosofie de mens centraal ging stellen, hem te hebben gegeven met zijn echte noden en verlangens. Daardoor heeft hij dichters en schrijvers kunnen boeien. Wat aan pessimistisch levensgevoel aanwezig was, doorlichtte en richtte hij en waar verlangd werd naar de metamorfose die, om met zijn jongere tijdgenoot Allard Pierson te spreken, het leven het merkteken van de adel onzer natuur zou geven, daar werd zijn stem gaarne vernomen.

---

[1]) Hugo Ball in het jubileumnummer van *De Stijl*, september 1927.

M. H. WÜRZNER

SCHOPENHAUERLITERATUUR

Dat Arthur Schopenhauer nog geenszins tot de vergeten denkers uit een grijs verleden behoort, op wie men door herdenkingen enkel plichtmatig de aandacht vestigt, bewijzen de publicaties die ter herdenking van zijn sterfdag, 100 jaar geleden, zijn verschenen. Om deze publicaties zal het hier vooral gaan.

Voor informaties over de oudere Sch.-literatuur zij verwezen naar het artikel Schopenhauer in de Winkler Prins (6de druk 1953, XVI, p. 501-503). Hier vindt men tevens de tekstuitgaven. De volledige Sch.-bibliografie wordt vermeld in het jaarboek van het Sch. genootschap, waarvan sinds 1912 41 delen zijn verschenen. In de 40ste jaargang (1959) is een volledig register van alle voordien verschenen jaarboeken opgenomen.

Sinds 1960 verschijnt een nieuwe uitgave van de werken van Sch., verzorgd door W. Frhr. v. Löhneysen: *Sämtliche Werke* in de Cotta Verlag/Insel Verlag. Tot nu toe zijn deel 1 en 2 verschenen met Sch.'s hoofdwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung". Ieder deel heeft een appendix met tekstkritische opmerkingen.

Twee voortreffelijke bloemlezingen verschenen bij dit jubileum: *R. Schmidt* gaf in 1960 uit een *Sch.-Brevier* in de Sammlung Dietrich (Bd 37) 436 p. en *A. Hübscher,* voorzitter van het duitse Sch.-genootschap stelde samen: *A. Schopenhauer, Welt und Mensch,* Reclam Verlag, Stuttgart 1960 (222 p.), circa 240 fragmenten. Een derde bloemlezing is reeds in 1957 in de Kröner Verlag, Stuttgart, uitgegeven onder de titel *A. Schopenhauer, Philosophische Menschenkunde* door *A. Baeumler.*

Tevens heeft Hübscher het licht doen zien *A. Sch., Mensch und Philosoph in seinen Briefen,* Brockhaus, Wiesbaden 1960 (207 p.). Door de vakkundige keuze en de knappe verbindende tekst is een intellectuele autobiografie ontstaan.

Een uitstekend biografische schets door *Prof. Th. C. van Stockum,* verscheen in de „Duitse Kroniek", 1960, No. 3 (p. 89-96).

De veelzijdige hoogleraar voor duitse letteren aan de Berkeley Universiteit in Californië, *H. M. Wolff* publiceerde: *A. Sch. hundert Jahre später,* Dalp Taschenbücher Nr. 349, Bern/Frankfurt 1960 (108 p.). Waardevol zijn in de zes hoofdstukken over het wereld- en mensbeeld van Sch. de referaten, helaas niet altijd duidelijk van de kritische beschouwingen gescheiden. Interessant zijn ook de opmerkingen over Sch.'s invloed. Voor reeds oordeelkundige lezers veel van hun gading.

Een opmerkelijk boek schreef *K. Brinkmann: Die Rechts- und Staatslehre Schopenhauer's,* Bonn 1958, H. Bouvier & Co. (169 p.). Deze grondige studie vat de overal in het werk verspreide opmerkingen over staat en politik systematisch samen.

Van bijzonder belang is de 3de afl. v. h. „Zeitschrift für philosophische Forschung" (= Z. f. ph. F.) van 1960, geheel aan Sch. gewijd. Onder de verhandelingen, waarnaar nog nader wordt verwezen, is er een van *G. Klamp: Schopenhauertradition und Forschung im 20 Jahrhundert* (p. 438-452). K. beschrijft de lotgevallen van het in 1911 gestichte duitse Sch.-genootschap. Vervolgens behandelt hij enige, voornamelijk duitse, standaardwerken, gaat helaas niet nader in op de internationale Sch.-traditie. Zo had men graag de groeiende belangstelling voor Sch. in Italië vermeld gezien. Daar verschijnen geregeld publicaties over Sch. en kwamen in 1959 weer twee vertalingen van werken van Sch. uit: de dissertatie en het 3de boek van zijn hoofdwerk, dat over de kunst. Ook over het engelse Sch.-genootschap vermeldt Klamp niets. Deze vereniging heeft ook een brochure uitgegeven: *Commemoration of Arthur Schopenhauer,* London 1960 (28 p.), waarin men o.a. verhandelingen kan vinden van *E. F. J. Payne* (die voor de voortreffelijke vertaling van „The world as will and representation" in 1958 zorg heeft gedragen) — verder van *H. A. Robertson, J. P. Dawson* en *Boje Postel* („Schopenhauer and Art").

In deze samenhang zij nog naar de catalogus van de *Gedächtnis-Ausstellung zum 100 Todestag von A. Schopenhauer* verwezen, die de Univ.bibl. in Frankfurt organiseerde:

Inleiding over Sch., 17 p. reproducties, beschrijving van 350 tentoongestelde stukken.
In verschillende filosofische tijdschriften zijn opmerkelijke interpretaties van Sch.'s wijsbegeerte verschenen, waarnaar hier nog met een enkele opmerking verwezen zij. Zo geeft *J. Chaix-Ruy* onder de titel: *Actualité de Schopenhauer* in Les études philosophiques, in de 2e aflevering van 1961 een korte schets van de wijsbegeerte van Schopenhauer. Volgens hem is de actualiteit van Sch. vooral voor de psychologie en de esthetica evident. Hij verbaast zich erover, dat men de vernieuwing van de esthetica door Sch., een voortzetting en correctie van Kant, met afwijzing van Hegel, nog zo weinig vruchtbaar heeft gemaakt, terwijl er toch duidelijke aanknopingspunten aanwijsbaar zijn, zoals o.a. bij L. Pirandello.
Hiermee houdt zich ook *P. Koestenbaum* bezig in *The Logic of Schopenhauer's Aesthetics,* Revue internationale de philosophie, 1960 (p. 85-95). Hij stelt, dat deze esthetica niet alleen „interesting" en „poetic", maar een „true picture of reality" is.
Eveneens op de esthetica heeft een artikel van *O. Pöggeler* betrekking: *Schopenhauer und das Wesen der Kunst,* in Z.f.ph.F. 1960 (p. 353-389). P. wil dit probleem benaderen vanuit Sch. gedachten over „Genialität und Wahnsinn", die in zijn filosofie over de kunst een belangrijke plaats innemen, en vraagt, welk oorspronkelijke inzicht hieraan ten grondslag ligt. Hij komt tot de slotsom, dat hier de grens van het genie verschijnt en ook van de mogelijkheden van de kunst, omdat daarachter het geheim van de wereld niet meer grijpbaar is.
Een belangrijk onderwerp behandelt *W. Röd* in dit tijdschrift (p. 401-415): *Das Realitätsproblem in der Schopenhauerschen Philosophie.* Enerzijds ziet Sch. de realiteit van de dingen als een manifestatie van een dynamisch principe en anderzijds betoogt hij de „Erscheinungshaftigkeit" van de werkelijkheid. De vraag rijst nu, in welke verhouding deze aspekten tot elkaar staan. Volgens R. gaat het hier om twee verschillende niveaus van denken, nl. om methodisch geïsoleerde en daarom eenzijdige aspekten, die in een hogere orde verbonden moeten worden.
Een getuigenis uit de oosterse geesteswereld is het gedicht van *Monithal Majundar: Traveller to Schopenhauer, the ascetic philosopher* (Z.f.ph.F. p. 416-422).
Tenslotte breekt *Chr. Meyer* in het Z.f.ph.F. voor Sch.'s actualiteit een lans: *Um das Ansehen der Philosophie* (p. 423-437).
Een essay waarin het klimaat van Sch.'s wijsbegeerte wordt omschreven, is afgedrukt in de *Merkur,* 1960 No. 151, t.w. *A. Schopenhauer, der Metaphysiker der Erfahrung* (p. 828-841) door *Gustav Hillard.* De schrijver gaat ervan uit dat deze wijsbegeerte niet speculatief is, maar door ondervinding is ontstaan. Er ligt een „Urerlebnis" aan ten grondslag, dus een mystische kern, waarmee een rationele opbouw wordt verbonden. Vandaar de eigenaardige paradox, dat Sch.'s „Lebensvereinung" tegelijk een verborgen apologia vitae bevat. Voorts wijst H. op Sch.'s geestverwantschap met de indische filosofie. Aan dit onderwerp heeft *Prof. W. R. van Brakell Buys* een boeiend onderzoek gewijd in het Alg. Ned. Tijdschr. v. Wijsbeg. en Psych. 1959/60 (p. 113-125): *Schopenhauer en de Indische Wijsheid.* Een van de bronnen van Sch. wijsbegeerte is de Oepanishads, die hij in de vertaling van Duperron, omstreeks 1814 heeft leren kennen. Het „Indische karakter" van de wijsbegeerte van Sch. wordt verduidelijkt door een vergelijking met een leergedicht uit de 7de eeuw na Chr., de Yoga-Vasistha. Hierdoor is een buitengewoon boeiende verhandeling ontstaan, die een kant van deze wijsbegeerte belicht, waartoe men in het algemeen niet gemakkelijk toegang heeft. In dit tijdschrift is nog een ander belangrijk artikel verschenen: *Thomas Mann en Schopenhauer* van *Prof. H. P. H. Teesing* (p. 169-181). Sch.'s oeuvre heeft niet alleen het werk van Thomas Mann verdiept, maar door de productieve reactie van Mann op de wijsbegeerte van Sch., d.w.z. door het originele interpreteren en integreren in de eigen gedachtenwereld, werden ook nieuwe verrassende trekken in Sch.'s denken zichtbaar.
Tenslotte wil ik nog verwijzen naar de 3de verbeterde uitgave van *J. W. v. Goethe und A. Sch., eine Bibl.* Bonn 1960 (28 p.) door *H. Stäglich.* Dit werkje is een rijke en onmisbare bron voor ieder, die belang stelt in dit kardinale onderwerp.

PERSONALIA

PROF. DR. J. M. M. ALER, geb. 1910. Promoveerde in 1947 aan de Universiteit van Amsterdam. 1948 Docent wijsgerige esthetica aan de Academie van Bouwkunst, 1954 wetenschappelijk hoofdambtenaar A bij de filosofie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, 1956 hoogleraar Duitse letterkunde aan de Rijksuniversiteit te Leiden. Publiceert sinds 1937 in vaktijdschriften in binnen- en buitenland over wijsgerige en literaire onderwerpen. In boekvorm verschenen o.a. Im Spiegel der Form (1947), Inleiding tot de vroege Duitse letterkunde (1953), De sluier der poëzie (1956), Een ruiker asfodelen (1956).

PROF. DR. MICHAEL LANDMANN, geb. 1913 te Bazel, promoveerde aldaar in 1943. Sinds 1950 buitengewoon hoogleraar aan de Freie Universität in West-Berlijn. Studiegebied: cultuurfilosofie, filosofische anthropologie en geschiedenis der wijsbegeerte. Naast vele tijdschriftartikelen verschenen in boekvorm o.a. Der Sokratismus als Wertethik (1943), Erkenntnis und Erleben (1951), Geist und Leben (1951), Philosophische Anthropologie (1955), Das Zeitalter als Schicksal (1956), Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur (1961).

PROF. DR. J. C. BRANDT CORSTIUS, geb. 1908. Studeerde te Utrecht Nederlandse taal en letterkunde. Was leraar Nederlands te Amsterdam, Eindhoven en Utrecht. Thans hoogleraar in de vergelijkende literatuurwetenschap te Utrecht. Publiceerde op het gebied van de Nederlandse letterkunde, van het humanisme en van de vergelijkende literatuurwetenschap. Was verscheidene jaren lid van het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond en redacteur van Mens en Wereld.

DR. M. H. WÜRZNER, geb. 1927, promoveerde in 1957 te Heidelberg over Christoph Martin Wieland, Versuch einer politischen Deutung. Zet zijn studie van de Duitse letteren en de wijsbegeerte voort aan de Rijksuniversiteit te Leiden. Sinds 1960 assistent bij de Duitse letterkunde aldaar.