



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## Arthur Schopenhauer over filosofie en religie

Cliteur, P.B.; Wolfs T.

### Citation

Cliteur, P. B. (2009). Arthur Schopenhauer over filosofie en religie. In *Schopenhauer lezen* (pp. 135-151). Antwerpen: Garant. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/14611>

Version: Not Applicable (or Unknown)

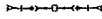
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/14611>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

## Arthur Schopenhauer over filosofie en religie

*Paul Cliteur*



In deze bijdrage wil ik de ideeën van Arthur Schopenhauer over godsdienst behandelen, meer in het bijzonder zijn opvattingen over de verhouding tussen filosofie en religie. Dat is, zoals bekend, een bijzonder actueel thema tegenwoordig. Sommigen verdedigen dat religie een overleefd stadium van de ontwikkeling van de mensheid zou zijn, anderen dat we te maken hebben met een terugkeer van de rol van religie. Dit is een debat waaraan vele prominente denkers als Jürgen Habermas,<sup>1</sup> Richard Rorty<sup>2</sup> en John Rawls<sup>3</sup> hebben geparticipeerd,<sup>4</sup> maar de naam van Schopenhauer wordt in dit verband zelden genoemd (wel die van Kant). Dat is jammer, want Schopenhauer heeft enkele interessante ideeën gelanceerd op dit terrein. Zijn ethiek lijkt in het bijzonder van belang omdat hij – met alle respect die hij heeft voor religie – een autonome ethiek heeft ontwikkeld die een goede basis lijkt voor een gemeenschappelijk moreel perspectief

- 
- 1 J. Habermas & J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Vierte Auflage, Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Herder, Freiburg, 2006.
  - 2 R. Rorty, 'Religion As Conversation-stopper', in *Common Knowledge*, Spring 1994, Vol III, No. 1, p. 1-6; zie ook R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London, 1999, p. 168-174; R. Rorty, 'Religion in the Public Sphere: A Reconsideration', in *Journal of Religious Ethics*, 31, No. 1, 2003, p. 141-149.
  - 3 J. Rawls, 'The Idea of Public Reason Revisited', in *University of Chicago Law Review*, Volume 64, No. 3 Summer 1997, p. 765-807.
  - 4 Zie voor een beschrijving van de discussie: P. Loobuyck, 'De plaats van levensbeschouwelijk geïnspireerde standpunten en argumentaties op het politieke forum: de standaardvisie in vraag gesteld', in *Bijdragen, Internationaal Journal in Philosophy and Theology*, 67 (1), 2006, p. 3-22; P. Loobuyck, & S. Rummens, 'De uitdaging van het postseculiere perspectief; Jürgen Habermas over religie en de publieke rede', in *Tijdschrift voor Filosofie*, 71, 2009, p. 331-360.

dat zo belangrijk is voor het goed functioneren van een multireligieuze en multiculturele samenleving.

Overigens moet men constateren dat de ideeën van Schopenhauer over de betekenis van religie enigszins ambivalent zijn. Enerzijds geeft hij een uiterst scherpe kritiek op de drie monotheïstische godsdiensten; anderzijds schrijft hij ook dat godsdienst nuttige functies kan vervullen in het verschaffen van troost en ter ondersteuning van de sociale orde. Enerzijds beweert Schopenhauer in sommige passages dat de mensheid zich van godsdienst zou moeten bevrijden en zich wenden tot de filosofie als bron van spirituele verdieping; anderzijds schrijft hij ook dat de meeste mensen hiertoe helemaal niet in staat zijn en dat godsdienst dus altijd een bron van steun voor de meeste mensen zal zijn en blijven.

Wie het werk van Schopenhauer doorneemt op het terrein van de godsdienst wordt dus heen en weer geslingerd tussen deze twee verschillende perspectieven. Dit komt duidelijk naar voren in een dialoog uit het tweede deel van zijn laatste grote werk, de *Parerga und Paralipomena*.

Kapitel 15 van het genoemde boek draagt als titel 'Über Religion'. Het opent met § 174 getiteld 'Ein Dialog' (PII 382-425). Hier is Schopenhauer als het ware in gesprek met zichzelf. Het is een dialoog tussen Philalethes en Demopheles. Philalethes, de vriend van de waarheid, verkondigt het radicale en godsdienstkritische standpunt; Demopheles vertolkt de Machiavellistische idee dat godsdienst weliswaar niet waar is, maar wel nuttig.<sup>5</sup>

Het lijkt erop dat Schopenhauer niet erg goed kon kiezen tussen deze twee perspectieven. Enerzijds constateert hij dat godsdienst nuttig kan zijn, maar tevens noemt hij deze ook overbodig voor de moraal. Met name in het latere werk vinden we kritische opmerkingen over godsdienst. Dat was ook niet zo vreemd overigens, want dat was ook aan de orde met vele andere filosofen in zijn tijd. Schopenhauer stierf in 1860 en even vóór en rond het midden van de 19<sup>e</sup> eeuw kwamen mensen naar voren als David Friedrich Strauss (1808), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Carl Vogt (1817-1895), Heinrich Czolbe (1819-1873), Jacob Moleschott (1822-1893), Ludwig Buchner (1824-1899), Eugen Dühring (1833-1921) en anderen. Al deze filosofen ventileerden scherpe kritiek op de overgeleverde godsdienst, met name het christendom. Zoals men kan zien aan de hiervoor genoemde data, werden deze denkers vaak geboren rond de publicatie van Schopenhauers hoofdwerk in 1818 en stierven zij tien, twintig of dertig jaar na hem. In die zin ging Schopenhauer een beetje mee met zijn

---

5 Zie N. Machiavelli, *The Discourses*, Penguin Books, Harmondsworth, 1981, p. 139 ff (I/11).

tijd. Het veel softere idealisme van zijn jeugdijaren maakte plaats voor de radicale kritiek van deze tweede generatie verlichters op de godsdienst (waarbij we de 18<sup>e</sup> eeuwse verlichters als Voltaire, Diderot, D'Alembert en anderen als de eerste generatie zouden kunnen beschouwen).

Schopenhauer is van belang omdat hij in zijn kritiek op godsdienst geen blad voor de mond neemt.<sup>6</sup> Dat hij zich zo onverbloemd kon uitlaten had mede te maken met zijn financieel onafhankelijke positie. Het maakte hem onkwetsbaar voor het soort reacties als zijn collega-filosofen hadden ervaren. Zo publiceerde David Friedrich Strauss in 1835-1836 zijn *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*. In datzelfde jaar 1835 werd hem zijn leerstoel ontnomen die hij vanaf 1832 had bekleed.<sup>7</sup> Ludwig Feuerbach, een andere notoire 19<sup>e</sup> eeuwse godsdienstcriticus, een belangrijke inspiratiebron voor Karl Marx, doceerde enige tijd in Erlangen, maar werd ontslagen vanwege een boek over onsterfelijkheid dat niet in de smaak viel bij de universitaire bestuurders (1830). Feuerbachs hoofdwerk, *Das Wesen des Christentums* (1841), werd dus gepubliceerd toen hij al lang niet meer aan de universiteit werkte.<sup>8</sup> En dan hebben we het hier nog over mensen die *begonnen* aan een universiteit en dus later radicaliseerden. Wie van het begin af aan bekend stond als atheïst kon natuurlijk al helemaal niet rekenen op een aanstelling.

Onwelgevallig schrijven over God en godsdienst kon je in de 16<sup>e</sup> en 17<sup>e</sup> eeuw je hoofd kosten.<sup>9</sup> Dat was in de 19<sup>e</sup> eeuw niet meer het geval. Maar het kon je wel je universitaire positie kosten, zoals het je in 21<sup>ste</sup> eeuw Amerika *nog steeds* je reputatie kan schaden en een politieke carrière zo goed als onmogelijk is.<sup>10</sup>

Naar mijn idee is voor die sociale achtergrond van de religiekritiek te weinig aandacht. Dat is zelfs het geval bij mensen die van de zaak een grondige studie hebben gemaakt. Zo begint de Amerikaanse filosoof Paul Edwards (1923-2004) het hoofdstuk over Schopenhauer in zijn – overigens voortreffelijke – boek *God and the Philosophers* als volgt:

---

6 Zie voor de radicale kant van het denken van Schopenhauer het hoofdstuk over 'Schopenhauer et la vie heureuse' in M. Onfray, *Les radicalités existentielles, Contre-histoire de la Philosophie* 6, Bernard Grasset, Paris, 2009, p. 175-293.

7 cf. P. Edwards, *God and the Philosophers*, Prometheus Books/Amherst, New York, 2009, p. 184.

8 *Ibid.*, p. 189.

9 Zie hierover: J.B. Bury, *A History of the Freedom of Thought*, Thornton Butterworth, London, 1932.

10 Zie hierover de inleiding tot L.M. Antony (ed.), *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

“The eighteenth century did not produce a single outstanding atheist in Germany. In the nineteenth century there were several. In many ways the most interesting was Arthur Schopenhauer (1788-1860), who occupies an almost unique position not only in the history of unbelief but also in the history of philosophy.”<sup>11</sup>

Wat mij altijd opvalt, is dat weinig mensen naar aanleiding van zo’n observatie de vraag aan de orde stellen hoe dat komt. Hoe kan dat? Dachten de filosofen in de 18<sup>e</sup> eeuw allemaal dat God bestond en in de 19<sup>e</sup> eeuw plotseling niet?<sup>12</sup> Theoretisch is dat mogelijk. Maar is het niet veel waarschijnlijker dat als je weet dat je in de achttiende eeuw nog draconische juridische acties kon verwachten en men in de 19<sup>e</sup> eeuw de godslasteringwetten en censuur iets minder strak toepaste men *hierin* de oorzaak (althans ten dele) moet zoeken van een toegenomen hoeveelheid atheïstische uitingen?<sup>13</sup> Misschien moeten we het zo zeggen: in de 18<sup>e</sup> eeuw wisten filosofen dat men het beter voor zich kon houden wanneer men niet in God geloofde, terwijl in de 19<sup>e</sup> eeuw enkele voortvarende geesten toch wel bereid waren hun positie op het spel te zetten voor het eerlijk uitkomen voor hun ongelooft.

De meest verrassende ideeën van Schopenhauer over religie vinden we in het vijftiende hoofdstuk van het tweede deel van de *Parerga und Paralipomena*. Dit hoofdstuk is weer onderverdeeld in paragrafen en begint dan met de reeds genoemde dialoog ‘Über Religion’. Op zich is dat natuurlijk al opvallend, want filosofen bedienen zich doorgaans van de dialoog alleen om bepaalde redenen. In het geval van David Hume was dat waarschijnlijk dat hij niet het achterste van zijn tong wilde laten zien ten aan-

---

11 cf. P. Edwards, *op.cit.*, p. 169.

12 Een overzicht van de 19e eeuwse secularisatie (voornamelijk in Groot-Britannië) geeft A.N. Wilson, *God's Funeral*, John Murray, London, 1999.

13 Zie hierover ook P. Cliteur, ‘Mill over het geloof’, in D. Verhofstadt (red.), *John Stuart Mill: 150 jaar over vrijheid*, Houtekiet/Atlas, Antwerpen/Amsterdam, 2009, p. 141-163. Een overzicht van de geschiedenis van de godslastering en de processen waartoe dat aanleiding gaf is te vinden in H. B. Bonner, *Penalties Upon Opinion: Some Records of the Laws of Heresy and Blasphemy*, Third Edition, revised and enlarged by F.W. Read, Watts & Co., London, 1934; A. Cabantous, *Blasphemy: Impious Speech in the West from the Seventeenth to the Nineteenth Century*, Columbia University Press, New York, 2002; L.W. Levy, *Blasphemy: Verbal Offense against the Sacred from Moses to Salman Rushdie*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1993.

zien van godsdienst.<sup>14</sup> Schopenhauer kon vrijer schrijver over godsdienst, enerzijds vanwege zijn financiële onafhankelijkheid, maar ook omdat in zijn tijd godsdienstkritiek niet tot de draconische acties aanleiding gaf die in vroeger eeuwen gebruikelijk waren.

### 1. Philalethes en Demopheles: twee kanten van Schopenhauer zelf

Ik denk dat Schopenhauer in de dialoog laat zien dat voor twee standpunten ten aanzien van godsdienst goede argumenten vallen aan te voeren. Schopenhauer legt die standpunten in de mond van respectievelijk Philalethes en Demopheles.

Philalethes verkondigt het radicale verlichtingsstandpunt: godsdienst is in strijd met de waarheid en dient daarom te worden verworpen. Een verstandig mens, een filosoof dus, zou dat ook doen. De filosoof heeft tenslotte voor niets anders respect dan voor de waarheid.

Demopheles erkent dat in zekere zin ook wel, maar hij meent toch dat Philalethes te streng is voor de godsdienst. Immers godsdienst mag dan onwaar zijn, dat sluit niet uit dat zij een nuttige functie kan vervullen. Die nuttige functies wil Demopheles aan Philalethes voorhouden.

Zoals gezegd, ik denk dat Schopenhauer "zwei Seelen in seiner Brust" had: Philalethes en Demopheles. We zouden dan ook van een 'demophelesisch' en een 'philalethisch' motief in de godsdienstfilosofie van Schopenhauer kunnen spreken.<sup>15</sup> En hoewel zij beide hun invloed hebben doen gelden op het denken van Schopenhauer lijkt het erop dat Philalethes in het latere werk sterker op de voorgrond komt.

Zoals dat met een goede filosofische dialoog het geval is (denk aan de dialogen van Plato of aan de filosofie van de religie van Hume zoals uiteengezet in zijn *Dialogues concerning natural religion*)<sup>16</sup> verveelt de lezer zich ook geen moment en wordt hij verschillende keren heen en weer geslingerd tussen sympathie en bijval voor het ene standpunt en dan weer voor het andere standpunt. Aan het einde lijken de partijen ook tot elkaar

---

14 Zie daarover E.C. Mossner, 'The Enigma of Hume', in *Mind*, New Series, Vol. 45, No. 179, (Jul., 1936), p. 334-349; E.C. Mossner, 'The Religion of David Hume', in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No. 4, (Oct.-Dec., 1970), p. 653-663.

15 Zie voor een monografie over de godsdienstfilosofie van Schopenhauer A. Schmidt, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge: Schopenhauers Religionsphilosophie*, Piper, München, 1986.

16 D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Hafner Press/Collier Macmillan Publishers, New York/London, 1948.

te komen wanneer Demopheles zegt: "Komm, wir wollen nicht mit Spitzreden von einander scheiden, sondern vielmehr einsehen, daß die Religion wie der *Janus* – oder besser: wie der brahmanische Todesgott *Yama* zwei gesichter hat und eben auch wie dieser ein sehr freundliches und sehr finsteres: wir aber haben jeder ein anderes ins Auge gefaßt". Dat wordt door Philalethes beantwoord met "Hast recht, Alter!" (PII 425).

Wanneer we bedenken wat de houding van Schopenhauer is tegenover de religie is dat ook niet zo vreemd. Aan de ene kant is hij een radicale antiklerikaal. Ook is hij een krachtige criticus van het christendom voorzover hij wijst op de kruistochten, kettervervolgingen, inquisitie en andere misdaden die uit naam van het christendom zijn begaan, maar anderzijds heeft hij ook een grote afkeer van het materialisme van de vrijdenkers. Godsdienst, met name die van de grote monotheïstische religies, is voor hem "Wahrheit im Gewande der Lüge". Dat wil zeggen: naar zijn vorm is het een geheel van sprookjes die men toch eigenlijk niet serieus kan nemen, maar naar zijn diepere, door allegorieën versluierde, inhoud is het de waarheid voorzover het wijst op de deplorabele toestand van de mensheid. De pessimistische grondtoon van het christendom die materialistische filosofen als Holbach zo tegenstond,<sup>17</sup> is nu juist wat Schopenhauer aantrekt. De levensverzaking die uit het christendom spreekt behelst een diepe wijsgerige wijsheid over deze wereld: het beste zou het zijn dat deze wereld helemaal niet bestond.

Het is misschien niet zonder reden dat Schopenhauer in de dialoog over religie twee gesprekspartners heeft opgevoerd die allebei bepaalde aspecten van zijn denken verwoorden. Philalethes verwoordt regelmatig de ergernis die Schopenhauer voelt ten aanzien van de heersende priesterkaste of zijn afkeer van het reëel bestaande christendom en jodendom; Demopheles verwoordt het besef dat het niet anders kan of men moet de mensen nu eenmaal door een soort volksmetafysica aanbieden wat men anders niet zou kunnen begrijpen.

De dialoog tussen Demopheles en Philalethes is overigens een discussie tussen twee gesprekspartners die met elkaar van mening verschillen over de *waarde* van de religie. Zij verschillen niet van mening over de *waarheid*. Voor beide gesprekspartners is de religie onwaar. Van vroomheid en werkelijk christelijke overtuiging is dan ook helemaal geen sprake in de dialoog over de religie – noch bij Philalethes, noch bij Demopheles.

---

17 Zie: Holbach, Baron d', *Histoire Critique de Jésus Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles*, Edition critique par Andrew Hunswick, Librairie Droz S.A., Genève, 1997.

Ook Demopheles houdt er een uiterst ontluisterende visie op de religie op na voorzover ook hij in volstrekt instrumentele termen over religie spreekt. Het is niet toevallig dat hij lovend verwijst naar wat Machiavelli over religie geschreven heeft. Waar het vooral op aan komt, zegt Demopheles, is "die rohen und schlechten Gemüter der Menge zu bändigen, um sie vom äußersten Unrecht, von Grausamkeiten, von Gewalt- und Schandtaten abzuhalten" (PII 390). En daarvoor heeft men nu eenmaal religie nodig; filosofie volstaat hier niet. "Wenn man nun damit warten wollte, bis sie die Wahrheit erkannt und gefaßt hätten; so käme man unfehlbar zu spät." (PII 390) Bovendien zou de waarheid het begripsvermogen van de gewone mens verre overstijgen. Voor de meerderheid van de mensen zal daarom alleen een allegorische aankleding van de waarheid, een parabel of een mythe toepasselijk zijn. Maar daartegenover verdedigt Philalethes dat het best mogelijk is moraal zonder religie hoog te houden en ook dat we dat moeten doen. De mensheid zou zich geleidelijk van de heerschappij van de religie moeten bevrijden.

Ik zal nu het 'philaletisch' element in het werk van Schopenhauer aan de hand van enkele motieven wat nader uitwerken. Ik zal dat doen omdat ik denk dat een autonome moraal (in de zin van een niet op religie gebaseerde moraal) van grote betekenis is in een multireligieuze samenleving waarin niet meer één religie het verbindende element tussen de burgers kan vormen. Dat 'philaletisch' element manifesteert zich in respectievelijk (1) de overtuiging dat moraal geen religieuze legitimatie behoeft; (2) de stelling dat openbaring onbetrouwbaar is; (3) de aanbeveling dat een 'overtuigingsleer' de 'geloofsleer' zou moeten vervangen; (4) Schopenhauers pleidooi voor een ethiek van het medelijden als vervanging voor een ethiek die op de religie is gebaseerd. Het vierde motief is een schets van de eigenlijke ethiek van Schopenhauer. Ik kan deze zaken alleen maar aanstippen, maar niettemin hoop ik toch dat zij een indruk geven van de autonome ethiek die door Schopenhauer is ontwikkeld.

## 2. De moraal zonder religieuze grondslag is mogelijk

"Dem Volk wird die Moral durch die Theologie begründet als ausgesprochener Wille Gottes" (GM 637), schrijft Schopenhauer. Hier wordt ingegaan op een bekende theorie over de grondslag van de moraal. Die theorie is dat moraal gebaseerd is op religie. Men spreekt ook wel van de

goddelijke bevelstheorie van de moraal.<sup>18</sup> Deze houdt in dat 'goed' is wat God voorschrijft en 'moreel verkeerd' wat God verwerpt. Schopenhauer verwerpt die theorie. Wat de filosofen doen (en terecht doen), is zorgvuldig een dergelijke grondslag voor de moraal uitsluiten. De argumenten die filosofen hanteren om de moraal te bevrijden van elk religieus fundament zijn bekend. Het navolgen van de geboden van God om straf te ontlopen betekent dat het morele gedrag louter door egoïstische motieven bepaald zou zijn (GM 637). Dat is ten diepste strijdig met de aard van moraal en ethiek. Hoewel Philalethes (en ook Schopenhauer) met Demopheles meegaat voorzover het de stelling betreft dat religie een bepaalde vorm van troost kan verschaffen ontkent hij ten stelligste (en opnieuw hierin vinden we ook het standpunt van Schopenhauer) dat het onmogelijk zou zijn wet, staat en recht zonder hulp van de religie overeind te houden.

Dit is een interessante kwestie natuurlijk, want keer op keer wordt als verdediging van de godsdienst opgevoerd dat recht en staat niet kunnen functioneren zonder een zekere basis in de godsdienst. De Britse filosoof Richard Norman bespreekt enkele hedendaagse voorbeelden (Kardinaal Cormac Murphy-O'Connor, de katholieke aartsbisschop van Westminster en Bisschop Michael Nazir-Ali, bisschop van Rochester).<sup>19</sup> Een ouder voorbeeld is dat van T.S. Eliot.<sup>20</sup> Religie vormt de noodzakelijke basis voor de moraal.<sup>21</sup> Valt de religie weg dan is moreel nihilisme het onvermijdelijk gevolg.

Philalethes ontkent dit:

"Es ist falsch, daß Staat, Recht und Gesetz nicht ohne Beihülfe der Religion und ihrer Glaubensartikel aufrechterhalten werden können und daß Justiz und Po-

---

18 Zie voor een typering van deze theorie J.M. Idziak, 'Divine Command Ethics', in P.L. Quinn & C. Taliaferro (eds.), *A Companion to the Philosophy of Religion*, Blackwell, Cambridge (Mass)/Oxford, 1997, p. 453-460; J.M. Idziak, 'Divine Command Morality: A Guide to the Literature', in J.M. Idziak, *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*, The Edwin Mellen Press, New York/Toronto 1979, p. 1-38. Voor de geschiedenis J.E. Hare, *God and Morality: A Philosophical History*, Blackwell Publishing/Malden, Oxford/Carlton, 2007.

19 R. Norman, 'Secularism and Shared Values', in J. Cornwell & M. McGhee (eds.), *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason*, Continuum, London/New York, 2009, p. 187-203.

20 T.S. Eliot, *The Idea of a Christian Society*, Faber and Faber, London, 1939.

21 Een ferm verdediger van dit standpunt is ook de hedendaagse historicus Paul Johnson. Zie P. Johnson, *The Quest for God: A Personal Pilgrimage*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1996.

lizei, um die gesetzliche Ordnung durchzusetzen, der Religion als ihres notwendigen Komplementes bedürfen. *Falsch* ist es, und wenn es hundertmal wiederholt wird." (PII 391)

Philalethes wijst ter onderbouwing van zijn afwijzing van de religie als grondslag voor de moraal op het voorbeeld van de Grieken. Wat tegenwoordig bekend is als 'religie' kenden zij helemaal niet. Men had geen dogma's, heilige geschriften en andere geloofsartikelen. Toch kan men niet zeggen dat het politiek in deze tijd een volkomen wanorde was. Ook bleef het moraliseren van priesters geheel achterwege. Men beperkte zich tot tempelceremonieën, gebeden, gezangen, offers, processies en feestelijke reinigingen. Deze beperking van de actieradius van de priesters had echter geen gevolgen voor de moraal. "Im ganzen Altertum ist keine Spur von einer Verpflichtung, irgendein Dogma zu glauben." (PI 391) Maar kan men zeggen dat bij hen anarchie en wettenloosheid overheersten? Men kan bijna het omgekeerde betogen. Wij doen tegenwoordig nog steeds ons voordeel met de instituties en wetten waarvoor men *toen* de basis heeft gelegd. "War nicht das Eigentum, obwohl es sogar größenteils aus Sklaven bestand, vollkommen gesichert? Und hat dieser Zustand nicht weit über ein Jahrtausend gedauert?" (PII 392), vraagt Philalethes rhetorisch.

Ik denk dat dit element van de filosofie van Schopenhauer van grote betekenis is. Schopenhauer gelooft in een autonome moraal in de zin van een moraal die niet gebaseerd is op godsdienst.<sup>22</sup> Hij wil een ethiek ontwikkelen die niet zijn grondslag vindt in het christendom of in welke andere religie ook. Hij volgt daarmee natuurlijk in de voetsporen van Kant, maar hij doet dat veel voortvarender en krachtiger dan Kant.

De kwestie van de autonomie van de moraal (in de zin van: onafhankelijk van de religie) is ook in de huidige tijd en onder de huidige omstandigheden van groot belang, omdat we leven in een multireligieuze samenleving. Er bestaat niet meer één gedeeld geloof dat de basis van de

---

22 Zie daarover ook P.H. Nowell-Smith, 'Religion and Morality', in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, Macmillan & The Free Press, New York/London, 1967, p. 150-158; P. Nowell-Smith, 'Morality: Religious and Secular', in *The Rationalist Annual*, 1961; ook in E. Stump & M. J. Murray (eds.), *Philosophy of Religion: The Big Questions*, Blackwell, Malden/Oxford, 2001, p. 403-412; K. Nielsen, 'Some Remarks on the Independence of Morality from Religion', in *Mind*, New Series, Vol. 70, No. 278, Apr., 1961, p. 175-186; J. Rachels, 'God and Human Attitudes', in *Religious Studies*, 7, 1971, p. 325-37; ook in J. Rachels, *Can Ethics provide Answers. And other Essays in Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, New York/London, 1997, p. 109-125.

moraal zou kunnen vormen. Onder dergelijke omstandigheden is het van groot belang dat de ethiek *niet* op religie is gebaseerd.<sup>23</sup> Schopenhauer denkt dus dat dit mogelijk is (voorwaar een optimistisch element bij een verder zo pessimistisch denker!).

### 3. De hemel blijft stil: kritiek op de openbaring

Een tweede motief waarin het 'philaletisch' moment in het werk van Schopenhauer naar voren komt is in zijn kritiek op de notie van geopenbaarde waarheid. Een van de meest scherpe stukken die Schopenhauer geschreven heeft bevindt zich in het stukje 'Offenbarung' uit de *Parerga und Paralipomena*. In § 176 schrijft hij: "Die ephemeren Geschlechter der Menschen entstehen und vergehen in rascher Sukzession, während die Individuen unter Angst, Not und Schmerz dem Tode in die Arme tanzen." (PII 426) De mensen vragen dan wat deze tragikomedie kan betekenen en zij roepen naar de hemel om een antwoord. Maar de hemel blijft stil. Daarentegen komen wel de "Pfaffen mit Offenbarungen" (priesters met openbaringen). Niemand weet het antwoord op de grote vragen van het waarheen en waartoe, maar de priesters beweren daarover "Spezialnachrichten" te hebben die zij van de naam 'openbaring' voorzien. Maar wat is eigenlijk 'openbaring', vraagt Schopenhauer? Men moet wel een klein kind zijn om in alle ernst te denken dat andere, niet-menselijke, wezens ons, mensen, berichten zouden willen doorgeven over de ware zin van het leven. Er bestaat eenvoudig geen andere openbaring dan de gedachten van de wijzen, hoewel zelfs daarvoor geldt dat ook wijze mensen zich kunnen vergissen. We moeten ons dan ook bewust zijn van het feit dat wanneer we vertrouwen op de "Spezialnachrichten" van diegenen die menen met andere wezens in contact te staan, we in feite altijd op *mensen* vertrouwen. Maar hoe komt het dan dat slechts weinigen zich daarvan bewust zijn? Dat heeft daarmee te maken dat mensen, in het bijzonder de zwakkeren, liever op bovennatuurlijke kennisbronnen of wat zij daarvoor aanzien vertrouwen dan hun eigen verstand te volgen. En wanneer we zien hoe groot het verschil is tussen de ene en de andere mens dan kan het wel eens zijn dat een gedachte van de één op de ander als een openbaring overkomt (PII 427).

Misschien spreekt Schopenhauer nergens duidelijker zijn visie op re-

---

23 Zie hierover uitvoeriger P. Cliteur, *Moreel Esperanto: naar een autonome ethiek*, De Arbeiderspers, Amsterdam, 2007; P. Cliteur, *Esperanto Moral: Por una ética autónoma*, Traducción de Marta Arguilé Bernal, Los Libros del Lince, Barcelona, 2009; P. Cliteur, 'Esperanto Moral', in *Claves de razón práctica*, Número 190, Marzo, 2009, p. 2-7.

ligie, openbaring en de rol van de geestelijke middelaars uit dan in deze passage. Het is een ongehoord harde aanklacht die misschien op menigeen als beledigend zal overkomen. Maar alvorens zich beledigd af te wenden zou het goed zijn ook te onderkennen hoezeer deze woorden gemotiveerd zijn door een oprecht ethische verontwaardiging over de wijze waarop de mens zich in knechtschap bevindt. Schopenhauers leermeester Kant sprak van de "onmondigheid van de mens waaraan hij zelf schuldig is".<sup>24</sup> Dat verlichtingsmotief hoort men duidelijk doorklinken in deze kritiek van Schopenhauer op de openbaring.

Wat Schopenhauer hier verwoordt is overigens een bekende gedachte. Thomas Paine heeft in zijn omstreden boek *The Age of Reason* (1794) het volgende commentaar gegeven op 'openbaring'. Openbaring, zei Paine, is altijd "revelation to that person only".<sup>25</sup> Dit is de meest beknopte formulering die ik ken van een gedachte die veel uitvoeriger (een beetje té uitvoerig misschien) ook bij David Hume is te vinden in zijn kritiek op wonderen.<sup>26</sup> Die kritiek is: een wonder mag een wonder lijken voor degene die het zelf heeft gezien. Maar wie een wonder accepteert *op gezag van anderen*, begaat een fout. Het is namelijk minder 'wonderlijk' ervan uit te gaan dat de persoon die het wonder beweert te hebben gezien zich heeft vergist of jou bedriegt dan dat het inderdaad heeft plaatsgevonden. En openbaringen zijn natuurlijk ook 'wonderen'. Het is namelijk een groot wonder dat een buitenaards wezen een tafel met wetten aanreikt aan iemand op een berg. Wie dus van een berg afdaalt met een complete codex aan wetgeving voor het volk dat beneden aan de berg staat te wachten mag dan ook zélf wel van de openbaring overtuigd zijn, maar voor degenen die geduldig onder aan de berg staan te wachten is het alleen "revelation for that man only".

Deze gedachte heeft verstrekkende consequenties. Het betekent dat wat men ook moge denken van het bestaan van God en goden, openbaringen in ieder geval worden uitgelegd door 'middelaars': mensen die tussen God en mens staan en die de goddelijke boodschap dus voor mensen moeten vertalen. Die middelaars zijn *mensen*.

Wat betekent dat? Dat betekent dat die middelaars aan de gewone beperkingen van alle mensen zijn onderworpen. Het zijn dan ook altijd louter menselijke gedachten waarop men zich als gelovige verlaat.

24 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1, Hrsg. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, p. 53-61.

25 T. Paine, *The Age of Reason*, 1794, in T. Paine, *Collected Writings*, The Library of America, New York, 1995, p. 668.

26 cf. S. Tweyman (ed.), *Hume on Miracles*, Thoemmes Press, Bristol, 1996.

Dit is een belangrijk punt, zelfs voor diegenen die, overeenkomstig de protestantse traditie, zouden stellen dat men niet op middelaars vertrouwt, maar op eigen lezing van de Schrift. Ook in dat laatste geval namelijk dringt een bijbelse boodschap alleen maar door via het medium van het eigen bewustzijn, het eigen verstand, het eigen zedelijke oordeelsvermogen; de menselijke subjectiviteit kan men dus nooit uitschakelen, tenminste niet zonder zich te bedienen van kunstgrepen als goddelijke genade.

In de protestantse traditie heeft men de neiging te denken dat men het zelf zonder de middelaars kan stellen waarmee de katholieke kerk zo rijk bedeed is. Men ziet dat als een groot voordeel. Het is echter duidelijk dat wanneer men de gedachte van Schopenhauer consequent doorvoert daarvan geen sprake kan zijn. Ook hier geldt dat men zich altijd op middelaars moet verlaten. De eerste middelaars waren de evangelienschrijvers. Hoe betrouwbaar zijn die eigenlijk? Hoe weten we dat we met het woord van God te maken hebben?<sup>27</sup>

#### 4. Van 'geloofsleer' naar 'overtuigingsleer'

Een derde motief waarin het 'philaetische' in het werk van Schopenhauer sterk naar voren komt is in de tegenstelling die hij construeert tussen filosofie en religie. De filosofie spreekt onomwonden en in de taal van de rede over wat de religie alleen maar allegorisch weet te verwoorden. Vanuit het philaetisch motief komt daar nog bij dat op de langere termijn de metafysica (of filosofie) de religie zou moeten vervangen.

Wat is metafysica? Schopenhauer verwoordt het als volgt: "*Unter Metaphysik verstehe ich jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur oder die gegebene Erscheinung der Dinge hinausgeht, um Aufschluß zu erteilen über das, wodurch jene in einem oder dem andern Sinne bedingt wäre; oder populär zu reden: über das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht.*" (WII 212) Metafysica is voor Schopenhauer niet zinloos of onmogelijk. Hij breekt hier met zijn grote leermeester Kant die meende dat we over het "*Ding an sich*" niets zouden kunnen zeggen. Dat is onjuist volgens Schopenhauer. Het *Ding an sich* is *wil*. Dat weten we omdat we, onderdeel van de natuur

---

<sup>27</sup> Deze gedachte wordt uitgewerkt door een filosoof die sterk door Schopenhauer is beïnvloed: Eduard von Hartmann. Zie E.v. Hartmann, *Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*, Zweite Auflage, Carl Ducker's Verlag, Berlin, 1874.

als we zelf zijn, in onszelf kunnen kijken en dan ervaren dat wij wil zijn. Die blinde wil tot voortbestaan is moreel verkeerd, maar wel primair. Het culminatiepunt van zijn ethiek is het doden van die wil, maar een opstap daartoe is afstand nemen van het egoïsme. Ik kom daar in het laatste deel van deze verhandeling op terug.

Er is een groot verschil tussen de gewone religie en de metafysische systemen. De metafysische systemen vereisen nadenken, geestelijke en intellectuele ontwikkeling, inspanning en oordeelsvermogen. Dat brengt met zich mee dat het altijd slechts een minderheid van de mensen is die zich hiertoe aangetrokken zal voelen. Voor het grootste deel van de mensen zal gelden dat men zich niet voor de gronden van onze overtuiging interesseert, maar dat men op gezag gelooft wat men aangeboden krijgt. Hierbij gaat het om de volksmetafysica. Net als er een volkspoëzie is en een volkswijsheid die zich uitdrukt in spreekwoorden, is er ook een volksmetafysica. Het zijn de grote wereldreligies die zo'n volksmetafysica in de aanbieding hebben. Het is een vaak uiterlijke aangelegenheid. Men gelooft op gezag en op ongeloof worden straffen in het vooruitzicht gesteld, hetzij in deze wereld, hetzij in een wereld in het hiernamaals.

"Ihre Beglaubigung ist, wie gesagt, äußerlich und heißt als solche Offenbarung, welche dokumentiert wird durch Zeichen und Wunder. Ihre Argumente sind hauptsächlich Drohungen mit ewigen, auch wohl mit zeitlichen Übeln, gerichtet gegen die Ungläubigen, ja schon gegen die bloßen Zweifler: als 'ultima ratio theologorum' (letzten Beweisgrund der Theologen) finden wir bei manchen Völkern den Scheiterhaufen oder dem ähnliches." (WII 212)

Men kan overigens wel overgaan van een volksmetafysica naar wat hij noemt een ware metafysica. Dat is wat gebeurt in de filosofie. Bepaalde waarheden die in de religie alleen in cryptische en allegorische vorm worden uitgesproken kan de filosofie tot helder aanzijn brengen. Denk aan de leer van de erfzonde. De filosoof kan in rationele termen uitleggen waarom het leven een slechte zaak is, de religie kan het alleen maar aanduiden in de vorm van theologische leerstukken en parabels. Dan hebben we te maken met de overgang van "Glaubenslehre" naar "Überzeugungslehre" (WII 213). Voor een metafysisch systeem in de zin van een filosofie gaat het om iets dat aanspraak maakt op waarheid in de letterlijke zin. En wat de filosofie leert moet dan ook *sensu stricto et proprio* waar zijn. Men richt zich tot het denken, tot de overtuiging (WII 214).

De tegenstelling tussen religie en filosofie wordt ook sterk aangezet in de passage waarin Schopenhauer aangeeft dat fysica en metafysica de natuurlijke vijanden zijn van alle religies. Van vrede en overeenstemming

kan hier geen sprake zijn. Het is een *bellum ad internecionem*: een strijd op leven en dood. "Religionen sind Kinder der Unwissenheit die ihre Mutter nicht lange überleben." (PII 463) Omar begreep dat heel goed toen hij de bibliotheek in Alexandrië verbrandde. Zijn reden was, zoals bekend, dat de inhoud van de boeken die in die bibliotheek te vinden waren óf met de Koran overeenstemden en daardoor overbodig zouden zijn, óf daarmee in strijd waren, waardoor zij niet geduld konden worden. Het christendom zou er beter aan toe zijn, merkt Schopenhauer fijntjes op, wanneer het dat ook begrepen had. Maar nu is het te laat om alle boeken te verbranden, de academies te sluiten en de universiteiten op te heffen. De mensheid kan niet meer terug worden gebracht naar het peil waarop zij er in de Middeleeuwen voor stond (PII 463). Dit is natuurlijk allemaal duidelijk verlichtingserfgoed, dat Schopenhauer hier verwoordt. Het zou tegenwoordig zelfs als 'militant' (en daarmee verwerpelijk) of als 'verlichtings-fundamentalistisch' worden aangeduid.

Dat brengt mij nu op een vierde en laatste element van het werk van Schopenhauer dat ik wil bespreken: zijn ethiek. Recapitulerend leert Schopenhauer dus (1) dat de goddelijke bevelstheorie niet overtuigend is; (2) dat alle openbaring slechts berust op menselijke interpretatie en (3) dat de filosofie ons zou moeten leiden en niet de religie. Ten aanzien van dat laatste element is hij ambivalent, zoals we hebben gezien, want zijn alter ego Demopheles verwoordt ook regelmatig dat het volk helemaal niet in staat is tot dit soort zelfverheffing.

Als laatste (4) wil ik dan nog kort een idee geven hoe die autonomie in de zin van een 'van religie onafhankelijke' ethiek van Schopenhauer eruit ziet.

## 5. Schopenhauers ethiek

Hoe kan de mens moreel verantwoord handelen? Hoe kan de mens zich aan het aan elke mens inherente egoïsme onttrekken? Of, wat hetzelfde is: hoe kan de mens afstand nemen van de eigen belangen en preoccupaties? Het antwoord van Schopenhauer daarop luidt dat de ene mens zich kennelijk met de ander kan *identificeren*. Dat wil zeggen dat het onderscheid dat tussen ons, mensen, bestaat en waarop ons egoïsme gebaseerd is, kan wegvallen (GM 740). Wanneer gebeurt dat? Schopenhauer antwoordt: in het alledaagse verschijnsel dat we kennen als dat van het *medelijden*. Medelijden is immers het deelnemen aan het lijden van de ander. En hij zegt: "Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller *freien* Gerechtigkeit und aller *echten* Menschenliebe." (GM 740) Wie medelijden

heeft ervaren, heeft de schutting tussen het 'ik' en 'niet-ik' laten vallen, althans voor het moment. Men dringt achter de verschijning door tot het wezen van de ander. Een dergelijk proces is, hoewel het voorkomt in de alledaagse ervaring, in wezen een mysterie. Het is iets waarvan de rede althans zich geen rekenschap kan geven en waarvan de gronden in de ervaringswerkelijkheid niet onmiddellijk duidelijk zijn (GM 763). Er zijn drie basale drijfveren van het menselijk handelen: (1) egoïsme, waarbij het eigen wel en wee centraal staat (in beginsel grenzeloos); (2) boosaardigheid, waarbij het kwaad aanrichten aan een ander centraal staat (kan zeer ver gaan); (3) medelijden, waarbij het welbevinden van de ander centraal staat (leidt tot edelmoedigheid en grootmoedigheid). Elke menselijke handeling is op één van deze drijfveren terug te voeren, zegt Schopenhauer (GM 742).

Schopenhauer realiseert zich wel dat zijn stelling dat medelijden de enige waarlijk morele drijfveer is, niet voetstoots door elke lezer aanvaard zal worden. Hij geeft zich daarom de nodige moeite duidelijk te maken welke overwegingen hem daartoe hebben gebracht. Hij doet dat op de hem bekende manier ook met vergelijkingen waarbij hij ons tot het inzicht lijkt te willen brengen dat wat hij voorstelt aansluit bij onze alledaagse beleving.

Hij geeft het volgende voorbeeld. Laten we ons twee mannen voor de geest halen. We noemen ze Titus en Gaius. Zij zijn beiden verliefd op één en hetzelfde meisje. Daarmee zijn zij ook elkaars concurrent om de gunsten van dat meisje. Eén van hen (of beiden; dat maakt voor het voorbeeld niet uit) speelt met de gedachte de ander om het leven te brengen. Wanneer de potentiële moordenaar daar echter aan denkt, komt hij in een moreel conflict. Hij besluit van de snode daad af te zien.

Nu gaat het, zo schrijft Schopenhauer, om de *overwegingen* die hem ertoe brengen van de moord af te zien. Hij laat zich bijvoorbeeld van de moord afhouden omwille van religieuze redenen (de overweging dat iemand vermoorden in strijd is met de *wil van God* die eens zal oordelen over de moord).

Ook kan hij zich realiseren dat de maxime van zijn daad niet geschikt zou zijn om als algemeen geldige regel te dienen voor alle mogelijke redelijke wezens.<sup>28</sup>

---

28 cf. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in I. Kant, *Werkausgabe*, Band VII, Hrsg. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, p. 11-102, p. 51: "Der categorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde."

Hij kan ook met Fichte (1762-1814) zeggen: "Jedes Menschenleben ist Mittel zur Realisation des Sittengesetzes: also kann ich nicht, ohne gegen die Realisation des Sittengesetzes gleichgültig zu sein, einen vernichten, der zu derselben beizutragen bestimmt ist." (GM 765)

Hij kan ook met Hutcheson (1694-1746) op grond van een morele zin waarvan de gevoelens niet verklaarbaar zijn van de daad afzien.

Of hij kan met Adam Smith (1723-1790) zeggen dat hij kan voorspellen dat zijn handeling bij onpartijdige toeschouwers geen sympathie zou wekken.

Wie zou van deze redenen onder de indruk zijn, vraagt Schopenhauer (GM 766)? Antwoord: niemand. Maar stel nu eens dat de berouwvolle potentiële moordenaar zegt: "Toen ik mij realiseerde wat ik de ander zou aandoen werd ik door medelijden bevangen, ik kon het niet over mijn hart krijgen, ik kón het eenvoudig niet doen" (GM 766). Wat denken we dan? Zouden we dit niet allemaal prijzen en de man die van zijn snode daad afziet ervaren als gemotiveerd door de juiste morele beweegreden?

Laat elke lezer onbevangen oordelen, zegt Schopenhauer. Wie is de betere mens? Wie wordt door het meest zuivere motief bewogen? Waar ligt derhalve het fundament van de moraal?

Ik heb hier weinig aan toe te voegen. De ethiek van Schopenhauer lijkt mij overtuigend en als een model van autonome ethiek voor deze tijd ook bijzonder actueel. Het is jammer dat zijn filosofie in zekere zin wat vergeten is. In het bijzonder in de Angelsaksische wereld is de ethiek van Kant vooral gerevitaliseerd door het werk van John Rawls.<sup>29</sup> De laatste tijd bestaat wat meer aandacht voor meer op de empirische benadering gerichte moraal, zoals blijkt uit het werk van ethologen. Frans de Waal wijst op de betekenis van empathie waartoe niet alleen mensen maar ook bepaalde soorten dieren in staat zijn (apen).<sup>30</sup> Maar hoewel dit inhoudelijk nauw aansluit bij de beschouwingen van Schopenhauer over dit onderwerp heeft zijn intellectuele erfenis nog geen expliciete erkenning gekregen, zoals bij Kant het geval is. Misschien is dat een kwestie van tijd.

---

29 Zie J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Edited by Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge (Mass), London, 2000, p. 143-329.

30 F.d. Waal, 'Morally Evolved: Primate Social Instincts, Human Morality and the Rise and Fall of 'Veneer Theory'', in F.d. Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, edited and Introduction by Stephen Macedo and Josiah Ober, Princeton University, Princeton/Oxford, p. 1-83.