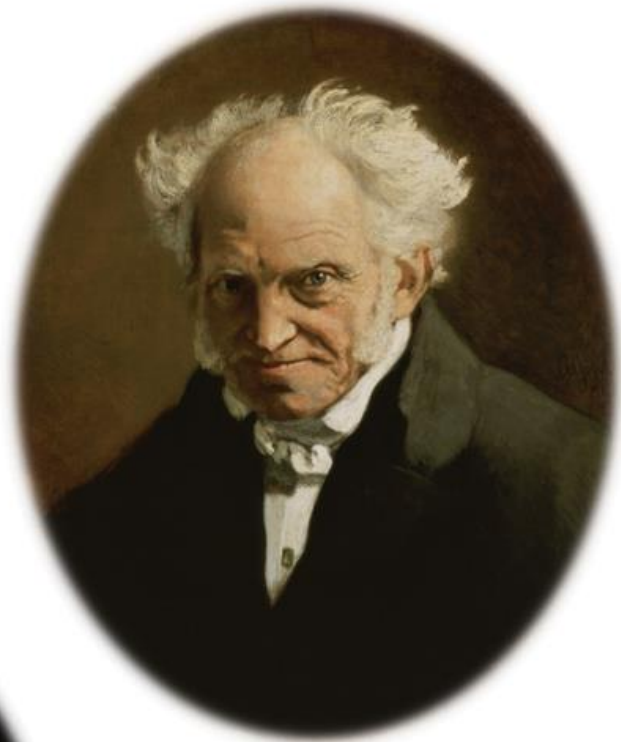


De niet-rationele mens bij Hume en Schopenhauer



Maarten Sesink
3824853
20 juni 2016
Begeleider: dr. Karianne Marx
Tweede beoordelaar: dr. Menno Lievers

Bachelorscriptie Wijsbegeerte
Universiteit Utrecht
Faculteit Geesteswetenschappen
Departement Filosofie en Religiewetenschap
Afdeling Geschiedenis van de filosofie

Samenvatting

Hume en Schopenhauer zijn beiden atypisch voor hun tijd doordat zij een niet-rationeel principe centraal stellen in hun mensbeeld en handelingstheorie. Ze staan in een rationalistische traditie waarin Descartes en Kant belangrijk zijn, een traditie waar ze zich echter tegelijk sterk tegen afzetten. Hume zag de passies als onze primaire connectie met de wereld en als enige drijfveer. De rede is slechts een instrument en kan niets motiveren. Schopenhauer ziet zich in eerste instantie als kantiaan maar probeert een humeaanse handelingstheorie te verenigen met de metafysica in de vorm van het ding op zichzelf: de wil. De wil is de primaire connectie met onszelf als ding op zichzelf. De wil uit zich in alles en iedereen en drijft ons onophoudelijk. Ik zal onderzoeken in welke opzichten Schopenhauers beeld van mens en motivatie lijkt op dat van Hume. Voor de oorsprong van de gevonden verschillen zal ik metafysische aannames van Hume en Schopenhauer bekijken. Naar aanleiding daarvan behandel ik de vraag in welke opzichten Schopenhauer erin is geslaagd om Kants doctrine van het ding op zichzelf met Humes theorie van motivatie te verenigen en te komen tot een coherente synthese.

Inhoudsopgave

Inleiding	1
1. Hume en Schopenhauer in de traditie: Descartes en Kant.....	2
2. Hume en Schopenhauer over mens en motivatie.....	5
2.1. David Hume	5
2.1.1. Het zelf	5
2.1.2. Vrijheid en de wil	5
2.1.3. De passies als oorsprong van de motieven	6
2.2. Arthur Schopenhauer.....	7
2.2.1. De wil	7
2.2.2. Het zelf	7
2.2.3. Motieven.....	8
2.2.4. Twee soorten kennis.....	9
3. Vergelijking tussen Hume en Schopenhauer.....	10
3.1. Het zelf	10
3.2. Motieven.....	10
3.3. De wil	11
3.4. Ethiek.....	12
4. Oorsprong van het verschil: de metafysica	13
Conclusie	14
Bibliografie.....	15

Inleiding

In de geschiedenis van de westerse filosofie wordt de rede vaak beschouwd als het ultieme goed en de essentie van de mens. De verlichting heeft de hedendaagse westerse filosofie, en zelfs onze hele westerse cultuur, diepgaand beïnvloed. De norm prijst rationaliteit en keurt irrationaliteit af. We begrijpen onszelf op de eerste plaats als rationele wezens. Maar hoe rationeel functioneert de mens eigenlijk? Sinds de opkomst van het existentialisme en postmodernisme is het beeld weer wat genuanceerder, maar ook al tijdens en vlak na de hoogtijdagen van de verlichting, zelfs aan weerszijden van rationalistisch zwaargewicht Kant, vinden we twee denkers die beroemd zijn om hun niet-rationalistische mensbeeld: Hume en Schopenhauer. De rede kan en mag slechts de slaaf van de passies zijn, stelt Hume in zijn beroemdste citaat.¹ Rationaliteit is uitsluitend instrumenteel; de passies motiveren alles, zelfs de ethiek. De menselijke kern is voor Hume niet de rede maar het gevoelsleven. Voor Schopenhauer is de wil het diepste wezen van onszelf en de hele natuur. Het drijft ons maar is eindeloos en doelloos en bevindt zich fundamenteel buiten de redelijkheid, buiten voorstelling überhaupt.

Hume en Schopenhauer stellen dus een niet-rationeel principe centraal in menselijk gedrag en motivatie, namelijk de passies en de wil. Ik gebruik niet de term ‘irrationeel’, omdat die gebruikt wordt voor een fout *binnen* het denken, al dan niet veroorzaakt door iets niet-rationeels, maar de term ‘niet-rationeel’, die iets beschrijft wat *buiten* de rede staat. Mijn vraag is in welke opzichten de opvattingen van Hume en Schopenhauer over niet-rationele motivatie van elkaar verschillen. Het contrast tussen Schopenhauer als humeaan en als kantiaan zal een belangrijke rol spelen bij het beantwoorden van die vraag. Ik zal in het eerste hoofdstuk Hume en Schopenhauer bespreken in relatie met de traditie, met Descartes en Kant. In hoofdstuk twee zal ik bij beiden de menselijke aard en motivatie wat uitgebreider bekijken om ze goed te kunnen vergelijken in hoofdstuk drie. Tot slot wil ik in hoofdstuk vier graag onderzoeken waar de gevonden verschillen vandaan komen en hoe de ideeën over menselijke motivatie samenhangen met de metafysische aannames die gedaan worden.

¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, redactie: L.A. Selby-Bigge en P.H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978), 415.

1. Hume en Schopenhauer in de traditie: Descartes en Kant

Om David Hume en Arthur Schopenhauer beter te begrijpen helpt het hen in hun filosofische context te plaatsen. Voor beiden kent die context grote verschillen maar ook veel overeenkomsten; ze staan toch in één traditie. Met name Schopenhauer is zeer duidelijk en diepgaand beïnvloed door één van zijn directe voorgangers: Immanuel Kant. Laat de aanwezigheid van Kant nou net het grootste verschil zijn tussen de tradities waarin Hume en Schopenhauer zich plaatsten. Kant bouwde zijn systeem het liefst helemaal zelf op, los van tradities, maar moest zich toch schatplichtig bekennen aan Hume, die hem uit zijn dogmatische sluimer wekte met zijn kritiek op externe causaliteit. Hume op zijn beurt reageerde op problemen van een revolutionair denker: René Descartes.

Ik zal in dit hoofdstuk Ted Humphreys artikel *Schopenhauer and the Cartesian Tradition* bespreken, waarin hij de dialectische relaties tussen Descartes, Hume, Kant en Schopenhauer onderzoekt.² Hij vraagt zich af wat bij ieder de verhouding is tussen de wil, de rede en het zijn. De vraag naar hoe rationeel de mens gemotiveerd is steunt in belangrijke mate op de aannames over deze thema's. Humphrey ontdekt een interessante parallel tussen de manier waarop Hume op Descartes reageert en hoe Schopenhauer op Kant reageert. Descartes en Kant houden er een rationalistische visie op na en Hume en Schopenhauer leggen het primaat bij de affecten en de wil. Hume levert kritiek op Descartes en Kant weer op Hume, maar Kant vermijdt daarbij de problemen die Hume constateerde bij Descartes. Zo ook synthetiseert Schopenhauer elementen van Hume én Kant. Hieronder zal ik Humphreys analyse bondig uiteenzetten om er in paragraaf 3.2.2. een kritische noot bij te plaatsen. In hoofdstuk vier zal ik de door Humphrey verkregen inzichten gebruiken in mijn analyse van de oorsprong van de verschillen tussen Hume en Schopenhauer.

Humphrey bekijkt eerst Descartes, de vader van het filosofisch paradigma van waaruit Hume zijn filosofie begint. Descartes stelt, met zijn startpunt "Ik denk dus ik ben," het denken primair en maakt daarmee het zijn secundair voor het subject. De fundamentele connectie met de wereld is ons denken. We nemen primaire eigenschappen waar en kunnen uit hun constante verschijning kennis over de wereld verkrijgen. Secundaire eigenschappen zijn subjectafhankelijker en leveren minder zekerheid over het wat en hoe van de wereld. Tertiaire eigenschappen zijn uiterst subjectief; hoe iets voelt (niet tactiel maar sentimenteel) zegt niets over hoe iets echt is. De wil hoort bij onze lichamelijkeheid en is daarmee geen essentieel onderdeel van het zelf, het is secundair voor het subject, als eigenschap van de existentie. De wil is de tegenhanger van de rede; het is de arbitraire, vrije bron van motivatie. De rede is de controlerende factor en moet de wil beteugelen. Echter, omdat de wil oneindig groot is, is hij groter dan het domein van de rede en kunnen er fouten ontstaan. Op dit punt signaleert Humphrey de eerste aanleiding voor een dialectische stap die Hume zal maken. Descartes heeft een probleem wanneer hij de wil ziet als bron van alle motivatie en toch de rede hem wil laten corrigeren, wat zelf een gemotiveerde handeling is. De wil is voor Descartes arbitrair en kan dus ook niet zichzelf controleren.³

Dan laat Humphrey zien hoe Hume dit probleem oplost door de wil niet meer arbitrair te laten zijn.⁴ Zo kan de wil de regulerende functie van de rede overnemen. De rede is geheel ondergeschikt aan de passies en de passies vormen de voldoende en noodzakelijke grond voor handelingen. De wil heeft een essentiële taak en een universele aanwezigheid, wat duidt op een minder contingente aard. De relatie tussen de tertiaire eigenschappen van objecten en onze wil is onze primaire connectie met de wereld. De wil is primair voor ons, niet secundair, zoals bij Descartes. Het argument van Descartes dat

² Ted Humphrey, "Schopenhauer and the Cartesian Tradition," uit *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981): 192, geraadpleegd op 14 juni 2016, doi: 10.1343/hph.2008.0724.

³ Humphrey, "Schopenhauer and the Cartesian Tradition," 192-195.

⁴ Humphrey, "Schopenhauer and the Cartesian Tradition," 197.

we kennis over de werkelijkheid verkrijgen, uitsluitend door primaire eigenschappen, omdat die op een constante manier aan ons verschijnen, ontkracht Hume door aan te tonen dat constantie een relatie is tussen ideeën en niet tussen objecten. Daarom leert het ons niets over het absolute bestaan van de wereld. Niet ons verstand doet ons, via een ingewikkelde filosofische redenering, geloven in het onafhankelijke bestaan van de objectieve wereld, maar ons gevoel: de affecten, veroorzaakt door de tertiaire eigenschappen, leren ons de objecten kennen. Voor Hume is de wil niet arbitrair, een bepaald willen wordt veroorzaakt door de passies en affecten. Toch blijft de wil vrij, in die zin dat ons handelen veroorzaakt wordt door *onze* passies.⁵

Humphrey typeert Kants dialectische stap als een synthese van Descartes en Hume. Zonder waarneming is kennis leeg, hiermee richt hij zich met Hume tegen Descartes, en zonder conceptualisatie is waarneming blind, hiermee richt hij zich tegen Hume en zijn sceptische empirisme.⁶ Primaire eigenschappen subjectiviseert Kant, wederom met Hume. Ruimte en tijd blijven echter wel wiskundig analyseerbaar en daarmee blijft kennis mogelijk, zelfs los van de waarneming. Kant koppelt wat is en wat we kunnen kennen los. De metafysica van Descartes wordt gered maar ingrijpend veranderd: het is niet meer de fysieke wereld maar het ding op zichzelf waarover geen kennis bestaat, wat een gevolg is van een humeaans scepticisme over ruimte en tijd. De rede is niet meer de connectie met de existentie maar wel de primaire connectie met de wereld van de waarneming. De rede krijgt ook weer macht over de wil als bron van de ethiek. Vrijheid bestaat alleen buiten het domein van de deterministische fysica, in het domein van het ding op zichzelf. Omdat de praktische rede een vrije wil veronderstelt, mogen wij aannemen dat we bestaan als ding op zichzelf. Voor zowel Descartes als Kant is de vrije wil de bestaansgrond van ethiek en controleert de rede de wil. Voor beiden gaat de rede vooraf aan de wil, voor Descartes dankzij zijn cogito-argument en voor Kant omdat de rede de vrije wil afleidt uit de morele imperatief.⁷

De synthese van Hume en Kant vindt Humphrey bij Schopenhauer.⁸ De rede wordt weer van zijn troon gestoten en de gevoelswaarde van de wereld staat weer centraal, maar Schopenhauer behoudt een kantiaanse metafysica. Met Hume zet Schopenhauer weer de ervaring centraal in de wereld als voorstelling. De voorstelling wordt ontleed aan de hand van het subject-objectonderscheid. Zo wordt ook nog het object van Humes scepticisme gered. Vervolgens worden ze ontleed aan de hand van de a priori vormen van het object, ruimte en tijd, en daarna aan de hand van de vier vormen van de wet van toereikende grond, die ook a priori zijn. Eén van de vormen van de wet van toereikende grond is die van motivatie. Via zelfbewustzijn kunnen we de wil kennen; de wil is de grond voor onze handelingen. De wil is voor Schopenhauer wel vrij maar niet arbitrair, net als voor Hume. Daarnaast is de wereld als wil de metafysische kant van de wereld. De wil is de weg terug naar het ding op zichzelf. Zoals ons via kennis de wereld van de fenomenen is gegeven, zo is ons via de wil de wereld als ding op zichzelf gegeven. Volgens Humphrey is voor Schopenhauer de wil ons direct gegeven op de grens van het temporele: het moment.⁹ Tijd is een vorm van waarneming van het subject, geen vorm van gegevenheid van het object. De wil bestaat niet per se slechts binnen tijd. Affecties zijn directe waarnemingen maar geen voorstellingen. Ze betreffen niet objecten maar de relatie tussen het zelf en de rest. We kennen hen op de zelfde manier als de wil, op de grens van het temporele. Tertiaire eigenschappen brengen ons als kenners, net als bij Hume, in contact met onszelf als willers. In het lichaam ervaren we de wil; daarmee zijn we niet slechts extrinsiek als kennend subject gerelateerd aan het lichaam, zoals bij Descartes. Het lichaam is het zelf als lichaam. Uit hoe direct de wil ons gegeven is en hoe dit tot handelingen leidt kunnen we afleiden dat alle andere acties

⁵ Humphrey, "Schopenhauer and the Cartesian Tradition," 195-198.

⁶ Humphrey, "Schopenhauer and the Cartesian Tradition," 200.

⁷ Humphrey, "Schopenhauer and the Cartesian Tradition," 198-204.

⁸ Humphrey, "Schopenhauer and the Cartesian Tradition," 204.

⁹ Humphrey, "Schopenhauer and the Cartesian Tradition," 208.

ook gemotiveerd zijn door de wil. De rede, in tegenstelling tot perceptie en affectie, overstijgt het individuele en daarmee kan deze realisatie, dat de wil in alles zit en alles motiveert, tot stand komen. Zo kunnen we ons eigen willen met de rede wat sussen. We bestaan in twee formeel verschillende maar essentieel identieke werelden. Als willend zijn wij altijd alleen maar gericht op ons eigenbelang, op het bevredigen van de wil. Als denkend, daarentegen, kunnen wij het eigenbelang overstijgen en daarmee de wil *transformeren*. Rede kan de bron van conflict binnen de wil zijn. Volgens Humphrey is Schopenhauers notie van de wil primair, maar niet alles-dominerend. De rede kán invloed uitoefenen en de wil zoekt op zijn beurt naar deze transformatie om het lijden dat noodzakelijk met willen gepaard gaat te verminderen.¹⁰

In de cartesiaanse traditie vinden we dus een dialectisch debat tussen rationalistische en sentimentalistische theoriën die steeds trachten het beste van twee werelden te verenigen. Hume reageert op Descartes door niet het denken, maar het ervaren de primaire connectie met de wereld te maken. Op vergelijkbare wijze haalt Schopenhauer de metafysica weer naar het subject toe door de connectie met het ding op zichzelf te zoeken in het willen, in plaats van, zoals Kant het doet, in het denken.

¹⁰ Humphrey, "Schopenhauer and the Cartesian Tradition," 204-212.

2. Hume en Schopenhauer over mens en motivatie

In dit hoofdstuk zal ik Hume en Schopenhauer afzonderlijk bespreken. Hoe de mens gemotiveerd is hangt nauw samen met wat de mens is. Hoe steekt het subject in elkaar? Daarom zal ik met beide denkers de vragen proberen te beantwoorden wat het zelf is, wat de wil is en wat motieven zijn. Ik baseer me hierbij hoofdzakelijk op de hoofdwerken van Hume en Schopenhauer.

2.1. David Hume

2.1.1. Het zelf

Hume bekijkt in *A Treatise of Human Nature* de manier waarop het subject de werkelijkheid kent en begrijpt: via de waarnemingen.¹¹ Zo heeft hij tussen zijn waarnemingen gezocht naar de waarneming van het zelf en hem niet gevonden. Het zelf bestaat volgens Hume slechts als bundel van waarnemingen, er is geen aparte substantie van het zelf.¹² Het idee van het zelf zou aan elke waarneming hangen, volgens de gebruikelijke (cartesiaanse) theorie van het zelf als substantie. Maar als dat waar was dan hadden alle verschillende en dus zelfs tegenovergestelde voorstellingen iets gemeen. Dat is niet zo volgens Hume; ze kunnen allemaal op zichzelf staan.¹³ De opeenvolging van waarnemingen is vaak soepel, de ene volgt logisch op de andere. Elke volgende waarneming heeft een bepaalde relatie met die daarvoor. Aan deze naadloze overgangen danken we het misverstand van het zelf. We schrijven al identiteit toe aan twee waarnemingen wanneer deze gradueel in elkaar overgaan, terwijl verandering en identiteit strikt genomen niet samen gaan. Graduele verandering verschilt slechts gradueel van grote verandering, wat de mogelijkheid voor identiteit ondermijnt. Door dit valse gevoel van een constant aanwezig zelf schrijven we zelfs identiteit toe aan de waarneming wanneer deze wel plots en heftig verandert. Het idee van het zelf is dus misleid. Als we naar de ervaring kijken zien we alleen dat: ervaringen.

2.1.2. Vrijheid en de wil

Hoe werkt volgens Hume het menselijk handelen? Om die vraag te beantwoorden is het relevant om Humes ideeën over causaliteit kort te beschouwen. Volgens Hume kunnen wij de wereld van de objecten met ons verstand niet dieper penetreren dan de waarneming.¹⁴ Theorievorming speelt in de menselijke geest en behoort daarmee tot het denkend subject, niet tot het object. Wat we zien als we denken oorzaak en gevolg waar te nemen is in feite niets anders dan een steeds weer voorkomend samenkomen van twee fenomenen. We zien de ene biljartbal naar de andere rollen én we zien de andere vervolgens weggrollen. We zien niet dat de tweede gebeurtenis veroorzaakt wordt door de eerste. Causaliteit is een manier om het voor ons begrijpelijk te maken, het is een gewoonte van het denken. Wat we daadwerkelijk zien is slechts dat de tweede gebeurtenis steeds weer op de eerste volgt.

Nu vraagt Hume zich af of het niet ook zo is dat we eenzelfde soort constante samenkomst zien in menselijk gedrag. Wordt een vergelijkbare handeling niet steevast door een vergelijkbare motivatie veroorzaakt? Jawel. We redeneren er zelfs mee. We verklaren elkaars handelingen steevast op een oorzakelijke manier; we schrijven mensen motieven toe die handelingen veroorzaken.¹⁵ Regels

¹¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*.

¹² Hume, *A Treatise of Human Nature*, 252.

¹³ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 251

¹⁴ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 400.

¹⁵ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 406.

veronderstellen dat de mens gevoelig is voor straf en beloning, dat de motieven, die men daarmee tracht te beïnvloeden, een oorzakelijke rol spelen in ons handelen. Om dezelfde reden dat we de natuur als wetmatig beschouwen moeten we dat ook bij de mens doen. Oorzakelijkheid heeft een noodzakelijke component. De mens heeft niet het idee op noodzakelijke gronden te handelen, maar doet dat wel. Wanneer je probeert te bewijzen dat je niet gedetermineerd bent, heeft elke schijnbaar willekeurige handeling een oorzakelijke en dus noodzakelijke relatie met het motief te willen bewijzen niet gedetermineerd te zijn. Sterker nog: dat menselijk handelen noodzakelijk is, is geen reden waarom iemand niet verantwoordelijk gehouden zou kunnen worden, maar juist het tegenovergestelde. Omdat handelingen worden veroorzaakt door iets in het karakter van de persoon en niet slechts totaal vrij en losgekoppeld van diens motieven zijn, is een actor verantwoordelijk.

De wil is “de interne impressie die we voelen en waarvan we ons gewaar worden als we bewust een lichamelijke handeling of geestelijke waarneming veroorzaken.”¹⁶ Het is het geheel van onze motivatie. De wil is onvrij in de zin dat hij gedetermineerd wordt, oftewel, de wil is niet arbitrair. Echter behoort dit determinerende principe zelf ook tot de constitutie van het subject. Wat ons vrij maakt in ons handelen is dat we kunnen doen wat we willen, oftewel, dat de wil zich laat bepalen door onze *eigen* motieven. Dit is een ander soort vrijheid, de relevante soort, de soort die eigenlijk bedoeld wordt wanneer we ons afvragen of we vrij zijn.¹⁷ Hume is een compatibilist, vrijheid en determinisme gaan samen. We kunnen de vrijheid van de wil niet intellectueel kennen. Binnen ons kenapparaat begrijpen wij de wereld aan de hand van causaliteit en noodzakelijkheid, daar is geen plek voor vrijheid. Maar we kunnen de vrijheid van de wil wel kennen in ons handelen. We merken dat we in vrijheid kunnen handelen; we kunnen precies dat doen waartoe we gemotiveerd zijn.

2.1.3. De passies als oorsprong van de motieven

Humes bekendste en waarschijnlijk belangrijkste stelling over het menselijk handelen is: “De rede is slechts de slaaf van de passies, en moet dat zijn, en kan nooit aanspraak maken op een andere functie dan ze te dienen en gehoorzamen.”¹⁸ De rede is een instrument, aangewend om de door de passies gestelde doelen te verwezenlijken. Ideeën, de materie van de rede, zijn van een fundamenteel andere soort dan de passies. Zo kunnen rede en passie ook niet in conflict komen. Een idee kan niet een passie beïnvloeden, want dan had het zelf ook een soort passie moeten zijn, eentje met een tegengestelde richting. Een passie kan slechts (onterecht) irrationeel genoemd worden in zoverre hij berust op de veronderstelling dat het object ervan bestaat, terwijl dat niet zo is, of wanneer verondersteld wordt dat een bepaald middel het juiste is voor het gestelde doel, terwijl dat niet zo is. Beide zijn foute veronderstellingen, fouten van de rede dus, en niet van de passies. De passie op zichzelf is nooit irrationeel, maar ook niet rationeel, want rationaliteit betreft ideeën, niet passies.

Zo gaat het volgens Hume niet tegen de rede in om te verkiesen wat in jouw nadeel is boven wat in jouw voordeel is.¹⁹ Zoiets lijkt irrationeel omdat de passies die er tegenin gaan zo kalm zijn dat ze heel weinig emotie in ons teweeg brengen en daarmee aanvoelen als de rede, die ons dus uit zichzelf in het geheel niet beroert. De strijd van het beteugelen van de passies met de rede is in feite niets anders dan een conflict tussen kalmere en hevigere passies. Iemand die een sterke geest heeft, weinig wilszwakte toont, is iemand wiens kalme passies de boventoon voeren.

¹⁶ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 399, eigen vertaling.

¹⁷ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 407-408.

¹⁸ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 415, eigen vertaling.

¹⁹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 417.

2.2. Arthur Schopenhauer

2.2.1. De wil

Schopenhauer verweeft zijn metafysica, ontologie, epistemologie, ethiek en handelingstheorie tot één samenhangend systeem in zijn hoofdwerk *De wereld als wil en voorstelling*.²⁰ De spil van dit alles is zijn inzicht dat de wil het, min of meer kantiaanse, ding op zichzelf is. Volgens Kant kunnen we de wereld niet kennen zoals hij op zichzelf is; alles wat we kunnen kennen speelt binnen tijd en ruimte en is hiermee afhankelijk van het subject. Dat is de fenomenale wereld, de wereld van de voorstellingen. Schopenhauer neemt een behoefte bij de mens waar om de wereld betekenis te geven, een betekenis die niet door de (natuur)wetenschappen gegeven kan worden omdat die slechts regelmatigigheden beschrijven die ons niets dichterbij het wezen van de wereld brengen.²¹ De wereld zou aan ons voorbijtrekken als wezenloze droom als we er niet een betekenisvolle relatie mee hadden.²² Dat is niet zo, volgens Schopenhauer; we zijn er emotioneel sterk bij betrokken. We verhouden ons er niet alleen toe als kenner, maar ook als willer: “het subject van het kennen dat als individu verschijnt, heeft de sleutel van het raadsel binnen handbereik – en die sleutel heet *wil*.”²³ Er is een brug geslagen naar het ding op zichzelf. We kennen het, niet op een intellectuele manier, maar we zijn er innig mee vertrouwd als datgene wat ons beweegt, de wil.

Volgens Schopenhauer is ons handelen ons op twee manieren gegeven. Ten eerste als een waarneming in ons denken, we zien onszelf een appel pakken en begrijpen dat deze handeling wordt veroorzaakt door een verlangen, door een bepaalde motivatie. Dit is de bekende fenomenale invalshoek. Maar, ten tweede, *willen* we de appel; we voelen de wil in ons opereren en kennen de wereld zo ook ‘van binnenuit’. In ons willen kennen we onszelf vanaf de andere kant, als het subject als ding op zichzelf. Een handeling is niet het gevolg van de wil, het *is* de wil, beschouwd vanuit een ander aspect van de wereld. Het zijn twee kanten van dezelfde medaille: “de wil is de kennis a priori van het lichaam en het lichaam de kennis a posteriori van de wil.”²⁴ Pijn en plezier zijn de inwerkingen op het lichaam die de wil beroeren en emoties zijn buitensporige bewegingen van de wil.

2.2.2. Het zelf

Voor Schopenhauer zijn wij individuën doordat wij ons tot ons lichaam verhouden via de wil.²⁵ Er is één voorstelling waarvan we ook de andere kant kennen, die we op zichzelf kennen: ons lichaam. Omdat denken en willen samenkomt in jouw lichaam is het *jouw* lichaam, ben jij een individu. Dat het wezen van alle andere voorstellingen, die als voorstellingen aan ons eigen lichaam doen denken, eenzelfde essentie kent mogen we aannemen. Dankzij die analogie kunnen we veronderstellen dat er eenzelfde soort wil aan ten grondslag moet liggen. We hebben immers niets anders om vanuit te gaan, ons willen is de enige diepere realiteit die we kennen. In de niet-organische wereld lijkt het minder op hoe het zich bij ons uit, maar het deelt dezelfde essentie. Bij ons gaat de wil gepaard met de verlichting van kennis en helemaal aan het andere uiterste van het spectrum is het een blind en eenzijdig streven, zoals in de meest basale natuurkrachten.²⁶

²⁰ Arthur Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*, vertaling: Hans Driessen, redactie: Maarten Doorman (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1997).

²¹ Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*, 183.

²² Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*, 187.

²³ Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*, 185.

²⁴ Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*, 186.

²⁵ Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*, 190.

²⁶ Christopher Janaway, “Will and Nature,” uit *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, redactie: Christopher Janaway (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 147.

De wil kennen we als een doelgericht principe.²⁷ Het is het streven naar objecten, het is oorzakelijk gerelateerd aan ons handelen. Maar dit is slechts te zeggen over de wil als voorstelling. Causaliteit, noodzakelijkheid en doelgerichtheid zijn termen die alleen betekenis hebben binnen de voorstellingswereld. Doelen en motieven horen bij tijd en ruimte, de wil op zichzelf niet. Het is een doelloos, eindeloos streven. Het uit zich bij ons in de meest algemene zin als wil tot leven. Elk doel in het menselijk handelen is instrumenteel aan dat doel. Dat is waar we onze identiteit, ons zelf moeten localiseren, in de wil tot leven. Christopher Janaway bestudeert in *Will and Nature* de relatie tussen de wil, het subject en de rest van de wereld.²⁸ Hij merkt op dat het een open vraag blijft die Schopenhauer niet echt beantwoordt, hoe het principe dat ons verbindt met de hele natuur, dus dat alles deelt en voor elk stuk gelijk is, tegelijkertijd het principe kan zijn dat ons onze individualiteit, onze identiteit geeft.²⁹ De wil heeft drie verschillende betekenissen afhankelijk van de context binnen Schopenhauers werk: het is de wil zoals gedeeld met de gehele wereld, de universele innerlijke essentie; het is de wil tot leven, gedeeld met de gehele levende natuur; of het is de individuele wil, locus van de persoonlijke identiteit en behorend bij één subject.

2.2.3. Motieven

Doelgericht handelen, dat wil zeggen op basis van bepaalde motieven, is voor Schopenhauer de uiting van de wil als voorstelling.³⁰ Motieven zijn extern aan de wil, maar kunnen hem wel beïnvloeden. Ze beïnvloeden de wil alleen indirect; wat er daadwerkelijk gewild wordt blijft onaangetast. Motieven stellen een bepaald pad voor. Het zijn de richtinggevende krachten in plaats van de drijvende kracht, dat is de wil zelf. Motieven zijn conceptuele, perceptieve voorstellingen van de objectieve wereld. Motieven veroorzaken handelingen en dat noemen we willen, dat is de wil als voorstelling. Deze mentale kant van de wil moeten we loskoppelen van de wil als ding op zichzelf, het is een nieuwe invulling van het begrip in die zin.

Schopenhauer omschrijft ons als een beek. De richtinggevende kwaliteit van de oevers zijn als onze motieven en de stuwende kracht van het water is als die van de wil.³¹ Over beide hebben we geen controle; binnen de voorstelling zijn we niet vrij. Behalve in de dagelijkse zin van het woord, op die manier zijn we wel vrij, we hebben de vrijheid om te handelen zoals we willen. Wat we echter niet kunnen is iets anders willen dan we willen. De wil ligt vast. Alles wat zich binnen de voorstelling afspeelt is gedetermineerd door causaliteit. Ons handelen wordt bepaald door onze motieven (een bepaald soort causaliteit). Nu is dan de vraag of datgene waar die motieven uit volgen, namelijk onze identiteit, onze wil, wel vrij is. De wil is geen fenomeen en daarmee haast per definitie vrij. De wil, als ding op zichzelf, is immers niet binnen ruimte, tijd of causaliteit.³² Begrippen als noodzakelijkheid hebben geen betrekking op het ding op zichzelf. Verantwoordelijkheid wordt gered door een bepaalde individualiteit die de wil zou moeten voortbrengen, maar die move is problematisch omdat, zoals we al gezien hebben, die individualiteit moet komen van het principe dat ook de eenheid aan de hele wereld geeft.

²⁷ Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*, 266.

²⁸ Janaway, "Will and Nature."

²⁹ Janaway, "Will and Nature," 151.

³⁰ Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*, 267.

³¹ Janaway, "Will and Nature," 153.

³² Janaway, "Will and Nature," 157.

2.2.4. Twee soorten kennis

Ook maakt Schopenhauer geen duidelijk onderscheid in zijn terminologie tussen de twee soorten kennis, die van de voorstellingen en die van het ding op zichzelf. Allebei wordt het kennis genoemd maar het zijn twee vormen van cognitie die vrijwel niets met elkaar gemeen lijken te hebben. Ik denk dat zelfs het woord cognitie niet echt op zijn plaats is; het is moeilijk een overkoepelende term voor denkend kennen en willend kennen te vinden. De wil is niet zozeer iets waar we kennis van nemen met ons verstand, maar waar we met ons diepste wezen innig vertrouwd mee zijn. We hebben niet toegang tot de wil via iets anders, het is niet dat we de wil denken of zien, we *willen* simpelweg. Daarmee kennen we het zelfs directer dan elke voorstelling.

Janaway signaleert een verwant probleem: de waarneming van de wil. Volgens Janaway is de wil ons dan misschien niet in ruimte en causaliteit gegeven, maar toch zeker wel in tijd.³³ Dit is anders dan hoe Humphrey Schopenhauer las. Volgens Janaway zegt Schopenhauer dat ons leven bestaat uit een opeenvolging van wilsuitingen. De wil doet zich naakter voor aan ons dan al het andere omdat hij ons slechts in tijd gegeven is. De wil blijkt toch niet de meest absolute vorm van het ding op zichzelf te zijn; het is nog altijd het ding op zichzelf, zoals gegeven aan ons. Dat is de oplossing van John Atwell waarvan Janaway het het aannemelijkst acht dat Schopenhauer ook langs deze lijn dacht, ook al deed hij dat niet bepaald consequent.³⁴ Schopenhauer verliest dit onderscheid in grote delen van zijn werk uit het oog. Het ding op zichzelf, zelfs los van gegevenheid, is per definitie compleet onkenbaar, zo blijkt Kants ding op zichzelf toch niet zo gemakkelijk van tafel te vegen.

³³ Janaway, "Will and Nature," 160.

³⁴ Janaway, "Will and Nature," 164.

3. Vergelijking tussen Hume en Schopenhauer

Dus, in welke opzichten lijken de theoriën van Hume en Schopenhauer op elkaar? Allereerst lijkt het mij belangrijk om op te merken dat de vergelijking niet gaat over twee losstaande, toevallig vergelijkbare ideeën. Schopenhauer is in belangrijke mate schatplichtig aan Hume. De relatie tussen Hume en Schopenhauer wordt alleen wat overschaduwd door de tussenkomst van Kant. Onder andere daardoor is Schopenhauer in de eerste plaats bezig een metafysisch probleem op te lossen. Echter, in feite is de uitspraak dat de wil het ding op zichzelf is net zo vernieuwend als metafysische claim als claim over het handelend subject. Schopenhauer heeft een heel eigen kijk op wat het is dat ons beweegt. Dit metafysische element is dan waarschijnlijk ook één van de belangrijkste verschillen tussen Hume en Schopenhauer als het op menselijke motivatie aankomt.

3.1. Het zelf

Het zelf, persoonlijke identiteit, is voor beide filosofen een heel ander soort iets. Bij Hume is het zelf eigenlijk een denkfout; het zelf bestaat in zoverre wij een eenheid aan een stroom ervaringen toekennen. Het zelf bestaat niet los van deze ervaringen, wat wel onze intuïtie is. Er is geen kern, er is slechts een bundel waarnemingen. Schopenhauer zoekt juist naar een dergelijke kern en vindt die in het ding op zichzelf, in de wil. Onze eigen lichamelijkeheid is ons op twee fundamenteel verschillende manieren gegeven. We kennen hem als fysiek lichaam, met ons verstand, en, van binnenuit in ons handelen, als wil. Deze dubbele gegevenheid van het lichaam maakt ons tot wie we zijn. We kennen de kern van één van de waarnemingen, van onszelf. Voor Hume bestaat er, in Schopenhauers termen, alleen een van buitenaf, het van binnenuit kennen van de wereld in ons willen wordt door Hume niet gezien. Dit terwijl Humes breuk met Descartes in belangrijke mate wordt gekenmerkt door een beweging naar het gevoel toe. Onze passies zijn de primaire connectie met de wereld, niet het verstand. Schopenhauer gaat op een bepaalde manier nog een stap verder door ons zelf te localiseren in de relatie met de wil als het ding op zichzelf.

Voor Hume is het zelf een stroom waarnemingen en voor Schopenhauer is het onze wil. De metafysica van Schopenhauer breekt radicaal met het eliminatieve beeld van Hume. Dit heeft implicaties voor de veroorzaking van onze handelingen. Als er alleen waarnemingen bestaan, moeten onze drijfveren daaraan ontleend zijn, maar hoe dat precies gaat zegt het beeld van het subject als bundel ervaringen nog niet. Bij Schopenhauer valt er al meer af te leiden uit zijn beeld van wat het zelf is. De wil staat praktisch gelijk aan gemotiveerd zijn. Het is het streven, het gedreven zijn, wat ons maakt wie we zijn. Maar omdat het zelf, als ding op zichzelf, bij Schopenhauer ook niet echt in ervaring gegeven kan zijn (ook al is het misschien wel in tijd gegeven) blijft het de vraag op welke manier dit metafysische principe onze ervaring van onszelf en ons handelen überhaupt kan beïnvloeden.

3.2. Motieven

Volgens Hume worden motieven ontleend aan de wil met behulp van de rede. Voor Schopenhauer is het een verschijnsel dat gepaard gaat met ons handelen, de wil als voorstelling. Voor beiden zijn motieven een belangrijke schakel in de causaliteit van handelen. Een motief veroorzaakt een handeling en juist daardoor zijn wij actoren, zijn wij verantwoordelijk voor ons handelen en kennen we een bepaalde vorm van vrijheid. Hume en Schopenhauer zien motieven niet alleen als veroorzaker van handelen maar als zelf ook veroorzaakt, uiteindelijk door externe factoren. De tertiaire eigenschappen van de objecten uit de waarneming beroeren ons. Die beroering geeft de wil richting (al dan niet met tussenkomst van de passies) middels het vormen van motieven. Een motief is

een reden om iets te doen, het beeld van een bepaalde situatie die we nastreven in de handeling die het gevolg is van dat motief.

Het antwoord op de vraag naar de rol van de rede in het motiveren van ons gedrag is bij Hume vrij eenduidig: de rede motiveert niets, is uitsluitend instrumenteel. Bij Schopenhauer lijkt dit beeld toch iets gecompliceerder te zijn. Volgens Humphrey synthetiseert Schopenhauer rationalistische en sentimentalistische elementen wanneer hij zegt dat we met de rede ons blinde willen kunnen overstijgen en de wil transformeren. Het is zo dat bij Schopenhauer, en ook bij Hume, de rede zeker niet irrelevant is voor menselijk handelen. Motieven vormen we aan de hand van wat we willen én hoe we denken dat de wereld is en hoe we denken dat we ons willen kunnen bevredigen. Elke keer dat we erachter komen dat een bepaald middel niet daadwerkelijk het middel voor ons doel blijkt te zijn, transformeren we een bepaalde uiting van de wil: hij wil niet meer dát. Nu is de transformatie die Humphrey noemt van een compleet andere orde. De rede verandert niet één of andere kleine, contingente uitwerking van de wil, maar de wil zelf. Maar volgens mij is de transformatie van de wil nog steeds niet door de rede gemotiveerd, ook al gebeurt het met behulp van de rede. Elk facet van de menselijke geest, van de constitutie van het subject, blijft netjes in zijn eigen hokje zitten. De wil blijft het motivatiebeginsel, en de rede een instrument. De wil mag dan middels dit instrument iets over zijn eigen aard ontdekken (dat hij in alles zit en vecht tegen zichzelf), daarmee zijn blik in eigen borst keren en zijn fouten inzien en tot rust proberen te komen, het blijft de wil die dat doet. Schopenhauer spreekt immers ook van de zelfopheffing van de wil, niet van de opheffing van de wil door de rede. Goed beschouwd is het dus ook niet de rede die de wil transformeert, maar de wil zelf. Dus voor zowel Hume als Schopenhauer blijft al onze gedrevenheid veroorzaakt door een niet-rationeel principe, hoe knap en nuttig de rede ook mag zijn.

3.3. De wil

Voor Hume is de wil het product van de passies. De passies drijven ons. De wil is de verzameling van alle motieven. De wil wordt via de passies aangedaan door de ervaringen, door tertiaire eigenschappen. Schopenhauer volgt Hume hier in essentie, voor zover we de wil als ding op zichzelf buiten beschouwing laten. De passies zijn geen losse schakel meer maar bewegingen van de wil. De wil wordt direct aangedaan door de ervaring. Echter, een groot verschil tussen Humes en Schopenhauers beeld van de wil is de kern van Schopenhauers revolutie: de wil is niet slechts een fenomeen maar ook het ding op zichzelf. Dit zou Humes empirisme verboden hebben. Al het kennen begint bij ervaring, het ding op zichzelf zoals begrepen door, en vanaf, Kant houdt zich daar per definitie buiten en heeft geen plaats als de kern van het subject, dat goed beschouwd slechts een bundel van waarnemingen is.

Humes empiristische beeld van de menselijke motivatie lijkt dus sterk op dat van Schopenhauer wanneer we ons beperken tot de fenomenale wereld. Voor Schopenhauer ontspringt onze motivatie in datgene wat wij op onszelf zijn, wat het meest wezenlijke is aan ons en wat we delen met de hele natuur, de wil. Maar eigenlijk is er geen sprake van ontspringen, want dat klinkt als een causale relatie, en het is niet zo dat de wil, als ding op zichzelf, een motivatie voortbrengt die op zijn beurt een handeling voortbrengt. De wil is namelijk buiten ruimte en causatie, en wellicht zelfs buiten tijd. De wil is identiek aan de handeling, de meest onmiddellijke relatie denkbaar, het enige verschil is het perspectief erop. Verhouden wij ons als denker tot de handeling of als willer? Als we het vanuit ons intellect bekijken is de wil even gedetermineerd als bij Hume. Zodra we de handeling als ding op zichzelf bekijken wordt de causale vraag, naar wat ons drijft, waar motivatie ontspringt, totaal betekenisloos. Dus hoe wezenlijk en relevant is dit metafysische verschil nou eigenlijk voor wat menselijk handelen is, wat motivatie is en hoe het werkt? De vraag van motivatie is een causale, volgens Schopenhauer, en daarmee betreft het eigenlijk niet meer de wil, maar slechts de wereld als

voorstelling. Dit is toch raar, want Schopenhauer ziet de wil wel als dat waardoor we streven. Ook hier lijkt Schopenhauer niet helemaal consequent: aan de ene kant is de wil de drijvende kracht, is het datgene waarom ons leven een onophoudelijk en onbevredigbaar streven is, maar aan de ander kant kan het eigenlijk geen rol spelen in de verklaring van handelingen.

3.4. Ethiek

Bij beide denkers heb ik niet uitgebreid de ethische opvattingen besproken, voornamelijk omdat zij niet zozeer logisch voorafgaan aan hoe menselijke motivatie werkt maar er vooral op volgen. Hoe ethiek werkt is afhankelijk van hoe een mens gemotiveerd kan raken. Ethische uitspraken veronderstellen een bepaalde mogelijkheid tot het beïnvloeden van gedrag. Omdat er een dusdanig directe connectie is tussen ethiek en motivatie is het wel al subtiel naar voren gekomen bij de bespreking van beiden. Het is interessant om te zien waar de verschillende aannames over de mens en zijn motivatie toe leiden binnen de ethiek. Dat is immers één van de meest directe consequenties van deze aannames en er wordt in de regel veel gewicht aan gegeven.

Volgens Hume is de enige drijfveer de passies, dat betekent dus ook dat de ethiek op de één of andere manier daarop gestoeld moet zijn. Dat is hij ook, een ethische uitspraak beschrijft een bepaald sentiment van de spreker, of een sentiment dat binnen de gemeenschap van de spreker heerst en is geïnternaliseerd door de spreker. De passie hoeft niet altijd even hevig aanwezig te zijn, het is veelal een gewoonte van de geest, maar de oorsprong blijft een passie.

Voor Schopenhauer ligt het iets anders. De transformatie van de wil, die tot stand is gebracht middels de rede, die behelst dat we de wil in iedereen herkennen, is het beginsel van ethiek. Omdat de wil ziet dat hij zichzelf pijnigt, alleen in een andere uiting, in een ander individu, kan hij zijn strijdbijl begraven en het willen afzwakken. De originele neiging van de wil is een egocentrische, hij smacht naar bevrediging en bekommert zich er in eerste instantie niet zozeer over of zijn streven niet dat van een ander frustreert en daarmee leed veroorzaakt. Pas met de abstractie van de individuele uiting van de wil, met het inzicht dat het er bij anderen net zo aan toegaat om dezelfde reden, komt de wil tot rust en schaadt hij zichzelf en anderen niet meer. Je wil zijn gang laten gaan is immoreel en de wil sussen en anderen met rust laten is moreel.

Zo op het eerste oog lijken de twee ethische opvattingen sterk te verschillen. Bij Hume is de ethiek een product van de passies, van het niet-rationele motivatiebeginsel en bij Schopenhauer gaat het er juist lijnrecht tegenin, de wil moet worden onderdrukt. Echter, ook bij Hume is de ethiek gericht op het veranderen van gedrag; er moet ook iets gesust worden, namelijk het gedrag dat gemotiveerd wordt door kwaadaardige, egocentrische of andere schadelijke passies. Andersom doet bij Schopenhauer de wil niet alleen het kwade, maar ook het goede. Als je stelt dat een bepaald niet-rationeel principe de enige bron van motivatie is, zoals beiden doen, dan ben je ook gebonden aan zowel het moreel beste gedrag als het meest immorele gedrag te verklaren vanuit dat principe. Beide kanten van de ethiek, dat wat veroordeeld en geprezen wordt en die verzameling oordelen zelf vinden bij Hume en Schopenhauer hun bron in respectievelijk de wil en de passies.

4. Oorsprong van het verschil: de metafysica

In de meeste gevallen blijkt het verschil dat er bestaat tussen de ideeën van Hume en Schopenhauer over de menselijke aard en motivatie direct terug te leiden op dat ene fundamentele verschil: het ding op zichzelf. De metafysica als ontologisch domein lijkt in eerste instantie niet directe consequenties te hoeven bevatten voor de aard van het handelend subject. Toen systeembouwen nog in de mode was, waren metafysica, ethiek en handelingstheorie echter vaak sterk verweven. Bij Schopenhauer, één van de laatste grote systeembouwers, is dit vooral heel duidelijk te zien: zijn idee van de tweeledige wereld, als wil en als voorstelling, staat in relatie met, en verklaart alle andere delen van, zijn filosofie. Hij zag zijn hoofdwerk zelfs als de uitdrukking van één enkele complexe gedachte en meende dat je het eigenlijk twee keer moest lezen zodat het eind het begin kon verduidelijken zoals het begin het eind verduidelijkt.³⁵ De wereld als voorstelling lijkt sterk op de beschrijvingen die Hume en Kant van de (fenomenale) wereld geven. De wereld als wil vormt een grote breuk met zowel Hume als Kant. Beiden staan op een geheel eigen wijze eliminatief tegenover het domein van de metafysica. Hume leidt alles terug op ervaring; daarmee is elke metafysica van tafel. Kant brengt de metafysica terug maar zet deze tevens direct buiten handbereik. Hume haalde causaliteit bij de objectieve wereld vandaan en plaatste deze binnen het subject. Kant haalt op vergelijkbare wijze ruimte en tijd weg bij de wereld zoals die bestaat op zichzelf.

Schopenhauer kon niet om Kants analyse van het bestaan van het ding op zichzelf buiten ruimte en tijd heen maar wilde het weer binnen handbereik halen. Hij wilde onze leefwereld en dat wat echt bestaat weer verenigen om het geheel weer bezielde en betekenisvol te maken. Deze weg was hem gegeven vanuit zijn eigen natuur: zijn diepste wezen kende hij als een willen. Daarin zit betekenis, betrokkenheid bij de wereld. We zijn niet slechts “een gevleugeld engelenhoofd zonder lichaam,” zoals hij een zuiver kennend subject omschrijft.³⁶ Een andere reden voor Schopenhauers revolutie en de specifieke vorm daarvan kan gevonden worden in zijn gecharmeerdheid van Humes smeujige betoog over de centrale rol voor de passies. Hume zet zich af tegen het cartesiaanse beeld van de relatie tussen subject en object. Volgens hem wordt die relatie niet primair door de rede bewerkstelligd, maar door het gevoel. De wereld beroert onze passies, dat is waarom we geloven dat de wereld bestaat, niet dankzij een complex filosofisch argument. De passies doen ons het meest, doen ons zelfs als enige überhaupt iets en zijn daarmee het belangrijkste voor ons. Deze passies worden constant bestookt door ervaringen uit een externe wereld. Schopenhauer zag Humes gelijk in, net zo goed als dat van Kant wat betreft het ding op zichzelf. Hij paste deze humeaanse move toe op Kants ding op zichzelf. We kunnen het misschien niet kennen met de rede, we kunnen er niets over *weten*, maar we *voelen* toch dat er iets bestaat. Vanuit ons gevoel halen we zekerheid over het bestaan. Maar na Kant had dat wat echt bestaat voor Schopenhauer geen toepassing meer op de wereld als voorstelling, wat voor Hume nog geen probleem was. Dus, van Hume weten we dat we kunnen weten dat iets bestaat doordat we dat voelen en van Kant weten we dat er iets bestaat maar dat we het niet met de rede kunnen kennen. Dan blijft er één conclusie over: het ding op zichzelf kunnen we voelen, het is de wil.

³⁵ Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*, 32.

³⁶ Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*, 184.

Conclusie

Schopenhauer lijkt in elk geval in één belangrijk opzicht meer een humeaan dan een kantiaan te zijn. Waar er verschillen te vinden zijn omtrend de aard van het subject en zijn motivatie blijken die bij nader inzien minder groot dan ze zich voordoen. De metafysica lijkt een grote wig tussen Hume en Schopenhauer te drijven, maar blijkt vaak minder relevant dan verwacht.

Beschouwen we Schopenhauer als kantiaans metafysicus dan vallen ons zo een aantal problemen op: de inconsistentie van de gegevenheid van het ding op zichzelf in tijd of niet, de onmogelijkheid van de wil als individuatieprincipe en gemene deler met de hele wereld, de onmogelijkheid van een oorzakelijke relatie van het ding op zichzelf met ons handelen en het gebrekkig onderscheid tussen de twee vormen van kennen. Het ding op zichzelf ontvlucht de relatie met ons, kennende subjecten, hardnekkiger dan Schopenhauer het doet lijken. Beschouwen we Schopenhauer als humeaans handelingstheoreticus dan vallen ons allerlei gelijkenissen op tussen hun ideeën over de menselijke aard en motivatie. Het niet-rationele principe, bij Hume de passies en bij Schopenhauer de wil, is alleen en geheel verantwoordelijk voor alle motivatie en de rede heeft een ondergeschikte, instrumentele rol. Motivatie werkt bij beiden nagenoeg hetzelfde: onze motieven zijn gedetermineerd door onze eigen aard en de tertiaire eigenschappen die de wil beïnvloeden. Motieven veroorzaken ons handelen. Het niet-rationele principe is onze kernachtigste en belangrijkste connectie met de wereld. Dat zijn de opzichten waarin het niet-rationele beeld van menselijke motivatie van Hume en Schopenhauer sterk op elkaar lijken.

De oorsprong van de verschillen die er wel zijn ligt in het metafysische project van Schopenhauer: hij stelt het motivatiebeginsel gelijk aan het ding op zichzelf. Deze verschillen blijken goed beschouwd te kunnen worden als verschillen van perspectief, als we ons beperken tot wie we zijn en hoe we werken binnen de voorstelling, als we de metafysica zo veel mogelijk erbuiten laten. Wat er dan bij Schopenhauer overblijft is een beeld van een subject dat duidelijk sterker, maar niet per se fundamenteel anders, gekarakteriseerd wordt door de wil dan Humes subject door de passies. Hierin ligt ook de connectie met de wereld en dat wat de wereld betekenis geeft. Ook dit lijkt veel meer een gradueel en terminologisch verschil dan een hard, categorisch verschil. De leegte van de afwezigheid van het zelf bij Hume wordt opgevuld door de wil van Schopenhauer. Dat is wel een harder verschil waarvan echter toch niet helemaal duidelijk is in welke mate het relevant kan zijn voor hoe we onszelf kennen als handelend subject. Dat blijft namelijk een zaak van de wereld als voorstelling. Ook in de ethiek is het niet de kern van ideeën die verschild. Niet-rationele motivatie staat voor beiden zowel aan de grondslag van het moreel goede als het moreel slechte. Voornamelijk de sfeer van Schopenhauers pessimisme en de metafysische aanname dat de wil in alle mensen de kern is en de oorzaak van het leed maken het verschil.

Het zou nog interessant zijn te onderzoeken of Schopenhauer gered kan worden van de besproken kritiek op zijn metafysica. Deze kritiepunten zijn veelal openstaande vragen: Wat dacht Schopenhauer nu over de temporele gegevenheid van de wil? Geloofde Schopenhauer dat de wil een causale relatie had met handelen of niet? Zo ja, hoe dan? En hoe zijn de twee soorten kennis verschillend en hoe zijn ze hetzelfde? Bevredigende antwoorden op deze vragen zouden kunnen laten zien dat Schopenhauer beter slaagt in zijn synthese van kantiaanse metafysica en humeaanse handelingstheorie.

Voor nu kan ik slechts concluderen dat het conglomeraat van waarnemingen dat zichzelf David Hume noemde en de uiting van de wil die zichzelf qua voorstelling kende als Arthur Schopenhauer eensgezinder waren dan ze lijken.

Bibliografie

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Redactie: L.A. Selby-Bigge en P.H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Humphrey, Ted. "Schopenhauer and the Cartesian Tradition." Uit *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981): 191-212. Geraadpleegd op 14 juni 2016. doi: 10.1343/hph.2008.0724.

Janaway, Christopher. "Will and Nature." Uit *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Redactie: Christopher Janaway, 138-170. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Schopenhauer, Arthur. *De wereld als wil en voorstelling*. Vertaling: Hans Driessen. Redactie: Maarten Doorman. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1997.

Afbeelding titelblad

Uitsneden van Angilbert Göbels *Bildnis des Philosophen Arthur Schopenhauer* en Allan Ramsays *David Hume, 1711 – 1776. Historian and philosopher*.