

De menselijke waardigheid als grondslag voor mensenrechten

Een beschouwing over het werk van Kant en Schopenhauer in relatie tot de filosofische reflectie over mensenrechten

P.B. Cliteur en R.G.T. van Wissen

In 1948 werd door de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens aanvaard. In de preambule daarvan worden het doel en de grondslag van de verklaring als volgt getypeerd.

Overwegende, dat erkenning van de *inherente waardigheid* en van de *gelijke en onvervreembare rechten* van alle leden van de mensengemeenschap grondslag is voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld. [onze cursiveringen]

De proclamatie van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens mag om verschillende redenen een succes worden genoemd. Het is allereerst een compromis tussen Oost en West. Het Westen kreeg zijn klassieke grondrechten erkend, waardoor voor individuen rechten ter bescherming van een staatsvrij domein werden opgevoerd; het Oosten kreeg een aantal sociale grondrechten gehonoreerd. Een tweede reden waarom de Universele Verklaring als een succes kan gelden, is dat hiermee voor het eerst een lijst van waarden met een universaliteitspretentie werd gepresenteerd die werkelijk door een groot deel van de wereldgemeenschap als zodanig zijn erkend. Heel belangwekkend, ten slotte, en dat vormt de kern van dit artikel, is dat het om een lijst van mensenrechten gaat die worden gerechtvaardigd met een beroep op niets anders dan de *menselijke waardigheid*. In het hierboven geciteerde fragment van de preambule komt dat goed tot uiting.

Dit beroep op enkel de menselijke waardigheid betekende een enorme breuk met een lange en gekoesterde traditie, waarin hoger recht zijn status ontleende aan een goddelijke schepperswil. Voorgaande generaties immers hadden lijsten van rechten gerechtvaardigd door deze te poneren als een uiting van de wil van God. Men vindt dat bijvoorbeeld in de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring van 1776; daarin staat:

Wij houden deze waarheden voor vanzelfsprekend: dat alle mensen gelijk geschapen zijn; dat zij *door hun Schepper* bedeeld zijn met onvervreembare rechten; dat tot deze rechten behoren leven, vrijheid en het streven naar geluk (...) [onze cursiveringen]

In de gecursiveerde passages komt de theïstische grondslag van deze

belangrijke mensenrechtenverklaring helder naar voren. De rechten op leven, vrijheid en het streven naar geluk ontleen hun verbindende kracht aan de wil van God.

De theorie die hierachter zit, is een bekende theorie over ethiek, die tegenwoordig wordt aangeduid als de theorie van het 'goddelijk bevel': een handeling ontleent de kwaliteit 'goed' of 'kwaad' aan de mate van overeenstemming met de goddelijke wil. Iets is niet goed of kwaad in zichzelf (het standpunt van de zedelijke autonomie), maar omdat God bepaalde zaken als goed of kwaad heeft aangewezen (zedelijke heteronomie). Vanuit een theïstisch wereldbeeld ligt heteronomie of de theorie van het goddelijk bevel eigenlijk voor de hand.¹ Echter in de achttiende eeuw, een eeuw van secularisatie, kwam die goddelijke grondslag voor goed en kwaad steeds meer in de lucht te hangen. Men moest dus op zoek naar alternatieve fundamenten voor de ethiek. Eén van de manieren om de Verlichting te verstaan, is de poging om tot zo'n nieuw fundament te komen. Concepten die men daarvoor aandroeg, waren onder andere de 'menselijke waardigheid' en 'onvervreembare rechten'. Die waardigheid was dan de basis voor die rechten; en in zekere zin stond de waardigheid dus boven de rechten.

Natuurlijk gebeurde dat niet allemaal van het ene op het andere moment. In tweeërlei zin moet men vraagtekens plaatsen bij het centraalstellen van de Verlichting. Allereerst omdat aan de Verlichting gedachtegoed voorafging waarin men een voorafschaduwning vindt van wat tegenwoordig als typisch verlicht gedachtegoed wordt aangemerkt. Dat geldt bijvoorbeeld voor de hiervóór besproken zedelijke autonomie. Reeds Hugo de Groot constateerde dat als God niet zou bestaan (wat hij een vreselijke gedachte vond; hij voerde dit slechts op als gedachte-experiment) het natuurrecht tóch zou gelden.² Daarmee betoont hij zich een vroeg aanhanger van het standpunt van zedelijke autonomie;³ hij ontkoppelt moraal en godsdienst; hij levert een bijdrage aan wat men wel heeft genoemd de 'gedanklichen Eliminierung Gottes', die reeds in de hoge Middeleeuwen begint.⁴

Eeuwen later pas zou deze gedachte vrucht dragen, en wel in de filosofie van de verlichte denkers. Men moet die centraalstelling van de Ver-

1. Dit wordt mooi uitgesproken door: Gustafson, James M., 'Religion and morality from the perspective of theology', in: *Religion and morality. A collection of essays*, Anchor Books, Garden City, New York, 1973, pp. 125-154, p. 126: 'If God is One, in Western religious beliefs, and if he is (in some sense) sovereign, and if his will is a moral will, and if all that occurs is (again, in some sense) dependent upon him, can one readily distinguish between a "religious" and a "moral" obligation?'

2. Grotius, *De jure belli ac pacis*, Prol. II.

3. Nu heeft elke voorganger weer een voorganger. Ook in Plato's *Euthyphro* wordt de vraag aan de orde gesteld of het goede goed is in zichzelf en dat het daardoor wordt gewild door de goden of dat iets goed is omdat het door de goden wordt gewild.

4. Welzel, Hans, *Naturrecht und materielle Gerechtigkeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980, p. 127.

lichting voor de autonomie van de moraal echter ook om een tweede reden enigszins relativeren, namelijk dat ook de Verlichting nog allerlei theïstische constructies presenteerde - zelfs ter verklaring en rechtvaardiging van de sociale orde.⁵ Het voorbeeld van de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring bewijst dat: de rechten die daarin worden opgesomd, worden nog steeds gerechtvaardigd onder verwijzing naar een goddelijke schepperswil. De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens uit 1948 is het eerste document dat niets anders dan de *menselijke waardigheid* als uiteindelijke rechtvaardigingsgrond voor de daarin opgesomde rechten aanvoert. Men zou de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens daarom kunnen beschouwen als de voltooiing van de Verlichtingsfilosofie, en misschien ook als een verre nagalm van de hiervóór genoemde uitspraak van Hugo de Groot.

De seculiere en de theïstische wortels van het concept 'menselijke waardigheid'

Wie de vraag naar de oorsprong van het idee van de menselijke waardigheid wil beantwoorden, zal moeten preciseren ten aanzien van de inhoud van dat concept. Als het gaat om een centraalstelling van de mens in de kosmos, zou men kunnen denken aan een bekende uitspraak van Protagoras, die de mens tot maat van alle dingen proclameert. Bij Protagoras echter lijkt het te gaan om een betrekkelijk nuchtere constatering, die niet wordt ingegeven door een overtuiging dat de mens zo'n verheven scepseel is.⁶ Dichter in de buurt bij wat we tegenwoordig met het idee van de waardigheid van de mens associëren, komt Sophocles. In diens tragedie *Antigone* wordt gesteld:

Wonders are many on earth, and the greatest of these is man (...). He is the master of ageless Earth, to his own will bending (...). He is the lord of all things living; birds of the air, Beasts of the field, all creatures of sea and land.⁷

De mens als heerser over de aarde. Hij kan alles dienstbaar maken aan zijn wil. De vogels in de lucht, de dieren van het veld en alle dieren op zee en land. De gelijkenis met Genesis is opvallend: 'En God zeide: laat Ons mensen maken naar ons beeld, als onze gelijkenis, opdat zij heersen over

5. Vgl hierover: Stace, W.T., *Religion and the modern mind*, MacMillan&Co, Londen, 1953.

6. Protagoras leerde dat de mens de maat is van alle dingen. Eigenlijk is dit slechts een constatering. Er wordt door hem geen morele waarde aan toegekend. Het is misschien daarom ook niet geheel terecht Protagoras als een protagonist van het humanisme op te voeren, zoals geschiedt bij Luce, J.V., *An introduction to Greek philosophy*, Thames and Hudson, Londen, 1992, p. 81. Kritischer is: Stace, W.T., *A critical history of Greek philosophy*, MacMillan & Co LTD, Londen/ New York, 1960 (1920), p. 112.

7. Sophocles, *Antigone*, in: *Theban Plays*, Penguin, Harmondsworth, 1947.

de vissen der zee en over het gevogelte des hemels en over het vee en over de gehele aarde en over al het kruipend gedierte, dat op de aarde kruipt.’⁸

Natuurlijk kan men stellen dat dit geen lofzang is op de centrale positie van de mens in de kosmos maar een lofzang op God. Ongetwijfeld is dat in zekere zin juist, maar de centrale positie die aan de mens wordt toegedacht kan toch evenmin aan onze aandacht ontsnappen.

De vraag rijst of de Griekse en de Joods-christelijke traditie daarmee niet naadloos op elkaar aansluiten. Het lijkt alsof we in beide tradities dezelfde centraalstelling van de mens aantreffen: een positie waarbij de mens als heer en meester over de rest van de natuur wordt geproclameerd.

Dat lijkt inderdaad het geval, maar er is toch één duidelijk verschil, een verschil waarvan onder anderen de historicus Jan Romein zich goed bewust blijkt te zijn in zijn opstel over de cultuurhistorische wortels van het concept ‘menselijke waardigheid’.⁹ Romein verhaalt van een bezoek aan de verkoopafdeling gipskopieën van het Louvre. Daar zouden de beelden van Voltaire, Goethe, Descartes en Diderot tot de meest verkochte exemplaren behoren, wat Romein niet verbaast. Hij zou deze figuren willen zien als dragers van de ‘menselijke waardigheid’.¹⁰ Men kan zich echter afvragen waarom in het Louvre zo’n rijke vertegenwoordiging van met het verlichtingserfgoed geassocieerde, achttiende-eeuwse filosofen te vinden is, terwijl mensen als Jezus Christus en Augustinus er ontbreken. Dat heeft daarmee te maken dat de achttiende eeuw brak met een ouder ‘cultuurmatrijs’, waarvoor kenmerkend is het *zondebegrip*, het *autoriteitsgeloof*, en het *groepsverband* waarin de mensen leefden, schrijft Romein.¹¹ Alledrie deze zaken doen volgens hem kennelijk afbreuk aan het moderne concept van de menselijke waardigheid.

Dat lijkt ons juist¹² en het zet ons tevens op het spoor van een verschil in gaardheid tussen de centraalstelling van de mens zoals deze naar voren komt in sommige Griekse teksten en de centraalstelling van de mens zoals we die aantreffen in Genesis en de hiervóór geciteerde Psalm. De menselijke waardigheid die in de christelijke traditie wordt gecultiveerd, lijkt zich in een tweetal opzichten te onderscheiden van de seculiere variant van de menselijke waardigheid. De menselijke waardigheid van de verlichters is autonoom in de zin van ‘niet afgeleid’. Dit betekent dat

8. Genesis 1:26.

9. Romein, Jan, ‘Over de menselijke waardigheid. Uit de geschiedenis van een begrip’, in: *Historische lijnen en patronen. Een keuze uit de essays*, Em. Querido, Amsterdam, 1976, pp. 119-146.

10. Romein, *op.cit.*, p. 119.

11. Romein, *op.cit.*, p. 126.

12. Kritiek op het idee van de erfzonde is natuurlijk een typisch punt van de Verlichting. Vgl. de Amerikaanse humanist Kurtz, Paul, *The courage to become. The virtues of humanism*, Praeger, Westport, Connecticut, Londen 1997, p. 95: ‘Many theists hold a bleak view of human nature; the doctrine of original sin demeans who we are.’

de waardigheid van de mens niet wordt afgeleid van de waardigheid van de schepper. Ten tweede is de menselijke waardigheid in die zin 'vol', dat deze niet wordt gerelativeerd door een zondebegrip, dat zo'n centrale rol heeft gespeeld in de christelijke traditie. Zo blijkt dus dat het begrip 'menselijke waardigheid', dat zowel in de Griekse en seculiere alsook in de joods-christelijke traditie een plaats heeft gekregen, verschillend is geaard.¹³

Immanuel Kant over menselijke waardigheid

De seculiere variant van het concept 'menselijke waardigheid' is voor de verdere ontwikkeling van mensenrechten doorslaggevend gebleken. De rechten opgesomd in de mensenrechtenverklaringen worden niet langer gerechtvaardigd door een verwijzing naar hun status als 'bevolen door God', maar door een verwijzing naar de specifieke geaardheid van de mens: de mens is, wat Romein noemt 'drager van menselijke waardigheid'.

Nu de zaken rond het concept van de menselijke waardigheid op bovenstaande manier zijn verhelderd, dient zich de vraag aan hoe dat seculiere concept zich heeft ontwikkeld en wie daaraan een belangrijke bijdrage hebben geleverd. Het antwoord op die vraag is niet moeilijk te geven; er is namelijk één denker die daarop een doorslaggevende invloed heeft uitgeoefend: de Duitse filosoof Immanuel Kant. Zoals de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring is geïnspireerd door het denken van Thomas Jefferson en John Locke, zo is de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, althans de grondslag daarvan in de menselijke waardigheid, geïnspireerd door het gedachtegoed van Kant. Immers Kant was het die voor het eerst de menselijke waardigheid als het specifieke anthropinon naar voren schoof, en die de ethiek van het goddelijk bevel op overtuigende gronden afwees.

Hij deed dat in een boek waarin in kort bestek reeds een aantal lijnen worden uitgezet voor zijn latere geschriften op het terrein van ethiek en recht: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).¹⁴ Kant poneert hier een belangrijk onderscheid tussen 'waardigheid' en 'prijs'.¹⁵ In het 'Rijk der doelen' heeft alles óf een prijs óf een waardigheid. Wat een prijs heeft, kan worden vervangen; wat daarentegen boven alle geldelijke waarde is verheven, heeft waardigheid. Wat waardigheid heeft, is een doel-in-zich-zelf. Het heeft niet een relatieve, maar een absolute waarde. Het is 'Gegen-

13. Pogingen om vanuit een seculier wereldbeeld toch respect te herstellen voor het vocabulaire van 'zonde', 'duivel', 'demonie', zoals men dat onder andere aantreft bij Leszek Kolakowski, leveren slechts spraakverwarring op. Vgl. zijn opstel 'Kan de duivel verlost worden?', in: *Essays van Leszek Kolakowski*, Het Spectrum, Utrecht, 1983, pp. 84-99.

14. Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (1785), in: *Werkausgabe*, Band VII, Hrsg. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, pp. 11-102.

15. Kant, *op.cit.*, p. 68.

stand einer unmittelbare Achtung'.¹⁶

Volgens Kant beantwoordt alleen de mens aan deze omschrijving. Alleen de mens, als rationeel wezen, bestaat als een doel-in-zichzelf, niet als een middel voor anderen.¹⁷ Alle voorwerpen in de wereld hebben slechts relatieve waarde: relatief ten opzichte van de mens. Deze waardigheid van de mens hangt nauw samen met het vermogen van de mens om zichzelf aan zedelijke wetgeving te onderwerpen. Om 'Pflicht' en niet om 'Neigung' zou het gaan in de ethiek. Langs deze weg komt Kant tot het opstellen van zijn categorische imperatief.

Reeds in de *Grundlegung* treffen we verschillende formuleringen aan van Kants categorische imperatief, zoals:

- (1) Handel zo dat het maxime van jouw handeling door je wil tot algemene wet zou worden (of, eenvoudig gezegd: handel zoals je zou wensen dat iedereen zou handelen);
- (2) Handel zo dat de mensheid zowel in jouw eigen persoon als ook in de persoon van ieder ander telkens als een doel en nooit als een middel wordt behandeld.

Paul Deussen, een volgeling van Schopenhauer maar tevens iemand met grote sympathie voor het kantiaanse gedachtegoed, geeft het volgende voorbeeld om de aard van de categorische imperatief te verduidelijken.¹⁸ Laten we ervan uitgaan dat ik honger heb. Dan leidt dat tot de eis dat ik moet eten. Kant spreekt van een 'imperatief'. Daarbij kan men dan weer twee soorten imperatieven voorstellen. Zij zijn hetzij hypothetisch, hetzij categorisch. *Hypothetische* imperatieven zeggen mij: als je je honger wilt stillen, moet je eten, maar als je je honger niet wilt stillen, behoeft je ook niet te eten. De imperatief dat je moet eten, geldt dus alleen maar onder een bepaalde vooronderstelling, de vooronderstelling namelijk dat je je honger wilt stillen.

Wie *hypothetische* imperatieven volgt, aldus Kant, handelt niet waarlijk moreel, maar slechts passend of niet-passend. Iemand die hier geen fouten maakt, is niet goed, maar slechts verstandig ('klug').

Heel anders ligt dat bij de categorische imperatief. Hierbij gaat het om een stem in je, die zegt: 'Je moet het goede doen en het boze nalaten'; en dat niet onder een bepaalde vooronderstelling, niet hypothetisch (onder de hypothese dát je goed wilt handelen, bijvoorbeeld), maar absoluut.

De wil die wordt geregeerd door hypothetische imperatieven, noemt

16. Kant, *op.cit.*, p. 68.

17. In de Angelsaksische filosofie behandelt men dit onderwerp doorgaans als de vraag welke wezens een 'intrinsieke waarde' zouden hebben. Vgl. Moore, G.E., 'The conception of intrinsic value', in: James Rachels, ed., *Ethical theory, I, The question of objectivity*, Oxford University Press, Oxford/ New York, 1998, pp. 28-42; Waldron, Jeremy, 'The edges of life', in: *London Review of Books*, 12 May 1994, pp. 11-13.

18. Deussen, Paul, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Zweiter Band, Dritte Abteilung, *Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer*, 2e Auflage, F.A. Brockhaus, Leipzig, 1920 (1917), p. 251.

Kant heteronoom; de wil die wordt geregeerd door een categorische imperatief is autonoom.¹⁹

De invloed van Kant

Kants ideeën over zedelijke autonomie en menselijke waardigheid hebben een grote invloed gehad op zijn tijdgenoten. Dat geldt bijvoorbeeld voor Fichte, de eerste grote filosoof die als opvolger van Kant in de geschiedenisboeken wordt opgevoerd. Nergens wordt de lyriek van de menselijke waardigheid sterker aangezet dan bij Fichte.²⁰ 'Alles, was jetzt noch unförmlich und ordnungslos ist, wird durch den Menschen in die schönste Ordnung sich auflösen, und was jetzt schon harmonisch ist, wird - nach bis jetzt unentwickelten Gesetzen - immer harmonischer werden', schrijft Fichte.²¹ De mens brengt 'Ordnung in das gewühl'.²² De mens legt niet alleen de noodzakelijke ordening in de dingen, maar hij kiest daarvoor ook een willekeurige uit. Waar de mens binnentreedt 'erwacht die Natur'.²³ Alleen al het lichaam van de mens is het meest vergeestelijkte dat uit de materie kan worden gemaakt. De natuur verheugt zich door hem, de mens, te worden verzorgd en een plaats toegewezen te krijgen.

Das ist der Mensch; das ist jeder, der sich sagen kann: *Ich bin Mensch*. Sollte er nicht eine heilige Ehrfurcht vor sich selbst tragen, und schauern und erbeben vor seiner eigenen Majestät! - Das ist jeder, der mir sagen kann: *Ich bin*. Wo du auch wohnest, du, der du nur Menschentlitz trägst.²⁴

Het behoeft nauwelijks betoog dat we hier een enorme verheerlijking van de mens aantreffen. Fichte radicaliseert reeds in de kentheorie de idealistische aanzetten van het denken van Kant. Hij verklaart immers de gehele buitenwereld als een product van de activiteit van het 'ik'.²⁵ Echter ook in de ethiek voert de verdere ontwikkeling van het denken van Kant tot een visie op de mens als het middelpunt van de kosmos.

19. Deussen, *Allgemeine Geschichte*, II, 3, p. 254.

20. Fichte, J.G., *Über die Würde des Menschen* (1794), in: *Fichtes Werke*, herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Band I, Zur theoretische Philosophie I, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, pp. 412-416.

21. Fichte, *op.cit.*, p. 413.

22. Fichte, *op.cit.*, p. 413.

23. Fichte, *op.cit.*, p. 413.

24. Fichte, *op.cit.*, p. 415.

25. De Amerikaanse filosoof George Santayana heeft in *Egotism in German philosophy*, voor het eerst gepubliceerd in 1916, nieuwe editie in 1940, het 'egotisme' van de Duitse filosofen bekritiseerd. Bij Santayana gaat het echter niet om een kritiek op ecologische, maar politieke gronden. Vgl. Schaub, Edward L., 'Santayana's contentions respecting German philosophy', in: *The philosophy of George Santayana*, ed. Paul A. Schilpp, Open Court, La Salle, Illinois, 1940, pp. 399-415.

Van centrale betekenis voor het accentueren van de betekenis van het concept 'menselijke waardigheid' als 'Grundstein der Ethik' was ook de tegenwoordig vergeten filosoof Wilhelm Block. In zijn *Neuen Grundlegung zur Philosophie der Sitten* (1802) heeft hij als eerste de menselijke waardigheid tot het enkele uitgangspunt van de ethiek willen maken.²⁶

Het behoeft nauwelijks betoog dat Kant met zijn accentuering van de autonomie van de moraal en het centraalstellen van de menselijke waardigheid een grote bijdrage aan de ethiek heeft geleverd.²⁷ Zijn categorische imperatief verschilt inhoudelijk misschien niet van de gulden regel die men in alle grote wereldreligies kan aantreffen, maar Kant gaf voor het eerst een goede rechtvaardiging voor dit beginsel en reinigde de ethiek van alle theïstische verwijzingen. Wie het goede doet omdat God dit heeft voorgeschreven, handelt heteronoom en vanuit zedelijk oogpunt bezien oneigenlijk. Pas wie het goede doet louter uit respect voor de zedenwet handelt onberispelijk. Men kan het ook als volgt stellen: ware moraal is uit de aard der zaak autonoom in de zin van vrij van godsdienstige invloed. In de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens komt de kantiaanse benadering in zekere zin tot een hoogtepunt. Het concept van de menselijke waardigheid wordt gepresenteerd als de grondslag voor een universele moraal; dit was precies wat Kant voor ogen stond.

De schaduwzijden van de theorie van Kant

De kantiaanse benadering (in zekere zin nog versterkt door de antropocentrische retoriek van Fichte) heeft ook haar schaduwzijden. Net als Descartes vóór hem slaat Kant door het centraalstellen van de zedelijke betekenis van de menselijke persoonlijkheid een enorme kloof tussen de mens en de rest van de natuur. Weliswaar ziet hij het dier niet meer als machine, zoals Descartes en de Cartesianen deden, toch is duidelijk dat het ook voor Kant slechts een instrumentele en geen intrinsieke waarde heeft - een waarde en geen waardigheid. Voor de 'vernunftlose Tiere' geldt dat men

26. Aldus: Schopenhauer, Arthur, *Über die Grundlage der Moral*, in: *Sämtliche Werke*, Band III, Cotta-Verlag/Insel-Verlag, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1976 (1840), pp. 631-815, p. 695.

27. Daarna werd de autonomie van de moraal nog indrukwekkend uitgewerkt in twee boeken die beide in het jaar 1925 verschenen: Kerler, D.H., *Weltwille und Wertwille. Linien des Systems der Philosophie*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1925 en Hartmann, N., *Ethik*, Dritte Auflage, Walter de Gruyter, Berlijn, 1949 (1925). Onder het hoofdje 'Religie en mythe' behandelt Hartmann de verhouding tussen religie en moraal. De oudere filosofische ethiek oriënteerde zich altijd op de religie. Honderden jaren lang werden morele opvattingen ontleend aan de positieve religie, maar dat is voorbij: 'Die Zeiten solcher Abhängigkeit sind freilich vergangen.' (Hartmann, *op.cit.*, p. 66). Derek Parfit schrijft dat, in tegenstelling tot wat men doorgaans denkt, de ethiek als zelfstandige, dat wil zeggen: van godsdienst losgemaakte, discipline slechts zeer jong is. Pas sinds de tweede helft van de twintigste eeuw neemt men de autonomie van de ethiek serieus. Vgl. Parfit, Derek, *Reasons and persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 454.

daarmee 'nach Belieben schalten und walten kann'; immers het dier is een van de mens 'durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen'.²⁸

Kant keert zich ook tegen de filosoof Baumgarten, die meende dat de mens tegenover wezens die onder en boven hem staan bepaalde plichten zou hebben. Over de verplichtingen voor wezens *boven* de mens laat Kant zich niet uit, maar hij maakt duidelijk een tegenstander te zijn van directe verplichtingen tegenover dieren. Dieren hebben geen zelfbewustzijn en zij zijn slechts een middel tot een doel; dat doel is de mens. We kunnen heel goed vragen: 'Waarom bestaan dieren?', terwijl de vraag 'Waarom bestaan mensen?' verkeerd zou zijn gesteld. De mens heeft slechts indirecte verplichtingen tegenover dieren, omdat hij door bepaalde verplichtingen tegenover dieren in acht te nemen, ze indirect *tegenover zichzelf* in acht neemt. Kant geeft een voorbeeld dat niets aan duidelijkheid te wensen overlaat. Als een hond zijn hele leven zijn heer trouw heeft gediend, 'verdient' hij een beloning. Hij verdient het bijvoorbeeld niet om te worden afgedankt wanneer hij te oud is om verder van nut te zijn. De reden daarvoor is echter alleen maar dat we door goed te zorgen voor de hond onze morele mogelijkheden cultiveren voor de mens, die als enige *direct* op onze zorg aanspraak kan maken.²⁹

Overigens was het hier weergegeven standpunt geen gemeengoed meer in de tijd van Kant. Hij wijst zelf op Baumgarten, die meende dat verplichtingen tegenover dieren mogelijk zouden zijn. Men kan ook wijzen op Jeremy Bentham (1748-1832), min of meer een tijdgenoot van Kant (1724-1804), die in 1789 als criterium voor de vraag of we met de belangen van wezens rekening hebben te houden het dilemma als volgt aan de orde stelde: de vraag is niet of zij kunnen redeneren, ook niet of zij kunnen spreken, maar of zij kunnen lijden.³⁰ De suggestie is duidelijk. Niet wat menselijke van niet-menselijke dieren van elkaar *onderscheidt* (redeneren en spreken) is doorslaggevend voor de vraag of een wezen belangen en wellicht rechten heeft, maar wat ze *gemeenschappelijk* hebben: het vermogen tot lijden. Dit was een volstrekt ander perspectief dan het kantiaanse, een perspectief dat in de Angelsaksische wereld ook grote carrière heeft gemaakt.³¹ Een echte confrontatie met het perspectief van Kant was het

28. Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, (1798), in: *Werkausgabe*, Band VII, Hrsg. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982, pp. 399-690, p. 407.

29. Vgl. het tekstfragment en commentaar: Kant, Immanuel, 'We have only indirect duties to animals', in: Louis P. Pojman, ed., *Environmental ethics. Readings in theory and application*, Jones and Bartlett Publishers, Boston/Londen, 1994, pp. 27-28.

30. Bentham, Jeremy, *An introduction to the principles of morals and legislation*, edited by J.H. Burns and H.L.A. Hart, Methuen, Londen/New York 1982 (1789), p. 283: 'The question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?'

31. Onder andere bij: Singer, Peter, *Practical ethics*, Cambridge University Press, Cambridge etc., 1990 (1979), pp. 48-72; Singer, Peter, *Animal liberation*, second edition, Jonathan Cape, Londen, 1990; Singer, Peter, *How are we to live? Ethics in an age of self-interest*, Prometheus Books, Amherst, New York, 1995 (1993).

echter *niet*. Immers Bentham had geen grondige kritiek op de kantiaanse concepten gepresenteerd, maar eenvoudigweg, als min of meer vanzelfsprekend, zijn eigen benadering geponeerd. Kant had de empirische richting echter beargumenteerd van de hand gewezen als irrelevant voor de ethiek en had dat naar het oordeel van zijn tijdgenoten op overtuigende gronden gedaan. Het volgen van het perspectief van Bentham en andere Britse empiristen zou de ethiek als een louter a-prioristische onderneming maar verontreinigen met allerlei empirisch materiaal.

In het algemeen ging men er in de continentale filosofie van uit dat Kant de beste argumenten had, en de menselijke waardigheid, zoals door hem gepreciseerd, maakte een ware zegetocht door de continentale filosofie, resulterend in de Universele Verklaring als een nieuwe grondslag voor de mensenrechten.³² De vraag is of dat uiteindelijk zo gelukkig is gebleken, en of het niet beter zou zijn geweest wanneer een meer empirische benadering had doorgebroken. Wanneer 'vermogen tot lijden' als het meest centrale element voor menselijke en andere wezens naar voren hadden gehaald, zou dat best eens een meer vruchtbare basis kunnen zijn geweest voor de verdere ontwikkeling van de theorievorming over de grondslag van de ethiek en mensenrechten.

De reden daarvoor is dat het vermogen tot lijden een beter uitgangspunt vormt voor een ecologievriendelijke, meer in het bijzonder diervriendelijke benadering van mensenrechten dan de dominante richting die met de filosofie van Kant is verbonden. Kants benadering met het accentueren van de *menselijke* (het woord geeft het al aan) waardigheid introduceerde een sterk antropocentrische tendens in het denken over mensenrechten. Het is discutabel of dat een gelukkige ontwikkeling is geweest.³³ De vraag is echter of er alternatieven zijn; daarbij ligt voor de hand dat in eerste instantie wordt gezocht naar een benadering in de ethiek waarin ten eerste de kantiaanse erfenis is verwerkt, ten tweede de juiste kern daarvan behouden blijft (zedelijke autonomie), maar, ten slotte, tevens de antropocentrische inslag wordt verzacht of liefst zelfs geëlimineerd.

Een dergelijke theorie bestaat; in ieder geval is er een theorie met deze pretentie: de ethiek van Arthur Schopenhauer. Als een verdere ontwikkeling van de aanzetten van een ethiek zoals ontwikkeld in zijn hoofdwerk *De wereld als wil en voorstelling* (1818)³⁴ schreef Schopenhauer in 1840 een verhandeling over de grondslag van de moraal³⁵, die ten onrechte weinig

32. Vgl. voor de cultuurhistorie van het begrip en de wijze waarop het ook in de Duitse grondwet verankerd werd: Giese, Bernhard, *Das Würde-Konzept*, Duncker & Humblot, Berlin, 1975.

33. Vgl. voor een kritiek op het antropocentrisme ook: Gillespie, Alexander, *International environmental law policy and ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

34. Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, in: *Sämtliche Werke*, Band I, Cotta-Verlag/Insel-Verlag, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1976 (1818).

35. Schopenhauer, Arthur, *Über die Grundlage der Moral*, in: *Sämtliche Werke*, Band III, Cotta-Verlag/Insel-Verlag, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1976 (1840), pp. 631-815.

aandacht heeft gehad in de Europese cultuurgeschiedenis.³⁶ De filosofie van Schopenhauer lijkt in verschillende opzichten een betere basis voor een ecologische ethiek en een nieuwe fundering van mensenrechten dan het kantiaanse erfgoed.

Schopenhauer begint bij Kant

Schopenhauer was geïnspireerd door de filosofie van Kant,³⁷ maar hij trekt daaruit consequenties die Kant voor onmogelijk zou hebben gehouden. Schopenhauer stelt dat onwetende mensen geneigd zijn om de fenomenale wereld, dat wil zeggen de wereld zoals deze aan ons verschijnt, voor de ware werkelijkheid te houden; dat is onjuist, want wat we zien, horen en anderszins met onze zintuigen kunnen leren kennen, is slechts schijn. Het is een illusie die ons wordt voorgetoverd, een wereld waarvan de aard geheel wordt bepaald door ons kenvermogen, niet door de wijze waarop de wereld in elkaar zit. De wereld is slechts een 'idee' - iets wat alleen maar bestaat in onze verbeelding. De wereld van de individuele dingen, gestructureerd in ruimte en tijd, is een illusie, een sluier van maya. De wijze kan dit doorzien, omdat hij leert zien dat ruimte en tijd een toevoeging zijn van het menselijk subject aan de wereld.

De vraag dient zich aan hoe we dan kunnen doordringen tot het ware wezen van de werkelijkheid'. In kantiaanse termen: 'Hoe dringen we door tot het ding-op-zichzelf?' Schopenhauer stelt dat dit mogelijk is omdat we zelf deel zijn van de werkelijkheid, en het diepste wezen van onszelf ook het diepste wezen van de werkelijkheid uitmaakt. Door inkeer in onszelf kunnen we ook leren kennen 'was die Welt im innersten zusammenhält' (Goethe, Faust). Deze inkeer tot onszelf is niet een activiteit waarbij de *rede* ons kan helpen, zoals Kant in feite lijkt te denken; we kunnen onszelf niet op een afstandelijke manier aanschouwen, zoals we dat kunnen met een object in de buitenwereld. Inkeer tot onszelf is een kwestie van intuïtie. Langs de weg van de *intuïtie* weten we wat de mens en dus ook de werkelijkheid in diepste wezen is: wil. Onze gedachten, de expressies van onze individuele wil, ons lichaam, de dingen in de buitenwereld - het zijn

36. Taylor noemt Schopenhauers *The basis of morality* 'one of his most original and inspiring writings'. Tot op de dag van vandaag is het 'relatively unknown' gebleven. Vgl. Taylor, Richard, 'Schopenhauer', in: D.J. O'Connor, ed., *A critical history of Western philosophy*, The Free Press, New York/Londen, 1964, pp. 365-384.

37. Zijn kritiek op de filosofie van Kant die hij als 'Anhang' bij het eerste deel van *Die Welt als Wille und Vorstellung* had opgenomen, begint als volgt: 'Es ist viel leichter, in dem Werke eines grossen Geistes die Fehler und Irrtümer nachzuweisen als von dem Werte desselben eine deutliche und vollständige Entwicklung zu geben. Denn die Fehler sind ein Einzelnes und Endliches, das sich daher vollkommen überblicken lässt. Hingegen ist eben das der Stempel, welchen der Genius seinen Werken aufdrückt, dass diese ihre Trefflichkeit unergründlich und unerschöpflich ist: daher sie auch die nicht alternden Lehrmeister vieler Jahrhunderte nacheinander werden.' Vgl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 561.

alle slechts manifestaties van die ene wil. De wereld is dus enerzijds voorstelling of idee; anderzijds is deze wil: de wereld is wil én voorstelling.

Het voluntarisme als overbrugging van de kloof tussen mens en dier

Tot zover wijst dit nog niet in de richting van een filosofie die vanuit ecologisch en diervriendelijk perspectief een duidelijke stap voorwaarts zou betekenen ten opzichte van de filosofie van Kant en Fichte. Dat wordt echter anders wanneer we ons het volgende bedenken. Het voluntarisme van Schopenhauer had het effect dat iets naar voren kwam 'what is by now becoming increasingly taken for granted', schrijft de Amerikaanse filosoof Richard Taylor, een hedendaags volgeling van de Duitse filosoof.³⁸ Het is dit: de mens is verwant aan de rest van de natuur; de mens is een dier dat deel uitmaakt van de dierenwereld; de verschillen tussen mens en dier zijn natuurlijk aanwezig, maar het zijn graduele, geen essentiële verschillen.

Continentalen filosofen zijn geneigd een zodanig standpunt te verbinden met een materialistische visie op de werkelijkheid, met darwinisme³⁹ en met positivisme. In het geval van Schopenhauer echter komt hij tot deze bevinding door een verdere ontwikkeling van het 'idealisme', dat ook kenmerkend is voor de filosofie van Kant. Hoewel idealistisch, heeft de filosofie van Schopenhauer ook in die zin empiristische trekken dat hij van mening is dat we de wereld van het 'zijn' (hoe de mens in elkaar zit) en het 'moeten' (wat de mens zou moeten doen; het 'ethische') niet zo streng kunnen scheiden als Kant deed. Traditioneel ziet men de ethiek of morele filosofie als een niet-empirische studie, als een wetenschap die meer te maken heeft met idealen dan met feiten. De *ervaring* kan ons nooit leren wat het geval zou moeten zijn, zegt men dan. Het kan ons slechts informeren over wat mensen doen, maar niet over wat zij zouden moeten doen. Kant ging daarin zelfs zo ver dat hij beweerde dat het voor een theorie niet uitmaakt of er ook maar één persoon is die handelt in overeenstemming met de voorschriften van die theorie.

Volgens Schopenhauer is dat onjuist, omdat het de taak van de filosoof zou zijn om te beschrijven wat de bron is van waaruit we onze verontwaardiging of lofprijzingen halen. Voor Schopenhauer is de ethiek dus nauw verbonden met een reflexie op de menselijke natuur. Door zich hierop te bezinnen kwam hij op drie basale motieven voor het menselijk gedrag:

38. Taylor, *op.cit.*, p. 368.

39. In deze zin: Rachels, James, *Created from animals. The moral implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford etc., 1991; Cliteur, P.B., *Onze verhouding tot de apen. De consequenties van het Darwinisme voor ons mensbeeld en voor de moraal*, Oratie Delft, Delft, 1995. Vgl. over de materialistische implicaties van het darwinisme ook: Kuyper, A., *Evolutie*. Rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Vrije Universiteit op 20 oktober 1899, Höveker & Wormser, Amsterdam, 1899.

- egoïsme of liefde voor het zelf;
- kwaadaardigheid of de impuls om een ander kwaad te doen;
- compassie of de impuls om een anders welzijn in het oog te houden.

Egoïsme is het centraalstellen van het zelf; het is de belangrijkste drijfveer van mensen; mensen laten hun eigen belangen altijd prevaleren boven die van anderen.

Soms zijn mensen zelfs kwaadaardig; dat wil zeggen dat zij een ander schade en leed berokkenen zonder dat zij daarmee een voordeel voor zichzelf zekerstellen. Schopenhauer ziet kwaadaardigheid als de basis van immoraliteit. Het bestaat alleen in de mens, niet in andere wezens. Daardoor werd Gobineau ertoe gebracht de mens te typeren als '*l'animal méchant par excellence*'.

Compassie, ten slotte, is een drijfveer voor het menselijk handelen van mensen die we 'goed' noemen.

Wanneer duidelijk is dat de menselijke natuur wordt beheerst door egoïsme en kwaadaardigheid, dient zich de vraag aan of het mogelijk is dat we ons door iets anders dan door die twee motieven laten leiden. Compassie mag een mooi motief zijn, het valt te betwijfelen of het wel in staat is om de mens in beweging te zetten. Schopenhauer meende dat het mogelijk is voor de mens om zich aan de kracht van egoïsme en kwaadaardigheid te onttrekken; het is zeldzaam, maar het gebeurt, namelijk bij mensen die tot compassie of sympathie in staat zijn. In de compassie of het medelijden⁴⁰ gaat het om een identificatie van onszelf met anderen die in nood of angst verkeren.

De kritiek van Schopenhauer op Kant

De mens is geen 'doel-in-zichzelf'

De ethiek van Schopenhauer en zijn radicale kritiek op het concept van de menselijke waardigheid als grondslag voor recht en ethiek moet tegen de achtergrond van het volgende worden gezien. Hiervóór is duidelijk geworden dat Kant als hoogste gebod voor de ethiek aanvoert dat de mens nooit als middel, maar altijd als doel-in-zichzelf moet worden gezien. Schopenhauer geeft een scherpe analyse van de kantiaanse beschouwingen over doel en middel. Schopenhauer is met deze begrippen snel klaar. Een doel is het *directe* motief voor een akte van de wil, een middel is het *indirecte*.⁴¹ Kant daarentegen stelt: 'Der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als *Zweck an sich selbst*.'⁴² Het is echter duidelijk dat dit vanuit het begrippenkader dat Schopenhauer heeft gepresenteerd, onmogelijk is. 'Als doel op zichzelf bestaan' is een *contra-*

40. Het woord 'medelijden' moet misschien vermeden worden omdat het associaties oproept die niet zijn bedoeld door Schopenhauer.

41. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 689.

42. Schopenhauer, *op.cit.*, p. 689.

dictio in adiecto. Doel zijn betekent: gewild worden; ieder doel is dus alleen een doel met betrekking tot een wil *waarvan* het een doel is. Alleen in die context dus, van een wil die ergens op is gericht, heeft het zin van een 'doel' te spreken. Het begrip 'doel-in-zichzelf' is even zinloos als het begrip 'vriend in zichzelf'.

Voor Kants definities geldt derhalve dat deze de 'logica beledigen', zoals Schopenhauer schrijft.⁴³ Zij beledigen echter niet alleen de logica, de ethiek van Kant beledigt ook - en dat is eigenlijk ernstiger - de 'echte moraal'. Als één van de weinige filosofen⁴⁴ meet hij het ethisch perspectief van Kant af aan wat deze zegt over dieren. Dat is een toets die de ethiek van Kant niet kan doorstaan, aangezien hij van mening is dat alle redeloze dieren - en dus ook de dieren - slechts *zaken* of *dingen* zouden zijn die men als louter *middelen* voor het menselijk welbevinden zou mogen gebruiken. Volgens Kant kan de mens geen andere verplichtingen hebben dan verplichtingen tegenover *mensen*. Natuurlijk ziet ook hij wel in dat dierenmishandeling verwerpelijk is; maar, zo stelt hij, dan moet de afwijzing van die dierenmishandeling als een plicht van de mens tegenover zichzelf verworden. Dit kan worden verwerkelijkt door de stelling aanneemelijk te maken dat 'Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abstumpft, wodurch eine der Moralität im Verhältnis zu *andern Menschen* sehr dien-same natürliche Anlage geschädet wird'.⁴⁵

In het voorgaande is reeds de houding van Kant bij de bespreking van zijn kritiek op Baumgarten aan de orde gesteld. Schopenhauer vat de houding van Kant tegenover dieren briljant samen met de woorden dat Kant van mening is dat men eigenlijk alleen zou moeten waken tegen dierenmishandeling als *oefening voor juist gedrag tegenover mensen*. Dieren zijn op zichzelf in de ethiek van Kant volledig vogelvrij, middelen, dingen die volledig aan de wil en willekeur van mensen ondergeschikt kunnen worden gemaakt.

De implicaties van Kants standpunt, voorzover het de houding tegenover dieren betreft, wordt hier dus nadrukkelijk aangemerkt als een tekortkoming van zijn theorie. Het is dus niet zo dat Schopenhauer theoretiseert en de implicaties en consequenties daarvan voor de verhouding van mens en dier voor lief neemt; integendeel, hij voert de verhouding mens/dier op als een punt waarop de theorie van Kant ernstig tekortschiet.

Geen 'absolute waarde' in de vorm van 'menselijke waardigheid'

Over het concept 'menselijke waardigheid' is Schopenhauer zo mogelijk

43. Schopenhauer, *op.cit.*, p. 690.

44. Begrip voor een dergelijke benadering vindt men ook bij: Schweitzer, Albert, *Kultur und Ethik*, Verlag C.H. Beck, München, 1996 (1923), pp. 252 e.v.

45. Kant, *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre*, par. 16 en 17. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 690.

nog scherper afwijzend dan over de overige onderdelen van de kantiaanse ethiek. Kant had het nog niet uitgesproken of het werd een uithangbord voor 'rat- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel an einer wirklichen oder wenigstens doch irgend etwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponierenden Ausdruck "Würde des Menschen" versteckten, klug darauf rechnend, dass auch ihr Leser sich gern mit einer solchen *Würde* angetan sehn und demnach damit zufriedengestellt sein würde'.⁴⁶

Dit zijn harde woorden, maar wat daarvan ook mag worden gedacht, Schopenhauer daagt in ieder geval diegenen uit die dit begrip als onproblematisch gebruiken zich er rekenschap van te geven. Dat zou ook voor juristen die gemakkelijk de preambule van de Universele Verklaring napraten en allerlei willekeurige rechten afleiden uit de 'menselijke waardigheid', een uitdaging moeten zijn. Gemakkelijk ontaardt dit concept tot een frase waarin men allerlei willekeurige rechten en verplichtingen kan ontdekken.⁴⁷

Opnieuw volgt Schopenhauer daarbij de argumentatie die hij reeds ten aanzien van het concept 'doel' had gevolgd. Een doel veronderstelt altijd een wil, aldus Schopenhauer. Zo veronderstelt 'waarde' altijd een maatstaf. Het begrip 'waarde' is de beoordeling van een zaak in vergelijking met een andere zaak. 'Waarde' is derhalve altijd een vergelijkende grootte, relatief; relativiteit maakt het *wezen* van het begrip 'waarde' uit. Een onvergelijkbare, onvoorwaardelijke en absolute waarde, wat de menselijke 'waardigheid' volgens Kant zou moeten zijn, is daarom - zoals zoveel in de filosofie - een met woorden aan het denken gestelde opgave die zich niet laat uitvoeren. Het is zoiets als het hoogste getal of de grootste ruimte.⁴⁸

Tot zover in *abstracto* de kritiek van Schopenhauer over het denken van Kant. Het is een indringende confrontatie met de beide basisbegrippen van de ethiek van Kant: een 'doel-in-zichzelf' en een 'waardigheid' die zich niet als een vergelijkingsgrootte zou moeten laten denken. Schopenhauer neemt de kritiek van Kant ook heel direct onder vuur, namelijk door precies het punt aan de orde te stellen dat hiervóór reeds enige keren aan de orde is geweest: de plaats die daarin is ingeruimd voor dieren. Dit is voor ons thema van groot belang. Hij kritiseert de ethiek van Kant, omdat deze antropocentrisch is (hoewel dat woord bij Schopenhauer niet voorkomt.)

46. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 95.

47. Dit raakt bijvoorbeeld ook de Duitse grondwet. Art. 1 daarvan luidt: '(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. (2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt. (3) Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.'

48. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 696.

Schopenhauer en dieren

Schopenhauer is van mening dat zijn eigen opvattingen over moraal zich in het bijzonder *daarom* superieur bewijzen aan andere moraalsystemen, omdat zijn ethiek ook dieren in bescherming neemt. De vermeende rechteloosheid van dieren, de waan dat onze houding tegenover dieren zonder morele betekenis is of dat we tegenover dieren geen verplichtingen hebben, noemt hij een 'empörende Roheit und Barbarei des Okzidents, deren Quelle im Judentum liegt'.⁴⁹ Hoe anders is de houding tegenover dieren in andere religies: de Egyptenaren plaatsten temidden van hun mummies van mensen die van ibissen, krokodillen en andere dieren. Alleen in Europa wordt het als een gruwel ervaren wanneer een mens naast zijn trouwe hond begraven wil worden.

Daaraan is echter niet alleen het jodendom schuldig; Schopenhauer wijst ook op de filosofie; daar zijn het vooral de filosofieën van Descartes en Kant die de scheiding tussen mens en dier hebben beklemtoond.⁵⁰ Met veel begrip verhaalt Schopenhauer van een Brit die eens nadat hij een aap had doodgeschoten voor de rest van zijn leven in de war was door de blik die het dier hem had toegeworpen voordat het zijn laatste adem uitblies. Hij geeft ook het voorbeeld van de idiote daad van iemand die 'um das Vergnügen der Jagd zu geniessen' een olifant had afgeschoten. Toen hij de volgende dag op dezelfde plaats terugkwam waren alle andere olifanten gevluht behalve één olifantje waarvan de moeder door de jager de vorige dag was afgeschoten. Zonder angst trad hij de jager weeklagend over het verlies tegemoet. Toen was de jager 'om'. Hij gevoelde een 'wahre Reue' over zijn daad en het was hem te moede alsof hij een moord had begaan.⁵¹

Passages als de bovengenoemde zijn te begrijpen zonder dat daarbij de metafysica van Schopenhauer wordt betrokken. Uiteindelijk krijgt zijn ethiek echter een dieptewerking, wanneer wordt onderkend van waaruit deze is geschreven. Het heeft natuurlijk daarmee te maken dat individualiteit *schijn* is; en dat heeft weer daarmee van doen dat ruimte en tijd uiteindelijk niet in de werkelijkheid verankerd liggen, maar in het menselijk intellect, dat zich daarvan bedient om de werkelijkheid te leren kennen (ideeën die hij aan Kant ontleende).⁵² De hoogste bekroning krijgt de ethiek van Schopenhauer dan in identificatie met al wat leeft. Diegene die in alles wat leeft zijn eigen wezen herkent, diegene wiens bestaan derhalve met het bestaan van alle anderen samenvalt, diegene verliest door de dood ook slechts een klein aandeel van zijn bestaan:

49. Schopenhauer, *op.cit.*, p. 773.

50. Schopenhauer, *op.cit.*, p. 774.

51. Schopenhauer, *op.cit.*, p. 777.

52. Schopenhauer, *op.cit.*, p. 811.

er besteht fort in allen andern, in welchen er ja sein Wesen und sein Selbst stets erkannt und geliebt hat, und die Täuschung verschwindet, welche sein Bewusstsein von dem der übrigen trennte.⁵³

Het is duidelijk dat dit hoge ethische inzicht op het eerste gezicht moeilijk is te realiseren. Toch is dat onvermijdelijk wanneer een hoog ethisch ideaal wordt geformuleerd. Zo is dat het geval bij de kern van de ethiek zoals ons deze door Jezus, Albert Schweitzer, Gandhi of Tolstoi wordt gepresenteerd. Het zal misschien ook geen verbazing wekken dat weinig Schopenhauerianen tot in de laatste consequenties zijn meegegaan met wat Schopenhauer aanbeveelt: de ontkenning van de wil tot leven. Toch lijkt de ethische houding die Schopenhauer naar voren schuift in gematigde vorm een goed richtsnoer. Het is misschien door niemand korter en bondiger gezegd dan door de Schopenhaueriaan Paul Deussen, die stelt dat de ware morele houding in de mogelijkheid ligt van de 'Erweiterung des Ich über die Aussenwelt'.⁵⁴

Deussen geeft op een didactisch aantrekkelijke manier ook aan hoe we de ethiek van Schopenhauer tot leven kunnen brengen in onze alledaagse ervaringswereld. Er is een manier waarop de categorische imperatief in de verschijningswereld zijn 'entree kan maken', zegt Deussen. Dat kan doordat het zijn natuurlijke grenzen verbreedt. Allereerst doordat het ook onze familie, stamgenoten, landgenoten en ten slotte alle medemensen, zelfs dieren en de gehele natuur 'zu empfinden und zu behandeln wie früher nur das eigene Selbst'.⁵⁵ In de instinctieve liefde tot onze echtgenoten, onze kinderen, onze medeburgers toont de natuur ons de weg waardoor eros naar filia en agapè voert 'zum christlichen Liebe, die alles Lebende und Leidende umfasst, sich selbst im andern findet und fühlt und somit die fremden Leiden empfindet als die eigenen', stelt Deussen in een poging om het christendom toch weer met het perspectief van Schopenhauer te verzoenen.⁵⁶ Het is echter duidelijk dat hij daarmee een zeer 'eigen' christendom presenteert en een interpretatie van de leer van de meester waarmee deze zelf niet akkoord zou gaan. Het christendom predikt namelijk in het geheel niet de uitbreiding die hij in het voetspoor van Schopenhauer aanprijst. In het christendom - in tegenstelling tot boeddhisme en hindoeïsme - houdt de morele gemeenschap bij de mensen op. De leer van Kant lijkt daarom meer in overeenstemming met de christelijke godsdienst dan die van Schopenhauer.

53. Schopenhauer, *op.cit.*, p. 812.

54. Deussen, *Allgemeine Geschichte*, II, 3, p. 268.

55. Deussen, *op.cit.*, p. 269.

56. Deussen, *op.cit.*, p. 269.

De waarde van de filosofie van Schopenhauer voor een nieuwe ecologische ethiek

Eén en ander heeft van doen met de eigenaardigheid dat Deussen - geheel tegen de bedoelingen van Schopenhauer zelf in - een verzoening tot stand heeft proberen te brengen tussen christendom, Kant en Schopenhauer; dit punt kan hier verder blijven rusten. Hier is slechts van belang de vraag of de filosofie van Schopenhauer een basis kan vormen voor een nieuwe ethiek, een nieuwe inspiratiebron wellicht, voor een verklaring van de rechten van levende wezens; een verklaring waarbij de rechten en belangen van andere aardbewoners dan de mens in acht worden genomen, en die vraag kan men niet anders dan bevestigend beantwoorden. Schopenhauer heeft inderdaad de ethiek van Kant een stap verder gebracht.

Terecht zijn dan ook de concluderende opmerkingen die Deussen maakt bij het denken van Kant in zijn geschiedenis van de filosofie. Deussen staat zeer positief tegenover Kant; toch bleef het wachten op de voltooiing van de kantiaanse erfenis. Er zijn losse einden, en dat zou zo blijven 'bis die Vorsehung den Mann herbeiführte, welcher allein imstande war, Kants Gedanken in ihrer vollen Tiefe zu erfassen, sie von den ihnen anhaftenden Schlacken zu reinigen und in ihren Konsequenzen zu einem System von unvergänglichen Werte fortzuentwickeln'.⁵⁷

Die man was - natuurlijk - Schopenhauer. Deussen ziet in Schopenhauer de diepere denker ten opzichte van Kant. 'Dem fast übermenschlichen Scharfsinnen Kant' was het gelukt de grondslagen van een nieuwe ethiek te ontwikkelen, schrijft Deussen, 'Schopenhauers unermesslich weiter und tiefer Geist war dazu berufen, diese Entdeckung fruchtbar zu machen, indem er ihre Strahlen von dem Centrum des eigenen Innern aus bis zur Peripherie der Welt ausbreitete und dadurch wissenschaftlich gewann, was Jahrtausende lang die ahnungsvollen Stimmen der Weisesten unter den Menschen nur bildlich auszudrücken wussten'.⁵⁸

Het is een gezwollen passage en gesteld in een toon die we in een cynische tijd niet gemakkelijk meer zullen aanheffen. Toch is het, tegen de achtergrond van wat hier is gezegd over een noodzakelijke correctie op de antropocentrische tendens in het denken van Kant, terecht Schopenhauer als criticus maar ook als voleindiger van de kantiaanse ethiek te beschouwen. Een nieuwe - en dat zal moeten zijn niet-anthropocentrisch gefundeerde - theorie over mensenrechten kan inspiratie putten uit de ethiek van Schopenhauer.

57. Deussen, *op.cit.*, p. 290.

58. Deussen, Paul, *Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbststudium*, F.A. Brockhaus, Leipzig, 1890, p. 45.