

Mariëtte Willemsen

De heilige en de Übermensch

Heldendom bij Schopenhauer en Nietzsche

Friedrich Nietzsche zag Arthur Schopenhauer als zijn leermeester. Schopenhauers filosofie is van grote invloed op Nietzsches vroege werk, en zelfs als Nietzsche afstand neemt van het pessimisme van Schopenhauer zal hij de persoon Schopenhauer blijven bewonderen. Nietzsches uiteindelijke afwijzing van Schopenhauers metafysica laat zich uitleggen aan de hand van hun beider opvatting van wat een held is. Terwijl Schopenhauers bewondering uitgaat naar mensen die hun individualiteit opgeven, zal Nietzsche een type mens verheerlijken dat juist de eigen individuele macht ontwikkelt.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) staat te boek als een pessimistische filosoof. In zijn hoofdwerk *De wereld als wil en voorstelling*, dat een eerste druk beleefde in 1818, zegt hij over het menselijk bestaan dat het als een pendule heen en weer slingert tussen pijn en verveling (WWV, § 57).¹ Eerder in het boek, wanneer hij een typering geeft van wat hij beschouwt als de hoogste literaire kunstvorm, de tragedie, citeert hij de Spaanse toneelschrijver Calderón

‘Want ’s mensen grootste schuld. Is dat hij werd geboren.’²

Volgens Schopenhauer laten deze woorden zien wat er in het genre van de tragedie gebeurt: de tragische held komt uiteindelijk tot het inzicht dat waar hij boete voor doet ‘niet zijn eigen persoonlijke zonden zijn, maar de erfzonde, dat wil zeggen de schuld van het bestaan zelf.’³

We vinden deze pessimistische toon terug in het vroege werk van Friedrich Nietzsche (1844-1900). In zijn controversiële werk *De geboorte van de tragedie*, waarmee Nietzsche in 1872 zijn naam vestigt als filoloog en filosoof, vertelt hij de sage van koning Midas die ooit aan de sater Silenus, die

bekend stond om zijn wijsheid, vroeg hoe de mens een voortreffelijk leven zou kunnen bereiken. Na een lange tijd zwijgen antwoordde Silenus dat het voor de mens het beste zou zijn om nooit geboren te worden, en het op een na beste om spoedig te sterven.⁴ We herkennen hier, voor de helft, de regels van Calderón, opnieuw ingebed in een verhandeling over de tragedie. Dit is zeker niet het enige moment waarop we aan Schopenhauer herinnerd worden. *De geboorte van de tragedie* is qua ideeën en qua vocabulaire schopenhaueriaans te noemen. De begrippen Apollinisch en Dionysisch, die Nietzsche opvoert om uit te leggen hoe de Attische tragedie is ontstaan, zijn duidelijk geënt op Schopenhauers noties, voorstelling en wil. Schopenhauer ziet de wil als een oerkracht die aan alles in de wereld ten grondslag ligt. Nietzsche beschouwt het Dionysische als een scheppende natuurmacht. Bij Nietzsche is het Apollinische nodig om aan de roes van het Dionysische vorm op te leggen. Als ordenende macht lijkt het Apollinische op wat bij Schopenhauer 'voorstelling' heet. De wereld van de voorstelling is in Schopenhauers metafysica de wereld zoals we hem waarnemen, de wereld van de afzonderlijke verschijnselen, die hij als illusoir beschouwt. Een groot verschil is dat bij Nietzsche de twee krachten samenkomen in geslaagde kunstwerken, met name in de tragedie, terwijl er in Schopenhauers filosofie een scherpe scheiding is tussen de wereld van de wil en die van de voorstelling.

Al kort na het schrijven van *De geboorte van de tragedie* zal Nietzsche geleidelijk aan afstand nemen van het gedachtegoed van Schopenhauer. Het is interessant om na te gaan waarom Nietzsche zich afkeert van zijn vroegere leermeester, en om dat te doen langs de weg van een exploratie van het begrip 'held' en verwante concepten zoals 'genie', 'heilige' en 'Übermensch'. Ik ga als volgt te werk: eerst zal ik me concentreren op Nietzsches kennismaking met Schopenhauers filosofie. Wat maakte dat de jonge Nietzsche zich aangetrokken voelde tot *De wereld als wil en voorstelling*? Daarna zal ik dieper ingaan op Schopenhauers zelfontkennende filosofie, met in het bijzonder aandacht voor het vierde deel van *De wereld als wil en voorstelling*, waarin Schopenhauer een aantal heiligen opvoert. Ik zal uitleggen dat Schopenhauer deze heiligen als helden of zelfs als meer dan helden beschouwt. Vervolgens leg ik me toe op Nietzsche, met name op zijn notie 'Übermensch', die te beschouwen is als de zelfbevestigende tegenhanger van Schopenhauers heilige held. Ik hoop zichtbaar te maken dat de wegen van Schopenhauer en Nietzsche uiteengaan op het punt van medelijden en dat hun visie op de heldhaftige mens onmiddellijk samenhangt met hun beoordeling van medelijden.

Mijn oogmerk is niet alleen om de verhouding tussen deze twee grote

denkers uit de negentiende-eeuwse (westerse) wijsbegeerte uit te diepen via het concept 'held', maar ook om dit concept uit te diepen en erop te reflecteren.

Nietzsches ontdekking van Schopenhauer

Nietzsche vermeldt de filosofie van Arthur Schopenhauer voor het eerst in een terugblik op zijn studentenjaren in Leipzig.⁵ Hij studeerde daar van oktober 1865 tot augustus 1867. Het jaar daarvoor had hij al in Bonn gestudeerd, maar dat was geen succes. Hij had zich ingeschreven als theologiestudent, maar het werd al snel duidelijk dat hij zich niet geroepen voelde tot het beroep van dominee, waar die studie in zou uitmonden, al had zijn moeder graag gezien dat hij net als de jonggestorven vader van Nietzsche voor een dergelijke toekomst zou kiezen. Bovendien raakte hij in Bonn teleurgesteld in het studentenleven. Hij had zich aangesloten bij een studentenvereniging, maar had al gauw zijn bekomst van de oppervlakkige braspartijen die daar kennelijk het belangrijkste element van waren. Hij verliet Bonn in het kielzog van Friedrich Ritschl, die hij in Bonn had leren kennen. Deze Ritschl was een strenge en gerespecteerde filoloog. Nietzsche noemt hem in een brief van november 1864, als hij nog in Bonn is, al een 'held van de wetenschap'.⁶ In Leipzig wil hij zich richten op de filologie, op de bestudering van antieke teksten in hun culturele verband.

In de terugblik op zijn twee jaar in Leipzig beschrijft Nietzsche hoe slecht het met hem gesteld was toen hij Bonn verliet en hoe hij een nieuw begin hoopte te maken in Leipzig. Hij woont colleges bij van Ritschl over de tragedies van Aischylos, en ook andere colleges in de *artes liberales*, zij het mondjesmaat, en hij denkt na over wat het betekent om les te geven, met speciale aandacht voor de methode van onderricht: wat is de goede manier om wetenschappelijke kennis over te dragen? Nietzsche voegt toe dat er hierbij aldoor een filosofisch element in het geding is: de student moet in een toestand van 'Erstaunen' (verbazing) geraken over de raadsels van het leven, om van daaruit wetenschap te gaan bedrijven 'mit strenger Resignation' ('in strenge berusting/in een streng teruggetrokken modus').⁷ Met 'Erstaunen', een sterke vorm van verwondering, verwijst Nietzsche natuurlijk naar Plato, die erop had gewezen dat verwondering de oorsprong is van elk filosoferen. Met *Resignation* lijkt Nietzsche erop te doelen dat de wetenschapper een terugtrekkende beweging moet maken, moet afzien van wereldse zaken, om de raadselen van het leven vanuit die positie te kunnen ontcijferen. Nietzsche

doet dit letterlijk: hij trekt zich terug op zijn kamer om zich te richten op zijn studie en om het ellendige jaar in Bonn te vergeten.

Meteen na de bespiegelingen over het belang van methode, *Erstaunen* en *Resignation* volgt dan de passage over de ontdekking van Schopenhauer:

Nu moet men zich eens voorstellen hoe in een dergelijke situatie de invloed moest zijn van het lezen van Schopenhauers voornaamste werk. Ik vond dat boek namelijk op een dag in het antiquariaat van de oude Rohn. Ik kende het niet, nam het ter hand en bladerde [erin]. Ik weet niet welke demon me toen influisterde “Neem dat boek mee naar huis”, maar, tegen mijn gewoonte in om de aankoop van boeken niet te overhaasten, deed ik dat. Thuis liet ik mij met de verworven schat in de hoek van de sofa vallen en begon deze sombere genius op mij in te laten werken. Hier schreeuwde elke regel onthechting [*Entsagung*], ontkenning [*Verneinung*], berusting [*Resignation*]; hier zag ik een spiegel waarin ik wereld, leven en eigen gemoed in ontzettende grootsheid ontwaarde. Hier zag zonder interesse het volle zonneoog van de kunst mij aan. Hier zag ik ziekte en genezing, verbanning en toevluchtsoord, hel en hemel.⁸

Uit zijn brieven valt af te leiden dat Nietzsche het werk van Schopenhauer waarschijnlijk in een week heeft gelezen. Dat is een hele prestatie als we bedenken dat het werk (afhankelijk van de uitgave) zo'n 500 pagina's beslaat. Het boek is toegankelijk geschreven, maar toch ook diepzinnig en moeilijk, en het veronderstelt een grote kennis van filosofen als Plato en Kant, en bovendien van hindoeïstische geschriften, met name de Upanishads. Zoals Schopenhauer zelf aangeeft in het voorwoord van de eerste druk, moet je het werk minstens twee keer lezen om te overzien wat de strekking ervan is.⁹

Uit de zojuist geciteerde passage is op te maken dat Nietzsche vooral gegrepen is door het derde esthetische deel en het vierde ethische deel van het boek, want daar gaat het over onthechting, ontkenning en berusting. De term *Resignation* verschijnt opnieuw, nu als aanduiding van de verlossingsleer van Schopenhauer, terwijl diezelfde term eerder in de levensschets gebruikt wordt om een wetenschappelijke houding te typeren.

Wat verder van belang is, is dat Nietzsche Schopenhauer een 'genius' noemt, een woord dat in het woordveld van 'held' thuishoort. Zoals een held boven zichzelf uitstijgt, zo doet een genie dat ook, maar dan op een creatieve of intellectuele wijze. Nietzsche blijft Schopenhauer een genie, held en voorbeeld vinden, ook als hij een andere denkwijze inslaat. In het cultuurfilosofische essay “Schopenhauer als opvoeder”, dat in de herfst van 1874 verschijnt – negen jaar na de eerste kennismaking met zijn

leermeester – spreekt hij met grote waardering over Schopenhauer als persoon. Hij prijst met name Schopenhauers eerlijkheid, maar wijst er ook op dat een waarachtige manier van denken het risico van vereenzaming met zich meebrengt. Het is een gevaar dat Nietzsche ook zelf liep en het is duidelijk dat hij veel van zijn eigen wezen herkent in of zelfs projecteert op Schopenhauer. Over de inhoud van Schopenhauers filosofie spreekt hij in dit essay nauwelijks. De nadruk ligt op de mens achter het boek:

[...] ik had het idee in hem de opvoeder en filosoof gevonden te hebben die ik zo lang had gezocht. Weliswaar alleen als boek: en dat was een groot gemis. Des te meer spande ik mij in door het boek heen te kijken en mij de levende mens voor te stellen wiens grootse testament ik nu zou gaan lezen [...]¹⁰

Hoewel Nietzsche geïnteresseerd was in de ‘levende mens’ Schopenhauer, is het zaak om nu te kijken naar de inhoud van *De wereld als wil en voorstelling*. Naar mijn opvatting doet Nietzsche zowel Schopenhauer als zichzelf tekort als hij door het boek wil heen kijken; de inhoudelijke invloed van ‘de sombere genius’ is groot. Nietzsches latere gedachten over de Übermensch, en de daarmee verband houdende ‘omwaardering van alle waarden’ zijn voorbereid door zijn lezing van Schopenhauer en vloeien voort uit zijn afwijzing van diens moraal van medelijden en ascese.

Schopenhauers zelfontkennende filosofie: heilige helden

De wereld als wil en voorstelling verscheen 200 jaar geleden, in 1818. Schopenhauer was nog geen dertig toen het werk gepubliceerd werd. Hoewel hij in 1844 een tweede deel met aanvullingen het licht deed zien, en er nog weer later, in 1859, een herziene uitgave verscheen, heeft hij telkens benadrukt dat hij het systeem, zoals hij dat in de versie van 1818 ontvouwt, altijd trouw is gebleven.¹¹ Het werk valt in vier delen uiteen. In het eerste deel biedt Schopenhauer zijn epistemologie. Hier toont hij zich schatplichtig aan Kants opvattingen over kennis en de grenzen van kennis. Evenals Kant maakt Schopenhauer een onderscheid tussen de wereld van de verschijnselen, zoals ze zich presenteren aan ons als waarnemende wezens, en de wereld van de dingen zoals ze op zichzelf zijn. Kant noemde de eerstgenoemde wereld de fenomenale wereld en de andere de noumenale wereld. Schopenhauer kiest voor een andere terminologie: de wereld als voorstelling en de wereld als wil. De wereld van de voorstellingen, de verschijnselen zoals ze zich aan ons voordoen, is die van het dagelijks leven, maar ook die van de wetenschap.

Wij, subjecten van kennis, zien de objecten van ons kennen noodzakelijk door de bril van onze kenvermogens. In zekere zin is deze wereld van de voorstelling illusoir, omdat ze onderhevig is aan principes die door ons worden opgelegd maar die geen deel uitmaken van de wereld zoals ze zelf is. Over de wereld op zich schrijft Schopenhauer in het tweede, ontologische deel. Hier krijgt zijn pessimisme vorm, want de wereld van de wil, zoals Schopenhauer haar noemt, is er een van nietsontziende krachten, van eindeloos streven, van onophoudelijk lijden, van doelloze strijd. Deze strijd speelt zich af op alle niveaus: van steen tot plant, van dier tot mens. Daarbij presenteert Schopenhauer een hiërarchische structuur: de wil objecteert zich op een telkens hogere trap, in een steeds hogere verschijningsvorm. De wil openbaart zich in stenen, planten, dieren en, uiteindelijk, mensen. Volgens Schopenhauer doortrekt de wil, die we eerder als energie of kracht moeten denken dan als een bewuste wil, elke soort en elk individu. Anders dan Kant meent Schopenhauer dat we de wereld, zoals die op zichzelf is, wel degelijk kunnen kennen: we kunnen in onszelf, langs de weg van introspectie, de dynamiek van de wil waarnemen, en naar analogie daarvan deze zelfde kracht aan alle andere objecten toeschrijven.

Het voert te ver om dit systeem hier tot in detail te bespreken. Het is een indrukwekkend geheel, geschreven door een denker die veel van de (Europese) wereld heeft gezien en goed op de hoogte is van de toenmalige stand van de wetenschappen; we vinden uiteenzettingen over de stelling van Pythagoras, over fysionomie, over mechanica, en over sluipwespen, om maar een paar onderwerpen te noemen. Verder staan er vele beschimpingen aan het adres van andere filosofen. Met name de 'blaaskaak' Hegel, met zijn onnavolgbare vooruitgangsfilosofie, krijgt er meer dan eens van langs in dit werk dat in een vloeiende, nergens protserige of pretentieuze stijl is geschreven. Schopenhauers taal lijkt niet op die van de droge Kant of op die van de ondoorzichtige Hegel, maar eerder op die van de sprankelende Montaigne of de glasheldere Hume.

Het eerste en het tweede deel bieden het voorwerk voor de laatste twee delen waarin Schopenhauer een verlossingsleer biedt. Wat staat ons te doen na het lezen van de eerste twee delen? Wie meegaat in de eindeloze, donkere wilsstroom van het tweede boek heeft behoefte aan een uitweg. Zo'n uitweg probeert Schopenhauer te wijzen. Kunst kan verlossing bieden, zij het tijdelijk, lezen we in het derde, esthetische deel van het werk. Schopenhauer schetst hier een hiërarchie van de kunsten, met muziek als hoogste kunstvorm, en daarna achtereenvolgens literatuur, schilderkunst

en architectuur. Hij beschrijft grondig wat een esthetische ervaring is. In de esthetische ervaring worden wij, volgens Schopenhauer, tijdelijk willoos. Bij het kijken naar een schilderij van Jacob van Ruysdaal – een voorbeeld dat Schopenhauer zelf geeft – bereiken we een hogere vorm van kennis, die niet langer tijdruimtelijk is, en waarin het object van kunstbeschouwing niet langer causale betrekkingen onderhoudt met andere objecten.¹² Als deze hogere vorm van kennis ons toevalt – geen dagelijkse, geen wetenschappelijke maar veeleer contemplatieve kennis – dan zijn we voor even bevrijd van lijden en pijn. De toeschouwers van kunst kunnen deze momenten van bevrijding beleven, maar intenser is deze staat van contemplatie bij het genie. Volgens Schopenhauer is genialiteit 'het vermogen om zich zuiver aanschouwend op te stellen, zich in de aanschouwing te verliezen en de kennis die van oorsprong alleen maar bestaat om de wil van dienst te zijn, aan die dienst te onttrekken.'¹³ Het genie schort de eigen persoonlijkheid op en is zo een 'zuiver subject van het kennen.'¹⁴ Het genie is, zogezegd, geen individu meer en geen door wilskrachten gedetermineerd wezen. Terwijl 'normale mensen' de dingen doen in dienst van de wil, gestuurd door hun plannen en verlangens, weet het genie zich bij vlagen te bevrijden van het juk van de wil, al zal hij zich in het gewone leven toch ook weer moeten invoegen in het dagelijkse web van praktische berekeningen.

De bevrijding die de kunst aan de toeschouwer of geniale maker van kunst kan bieden is tijdelijk, maar er is ook een route naar permanente verlossing. Die route schetst Schopenhauer in het laatste, ethische deel van *De wereld als wil en voorstelling*. In dit magnifieke sluitstuk van het werk, waarin hij lange verhandelingen geeft over de vrije wil, over politieke filosofie, over rechtsfilosofie, over schuld en straf, onderstreept hij tegen het einde van het boek het belang van medelijden, en legt hij uit dat medelijden zuivere liefde is, de overwinning van egoïsme.¹⁵ Wie de zuivere liefde voelt, schrijft hij, doorziet dat individualiteit een illusie is. Van hieruit komt Schopenhauer tot zijn uiteindelijke ethiek van de ontkenning van de wil tot leven. In de lange paragraaf 68 van het boek zien we eindelijk de helden van Schopenhauer in het gezicht: Franciscus van Assisi (1182-1226), Madame de Guyon (1648-1717), beiden heiligen en mystici die hun leven in dienst stelden van de armen en de zieken; maar ook 'Gretchen', het personage uit Goethes *Faust I* (1808), die haar ziel juist niet verkoopt aan de duivel en die uiteindelijk boete doet voor haar zonden. Wat deze heilige helden gemeen hebben is dat ze hun ego opgeven:

Het is niet meer het veranderlijke wel en wee van zijn persoon, dat hij op het oog heeft, zoals dat nog wel het geval is bij diegene die nog vastzit in het egoïsme; maar alles ligt hem even na aan het hart, daar hij het *principium individuationis* doorschouwt. Hij kent het geheel, doorschouwt het wezen ervan, en stelt vast dat het verwickeld is in een voortdurend vergaan, in een futiel streven, in een innerlijke tweestrijd en in permanent lijden. Waar hij ook kijkt, overal ziet hij een lijdende mensheid, lijdende dieren en een wegwijnende wereld. Dit alles gaat hem voortaan net zo ter harte, als de eigen persoon de egoïst ter harte gaat.¹⁶

Maar zijn deze wereldverzakkers, deze boetelingen inderdaad helden? Of het nu helden of antihelden zijn, Schopenhauer vindt dat deze heiligen de belangrijkste mensen zijn die we in de wereldgeschiedenis tegenkomen. Niet het leven van de 'wereldveroveraar' (het heldhaftige, ego-bevestigende individu) maar dat van de 'wereldoverwinnaar' (de heilige, ego-ontkennde, goede ziel) zou ons moeten aanspreken. We doen er beter aan de soms belabberd geschreven levensbeschrijvingen van deze heiligen te lezen dan 'grote geschiedschrijvers als Plutarchus of Livius.' Het is bij dit al opmerkelijk dat de misogyne Schopenhauer, voor wie genieën geen vrouwen kunnen zijn, juist wel vrouwen noemt als voorbeelden van deze hoogste wezens.¹⁷

In verband met de lijdensgeschiedenis van Gretchen uit Goethes *Faust* komen we in paragraaf 68 tekst de term 'held' enkele keren expliciet tegen. Schopenhauer beschrijft hoe Gretchen door 'aan den lijve ondervonden buitensporige pijn' een metamorfose ondergaat, van wilskrachtige persoon tot iemand die de wil ontkent. Volgens Schopenhauer is het typerend voor de tragedie dat dit gebeurt met 'de wilskrachtige held,' maar is het beeld van deze metamorfose in de *Faust* onvergelijkbaar krachtig.¹⁸

Zo moeten we concluderen dat de helden van Schopenhauer antihelden, of überhelden zijn: helden die hun wilskrachtige ego te boven zijn gekomen. De heiligen van Schopenhauer zijn helden aan gene zijde van het heldendom, door schade en schande wijs geworden en gekenmerkt door een hogere vorm van liefde die als medelijden te typeren is. Met een overtuigende toespeling op zijn eigen kunsttheorie noemt Schopenhauer deze heilige helden 'in ethisch opzicht geniaal.'¹⁹

Nietzsches zelfbevestigende filosofie: de Übermensch

Terwijl Nietzsche in zijn vroege filosofie leunt op Schopenhauer, zal hij geleidelijk afstand doen van diens gedachtegoed. In *De geboorte van de tragedie* is de taal nog doordrenkt van aan Schopenhauer ontleende begrippen. Net als zijn leermeester spreekt Nietzsche over het principe van individuatie, belichaamd door de god Apollo, en over de macht van de wil, belichaamd door de god Dionysos. Nietzsches verheerlijking van de (tragische) kunst en ophemeling van de muziek, is duidelijk voorbereid door de lezing van Schopenhauers werk, al zijn er ook andere invloeden, met name die van Richard Wagner, met wie hij enkele jaren intens bevriend was, en aan wie hij zijn eersteling opdraagt.

In het tweede boek van zijn aforistische werk *Morgenrood* (1881) valt de naam Schopenhauer verschillende malen, en telkens in verband met wat Nietzsche de moraal van medelijden noemt, een moraal die hij scherp afwijst. Medelijden is volgens hem een '*schadelijk* affect. Het *vermeerderd* het lijden.²⁰ Hij ziet het als een schijnheilige emotie. We doen alsof we aan de ander denken, maar in werkelijkheid denken we aan onszelf, aan dat het leed onszelf ook zou kunnen overkomen, of aan de bijval die omstanders ons zullen betonen, of ook omdat we in het zien van het leed van de ander ons bewust worden van ons eigen geluk.²¹ Schopenhauer wordt verweten dat hij niet goed heeft geobserveerd wat er gebeurt in situaties van medelijden, en dat hij dientengevolge dit affect volstrekt ten onrechte als bron van moreel handelen beschouwt.²²

Ook in *Afgodenschemering* (1888), een van de laatste publicaties van Nietzsches hand krijgt Schopenhauer ervanlangs. Schopenhauer zag het als het hoogste doel van de kunst dat ze ons zou bevrijden van de wil: 'hij bewonderde de tragedie vanwege het feit dat zij ten zeerste 'tot resignatie stemde.'²³ Maar met deze interpretatie van de tragedie als een terugtrekkende beweging is Nietzsche het niet eens: 'In de tragedie viert het oorlogszuchtige in onze ziel zijn saturnaliën; wie aan het lijden gewend is, wie het lijden opzoekt, met andere woorden de *heroïsche* mens, prijst in de tragedie zijn eigen bestaan.'²⁴ Nietzsche omarmt hier juist strijd en moed en volgens hem roept de tragische kunstenaar ons daartoe op. Nietzsches begrip van het genie sluit aan bij deze heroïsche zelfbevestigende benadering. Een genie, zegt Nietzsche, is een explosieve figuur, iemand die overloopt als een rivier: 'hij verbruikt zichzelf, hij ontziet zich niet.'²⁵ We zijn hier ver verwijderd van het contemplatieve, ego-loze genie bij Schopenhauer en dicht in de buurt

van Nietzsches veelbesproken ideaal van de Übermensch.

Wat we onder een Übermensch moeten verstaan blijft moeilijk te omschrijven. Het meest lezen we erover in *Aldus sprak Zarathoestra* (1883-1885), al is dat precies ook het meest raadselachtige boek van Nietzsches hand vanwege de profetische toon en de overdaad aan beeldspraak en breedspraak. Zarathoestra, de titelheld van het boek, was een Perzische profeet die wel wordt gezien als de stichter van de moraal van goed en kwaad. Volgens Nietzsche is hij bij uitstek de persoon die deze moraal kan overwinnen.²⁶ Bij monde van Zarathoestra verkondigt Nietzsche in dit werk de Übermensch, de mens van de toekomst. In de eerste redevoering van Zarathoestra, 'Van de drie gedaanteverwisselingen', krijgen we zicht op dit ideaal: 'onschuld en vergeten is het kind, een nieuw beginnen, een spel, een uit zichzelf wentelend rad, een eerste beweging, een heilig ja-zeggen.'²⁷ Dit ja-zeggen, deze bevestiging van het zelf, is de hoofdboodschap van het Zarathoestra-werk. De zelfbevestiging die de Nietzscheaanse held kenmerkt is echter niet makkelijk te bereiken. In het laatste deel van *Aldus sprak Zarathoestra*, waarin Schopenhauer wordt opgevoerd als een waarzegger die zwartgallige taal uitslaat, blijkt dat Zarathoestra een hevig gevecht moet leveren om het vermaledijde medelijden achter zich te laten. Medelijden is de laatste zogenaamde deugd waarmee hij moet afrekenen om een hoger stadium van mens-zijn te bereiken.²⁸

Geeft Nietzsche concrete voorbeelden van wie hij als Übermensch beschouwt? Soms lijkt hij aan Napoleon te denken.²⁹ Op andere momenten lijkt Goethe een goede kandidaat, omdat hij 'de scheiding van rede, zintuiglijkheid, gevoel en wil' bestreed, en omdat hij niet 'ontkende'.³⁰ Maar hij typeert deze twee grote mannen nergens expliciet als Übermensch.

Conclusie

De wegen van Schopenhauer en Nietzsche gaan uiteen op het punt van medelijden. Voor Schopenhauer is medelijden een positieve notie, die verband houdt met het inzicht dat individualiteit een illusie is. Als dit inzicht doorbreekt, als mensen zich kunnen losmaken van hun egoïsme, dan zullen ze zich daarmee hebben bevrijd van het juk van de wil. In overeenstemming hiermee zijn Schopenhauers helden heiligen, die van zichzelf afzien. Nietzsche, daarentegen, verwerpt medelijden, maar daarbij is zijn interpretatie van dit concept anders dan bij Schopenhauer. Hij ziet het als een schadelijk en schijnheilig affect. Terwijl Schopenhauer het belang van het zelf minimaliseert, wil Nietzsche dit juist versterken. Daarom zijn

Nietzsches helden krachtig, scheppend, handelend en mannelijk.

Bij beide denkers is heldendom niet te begrijpen zonder de context van hun filosofie, die zelf een reactie is op de eigen tijdgeest. Bij Schopenhauer vinden we een sterke respons op een aanmatigend vooruitgangdenken als dat van Hegel, bij Nietzsche een reactie op een doorgeschoten en schijnheilige moraal van zelfopoffering.

Wie zou willen kiezen voor een van beide denkers, en voor het daarbij horende heldendom, zal op zijn minst de analyses van medelijden van beide filosofen grondiger moeten doordenken dan ik in het kader van dit artikel heb kunnen doen. Mijn verwachting is dat zo'n doordenking zal leiden tot een herwaardering van Schopenhauers inzichten, die in wezen een oproep zijn tot soberheid en een aandachtig leven.

Noten

1. Arthur Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling* (deel I). Vertaald en toegelicht door Hans Driessen (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2004 (vierde druk). Ik verwijs nu verder naar dit werk met WWV, gevolgd door een paragraafaanduiding en, waar nodig, het paginanummer uit de gebruikte editie. De paragraafaanduiding vergemakkelijkt de terugvindbaarheid in andere edities dan de hier geraadpleegde.
2. WWV, §51, 384.
3. Ibidem.
4. Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie of Griekse cultuur en pessimisme*. Vertaald, geannoteerd en van een nawoord voorzien door Hans Driessen (Amsterdam, Antwerpen: Uitgeverij de Arbeiderspers, 2000, §3), 31.
5. Friedrich Nietzsche, *Frühe Schriften*. Band 3. Schriften der Studenten- und Militärzeit 1864-1868. Herausgegeben von Hans Joachim Mette und Karl Schlechta (München: Verlag C.H.Beck, 1994), 291-315.
6. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (München: DTV, 1986, Band 2, brief 451, Bonn 10-17 November 1864).
7. Friedrich Nietzsche, *Frühe Schriften*. Band 3. Schriften der Studenten- und Militärzeit 1864-1868. Herausgegeben von Hans Joachim Mette und Karl Schlechta (München: Verlag C.H.Beck, 1994), 296-297.
8. Idem., 298. De vertaling is overgenomen uit: Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche, Complete Biografie*, vertaald door C.W. Walraven (Baarn: Trion 1990), 101.
9. WWV, woord vooraf, 32.
10. Friedrich Nietzsche, 'Schopenhauer als opvoeder', in *Friedrich Nietzsche, Oneigentijdse Beschouwingen*, vertaald door Thomas Grafdijk en Paul Beers

Willemsen

- (Amsterdam, Antwerpen: Uitgeverij de Arbeiderspers, 1998, §2), 188.
11. Vgl. bijvoorbeeld het woord vooraf bij de tweede druk waarin Schopenhauer zegt dat hij, 25 jaar na de eerste druk, 'geen woord meen[t] te hoeven terugnemen', WWV, 43.
 12. WWV, §38, 309-310.
 13. WWV, §36, 295.
 14. Ibidem.
 15. WWV, §67, 540-544.
 16. WWV, §68, 545.
 17. Dit punt verdient meer aandacht dan het hier kan krijgen. Was Schopenhauer wellicht minder misogynie dan veelal gedacht wordt? Ik vrees dat de vele beschimpingen aan het adres van vrouwen, zowel in zijn geschriften als in zijn dagelijkse (niet-)omgang met vrouwen het onmogelijk maken dit beeld bij te stellen.
 18. WWV, §68, 563-564. Ook op pagina 565 valt het woord 'held' als Schopenhauer aangeeft dat 'koningen, helden, avonturiers' na een bewogen leven vaak de futiliteit van hun strevingen inzien en zich bekeren tot een deugdzaam, simpel bestaan.
 19. WWV, §68, 567.
 20. Friedrich Nietzsche, *Morgenrood. Gedachten over de morele vooroordelen*. Vertaald door Pé Hawinkels en Michel van Nieuwstadt (Amsterdam, Antwerpen: Uitgeverij de Arbeiderspers, 1998, §134), 136.
 21. Idem, §133, 133-134.
 22. Idem, §133, 135.
 23. Friedrich Nietzsche, *Afgodenschemering. Of hoe men met de hamer filosofeert*, vertaald, geannoteerd en van een nawoord voorzien door Hans Driessen (Antwerpen, Amsterdam: Uitgeverij de Arbeiderspers 1997, 'Verkenningen van een oneigentijds mens', §24), 80.
 24. Idem, §24, 80-81.
 25. Idem, §44, 101.
 26. Zie voor Nietzsches uiteenzettingen over Zarathoestra en waarom hij deze figuur gebruikt als overwinnaar van de moraal zijn autobiografische werk *Ecce Homo*, met name het hoofdstuk 'Waarom ik een noodlot ben': Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo. Hoe iemand wordt wat hij is*, vertaling Paul Beers (Amsterdam, Antwerpen: Uitgeverij De Arbeiderspers 2011), 127-138.
 27. Friedrich Nietzsche, *Aldus sprak Zarathoestra*, vertaling Wilfred Oranje (Amsterdam: Boom, 2006), 30.
 28. Zie het vierde deel van *Aldus sprak Zarathoestra*, met name de hoofdstukken 'De noodkreet' en 'Het teken'.
 29. Friedrich Nietzsche, *Afgodenschemering. Of hoe men met de hamer filosofeert*, vertaald, geannoteerd en van een nawoord voorzien door Hans Driessen (Amsterdam, Antwerpen: Uitgeverij De Arbeiderspers 1997), 'Verkenningen van een oneigentijds mens', §44.
 30. Idem, §49.