

De mens als feit, als mogelijkheid en als norm

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de
wijsgerige antropologie en de grondslagen van het humanisme
aan de Rijksuniversiteit Leiden,
op 13 maart 1981
door
dr. M.F. Fresco

Mijnheer de Rector Magnificus, dames en heren bestuurders van deze Universiteit, mevrouw, mijne heren curatoren en bestuurders van de humanistische Stichting "Socrates", dames en heren van de Centrale Interfaculteit en van de Faculteit der Letteren, dames en heren studenten, en voorts Gij allen die door Uw aanwezigheid blijk geeft van Uw belangstelling,

Zeer gewaardeerde toehoorders,

1. Protagoras of Socrates?

"De mens is de maat van alle dingen, van de zijnde, dat (hoe) ze zijn, van de niet zijnde, dat (hoe) ze niet zijn." Deze uitspraak van de grote Sofist Protagoras ⁽¹⁾, vooral het eerste gedeelte, wordt vaak geciteerd, soms - ook door humanisten - met instemming. Terecht? Het is zeker een nuttig tegengif tegen allerlei naïviteiten, maar er is één bezwaar: als men er een centrale gedachte van maakt, komt de mens wel erg in het middelpunt te staan, en is de mens zo belangrijk? Neen, dan sluit ik me liever bij Protagoras' jongere tijdgenoot Socrates aan - niet geheel ontoepasselijk -, voor wie schijnt te hebben gegolden: mij bezig houden met de ondoorgrondelijkheden van de kosmos blijkt vruchteloze moeite, hoe graag ik het ook zou doen. Mijn taak is het mij met mensen bezig te houden en anderen ertoe aan te sporen het ook te doen ja, het te doen volgens de oude tempelspreuk: "ken U zelf". Dat is, zou je bijna zeggen: wijsgerige antropologie beoefenen en doceren. Wat immers is wijsgerige antropologie anders?

Het hier aan Socrates toegeschreven ⁽²⁾ standpunt laat in het midden, hoe belangrijk of onbelangrijk de mens *objectief gezien* is, maar gaat er wel van uit dat voor een mens de mens een probleem en dus *subjectief* uiterst belangrijk is.

Wie en wat ben ik? En wat zijn de consequenties van mijn mens-zijn? Wat is de zin ervan? Wat is mijn plaats in het universum? (vrij naar Scheler).

In het licht van dit standpunt zijn allerlei berichten, die ons sedert een jaar of vijftien uit Parijs bereiken, niet zo gevaarlijk. Op het eerste gezicht lijken ze verontrustend genoeg: het zou dwaasheid zijn zich met de mens bezig te houden; als zodanig is hij een recente uitvinding en alweer bezig te verdwijnen. ⁽³⁾ En het humanisme zou een pretentieuze poging zijn problemen op te lossen die het niet eens stellen kan. ⁽⁴⁾ Het

bezwaar schijnt zich vooral te richten tegen de illusie van het ik als een alles dragend subject, terwijl mensen in werkelijkheid onbelangrijke structurelementen zijn en geheel (of vrijwel) door structuren waarvan ze de kracht of zelfs het bestaan niet onderkennen bepaald worden.

Natuurlijk bepaalt de gelegenheid door structuren van academische traditie enigszins hoe ik nu tot U spreek, zelfs ten dele wàt ik zeg. Maar er blijft speelruimte genoeg. Ook als we verder gaan en constateren dat indien ik nu Frans zou spreken en deze rede ook in het Frans had geconcipteerd, vorm, maar ook inhoud enigszins zouden verschillen. In de ban van die gestolde cultuur, die een taalsysteem is, ⁽⁵⁾ zou ik op bepaalde gedachten helemaal niet zijn gekomen. Maar wat is nu het interessante? De te voorspellen mate waarin deze oratie in de gegeven structuren past, of juist de misschien eveneens, maar toch moeilijker te voorspellen mate waarin ik de mij geboden, respectievelijk de door mij gepostuleerde speelruimte binnen die structuren uitbuit? Voor mij een retorische vraag.

Een en ander is nog als volgt te preciseren. Wellicht is *sub specie structuralarum* deze antropologische problematiek futiel, maar dat is dan een objectieve constatering, waaraan een concreet levend mens niets heeft. Het is een beetje als met de leer van de Stoïcijnen dat alle uiterlijke rampen in werkelijkheid onverschillig zijn, zodat je je er ook "stoïcijns" tegenover kunt gedragen; "sweet milk, philosophy" kon echt Romeo niet troosten, toen hij zijn Juliet moest verlaten. Voor hém was dat gewoon een ramp. ^(5a)

In de geest van Protagoras heeft de onfilosofische Romeo zonder meer gelijk, maar zo komen we geen stap verder. Het Socratische standpunt heeft het voordeel structuralistische tegenwerpingen te kunnen laten voor wat ze zijn onder het motto: ons probleem is een ander.

2. De plaats van de antropologie

Laten we daarom zonder schroom Kants beroemde vraag: "Was ist der Mensch?" ⁽⁶⁾ stellen en met hem daarin een samenballing van alle wezenlijke filosofische problemen zien, zoals hij ze al tegen het eind van zijn *Kritik der reinen Vernunft* in zijn nog beroemder drietal vragen geformuleerd had. ⁽⁷⁾ Zo is de wijsgerige antropologie zelfs een centrale functie toebedeeld temidden van de andere filosofische disciplines, min of meer te vergelijken met de rol welke aan de Centrale Interfaculteit is toegedacht ten opzichte van de andere Faculteiten, ook in die zin wellicht dat die centrale rol meer wenselijkheid dan werkelijkheid is.

Deze wenselijkheid kan in kort bestek niet echt worden geadstrueerd, enigszins geïllustreerd echter wel. Antropologie moge dan wel zijn afgedaan als een oppervlakkige "*réflexion générale, mi-positive, mi-philosophique, sur l'homme*" ⁽⁸⁾, die omschrijving is eigenlijk zo kwaad nog niet. Is het niet juist gewenst dat filosofische reflectie plaats vindt op grond van de gegevens van de positieve wetenschappen en niet in het luchtledig? Dat hoeft helemaal niet oppervlakkig te gebeuren. Wel is een keten niet sterker dan de zwakste schakel. Dus als de toeleverende empirische menswetenschappen soms nog wankel in hun schoenen staan ⁽⁹⁾, dan kan ook de wijsbegeerte met hun resultaten niet veel bereiken. Maar

zij kan ze door een kritische houding uitdagen het beter te doen. In elk geval stel ik mij voor wijsgerige antropologie te beoefenen, gesteund door en in kritische wisselwerking met empirische wetenschappen.

Dit is niet de plaats gedetailleerd aandacht te schenken aan de betekenis van de wijsbegeerte over de mens ten aanzien van andere wijsgerige vakken, ik zei het al, maar wie kan zich een zinvolle kennisleer indenken zonder de vraag naar een kennend subject? En daarmee is de facto al een verbinding met de metafysica gelegd. Waardenleer zonder subject is meermalen geprobeerd, weinig overtuigend. En ethiek zonder mensen? Het geldt ook voor wetenschapsfilosofie, taalfilosofie, a fortiori zelfs, evenals bijvoorbeeld voor sociale wijsbegeerte en cultuurfilosofie. Alleen de logica zou kunnen ontsnappen, doet dit de facto echter evenmin als de metafysica of waardenleer. Een volledige opsomming is dit niet; men kan onmiddellijk nog denken aan godsdienstwijsbegeerte of rechtsfilosofie, maar dat ook daaruit de mens en het probleem "Was ist der Mensch?" niet kan worden weggedacht, behoeft geen betoog.

Ondertussen is de wenselijkheid van een wederzijdse bevruchting wel aannemelijk gemaakt, de belangrijke rol van de wijsgerige antropologie enigszins toegelicht, meer misschien dan die van de Centrale Interfaculteit. Dit laatste is, of liever: lijkt ook buiten de orde, maar een *ceterum censeo* voor de handhaving en verwerkelijking van een Centrale Interfaculteit is altijd ter zake.

3. Antropologie en humanisme

De termen "antropologie" en "humanisme" verwijzen etymologisch beide naar de mens. Is humanistische antropologie dan een pleonasme, dubbel op? De tijd dat een Libbe van der Wal een humanistische wijsbegeerte of een humanistische ethiek met felheid van de hand kon wijzen ⁽¹⁰⁾, lijkt voorbij. Zo goed als de waardevrijheid van de wetenschap niet meer is wat ze was, zo goed beseft de huidige filosoof dat hij aan niet verder te funderen uitgangspunten gebonden blijft. Griffioen prijst juist Van Praag dat hij in zijn afscheidscollege ⁽¹¹⁾ er rond voor uit komt dat hij op de grondslag van de rede staat. Daarom nu een tartende omdraaiing van Van der Wals stelling: men neemt "humanisme" wel ruim, maar niet te ruim, als men beweert dat in bepaalde zin alle filosoferen humanistisch is. En voor de meest gangbare stromingen in de wijsgerige antropologie geldt dit extra sterk. Immers, een filosoof stelt zich wel op een uitgangspunt op, maar "onderweg" hanteert hij alleen de menselijke vermogens, waarmee de humanist meent genoodzaakt te zijn zich tevreden te stellen. De bekende combinatie dus van rationaliteit en empirie in de eerste plaats, naast andere methoden zoals de hermeneutische.

Natuurlijk zijn ook die menselijke vermogens niet onproblematisch. Ten eerste zijn fantasie en *wishful thinking* ook productieve menselijke vermogens en als iemand filosofische of levensbeschouwelijke opvattingen die hij niet deelt daaraan eerder dan aan rationeel geschraagde empirie toeschrijft, kan hij zijn gelijk beargumenteren, aannemelijk maken, niet bewijzen. Wanneer het om de waarheid gaat, voldoet het democratische principe "de meeste stemmen gelden" niet. Te vaak blijkt achteraf een consensus ongelijk te hebben. De aarde is niet het middelpunt

van het heelal, maar de zon evenmin. Zo blijkt óók de gekwalificeerde consensus, die van het forum van deskundigen, niet te voldoen, ⁽¹²⁾ nog afgezien van de constatering dat de deskundigen zelf uitmaken wie tot het forum behoren - een fraaie vicieuze cirkel. Een eenzame intuïtie kàn de enig juiste zijn; alleen niemand anders heeft er iets aan, want deze is niet intersubjectief controleerbaar. Of beter gezegd, er kan wél een sterke intersubjectieve respons op volgen, bijvoorbeeld als er een religieuze beweging door ontstaat, en dan hebben velen er iets aan, maar "objectieve verantwoording" in de gewenste kritische zin is dan niet mogelijk. ⁽¹³⁾ Je moet dus wel met een forumgedachte, gebaseerd op principes van rationaliteit en empirie, genoeg nemen als je wetenschap of filosofie bedrijft, niet omdat je er zo groot vertrouwen in hebt, maar simpelweg omdat je de uitgangspunten dan expliciet kunt maken en de stappen onderweg *intersubjectief controleerbaar*.

Als Griffioen ⁽¹¹⁾ veronderstelt dat Van Praag het met hem eens zal zijn dat het zich plaatsen op de grondslag van de rede "zelf niet redelijk te verantwoorden valt", dan weet ik niet hoe Van Praag hierop zou antwoorden. Voor mij hangt het ervan af welk gewicht men toekent aan de termen "grondslag" en "verantwoorden". Neemt men "grondslag" letterlijk, dan volgt etymologisch al dat er niets meer is te funderen, dus in die betekenis is "verantwoorden" dan niet meer mogelijk. Maar bij een meer bescheiden interpretatie valt het mee: in het zojuist gezegde heb ik, meen ik, "*good reasons*" voor het principiële gebruik van de rede *in philosophicis* gegeven en in die zin ook verantwoord. Dat is nog niet "de rede als grondslag" - wat als ik me niet vergis, ook Van Praag niet helemaal zegt ⁽¹⁴⁾ -, maar mijn pretentie is ook niet die van een optimistisch rationalisme, eerder van een kritisch rationalisme zonder de zekerheid dat daarmee "het hele verhaal" kan worden verteld. Misschien *zijn* er wel kenbronnen voor ideeën, die ik - helaas - niet eens alle als "regulatief" kan ervaren. Zo komen we weer dicht bij de opvattingen van Kant. Het voordeel van een dergelijk kritisch rationalisme, aldus Poirier ⁽¹⁵⁾, is dat het doceerbaar is; dat lijkt me ook uit het voorafgaande te volgen, maar het is - en dat heeft De Vogel heel scherp gezien - een humanisme, vandaar dat zij ter illustratie citeert: "*Philosophie ist die menschliche Weisheit vom Wesen des Menschen.*" ⁽¹⁶⁾ En daarmee zijn we weer in het hart van de antropologie terug.

4. Redeneren over de mens

"Het is moeilijker een mens te zijn dan een goed mens" en tegelijk: "De roeping van de mens is mens te zijn." Twee pakkende paradoxen, zoals men weet van Multatuli afkomstig. Vooral de tweede uitspraak is aardig, doordat - gelijk het bij een goede paradox betaamt ⁽¹⁷⁾ - even nadenken volstaat om te begrijpen waarin het onverwachte ligt en in te zien dat de wending een goede zin heeft. In dit geval ligt de paradox in het dubbel gebruik van het woord "mens". Het is in "de roeping van de mens" beschrijvend (descriptief), in "mens te zijn" normatief. Het lijkt van belang op dit tweevoudig woordgebruik nader in te gaan. Om meer dan één reden. Ten eerste omdat het onvoldoende onderscheiden van deze twee manieren het woord "mens" te gebruiken tot denkfouten en drogredenen aanleiding geeft, ten tweede omdat de vraag aandacht verdient of bij scherp zien van het gevaar van deze soort

denkfout men niet toch redeneringen en argumentaties die enige of zelfs veel analogie ermee vertonen toelaatbaar moet achten, juist als het de mens betreft. Met name het tweede punt vereist nadere uitwerking en toelichting. Daaraan zal dan ook het laatste gedeelte van deze rede zijn gewijd.

Sedert Hume en Kant staat het als een paal boven water dat redeneren van *zijn* naar *behoren* logisch niet geldig is. Natuurlijk wordt er wel eens aan die paal geknaagd. De vraag is juist óf wij ons onder de knagers kunnen scharen of toch niet.⁽¹⁸⁾

Concreet houdt deze opvatting dus in dat als mensen bepaalde eigenschappen hebben daaruit logisch niet volgt dat het goed is dat ze deze eigenschappen hebben, zelfs niet dat het althans niet onwenselijk is dat ze die hebben. Er is gewoon helemaal geen conclusie mogelijk. Toch wordt de laatste variant vaak gebruikt, bijvoorbeeld in de vorm dat je minder plezierige eigenschappen van iemand moet aanvaarden, "omdat hij nu eenmaal zo is". Ongeveer de redenering over de vogeltjes vangende poes, die nu eenmaal zijn instinct volgt. Een pleidooi voor tolerantie: graag! Maar deze argumentatie deugt niet en leidt wel degelijk tot verkeerde praktische conclusies.

Eerst enkele meer concrete voorbeelden, waarin overigens nog niet met de dubbele betekenis van het woord "mens" wordt gespeeld. Volgens een bericht in een krant⁽¹⁹⁾ meent de bekende calvinistische theoloog Verkuyl tegenwoordig dat er inderdaad "echte homoseksuelen" zijn en voor hen aanvaardt hij nu blijkbaar ook de beleving van hun homoseksualiteit, niet zoals eerder alleen hun gevoelens, maar hij blijft waarschuwen voor "modieuze, aangeleerde homoseksualiteit" bij mensen die eigenlijk "hetero" zijn. Ik kan de juistheid of onjuistheid van Verkuyls conclusies hier buiten beschouwing laten, maar mijns inziens geeft zijn redenering een fraaie illustratie van deze denkfout en laat ook goed zien waarom deze als "naturalistische drogreden" bekend staat. Immers er wordt uitgegaan van de gedachte: wat van nature zo is, is goed of althans aanvaardbaar, wat niet van nature zo is, maar aangeleerd, niet. Als men dit principe zou doortrekken, zou men alle cultuur overboord moeten gooien. Welneen, sommige aangeleerde gedragingen zijn aanvaardbaar of goed, andere onaanvaardbaar, maar het aangeleerd zijn heeft er niets mee te maken.

Veel meer nog komt een iets ingewikkelder variant voor van deze denkfout, namelijk in de vorm: men denkt er zo over, dus is het goed er zo over te denken, vooral frequent als historisch argument: men heeft vroeger deze opvatting gehad, dus moet men ook nu deze opvatting huldigen. Met name als het om vrouwenemancipatie gaat, kan men dergelijke redeneringen tegenkomen. Zo gebruikt Andreas Burnier in haar boek *De zwembadmentaliteit*⁽²⁰⁾ als argument dat in het Paleolithicum de vrouw economisch even belangrijk was als de man en daardoor ook qua aanzien. Ik weet niet of het waar is en evenmin of het dan onder Hammoerabi en de Assyriërs pas is misgegaan - dat laatste betwijfel ik -, maar het interesseert me ook niet. Al zou de vrouw altijd als de mindere zijn beschouwd, dan is dat nog geen argument tegen de emancipatie van de vrouw. En een eventueel dichterbij de "natuur" staande "oertoestand" is geen argument ervoor. Met

historische argumenten kan men wel indruk maken, maar het is een retorisch strijdmiddel, dat logisch niet deugt.

Het volgende voorbeeld dient ertoe te laten zien dat men vaak ook alleen maar schijnbaar van *zijn* naar *behoren* redeneert. Ik doel op de tendens om de economische situatie in de westerse landen (werkeloosheid enzovoort) tot uitgangspunt (premissie) te nemen voor de gevolgtrekking dat buitenlanders (gastarbeiders) maar weer terug naar huis moeten gaan. Dat is: als we er even van afzien dat ook het constateren van de toenemende werkeloosheid niet alleen een puur feitelijke uitspraak ⁽²¹⁾ omtrent een stand van zaken is, maar de waardegeladen implicatie bevat dat (toenemende) werkeloosheid een slechte zaak is -, dat is, herhaal ik, ogenschijnlijk redeneren van een feitelijke premissie naar een normatieve conclusie. Maar deze redenering is logisch in orde, is geldig. Want er is een verzwegen tweede premissie van normatieve aard, namelijk dat onze solidariteit tegenover landgenoten groter moet zijn dan tegenover vreemdelingen. ⁽²²⁾ Wie de conclusie bedenkelijk vindt - zoals ik - kan haar niet op logische gronden aanvallen, alleen op de onaanvaardbaarheid van de verzwegen normatieve premissie. ⁽²³⁾

Dit voorbeeld brengt ons tot een gangbaar waardegeladen gebruik van het woord "mens". Wanneer in sommige talen het woord voor mens "stamgenoot" of "medeburger" aanduidt (aanduidde), dan houdt dat al gauw in dat je tegen over "niet-Volksgenossen" andere maatstaven kunt of moet hanteren. Dat zijn "barbaren". Iets dergelijks heb je wanneer in een taal als het Grieks of het Engels de woorden voor man ook mens kunnen aanduiden, dan kan de mening post vatten dat een vrouw geen (volwaardig) mens zou zijn. Overigens blijkt uit deze illustratie dat een taalstructuur het denken kan beïnvloeden, maar het denken niet determineert.

Anderzijds zien we dat een Universele verklaring van de rechten van de mens niet alleen (in een expliciete vorm) een recente verschijning is, maar het ook moet zijn. Vroeger was in de regel ⁽²⁴⁾ het menselijk universum veel beperkter - en als puntje bij paaltje komt is dat klaarblijkelijk nog zo.

Tegelijk doemt de vraag op, of we bij een eventueel van *zijn* naar *behoren* gaan ten aanzien van de mens dienen te letten alleen op universele eigenschappen. In bepaalde triviale, maar niet onbelangrijke gevallen dienen we dat zeker te doen. Sommige elementaire levensbehoeften (zuurstof, drinken, voedsel) zijn noodzakelijke levensvoorwaarde. Als men daarbij een tweede premissie voegt namelijk dat elk mensenleven waardevol is, volgt eruit dat je ieder mens deze levensbehoeften behoort te verschaffen, dat dat een algemene plicht is of van de andere kant bekeken een algemeen mensenrecht. De juistheid van de conclusie hangt natuurlijk wel af van de universaliteit van die tweede premissie; en die hangt weer af van een eventueel normatief gebruik van "mens" in "elk mensenleven". Wie in een bepaald geval zegt: Dat is (nog) geen mens, of dat is geen mens meer, ontkent de toepasbaarheid van die tweede premissie in dat concrete geval. De hele problematiek van abortus en euthanasie doemt op, een problematiek die echter - ik zeg het met nadruk - niet met gebruikmaking van deze eenvoudige redeneerschematiek alléén behandeld kan worden. Dat blijkt te meer als men aan de nog verdergaande problemen als (hulp bij) suicide denkt. Een eventuele bestrijding

van de algemeengeldigheid van de tweede premisse (elk mensenleven heeft waarde) gaat van een ander normatief mensbegrip uit, waarschijnlijk dat van menselijke waardigheid. Men kan overigens onder andere (hulp bij) zelfdoding gerechtvaardigd vinden - in bepaalde gevallen - ook als men de premisse wel handhaaft, namelijk doordat men deze waarde niet absoluut stelt. ⁽²⁵⁾

Maar sommige behoeften of verlangens van sommige mensen zijn helemaal niet universeel, zijn cultureel bepaald of beïnvloed, zijn misschien zelfs hoogst individueel. Hoewel geen empirische of filosofische antropologie ons dan verder helpt, is het allerm minst ondenkbaar dat zulke behoeften *soms* bevredigd behoren te worden. Soms, zeg ik; een soort universalisering van deze stelling, namelijk dat alle behoeften die iemand oprecht voelt bevredigd zouden moeten worden, wijs ik met nadruk af; om velerlei redenen, principiële en praktische. Ik kan er nu niet nader op in gaan.

5. De mens als "feit"

Vaak worden woorden voor mens als enigszins polaire termen gebruikt, om af te grenzen tegenover niet-mensen. In de al gegeven voorbeelden bleek dat dat geen onmensen hoeven te zijn, wel eventueel "Untermenschen", tweederangsmensen (barbaren of vrouwen). Zodra de polariteit meer bewust is, vindt de afgrenzing meestal plaats tegenover de goden of de dieren. ⁽²⁶⁾ In de enorme reeks kwalificaties van de mens in de moderne antropologie vinden we die tendens tot afgrenzing tegenover de dieren veelal terug. Niet dat het steeds om een specifiek verschil in strikte zin gaat. Neem bijvoorbeeld "homo faber", de mens als het wezen dat dingen maakt. Ook sommige dieren maken dingen en echt niet alleen bevers. Alleen het gebruik van verlengstukken (instrumenten) is althans sinds kort in de geschiedenis van de mensheid zodanig dat geen echt zinvolle parallel meer mogelijk is. Zo ook "homo ludens"; Huizinga zelf attendeert erop dat dieren wel degelijk spelen. Niettemin - en terecht - acht hij het ludieke een belangrijk menselijk kenmerk. Of de mens als *animal symbolicum* en als met taal begiftigd wezen; ook dieren kunnen communiceren en wel door middel van symbolische vormen. Maar weer geldt dat los van de vraag of wij wellicht de symbolische vermogens van sommige dieren enorm onderschatten het communiceren door middel van symbolen typisch menselijk is.

Ook de mens een sociaal wezen, met Aristoteles een "samenlevingsdier" te noemen is niet wijzen op een alleen aan het genus mens voorbehouden eigenschap. Vele diersoorten leven in groepsverband of kennen zelfs een ingewikkelde samenlevingsstructuur. Toch lijkt juist dit een voor een goed mensbegrip zeer belangrijk kenmerk. Eer is, zover wij kunnen nagaan, een typering van de mens als excentrisch wezen het wezen dat afstand van zich zelf kan nemen, over zichzelf kan reflecteren of die als het dier met religieuze of althans metafysische behoeften echt specifiek. Dit vermoeden wij ook voor de mens als het dier dat weet heeft van goed en kwaad, als het zich van zijn sterfelijkheid bewuste dier en van de mens als redelijk wezen (*animal rationale*) enzovoort.

Deze karakterisering zijn meest *semi*-empirisch. Het is duidelijk bijvoorbeeld dat niet alle mensen altijd rationeel zijn. Maar de pretentie ervan is in de regel iets

wezenlijks of zelfs het meest wezenlijke omtrent de mens weer te geven, dat houdt in: ze hebben een universeel karakter en neigen tot reductionisme. Als je in één slagwoord het wezenlijke kunt zeggen, is al het andere ervan af te leiden of beter ertoe te herleiden. Het zal duidelijk zijn dat dit nogal speculatief is. Laten we daarom terughoudend zijn en bijvoorbeeld aan de constatering dat de mens ook als "homo oeconomicus" te boek staat niet onmiddellijk de conclusie verbinden dat "dus" kunst enzovoort "niet meer is dan" een bovenbouw, een epifenomeen (bijverschijnsel). Dit kan juist zijn, maar de empirische basis voor al dergelijke uitspraken is te smal. ⁽²⁷⁾

Wel aanvaardbaar en nuttig lijkt het te proberen enige verbindingslijnen te trekken tussen dergelijke veelgebruikte karakteriseringingen. Ik noem er nog enkele in tamelijk bonte opsomming: instinct arm, biologisch niet gespecialiseerd, met embryonale geboorte, das nicht festgestellte Tier (in twee betekenissen), das Mängelwesen (het dier met tekorten), het dier met geschiedenis, het cultuurwezen.

Zelfs een summiere toelichting van al deze "kreten" zou te veel tijd vergen, laat staan een enigszins aanvaardbare behandeling ervan. Maar ook zonder dat is het trekken van enige verbindingslijnen mogelijk, zelfs zo dat het ene kenmerk wat centraler lijkt dan een ander, met vermindering echter van gemakkelijk reductionisme.

Sommige van die verbindingslijnen hoef ik nauwelijks te noemen, bijvoorbeeld de samenhang tussen de embryonale geboorte, de omstandigheid dus dat een mensenvoet lange tijd nodig heeft voordat hij zelfs maar letterlijk op eigen benen kan staan, om van figuurlijk maar te zwijgen, en de noodzaak van een minimaal samenlevingsverband. Ook over andere moet ik kort zijn, bijvoorbeeld de mens als Mängelwesen (dus met gebrekkige instincten en ontbrekende biologische specialisatie) en de mens als homo faber en homo sapiens, kortom de noodzaak wat van nature ontbreekt door het ontwikkelen van andere eigenschappen als het gebruik van het verstand van technische hulpmiddelen te compenseren.

Kortom, het lijkt redelijk te constateren dat als "nicht festgestelltes Tier" de mens heel weinig *is*, maar heel veel kan *worden*. De bouw van de menselijke hand houdt mogelijkheden tot de homo faber in, maar er moet geleerd worden: hoeveel mensen zijn niet on-handig? De bouw van onze stemorganen levert mogelijkheden tot echt spreken maar ook de moedertaal moet worden geleerd. In onze cultuur kunnen wij, historische wezens, als dwergen of zelfs mieren op de schouders van reuzen staan, naar het bekende woord van een beroemde, maar niet de meest beroemde middeleeuwse Bernard ⁽²⁸⁾, alleen de prestaties van die reuzen moeten we dan wel kennen of althans hun werk moet in de cultuur van het heden zijn geïntegreerd. Laten we daarom de mens eens beschouwen *als het wezen met mogelijkheden, het wezen dat zich kan ontplooien*.

6. De mens als norm en als mogelijkheid

Inderdaad, het heeft er veel van dat Multatuli nog niet zo ongelijk had. De mens is een opgave, iets dat Sartre en de zijnen elk op hun manier ook weer zeggen. ⁽²⁹⁾

Maar het lijkt onafwijsbaar dat een mens zich alleen als sociaal dier, dus in een samenleving werkelijk kan ontplooien. Daarmee zouden we twee belangrijke elementen hebben geïntroduceerd, te weten de mens als norm en de noodzaak van

de samenleving. Een rechtstreeks gevolg van deze beide is dat de mens, die immers in de samenleving mede-mens is, als norm fungeert voor zichzelf en de ander als norm heeft. Je kunt ook zeggen: de mens is een opgave als subject, maar ook als belanghebbend en als lijdend voorwerp, om in grammaticale termen te blijven.

Echter, is de kwalificatie "gemeenschapswezen" een empirisch gegeven of is het een postulaat? De in de aanhef genoemde Protagoras heeft gemeend dat in het cultuurstadium althans elk normaal mens de vereiste eigenschappen had. De schaarse uitzonderingen konden dan ook volgens hem zonder meer buiten de gemeenschap worden gesloten.⁽³⁰⁾ Dat betreft de mens als subject tegenover belanghebbende voorwerpen en het bevat ontegenzeggelijk een speculatief moment. De stelling dat de mens als ontplooiingsmogelijkheid niet buiten de gemeenschap kan, heeft een hechtere empirische basis. Ook of juist in onze moderne westerse bureaucratische staat met zijn hechte structuren blijkt een verzorging van de wieg tot het graf, die veelal op vroeger onbekende wijze verzekerd schijnt, de atomisering het gebrek aan geborgenheid in de gesecculariseerde cultuur niet of onvoldoende te kunnen neutraliseren. Een geatomiseerde samenleving, "secular city" (H. Cox) waarin brood en spelen de enig overgebleven "ultimate concern" (Tillich), het enige waarom men zich nog druk maakt, lijken, is alleen in een allang achterhaald optimisme een gelukkig perspectief. Kortom deze staat lijkt nauwelijks een samenleving in normatieve zin te zijn.

Daarmee krijgt het woord van Multatuli een Aristotelisch tintje. Niet alleen omdat we menen dat het pas in een samenleving verwezenlijkbaar is, maar vooral omdat het een Aristotelische gedachte is dat de functie van de mens is volledig mens te zijn en dat het zijn doel en streven moet zijn zó zijn mogelijkheden (de *potentia* die hij is) te realiseren.⁽³¹⁾

Bij de nu volgende precisering plaats ik mij binnen de westerse traditie of wellicht beter gezegd: in de in de westerse traditie dominerende stroming - ik ben graag bereid dit te erkennen - en dat ondanks het inzicht dat onze cultuur niet de enige mogelijke, niet de enig zaligmakende is. Ja, ik ga zo zelfs, lijkt het, tegen de heersende mode in. Toch is dit mijns inziens verantwoord. Transculturele herkenbaarheid is bij alle vreemdheid vaker mogelijk dan men soms geneigd is te denken.⁽³²⁾ Maar dan wel op een voorwaarde, die tevens voorwaarde is voor mijn uit het Europese denken stammende postulaten. Deze voorwaarde luidt dat men zich grotendeels beperkt tot een *formele* norm, enigszins in de geest van Kants imperatief, en slechts zeer globale invullingen geeft, die naar verschillende culturele situaties sterk gedifferentieerd kunnen en moeten worden en dus ook in de tijd steeds bij gewijzigde omstandigheden aangepast, dat men geen gedetailleerde inhoudelijke ethiek biedt zoals bijvoorbeeld Scheler het heeft geprobeerd. Bij die globale invullingen denk ik aan de sedert 1776 expliciet gangbare grondwaarden, zoals vrijheid, gelijke rechten, solidariteit, en verder bijvoorbeeld aan het bevredigen van een behoefte aan geborgenheid.⁽³³⁾ Maar voortdurende nadere reflectie met regelmatige terugkoppeling naar empirische wetenschappen ten aanzien van deze invullingen lijkt noodzakelijk. Met deze postulaten zijn verdere mogelijkheden gegeven voor de mens, de mens niet als abstractie, maar in de zin van elk individu

(wat ik impliciet steeds bedoel): de mogelijkheid zich te ontplooiën tot een wezen dat zelfstandig, mondig, autonoom is tot een wezen dat zijn verantwoordelijkheid weet te nemen tot een redelijk wezen.

Dit zijn allemaal onmiskenbaar postulaten. Soms, zelden of zelfs nooit zijn mensen vrij, solidair, mondig (autonoom), rationeel. Maar zij *kunnen* het principieel zijn. Men herinnert zich de woorden van Kant: "...wodurch er, als mit *Vernunftfähigkeit* begabtes Tier (animal rationabile), aus sich selbst ein *vernünftiges* Tier (animal rationale) machen kann..."⁽³⁴⁾ Redelijkheid is dus een opdracht, een zaak van zelfverwerkelijking, en niet iets dat vanzelf lukt.

Hieruit volgen eisen aan de "anderen", aan de samenleving, en wel tweërlei: het bieden van de mogelijkheid zich te ontplooiën tot een vrij, zelfstandig, verantwoordelijk, mondig, rationeel wezen en voorts het aanvaarden van de bewijslast: tot het tegendeel is bewezen behoort de samenleving en behoren wij ervan uit te gaan dat elk mens verantwoordelijk, mondig en rationeel is, hoe vaak het tegendeel in de praktijk ook blijken zal.

In het voorafgaande is er lustig naar *behoren* geredeneerd: de mens behoort de kans te krijgen zich als mens te ontplooiën; De mens heeft de taak zich als mens te ontplooiën enzovoort. Steeds, hoewel soms impliciet, descriptief en normatief gebruik van het woord "mens" in één adem. In hoeverre volgt nu uit feitelijke constatering dat de mens als "nicht festgestelltes Tier" met de mogelijkheid als excentrisch wezen over zich zelf na te denken, als dier dat weet heeft van goed en kwaad en dus kiezen kan, als dier dat een rationaliteit kan ontwikkelen, dat als historisch en cultureel wezen voort kan bouwen op wat groten in het verleden tot stand hebben gebracht enzovoort. In hoeverre volgt nu uit de feitelijke constatering dat de mens al deze mogelijkheden heeft dat hij deze mogelijkheden ook behoort te verwerkelijken, dat hij mens is normatieve zin moet worden?

Neen, het volgt niet. Steeds is een tweede normatieve premisse mede in het spel. Dat dit "Mängelwesen", dit vooral door tekorten gekenmerkt dier met zijn instinctarmoede, met zijn gebrek aan natuurlijke bescherming door pels, klauwen enzovoort, enzovoort, zijn daardoor gegeven aanpassings- en ontplooiingsmogelijkheden ook moet, en moet kunnen, uitbuiten en in een bepaalde richting uitbuiten, is een tweede normatieve premisse. En wel een premisse die in deze vorm uit een westerse gesecculariseerde traditie stamt, maar die daarmee niets van zijn universele pretentie *als postulaat* inboet.

In de boven gegeven uitwerking ervan ligt voor mij een uitgangspunt zoals Griffioen bedoelt. Het is niet een uitgangspunt waarop humanisten een monopolie kunnen doen gelden⁽³⁵⁾, maar typisch humanistisch acht ik het wel. Veel ervan vloeit voort uit een gewijzigde gesecculariseerde opvatting van de menselijke waardigheid.⁽³⁶⁾ Ziedaar een verdere reden waarom ik Van der Wals stelling heb durven omdraaien.

Mijnheer de Rector Magnificus, Dames en heren bestuurders van deze Universiteit,
U hebt klaarblijkelijk gunstig geadviseerd toen mijn benoeming aan de orde kwam. Daarvoor dank ik U en ik verzeker U dat ik mij daardoor extra bewust ben van de

verplichting te werken op een niveau dat de aanduiding "academisch" verdraagt. Het zal niet eenvoudig zijn werkelijk aan die verplichting te voldoen, maar ik put steun uit de persoonlijke contacten tot dusver, juist ook met U, Mijnheer de Rector, die bij mij de indruk wekten dat U mij Uw voorlopig vertrouwen niet hebt willen onthouden.

Mevrouw, mijne heren curatoren en bestuurders van de humanistische stichting "Socrates",

Dat U mij hebt willen voordragen als opvolger van Jaap van Praag, de man die zonder overdrijving de vader van het moderne Nederlandse humanisme kan worden genoemd, acht ik een grote eer. Maar het is ook een zware taak, een niet geringe uitdaging. Ik heb deze aangedurfd mede omdat ik mij de leerling weet van twee belangrijke peetvaders van het moderne humanisme in Nederland, de filosofen H.J. Pos en L.G. van der Wal, twee mensen die als weinigen mijn geestelijke ontwikkeling hebben beïnvloed. Ik zal trachten Uw vertrouwen niet te beschamen.

Dames en heren collega's en vrienden van de Centrale Interfaculteit en van de Faculteit der Letteren,

Een onbekende ben ik niet voor U. De collegialiteit van velen onder U is in het verleden al hartverwarmend geweest. Ik dank U daarvoor en tracht mijnerzijds in collegialiteit en vriendschap U allen recht te doen. Aan de wil tot een goede samenwerking ontbreekt het mij niet, ook - en wellicht juist - met andere bijzondere hoogleraren, waarbij uitgesproken erkenning van verschillen in uitgangspunten een vruchtbare basis kan zijn.

Waarde Van Praag,

Hoe hoog ik het waardeer Uw opvolger te mogen zijn, heb ik reeds gezegd. Uw warme menselijke persoonlijkheid is onvervangbaar, maar in genuanceerd ondogmatisch denken hoop ik niet te zeer bij U achter te blijven.

Dames en heren Studenten,

Sommigen van U kennen mij; de meesten en juist degenen tot wie ik mij nu in het bijzonder richt niet. En Uw hulp vraag ik. Studenten en docenten kunnen niet buiten elkaar. De oude wijsheid dat wij door te onderrichten zelf leren (*docendo discimus*) geldt zeker voor mij. Waar ik mij voorstel de invullingsmogelijkheden waarover ik zojuist heb gesproken nader uit te werken, heb ik de steun nodig van mensen uit verschillende disciplines en ik denk in de eerste plaats aan U, de studenten, als degenen die mij die steun zullen kunnen geven. Ik heb gezegd.

Noten

- (1) Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, B1.
- (2) Zo geformuleerd blijft ook de controverse of de historische Sokrates werkelijk zijn taak als hem door de God opgelegd beschouwde of dat ook dat een

- staaltje van zijn fameuze ironie was of dat zelfs beide factoren in het spel waren buiten beschouwing. Voor ons doel is zij onbelangrijk. Sokrates kan voorbeeld zijn voor zover hij zich wijsgerig met de mens bezighield, d.w.z. het probleem van het mens-zijn met menselijke vermogens zoals het denken aanpakte.
- (3) Met name van "structuralistische" zijde, bijvoorbeeld Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Parijs, 1966, blz.15 en 335 en elders. Zie ook R. Bakker, *Het anonieme denken, Foucault en het structuralisme*, Baarn, 1973 blz.109 en Th. H. Zweerman, *Spinoza en de hedendaagse kritiek op het humanisme als ideologie*, Mededelingen XXXIV vanwege het Spinozahuis, Leiden 1975, en A. Peperzak, *Denken in Parijs*, in Alg. Nederl. Tijdschr. v. Wijsbegeerte 62 (1970), blz.175-210.
 - (4) Zie Bakker t.a.p. en Foucault, *Les mots et les choses*, blz.15.
 - (5) Zeer interessant in dit verband is George Lakoff and Mark Johnson, *Conceptual Metaphor in Everyday Language*, in *The Journal of Philosophy*, LXXVII 8 (August 1980), blz.453-486, en vermoedelijk hun boek *Metaphors We Live By*, Chicago 1980.
 - (5a) Romeo and Juliet, 111 iii:
Rom. O, thou wilt speak again of banishment.
Fri. I'll give thee armour to keep off that word;
Adversity's sweet milk, philosophy,
To comfort thee, though thou art banishèd.
Rom. Yet "banishèd?" - Hang up philosophy:
Unless philosophy can make a Juliet,
Displant a town, reverse a prince's doom,
It helps not, it prevails not: talk no more.
 - (6) Kant, *Logik* Einl. III, A25, Ak. Ausg. IX blz.25 (in de uitgave van Cassirer VIII blz. 343).
 - (7) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 805, B 833.
 - (8) Foucault t.a.p.
 - (9) Dat er reden tot bezorgdheid is, blijkt ook ondanks de schertsende polemiek in de recente Cleveringa-oratie van A.J.F. Köbben, *Het heilige vuur*, gepubliceerd in *Intermediair* 16,49 (5 december 1980) blz.1-7.
 - (10) Libbe van der Wal, *De verzaking der objectiviteit*, Groningen Djakarta 1952, en Libbe van der Wal *Problemen der zedelijke waardering*. Den Haag 1958, blz. 5. Door Van der Wals opvolger als bijzonder hoogleraar vanwege de stichting "Socrates" te Delft worden diens woorden uit de oratie van 1952 nog als uiterst actueel aan het begin van zijn eigen oratie van 1966 geplaatst; W. van Dooren, *De vrijheid van de filosofie en de gebondenheid van de filosoof*, Assen 1966.
 - (11) S. Griffioen *Veranderingen in het denkklimaat*, blz.22 van het mij door de auteur welwillend te beschikking gestelde manuscript, waarvoor hartelijk dank. Vgl. J.P. van Praag, *Levensovertuiging, filosofie en wetenschap*
 - (12) Vgl. M.F. Fresco *'Verantwortung des (Natur)wissenschaftlers, ein*

- philosophisches Problem*, in *Philosophia Naturalis* 18, 1 (1980), blz.22 met Anm. 9, en M.F. Fresco, *De gustibus num disputandum sit*, in *Verhandlungen des 8. Internationalen Ästhetik-Kongresses (Darmstadt 1976)*, ter perse. Ik denk hierbij aan een forum zoals het in feite werkt en werken kan, niet aan een ideaal forum, dat minimeisen van wetenschappelijkheid moet garanderen. Zie A.D. de Groot, *Een minimale methodologie op sociaal-wetenschappelijke basis*, Den Haag 1971. (Met dank aan M. Zuidgeest en H. Philipse voor een recentelijk gevoerde discussie.
- (13) Dat kan extreme vormen aannemen, zeker in de ogen van een buitenstaander als Max van Rooy die van met elkaar kennismakende Poona-gangers het volgende rapporteert NRC-Handelsblad 13-12-1980): "Ze vallen elkaar nu in de armen, roepen uit dat het er niets toe doet wat anderen van je denken en dat je zelf ook niet meer selecteert. Je wordt onkritisch en daarom onkwetsbaar, zo luidt de stelling."
- (14) Van Praag a.w. blz.5: "Zelf heb ik geen problemen met de aanvaarding van de rede als *toetssteen*, de waarneembare werkelijkheid als grondslag..." en even eerder: "Men zal zich er bij neer moeten leggen, dat de filosofische systemen, evenzeer als de levensbeschouwingen, op rationeel niet geheel achterhaalbare geesteshoudingen berusten; en deze uitgangspunten beïnvloeden ook de rationele problemen, die binnen het stelsel behandeld worden, en geven daaraan een specifieke kleur, (curs. van mij, F.).
- (15) Jean-Louis Poirier, *Quelle est la signification philosophique de l'enseignement philosophique français?* in *Le rôle de la philosophie dans l'enseignement*. (Handelingen van het Achtste Internationale Filosofiedocentencongres Venetië 1979), Roma 1980, (éd. par E. Agazzi), blz.59.
- (16) C.J. de Vogel, *Het humanisme en zijn historische achtergrond*, Assen 1968, blz.118; haar kritiek op Kant op blz.124/5. Het citaat is niet van Kant zelf, maar van één van "degenen die hem volgen", dat wil zeggen van Hermann Cohen, zoals de auteur zo vriendelijk was mij mee te delen. Vgl. B.J.H. Ovink, *De zekerheid der menselijke kennis*, Zutphen 1928, blz.561, waar ook blijkt dat dit alleen filosofisch het laatste woord hoeft te zijn. Met dank aan Prof. De Vogel.
- (17) Vgl. M.F. Fresco, *Bij Vestdijks "Grieksche Sonnetten", een voorstudie*, in *Hermeneus* 50, 3(1978), blz.216.
- (18) Een goed overzicht van de problematiek biedt de bekende bundel *The Is/Ought Question* (ed. W.D. Hudson), London etc. 1969. Daarin ook artikelen van een van de belangrijkste "knagers", J.R. Searle (niet alleen blz.120 evv. maar ook 261 evv.), die aan deze kwestie weer een hoofdstuk van zijn *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1970, heeft gewijd, een precisering van zijn oudere argumentatie. De beste introductie tot dit alles geeft H.G. Hubbeling, *De tweespalt tussen norm@en feit (zijn en behoren)*, in *Waardeoordelen, Wijsgerig Perspectief* 16, 3 (1976/1977), blz.174-182.

- (19) Helaas heb ik het niet genoteerd. Het moet in een nummer van NRC-Handelsblad herfst 1980 zijn geweest.
- (20) Andreas Burnier, *De zwembadmentaliteit*, Amsterdam 1979, blz.80 evv. De auteur beroept zich vooral op Chester G. Starr, *A History of the Ancient World*, New York 1974 (1965). Een overeenkomstige argumentatie geeft M. Pellikaan-Engel in haar voordracht op de Tweede Nederlandse Filosofendag (Rotterdam sept. 1980), nog ter perse, waarbij zij zich op het oudste Griekse denken (o.a. Parmenides) beroept.
- (21) Puur feitelijk constaterende taaluitingen zijn zeldzaam, maar dat is geen logisch bezwaar, want men kan ze dan analyseren en splitsen. Zie bijvoorbeeld C.A. van Peursen, *Feiten, waarden, gebeurtenissen, een deiktische ontologie*, Hilversum-Amsterdam 1968, blz.71, en M.F. Fresco, *Waardeoordelen, zedelijke oordelen, feiten*, in *Waardeoordelen*, Wijsgerig Perspectief 16, 3 (1976/1977), o.a. blz.137. Evenmin logisch, maar wel belangrijk is het bezwaar van sommigen, dat "feiten" alleen binnen een niet waarde vrij referentiekader kunnen worden geobserveerd.
- (22) Het hemd is nader dan de rok, vandaar dat men deze verzwegen of geïmpliceerde premisse vooral vindt waar eigenbelang in het spel is. Zo tegenwoordig juist in de Verenigde Staten en Frankrijk (verkiezingsstrijd!), maar ook in Nederland; vgl. Köbben, a.w. blz.5/7, in het minst overtuigende van zijn pseudo-voorbeelden, dat over de discriminatie op de arbeidsmarkt.
- (23) In feite heb ik deze weg al gewezen in het eerste voorbeeld (Verkuyl).
- (24) Natuurlijk denk ik aan de wereldburgeropvattingen van de Cynici en de Stoïcijnen, in niet geringe mate in het latere Romeinse wereldrijk gerealiseerd, en aan de opvattingen binnen sommige wereldgodsdiensten zoals het Christendom of de Islam, al ontbrak en ontbreekt niet altijd de neiging om "ongelovige honden" nauwelijks of niet als mensen te beschouwen en zeker niet te behandelen.
- (25) Zie het ter perse zijnde verslag van een in december 1980 door het Humanistisch Verbond georganiseerd Symposium over (hulp bij) zelfdoding, met o.a. een bijdrage van mij over ethische aspecten van de problematiek.
- (26) Wel rekent men vaak de mens tot de *animalia*, de levende wezens, zodat de afgrenzing soms vaag bleef. Zie voor de mens als een van de tamme diersoorten in het vroege Indische denken A. Hügli, s.v. *Mensch* (II Antike und Bibel) in Ritter-Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Band 5, Basel of Darmstadt 1980, Spalte 1062, met de literatuurverwijzing. - Het hele lemma is interessant evenals andere artikelen in "Ritter", bijvoorbeeld Anthropologie, Kultur, diverse met homo beginnende, zoals natuurlijk ook o.a. het artikel Anthropology in P. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, of dat in de meest recente druk van de *Encyclopedia Britannica* (1974) van de hand van G. Gusdorf.
- (27) Een mooi voorbeeld van een afwijzing van dergelijke eenzijdigheden - in dit geval een rationalistische - bij Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (in de Seuil-uitgave van de

- Oeuvres complètes II blz.218): "Quoi qu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi: c'est par leur activité que notre raison se perfectionne...".
- (28) Niet die van Clairvaux namelijk, maar die van Chartres.
- (29) "De zijnen" moet men niet te eng verstaan, want ik doel natuurlijk onder meer op Merleau-Ponty en Camus.
- (30) Plato, Protagoras 322 D: "... allen moeten eraan (namelijk aan de maatschappelijke deugden) deel hebben, zei Zeus. Want er kunnen geen samenlevingen ontstaan (zijn), als maar weinigen eraan deelhebben zoals in het geval van technische of vakbekwaamheden. En vaardig namens mij een wet uit dat men de (enkeling) die geen maatschappelijke deugden bezit, omdat hij een pest voor de samenleving is, ter dood moet brengen." (vertaling van mij, F.).
- (31) Men zie de *Ethica nikomacheia* (o.a. 1098a); men bedenke dat de *Politica* onmiddellijk op de *Ethica* aansluit.
- (32) De kijk op de "feiten" verschilt heel sterk, maar de emotionele en normatieve reacties op die "feiten" zoals ze binnen de eigen horizon gezien worden, verschillen veel minder. Ook onze buurman heeft niet precies dezelfde emotionele en normatieve reacties. Voorbeelden kan men overal vinden. Mij viel toevallig dezer dagen op J.H.M. Beatti, *Homicide and Suicide in Bunyoro*, in Paul Bohannon (ed.), *African Homicide and Suicide*, Princeton, New Jersey, 1960, blz.130 evv., b.v. 151/2.
- (33) Vgl. M.F. Fresco, *Grundwertediskussion in Europa (heute)*, in het verslag van een "Internationales Seminar" Kirche und europäische Bildung, gehouden in Bad Marienberg 1978. Frankfurt 1981 (ter perse).
- (34) Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* A 315/316. (Ak. Ausg. VII, 321). Voor Kant dient de rede dan om de kiem van tweedracht die de natuur in de mensen heeft gelegd in de richting van eendracht te leiden. Giambattista Vico lijkt pessimistischer of realistischer (?) als hij "La filosofia considera l'uomo quale dev'essere..." vrijwel onmiddellijk laat volgen door: "La legislazione considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'umana società: come della ferocia. dell'avarizia, dell'ambizione che sono gli tre vizi che portano a travverso tutto il gener umano ecc." Van deze kardinale ondeugden gebruik maken leidt zelfs tot "la civile felicità". Immers een situatie als in Plato's Staat is maar voor weinigen weggelegd. (G. Vico, *La scienza nuova*, I, II vi en vii (131 en 132), geciteerd naar de uitgave overeenkomstig die van 1744 - van F. Nicolini, Laterza, Roma-Bari 1974).
- (35) Zie M.F. Fresco, *De autonome mens*, in De Humanist 35, 13, 24 aug., 1980 (speciaal studentennummer), blz.4.
- (36) Vgl het boeiende artikel van Jan Kamerbeek Jr., "La dignité humaine". Esquisse d'une terminographie, in Neophilologus 41 (1957), blz.241-251. Met hartelijke dank aan H. Bongers, die mij op dit artikel wees. Zie voorts R.P.

Horstmann, s.v. Menschenwürde in Ritter-Gründer V, Sp. 1124-1127 (zie noot 26).