

MENSELIJKE WAARDIGHEID EN MODERNITEIT*

Kris Witzoreck

De vraag naar de waardigheid van de mens of de moderniteit van Pico della Mirandola's vraagstelling.

In zijn *Rede (over de waardigheid van de mens)*¹ noemt Pico della Mirandola (1463-1494) de mens "een werkstuk zonder vast bepaalde natuur", terwijl ongeveer vierhonderd jaar later Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* de mens "das noch nicht festgestellte Tier"² noemt. Daarmee zeggen ze allebei hetzelfde, namelijk dat de mens, in onderscheid tot het dier, niet ondubbelzinnig vastgelegd is, dat zijn natuur onstandvastig en veranderbaar is, dat de mens als soortwezen zowel als individu onaf is. Halfklaar afgeleverd, laat de natuur het aan de mens zelf over de andere helft van zijn bestaan te voltooien. Vanwege deze veranderlijke en zichzelf omvormende natuur, vergelijkt Pico de mens met een kameleon, die "zichzelf boetseert en scheidt tot de gestalte die hij zelf wenst." Of zoals Nietzsche zegt, in de mens zijn schepper en schepsel verenigd.³ Zijn culturele prestaties en arbeid compenseren de leemte of het gebrek dat hij in vergelijking met het dier vertoont. Maar mensen zijn niet enkel de ontwerpers en vrije ondernemers van hun cultuur. Zodra ze geboren worden, zijn ze reeds erfgenamen van een cultuur die ze niet zelf gekozen of ontworpen hebben, en die bepalend zal zijn voor de verdere keuzes in hun leven.

De mens is in de meest letterlijke betekenis een geschieden(is), een onafgesloten project, en dus ontologisch niet gefixeerd. Kenmerkend voor zijn conditie is niet ge-positioneerd te zijn als een dier. Zijn dieren veroordeeld tot onderworpenheid aan hun geworpenheid in een soortspecifiek milieu, dan is specifiek voor de menselijke subjectiviteit dat deze zich van een dergelijke geworpenheid 'vrij' maakt. Op grond van deze vrijheid zijn eigen wereld te *maken* bekleedt de mens een aparte positie in de kosmos.⁴

De waardigheid van de mens ligt niet in zijn *zijn*, maar in zijn *doen*. Wat de mens van nature *is* doet er eigenlijk niet toe. Wat er toe doet, is wat we *doen* als cultuurwezens. Emancipatorische zelfwerkzaamheid wordt vanaf de renaissance kenmerkend voor de menselijke subjectiviteit.

Tot in de negentiende eeuw, en expliciet reeds bij Kant komt in de antropologische vraag naar 'wat de mens *is*?' alle nadruk te liggen op de volgende twee hoofdvragen: 'wat kan ik weten?' en 'wat moet ik doen?' Zowel in zijn weten als in zijn handelen is de mens op zichzelf betrokken als *doel*. Het vermogen van de mens zich, overeenkomstig een idee en krachtens een vrij wilsbesluit, doelen te stellen, het vermogen zijn geworpenheid in de wereld zelf

tot een onbestemd ontwerp te maken, dat is specifiek voor zijn werkzaamheid en verleent hem als 'heer-der-natuur' – de term is van Kant – de grootste waardigheid.⁵

Voor deze uiteenzetting kies ik twee filosofen die representatief zijn voor de moderniteit. Tegelijk weerspiegelen zij formeel twee, reeds in de antieke filosofie aan elkaar tegengestelde gezichtspunten met betrekking tot de (menselijke) werkelijkheid, ik bedoel het 'idealisme' van Plato en het 'realisme' van Aristoteles, gezichtspunten die Pico met elkaar heeft trachten te verzoenen. De eerste teksten die ik heb gekozen zijn van Kant, en handelen vooral over de bestemming van de mens als soortwezen. Een tweede tekst is van Karl Marx, waarin hij spreekt over de moeilijkheden waarvoor hij zichzelf als jongeman geplaatst ziet bij het kiezen van een beroep.

Een opmerking vooraf: wanneer in de besproken teksten Kant spreekt over de 'natuur', en Marx het heeft over de 'godheid', dan bedoelen ze daarmee allebei een voorzienigheid die in de menselijke geschiedenis werkzaam is. Dit betekent dat, zowel in haar geheel als individueel, de geschiedenis van de mens niet zonder plan verloopt of een finaliteit, een bestemming heeft.

Het 'idealistisch' antwoord van Immanuel Kant (1724-1804), waarin de bevordering van de waardigheid van de mens afhankelijk wordt gemaakt van zijn door de natuur gewild eigenbelang.

Driehonderd jaar na Pico's rede schrijft Kant op latere leeftijd enkele geschiedfilosofische opstellen waarin hij op een quasi romaneske wijze vraagt naar de herkomst en de toekomst van de mens op deze planeet.⁶ Daarin hanteert hij een geschiedenisbegrip dat de negentiende-eeuwse evolutietheorie reeds formeel aannemelijk maakt.⁷ Het is zijn overtuiging dat de menselijke wereldgeschiedenis in haar totaliteit verloopt volgens een welbepaald plan van de natuur. De mens is volgens zijn bestemming het laatste doel van de natuur. Dit betekent echter niet dat zijn finaliteit in de natuur moet worden gezocht. Neen, zegt Kant, de mens is *onafhankelijk* van de natuur zichzelf *genoeg*.⁸ Maar als deel van de natuur is de mens zichzelf nooit genoeg. Zijn conditie is er een van een aangevoeld tekort, als gevolg van het conflict tussen wat hij *wil* en wat hij *kan*, tussen denken en zijn.⁹

Ondanks zijn kosmopolitisme, en in tegenstelling tot de andere verlichtingsfilosofen van zijn tijd, is Kant in deze opstellen weinig optimistisch wat de vooruitgang van de mensheid betreft. Zo zegt hij dat de mensen in hun strevingen zich niet louter instinctief gedragen zoals dieren, maar evenmin handelen als redelijke wereldburgers volgens een overeengekomen totaalplan. Zo kan Kant zich van een bepaalde tegenzin niet ontdoen, wanneer hij hun doen en laten op het grote toneel van de wereld ('Weltbühne') tentoongesteld ziet. Al breekt er zo hier en daar ogenschijnlijk wat wijsheid door inzake particuliere

aangelegenheden, uiteindelijk zien we, wanneer we de mensheid in haar geheel bekijken, alles samengesteld uit dwaasheid ('Torheit'), infantiele ijdelheid ('kindischer Eitelkeit'), dikwijls ook kinderlijke kwaadaardigheid en vernielzucht ('kindischer Bosheit und Zerstörungssucht'). Zo stelt hij in *De eeuwige vrede* (1795) dat het onderscheid tussen de Europese en de Amerikaanse wilden hoofdzakelijk daarin bestaat dat vele Indiaanse stammen door hun vijanden volledig opgegeten zijn, terwijl de Europeanen hun overwonnenen beter weten te benutten dan door ze op te eten. Europeanen, zegt hij, vermeerderen liever het aantal van hun onderdanen en aldus ook het aantal werktuigen om des te meer oorlogen te kunnen voeren.¹⁰ Kant kan zich daarom maar heel moeizaam een begrip vormen van ons menselijk geslacht, dat zich zoveel inbeeldt van zijn voortreffelijkheid. Hij is dan ook vrij sceptisch in zijn vraag naar de oorspronkelijke ontwikkeling van het bewustzijn uit de dierlijke natuur van de mens. Uit zo krom hout als de mens gemaakt is, zegt hij, kan niets getimmerd worden dat volledig recht is.¹¹

Ondanks dit scepticisme blijft Kant, net zoals Pico, er toch van overtuigd dat de mens een voorrangspositie inneemt ten opzichte van alle overige levensvormen, en dit krachtens zijn vermogen voor zichzelf een levenswijze uit te kiezen en niet, zoals de andere dieren, aan één enkele levenswijze gebonden te zijn. Volgens hem schijnt het er de natuur trouwens helemaal niet om te doen geweest te zijn, dat de mens gelukkig leeft, maar enkel dat hij er zelf werk van maakt, zich door zijn gedrag het leven en het geluk *waardig* te maken. Het is, zegt Kant, alsof de natuur meer naar zijn redelijk zelfrespect dan naar zijn welbevinden heeft gestreefd.¹² Zijn vermogen uit vrije keuze zijn eigen leven autonoom gestalte te geven, en de talloze mogelijkheden die hem ter beschikking staan maken de mens daarom niet gelukkig. Integendeel, zegt Kant, deze voorrangspositie doet hem met vrees en beven aan de rand van een afgrond staan (de woorden die Kant hier gebruikt zijn *Angst* en *Bangigkeit*).¹³

Kant herneemt hier Pico's gedachte, dat de mens die zichzelf boetseert kan ontwaarden tot het lagere, dat beestachtig is (de 'immanitas'¹⁴), of kan wedergeboren worden tot het hogere, dat goddelijk is (de 'humanitas'). Hij preludeert daarmee op Nietzsches beeld van de mens als een koord, geknoopt tussen dier en Übermensch, - een koord die ook hij gespannen ziet boven een afgrond.¹⁵

Kant herneemt eveneens Herders opvatting van de mens als een gebrekkig en instinctarm wezen dat, in tegenstelling tot de andere dieren, als individu vanaf zijn geboorte geheel onaangepast is aan zijn 'natuurlijk' milieu, een wezen dat zich in deze volstrekte afhankelijkheid van de natuur permanent 'tekortgedaan' voelt ('Mangelwesen'¹⁶). De mens wordt niet geleid door de 'stem van God', zoals hij het instinct noemt (zie *Anfang*), maar moet alles uit zichzelf voortbrengen.¹⁷ Kant is dan ook van mening dat voor deze noodtoestand van biologische hulpeloosheid de natuur de mens schadeloos stelt door zijn redelijk vermogen zich tot een gemeenschap aaneen te sluiten. Hiermee actualiseert hij

Aristoteles' opvatting van de mens als een 'politeek dier'. Want, zo zegt Aristoteles reeds, "wie niet in gemeenschap kan leven, of omwille van zijn zelfgenoegzaamheid daaraan geen behoefte heeft, is ofwel een beest ofwel een god".¹⁸

Ook wat de politieke gemeenschapsvorming betreft is Kant niet onverdeeld hoopvol gestemd, want krachtens de menselijke natuur die heel wat kwaadaardigheid bevat is deze uitermate kwetsbaar. Het typisch menselijke duidt hij heel kernachtig aan met zijn begrip van de 'ungesellige Geselligkeit', in het Nederlands vertaald als de onmaatschappelijke maatschappelijkheid of asociale socialiteit.¹⁹ Onder deze paradox verstaat Kant dat mensen niet enkel een onweerstaanbare neiging hebben een gemeenschap te vormen, maar tegelijk de onbeminlijke neiging hebben zich daarvan te isoleren om hun eigen goesting te doen. Deze 'Ungeselligkeit' noemt Kant ook nog de 'zelfzuchtige dierlijke neiging'²⁰ tot 'onverdraagzaam individualisme'.²¹ De tegenstand, die hij omwille van deze zelfzucht van zijn medemensen mag verwachten, is het

die alle krachten van de mens wekt, hem ertoe brengt zijn neiging tot luiheid te overwinnen en zich gedreven door eerezucht, heerszucht of hebzucht, een rang te verschaffen onder zijn medemensen, die hij wel niet kan uitstaan, maar die hij evenmin kan missen. Daàr, zegt Kant, worden nu de eerste ware stappen gezet van onbeschaafdheid naar cultuur, die wezenlijk in de *maatschappelijke waarde* van de mensen gelegen is.

Zonder de onverdraagzaamheid "zou de hele voortreffelijke natuurlijke aanleg in de mensheid voor eeuwig onontwikkeld sluimeren." Menselijke boosaardigheid en egoïsme dwingen de mensen en staten tot samenwerking, als zij niet allen te grande willen gaan.²²

Kant doet er zelfs nog een schepje bovenop wanneer hij de natuur hartelijk bedankt voor de onverdraagzaamheid, de nijd, de hebzucht en machtswil waarmee zij de mensheid heeft toebedeeld. Dank zij deze 'Ungeselligkeit' leeft de mens niet als een goedaardig schaap of een tam huisdier. Niet de eendracht, maar tweedracht stuwt de mens vooruit in zijn beschavingsproces, dat niet op de eerste plaats een geschiedenis van wetenschappelijke en technologische vooruitgang is, maar een geschiedenis van eerbied voor zichzelf en voor de anderen, een geschiedenis dus van *morele zelfverheffing*.²³ Het klinkt uiterst paradoxaal, maar volgens Kant zijn "alle cultuur en kunst die de mensheid siert en de mooiste maatschappelijke ordening, vruchten van het individualisme."²⁴ En zijn zelfs "alle oorlogen evenzovele pogingen (weliswaar niet in de bedoeling van de mensen, maar wel in de bedoeling van de natuur) nieuwe verhoudingen tussen de staten tot stand te brengen en door vernietiging of minstens vermindering van de oude staatslichamen nieuwe staten te vormen."²⁵

Dat Kant hier zoveel nadruk legt op het antagonisme, de strijd, de oorlog, betekent nu ook niet als zou Kant een vijand zijn van ieder pacifisme. Ook voor

hem blijft het uiteindelijk doel van iedere *menselijke* beschaving uiteraard de vrede, en liefst een duurzame vrede. Wat hij hier wil benadrukken is dat een altijddurende vrede enkel mogelijk is in een voltooide, dit is tot stilstand gekomen cultuur. Met andere woorden dat in een cultuur waarin geen plaats is voor conflicten hoegenaamd geen 'vooruitgang' zou plaatsvinden. Daarmee wijst Kant vooruit op de hegeliaanse dialectiek van de geschiedenis, maar ook op het belang van de *concurrentie* op de arbeidsmarkt in de ontwikkeling van het kapitalisme.²⁶

Het 'pragmatisch' antwoord van Karl Marx (1818-1883), waarin de waardigheid van de mens afhankelijk wordt gemaakt van zijn door de godheid gewilde natuurlijke neiging zichzelf op te offeren voor het gemeenschappelijk belang.

Vijftig jaar na het verschijnen van Kants geschiedfilosofische opstellen schrijft de jonge Marx een opstel, getiteld *Beschouwing van een jongeman bij het kiezen van een beroep*.²⁷ Het was een verplicht werkstuk waarmee hij als zeventienjarige student zijn gymnasiumopleiding afrondde, en waarin hij worstelt met de vraag of het feit dat hij zijn beroep zelf kan kiezen wel zo een groot voorrecht is. Een onjuiste keuze zou wel eens alle toekomstplannen kunnen verijdelen, en hem ten diepste ongelukkig maken. Daarom, zegt Marx, is het van het hoogste belang de beroepskeuze ernstig te overwegen en niet te laten hangen van het toeval. De tekst zelf is eerder representatief voor het verlichtingsdenken van de achttiende eeuw, en heeft dus eigenlijk niet zoveel te maken met Marx' latere economische theorie van de arbeid, hoewel reeds in dit geschrift alle nadruk komt te liggen op het belang van de *maatschappelijke positie* die iemand heeft op grond van zijn beroepskeuze. 'Beroep' brengt Marx uitdrukkelijk in verband met een geestelijke 'roeping', maar persoonlijke geestdrift ('Begeisterung') kan ons verblinden en is dus onvoldoende om een beroep z'n waardigheid te verschaffen.

Evenals de zo net besproken opstellen van Kant, lees ik ook dit opstel als een geactualiseerde versie van Pico's mensbeeld. Marx begint eveneens met een beschrijving van de specifiek menselijke conditie die hij scherp tegenover de positie van het dier stelt. Het dier is slechts een soort waarvan de levensloop bepaald wordt door het natuurlijk instinct. Dieren, zegt Marx, bewegen zich uitsluitend binnen de gesloten en veilige grenzen van hun door de natuur vastgelegd werkterrein ('Wirkungskreis') (uiteraard heeft Marx het hier over niet door mensen gedomesticeerde of gemanipuleerde dieren). In tegenstelling tot het dier wijst de 'godheid' de mens geen soortspecifieke weg aan om zijn, zowel individueel als maatschappelijk leven gestalte te geven. Zijn werkzaamheden, en niet in het minst zijn beroepswerkzaamheden zijn dus veel onzekerder. Bij Marx krijgt de mens eveneens een bestemming. Maar in tegenstelling tot bij Kant,

worden de intellectuele capaciteiten van de mens niet opgelost in de opeenvolging van generaties. Volgens Marx dient de mens zich niet als soortwezen, maar als individu in de concrete maatschappij te positioneren, wil hij werken aan de vervolmaking van zichzelf en de hele mens(heid). Was bij Kant de tweedracht het middel bij uitstek om de menselijke soort tot haar bestemming te brengen, bij Marx is de arbeid die hij verricht het middel dat de mens zowel individueel als in zijn geheel (als mensheid) moet vervolmaken. De beroepskeuze is dus beslissend voor zijn bestemming.

Marx loopt evenmin hoog op met de macht van de menselijke rede en diens vrije wil, die hij als een bijzondere gave van de godheid ontvangen heeft. Hij begint er zelfs mee de dramatische gevolgen van die vrijheid dik in de verf te zetten. Want, zegt Marx, onze vrijheid een eigen weg te kunnen kiezen mag dan een groot voorrecht zijn tegenover alle andere levende wezens, zij is tegelijk een daad die ons hele leven kan verwoesten. Zo gezien is de mens het enige wezen in de natuur dat zijn bestemming niet vervult, en in tegenstelling tot het dier veroordeeld is onvoltooid te blijven. Met andere woorden: onze redelijkheid en vrije wil zijn onvoldoende steunpunten om onszelf in dit leven te oriënteren, laat staan te positioneren. Ik zeg 'positioneren' ter vertaling van wat Marx noemt: 'zijn *stand* kiezen'. Wat hij daarmee bedoelt verduidelijkt hij als volgt:

Wij kunnen niet steeds de stand verwerven (of de plaats bekleden), waartoe wij menen geroepen te zijn. Onze verhoudingen in de maatschappij zijn enigszins reeds begonnen voor wij zelf in staat zijn deze te bepalen.²⁸

Dat een juiste beroepskeuze erin bestaat de gepaste 'stand' (of status of positie) te kiezen betekent dan dat we *niet* geheel *vrij* zijn te kiezen wie we zijn of wat we willen zijn of worden. Ons bestaansontwerp is ons reeds voor een groot deel en onafhankelijk van onszelf (vooruit)geworpen. Behalve de fysieke conditie is onze mentale ingesteldheid ten aanzien van de mogelijkheden waartoe we werkelijk in staat zijn (onze zogenoemde psychische 'talenten') bepalend of we al dan niet mislukken. Onze plaats in de wereld wordt bepaald door de gegevenheid van onze fysieke en psychische natuur. Het is deze strijd tussen het lichamelijke en het geestelijke in ons – het onvoldoende inschatten van de eigen werkelijke, dikwijls beperkte capaciteiten, of zoals men zegt: z'n werkelijke plaats niet (willen) kennen in de wereld – die verantwoordelijk is voor de sociale mislukking. Het gevoel in de maatschappij totaal overbodig te zijn is niet alleen de ergste pijn die een mens kan overkomen, zegt Marx, het wekt ook de zelfverachting op, die als een slang het levensbloed uit ons hart zuigt, en zich vermengt met het gif van de mensenhaat en de wanhoop. De waardigheid ('Würde') hangt dus af van de positie ('Stand') die een mens inneemt op grond van zijn reële capaciteiten. In deze tekst denkt Marx de menselijke waardigheid nog volstrekt klassiek-humanistisch als 'deugdelijkheid' (Lat. 'virtus'), als datgene wat de mens in zijn 'werk' boven de anderen 'verheft':

De waardigheid is datgene, wat de mens het meeste verheft, wat zijn handelen en al zijn streven veredelt (een hogere adel verschaft), en wat hem in staat stelt zich te verheffen boven de massa, onaangetast door haar bewondering.²⁹

De menselijke waardigheid die de jonge Marx hier op het oog heeft kunnen we slechts verwerven door een maatschappelijke positie ('Stand') in te nemen welke ons niet tot een slaafs werktuig maakt, maar ons in staat stelt het werk te verrichten waartoe we zelfstandig geschikt en in staat zijn. Een dergelijke (maatschappelijke) positie, zegt Marx, is dan misschien niet de hoogste in rang of aanzien, maar (wat betreft onze mogelijkheden) wel de voortreffelijkste. De godheid laat het aan de mens zelf over in te staan voor de middelen om dat maatschappelijk standpunt of diè sociale positie te kiezen dat tot zijn eigen voordeel strekt, en bijdraagt tot het welzijn van de maatschappij in haar geheel.

Een beroep zonder waardigheid mag dan wel vernederend zijn, anderzijds wordt de last van een beroep ondraaglijk wanneer dit gefundeerd is op valse idealen. Het enige wanhopige redmiddel dat ons dan nog rest ter compensatie van de zelfopoffering voor schijnidealën, zegt Marx, is het zelfbedrog. De jonge Marx die zich beroepsmatig wil verheffen boven de dagelijkse sleur, vraagt nog niet naar bijvoorbeeld economische omstandigheden ter verbetering van zijn maatschappelijke positie. Hij vraagt slechts welke *ware ideeën* een individueel offer waard zijn ter verbetering van het lot van de hele mensheid? De hoogste idee als maatstaf voor onze beroepskeuze die bepalend zal zijn voor onze maatschappelijke positie, zegt Marx, is het welzijn van de mensheid en onze eigen vervolmaking. De natuur van de mens is op zodanige wijze ingericht dat we onze eigen vervolmaking kunnen bereiken enkel en alleen wanneer we werken voor de vervolmaking en het welzijn van al onze medemensen ('Mitwelt'). Wie slechts voor zichzelf werkt kan dan wel een beroemd geleerde, een groot filosoof of begenadigd dichter zijn, een integer en waarachtig 'groot' mens is hij des te minder. De grote figuren uit onze geschiedenis zijn diegenen die zichzelf veredeld hebben door voor het algemeen welzijn te werken. De *ervaring* leert dat ons eigen geluk bestaat in het gelukkig maken van anderen. De *religie* zelf leert dat het Ideaal, dat alle mensen nastreven, zichzelf geofferd heeft voor (het welzijn) van de mensheid. Het is duidelijk dat Marx met deze woorden Christus' offer ten bate van alle mensen bedoelt.

Tot besluit

Kant vertrekt vanuit een abstract ogende 'Idee' van de geschiedenis die slechts als doel ontworpen, maar geenszins als een reeds geëffectueerde of zelfs mogelijke realiteit beschreven wordt. Zoals een 'eerste begin' van de menselijke geschiedenis heden evenmin te constateren, maar slechts construerend vermoed kan worden. En toch doet Kant de concrete politieke realiteit meer recht door de onophefbare conflictualiteit als motor van culturele vooruitgang te benadrukken.

Marx daarentegen vertrekt vanuit een concreet begrip van de ‘menschheid’, namelijk als maatschappij, en heeft ook oog voor de individuele problemen die de dilemma’s van de beroepskeuze met zich meebrengen. Maar in plaats van de betekenis van deze ervaring te vertalen naar het terrein van de concrete politiek, eindigt zijn betoog in een pseudo-religieuze lofzang van abstracte menslievendheid.

Schieten beiden niet tekort door de uiteindelijke bestemming van de mens – waarin deze zijn hoogste waardigheid vindt – te laten samenvallen met een *terugtrekking* uit de wereld?

Zo Kant, wanneer hij zegt dat “de mens gemakkelijk en genoeglijk wil leven, maar dat de natuur wil, dat hij traagheid en lijdelijke tevredenheid van zich afwerpt en zich in arbeid en zorgen stort om daartegen ook de middelen te vinden *er zich met verstand uit terug te trekken*.”³⁰ Maar ook Marx wanneer hij stelt dat “*alleen uit rust en vrede* grote en schone daden tevoorschijn kunnen komen.”³¹

Dit betekent echter niet dat hun antropologische vooronderstellingen zonder betekenis zouden zijn voor onze tijd.³² Integendeel, het komt mij voor alsof zowel de oude Kant als de jonge Marx de toekomstige generaties waarschuwend wilden toespreken met de volgende woorden: jullie maken vandaag de dag nog steeds veel te veel werk van datgene wat we weliswaar nodig hebben om een *menselijke* beschaving *tot stand te brengen* (Kant). Maar eenmaal tot stand gebracht, cultiveren jullie net te weinig die talenten waaraan we juist nu het meest behoefte hebben om die beschaving op een *menswaardige in stand te houden* (Marx).

Noten

* Tekst van een lezing voor de filosofische kring Aurora Brussel, zaterdag 16 oktober 2004.

¹ *Oratio (de hominis dignitate)*, 1486. Een eerste Nederlandse vertaling van deze *Oratio* werd gemaakt door J. Hemelrijk, *Over de menselijke waardigheid*, Arnhem, Van Loghum Slaterus, 1968, naar de Latijnse uitgave van Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, Firenze, 1942. Zie ook het artikel van Peter van Veldhuijsen dat na mijn artikel volgt.

² Friedrich Nietzsche, *Werke*, Hrsg. Von K. Schlechta, Carl Hanser Verlag München, 1977, deel II, 623.

³ Nietzsche, *Werke*, II, 689.

⁴ Het feit dat bijvoorbeeld Pico de mens “geplaatst ziet in het middelpunt van de wereld”, mag er ons niet tot verleiden zijn *Rede* als de zoveelste uiting van een zelfvoldaan antropocentrisme te beschouwen. Niet in de hoogte moeten we de middenpositie van de mens zien, maar als een willekeurig punt in een cirkel, als beeld van de volkomenheid.

⁵ *Kritik der Urteilskraft* A385-387. Dezelfde term wordt door Feuerbach overgenomen in *Das Wesen der Religion* §29.

⁶ *Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), voortaan afgekort als *Idee*; *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), voortaan afgekort als *Anfang*. Beide werken zijn in het Nederlands vertaald, ingeleid en geannoteerd door Bernard Delfgaauw in: I. Kant, *Kleine Werken. Geschriften uit de periode 1784 tot 1795*. Agora, Kampen 2000. Behalve uit deze vertaling wordt ook geciteerd uit de *Werke*, Band VI, heruitgegeven door Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1975.

⁷ *Idee*, zevende stelling.

⁸ Zie noot 4.

⁹ De opheffing van dit conflict waardoor de mens 'god' wordt is volgens Feuerbach het doel van alle religie (*Das Wesen der Religion* § 30).

¹⁰ Kant, Bd VI, p. 210.

¹¹ *Idee*, inleiding.

¹² *Idee*, derde stelling.

¹³ *Anfang*, p. 89.

¹⁴ De term is van Feuerbach.

¹⁵ *Also sprach Zarathustra*, Vorrede, 4.

¹⁶ J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774); *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784). Arnold Gehlen (in *Der Mensch*, p. 82 e.v.) verwijst ook naar Herders bekroonde *Verhandeling over de oorsprong van de taal* (1771) die hij funderend noemt voor de twintigste eeuwse filosofische antropologie. Vgl. ook Feuerbach, *Werke* (Bolin), IX, p. 41.

¹⁷ *Idee*, derde stelling. Dit 'uit zichzelf' is heel relatief, want hij zou omzeggens niet veel voortbrengen zonder samenspraak en samenwerking met soortgenoten.

¹⁸ *Politiek*, 1253 a27-29. Of volgens de bepaling van Rudolf Boehm: "niet zelfgenoegzaam te zijn, maar de zelfgenoegzaamheid te kunnen opheffen door wederzijds over elkaar te kunnen beschikken en voor elkaar beschikbaar te zijn, dat maakt volgens Aristoteles de mensen tot politieke dieren". Namelijk dat mensen "bereid en in staat (zijn) op anderen een beroep te doen voor de bevrediging van hun materiële behoeften en voor de behartiging van hun ermee verbonden belangen." (R. Boehm, *Politiek*, Brussel/Gent, Imavo/Kritiek, 2002, resp. p. 66 en p. 163).

¹⁹ *Idee*, vierde stelling.

²⁰ *Idee*, zesde stelling.

²¹ Cf. van Dale, gezellig: neiging hebbende om met anderen te verkeren. Ook Feuerbach zal het individualisme of 'het enkeling willen zijn' "das Eine Böse" noemen, *Werke* (Bolin) II, p. 373.

²² Cf. Delfgaauw, *Kleine werken*, p. 111 noot 3.

²³ Cf. Delfgaauw, p. 123 noot 20.

²⁴ *Idee*, vijfde stelling, slotzin.

²⁵ *Idee*, zevende stelling, p. 121. "De natuur heeft derhalve de onverdraagzaamheid van de mensen, zelfs van de grote samenlevingen en staatslichamen van de schepselen van deze soort, wederom als middel gebruikt om in hun onvermijdelijk antagonisme een toestand van rust en zekerheid te scheppen."

²⁶ In het eerste Parijse manuscript uit 1844 schrijft Marx: "Die einzigen Räder, die der Nationalökonomie in Bewegung setzt, sind die *Habsucht* und der *Krieg unter den Habsüchtigen, die Konkurrenz*".

²⁷ *Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes* (Abiturientenarbeit – Deutscher Aufsatz). Opgenomen in MEW, Berlin, Dietz Verlag, 1981, Ergänzungsband,

erster Teil, pp. 591-594. De aandacht voor het belang van dit vroegste (en bewaard gebleven) opstel van Marx heb ik te danken aan dr. A. Th. van Leeuwen, *Kritiek van hemel en aarde*, deel I : Kritiek van de hemel, /Deventer Van Loghum Slaterus 1972.

²⁸ MEW, p. 592.

²⁹ MEW, p. 593.

³⁰ *Idee*, vierde stelling.

³¹ MEW, p. 592.

³² Op de vraag of de kantiaanse antropologie wel een betekenis heeft voor de sleutelproblemen en hoofdzorgen van onze tijd, heeft Leszek Kolakowski geantwoord dat we juist op haar een beroep moeten doen wanneer we pogen de spanningen van onze beschaving te overdenken (in : *Essays van Kolakowski*, Utrecht, Het Spectrum, 1983, in het hoofdstuk, 'Kant en de bedreiging van de beschaving', pp. 69-83).