rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

DE AUTORITAIRE PERSOONLIJKHEID
HET STRUKTURALISME VAN LÉVI-STRAUSS
OPMERKINGEN OVER EUTHANASIE

JUNI 1973 nr. 2
20e JAARGANG

rekenschap

„De menselijke geschiedenis begon met een daad van ongehoorzaamheid en het is niet onwaarschijnlijk dat zij zal eindigen met een daad van gehoorzaamheid."

Erich Fromm

INHOUD

J.v.P.	In Memoriam Libbe van der Wal / 53
Hans van der Dennen en Hylke Tromp	De autoritaire persoonlijkheid / 55
B. Bloemsma	Het strukturalisme van Lévi-Strauss / 65
M. Knap	Opmerkingen over Euthanasie / 81
P.K.	Geboortenbeperking en welvaart in Afrika / 86
P. Spigt	Notities van een lezer / 88

IN MEMORIAM LIBBE VAN DER WAL

Op 27 april 1973 overleed de vroegere voorzitter van de redactieraad. Van 1954 tot 1971 is hij redactielid geweest. Zeventien jaar heeft hij mede de verantwoordelijkheid gedragen; en in die tijd heeft hij vijfentwintig bijdragen geleverd. Er is geen jaargang (behalve 1967) waarin niet iets van Libbe van der Wal te vinden is. Zijn stukken waren altijd lezenswaardig: weldoordacht, helder, gespierd, kritisch, soms sarkastisch. Enkele malen waren het literaire bijdragen, een tijdlang verzorgde hij een rubriek ,,Uit de tijdschriften'', meestal schreef hij essays of kritieken.

De eerste jaargang bevat al zijn hoofdthema's: ,,Geestelijke vrijheid'' en ,,Overtuiging en objectiviteit''. Van der Wal was — in het voetspoor van G. Heymans en Leo Polak — de onvermoeibare pleitbezorger van het kriterium der objectiviteit; in het bijzonder de objectiviteit in het zedelijk oordelen. Dat onderwerp heeft hem doorlopend geboeid gehouden. Zijn dissertatie handelt over ,,Het objectiviteitsbeginsel in de oudste Grieksche ethiek'' (1934). In zijn boek ,,Problemen der zedelijke waardering'' (1958) is hij er weer volop mee bezig. Zijn oratie als bijzonder hoogleraar vanwege de stichting Socrates is getiteld: ,,De verzaking der objectiviteit'' (1952).

Op dit terrein heeft hij ook zijn meest originele bijdrage geleverd aan het zedelijk denken: ,,Het object der zedelijke waardering en het abstract zedelijk oordeel'' (Alg. Ts. v. Wijsb. 1950). De vraag die hij stelt is: Hoe kunnen we instellingen, bewegingen, ideeën zedelijk beoordelen? Als ik daarover zedelijk oordeel, dan oordeel ik in feite over een denkbeeldig persoon, wiens inzicht volmaakt zou zijn en wiens gezindheid zou overeenkomen met wat tot uitdrukking komt in die instelling, beweging of idee. Want om die gezindheid gaat het. Niet om het enkele handelen, maar om de bereidheid het algemeen-geldige tegenover het eigen belang af te wegen, niet van een ik-perspectief uit, maar in een wij-perspectief. Dit noemt Van der Wal trans-individueel en in navolging van Heymans het objectiviteitsbeginsel.

Deze opvattingen hebben hem ook geleid als bijzonder hoogleraar te Delft, vanwege de stichting Socrates. Ver wierp hij de gedachte van zich, dat hij humanistische ethiek zou doceren. Hij was (terecht) van mening dat humanistische ethiek of humanistische wijsbegeerte niet bestaan. Wel kan men humanistische opvattingen wijsgerig doorlichten. Dat was het wat hij aan de TH in Delft deed voor een kleine schaar studenten: Duidelijk maken wat ethiek is (voor christenen en humanisten en voor wie ook) in een geest van algemeen-

geldigheid, van objectiviteit.
Deze objectiviteit is de schering van Van der Wal's denken. En de inslag is het zoeken naar waarheid, vooral op zedelijk gebied. Hij ontkent niet dat vermoedens waar kunnen zijn. Maar weten kan men dat alleen als men zijn vermoedens tot algemeen-geldig inzicht kan herleiden. Als klassiek philoloog — dat is beminnaar van het woord, van rekenschap en evenredigheid — heeft hij daarbij steeds gestreefd naar doorzichtigheid. Helderheid was voor hem het kenmerk van het ware weten. Aan vaagheid had hij een hekel en duisterheid verafschuwde hij. Vandaar zijn afkeer van vele existentialistische en phenomenologische schrijvers.
Toch was Van der Wal allerminst een koele man. Het is bekend dat hij lang geaarzeld heeft tussen een loopbaan als wetenschapsman en leraar en een loopbaan aan het toneel. Het toneel heeft steeds zijn liefde behouden. Zelf heeft hij ook toneelstukken geschreven, o.a. Iphegeneia in Argos (Rekenschap 1955). Ook overigens is hij literair werkzaam geweest. Men vindt er verschillende voorbeelden van in de jaargangen van Rekenschap. Hij schreef romans, een aantal novellen en enkele detectives (onder de naam Tjalling Dix). Met zijn autobiografie was hij bij zijn dood tot ongeveer de helft gevorderd.
Daarom zal men er weinig in vinden over zijn werkzaamheden in en om het Humanistisch Verbond. Onmiddellijk na de oprichting heeft hij daaraan deelgenomen en op de gedachtenontwikkeling binnen het Verbond heeft hij grote invloed uitgeoefend. In 1946 neemt hij al deel aan commissiewerk (over onderwijs) en het zou de laatste commissie niet zijn waarvan hij deel uitmaakte. In 1948 trad hij toe tot het hoofdbestuur. Tot zijn aftreden in 1967 maakten zijn sonore, vaak beeldende, interventies hem tot een markant HB-lid. Zijn bijdragen waren vaak kritisch, maar altijd gericht op een duidelijke, heldere stellingname. Er zat een vaste lijn in, en men kon altijd op hem rekenen.
Libbe van der Wal was bij alle rationaliteit een warmvoelend mens, toegewijd aan zijn gezin, betrouwbaar voor zijn vrienden. Hij was robuust in zijn optreden, maar niet zonder innerlijke spanningen. Voor alles was hij leraar, maar evenzeer polemist; hij was een denker, maar onttrok zich niet aan organisatie; hij was een rationalist, maar ging tegelijk op in toneel en literatuur. Een man, toch uit één stuk, die men zich zal herinneren in zijn zuiverheid van denken, zijn bedwongen emotionaliteit, zijn artistieke scheppingsdrang en zijn oprechte mannelijkheid.

J.v.P.

De autoritaire persoonlijkheid

De redactie van dit tijdschrift heeft al geruime tijd het plan om op uitvoerige wijze een discussie te ontketenen over de verschillende aspecten van het probleem van de autoritaire persoonlijkheid in de verscheidene gebieden van onze samenleving, in de cultuur en in de diverse subculturen.

Het eerst nodige was evenwel een exposé te hebben van wat er wetenschappelijk over de aard en betekenis van de autoritaire persoonlijkheid tot heden te berde is gebracht. Ver buiten de vakkringen is beroemd en berucht geworden het in de veertiger jaren ondernomen Research Project on Social Discrimination, waartoe in Amerika Hendryk Grossmann, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse en sinds februari 1938 ook Theodor W. Adorno, verenigd in het tot Institute for Social Research omgevormde bekende duitse Institut für Sozialforschung, de stoot hebben gegeven. In 1950 resulteerde dit grootse onderzoek in het boek The Authoritarian Personality, waarin de zeer principiële stukken van de hand van Adorno waren. De schrijvers van onderstaand opstel, verbonden aan de Rijksuniversiteit van Groningen, die wij bereid hebben gevonden het door ons verlangde exposé van de wetenschappelijke literatuur te leveren, beginnen dan ook terecht met een uiteenzetting van dat geweldige boek. Maar dat onderzoek was niet het eerste dat ingesteld werd naar de aanstootgevende karakterstructuur van de ,,autoritaire'' — het boek zelf is daarna niet zonder kritiek ontvangen.

Tromp en Van der Dennen releveren de verdere onderzoekingen en maken het mogelijk een overzicht, en beter: een inzicht te verkrijgen in de problemen die zich voordoen bij de beschouwing van wat de autoritaire persoonlijkheid in onze samenleving bertekent.

De redactie zou graag willen dat nu in dit tijdschrift verschillende conculderende artikelen werden geleverd. De auteurs hebben toegezegd in een korter opstel een evaluatie van hun studiemateriaal te schrijven. Maar wij denken ook aan gezichtspunten met betrekking tot speciale gebieden als: autoriteit en autoritaire persoonlijkheid, godsdienst (leerstelligheid) en aufklärung, antiautoritaire opvoeding, enz.

Met dit opstel menen wij een aanzet te hebben gegeven.

Redactie

Het concept

De ,,autoritaire persoonlijkheid'' heeft een lange voorgeschiedenis. De publicatie van ,,The Authoritarian Personality'' in 1950, door de z.g. Berkeley-groep (Th. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, D. L. Levinson en R. N. Stanford) is op zijn best een markant punt in de ontwikkeling van theorie en onderzoek. Daarvóór vallen er allerlei wetenschappelijke of pseudowetenschappelijke theorieën en concepten aan te wijzen, die alle geconcentreerd lijken op het vinden van een juiste definitie van ,,De Minderwaardige Figuur''. In 1938 al is er een opvallend boek van Erich Jaensch over ,,psychologisch-anthropologische grondslagen van de Duitse cultuurfilosofie, uitgaande van datgene wat wij willen overwinnen'' en daarin wordt, natuurlijk zuiver empirisch, de minderwaardigheid en degeneratie van dat soort ,,bewezen''. Het was het S-Typus uit zijn klassificatie (die hier verder niet relevant is), of zoals hij het toen noemde: *Anti-type* (Gegentypus). Het Anti-type werd door Jaensch beschreven als een samenvloeiing van twee ernstig ziekelijke verschijnselen: de tuberkulose en de rasvermenging (Duitsland, 1938!). Het was een ,,wetenschappelijke'' plicht de gezondheid van de cultuur te beschermen en daarom alle S-elementen in de bevolking in bedwang te houden, te verminderen of uit te roeien.

De enige protagonist in de tragikomedie van de Minderwaardige Figuur is Jaensch niet. Tot de andere inspiratiebronnen van de Berkeley-groep behoren verder de klassieke massapsychologen, Freud, Marx, en Laswell's 'Psychopathology and Politics'. Kouwer heeft hierover aardige dingen gezegd: ,,Als vergelijkingsbasis citeren wij hier eerst enkele opmerkingen uit een publikatie van A. Huther, verschenen in 1910. Hierin werd een karaktersysteem ontwikkeld dat gebaseerd was op o.a. de categorieën van Emil Lucka. Het naïeve type, waarvan het gedrag grotendeels werd bepaald door de uiterlijke omstandigheden, zou nog weer verdeeld kunnen worden in enkele speciale vormen; als een van deze sub-groepen besprak Huther de individuen met een sterk, ontwikkeld autoriteitsgevoel, de zgn. autoritatieve personen.

[Het zijn serieuze, zeer gewetensvolle, meest diep religieuze mensen. Zij blijken uitermate geschikt te zijn voor het vervullen van een verantwoordelijke funktie. Zij onderwerpen zich spontaan aan het gezag van een meerdere, gedragen zich tegenover hun gelijken als betrouwbare collega's en zijn in staat ten opzichte van minderen van de aan hen toeverrtouwde bevoegdheden gebruik te maken, zonder tot aanmatiging te neigen.

Bij een eenzijdige ontwikkeling veroorzaakt deze innerlijke dispositie een gedrag, dat van de boven besproken voordelen van de autoritatieve aanleg de keerzijde is. Het individu dat zich op extreme wijze door het autoriteitsgevoel laat leiden, gedraagt zich onzelfstandig en is niet in staat tot het vormen van een eigen oordeel of nemen van een eigen beslissing. De autoriteit, ontleend aan het ambtelijk reglement, hoge rang, titel, overlevering, gewoonten en openbare mening, zijn dan belangrijker dan zelfstandigheid en verantwoordelijkheidsbesef.]

Wanneer deze karakterbeschrijving wordt toegespitst op de ongunstige keerzijde van een al te eenzijdige ontwikkeling, wanneer dit beeld dan in zijn negativiteit nog wat nadrukkelijker tot een karikatuur wordt geforceerd, dan heeft men ongeveer het type waaraan tegenwoordig in de Amerikaanse psychologie meer aandacht wordt besteed dan misschien ooit met enig ander type het geval is geweest. Gewoonlijk wordt het aangeduid als „de Autoritariaan"; daar dit niet een in het Nederlands gebruikelijke term is, vertaalt men het gewoonlijk als de „Autoritaire Persoonlijkheid".
De hartstochtelijke aanvallen op dit type kwamen vooral in de mode door het in 1950 verschenen boek van T. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, D. L. Levinson en R. N. Stanford. In de loop van ca. duizend bladzijden krijgt men hierin op allerlei manieren uiteengezet hoe minderwaardig het autoritaire type wel is. De Autoritariaan blijkt zich b.v. vast te klampen aan conventies, regels, gewoonten en wetten, op een starre, bekrompen, absolutistische wijze.
Tegenover alles wat niet in zijn schema's past, is hij hard en onverdraagzaam; tegenover alles dus wat onbekend, ongewoon, onzeker, of dubbelzinnig is. Ook zijn eigen innerlijke driften en emoties vindt hij griezelig. Hij verdringt ze naar de diepste lagen van het onbewuste, waardoor zijn gevoelsleven primitief blijft en onontwikkeld, halverwege tussen volledige rijpheid en het niveau van misdadigers en psychopaten." Tot zover Kouwer.

"The Authoritarian Personality"
In 1950 werd het research-rapport van de Berkeley-groep gepubliceerd: „The Authoritarian Personality" (af te korten tot „A.P."). Het volumineuze boek bleek al spoedig een, zoals dat heet, kontroversieel werk. Het inspireerde tot gretige acceptatie en enthousiast proselytisme. Het riep dikwijls heftige kritiek op, en het leidde tot een gigantische hoeveelheid onderzoek waarin de basisconceptie (of hoofdconclusie) van het rapport werd getoetst. Hoewel de publikatie van de Berkeley-groep beschouwd dient te worden als een zeer uitvoerige verkennende studie (wat iets heel anders is dan een strikt hypothesetoetsend onderzoek), en hoewel het nog steeds zinniger is te spreken van 'de stelling dat er een „A.P." is' dan van 'de leer van de „A.P." ', werd de „A.P." tot het „J'Accuse" of een eenheidsdiagnose voor alle ellende waar menselijke samenlevingen aan lijden.
Een van de ontwikkelingen van het concept „Authoritarianism" (voortaan af te korten als Auth.) verdient nog vermelding. Vooral in het laatste decennium heeft het aspiraties ontwikkeld om de traditionele socio-politieke en ideologische rol van de „Aliënatie" (in de Marxistische zin) over te nemen. „Aliënatie" (waarvan Domenach schreef: „een begrip als een hospitaalbed, alle ziektes van de maatschappij van de laatste 150 jaar hebben erin gelegen, en, wat meer is, zonder beter te worden") is langzamerhand van zijn status als hospitaalbed ontheven door een nieuw shibboleth: „Auth".
De centrale veronderstelling van de Berkeley-groep luidt: *De politieke economische en sociale overtuigingen van een individu vormen dikwijls een breed*

samenhangend patroon. Dit patroon is een uitdrukking van diepliggende tendensen in zijn persoonlijkheid. „Auth" is derhalve een intra-individuele constructie waarvan oorsprong en gevolgen in de sociale context te vinden zijn. Volwassen personen bezitten relatief konstante persoonlijkheidsstructuren, die een groot gedeelte van denken en doen van die individuen verklaren. Verdere hypothesen specificeren dan deze strukturen en het resulterende gedrag. „Auth" moest vervolgens dienen om religieuze, raciale en ethnische vooroordelen te verklaren, in relatie met bepaalde politiek-ideologische houdingen en opvattingen die eveneens met deze theorie verklaard moesten worden. De probleemstelling werd gemotiveerd met de doelstelling *fascisme* te bestrijden en de psychologische wortels van het *anti-semitisme* te ontdekken. Als verklarende faktor werd een bepaalde persoonlijkheidsstructuur geïdentificeerd, die een pathologisch karakter zou hebben. Adorno, lid van de zogenaamde „Frankfurter Schule" had het opkomende fascisme in Nazi-Duitsland van nabij meegemaakt.
De hypothese betreffende een relatie tussen psychische gezondheid en bepaalde politieke overtuiging leidt dan verder tot het begrip „gezonde maatschappij" (Fromm). De ambigue ontvangst van het onderzoek is door de politieke overtuigingen van sommige researchers en de vage notie van „psychische gezondheid" dan ook niet verwonderlijk. Door *Klaus Roghmann* (1966) worden noch de theorie van het „Auth" noch die van het Dogmatisme (*Rokeach*, 1960) als „ausreichende Erklärung" beschouwd. De empirische resultaten vertonen echter een vrij grote consistentie en zouden de basis voor een algemene theorie kunnen opleveren.
De logische struktuur van de theorie is, grosso modo, de volgende:

1 Ons tussenmenselijke gedrag wordt grotendeels bepaald door de houdingen (attitudes) ten opzichte van de medemensen.
2 Deze attitudes vormen bepaalde „ideologieën" die met anderen worden gedeeld (sociaal aspect). Die ideologieën bevatten dikwijls negatieve evaluaties van ethnische, raciale en politieke minderheden en kunnen, tezamen met politieke macht, leiden tot gelegaliseerde discriminatie, uitbuiting of vernietiging.
3 Empirisch aantoonbaar is, dat negatieve evaluatie van de ene minderheidsgroep meestal met negatieve evaluatie van andere minderheidsgroepen samengaat.
4 Dit wordt „ethnocentrisme" genoemd.
5 Hieraan ten grondslag liggen enkele variabelen die persoonlijkheidskenmerken weerspiegelen. Een persoon die als „Auth" gekarakteriseerd kan worden, zal tot anti-demokratische ideologieën neigen.

De Berkeley-groep probeerde zo een bepaalde persoonlijkheidsstruktuur te relateren aan bepaald, ongewenst gedrag. De persoonlijkheidsvariabelen kunnen worden gemeten met behulp van de inmiddels beroemde „F-scale". (= Fascisme-schaal).

Mensen meten via „schalen"

De F-scale is sindsdien een van de meest gebruikte meetinstrumenten in psychologisch onderzoek geworden. De meetprocedure is betrekkelijk eenvoudig. Aan de ondervraagde worden een aantal uitspraken voorgelegd, die qua inhoud weerspiegelen wat de onderzoeker voor ogen heeft. Een ondervraagde hoeft bij elke uitspraak alleen maar schriftelijk kenbaar te maken of hij het er mee eens is, of niet. De intensiteit van zijn mening kan hij daarbij nog wat versterken of verzwakken („helemaal mee eens", „tamelijk mee oneens"). Voor elk antwoord is van tevoren een score vastgesteld, variërend van bv. 1 tot 7. Door de scores van elk antwoord op alle uitspraken bij elkaar op te tellen, kan aan elke ondervraagde een individuele score worden toegekend. Voor homogene groepen kan verder een groepsscore worden berekend; andersom, kun je ook groepen gaan formeren op basis van hun (gelijke) score op een meetschaal. In de studie van de Berkeley-groep werden achtereenvolgens verschillende schalen ontworpen, waarvan de F-scale de belangrijkste werd.

De anti-semitisme (AS) scale

Anti-semitisme wordt beschouwd als een ideologie, een georganiseerd systeem van waarden, attitudes en opinies over Joden en de relaties tussen Joden en niet-Joden. Structuur en inhoud van deze ideologie werden met een schaal van 52 uitspraken geanalyseerd.

Voorbeelden:

I Het zou de zaak van een groot bedrijf schaden als het te veel Joodse werknemers had.

II Ik kan mezelf nauwelijks voorstellen dat ik met een Jood(se) zou trouwen.

III De meeste hotels zouden, over het algemeen, aan Joden de toegang moeten weigeren.

De ethnocentrisme (E) scale

Die werd naar analogie met AS-scale gedefinieerd als een ideologie betreffende de evaluatie van groepen. De vraagstelling was: als er een aantal verschillende ideologieën bestaan, waarom hangen sommigen dan demokratische, en anderen ondemokratische ideologieën aan?

De schaal bestond uit 34 uitspraken.

Sommige daarvan gingen over negers, sommigen over andere minderheden zoals Jappen, gastarbeiders, Filipino's, fatten, buitenlanders, leden van kleine politieke partijen, misdadigers en abnormalen.

In sommige uitspraken werd de nadruk niet zo zeer gelegd op de onplezierige kwaliteiten van minderheidsgroepen als wel op de superieure kwaliteiten van eigen familie en „the American Way". (Brown, 1965).

Voorbeelden:

I De negers zouden veel van hun sociale problemen oplossen als ze niet zo onverantwoordelijk, lui en onwetend waren.

II Elke groep of sociale beweging waar veel vreemdelingen bij zijn moet nauwlettend in de gaten worden gehouden, en, zo mogelijk, door de FBI worden onderzocht.

De „Political Economic Conservatism" (PEC) scale
Bij de PEC zijn de beide uitersten van de schaal gedefinieerd en hebben dus een naam gekregen, resp.: *conservatief* en *liberalistisch.* Bij de E- en AS-schaal was slechts één pool omschreven. Bovendien werd daar uit lage scores indirekt tot de aanwezigheid van een gezonde demokratische instelling gekonkludeerd. Deze PEC-schaal is door de Berkeley-groep en latere onderzoekers wat veronachtzaamd, omdat de schaal weinig aanknopingspunten biedt voor het vinden van diepliggende persoonlijkheidsvariabelen. Maar als meetinstrument is de PEC-schaal de beste schaal.
Voorbeelden:

I Amerika mag dan niet volmaakt zijn, maar de Amerikaanse manier van leven heeft ons zo dicht bij de volmaakte maatschappij gebracht als mensen maar kunnen komen.

II Over het algemeen is volledige economische zekerheid een slechte zaak; de meeste mensen zouden niet werken als ze het geld niet nodig hadden om te leven en te eten.

De „Implicit Antidemocratic Trends or Potentiality for Fascism" (F) scale
De auteurs noemen deze schaal nergens in hun boek „Auth"-schaal. Maar omdat de F-schaal verondersteld werd juist dát persoonlijkheidstype te identificeren, is redelijk te veronderstellen dat de schaal ook „Auth"-schaal kan worden genoemd. Er zijn later polemieken gevoerd over de vraag of de schaal nu eigenlijk „fascisme" (als rechts „Auth") meet dan wel algemeen „Auth" (links zowel als rechts).
De uitspraken van de eerste versie van de F-scale werden gedeeltelijk geselekteerd uit geschriften en speeches van fascistische agitatoren; gedeeltelijk werden ze gesuggereerd door regelmatig terugkerende themata in de interview-protokollen en ander onderzoek. De uitspraken werden onderverdeeld in negen algemene kategorieën die verondersteld werden samen het potentieel fascistische syndroom (= samenhangend geheel van verschijnselen) te vormen. Het zijn:

a *Conventionalisme;* het rigide aanhangen van de conventionele waarden van de middenklasse.

b *Autoritaire onderwerping;* onderworpen, onkritische houding tegenover morele autoriteiten.

c *Autoritaire agressie;* de tendens om mensen te veroordelen, te verwerpen en te straffen als ze conventionele waarden overtreden.

d *Anti-intraceptie;* het verwerpen van het subjectieve, het zachtaardige en tedere.

e *Bijgeloof en stereotypie;* het geloof in mystieke oorzaken van het menselijk lot, en het denken in rigide, simpele, en dikwijls negatieve kategorieën.

f *Macht en „hardheid";* identificatie met machtsfiguren en machtsattributen.

g *Destruktiviteit en cynisme;* algemene vijandigheid tegenover de mens.

h *Projektiviteit;* de projektie naar buiten van eigen onbewuste impulsen.

i *Sex;* overdreven bemoeien met de „vuile was" van de buren.
De negen karakteristieken die door de Berkeley-groep worden aangevoerd, met hun verschillende referentiekaders en abstraktieniveaus, zijn zeer moeilijk te ordenen. Opvallend is dat de conceptuele analyse van de irrationele basis van vooroordelen niet wordt uitgewerkt.
Brown (1965) en *Rosenberg* (1965) beschouwen de „voornaamste voorspelling" van de Berkeley-groep als geverifieerd. Ook *Roghmann* (1966) gelooft dat het werk van de Berkeley-groep door de intensieve bschrijving van een onafhankelijk, intrapersoonlijke groep variabelen van blijvende waarde is.

De kritiek op de „A.P."
Vier jaar na de publikatie van de Berkeley-groep verscheen een eerste „follow-up volume" met kritisch-waarderende papers: „Studies in the Scope and Method of „The Authoritarian Personality" (*Christie & Jahoda,* 1954)". De definitieve methodologische kritiek op de „A.P." is de bijdrage van *Hymann & Sheatsley.*
Een uitvoerige bespreking van hun kritiek kan men o.a. vinden in *Brown* (1965). *Hyman & Sheatsley* (1954) besluiten hun methodologische kritiek als volgt: „Onze voornaamste kritieken leiden onvermijdelijk tot de konklusie dat de theorie van de schrijvers niet bewezen is door de gegevens die ze aanhalen. Let wel dat een methodologische kritiek niet kan konkluderen dat een theorie 'fout' is, vandaar: „niet bewezen door de gegevens die ze aanhalen". Uitspraken over politieke systemen en groepsprocessen op grond van gegevens betreffende individuën, kunnen leiden tot 'psychologistic fallacies' (redenatiefouten betreffende niveaus van analyse). Omgekeerd, konklusies uit gegevens over sociaal gedrag die worden getrokken ten aanzien van persoonlijkheidsstrukturen, kunnen leiden tot 'sociologistic fallacies'. Het onderzoek wordt niet bepaald gekenmerkt door een zuivere scheiding van deze niveaus. Dit blijkt bv. uit het volgende citaat: „. . . het begrip van de persoonlijkheid wordt ons door de waargenomen interne samenhang opgedrongen . . . omdat deze consistentie onmogelijk op het niveau van sociologische faktoren kan bestaan moeten wij centrale faktoren in de persoon aannemen, die zich op dit ideologisch terrein manifesteren". Afgezien van het feit dat er wel degelijk sociologische verklaringen zijn, is de stijl van konkluderen enigszins verwonderlijk. Uit de afwezigheid van sociale faktoren, wordt tot de aanwezigheid van psychische faktoren besloten. Niet alleen dat, ze worden ook geïdentificeerd: ze liggen in de persoonlijkheidssfeer. Uit lezing van het rapport krijg je zo de indruk dat raciale vooroordelen in wezen een psychologisch probleem zouden zijn. Sociale faktoren worden wel (h)erkend, maar alleen via de persoonlijkheid. De persoonlijkheid is „de instantie die sociale invloeden ondergaat en meebepaalt".
Hoofddoel van het onderzoek was de geneigdheid tot anti-demokratische ideologieën te meten. De groep ging uit van de veronderstelling dat totalitaire bewegingen zonder succes zouden blijven, als er al niet een behoorlijk po-

tentieel van anti-demokraten zou zijn. De groep stelt hier dus een noodzakelijke maar onvoldoende voorwaarde voor bepaalde politieke bewegingen."

In hoeverre is deze theorie juist?

Kirscht & Dillehay, die in 1967 een systematies overzicht gaven van de post-„A.P." research in hun 'Dimensions of Authoritarianism' (ter vergelijking: *Christie & Cook* publiceerden in 1958 al een bibliografie betreffende de „A.P." met 230 titels) konkluderen: „zoals in „The Authoritarian Personality" gespecificeerd, blijken de verschillende komponenten zoals rigiditeit en stereotypie *, geen samenhangende eenheid van disposities. Verder is een samenhangend syndroom van de verschillende onderdelen niet waar gemaakt".

De fameuze psycholoog *Asch* wijdt in zijn werk „Social Psychology" (1952) een kritiek aan de „A.P." die destijds weinig aandacht kreeg, maar problemen schept die nog niet voldoende zijn opgelost. Allereerst verwerpt Asch het uitgangspunt, nl. dat men de inhoud van psychologische processen uit de inhoud van uitspraken kan afleiden. Hij suggereerde dat de met de vragenlijst verkregen antwoorden meer een 'algemene antipathie tegenover alles wat als vreemd wordt ervaren' representeerden dan een samenhangend instellingssystem. Ten tweede: bij het opstellen van het concept inzake de relatie tussen persoonlijkheid en de sociale struktuur, verwaarloosde de Berkeley-groep de rol van die sociale faktoren in de persoonlijkheidsvorming. Dit tweede punt van kritiek heeft recentelijk meer aandacht gekregen. Het kommentaar van Asch werd gesteund door de konklusie die *Titus & Hollander* (1957) trokken in hun overzicht van de F-scale literatuur. Na studies over ideologie, persoonlijkheid en interindividueel gedrag, waarbij gebruik werd gemaakt van de F-scale, te hebben onderzocht, konkluderen zij dat de F-scale het meest systematisch correleert met andere vragenlijsten, en het minst systematisch met interpersoonlijk gedrag, vooral wanneer de situationele voorwaarden worden gevarieerd.

Hoewel „Auth" korreleert met vooroordeel zowel in het noorden als in het zuiden van de USA, kunnen de geprononceerde regionale verschillen in vooroordeel niet aan persoonlijkheidsverschillen worden toegeschreven. Sociokulturele faktoren geworteld in groepsnormen zijn vermoedelijk verantwoordelijk voor de regionale verschillen. *Rosenberg* (1958) voegt daaraan toe: „Wanneer groepsdwang uitloopt op hogelijk normatieve voorschriften om een minderheidsgroepering 'niet te mogen', dan zal vooroordeel minder uitdrukking zijn van de persoonlijkheid."

Omdat de F-schaal vooral het „Auth"-van-rechts meet, reflecteert de inhoud voornamelijk een conservatief-reactionaire ideologie. Een eventueel „Auth"-van-links komt hier nauwelijks van de grond. *Rokeach* ontwikkelde in 1960 in zijn bekende monografie 'The open and closed mind' de theorie van het Dogmatisme, een theorie van oriëntatie-systemen (beliefs), zo algemeen dat daarin de theorie van „Auth" als een bijzonder geval kon worden opgenomen.

* de neiging tot denken in simpele, starre, meestal negatief-gekleurde termen

Rokeach beschouwde dogmatisme als karakteristiek van de individuele cognitieve struktuur (= kennis en denkstruktuur, in het algemeen: informatieverwerkende struktuur), niet gebonden aan een specifieke ideologie. Ondanks de sterke invloed van de Berkeley-groep, die ook in zijn methodische opzet tot uiting komt, verwerpt Rokeach het psychoanalytische concept en zoekt een rigoreuzer oplossing op cognitief niveau. De totaliteit van de instellingen van een persoon wordt 'systeem' genoemd.
Ook Rokeach ontwikkelde een schaal voor het meten van de 'closed mind': de Dogmatisme-schaal (D-schaal). Als kritiek wordt aangetekend dat „(a) noch de theorie een betrouwbare en korrekte operationalisatie vindt in de D-schaal en (b) noch de afzonderlijke schaal-uitspraken zonder meer als betrouwbare indikatoren kunnen gelden" (*Hagendoorn,* 1969). Evenals het werk van de Berkeley-groep kan men het werk van Rokeach het best beschouwen als een verkennende studie.

Hans van der Dennen
Hylke Tromp

Bijlage F-schaal (voorbeelden)

1 Gehoorzaamheid en respekt voor autoriteit zijn de voornaamste deugden die kinderen moeten leren.
2 Als mensen minder zouden praten en meer zouden werken zou dat voor iedereen beter zijn.
3 De zakenman en de producent zijn belangrijker voor de maatschappij dan de kunstenaar en de professor.
4 Wat dit land het meeste nodig heeft, meer dan wetten en politieke programma's, zijn enkele moedige, onvermoeibare, toegewijde leiders, in wie de mensen kunnen vertrouwen.
5 De meeste van onze sociale problemen zouden opgelost zijn, als we op een of andere manier af konden komen van de immorele, misdadige en zwakzinnige lieden.
6 Homosexuelen zijn nauwelijks beter dan misdadigers en moeten zwaar worden gestraft.
7 Eens zal er waarschijnlijk worden aangetoond dat astrologie een hoop dingen kan verklaren.
8 Mensen kunnen in twee duidelijke groepen worden onderscheiden: de sterken en de zwakken.
9 Het ligt in de menselijke natuur dat er altijd oorlog en konflikt zal zijn.
10 Het wilde sexleven van de oude Grieken en Romeinen is nog tam vergeleken met sommige gebeurtenissen in dit land, zelfs daar waar mensen het het minst verwachten.
11 De meeste mensen die niet vooruit kunnen komen, hebben eenvoudig niet genoeg wilskracht.
12 Tegenwoordig geven de ouders hun kinderen te veel vrijheid.

13 Ons nationale leven lijdt aan gebrek aan discipline.
14 Een moeilijk kind blijft een moeilijk kind.
15 Alleen hij die strenge discipline geleerd heeft, kan de vrijheid ten volle waarderen.
16 Iemand met slechte manieren en een slechte opvoeding kan nauwelijks verwachten dat fatsoenlijke mensen met hem omgaan.
17 Er is nauwelijks iets lagers te bedenken dan iemand die geen liefde, dankbaarheid en respekt voor zijn ouders heeft.
18 Tegenwoordig wordt er te veel aandacht besteed aan het moeilijke kind, ten koste van de normale kinderen.
19 Vrouwen moeten zich buiten de politiek houden.
20 Jonge mensen hebben soms rebelse ideeën, maar als ze ouder worden moeten ze die maar opgeven en zich aanpassen.
21 Een belediging van onze eer moet altijd worden gestraft.
22 De meeste mensen beseffen niet hoezeer ons leven door geheime komplotten wordt beheerst.
23 Sexuele misdadigers zouden in het openbaar moeten worden gegeseld of nog erger.
24 Iedereen zou eigenlijk moeten geloven in een bovenmenselijke macht, en die zonder kritiek gehoorzamen.

Geselekteerde literatuur:

Adorno, T. W., Else Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson & **R. N. Stanford.** The Authoritarian Personality. New York: Harper, 1950.

Brown, Roger Social Psychology. New York: The Free Press, 1965.

Christie, R., & **Cook, Peggy.** A guide to published literature relating to the authoritarian personality through 1956. J. Psychol., 1958, **45,** 171-199.

Christie, R., & Jahoda, Marie (Eds.). Studies in the scope and method of 'The Authoritarian Personality'. New York: The Free Press, 1954.

Kirscht, J. P., & **R. C. Dillehay.** Dimensions of Authoritarianism: a review of research and theory. Kentucky, 1967.

Kouwer, B. J. Het Spel van de Persoonlijkheid. Utrecht: Bijleveld, 1963.

Roghmann, K. Dogmatismus und Autoritarismus. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1966.

Rokeach, M. The Open and Closed Mind. New York: Basic Books, 1960.

Rosenberg, M. J. Images in Relation to the Policy Process: American Public Opinion on Cold-War Issues. In Herbert C. Kelman (Ed.), International Behavior, A Social-Psychological Analysis. New York: Holt, 1965.

Titus, H. E., & **Hollander E. P.** The California F-scale in Psychological Research 1950-1955. Psych. Bulletin, 1957, **54,** 47-64.

Het strukturalisme van Lévi-Strauss

De Erasmusprijs 1973 is toegekend aan Claude Lévi-Strauss, hoogleraar in de sociale antropologie aan het College de France te Parijs. Hij kreeg faam door toepassing van de zgn. „strukturele methode" uit de linguïstiek bij zijn studie van mens, natuur en cultuur.
Velen beschouwen hem als de vader van het zgn. „strukturalisme", dwz. van een filosofie, die gezien moet worden als een reactie op het existentialisme en als een wijsgerige reflex van een samenleving, die het tijdperk van de informatica en van de systeemleer is ingegaan.
Deze beschouwing is bedoeld om de lezer een indruk te geven van het werk en van de ideeën van deze etnoloog, voor wie de antropologie een inspiratrice „d'un nouvel humanisme" is geweest.
Hij is uitgegaan van de taalkundige opvatting, dat woorden symbolen zijn, die voor bepaalde zaken of dingen staan. Die relatie tussen woordteken en ding is bepaald door een cultureel proces van meer of minder „adequate" afspraken tussen mensen van een bepaalde communicatiegemeenschap. Als zodanig is deze relatie indirect.
Genoemde afspraken ontstaan dank zij een denkproces, dwz. een proces van associatie van idee aan woord en van woord aan idee of begrip. Hieruit ontstaan dan weer allerlei geassocieerde en aangeleerde „betekenispatronen" en begripssystemen als tussenschakel tussen woordteken en ding.
Enerzijds ligt hierin de kracht van de mens, omdat hij al denkende niet meer omgeving-gebonden is maar een creatieve distantie heeft tot zijn wereld en in staat is tot culturele aktiviteiten.
Anderzijds bestaat het gevaar, dat de mens van zijn natuurlijke omgeving, waar hij een deel van is en waarvan hij afhankelijk is, vervreemd raakt.
Reeds in de vijftiger jaren heeft Lévi-Strauss erop gewezen, dat men in plaats van antropologie beter „entropologie" zou kunnen schrijven als naam voor een wetenschap, die er zich mee bezig houdt het proces van de desintegratie in zijn hoogste verschijnigsvorm (datgene wat wij nu „milieuvervuiling" noemen) te bestuderen.
De mens verkeert ten onrechte in de waan de natuur naar eigen hartstochten te kunnen inrichten. Op deze manier doorgaand, werkt hij aan de ontbinding van millioenen strukturen om ze in een toestand te brengen, die geen integratie meer toelaat.
Vervreemding van de natuurlijke omgeving vindt plaats wanneer te grote

waarde wordt gehecht aan abstracte gedachtenspinsels, zonder dat gelet wordt op de mogelijke wisselwerkingen hiervan op de concrete situatie, waarin de mens verkeert.
Metafysische gedachtensystemen, zoals het existentialisme en de fenomenologie noemt hij twee methodes, die slechts dienen om alibi's te vinden voor het handhaven van de metafysica in plaats van deze te vervangen door een wetenschap, die sterk genoeg is om het wezen te begrijpen in relatie tot „zichzelf" en niet in relatie tot „mij". Het existentialisme is in zijn ogen geen reële of positieve denkwijze vanwege de welwillendheid, die het aan de dag legt jegens de subjectieve illusies.
De idealistische theorie van het eenmalige individu en van het unieke menselijke wezen zijn antropocentrische bespiegelingen van een op Narcissus gelijkend wezen, die narcotiserend of (om met Marx te spreken) als opium op de mens inwerken.
Belangrijk is verder, dat Lévi-Strauss drie leermeesteressen van zichzelf aanwijst.
„Mijn drie maitresses, nl. de geologie, de psycho-analyse en het marxisme hebben mij geleerd, dat begrijpen bestaat in het herleiden van één type werkelijkheid in een ander, dat de ware realiteit nooit de meest voor de hand liggende is en dat de natuur, de aard van het ware reeds doorschemert in de zorg waarmee het zich verbergt", aldus Lévi-Strauss.
In wezen stellen deze drie één en hetzelfde probleem aan de orde, nl. dat van de verhouding tussen onze sensibiliteit of zintuigelijke waarneming en onze ratio, terwijl ze alle drie bovendien hetzelfde doel nastreven, nl. door middel van „sublimatie" of van een superratio het eerste met het tweede te integreren, zonder dat één van beide ook maar iets van zijn kwaliteiten of eigenschappen behoeft op te offeren.
Speciaal het werk van Freud onthulde hem, dat tegenstellingen zoals rationeel en irrationeel, bewust en onbewust, intellectueel en affectief, logisch en prelogisch eigenlijk geen tegenstellingen zijn, omdat het schijnbaar de meest affectieve gedragingen, de minst rationele handelingen en de uitgesproken pre-logische manifestaties zijn, die gelijktijdig óók het meest te betekenen hebben.
„In plaats van de geloofsgetuigenissen of „petitiones principii" van het Bergsonisme, dat wezens en dingen probeert op te lossen in een soort van vloeistof, teneinde hun onveranderlijke natuur beter te doen uitkomen, kwam ik tot de overtuiging, dat wezens en dingen hun eigen waarde of betekenis kunnen bewaren, zonder daarbij de scherpte van hun contouren te verliezen, die hen van elkaar onderscheidt en die aan elk van hun een begrijpelijke struktuur verleent", aldus Lévi-Strauss.
Als wij werkelijk de natuur van de mens willen ontdekken, dan moeten wij de weg terug vinden naar het begrijpen van de relatie tussen mens en natuur. Die weg bleek voor Lévi-Strauss te beginnen bij de strukturele methode in de linguïstiek. Enige uitleg hiervan is voor een goed begrip onontbeerlijk.

De strukturele methode

Indertijd wees Freud er reeds op, dat in onze dromen bij voorkeur tegengestelde elementen tot een betekenisdragende eenheid worden samengevoegd of voorgesteld. Hij was van mening dat wij de „taal" van onze dromen beter zouden begrijpen indien we meer over het ontstaan en de ontwikkeling van onze spreektaal zouden weten. Hij verwees naar een verhandeling van de linguïst C. Abel betreffende de oud-egyptische taal.[1]

In deze oer-oude taal hebben nl. veel woorden een tweevoudige betekenis, waarvan de ene het tegendeel is van de andere. Ook komen hierin „composita" voor, waardoor een betekenisdragende eenheid tot stand komt door vereniging of samenvoeging van twee woorden met een tegengestelde betekenis. We vinden dus in onze dromen en in deze oeroude taal aanwijzingen, dat de verhouding tussen tegengestelde elementen betekenisdragende eenheden doen ontstaan.

Lévi-Strauss heeft als eerste getracht het hele terrein van het socio-kulturele gedrag van de mens vanuit de invalshoek van de taal te gaan bestrijken. Zijn thematiek was niet de taal van primitieve volken maar de vraag hoe men het expressief gedrag van mensen, ongeacht de historische context of het terrein waarop het zich uit, kan analyseren als een vorm van taal. En de vraag hoe men dan wel taal zo uiteen kan vouwen, dat „taalanalyse" een vruchtbaar model wordt voor andere cultuurwetenschappen, beantwoordde hij door te wijzen op een bepaalde school in de linguïstiek, nl. die der strukturalisten. Wij noemen hiervan de namen van twee vertegenwoordigers, nl. die van de Franse linguïst Ferdinand de Saussure en die van de Praagse linguïst Roman Jakobson.

De Saussure beschouwde de taal als een systeem van tekens zoals er daarnaast nog vele andere teken- of code-systemen bestaan.

Daarmee gaf hij aan, dat de taal tot de semiotiek, dwz. tot de algemene leer van tekensystemen en tekenprocessen behoorde. Tegenwoordig wordt de semiotiek vrij algemeen beschouwd als een vele facetten vertonende, vele wetenschappen doordringende interdiscipline met een complex van onderzoek, dat zich beweegt tussen empirische wetenschap en wijsgerige reflexie en dat samenhang vertoont met andere moderne disciplines, zoals cybernetica, informatica en systeemleer.

Lévi-Strauss aanvaardde de gedachte, dat gesproken taal een code is, bestaande uit klankelementen, dat geschreven taal een code is, bestaande uit lettertekens en dat er op deze wijze beschouwd nog vele andere codes bestaan. De definitie van Roman Jakobson betreffende „struktuur: als een geheel van blijvende relaties tussen de onderling verwisselbare elementen van een beperkt repertoir", bleek in zijn handen een prachtig hulpmiddel om wetenschappelijk „raadselachtige" dingen zoals tatoeëringen, verwantschapsregels, totemgebruiken, mythen, dorpsplattegronden en manieren van voedselbereiding van hun schijnbare onlogica te ontdoen en ze te presenteren als intelligente boodschappen van geenszins primitieve, maar uiterst rationeel

opererende mensen.
Hij ontwikkelde een nieuwe denkrichting met typisch Frans rationalistische inslag als strukturele methode voor de menswetenschappen.

Waarnemen en denken als struktuur

Dieren en mensen ontvangen informatie door middel van een aantal receptoren of zintuigen, die prikkels of indrukken van buiten opnemen.
Lévi-Strauss zinspeelt erop, dat vissen de reuken in licht- en in donkercontrasten indelen, dat bijen de lichtsterkte omgekeerd in termen van gewicht klasseren, voor hen is de duisternis zwaar, de helderheid licht.
Dergelijke onderling verbindende betrekkingen tussen een aantal zintuigen maken bij alle levende wezens een meer of minder beperkt gamma van waarnemen der werkelijkheid mogelijk.
Dieren hebben een beperkt vermogen om onderscheidingen te maken, bij de mens opent het zintuigelijk „klavier" mogelijkheden tot een ruimer „repertoire". Wel leggen de hersenen een bijzonder „passe-partout" of „raster" op onze waarnemingen. De continua van ruimte en tijd, waarin we ons bevinden worden er door verdeeld in discontinue segmenten. „Als het beeld niet zo triviaal was, zouden we het hersenapparaat willen vergelijken met het instrument, dat uit een raster van metalen schijven bestaat en dient om aardappels in plakjes of repen te snijden", zegt Lévi-Strauss.
Hoe dan ook, wij stellen ons onze omgeving voor als bestaande uit aantallen afzonderlijke dingen, die we indelen in een bepaalde klasse met een bepaalde naam en stellen ons het verloop van de tijd voor als bestaande uit opeenvolging van afzonderlijke gebeurtenissen.
Deze ordening van binnenkomende informatie vergemakkelijkt ook de vorming van een geheugen. Ze vergt een langdurig leerproces, waarbij met behulp van verbale categorieën universele strukturele kenmerken van de menselijke hersenen getransformeerd worden in universele strukturele kenmerken van de cultuur.
Nemen we als voorbeeld van transformatie onze verkeerstekens, dan gaan we uit van het feit, dat voor onze waarneming rood en groen discontinue en contrasterende kleuren zijn uit het continue kleurenspectrum. Aan deze binaire oppositie verbinden wij het eveneens constrasterende betekenissenpaar: „stoppen" en „doorrijden". (In dit geval gebeurt dat vrij gemotiveerd, dwz. minder „arbitrair", omdat rood = bloed = onveilig is.) Nu kunnen we als tussenpositie ook nog de kleur geel waarnemen en verbinden daaraan de tussenbetekenis: „uitkijken". De natuurlijke waargenomen reeks rood-geel-groen correspondeert met de culturele (symbolische) betekenissenreeks stoppen-uitkijken-doorrijden. De laatste reeks is nu een transformatie, dwz. een vertaling of een be-tekening van de eerste.
De kleurrijke en beweeglijke wereld, die wij dank zij onze sensibiliteit „in de zin" krijgen, wordt door onze hersenen of door ons centraal zenuwstelsel (CZS) tot een gesegmenteerde en geschematiseerde werkelijkheid gestruktu-

reerd. Betekent dit dat de werkelijkheid eigenlijk onkenbaar is of alleen maar bestaat in de waarneming van de menselijke geest, zoals bv. Berkeley zegt? Het zal de lezer duidelijk zijn, dat Lévi-Strauss geen idealist is, voor hem is de natuur een echte werkelijkheid buiten ons, ze wordt beheerst door natuurwetten, die op zijn minst voor een deel toegankelijk zijn voor wetenschappelijk onderzoek, ook al is ons vermogen om het wezen van de natuur te vatten beperkt als gevolg van de beperkte inrichting van ons bewustzijn, van ons CZS.
Na het voorgaande zal het ook duidelijk zijn, dat strukturele analyse uitwijst, dat onze hersenen op dezelfde manier omgaan met de tekens van de taal of met die van een mathematische vergelijking als zij omgaan met zintuigelijk waarneembare kenmerken van dingen en voorwerpen buiten ons.
„In feite bootsen we onze wijze van waarnemen na wanneer we spreken of schrijven, wanneer we ceremonieën ontwerpen of wetenschap beoefenen," zegt Lévi-Strauss.
De mens komt tot zelfbewustzijn, hij wordt zich van zichzelf bewust als lid van een wij-groep door het gebruik van de taal, waarmee hij in staat is om metaforen te gebruiken als een middel om tegenstellingen en overeenkomsten aan te duiden tussen zaken, die hij in zijn toestand van sensibiliteit kan waarnemen.
Voor Lévi-Strauss is de menselijke geest (the mind) iets dat een objectief bestaan heeft, het is een attribuut van de menselijke hersenen (the brain). Op zijn beurt heeft de menselijke geest ook weer attributen, die we te weten kunnen komen door de culturele produkten er van te onderzoeken én met elkaar te vergelijken.
Daarbij gebruikt de mens taaltekens en andere symbolische tekens, geen ander schepsel doet dat. Want dieren antwoorden mechanisch op bepaalde signalen, hetgeen geen symbolisch denkproces mag heten. Voor de mens zijn zaken en dingen van de werkelijkheid een zintuigelijke uitdrukking van een objectieve codering. Bij de mens vormt het betekenispatroon een tussenschakel tussen zaak of ding en het teken.
Voor een symbolisch denkproces is het dus allereerst noodzakelijk onderscheid te maken tussen het teken (signe) en het ding (le chose), dat het ding be-tekent en vervolgens dat men kan inzien, dat er een relatie bestaat tussen het teken en het ding, dat betekenis krijgt.

Het „wilde" denken en het „getemde" denken

Hoe enorm gevarieerd de produkten van de cultuur ook zijn, zij zijn toch alle produkten van de menselijke hersenen. Daarom moeten beneden de oppervlakte kenmerken schuilen, die alle culturen gemeen hebben. Lévi-Strauss distancieert zich van de opvattingen van Jung in dit opzicht. Theoriën die zich op „archetypen" of op een „kollektief onbewuste" beroepen wijst hij af, omdat alleen de vormen gemeenschappelijk kunnen zijn, maar de inhouden niet. Als er gemeenschappelijke inhouden bestaan moet de reden daarvan ofwel

in de objectieve eigenschappen van bepaalde natuurlijke of gemaakte dingen of in verspreiding en ontlening, dat wil in beide gevallen zeggen, buiten de psyche worden gezocht.
Een eenvoudige oppositiestruktuur (maar dan met omkering van de inhoud)[2] vindt men bv. in het kleurensymbolisme bij diverse culturen ten aanzien van de tegenstelling tussen leven en dood. Bij andere volken vindt men dezelfde fundamentele oppositie terug, maar dan van het gebied van de kleuren overgebracht naar de klanken: bij de Fox-indianen spreken tijdens de begrafenisceremonie degenen, die de dode begraven met elkaar, maar de anderen zeggen geen woord. De oppositie: spreken en zwijgen, geluid en stilte, komt in dit geval overeen met die tussen kleur en afwezigheid van kleur.
Volgens Lévi-Strauss bestaan de universalia van de menselijke cultuur nooit op het niveau van de manifeste feiten of gebeurtenissen maar enkel op het niveau van de struktuur.
Het incestverbod en de daarmee in vele culturen samenhangende maar vaak verwarrend uiteenlopende aantallen huwelijksregels verklaart hij als een verzameling van operaties met het doel een bepaald soort communicatie tussen de groepen en de individuen te waarborgen.
De „familiaire boodschap" wordt in deze gevallen gedragen door de vrouwen van de groep, die tussen de clans, de stammen en de families worden uitgewisseld (dus zoals in de taal de woorden van de groep tussen de individuen circuleren).
Vele antropologen hebben zich afgevraagd waarom mensen zich zouden inlaten met de bijgelovige verering van dieren en planten. Volgens Lévi-Strauss is het totemisme geen religieus systeem, maar illustreert het veeleer een kenmerk van het menselijk denken, gezien het classificatorische karakter ervan. Het totemisme vervult de functie van een metaforisch systeem waarbij door middel van transformatie van de categorieën eigenschappen, die voor dieren gebruikt worden sociale classificatie van menselijke wezens mogelijk wordt.
In principe komt het totemisme neer op het verenigen van twee tegengestelde begrippen met behulp van een speciale nomenclatuur, die uit planten- en dieren-namen bestaat, maar die ook op andere wijze uitgedrukt kunnen worden.
In meest algemene zin geldt het Chinese model Yang en Yin, dwz. mannelijk en vrouwelijk, dag en nacht, zomer en winter, als tegengestelde begrippen, waaruit door een georganiseerd geheel (tao) ontstaat: een echtpaar, een hele dag en een rond jaar.
Totemisme laat zich aldus herleiden tot het op een bijzondere wijze formuleren van een algemeen probleem: Zo handelen, dat de tegenstelling in plaats van een hindernis te zijn voor integratie juist gaat dienen voor het creëren van integratie.
Voordat de primitieve mens kon schrijven, misschien wel al voordat hij gesproken taal tot logisch instrument had ontwikkeld gebruikte hij reeds dingen

buiten hem zelf als instrumenten om mee te denken.
Categorieën van totemistische soorten evenals categorieën van voedselbereiding zijn dus a) categorieën die verwijzen naar dingen buiten de mens in zijn omgeving en b) het zijn dingen om mee te denken — niet alleen om op te eten.
Lévi-Strauss komt tot de conclusie, dat het onze „archaïsche illusie" is om aan te nemen, dat er een historische tegenstelling zou bestaan tussen de prelogische mentaliteit van de schriftloze volken en de logische mentaliteit van de moderne mens. Hun logica is opgebouwd uit zintuigelijke kwaliteiten van natuurlijke dingen (bv. nat en droog, mannelijk en vrouwelijk, rauw en gekookt, enz.). Onze logica berust meer op formele contrasten tussen volledig abstracte kwaliteiten, zoals bv. + en – of log x en log x^e.
De zgn. „wilde" volkeren kennen een logica van de zintuigelijke gewaarwording, logische systemen van het concrete, die met oppositieparen werkt. Lévi-Strauss stelt de verhouding tussen de zintuigelijke waarneming en het abstracte denken aan de orde, waarbij de pogingen tot integratie van het eerste met het tweede, zonder dat één van beide zijn eigen bijzondere kwaliteiten behoeft op te offeren, centraal staat.
Het totemisme is het middel (of de hoop) om de tegenstelling tussen natuur en cultuur te overwinnen.
In het „wilde" denken vindt men een systematisering van wat zintuigelijk gegeven is, een gebied dat lange tijd door de wetenschap is verwaarloosd. Het wilde denken is nog niet gedeformeerd door een teveel aan bewustzijn, zoals in het „pensée domestiquée" (het getemde denken) van de zgn. „hogere" civilisaties.
Voor het wilde denken geven soorten en kenmerken met één of ander opmerkelijke eigenschap wat vorm of kleur betreft het recht om te stellen, dat deze zichtbare kenmerken het teken (signe) zijn van bijzondere maar verborgen eigenschappen. Het wil tegelijk analytisch en synthetisch zijn, in beide richtingen tot het uiterste gaan, maar toch in staat zijn om tussen beide polen te bemiddelen.
De logische struktuur waaiert in twee richtingen uitéén: de ene uiterst konkreet, de andere buitengewoon abstrakt; en ófwel vanuit het gezichtspunt van de zintuiglijk waarneembare eigenschappen, óf vanuit dat van de formele eigenschappen.
Maar hoe meer de kennis zich ophoopt, hoe meer het schema van het geheel vervaagt. Boven een bepaalde grens legt de kennis de zintuigelijk-intuïtieve methode lam, waarna de mens nog slechts de éne richting van de logische struktuur volgt, nl. die van het abstracte, numerieke systeem, hetgeen vooral het geval zal zijn als Bacon in de 17e eeuw verklaart, dat de mens zich van zijn zintuigwaan (van zijn „idola generis") moet ontdoen.
Ook de filosoof — zelf een abstracte gestalte van de vervreemde mens — legt zichzelf aan als maatstaf van de vervreemde wereld. We krijgen dan datgene, wat Marx reeds typerend achtte voor de hegeliaanse filosofie: „Dit

alleen in het denkende denken zich bewegende denken blijft zonder oog, zonder tand, zonder oor, zonder wat dan ook." [3]
Het lost zich kort gezegd, zelf op, als een dialectiek, die in de lege ruimte verloopt.
De huidige mens maakt zich een abstract beeld van de wereld en van de samenleving. Hij geeft zich er geen rekenschap van dat de wereld niet meer bestaat uit de dingen, waarover hij spreekt.
Wel is het juist, dat door de zintuigelijk waarneembare eigenschappen van het dierenrijk en het plantenrijk te behandelen, alsof het elementen van een mededeling (message) waren en er tekens (signes) in te ontdekken, het „wilde" denken verkeerd gepeild heeft: het betekenende element was niet altijd het element, waarvan zij dachten dat het betekenis had. Maar ook al kende dit denken geen geperfectioneerde instrumenten, waarmee het mogelijk geweest was het betekenende daar te situeren, waar het 't meest voorkomt, nl. op microscopisch niveau, toch wist het reeds „als door een wolkendek" interpretatieprincipes te onderscheiden. (Men zou bv. op grond van zintuigelijk waarneembare kenmerken, uien, knoflook, kool, raap, radijs en mosterd in één groep onderbrengen. In onze plantkunde worden echter lelieachtigen van kruisbloemigen gescheiden. De moderne scheikunde toont echter aan, in overeenstemming met wat de zintuigen waarnemen, dat deze voor elkaar vreemde families op een ander niveau bij elkaar horen: ze bevatten zwavel!)
Het heeft tot het midden van deze eeuw geduurd, voordat de twee wegen van de logische struktuur (de éne uiterst concreet, nl. het gezichtspunt van de zintuigelijk waarneembare eigenschappen en de andere uiterst abstract, vanuit dat van de abstracte, formele eigenschappen) elkaar zouden gaan snijden. Ons denken is alleen logisch als het toegepast wordt op de kennis van een universum, waaraan het tegelijk fysische én betekenis-mededelende eigenschappen toekent.
Men mag er gerust van dromen, dat eens alle beschikbare gegevens op ponskaarten kunnen worden overgebracht en met behulp van een computer kan worden aangetoond, dat het geheel van onze natuurwetenschappelijke, technisch-economische, sociale en religieuze strukturen op één grote groep transformaties lijkt.
Volgens Lévi-Strauss zijn er door alle eeuwen heen gebieden, waar het „wilde" denken — net als het geval is met wilde dier- en mens-soorten, tamelijk beschermd is gebleven: dat is het geval met de kunst, waaraan onze beschaving de status van natuurreservaat toekent!

Mythisch denken en creatief denken

Een groot deel van zijn werk heeft Lévi-Strauss gewijd aan de studie van mythen. De studie van mythen is een synchronische studie: het specifieke patroon, dat kenmerkend is voor een mythe is tijdloos, het verklaart heden, verleden en toekomst. Het zijn verhalen van volkeren zonder geschiedenis.

Deze volkeren hebben wel een geschiedenis maar zij ervaren het verloop van de tijd als een kringloop en niet als een ontwikkeling. Er is wel een vroeger en later maar hun enige betekenis is dat ze elkaar weerspiegelen. Het mythisch denken beweegt zich altijd van het bewustzijn van tegenstellingen naar de overbrugging ervan. De verhouding tussen mythe en realiteit is een dialectische relatie.
De wereld wordt erin ervaren als een partituur, dwz. als diachronisch en als synchronisch geheel. Men moet een mythe interpreteren als een muzikale partituur, dwz. van links naar rechts als opeenvolging van „gebeurtenissen" en gelijktijdig van boven naar beneden op een struktuur van wisselende elementen. Men krijgt dan oog voor haar dubbele struktuur, nl. die van tijd èn van opheffing van tijd.
Dromen, muziek en mythe hebben bepaalde elementen met elkaar gemeen: het zijn machines om de tijd te doden: de laatste maat van een symfonie wordt reeds door het begin verondersteld, zoals het einde van een mythe reeds doorschemert aan het begin. De herhalingen en thematische variaties van een partituur roepen bij de luisteraar reacties op die op een of andere manier door zijn fysiologische ritme bepaald worden en op soortgelijke manier spelen de herhalingen en thematische variaties van een mythe op de fysiologische kenmerken van de menselijke hersenen in, om gelijktijdig zowel emotionele als puur intellectuele effecten op te roepen.
Wat de luisteraar verstaat, wanneer hij mythe of muziek hoort, is in vele opzichten persoonlijk bepaald — de ontvanger beslist wat de boodschap is. In dit opzicht zijn mythe en muziek — evenals andere vormen van kunst — het omgekeerde van de gesproken taal — waar de afzender beslist wat de boodschap is.
De strukturele analyse van mythe en kunst zal ons de onbewuste struktuur van de „menselijke geest" leren begrijpen omdat juist dit onbewuste aspect door deze bijzondere culturele middelen in trilling wordt gebracht: „Mythe en muziek lijken zo de dirigenten van een orkest waarvan de toehoorders de zwijgende uitvoerders zijn."
Elke mythologie (zoals bv. de Griekse) vormt volgens Lévi-Strauss in haar geheel één enkel „systeem" (taal). Elk afzonderlijk verhaal is een syntagma (zin) van dat systeem. Het systeem in zijn geheel vooronderstelt een bepaalde metaforische interpretatie van de relatieve posities van mensen, dieren en godheden binnen een matrix, die gevormd wordt door de volgende, binaire (tweetermige) opposities: Boven-beneden, deze wereld-andere wereld, cultuur-natuur.
Mythisch denken vormt een uitgebalanceerd systeem, onafhankelijk van het andere systeem, dat later door de wetenschap gevormd zal worden, afgezien van de formele logica, die hen op elkaar doet lijken en die van het mythische denken op haar beurt weer een metaforische uitdrukking van de wetenschap maakt.
Met gebruikmaking van „stukken en brokken" uit eerdere verhalen brengt het

mythische denken weer andere gestruktureerde gehelen tot stand. In feite is de verhouding tussen diachronie en synchronie omgekeerd: het mythische denken ontwikkelt strukturen door gebeurtenissen of liever door resten van gebeurtenissen te rangschikken — zoals op het praktische vlak de knutselaar dat doet!

Daarentegen brengt de geleerde gebeurtenissen tot stand (hij verandert de wereld met behulp van strukturen, dwz. met behulp van wetenschappelijke theorien en hypothesen). Zo kennen geleerde en knutselaar tegengestelde funkties toe aan gebeurtenissen en strukturen, nl. de functie van middel of doel.

De knutselaar en de mythe plegen onophoudelijk rekonstructie met behulp van hetzelfde materiaal, waarbij iets dat vroeger een doel was nu de rol van middel gaat spelen: het betekende wordt betekenend en omgekeerd.

De prioriteitsverhouding tussen struktuur en gebeurtenis is in de wetenschap omgekeerd symmetrisch aan die bij het knutselen.

De kunst neemt een bemiddelende tussenpositie in: het talent van de kunstenaar verenigt kennis van het innerlijk met het uiterlijk, een zijn met een worden. Zo maakt een schilder bv. een voorwerp, dat als voorwerp niet bestaat, maar dat hij toch weet te creëren op zijn doek: de precies uitgebalanceerde synthese tussen één of meer kunstmatige en natuurlijke strukturen en tussen één of meer natuurlijke en maatschappelijke gebeurtenissen.

De esthetische ontroering ontstaat doordat deze eenheid tot stand komt binnen een werk dat door een mens gemaakt is, dus virtueel [4] ook gemaakt is door de toeschouwer, die door middel van het kunstwerk de mogelijkheid ontdekt van deze eenheid tussen struktuur en gebeuren.

Voor Lévi-Strauss is de betekenis van kunst belangrijker dan wetenschappelijke kennis, die gericht is op het praktisch nut, een visie, die men ook ontmoet bij de Engelse wiskundige en filosoof Whitehead, die opmerkte dat de Romeinen een groot volk waren, maar een volk, waarop de vloek van de steriliteit, die voortkomt uit de praktijkmentaliteit rustte: „Zij waren niet genoeg dromers om tot nieuwe gezichtspunten te komen. Geen Romein verloor ooit zijn leven, omdat hij verdiept was in de beschouwing van een diagram." [5]

Lévi-Strauss zegt, dat wetenschappelijke kennis, die gericht is op het praktisch nut, onze begrippen (bv. die van geboorte en dood en zoveel andere) grotendeels beroofd hebben van een betekenis, die boven het onderscheid tussen werkelijk en denkbeeldig uitgaat. De kunst geeft een volledige betekenis, hoewel zij nauwelijks meer dan de schim ervan kan laten optreden op het verkleinde toneel van de beeldspraak.

De betekenis van kunst is voor hem ook belangrijker dan die van de religie. De, om met H. Maslow te spreken, „top-ervaring" van synthese van het innerlijk met het uiterlijk, van een zijn met een worden, wordt van alle religies nog het dichtst benaderd door de Grieks-boeddhistische visie, die gemoedsrust tracht te vinden door een radicale kritiek, een leer die neerkomt op afwijzing van de zin der dingen en van de wezens en die zichzelf als godsdienst af-

schaft. Deze waarheden zijn vijf en twintig honderd jaren geleden door de mensen ontdekt en geformuleerd: nl. „alle moeite, die men doet te begrijpen, vernietigt het object waaraan wij ons wijdden ten gunste van één met een andere natuur — dit eist dan nieuwe inspanning van ons, die ten gunste van een derde wordt vernietigd, enz. tot we tenslotte toegang krijgen tot het enige duurzame heden, datgene waarin het verschil tussen zin en afwezigheid van zin verdwijnt, datgene waarvan wij zijn uitgegaan," aldus Lévi-Strauss.

Mythe en geschiedenis

Misschien dat de lezer geneigd is Lévi-Strauss te vragen of door de moderne transformatie van de relatie natuur en cultuur via de toepassing der wetenschappen de mens niet steeds meer tot schepper en zingever van zijn eigen bestaan, milieu en lot gaat worden. Hij beschouwt deze ontwikkeling van de mensheid echter als een steeds meer opgenomen worden in de macroprocessen van de natuur. Deze macroprocessen kennen een ontstaan (een ouverture), een vaak briljante ontwikkeling (zij het als variaties op het grondthema) met daarna een zich afsluiten en ondergaan (finale), waarna er niets meer overblijft.

Eerst was er een bestaan van de aarde zonder mensen, daarna met mensen, als toekomstperspectief een aarde zonder mensen, eventueel een planeet, die woest en ledig is. Vele honderdduizenden jaren heeft de mensheid geleefd in een terzijde van de macroprocessen der natuur, wat het historisch verloop betreft. Het inwendig functioneren van de schriftloze volken heeft Lévi-Strauss vergeleken met het lopen van horloges of van mechaniekjes, die zeer regelmatig werkend, enkele reeksen van veranderingen ondergaan en daarna, op het punt van uitgang teruggekeerd, opnieuw beginnen en eeuwig door lijken te kunnen gaan, indien ze niet van buiten af worden verstoord. Om dit evenwicht te verstoren was een „rampzalig toeval" nodig, nl. de opkomst van de mechanische civilisatie. Deze expansie, met zijn diachronisch versnelde geschiedenis van techniek, wetenschap en organisatie van de samenleving heeft er toe geleid, dat de mens, gedreven door de tomeloze activiteit van zijn eigen liefde, is gaan werken aan de ontbinding van millioenen strukturen, waardoor hij de krachtig georganiseerde materie in een toestand van inertie ging brengen, die nog steeds groter wordt en op een goede dag definitief zal zijn.

Een dergelijke uitspraak roept het beeld van „een onzichtbare hand" op en kan wijzen op een bijbelse ondertoon, maar dat is volgens Lévi-Strauss geenszins het geval.[6] In dit verband verwijzen we weer naar het taalteken. Dit wordt nl. min of meer uit toeval gekozen uit een beperkt aantal oppositie, maar éénmaal gekozen wordt het dwingend aan de taalgemeenschap opgelegd.

Met een cultuurgemeenschap is het in feite niet anders, ook zij kiest haar regels uit een „fonds universel", dat oneindig veel rijker is dan die welke iedere aparte samenleving selecteert, maar die daarna deze selectie op een

starre manier op haar leden overbrengt, die op hun beurt hierdoor tot een vrij sterk van te voren bepaalde variatie op het thema „mens" worden bestempeld.
Men vergelijke hiermee de mening van Jacques Monod, die als bioloog stelt, dat de toevallig gevonden volgorde van de aminozuren van een eiwit tot een blijvende vorm worden [7] of de mening van Freud over „de drift" als zijnde een in het levende organisme aanwezige drang, die een vroegere toestand wenst te herstellen.[8]
Tegen deze achtergrond gezien is de mens in veel mindere mate een unieke of vrije persoonlijkheid dan hij in het algemeen wil erkennen.
Lévi-Strauss is de mening toegedaan, dat de historie éénzijdig-diachronisch door de geschiedeniswetenschap wordt belicht als een soort vooruitgangsgeloof, omdat zij in onze cultuur de rol van mythe vervult, in de zin zoals „het eeuwig verleden" dat bij de „primitieven" doet.
De geschiedenis wordt zo tot het laatste toevluchtsoord van een transcendentaal humanisme gemaakt, alsof de mensen door afstand te moeten doen van een Ik, dat al te duidelijk aan samenhang heeft ingeboet, op het niveau van het „Wij" de illusie van de vrijheid terug zouden vinden. In werkelijkheid is de geschiedenis noch aan de mens noch aan een bepaald object gebonden en is zij een universele kringloop van de natuur, die kan leiden tot een mensenschemering, tot een vraag van zijn of niet-zijn, waarin de keuze niet meer aan de mens toebehoort. Men vindt bij Lévi-Strauss de hypothese van een doodsdrift voor de soort mens, zoals men die bij Freud vindt voor de individuele mens.

Het mensbeeld van Lévi-Strauss

Lévi-Strauss ziet de onveranderlijke aard van de mens als zeer essentieel. De onbewuste werkzaamheid van de menselijke geest bestaat erin, dat zij aan een inhoud vormen oplegt. Die vormen zijn in de grond van alle geesten, antiek en modern, primitief en beschaafd, dezelfde, zoals de studie van de symbolische functie van de taal duidelijk aantoont. Aldus redenerend kan men tot de onbewuste struktuur komen, waarop iedere instelling en iedere gewoonte berust.
Deze visie toont op een aantal punten markante verschillen met die van Sartre, waarmee hij in zijn boek „La pensée sauvage" een discussie is aangegaan over de tegenstelling tussen diachronie en synchronie, resp. tussen geschiedenis en struktuur.
Daarbij wijst Lévi-Strauss erop, dat ons, Europeanen van kindsbeen af geleerd is individualistisch te zijn, bang te zijn voor de onzuiverheid van vreemde dingen. We drukken dit uit in de Sartriaanse formule: „De hel is de ander". In de primitieve mythe ontdekt hij juist een tegengestelde moraal: „De hel zijn wijzelf". Met de vraag hoe de ander te begrijpen zonder hem aan onze logica te offeren of de logica aan hem, staat of valt het humanisme — zegt hij. In een eeuw waarin de mens de vernietiging van talloze vormen van leven

nastreeft is het noodzakelijk te benadrukken, zoals in de mythen gebeurt, dat een adequaat humanisme niet met zijn eigen geschiedenis kan beginnen, maar de wereld vóór het leven moet plaatsen, het leven vóór de mens en respect voor anderen vóór eigen belang.
Eerst door uit te gaan van wat aan alle denken gemeenschappelijk is, krijgen we gemakkelijker toegang tot denkvormen, die ons erg vreemd lijken.
Hij dringt aan op studie van alle culturen en hieruit een struktuur of model te construeren, het daarna experimenteel te toetsen op minder wankelbare grondslagen. Dit soort modellen beginnen nu een rol te spelen, waarbij men bv. aan die van de Club van Rome, etc. kan denken.[9]
In dit opzicht heeft hij gefungeerd als een bestrijder van een ongemotiveerd vooruitgangsoptimisme, dat gekoppeld was aan een mensbeeld, waarbij de mens als een volstrekt autonoom en ongebreideld heerser over natuur en cultuur wordt beschouwd. Door zijn werk heeft hij bijgedragen aan de verbreiding van het inzicht, dat de mens een heel wat bescheidener positie inneemt, een onderdeel is van complexe biologische en geestelijke systemen in metastabiel evenwicht met zijn omgeving.
Voor hem staat vast, dat de ,,gouden eeuw", die een blind bijgeloof achter of vóór ons wil stellen, desalniettemin in ons is. De veranderingen, die we moeten invoeren, zijn altijd al in de samenleving en in ons zelf aanwezig, zij het dan ,,verborgen" aanwezig in de onbewuste strukturen.
Over de dialectische rede merkt hij op, dat deze niet iets anders is dan de analytische, maar dat ze de laatste wel aanvult. In tegenstelling tot de analytische rede, die ontrafelt en controleert, is de dialectische rede een immer vormende rede, die bruggen tracht te slaan over de afgrond van onze onwetendheid waarvan de andere oever zich echter onophoudelijk blijft verwijderen.
Anders dan Marx met zijn toekomstverwachting omtrent de mens, die na de revolutie ,,zijn zinnen nieuw terug zal krijgen", ook anders dan Sartre met zijn beeld van de volledig existerende mens, treffen we bij Lévi-Strauss een meer sceptische visie aan op de positie van de mens. In dit opzicht is er duidelijk meer verwantschap met Freud, die ook de volledig sublimerende mens moeilijk anders kon zien dan een wezen met een ongestild verlangen dat nooit te bereiken is en altijd zal blijven dringen, waardoor ook sublimatie nooit meer kan zijn dan ,,nooduitgang" voor de tegenstrijdige strevingen, die zijn struktuur kenmerken.
Een veel gehoord verwijt aan Lévi-Strauss (evenals aan Freud) is, dat hij de mens vastnagelt aan de onbewuste strukturen en dus ook de menselijke vrijheid, terwijl het in feite veeleer zo is, dat deze strukturen de mens des te vaster in hun greep houden, des te meer hij ze probeert te ontkennen! De vrijheid is geen juridische vinding, noch een filosofische schat, die het geliefd bezit is van boven andere verheven beschavingen, omdat zij ze zouden hebben weten voort te brengen of te bewaren.
Zij is het gevolg van een objectieve relatie tussen het individu en de ruimte

die hij inneemt, tussen de verbruiker en de hulpbronnen waarover hij beschikt. Lévi-Strauss wijst er met grote nadruk op, dat „het nog niet zeker is of het een wel het ander compenseert en of een rijke maar te talrijke samenleving niet vergiftigd wordt door onze huidige bevolkingsdichtheid, zoals bij de meelparasieten die erin slagen elkaar op een afstand te verdelgen door hun vergiften, zelfs nog vóór zij voedselgebrek hebben."

Lévi-Strauss is in ons land vrij laat algemeen bekend geraakt. Hij geldt als een omstreden geleerde (zij het minder op zijn vakgebied, waar hij als één van de zeer groten wordt beschouwd).

Volgens Prof. Locher zou hij vooral omstreden zijn bij humanisten in het algemeen en bij religieus humanisten in het bijzonder, vnl. vanwege het feit, dat hij het zelfstandig karakter en de autonomie van de mens aantast door deze in laatste instantie geheel te integreren in de natuur en haar gedetermineerde processen.

Naar mijn persoonlijke mening behoeft een dergelijk standpunt een humanist niet te verontrusten. Lévi-Strauss wil de mens er juist op wijzen, dat uitgaande van de kennelijk in de natuur aanwezige essenties, die mede bepalend zijn voor zijn cultuur, het leven op duizenden manieren geleefd kan worden, zoals afdoende bewezen wordt door de grote verscheidenheid aan culturen, die niettemin allen op een bepaalde wijze met die essenties rekening hebben gehouden, óók al gebeurde dit vaak onbewust . . .

Zijn critiek richt zich juist op degenen, ongeacht of zij wel of niet religieus zijn, die aan het waarnemend subject „mens" absolute prioriteit verlenen en op grond daarvan onbeperkte vrijheid opeisen, zgn. omdat hij aan geen enkele essentie gebonden zou zijn. Juist omdat de mens een dergelijk antropocentrisch mensbeeld zo moeilijk kan loslaten „ziet het er in onze westerse cultuur zo uit, dat ieder individu zijn eigen persoonlijkheid tot totem heeft" (of om bv. met Spinoza te spreken) dat hij zijn eigen god, zijn eigen cultuur boven de natuur plaatst en „op grond waarvan hij zich veroorlooft de gehele natuur in te richten ten gerieve van zijn eigen begeerte en onverzadiglijke hebzucht".

Evenals destijds Spinoza is Lévi-Strauss overtuigd van de stelling, dat de wetten der natuur en die van het denken dezelfde zijn, dat daardoor ook hersenen en het denken corresponderen als twee aspecten van één realiteit. Wie kan het Lévi-Strauss verder kwalijk nemen, dat hij op grond van zijn studie der „wilde" culturen tot enkele harde conclusies ten aanzien van onze cultuur is gekomen? Welk redelijk mens, die bv. het verhaal leest van Zwarte Eland van de Oglala Sioux stam uit Wounded Knee (in Black Elk Speaks, van John G. Neihardt) zal zich niet even grimmig en wanhopig voelen als Lévi-Strauss, wanneer hij ontdekt hoe een zgn. „geciviliseerde" cultuur kans zag om botweg de gewoonten, de sociale wetten, de riten van een volk, dat nooit meer zijn eigen identiteit terug zal krijgen, te verkrachten en daarbij bovendien talloze kudden bisons te vermoorden en boomgaarden te verwoesten, terwijl dit volk in (eenvoudige) harmonie met de natuur leefde?

Misschien is de lezer geneigd te denken, dat Lévi-Strauss een verheerlijking van de natuurlijke status zou voorstaan, evenals door Diderot aan Rousseau is toegeschreven. (In werkelijkheid heeft Rousseau nl. het tegenovergestelde gezegd!)
Als antropoloog streeft hij een ander doel na. De bestudering van de „wilden" moet hem helpen een theoretisch model te bouwen van de menselijke samenleving, met behulp waarvan wij er in zullen slagen „het oorspronkelijke te scheiden van het kunstmatige in de huidige toestand van de mens en dóór en dóór een toestand te leren kennen die niet meer bestaat, die wellicht nooit heeft bestaan, die waarschijnlijk nooit zal bestaan en waarvan wij desondanks toch een zuivere voorstelling moeten hebben om onze tegenwoordige toestand goed te kunnen beoordelen".
Wel is Lévi-Strauss er van overtuigd, dat Rousseau gelijk had, toen deze zei, dat het voor ons welzijn beter was geweest als „de mensheid het juiste midden zou weten te houden tussen de passiviteit van de primitieve toestand en de tomeloze activiteit van onze eigen liefde".
Er zou over Lévi-Strauss veel meer te vertellen zijn, maar deze inleiding wil ik ten eerste beëindigen met te verwijzen naar bijgaande literatuurlijst en vervolgens met een kort citaat uit „Tristes Tropiques":
„Een kans van vitaal belang voor het leven om zich vrij te maken, die erin bestaat — tijdens de korte tussenpozen waarin onze soort het verdragen kan — zijn nijvere arbeid op de wijze als bijen in hun korf, te onderbreken, los van de gedachte en los van de samenleving:
in de aanschouwing van een mineraal dat mooier is dan al onze werken; in de geur, opgesnoven uit de kelk van een lelie, wijzer dan onze boeken; of in het knipoogje, vol geduld, gemoedsrust en wederzijds vergeven, dat men door een onwillekeurige verstandhouding somtijds met een kat kan wisselen."

B. Bloemsma

[1] S. Freud: Über den Gegensinn der Urworte, Ges. Schr. Bd. X S. 221. Woorden van twee betekenissen, bv.: at = horen én doof zijn. „Composita", bv.: Khei sei = oud-jong, enz.
[2] Voor „omkering van inhoud" bij het waarnemen, zie de eerder genoemde zinspeling van Lévi-Strauss over de mens in verhouding tot de bijen en vissen.
[3] Karl Marx: Nationalökonomie und Philosophie, S. 263 f.
[4] „Virtueel" wordt in de natuurkunde gezegd van een beeld dat men niet direkt op een doek kan projekteren, doch daarentegen voor het oog, dat de lichtstralen opvangt, wel zichtbaar kan zijn.
[5] Dit overkwam de Griek Archimedes wel!
[6] Lévi-Strauss noemt zich agnosticus.
[7] Jacques Monod: Le hasard et la nécessité, Ned. ver.: Toeval en onvermijdelijkheid, A. W. Bruna en Zn., Utrecht.
[8] Sigmund Freud: Jenseits des Lustprinzips, Ned. vert.: Het levensmysterie en de psycho-analyse, Wereldbibliotheek, Amsterdam.
[9] Het model voor een „kringloop-economie" van Mansholt behoort hier eveneens toe.

LITERATUUR:

F. De Saussure: Cours de linguistique générale, Paris, 1958.
C. Lévi-Strauss: Anthropologie structurale, Paris, 1958.
Idem: Tristes tropiques, Plon, 1955.
Idem: La pensée sauvage, Plon, 1962.
Idem, Le Totémisme aujourd'hui, Paris, 1962.
Idem: Mythologiques I: Le cru et le cuit, Paris 1964.
Idem: Mythologiques II: Du miel au cendres, Paris 1966.
Idem: Mythologiques III: L'origine des manières de table, Paris 1968.
Idem: L'Homme Nu, Paris 1971.

In Nederlandse vertaling:

C. Lévi-Strauss: Het trieste der tropen, Aula boek nr. 107.
Idem: Het wilde denken, Meulenhoff, Amsterdam 1968.

Over Lévi-Strauss en het strukturalisme:

Edmund Leach: Claude Lévi-Strauss, Oriëntatie op Morgen, Meulenhoff, Amsterdam.
Th. de Jong: Het gedachte denken, De Gids, nr. 7/1971.
Prof. Dr. G. W. Locher: Claude Lévi-Strauss, Filosofen van de 20e eeuw, Van Gorcum/Intermediair.
B. Bloemsma: Strukturalisme, Amersfoortse Stemmen, nr. 5/1972.
M. Corvez: Structuralisme, Aula 468, 1971.
G. Schiwy: Der französische Strukturalismus, rde 310-311, 1969.
G. Schiwy: Neue Aspekte des Strukturalismus, München 1971.
J. M. Broekman, Strukturalismus, Alber Kolleg Philosophie, Freiburg.

Opmerkingen over euthanasie

Het lijkt er op of er nogal wat verwarring gaat ontstaan over de euthanasie en wel voornamelijk waar deze in verband wordt gebracht met vrijheid tot beschikking over zichzelve van de mens. De verwarring culmineert in de roep, met toenemende kracht geuit, om verandering van onze wetgeving, die verbiedt om „een ander op zijn uitdrukkelijk en ernstig verlangen van het leven te beroven" (artikel 293 van ons wetboek van strafrecht) of — onder meer — „een ander . . . bij zelfmoord behulpzaam te zijn" (artikel 294 van genoemd wetboek).
Tot dusver hebben deze wetsartikelen nog slechts in enkele gevallen in ons land toepassing gevonden. Op 10 februari 1951 verstrekte iemand zijn broer, die in ernstige mate aan tuberculose leed, de benodigde middelen tot beëindiging van zijn leven en op 19 oktober 1971 gaf een dochter haar moeder, die zich ernstig lijdend in een verpleeginrichting bevond, op haar verzoek een injectie waardoor zij stierf. De beide daders werden vervolgd voor onderscheidenlijk de rechtbank te Utrecht en te Leeuwarden. Beide werden schuldig bevonden, strafbaar verklaard en gestraft. In 1952 was die straf een gevangenisstraf van 1 jaar, maar voorwaardelijk en in 1973 bestond de straf uit oplegging van een gevangenisstraf van 1 week, voorwaardelijk.
Ook zonder in te gaan op de in beide vonnissen vervatte overwegingen, valt in elk geval het enorme verschil van strafmaat op, ook al had die in beide gevallen slechts formele betekenis. De beide daders werd immers het ondergaan van een gevangenisstraf bespaard. Wat echter ook in beide gevallen opvalt is dat het gelijkelijk ging om daders, die het beroep van arts uitoefenden, die niet zelf de betrokken patiënten behandelden en die wel tot die patiënten in een bijzondere en nauwe familierelatie stonden. Toch is in beide gevallen het beroep van de daders geen punt van overweging geweest en dat lijkt merkwaardig. Immers beiden waren bij uitstek als medici in staat de toestand van de betrokken patiënten te beoordelen en met name de aard van hun lijden, de mogelijkheden van herstel en de gevolgen van toediening van lijden-verzachtende middelen in hun overwegingen te betrekken.
Nu worden artsen bijna dagelijks geconfronteerd met patiënten die ernstig lijden en van wie nauwelijks herstel, dan wel slechts herstel met voortzetting van lijden, kan worden verwacht. Onder die patiënten bevinden er zich die beslist geen enkele mogelijkheid verzuimd zouden willen zien om, hoe dan ook, in het leven te worden gehouden. Er zijn er evenzeer die voorhanden

mogelijkheden tot beëindiging van hun lijden, en daarmee van hun leven, graag toegepast zouden willen zien.
De vraag kan worden gesteld in hoeverre een patiënt een besluit in de een of andere richting geheel kan overzien en de vraag wordt al meteen ingewikkelder, wanneer het niet alleen om de patiënt zelve gaat, maar ook om degenen die dezen het naast staan, zoals ouders, kinderen, broers en zusters. Nog ingewikkelder wordt de vraag wanneer de patiënt door aftakeling van geestelijke vermogens door verlies van bewustzijn zelf tot medewerking aan enig besluit niet of niet meer in staat is. Wanneer ik dan ook hierbij betrek de ontwikkeling van de medische wetenschap en de haar ter beschikking staande en komende technieken, dan meen ik dat al duidelijk is dat wij gesteld zijn voor een vrijwel onoverzienbaar gecompliceerd vraagstuk. Een vraagstuk dat met slogans om een wetswijziging en zelfbeschikking van de mens niet kan worden afgedaan.
De technische mogelijkheden waarover de medische wetenschap reeds thans beschikt lijken onbegrensd. „Leven", wat men daaronder ook moge verstaan, kan héél, héél lang worden voortgezet; lijden kan tot een dragelijk minimum worden verzacht; in de wedloop met de tijd, benodigd voor de ontwikkeling van nieuwe vindingen, kan het bestaan langdurig worden gerekt. Volgens moderne inzichten eindigt „leven" niet meer met stilstand van het hart (tot voor betrekkelijk kort het criterium bij uitstek van de dood). Hartbewegingen kunnen mechanisch gaande worden gehouden en andere criteria voor de doodstoestand zijn opgekomen. Wanneer fucties van de hersenen geheel zijn weggevallen, kan van doodzijn worden gesproken. Het is onmogelijk te voorzien wanneer de wetenschap mogelijkheden heeft gevonden om ook deze functies gaande te houden.
Er zijn dus ten aanzien van de euthanasie al dadelijk complexe vragen, maar er komt daarbij nog een die in toenemende mate van dringendheid beantwoording eist.
Moeten wij in de zo benauwende ontwikkeling van onze maatschappij, met haar toenemende overbevolking en afnemende grondstofvoorziening er nog met alle kracht naar blijven streven om de „gebrekkige", „zwakke" mens in het leven te houden? Moeten wij naar een terugkeer van primitievere samenlevingsvormen, waarin juist de overleving van de krachtigste, de sterkste, de gezondste, wordt bevorderd, waarin onderlinge strijd, wedijver — zo men wil — de sterkste doet „winnen" van de zwakkeren, naar een „survival of the fittest" (overleving van de krachtigste)?
Alleen het denken hierover leidt tot onoverzienbare gevolgtrekkingen. Hoe zit het met gebruik van wetenschappelijke middelen tot het in leven houden van gebrekkig geborenen? In hoeverre moeten geestelijk onvolwaardigen genieten van levensbehoudende en -verlengende middelen? Heeft de mens een „waarde", die kan worden gewogen bij keuze tussen hen die wel en hen die niet mogen blijven leven? Is afweging van die „waarden" en belangen mogelijk bij de pogingen mensen overeind te houden, te verzorgen, te voeden

en te omgeven met tal van hoogst kostbare middelen, die door de „sterken" moeten worden opgebracht? Men leze over deze huiveringwekkende problematiek het artikel van L. Kolakovski in het maartnummer van 1972 van dit tijdschrift („Het doden van gehandicapte kinderen als het fundamentele probleem van de filosofie"), en de Notities van P. Spigt in maart 1973.
Ik dacht dat wel heel duidelijk was welke consequenties het denken over en — zo men wil — het spelen met het begrip euthanasie heeft. Toch meende ik deze gedachten, summier als ze mogen zijn, niet achterwege te kunnen laten, omdat ieder die zich met dit onderwerp bezig houdt er zich van doordrongen moet weten dat hij met een probleem van kolossale omvang bezig is. Ik keer terug naar Nederland en naar onze wetgeving en ik wil nu trachten nader te beschouwen waarom het bij ons voornamelijk gaat.

De beide artsen die in de genoemde strafzaken als verdachten fungeerden, speelden als zodanig geen rol. Zij zijn — ook al zet ik daarbij vraagtekens — beschouwd als gewone mensen, die als naaste bloedverwanten het lijden van een geliefd familielid niet konden aanzien, die dringende verzoeken welbewust wilden inwilligen en die van hun bijzondere medische kennis slechts gebruik maakten om het leven van een ander te beëindigen.
Indien ik nu, zoals de rechters die over hen oordeelden deden, hun beroep buiten beschouwing laat, dan rijst als eerste vraag of onze wet wel moet toelaten — in tegenstelling tot hetgeen nu verboden is — om een ander die daarom ernstig en met nadruk vraagt, het leven te benemen.
Ik heb met die vraag geen moeite en beantwoord haar met een overtuigd en volmondig: neen!
Er zijn erg veel mensen die in bepaalde perioden van hun leven wensen (en die wens ook duidelijk kenbaar maken), dit leven niet te willen voortzetten, die er zelfs dringend om smeken hen te helpen om aan hun leven een einde te maken. Maar er zijn even zovelen die in een latere periode van hun bestaan er maar al te gelukkig mee zijn dat niemand het in zijn hoofd heeft gehaald hun de zo dringend gevraagde „hulp" te bieden.
Nu wil ik bepaald niemand de bevoegdheid ontzeggen om in enig stadium van zijn leven zelf daaraan een einde te maken. Wel ontzeg ik dezulken het recht om van anderen te vergen dat zij daarbij helpen en aldus verantwoordelijk worden voor een besluit dat een ander heeft genomen *en waarvan deze niet meer zelf de verantwoordelijkheid behoeft te dragen.* Bovendien blijkt uit een groot aantal mislukte zelfmoordpogingen, dat de betrokkenen er achteraf gelukkig mee waren, dat hun poging niet slaagde en hoezeer hun pogen als een kreet om *aandacht, hulp, bijstand* moest worden aangemerkt.
Mijn ontkennende beantwoording van de vraag brengt ook mede dat ik aan een „wilsverklaring" van de vrager, mondeling dan wel schriftelijk, geen enkele waarde kan toekennen. Wie zijn leven wil beëindigen moge dat zelf doen. Een ander kan in welke wilsverklaring dan ook geen vrijbrief tot medewerking vinden. In dit opzicht kan ik een wijziging van onze wetgeving onmogelijk

voorstaan. Het doden van een medemens, óók op diens eigen, nadrukkelijke, verzoek, blijf ik als een laakbaar geval van opzettelijke doodslag beschouwen en ik meen dat onze wetgeving in dit opzicht haar *beschermende* taak moet blijven vervullen,

Een tweede vraag die rijst is of onder alle omstandigheden menselijk leven moet worden in stand gehouden. Met deze vraag kom ik meteen terecht bij degenen die krachtens de bij de aanvang van hun beroepsuitoefening afgelegde eed bij uitstek er mee zijn belast leven te redden en te behouden, de artsen. Zij hebben zich daartoe verbonden en bovendien hebben zij op zich genomen het leven van lijdenden te verzachten.

Nu ligt hierin al meteen een tegenstelling besloten. Niet altijd kan „instandhouden van leven" „redden van leven" samengaan met „verzachten van lijden".

De ontwikkeling van medische technieken brengt noodzakelijk met zich mee het zoeken naar de grenzen waar die technieken niet meer behoren te worden toegepast. Men leze het boekje van prof. Van den Berg „Medische macht en medische ethiek" (1970) er op na om te zien tot welke prestaties de medische techniek, om der wille van het technisch kunnen, in staat is.

Reeds nu worden artsen, bijna dagelijks, gesteld voor ernstige gewetensconflicten bij het zoeken naar richtsnoeren voor hun handelen. Zij moeten vaak kiezen voor hun patiënt tussen een scala van mogelijkheden, liggende tussen het „stopzetten" van de kraan van het beademingstoestel en het toedienen van de dood bevorderende medicamenten, tussen de vraag of een ernstig lijdende verdere middelen moeten worden onthouden en het ziekteproces onbeïnvloed zijn loop moet hebben, lijdenverzachtende middelen in toenemende doseringen moeten worden toegediend dan wel behandeling moet worden nagelaten.

Tot dusver ben ik in de rechtspraak geen vervolgingen tegengekomen tegen artsen, die hun keuze aldus bepaalden dat het sterven van de patiënt daarvan het gevolg was, en ik verwacht — eerlijk gezegd — vervolgingen van dien aard niet gauw. Ook in het medische tuchtrecht deden zich, bij mijn weten, klachten van deze strekking niet voor en wanneer zij zich voordoen, dan zullen zij moeten leiden tot beantwoording van de vraag of de betrokken arts de door hem gedane keuze naar de omstandigheden van zijn patiënt verantwoord mocht doen.

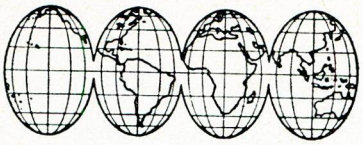
Is het nu nodig voor het eigenlijk theoretische geval dat een arts op deze grond zou worden vervolgd, de wet te wijzigen?

Ik dacht dat daaraan voorshands geen behoefte bestond.

Het is een juridisch-technische vraag of een arts die zou worden vervolgd wegens overtreding van het genoemde artikel 293 van ons wetboek van strafrecht, beroep zou kunnen doen op een zogenaamde buitenwettelijke rechtvaardigingsgrond en ik laat de beantwoording van die vraag buiten beschouwing. Ik zie nog geen reden om de wet ten behoeve van de arts, die verantwoord handelt in de uitoefening van zijn beroep bij het beëindigen van

het leven van zijn patiënt, met een bijzondere rechtvaardigingsgrond te verrijken.
Als het juist is dat, zoals uit het voorgaande blijkt, onze discussies over de euthanasie eigenlijk voornamelijk liggen op het terrein van het medisch handelen, op het gebied der zogenaamde „medische ethiek", dan rest nog als derde vraag welke de betekenis is van de „wilsverklaring" van de patiënt tegenover de arts.
De Nederlandse Vereniging voor Vrijwillige Euthanasie verspreidt op het ogenblik een zogenaamd „levenstestament" hetwelk — samengevat — behelst dat, wanneer de ondertekenaar in een lichamelijke of geestelijke toestand komt te verkeren dat geen herstel „tot een redelijk en waardige levensstaat te verwachten" is, deze wenst dat geen technieken zullen worden toegepast tot onderhouden van de fysieke levensprocessen en dat „euthanasie worde toegepast". Daarbij is tevens opgenomen dat de behandelende arts bij voldoende bewustzijn van de patiënt een bevestiging van de verklaring moet verlangen.
De termen „redelijke en waardige levensstaat" stellen de beoordelende arts al gauw voor onoverkomelijke moeilijkheden. Wat de een als zodanig beschouwt is volstrekt niet hetzelfde voor de ander. Het legt juist op de behandelende arts een verantwoordelijkheid ter beslissing, welke de patiënt aan hem overlaat. Ik dacht dan ook dat de waarde van een dergelijke opdracht aan de arts gering is. Het ontslaat hem niet van een zelfstandig oordeel omtrent de toekomstmogelijkheden van de patiënt, van het overwegen van al dan niet toepassing van de geëigende middelen tot herstel of verzachting van lijden.
Maar datgene wat de arts bepaaldelijk niet mag — en ik ben er mij goed van bewust dat ook hier al meteen een complex van vragen ligt — is het rekenen met omstandigheden, gelegen buiten de patiënt en diens directe omgeving. Hem komt, dacht ik — en dat is negatief beoordeeld — niet toe een oordeel over de „waarde" van het leven van deze patiënt in verhouding tot de „waarde" van het leven van een ander. Dit is niet gering en vereist natuurlijk verdere doordenking en beschouwing. Maar al te vaak komt — als simpel voorbeeld — het leven van een jongere in gevaar doordat behandelingsmogelijkheid kan worden geblokkeerd door die van een oudere. Ik wijs op voorhanden ziekenhuisruimte, mechanische middelen. Maar ik kom hiermee op het punt van verdere ontwikkeling van medisch-ethische criteria en hoewel ik er mij van bewust ben dat *juist dit punt* van het hoogste belang is, volsta ik er hier mede het aan te duiden als *eigenlijk het wezenlijke* waarom het bij de discussie over euthanasie op dit ogenblik gaat. Het gaat niet om formele wijziging van de wet, het gaat evenmin om vrijheid tot zelfbeschikking van de mens. Het gaat om het bepalen van de grenzen waarbinnen medische middelen *mogen, moeten* worden toegepast of waarbinnen van toepassing *mag, moet* worden afgezien.

M. Knap



Geboortenbeperking en welvaart in Afrika

In de „Kroniek van Afrika" (derde kwartaal 1972), een uitgave van het „Afrika Studiecentrum" van de Leidse Universiteit schreef K. de Jonge een artikel waarin hij enkele mythes inzake de bevolkingsproblematiek in Afrika analyseerde.
Uit de tijdens de te Accra op 9 december '71 mede onder auspiciën van de ECA begonnen Afrikaanse bevolkingsconferentie gehouden discussies bleek dat Afrikaanse demografen, economen, planningsdeskundigen en politici de snelle bevolkingstoename als „de nachtmerrie van deze eeuw" en als de belangrijkste oorzaak van de onderontwikkeling beschouwen.
Men schatte in '70 de bevolking van Afrika op 355 miljoen. Door een gemiddelde bevolkingsdichheid van 11 personen per km^2 is Afrika het dunst bevolkte continent van de Derde Wereld. Doordat de eerste afneemt, maar de hoge vruchtbaarheid gehandhaafd blijft, neemt het bevolkingsaccres in bepaalde Afrikaanse landen van jaar tot jaar toe. Auteur verwacht dan ook dat de bevolking van Tropisch Afrika tot 1985 met 2,5 à 2,6% zal blijven toenemen. Bovendien gaat een hoge vruchtbaarheid zoals in Afrika, met een hoog percentage jongeren (in 1970 was 63% van de Afrikaanse bevolking jonger dan 25 jaar) gepaard, hetgeen een extra belasting voor de economie betekent, waarmede de Afrikaanse landen wel rekening zullen moeten houden.
He is voor een niet-econoom moeilijk om te bepalen in hoeverre de produktieverhoging in de Derde Wereld door een dalend geboortecijfer wordt bevorderd, temeer omdat de economen hieromtrent van mening verschillen. Veel belangrijker is derhalve de vraag waarom er in de Afrikaanse landen eigenlijk geen sprake is van economische ontwikkeling.
In Tropisch Afrika liggen hieraan stellig niet de bevolkingsgroei en -druk ten grondslag, maar veeleer dragen hiervan de bestaande nationale en internationale economische en sociale patronen de schuld. Bovendien speelt bij een en ander de verhouding tussen stad en platteland een rol. De stagnatie in de landbouw leidt tot massale migratie van de boeren naar de steden, waar de sociale infrastructuur beter is en de industrieën en bedrijven zijn gevestigd. De migranten hopen op werk en een hoger levenspeil, maar zij komen meestentijds bedrogen uit.
De ogenschijnlijke kloof tussen economische en demografische krachten heeft in concreto weinig met de snelle bevolkingsgroei, maar zeer veel met Afrika's afhankelijke economische positie te maken. *Door steeds op een demografische oplossing van het onderontwikkelingsprobleem aan te dringen en het bevolkingsaccres als hoofdoorzaak van alle ellende te beschouwen, hoopt men de verantwoordelijkheid van de rijke landen voor de onderontwikkeling van de arme landen te verdoezelen.*
De eerste zijn nl. niet bereid ingrijpende economisch-politieke wijzigingen te helpen bevorderen, terwijl het middel van geboortenbeperking als één van de goedkoopste vormen van hulpverlening moet worden aangemerkt.
Ondanks de in Afrika gehuldigde socialistische ideologieën (Afrikaans socialisme) doen de Afrikaanse regeringen weinig om „self reliant" te worden. De anti-zwangerschapspil zal nimmer een snelle technologische oplossing kunnen bieden voor de bestaande problemen en auteur is van mening dat geboortenbeperking hoogstens een secundaire rol kan spelen bij het

streven naar economische ontwikkeling. Wat geboortenregeling en daling van het geboortencijfer betreft, zal men moeten beginnen met een politiek, welke op wijziging van die socio-economische voorwaarden is gericht, die invloed uitoefenen op de bestaande praktijken op het gebied van de geboortenregeling en het vruchtbaarheidsniveau. Daarnaast kunnen alsdan facilteiten worden geschapen voor geboorenregelingsprogramma's. Wil men in Tropisch Afrika het geboortencijfer aanzienlijk doen dalen, dan zal de plattelandsbevolking die 80 à 90% van de gehele bevolking uitmaakt, daarbij moeten worden betrokken. De meeste huidige Afrikaanse regeringen houden zich echter nauwelijks bezig met verbetering van de toestand ten plattelande.
De meeste Afrikaanse landen huldigen het principe dat geboortenbeperking op vrijwillige basis dient te geschieden, hoewel de praktijk wel eens anders uitwijst. Tunesië bijv. neem in het kader van zijn bevolkingspolitiek veel verdergaande maatregelen, zoals vaststelling van een minimum leeftijd, legalisatie van abortus enz. Ook kunnen Afrikaanse landen in de toekomst met dwang van buitenaf te maken krijgen. De voorzitter van de Wereldbank McNamara stelde nl. in 1968 voor om economische hulp te weigeren aan landen zonder geboortenregelingsprogramma's. Voorstanders van geboortenbeperking drongen bij de Amerikaanse regering erop aan om aanvaarding van een bevolkingspolitiek als voorwaarde voor hulpverlening te stellen. Uitgaande van de hiudige Afrikaanse maatschappelijke constellatie, zijn optimistische verwachtingen over de rol, die geboortenregelingsprogramma's kunnen spelen bij de daling van het geboortencijfer, volgens schrijver niet gewettigd.

P.K.

Notities van een lezer

Gedurende de paasweek waren we in Wenen en natuurlijk maakten we een tochtje — een bedevaart als het ware — naar het huis waarin **Sigmund Freud** zeven-en-veertig jaar heeft gewoond en waar al zijn enorme werken zijn ontstaan: de Berggasse nr. 19, (van 1891 tot zijn vlucht in 1938).
Er is niets romantisch aan. Geen klein straatje met karakteristieke huisjes, waarvan je je zou kunnen voorstellen dat daarin geworsteld is om inzicht in duistere problemen te verwerven.
Het is een grote, brede, zakelijke straat die uit het centrum, langzaam glooiend naar de Donau beneden afloopt. Op de eerste paasdag, toen wij er tegen tien uur 's morgens aankwamen, was het er stil en zonnig. De huizen zijn groot, hoog en massief, gebouwd in de vroege negentiende eeuw.
In de tijd van Freud was er een slager gevestigd in het benedenhuis, wiens vóórnaam ook Sigmund was. De huizen waren als kazernehuizen ingericht; door een grote, dubbele deur komt men in een ruime stenen hal; meteen links woonde destijds de concierge. Freud had geen sleutel van de voordeur, en moest, op welk uur hij ook thuiskwam na tienen 's avonds, zich de deur laten openen door de concierge.
Rechts voeren stenen trappen naar boven. Aanvankelijk woonde Freud op de eerste verdieping met drie kamers. Toen het aantal kinderen in zijn gezin toenam verhuisde hij — in 1908 — naar de zogenaamde mezzanin: een tussenverdieping, waar hij aan de ene kant zijn praktijkruimte en aan de andere zijde een ruime woning bezette. Het zogenaamde Freud-Haus dat wij bezochten, was die praktijkruimte. De behuizing is niet gereconstrueerd. De meubels zijn alleen nog aanwezig in de wachtkamer — een tafel, een bank, een paar stoelen, alles met pluche —, waar men direct voorbij een kleine hal binnen komt.
Aan de kapstok hangt ontroerend zijn gleufhoed en zijn wandelstok die we van foto's kennen. Van de wachtkamer uit komt men door een dubbele deur in de vroegere behandelkamer, waar eens de beroemde divan met achter het hoofdeinde de leunstoel stond. Als hij moe werd nam hij een rechte stoel onder zijn benen. Er staan wat vitrines en langs de muren zijn heel grote foto's aangebracht die door August Eichhorn bij het vertrek uit Wenen in 1938 zijn genomen. Daarop ziet men de behandelkamer en de daarachter liggende studeerkamer afgebeeld. Verder zijn er de werken, eerste drukken, correspondenties en curiosa, zoals zijn grote, zwarte vulpen, zijn befaamde spiegel die altijd links naast hem aan de raamlijst hing, zijn portefeuille enz.
Door het raam kon Freud uitkijken op een tamelijk grote binnenplaats. In de hoek daarvan moet een beeld hebben gestaan en er zijn speculaties dat de voorstelling daarvan grote invloed heeft gehad op het denken van de geniale psycholoog.
Alles bijelkaar is het niet imposant, zelfs een beetje armzalig voor een „Gedenkausstellung". De stad Wenen doet er niets aan, de gelegenheid wordt onderhouden door de „Wiener Psycho-analytische Vereinigung". Het lijkt of de stad zich nog steeds niets gelegen wil laten liggen aan deze bijzondere man. Toch zijn hier de wereldberoemde boeken geconcipieerd, als *Traumdeutung, Der Witz, Totem und Tabu, Die Zukunft einer Illusion, Das Unbehagen in der Kultur.*
Freud haatte Wenen. Na een korte reis

keerde hij eens in Wenen terug en schreef aan zijn vriend Fliess: „Nauwelijks terug staat mij de trieste omgeving hier in Wenen al weer tegen. Het is een ellende om hier te leven. Ik haat Wenen bijna persoonlijk."

*
* *

Het leven van Freud, hoezeer het een bestaan van een hardwerkende geleerde was, is gevuld geweest als een avontuur. Na de dood van Sigmund Freud heeft *Ernest Jones* naarstig de stukken verzameld om het grote werk van een volledige biografie voor te bereiden. Tussen 1953 en 1958 voltooide Jones de levensbeschrijving van Freud in drie grote delen. Eigenlijk was dit de verkeerde weg. Weliswaar bezitten we het een en ander — bijvoorbeeld de befaamde correspondentie tussen Freud en Fliess: „Aus den Anfängen der Psychoanalyse", Londen z. j. (1950) — doch de grote briefverzamelingen heeft Jones alleen maar (en hij alléén) mogen bestuderen.
Een biografie is een eindpunt van een lange weg. Eerst moet het *werk* kritisch uitgegeven zijn door lieden die de brieven, documenten en andere inedita kennen. Dan moeten de *brieven* enz. gepubliceerd worden . . . en integraal. Op grond daarvan zijn *detail-studies* mogelijk. En pas daarna kan een verantwoorde, evenwichtige, complete *biografie* geschreven worden.
Ik kan mij niet goed verplaatsen in de wetenschappelijke moed dergenen die aan een levensbeschrijving van enige pretentie beginnen vóórdat is voldaan aan de bovengenoemde voorwaarden.
Er is één uitzondering, waarin ik het begrijp; als men de te beschrijven persoon zélf grondig kent, of meent te kennen zo u wilt. Want dan kan elk onbekend stuk of elke door anderen geïnterpreteerde bijzonderheid alleen maar verondersteld worden overeen te stemmen met de eigen visie — of met de waarheid in strijd te zijn.
Ernest Jones schreef zijn omvangrijke, zeer gedetailleerde biografie van Freud met de zelfverzekerheid van de onverstoorbare insider.
Hij wist ontzagwekkend veel van dat leven. Hij was zijn leerling, zijn patiënt. zijn vriend en vertrouweling geweest. En aan het eind bezitten we een overweldigende hoeveelheid, tamelijk goed geordende feiten waardoor dit leven perspectief en kleur verkrijgt. We volgden de ontwikkelingsgang, de werkzaamheid, de geniale vondsten, de jaren van volle rijpheid zowel als die van de akelige afbraak door kaakkanker stap voor stap. Hoe hij leefde en werkte, hoe hij zich voelde, hoe hij met zijn vrienden en vijanden omging, we beschikken nu over een menigte gegevens.
Wat ongewoon en ook: wat „gewoon" was, dat leven van die fenomenale psycholoog! Merkwaardige bijzonderheden blijven je dagenlang bij. De ijzeren regelmaat van zijn dagindeling — patiënten, steeds vijf-en-twintig minuten, van 's morgens 8 uur tot 's avonds 9 uur — het loopje 's middags naar zijn sigarenhandelaar, het vaste kaartavondje, zijn mededeling dat hij zijn beste werk schreef als hij zich niet lekker voelde, z'n menigvuldige „kwalen" als migraine, spit, schrijfkramp enz. enz., de overwinning van hoogtevrees door „wilsinspanning" zoals hij zelf zei — allemaal wonderlijke dingen die hem proportie geven in het „menschliche allzumenschliche".
Maar ook de fijnheid van zijn vriendschap, de ontzagwekkendheid van zijn vijandschappen, de genialiteit van zijn intuïties — tegenover zijn bekentenis dat hij diep in zijn hart eigenlijk intolerant was voor pathologische naturen.
Het is niet doenlijk hier zelfs maar schetsmatig een overzicht te geven van het leven en werken van Sigmund Freud. Er kunnen slechts merkwaardige passages worden gereleveerd. Zo bijvoorbeeld de anecdote inzake zijn literaire voorkeur. In 1907 vroeg een Weense uitgever, Hugo Heller, aan een aantal beroemde mensen om hem een lijstje van volgens hen *tien goede boeken* te zenden. Onder de geïnviteerden bevonden zich Hermann Bahr, Forel, Masaryk, Schnitzler en Wassermann.
Freud antwoordde: „U vraagt me om een lijst van *tien goede boeken* zonder enige nadere toelichting — zodat het aan mij overgelaten wordt niet alleen de boeken uit te zoeken maar bovendien Uw vraag te interpreteren. Gewoon als ik ben te letten op haast onmerkbare tekens, wil ik me bezighouden met de bewoordingen waarin

de vraag is gesteld. U zei niet: de tien *schitterendste* werken der wereldliteratuur — waarop ik zou hebben te antwoorden, zoals vele anderen: Homerus, de tragediën van Sophocles, Goethes Faust, Shakespeares Hamlet, Macbeth enz. Evenmin sprak U over de tien *belangrijkste* boeken, waarbij noodzakelijkerwijs ook het werk van Copernicus, het boek over het geloof in heksen van Johan Wier, Darwins Descent of Man enz. moeten worden inbegrepen. Ook vroeg U mij niet naar de tien boeken die ik het *liefste* lees, waarbij ik niet zou hebben vergeten Miltons Paradise Lost en Heines Lazarus te noemen.
Ik denk derhalve dat Uw woord „goed" een speciale betekenis heeft, zoals we spreken van „goede vrienden", boeken waaraan een mens iets van zijn wijsheid, van zijn wereldbeschouwing schuldig is, boeken die men anderen aangeraden heeft te lezen maar die niet direct doen denken aan geweldige, klassieke grootheid. Ik zal U tien van zulke *goede* boeken noemen: Multatuli: Brieven en werken; Kipling: Jungle Book; Anatole France: Sur la pierre blanche; Zola: Fécondité; Mereschkowsky: Leonardo da Vinci; Godfried Keller: Leute von Seldwyla; C. F. Meyer: Huttens letzte Tage; Macaulay: Essays; Gomperz: Griechische Denkers; Mark Twain: Sketches." Wij komen er niet slecht af met Multatuli.

*
* *

De tijd is gelukkig ook in ons land voorbij, dat men over Freud schamper, laatdunkend of zelfs beledigend schreef. Toch mogen we wel eens bedenken, dat het nauwelijks vijf en veertig jaar geleden is, dat de beroemde, maar ook uiterst belangrijke Utrechtse neuroloog **Prof. C. Winkler** in zijn afscheidscollege over „De Toekomst der Psychiatrie" zei: „Wanneer men echter door Freud's psychoanalyse in het meer der onderdrukte hartstochten gaat roeren, dan blijkt het een modderpoel te zijn van den allerviesten aard". En hij achtte de theorie „van weinig belang voor de toekomst der psychiatrie". (Haarlem, 1925).
Dr. Ernest Jones nu was de oudste vriend en medewerker van Freud, en hij beschikte over de gehele literaire nalatenschap van de geniale schepper der psychoanalyse, zodat hij wel een ideale levensbeschrijver genoemd mocht worden. De vriendschap, die hij voor Freud heeft gekoesterd, verhinderde hem evenwel niet om oprecht naar een juist, dus genuanceerd beeld van de grote zielkundige te streven. Maar het allerbelangrijkste acht ik wel de vloed van bijzonderheden, van anecdotes, van achtergrondgegevens uit het leven en werken van Sigmund Freud, die is losgekomen. Freud zélf geworsteld heeft in **eigen** leven met de problemen van doel en zin en streven, en hoe hij in de „ellende" van zijn eigen lot de weg heeft ontdekt om zich te redden. Het eerste deel van de biografie van Freud bevatte vooral de historie van de jeugd- en eerste manne-jaren (1856-1900), waarin de hevigste crises vielen van zijn leven. Het tweede deel is gewijd aan de jaren van volwassenheid (1901-1919), waarin de opbouw van zijn systeem, de uitzaai van zijn ideeën over de gehele wereld, de opgang tot beroemdheid, plaats vond. Het tafereel van dit boeiende leven speelt zich af tegen de achtergrond van het bestaan rondom de eeuwwenteling; en allerlei vlakke gebeurtenissen verkrijgen reliëf, terwijl tot heden onbegrijpelijke dingen in een helder licht komen te staan. Eén-derde fragment van het tweede deel wordt in beslag genomen door een spitse poging van Ernest Jones om Freud als persoonlijkheid opzettelijk te karakteriseren. Hij had namelijk vastgesteld, dat de menigte van kenschetsende details, die hij in zijn biografie leverde, toch niet een totaalbeeld bleek te hebben verschaft zonder dat er strijdigheden in het portret waren te constateren. Op de vele bizonderheden en conclusies, die Jones in zijn kenschets opnam wil ik hier nu niet nader ingaan, maar er is één kwestie, die ik van zo groot belang acht, dat ik er iets uitvoeriger over zal schrijven. Dat is de houding die Sigmund Freud aannam ten opzichte van de wetenschap.
Sigmund Freud stond op het standpunt, dat de stelligheden, die de wetenschap kan leveren, principieel verwijderd zijn van de zekerheid, die men ook wel het Absolute zou kunnen noemen. **Prinses Marie Bonaparte** — een leerlinge van hem, zij schreef een grote biografie over Edgar Allen Poe — schonk hem eens het boek

„La Valeur de la Science" (de waarde der wetenschap) van Poincaré. Daarbij werd het commentaar gegeven: „Zij, die boven alles dorsten naar zekerheid, houden niet werkelijk van de waarheid".
Freud vervolgde: „Dat is zó waar! Ik heb dat in ander verband ergens gezegd. Middelmatige geesten vragen van de wetenschap een soort van stelligheid, die zij nimmer geven kan, een soort van *religieuze genoegdoening*. Alleen de ware, zeldzame, echte wetenschappelijke geesten kunnen de twijfel verdragen, die eigen is aan al onze kennis". (II — 466.)
Uit de mond van Freud zal dit velen vreemd in de oren klinken. Zij hebben hem — oppervlakkig — vermoedelijk leren kennen als een man, die daverende enormiteiten poneerde op een gebied waar voorheen geen sprankje licht, laat staan een vleugje zekerheid te vinden was. Zij hebben zich afgevraagd, waaraan hij de verzekerde toon ontleende, als het speculatieve karakter van zijn theorieën hem al niet noopte tot een schroomvallige toon. Doch wie iets dieper is doorgedrongen in de spelonken van zijn redenaties, die kent hem als een uiterst behoedzame, voortdurend twijfelende zoeker naar begrip, naar verband, naar verheldering. Voor wie hem beter kent is juist de overwegende, volstrekt ondogmatische *toon* van zijn geschriften de grootste charme. Wie niet „Der Mann Moses" heeft gelezen en daarbij getuige was van zijn befaamde „vergissing", die hij — zonder haar te schrappen — weer opneemt als uitgangspunt voor een nieuwe redenatiepoging — die mist toch eigenlijk één van de meest fascinerende ervaringen van het wetenschappelijke essay.

*
* *

Welnu, het **stramien van het leven** is in feite tragisch van structuur. De vergankelijkheid aller dingen, de dood, is op zichzélf niet tragisch, maar net als het grondplan van de tragedie is het leven tragisch door zijn *tegenstrijdigheden*. De dood verwoest — zelfs in het gunstigste geval — een zojuist voltooide, nu eerst vruchtbare wijsheid. Er is opbouw en afbraak tegelijk, de hoogste glorie van het leven wordt te zelfder tijd begeleid door het gelui der doodsklokken, ons besef begeleidt de onontkoombare noodzakelijkheid.
Met geen woord bedoel ik hier het leven een sombere klank te geven! De tragedie is voor mij de top-vorm der schoonheid en háár waarachtig te *beleven* is wellicht de meest elementaire ervaring des levens.
Doch — zoals Freud al zei — de mensheid gaat een lange weg naar de wáre gelijkmoedigheid, die wel een *berusting* is, maar géén voetbal voor de schertsvorm van het amor fati: de christelijke hoop op redding.
In al die gedachtenspinsels der menigvuldige religies en religie-soorten echter moeten we wél terdege onderkennen het onvolledige, nog povere, aarzelende *begin* van besef. De geijkte godsdiensten zijn als het ware vluchthavens op de weg naar het illusie-loze inzicht in de ruige schoonheid van het leven als tragedie: er *is* geen Zekerheid in dit leven, dan alleen deze — de Onzekerheid. Zij is echter tevens de voortdrijvende motor naar begrip, naar inzicht, naar verbetering, verandering.
Het zijn inderdaad niet de werkelijke vrienden der *waarheid*, die dorsten naar *zekerheid*. Het wezen van een verantwoorde levenshouding is gelegen in het gemoedelijke verduren én voeden van de *twijfel*, in de voortdurende toetsing van waarheid en waarde, doch ook in het aarzelloos toepassen van wat we weloverwogen voor wáár moeten houden, en tévens in het angstloos ervaren van het *falen* van ons inzicht. Nergens elders ligt zekerheid dan in onze houding ten opzichte van het leven, namelijk in de besliste aanvaarding van het onzekere.
Ik ben oprecht van mening, dat de acceptatie van de twijfel — de geest van de eeuwige ketter — tegelijk de dood der goden betekent. Naarmate wij in de loop der eeuwen het gebied zien vergroten, dat ingeruimd wordt voor de twijfel, zien wij ook de beelden van goden en duivels vervagen en terugdeinzen. Over blijft dan de mens — niet meer een dorstende naar vastigheid, naar steun, gretig aanvaardend de wonderlijk-aanlokkelijke verhalen van verlossing en eeuwig heil — maar een *bevrijde* mens, die heeft leren begrijpen tot in alle vezelen van zijn bestaan, dat zekerheid een gedachte-ding is, een kenschets van de houding, van een innerlijk

dat kiezend handelt: zonder angst hoewel met behoedzaamheid, zonder illusie hoewel met hoop, doch als individu, dus ten volle verantwoordelijk en met de inzet van de gehele persoon.

*
* *

Het is vrijwel aan ieder bekend, dat **Boccaccio** de schrijver is van van de befaamde *Decamerone* (1313-1375); een honderdtal alleraardigste verhalen, die geheel en al de vrijere geest van de renaissance der levenskunst ademen. Vrijwel geheel onbekend komt het mij echter voor, dat er in het levenswerk van een streng-gereformeerd predikant diep verscholen een verhaal van de zelfde soort, inderdaad ook van de zelfde geest doortrokken, een plaats heeft gevonden. *François Valentijn,* geboren te Alblas, van 1685 tot 1695 predikant in Indië, na een tussenpoos tot 1706 in Dordrecht, van 1707 tot 1714 weer als predikant in Indië — heeft de laatste jaren van zijn leven van 1715 tot 1726 doorgebracht al schrijvende aan het monumentale werk van zijn leven: „Oudt en Nieuw Oost-indien" in vijf kolossale folio-delen. Het is een allegaar van geschiedenis uit de tweede hand, mondelinge overlevering, reiservaringen, anecdotes, kwaadsprekerij etc. Maar dat alles laat ik liggen. In het IVe deel echter, op blz. 363, haalt hij een verhaal op dat men hem in Batavia heeft verteld.
Het gebeurde dan dat een zekere Fiskaal (Ambtenaar van het Openbaar Ministerie — een hooggeplaatst man) het oog met welgevallen op de vrouw van een schoenmaker had laten vallen. Hij kwam zover, dat hij op zekere avond, wetende dat haar man niet thuis was, verkleed als matroos bij haar binnen stapte. Zijn avances zocht hij te bespoedigen door zich bij haar wél bekend te maken. De vrouw, eerlijk hoewel bang, zocht uitstel van activiteit te bereiken en vroeg enige bedenktijd om het stoute spel te wagen. Zij spraken echter af dat de verklede Fiskaal de volgende avond zou terugkeren.
Zodra haar man was thuisgekomen pleegden zij overleg. De man had een idee om hier zonder verlies van eer doch ook graag zonder ander verlet aan te ontspringen.
De volgende avond verscheen de Fiskaal weer in matrozenkleren, maar nauwelijks was hij over de drempel of de schoenmaker kwam binnen, speelde ontsteltenis, greep de spanriem en joeg in vlot tempo de vliegen van de matrozenrug. „Ja", zegt Valentijn, „het trof den Fiskaal zoo wel overal, dat hij, de slagen niet langer konnende doorstaan, den Schoenmaker stil en als in vertrouwen zeide, dat hij geen Matroos, gelijk hij waande, maar de Fiskaal was". Dit pakte echter geheel anders uit dan de jurist gemeend had. „Schoft", riep de schoenmaker moeizaam onder het verhoogde tempo uit, „zult gij den naam van zulken braaf en eerlijk man, dien ik zeer wel kenne, mij hier noemen, om uw vuile en godloze toeleg op mijn vrouw te bedekken, en om daar door mijne handen te ontkomen; ik zal u dat verleeren." Het einde was dat de matroos gehavend en geplukt met builen en butsen de wijk nam.
Het aardigste was echter dat de schoenmaker zich de volgende ochtend al vroeg meldde op het bureau van de Fiskaal en hem bij diens bode te spreken vroeg. Eerst liet de hoge ambtenaar weten dat hij onwel was en niet te spreken — doch op grotere aandrang van de bezoeker liet hij hem toe. Onder de pleisters en omwikkeld van doeken (naar zijn zeggen: door een aanval van roos in het aangezicht), moest hij de vertrouwelijke boodschap aanhoren en met dankbaarheid belonen, dat de avond te voren een onverlaat, die de schoenmakersvrouw laaghartig wilde aanranden, zich voor de Fiskaal had uitgegeven. Op dringend verzoek verzekerde de ambtenaar dat er naarstig gezocht zou worden naar het ploertige individu dat zich verstout had tot roof van eer en goede naam.

P. Spigt

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting is in het leven geroepen

- om de doordenking van de wetenschappelijke en culturele achtergrond van het moderne humanisme te bevorderen,
- om de mogelijkheden te scheppen voor een uitwisseling van gedachten omtrent de fundamentele vragen waarvoor het humanisme geplaatst wordt,
- Om door publikaties op wetenschappelijk niveau het moderne humanisme te verdiepen en te verbreiden.

Vormen van deelneming:

a. donatie van tenminste *f* 30,— per jaar ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen,
b. contributie van tenminste *f* 15,— per jaar.

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd.

De stichting geeft uit

rekenschap

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, onder redactie van prof. dr. J. C. BRANDT CORSTIUS, prof. dr. H. FREUDENTHAL, mr. M. KNAP, P. KRUG, dr. J. VAN LONDEN, prof. dr. J. P. VAN PRAAG, prof. dr. B. W. SCHAPER, P. SPIGT, drs. R. TIELMAN.

Het abonnement loopt van 1 januari t/m 31 december. Abonnementsprijs *f* 20,—; losse nummers *f* 5,—.

Het adres van de Stichting Socrates en van de redactie en administratie van Rekenschap:
Oudegracht 152 - Postbus 114 - Utrecht. Telefoon (030) 318145.

Voor betalingen van donaties, contributies en abonnementsgelden giro 58.22.93 t.n.v. de Humanistische Stichting Socrates.