

Interview met Michel Foucault

J. de Wit
J. François

Op dit moment (1) geeft u in België, aan de Université Catholique de Louvain, een serie kolleges over de bekentenis. Wat is voor u het belang van deze problematiek, en welke plaats neemt ze in binnen het geheel van uw werk?

Ik heb steeds geprobeerd te begrijpen hoe de waarheid de dingen raakt, en hoe een aantal gebieden stukje bij beetje geïntegreerd is in de problematiek van en het onderzoek naar de waarheid. Eerst heb ik geprobeerd deze vraag te stellen ten aanzien van de waanzin.

Met de *Geschiedenis van de waanzin (Histoire de la folie)* heb ik niet een geschiedenis van de psychiatrische nosografie willen schrijven, en ook geen lijsten aan willen leggen van allerlei psychiatrische etiketten. Het ging mij er niet om hoe allengs de categorie 'schizofrenie' werd uitgezuiverd noch om de vraag naar het aantal schizofrenen in de middeleeuwen. Dan zou je uitgaan van de eeuwigheid van het moderne psychiatrische denken, terwijl ik vragen stelde naar het ontstaan van die praktijk en van dat moderne psychiatrische denken: hoe men er toe is gekomen te vragen naar de waarheid van het subjekt - op basis van zijn waanzin.

Het feit dat het gedrag van iemand die als gek wordt beschouwd het objekt wordt van een onderzoek naar de waarheid, en dat zich daar omheen een kennisgebied vormt als de mediese discipline, is iets met een betrekkelijk recente en korte geschiedenis.

Wij moeten onderzoeken hoe de gekken het veld van het onderzoek naar de waarheid zijn binnengetroten; met dit vraagstuk hield ik me in de *Geschiedenis van de waanzin* bezig.

Die vraag heb ik eveneens in *De woorden en de dingen (Les mots et les choses)* gesteld ten aanzien van taal, arbeid en de natuurlijke historie. Ik stelde haar ook ten aanzien van de misdaad in *Surveiller et Punir*. Men heeft de misdaad altijd beantwoord met een aantal institutioneel geregelde reacties, maar vanaf de 17e-18e eeuw werd deze praktijk uitgebreid met een ondervraging die niet meer eenvoudigweg een juridische ondervraging was, over de zaak die de straf kon rechtvaardigen, maar een vraag naar waarheid, die zich richtte op wat de krimineel was. Wat was zijn persoonlijkheid, met al zijn ver-

Krisis 14, 1984, pp 47-58

langens en fantasieën?

Ten aanzien van seksualiteit geldt precies hetzelfde; de vraag is niet wat de opeenvolgende vormen zijn geweest die men vanwege de reglementering opgelegd heeft aan de seksuele gedragingen, maar hoe het komt dat het seksuele gedrag op een gegeven moment niet alleen object is geworden van praktische, maar ook van theoretische bemoeienissen. Hoe komt het dat de moderne mens zijn waarheid zoekt in zijn seksuele verlangen?

Het vraagstuk van de waarheid ten aanzien van waanzin speelt zich tussen de 17e en 19e eeuw af via de institutionele praktijk van de opsluiting die men ziet ontstaan. De *Geschiedenis van de waanzin* onderzoekt de verbinding tussen uitsluiting en waarheid.

Het instituut *gevangenis* houdt niet eenvoudigweg uitsluiting in, maar vanaf de 19e eeuw eveneens korrektieprocedures; en wel via dit projekt tot verbetering van de gedetineerde, wordt de vraag naar de waarheid van de crimineel gesteld. Wat betreft de vraag naar de waarheid van seksualiteit, die gaat terug naar de eerste eeuwen van het christendom. Ze komt naar voren via de praktijk van de biecht en de bekentenis; dit is een zeer belangrijke praktijk in onze cultuur, en van doorslaggevende betekenis voor de geschiedenis van seksualiteit in het westen. Vanaf de 16e-17e eeuw krijgen we dus drie series: uitsluiting, waanzin, waarheid; verbetering, gevangenis, waarheid; seksueel gedrag, bekentenis, waarheid.

In Surveiller et Punir is de vraag wie de crimineel is nauwelijks aanwezig, terwijl de vraag naar de waarheid van de gek het belangrijkste thema is in de Geschiedenis van de waanzin. Surveiller et Punir eindigt in 1850. De kriminologie als kennis omtrent de crimineel verschijnt pas nadien ten tonele..

Ik had het aksent vooral op de tweede helft van de 19e eeuw moeten leggen, maar mijn aandacht lag elders. Ik had gemerkt dat men vaak het instituut gevangenis verwarde met de praktijk van de opsluiting als straf. De gevangenis bestond in de middeleeuwen en in de oudheid. Welzeker, maar mijn probleem was de waarheid van de gevangenis bloot te leggen, en te bekijken binnen welk rationaliteitssysteem, binnen welk beheersingsprogramma van individuen, en van delinkwenten in het bijzonder, men de gevangenis als een essentieel middel beschouwde. Ik houd daarentegen wel aan het plan vast een studie te verrichten naar de strafrechtelijke psychiatrie, die zou liggen op het kruispunt van de geschiedenis van de waanzin en de geschiedenis van de opsluiting als straf, en die zou moeten aantonen hoe de vraag naar de waarheid van de crimineel ontstaat.

Welke plaats neemt de bekentenis in binnen dit geheel?

De studie van de bekentenis is in zekere zin puur instrumenteel. De vraag naar de bekentenis verschijnt in de psychiatrie. Leuret begint in feite te luisteren naar het vertoog

van de gek, door hem te vragen: "Wat zeg je, wat wil je zeggen, en wie ben je, hier, wie wil zeggen wat jij zegt". De vraag naar de bekentenis, die eveneens heel belangrijk is geweest voor het funktioneren van het strafrecht, verschijnt zeer duidelijk in de jaren 1830-1850, op het moment waarop men van de bekentenis die de bekentenis van de fout was, doorgaat met een aanvullende vraag: "Zeg mij wat je hebt gedaan, maar zeg me bovenal wie je bent".

De geschiedenis van Pierre Rivière is in dit verband veelzeggend. Met het oog op deze misdaad, die niemand begreep, zegt de rechter van instruktie tegen Pierre Rivière, in 1836: Goed, het is duidelijk dat je je moeder, je zuster en je broer hebt gedood, maar het lukt me niet te begrijpen waarom je hen hebt gedood. Schrijf het op.

Hier is sprake van een verzoek om een bekentenis waaraan Pierre Rivière heeft voldaan, maar op zo'n raadselachtige wijze dat de rechter niet meer wist wat hij er mee aan moest.

Ik kom de bekentenis onophoudelijk tegen en aarzel om óf een geschiedenis van de bekentenis zelf, als een bepaald soort techniek, te schrijven, óf deze vraag te bespreken binnen het kader van studies over de verschillende gebieden waarop ze een rol blijkt te spelen, d.w.z. het gebied van de seksualiteit en van de strafrechtelijke psychiatrie.

Is de vraag naar de bekentenis ook niet fundamenteel in verband met de vraag naar de waarheid van het subjekt?

Absoluut. We vinden inderdaad in de bekentenis iets heel fundamenteels over de wijze waarop wij zijn verbonden aan wat ik verplichtingen ten aanzien van de waarheid noem. Daaronder moeten we twee dingen verstaan: enerzijds het toegeven van de gepleegde handeling (bijv. de misdaad van Pierre Rivière), hetzij binnen het kader van de religie hetzij binnen het kader van geaksepteerde wetenschappelijke kennis; anderzijds de verplichting om zelf onze waarheid te kennen, maar eveneens om deze te vertellen, te laten zien, en als echt te erkennen. Het probleem zou zijn, of deze band met de waarheid van wat we zijn, een specifieke vorm kent die eigen is aan het christelijke westen. Deze vraag raakt de geschiedenis van de waarheid en van de subjektiviteit in het westen.

Bijvoorbeeld, de bekentenis bestond al bij de klassieken, in de relatie met de geestelijke leider. Bij Seneca vindt men ook het gewetensonderzoek, men vindt eveneens de plicht om de gedurende de dag begane misstappen aan een geestelijk leider te zeggen. Maar het gewetensonderzoek was hier vooral een memotechniese oefening, die was gericht op de principes van het goede leven. Dat gewetensonderzoek verklaarde dus geen waarheid die was gefundeerd in het subjekt. De waarheid bevond zich ergens anders, in de principes van het goede leven, of in de volledige gezondheid. Men zocht de waarheid niet in de menselijke persoon.

Het is het monnikenwezen geweest dat dit heeft veranderd. Daar wordt de techniek van de bekentenis een subjektificeringstechniek. Het monnikenwezen veranderde dus de functie van de bekentenis door zijn specifieke interpretatie van geestelijke leiding.

Bij de klassieke schrijvers leidde de gids je naar een specifiek doel: het goede leven of de volledige gezondheid. De begeleiding stopte wanneer dat doel was bereikt, en de begeleiding veronderstelde dat de gids al verder was op weg naar dat doel. Het monnikenwezen verandert alles. Men moet niet slechts de begane misstappen vertellen, maar *alles*, ook *de meest intieme gedachten*. Die moeten onder woorden worden gebracht. Het monnikenwezen wantrouwe niet slechts het vlees zoals de klassieken, maar zichzelf. Bovendien stopt de begeleiding niet meer, de monnik moet altijd de mindere blijven van een of andere geestelijke leider. De begeleiding wordt een autoritaire leiding, die niets meer van doen heeft met de eigen ontwikkeling van de gids naar een specifiek doel, het is een subjektificeringstechniek geworden. Sindsdien is het probleem waarom de bekentenis buiten het monnikenwezen, vanaf de 17e-18e eeuw, de subjektificeringstechniek bij uitstek wordt. En ook waarom sindsdien het dispositief van de seksualiteit de centrale kern wordt, waaromheen de subjektificeringstechnieken cirkelen. Dit nu is mijn probleem.

Hoe ver bent u gevorderd met uw projekt over de geschiedenis van de seksualiteit? U heeft aangekondigd, dat het zes delen zal beslaan...

Ik heb meteen ingeziendat ik ten onrechte - zoals vele anderen - het postulaat onderschreven had dat de geschiedenis van het weten en van de moderne onderdrukking van de seksualiteit begon met de grote campagne m.b.t. de seksualiteit van de kinderen in de 17e en 18e eeuw. Bepaalde mediese teksten uit deze tijd over de masturbatie van kinderen, die men tegenwoordig als zeer typerend voor de burgerlijke moraal voorstelt, zijn in feite vertalingen van griekse mediese teksten. Men vindt er reeds een beschrijving van de uitputtingseffekten ten gevolge van overmatige seksualiteit en een waarschuwing voor de sociale gevaren van deze uitputting voor de hele menselijke soort. Het is een argument te meer om de beroemde teksten van de 18e eeuw niet langer te analyseren in termen van de moderne onderdrukking van de seksualiteit, van burgerlijke mentaliteit, of van industriële noodzaak.

In het repressieschema is het meest geciteerde verbod dat van de masturbatie. Aan het einde van de achttiende eeuw wilde men in zekere zin de masturbatie uitbannen. Maar wat is er in werkelijkheid gebeurd? Men heeft de masturbatie niet onderdrukt door haar te verbieden. Men kan zelfs veronderstellen, dat zij nooit een belangrijker en begerenswaardiger inzet was dan op het moment dat de kinderen cultureel gezien leefden in dit

soort verbod, nieuwsgierigheid, prikkeling.

Men kan deze diepgaande relatie tot de masturbatie als voor-
naamste vraagstuk van de seksualiteit dus niet begrijpen door
te zeggen dat zij verboden is. Ik geloof dat hier sprake is
van een *technologie van het zelf*. Hetzelfde ten aanzien van de
homoseksualiteit. Er zijn nog steeds historici, die zeggen dat
men in de 18e eeuw homoseksuelen verbrandde. Dat staat inder-
daad in de wetboeken, maar hoeveel zijn dat er geweest in de
18e eeuw in heel Europa? Nog geen tien, denk ik.

Daarentegen zie je wel dat er jaarlijks in Parijs honderden
homoseksuelen gearresteerd worden in de Jardin du Luxembourg
of bij het Palais Royal. Onderdrukking? Dit systeem van arre-
steren laat zich niet begrijpen vanuit de wet of de wil tot
het (hoe dan ook) onderdrukken van homoseksualiteit. In het
algemeen worden ze voor 24 uur gearresteerd. Wat kan dat be-
tekenen? Mijn hypothese is dat men een nieuwe vorm van rela-
ties invoert tussen homoseksualiteit en de politieke, admini-
stratieve en politie-macht. Dus dat wat er vanaf de 17e eeuw
ontstaat is iets anders dan de onderdrukking die al sinds de
oudheid bestond. Er vindt een herstructurering plaats van de
technologieën van het zelf, rondom de seksualiteit. Overal in
de maatschappij wordt de seksualiteit het algemene dispositief
dat de hele menselijke persoon verklaart.

*Als de onderdrukking reeds aanwezig was in de Oudheid, onder
welke vorm dan, en wat zijn de veranderingen geweest?*

Deze repressie is in een totaal andere kontekst opgekomen.
Het probleem dat speelt in de klassieke teksten over moraal
is de *drift* en niet het seksuele gedrag. Men vraagt zich af
hoe men meester kan blijven over zichzelf en hoe men heftige
reacties op de ander kan vermijden. Ten aanzien van het seksu-
ele gedrag is er wel een bepaald aantal regels, maar dat is
klaarblijkelijk niet erg belangrijk. Men voelt zeer goed dat
het algemeen ethiese probleem niet om de seksualiteit draait.
Dit probleem van de drift verschuift, dat is een bijdrage van
het christendom en in het bijzonder van het monnikenwezen. We
zien twee onderling verbonden problemen ontstaan: het probleem
van de gulzigheid en het probleem van de seksualiteit. Hoe
niet teveel eten, en hoe controle te houden over dat wat voor
een monnik zelfs niet eens het seksuele contact met een ander
maar het seksuele verlangen zelf is, de seksuele zinsbegooche-
ling, de seksualiteit als relatie van het zelf met het zelf,
met manifestaties als de verbeelding, het wegdromen...
Met de technieken van het zelf, verbonden aan het monnikenwe-
zen, kreeg de seksualiteit de voorrang op het probleem van de
drift, dat een sociaal probleem was. Een probleem, dat type-
rend was voor een maatschappij waarin het gevecht met de ande-
ren, de concurrentie met de anderen op het sociale vlak zeer
belangrijk was. De specifieke bijdrage van het monnikenwezen
was dus niet dat men een afkeer had van het vlees. Het ging

er vooral om dat men deze afkeer verbond met een seksueel verlangen dat iets zei over henzelf. Dat de seksualiteit als dispositief noch bij de klassieken noch bij de christenen bestond (immers, ze was beperkt tot alleen het monnikenwezen) wil niet zeggen, dat de christenen of de klassieken geen seksuele ervaringen hadden. De grieken en romeinen hadden een woord, dat de seksuele handelingen aanduidde, de 'aphrodisia'. De aphrodisia zijn de seksuele handelingen, waarvan het overigens moeilijk te achterhalen is, of zij ook noodzakelijkerwijs de relatie tussen twee individuen inhouden, d.w.z. de penetratie. Het zijn in ieder geval seksuele activiteiten, maar zeker niet een seksualiteit, die we blijvend in het individu met zijn relaties en eisen zouden waarnemen.

Bij de christenen is er sprake van iets anders. Er is het vlees en de zinnelijke begeerte, die beide zeker wel wijzen op de aanwezigheid van een voortdurende macht in het individu. Maar het vlees is niet geheel en al hetzelfde als de seksualiteit.

In plaats van datgene te onderzoeken, wat ik onvoorzichtig als programma had geformuleerd in mijn eerste boek, zou ik liever een goede definitie willen geven van wat deze verschillende ervaringen inhouden, wat de aphrodisia inhouden voor de grieken, het vlees voor de christenen, en de seksualiteit voor de moderne mens.

U heeft aanvankelijk het ontstaan van het dispositief van de seksualiteit, de disciplineringsstechnologieën en het ontstaan van verschillende entiteiten, als de 'delinkwent', de 'homoseksueel', etc. met elkaar verbonden. Tegenwoordig schijnt u eerder het ontstaan van het dispositief van de seksualiteit en het ontstaan van deze entiteiten, deze etiketten, te verbinden met de technieken van het zelf?

Ik heb een bepaald belang aan de notie van discipline toegekend, omdat ik tijdens het bestuderen van de gevangenen tot de ontdekking kwam dat er daar sprake was van een beheersingstechniek van individuen, van een manier om greep te krijgen op hun gedrag. Deze vorm van beheersing treft men ook aan zij het in enigszins aangepaste vorm, in de gevangenis, de school, de werkplaats... Het is wel duidelijk, dat de discipline niet de enige techniek van beheersing van individuen is maar dat bijvoorbeeld de manier waarop men tegenwoordig een uitzicht op bestaanszekerheid kreëert, het sturen van de individuen vergemakkelijkt, zij het op een totaal andere manier dan die van de disciplines. De technologieën van het zelf verschillen eveneens, althans voor een gedeelte, van de disciplines. De controle over het seksueel gedrag heeft een totaal andere vorm dan de disciplinaire vorm die men bijvoorbeeld kan aantreffen in de scholen. Het gaat om iets heel anders.

Kan men zeggen, dat voor u de geboorte van de seksuele persoon samenvalt met het ontstaan van het dispositief van de seksualiteit?

Ja, precies. In de griekse kultuur, waar je de aphrodisia had, bestond de gedachte gewoonweg niet, dat iemand wezenlijk, kwa identiteit, homoseksueel zou zijn. Er waren mensen die de aphrodisia fatsoenlijk, volgens de gewoonten, bedreven, anderen die de aphrodisia niet goed bedreven, maar de idee iemand te identificeren aan de hand van seksualiteit, had niet bij hen op kunnen komen. Pas vanaf het moment waarop het dispositief van de seksualiteit daadwerkelijk aanwezig was, d.w.z. waarop het geheel van een bepaald soort praktijken, instituties, en kennis de seksualiteit tot een samenhangend gebied en tot een absoluut fundamentele dimensie van het individu had gemaakt, op dat moment wordt inderdaad de vraag "wie ben je seksueel" onvermijdelijk.

Wat dit onderwerp betreft ben ik niet altijd even goed begrepen door bepaalde bewegingen voor seksuele bevrijding in Frankrijk. Ook al kan het takties gezien belangrijk zijn om op een gegeven moment te kunnen zeggen 'ik ben een homoseksueel', moet toch naar mijn idee op een veel langere termijn, in het kader van een veel bredere strategie, de vraag wat men seksueel is, niet meer gesteld worden. Waar het hier dus niet om gaat is je seksuele identiteit te bevestigen maar de seksualiteit en de verschillende vormen van seksualiteit het recht te ontzeggen je te identificeren. Men moet weigeren te voldoen aan de plicht zich te identificeren via en met behulp van een bepaalde vorm van seksualiteit.

In hoeverre bent u betrokken geweest bij de bewegingen voor emancipatie van homoseksualiteit in Frankrijk?

Ik heb nooit tot welke seksuele bevrijdingsbeweging dan ook behoord. Ten eerste omdat ik tot geen enkele beweging hoor, welke dat ook moge zijn, en daarnaast omdat ik weiger te aksepteren dat het individu zou kunnen worden geïdentificeerd met en door zijn/haar seksualiteit. Ik heb me daarentegen met een aantal dingen bezig gehouden, diskontinu en op specifieke punten (bijvoorbeeld met abortus, een geval van homoseksualiteit of met het probleem van de homoseksualiteit in het algemeen), maar nooit in het centrum van een voortdurende strijd. Niettemin is er voor mij een zeer belangrijk probleem, namelijk dat van de *levensstijl*. Zoals ik me verzet tegen de gedachte dat men zich zou kunnen identificeren door middel van politieke activiteiten of door zich te verbinden aan een groep, zo doemt voor mij evenzeer het probleem op te weten hoe je voor jezelf met de mensen die je direkt omringen, een konkrete en reële levensstijl definieert, waarin het seksuele gedrag en alle lusten die daarbij horen geïntegreerd kunnen worden op een manier, die tegelijkertijd zo transparant en zo bevredigend mogelijk is. Voor mij is de seksualiteit een zaak van levensstijl, ze verwijst naar de techniek van het zelf. Nooit iets van je seksualiteit verbergen, je nooit de vraag van het geheim stellen, lijkt me een noodzakelijke levensregel,

er vooral om dat men deze afkeer verbond met een seksueel verlangen dat iets zei over henzelf. Dat de seksualiteit als dispositief noch bij de klassieken noch bij de christenen bestond (immers, ze was beperkt tot alleen het monnikenwezen) wil niet zeggen, dat de christenen of de klassieken geen seksuele ervaringen hadden. De grieken en romeinen hadden een woord, dat de seksuele handelingen aanduidde, de 'aphrodisia'. De aphrodisia zijn de seksuele handelingen, waarvan het overigens moeilijk te achterhalen is, of zij ook noodzakelijkerwijs de relatie tussen twee individuen inhouden, d.w.z. de penetratie. Het zijn in ieder geval seksuele activiteiten, maar zeker niet een seksualiteit, die we blijvend in het individu met zijn relaties en eisen zouden waarnemen.

Bij de christenen is er sprake van iets anders. Er is het vlees en de zinnelijke begeerte, die beide zeker wel wijzen op de aanwezigheid van een voortdurende macht in het individu. Maar het vlees is niet geheel en al hetzelfde als de seksualiteit.

In plaats van datgene te onderzoeken, wat ik onvoorzichtig als programma had geformuleerd in mijn eerste boek, zou ik liever een goede definitie willen geven van wat deze verschillende ervaringen inhouden, wat de aphrodisia inhouden voor de grieken, het vlees voor de christenen, en de seksualiteit voor de moderne mens.

U heeft aanvankelijk het ontstaan van het dispositief van de seksualiteit, de disciplinerings-technologieën en het ontstaan van verschillende entiteiten, als de 'delinkwent', de 'homo-seksueel', etc. met elkaar verbonden. Tegenwoordig schijnt u eerder het ontstaan van het dispositief van de seksualiteit en het ontstaan van deze entiteiten, deze etiketten, te verbinden met de technieken van het zelf?

Ik heb een bepaald belang aan de notie van discipline toegekend, omdat ik tijdens het bestuderen van de gevangenen tot de ontdekking kwam dat er daar sprake was van een beheersingstechniek van individuen, van een manier om greep te krijgen op hun gedrag. Deze vorm van beheersing treft men ook aan zij het in enigszins aangepaste vorm, in de gevangenis, de school, de werkplaats... Het is wel duidelijk, dat de discipline niet de enige techniek van beheersing van individuen is maar dat bijvoorbeeld de manier waarop men tegenwoordig een uitzicht op bestaanszekerheid kreëert, het sturen van de individuen vergemakkelijkt, zij het op een totaal andere manier dan die van de disciplines. De technologieën van het zelf verschillen eveneens, althans voor een gedeelte, van de disciplines. De controle over het seksueel gedrag heeft een totaal andere vorm dan de disciplinaire vorm die men bijvoorbeeld kan aantreffen in de scholen. Het gaat om iets heel anders.

Kan men zeggen, dat voor u de geboorte van de seksuele persoon samenvalt met het ontstaan van het dispositief van de seksualiteit?

Ja, precies. In de griekse kultuur, waar je de aphrodisia had, bestond de gedachte gewoonweg niet, dat iemand wezenlijk, kwa identiteit, homoseksueel zou zijn. Er waren mensen die de aphrodisia fatsoenlijk, volgens de gewoonten, bedreven, anderen die de aphrodisia niet goed bedreven, maar de idee iemand te identificeren aan de hand van seksualiteit, had niet bij hen op kunnen komen. Pas vanaf het moment waarop het dispositief van de seksualiteit daadwerkelijk aanwezig was, d.w.z. waarop het geheel van een bepaald soort praktijken, instituties, en kennis de seksualiteit tot een samenhangend gebied en tot een absoluut fundamentele dimensie van het individu had gemaakt, op dat moment wordt inderdaad de vraag "wie ben je seksueel" onvermijdelijk.

Wat dit onderwerp betreft ben ik niet altijd even goed begrepen door bepaalde bewegingen voor seksuele bevrijding in Frankrijk. Ook al kan het takties gezien belangrijk zijn om op een gegeven moment te kunnen zeggen 'ik ben een homoseksueel', moet toch naar mijn idee op een veel langere termijn, in het kader van een veel bredere strategie, de vraag wat men seksueel is, niet meer gesteld worden. Waar het hier dus niet om gaat is je seksuele identiteit te bevestigen maar de seksualiteit en de verschillende vormen van seksualiteit het recht te ontzeggen je te identificeren. Men moet weigeren te voldoen aan de plicht zich te identificeren via en met behulp van een bepaalde vorm van seksualiteit.

In hoeverre bent u betrokken geweest bij de bewegingen voor emancipatie van homoseksualiteit in Frankrijk?

Ik heb nooit tot welke seksuele bevrijdingsbeweging dan ook behoord. Ten eerste omdat ik tot geen enkele beweging hoor, welke dat ook moge zijn, en daarnaast omdat ik weiger te aksepteren dat het individu zou kunnen worden geïdentificeerd met en door zijn/haar seksualiteit. Ik heb me daarentegen met een aantal dingen bezig gehouden, diskontinu en op specifieke punten (bijvoorbeeld met abortus, een geval van homoseksualiteit of met het probleem van de homoseksualiteit in het algemeen), maar nooit in het centrum van een voortdurende strijd. Niettemin is er voor mij een zeer belangrijk probleem, namelijk dat van de *levensstijl*. Zoals ik me verzet tegen de gedachte dat men zich zou kunnen identificeren door middel van politieke activiteiten of door zich te verbinden aan een groep, zo doemt voor mij evenzeer het probleem op te weten hoe je voor jezelf met de mensen die je direkt omringen, een konkrete en reële levensstijl definieert, waarin het seksuele gedrag en alle lusten die daarbij horen geïntegreerd kunnen worden op een manier, die tegelijkertijd zo transparant en zo bevredigend mogelijk is. Voor mij is de seksualiteit een zaak van levensstijl, ze verwijst naar de techniek van het zelf. Nooit iets van je seksualiteit verbergen, je nooit de vraag van het geheim stellen, lijkt me een noodzakelijke levensregel,

maar dat houdt niet in dat men van alles hoeft te verkondigen. Dat verkondigen lijkt me niet per se noodzakelijk. Ik zou zelfs willen zeggen dat ik dat vaak gevaarlijk en tegenstrijdig vind. Ik wil kunnen doen waar ik zin in heb en dat doe ik ook. Maar vraag me niet dat te verkondigen.

In Nederland wordt u vaak geassocieerd met Hocquenghem, o.a. naar aanleiding van zijn werk over 'het homoseksuele verlangen'. Hocquenghem beweert daarin dat er geen solidariteit kan bestaan tussen het proletariaat en het lompenproletariaat, dat een homoseksueel verlangen zou kennen, waarmee een bepaalde levensstijl samenhangt. Wat denkt u van deze these? Lijkt die scheiding, die in de 19e eeuw een groot probleem vormde zich niet te gaan herhalen binnen de linkse bewegingen waar het gaat om bewegingen voor seksuele bevrijding?

Bij Hocquenghem vind je veel interessante dingen, en over bepaalde punten zijn we het geloof ik wel eens. Die scheiding is inderdaad een groot historisch probleem. De spanning tussen een zogenaamd proletariaat en een zogenaamd subproletariaat heeft aan het eind van de 19e eeuw zeer duidelijk een hele serie maatregelen tot gevolg gehad als ook een hele ideologie in werking gezet. Ik ben er niet zeker van of het proletariaat of het subproletariaat wel bestaat. Maar het is waar dat er in de maatschappij, in het bewustzijn van de mensen, scheidslijnen bestaan hebben. En het is waar, dat in Frankrijk, en in veel Europese landen, een bepaald denken van links zich aan de kant van het subproletariaat heeft geschaard, terwijl een ander links denken zich op het standpunt van het proletariaat heeft gesteld. Het is waar dat er twee grote ideologische families zijn geweest, die zich nooit goed met elkaar hebben kunnen verstaan, aan de ene kant de anarchisten, aan de andere kant de marxisten. Men heeft een enigszins vergelijkbare scheidslijn kunnen waarnemen bij de socialisten. Nog vandaag de dag ziet men zeer duidelijk, dat de houding van de socialisten ten aanzien van verdovende middelen en ten aanzien van homoseksualiteit zich onderscheidt van die van de kommunisten. Maar ik geloof dat deze tegenstelling op het moment aan het afbrokkelen is. Wat het proletariaat scheidde van het subproletariaat is dat de eerste werkte en de laatste niet. Deze grens dreigt te vervagen met de toenemende werkloosheid. Dat is zonder twijfel één van de redenen waarom deze enigszins marginale, bijna folkloristische thema's, die het terrein van de seksualiteit betreffen, veel algemenere problemen worden.

U hebt iets aan de orde gesteld, in het kader van de hervorming van het strafrechtstelsel in Frankrijk op het punt van de verkrachting. U heeft toen de dekriminalisering van verkrachting verdedigd. Wat is precies uw positie in deze kwestie?

Ik heb nooit deel uitgemaakt van de één of andere commissie

voor de hervorming van het strafrecht. Maar zo'n commissie bestond, en bepaalde leden ervan hebben me gevraagd, of ik bereid zou zijn als adviseur op te treden inzake problemen betreffende de seksualiteitswetgeving. Ik was verbaasd te zien hoe interessant die discussie was; in de loop van de discussie heb ik getracht het vraagstuk van de verkrachting alsvolgt aan de orde te stellen.

Enerzijds: kan seksualiteit realiter wel aan wetgeving worden onderworpen; moet niet alles wat met seksualiteit te maken heeft, in feite gedelegaliseerd worden? Maar wat doen we anderzijds met de verkrachting, als niets dat op het gebied van de seksualiteit ligt, in de wet mag voorkomen? Dát is de vraag die ik heb gesteld. In de loop van die discussie met Cooper (2) heb ik eenvoudig gezegd, dat er op dat punt een probleem lag, dat bediscussieerd moest worden en waarvoor ik geen oplossing had. Ik wist me er geen raad mee, dat was alles. Maar een engels tijdschrift heeft misschien door een fout in de vertaling of misschien door een reële begripsfout gesteld dat ik de verkrachting wilde dekriminaliseren, met andere woorden dat ik een walgelijke fallokraat was (3). Nee, het spijt me, deze mensen hebben er niets van begrepen, absoluut niets. Ik heb alleen maar gezegd in welk dilemma men zich zou kunnen bevinden. Door mensen, die de problemen aan de orde stellen op krachtdadige wijze in de ban te doen, los je die problemen niet werkelijk op.

Uw stellingname ten aanzien van de psycho-analyse is herhaaldelijk veranderd. In Maladie mentale et personnalité (1954) verdedigt u de Palo Alto-School en de slaapkuur, u komt er eerder als behaviorist in naar voren. In Geschiedenis van de Waanzin zegt u over de psycho-analytiekus dat hij mystificerend te werk gaat en de gestichtsstructuur is gaan vervangen. In De woorden en de dingen daarentegen, heeft u het in zeer positieve zin over de psychoanalyse, vooral in haar lacaniaanse versie, u noemt haar daar een anti-wetenschap, die de humanistische 'plooi' in de geschiedenis, die 'de mens' mogelijk heeft gemaakt, gladstrijkt. Hoe denkt u hier momenteel over?

'Maladie mentale et personnalité' is een werk, dat ik totaal los vind staan van hetgeen ik daarna heb geschreven. Ik heb het geschreven in een periode, waarin de verschillende betekenissen van het woord vervreemding, de histories-sociologische en de psychiatrische betekenis, door elkaar werden gehaald in een fenomenologies-marxistische-psychiatries perspectief. Tussen die zaken bestaat nu geen enkel onderling verband meer. Ik heb geprobeerd me in die discussie te begeven en in zoverre kun je *Maladie mentale et personnalité* zien als signalering van een probleem, waarvoor ik op dat moment geen oplossing had, en nog steeds niet heb gevonden.

Ik heb het probleem op een andere manier weer opgepakt: in plaats van grote slalombewegingen tussen Hegel en de psychia-

trie te maken via het neo-marxisme, heb ik geprobeerd de kwestie vanuit een histories gezichtspunt te begrijpen en te bekijken hoe men de gek feitelijk heeft behandeld. Ook al is mijn eerste tekst over de geestesziekte op zichzelf coherent, ze is dat niet met de andere teksten.

In *De woorden en de dingen* ging het om een onderzoek naar bepaalde wetenschappelijke, of kwa pretentie wetenschappelijke, vertoogtypen en wel om de vraag waarin hun transformatie en onderlinge relaties bestonden. Ik heb geprobeerd daar te bekijken wat voor enigszins merkwaardige rol de psychoanalyse heeft kunnen spelen met betrekking tot deze kennisdomeinen. De psychoanalyse is dus niet vòòr alles een wetenschap, het is een subjektificeringstechniek, gebaseerd op de bekentenis. In die zin is het ook een controle-techniek, aangezien zij een persoon kreëert, die gestructureerd wordt rondom haar seksuele verlangens. Wat niet wil zeggen, dat de psychoanalyse niemand kan helpen. De psychoanalytikus is een beetje als de shamaan in de primitieve samenleving. Als de cliënt geloof hecht aan de door de shamaan gepraktiseerde theorie, dan kan hij geholpen worden. Hetzelfde geldt voor de psychoanalyse. Wat betekent, dat de psychoanalyse altijd mystificerend te werk gaat, omdat ze niemand kan helpen, die niet in haar gelooft, hetgeen min of meer gehiërarchiseerde verhoudingen impliceert.

Maar de psychoanalytici verwerpen het idee, dat de psychoanalyse gerekend zou kunnen worden tot de subjektificeringstechnieken, dat is een feit. Waarom? Mij is in ieder geval opgevallen dat de psychiaters er helemaal niet van houden, als men de geschiedenis van hun eigen kennisvormen probeert te doordenken vanuit de gestichtspraktijk. Ik zie daarentegen, dat Einstein kon beweren, dat de fysika wortelt in de demonenleer zonder daarmee de fysici voor het hoofd te stoten. Hoe kon dat? Welnu, omdat de laatsten echte wetenschappers zijn, die niets te vrezen hebben voor hun wetenschap, en de eersten nogal bang zijn, dat de broze wetenschappelijkheid van hun kennis door de geschiedenis in opspraak zou kunnen worden gebracht. Dus, als de psychoanalytici zich niet zo druk zouden maken over de geschiedenis van hun praktijken, zou ik ook veel meer vertrouwen hebben in de waarheid van wat zij beweren.

Heeft de theorie van Lacan een fundamentele verandering in de psychoanalyse teweeg gebracht?

No comment, zoals regeringsfunktionarissen zeggen als men hen een lastige vraag stelt. Ik ben niet voldoende vertrouwd met de moderne psychoanalytische literatuur en ik begrijp de teksten van Lacan te slecht om er ook maar iets over te kunnen zeggen. Toch heb ik de indruk, dat het om een opmerkelijke vooruitgang gaat, maar meer kan ik er niet over zeggen.

In De woorden en de dingen heeft u het over de dood van de mens. Wil dit zeggen, dat het humanisme niet kan fungeren als

referentiepunt voor uw politieke akties?

Men moet zich wel de kontekst herinneren, waarin ik die zin heb geschreven. U kunt zich niet voorstellen in wat voor poel van prekerigheid, van humanistische preken men gedurende de naoorlogse jaren was ondergedompeld. Iedereen was humanist. Camus, Sartre, Garaudy waren humanisten. Stalin was ook al humanist. Ik zal niet zo bot zijn eraan te herinneren, dat ook de aanhangers van Hitler zich humanisten noemden. Dat is niet compromitterend voor het humanisme, maar het wordt hierdoor eenvoudigweg mogelijk te begrijpen, dat ik in die periode niet meer in termen van die kategorie kon denken. Er was sprake van een algehele intellektuele verwarring. In die tijd werd het subjekt opgevat als funderende kategorie. Onbewuste determinaties konden niet worden geaksepteed.

Neem bijvoorbeeld het geval van de psychoanalyse. In naam van het humanisme, in naam van het menselijk subjekt, in zijn souvereiniteit, konden vele fenomenologen, in ieder geval in Frankrijk, zoals Sartre en Merleau-Ponty, de kategorie van het onbewuste niet aanvaarden. Men aksepteerde het slechts als een soort schaduw, iets marginaals, een surplus; het bewustzijn mocht zijn soevereine rechten niet kwijt raken. Hetzelfde is het geval met de *linguïstiek*. Zij maakt het mogelijk te stellen, dat het te eenvoudig en zelfs inadekwaat is om dat wat mensen zeggen, te verklaren door heel simpel te verwijzen naar de intenties van het subjekt. De idee van een onbewuste en de idee van een structuur van de taal maakten het mogelijk het vraagstuk van het subjekt als het ware van buitenaf te beantwoorden. Ik heb getracht dit een beetje te doen met de geschiedenis.

Is er niet sprake van een historiciteit van het subjekt? Kan men het subjekt opvatten als een soort meta- of transhistoriese invariabele?

Welke koherentie bestaat er in de verschillende vormen van politieke strijd, waarin u aktief bent geweest?

Ik zou zeggen, dat ik in laatste instantie geen poging doe om enige vorm van koherentie te ontwikkelen. De koherentie is de koherentie van mijn leven. Ik heb op verschillende punten strijd geleverd, dat is zo.

Dat zijn autobiografiese fragmenten. Ik heb enige ervaring met psychiatrische ziekenhuizen, met de politie, en op het terrein van de seksualiteit. Ik heb getracht strijd te leveren in al die situaties, maar ik stel mezelf niet op als de universele strijder voor een in al haar vormen en in alle opzichten lijdende mensheid. Ik wil mijn vrijheid behouden ten opzichte van de vormen van strijd, waarmee ik me heb verbonden. Ik zou willen stellen, dat de koherentie strategies van aard is. Als ik op dit of dat punt strijd lever, doe ik dat omdat dat in feite van belang is voor mij, in mijn subjektiviteit. Maar buiten deze keuzes, die worden afgebakend vanuit een

subjektieve ervaring, kun je op andere dingen uitkomen, zodanig dat je een werkelijke coherentie ontwikkelt, d.w.z. een rationeel schema of uitgangspunt, dat niet berust op een algemene theorie van de mens.

Foucault als libertair anarchist?

Dat zou u misschien wel willen. Nou, ik identificeer me ook niet met de libertaire anarchist, omdat er een bepaalde libertaire filosofie bestaat, die gelooft in fundamentele menselijke behoeften. Ik heb er geen zin in, ik weiger vooral te worden geïdentificeerd, te worden gelokaliseerd door de macht..-

22 mei 1981

(vertaling: René Boomkens,
Irene Klaver
Bert van der Schaaf)

Noten

- (1) Mei 1981.
- (2) De discussie tussen Michel Foucault, David Cooper, Marine Zecca, Marie-Odile Faye en Jean-Pierre Faye, over psychiatrie en gevangeniswezen, verscheen in *La Folie encerclée*, themanummer van *Change*, onder redactie van Jean-Pierre Faye, Parijs 1977.
Het fragment over verkrachting in deze discussie verscheen in vertaling in *Krisis 11*, juni 1983, pp. 3-7.
- (3) Foucault doelt hier op een reactie van feministiese zijde op zijn standpunt inzake verkrachting, dat ook in nederlandse vertaling verscheen in *Krisis 11*, juni 1983: Monique Plaza, Seksualiteit en geweld, het niet willen weten van Michel Foucault, pp. 8-21.