

Over de oorsprong van de seksuele moraal. De laatste werken van Michel Foucault*

Paul Schnabel**

SB 0.0 SF 0. SF 1.0 SF 5.0

In juni van dit jaar overleed de Franse filosoof Michel Foucault kort na het verschijnen van het tweede en derde deel van zijn 'Histoire de la Sexualité'. Vertrekend van de klassieke oudheid schetst Foucault in deze werken de oorsprong van de seksuele moraal en dus van de problematisering van de seksualiteit. Daaruit blijkt dat de veralgemeende beheersingsmoraal ontwikkeld is uit een matigheids-esthetiek voor het individu zoals die door de oude Grieken en Romeinen gepropageerd werd.

'Deze boeken verschijnen later dan gepland en zijn ook nog heel anders uitgevallen dan ik had gedacht.' Dappere woorden om mee te beginnen en zeker dapper voor een filosoof als Michel Foucault, die in 1976 met *La Volonté de Savoir* als beginselverklaring een ambitieus programma presenteerde voor een geschiedenis van de seksualiteit, waarvan alle vijf volgende delen toen overigens nog geschreven moesten worden. De verwachtingen waren hoog gespannen, maar het bleef stil tot het voorjaar van 1984, toen het tweede en het derde deel verschenen, anders van titel dan beloofd en ook anders van inhoud. Helemaal onverwacht was dat al niet meer, want in een voorpublicatie in *Le Débat* (november 1983), nu als inleiding opgenomen in het tweede deel, had Foucault al uiteengezet waarom hij voor zijn geschiedenis van de seksualiteit een heel ander uitgangspunt en een heel andere opzet had gekozen. Van de moderne geschiedenis is hij teruggegaan naar de klassieke oudheid, naar het Athene van Plato en Aristoteles (deel 2: *L'Usage des Plaisirs*), en het Rome van Seneca en Plutarchus (deel 3: *Le Souci de Soi*). Deel 4 tenslotte, *Les Aveux de la Chair* zou dan nog de geschiedenis van de seksualiteit in de tijd van de kerkvaders moeten beschrijven, maar het is de vraag of dit

* Een verkorte versie van dit artikel verscheen in NRC/Handelsblad (9-8-1984). Ter oriëntatie, zie ook het artikel van Jan Rolies in dit tijdschrift (1984, nr. 1).

** Socioloog, werkzaam bij het Nationaal Centrum Geestelijke Volksgezondheid, Postbus 14 084, 3508 SC Utrecht.

voor 1985 aangekondigde boek nog wel zal verschijnen. Op 25 juni jl. is Michel Foucault, slechts enkele dagen na het uitkomen van het tweede en derde deel, onverwacht overleden.

Seksualiteit en maatschappij

In *La Volonté de Savoir* verdedigde Foucault de stelling dat de seksuele revolutie van de jaren zestig geen breuk betekent met een Victoriaans verleden van onderdrukking en taboeïsering van de seksualiteit, maar de logische voortzetting is van een al enkele eeuwen durende ontwikkeling, waarin de mens zich steeds meer leert zien als seksueel wezen en in de seksualiteit ook het wezen van zijn eigen persoon zoekt. Bevrijd of onderdrukt staat de seksualiteit in de Westerse samenleving onveranderlijk in het teken van de wil om te weten: de waarheid van het seksuele zowel als – sinds Freud – het seksuele van de waarheid. Seksualiteit als een waarheidsspel, dat niet alleen met de eigen persoon gespeeld wordt, maar ook met anderen: zelfkennis en kennis over het zelf tegelijk. Dat maakt de seksualiteit niet alleen relevant voor het subject, maar ook tot het object bij uitstek van de kennis die tevens macht inhoudt en als macht weer mede richting en vorm geeft aan de seksualiteit. Seksualiteit dus als object van wetenschap, moraal, politiek en publieke opinie. In de plaats van een feestelijke '*ars erotica*' is, zo stelt Foucault duidelijk met spijt vast, een plechtige '*scientia sexualis*' gekomen, een seksuologie, waarin 'discours' en 'technologie' de lust zijn gaan overheersen. Dat geldt zowel voor de bevrijde en 'fijne' seksualiteit van nu, als voor de onderdrukte en 'gevaarlijke' seksualiteit van vroeger. Structureel is er eigenlijk niets veranderd, omdat het kader, de *scientia sexualis*, niet veranderd is. Functioneel is er natuurlijk wel veel veranderd, omdat het voor het individu nogal wat uitmaakt of hij zijn seksuele gevoelens zoveel mogelijk moet onderdrukken of negeren, of uitgenodigd wordt daar zo goed mogelijk en op een bij hem passende manier vorm aan te geven. De betekenis van dit verschil is Foucault pas na de voltooiing van *La Volonté de Savoir* gaan beseffen en dat heeft in de vorm van een erkenning van de subjectieve betekenis van de seksualiteit mede geleid tot de zo drastische herziening van het onderzoekprogramma voor de geschiedenis van de seksualiteit.

Oorspronkelijk was het Foucaults bedoeling geweest als vervolg op *La Volonté de Savoir* te laten zien hoe het 'dispositif' van de seksualiteit (het gebied van weten, voelen en handelen dat wij rekenen tot de seksualiteit, maar ook het schema dat de seksualiteit reguleert en de functie die de seksualiteit in de samenleving vervult) sinds de achttiende eeuw vorm heeft aangenomen. Dat zou de geschiedenis geworden zijn van de steeds verder gaande bepaling, beperking en be-

heersing van de seksualiteit, totdat deze in de negentiende en aan het begin van de twintigste eeuw als gedrag alleen nog tot uitdrukking mocht komen in het huwelijk en ten dienste van de voortplanting. Deze restrictie betekende:

- voor de man de onderdrukking van het afwijkend gerichte verlangen (zoals gedefinieerd in de onuitputtelijke catalogus van perversiteiten, die de negentiende-eeuwse psychiatrie heeft aangelegd),
- voor de vrouw de exclusieve aandacht voor de moederrol (Foucault spreekt hier van de 'hystérisation', daarmee zowel de vervulling als het tekort van het moederschap aanduidend),
- voor man en vrouw samen het probleem van de regulering van het kindertal, en voor het kind de verplichting tot kuisheid ('la guerre contre l'onanisme').

Het 'dispositif' van de seksualiteit manifesteert zich hier niet alleen op strikt persoonlijk niveau in het particuliere leven, maar is steeds ook een publieke en politieke zaak en doet zich ook in het particuliere leven als zodanig gelden. De vruchtbaarheid wordt politiek en economisch relevant. Foucault brengt de ontwikkeling van het 'dispositif' van de seksualiteit in nauw verband met de in dezelfde tijd opkomende degeneratietheorieën met hun eugenetische en racistische consequenties. De perversiteiten worden psychiatrisch en strafrechtelijk aangepakt, de seksualiteit van het kind wordt een thema van pedagogen en zielzorgers. De geschiedenis van de seksualiteit is voor Foucault in *La Volonté de Savoir* nog vooral de geschiedenis van de maatschappelijke produktie van de seksualiteit, waarbij het accent meer ligt op het produkt en de produktiemiddelen dan op de producenten.

Lust en moraal

Foucault heeft die geschiedenis uiteindelijk niet geschreven, maar ook zonder hem weten we in grote lijnen toch wel waar hij ongeveer op uit gekomen zou zijn. De thema's van Foucaults geschiedenis van de seksualiteit zijn door Jos van Ussel onder de noemer van het 'antiseksueel syndroom' al beschreven in zijn *Geschiedenis van het seksuele probleem* (1968). Van Ussel verklaart het ontstaan van een antiseksueel syndroom in de loop van de achttiende en negentiende eeuw in termen van de civilisatietheorie van Norbert Elias, die de intensiever wordende controle op het driftleven en de lichamelijke functies van de mens in verband brengt met de toenemende complexiteit van de Westeuropese samenlevingen sedert de Middeleeuwen in een door de vorming van nationale staten met een centraal gezag gedomineerd proces. De omslag van onderdrukking naar bevrijding van de seksualiteit kan Van Ussel echter niet meer verklaren met een beroep op de

civilisatietheorie. De emancipatie van het seksuele is voor hem een noodzakelijke reactie op een teveel aan onderdrukking. De opvatting van Foucault, die de onderdrukking zowel als de bevrijding van de seksualiteit in het continue perspectief van een zich nog ontwikkelende scientia sexualis ziet, sluit daarentegen weer verrassend goed aan bij de civilisatietheorie: in het kader van een scientia sexualis is meer seksuele vrijheid eerder te beschouwen als een hoger stadium van controle op het driftleven dan als een verzet tegen een teveel aan onderdrukking.

Of Foucault het werk van Elias en Van Ussel gekend heeft, weet ik niet. Van beide auteurs zijn de belangrijkste werken zowel in het Duits als in het Frans beschikbaar, maar noch in *La Volonté de Savoir*, noch in de nu verschenen delen is er een verwijzing naar aan te treffen. Dat zegt op zich niet zo veel, omdat Foucault altijd zeer spaarzaam is met verwijzingen (zijn eigen wens als auteur anoniem te kunnen blijven maakt hij zo voor anderen tot werkelijkheid). De gedachte aan een zekere beïnvloeding dringt zich eens te meer op, omdat *L'Usage des Plaisirs* en *Le Souci de Soi* net als Elias' *'Ueber den Prozess der Zivilisation'* en Van Ussels *'Geschiedenis van het seksuele probleem'* gebaseerd zijn op 'textes prescriptifs': etiquetteboeken, moraaltractaten, medische handleidingen en pedagogische raadgevers. Zelfs naar de vorm is er nu een opvallende overeenkomst met het hoofdwerk van Elias en een even opvallende stijlbreuk met eerder werk van Foucault. De opbouw van het betoog is systematisch en elegant, de stijl helder en gelukkig bijna geheel bevrijd van de voor Foucault zo typerende als een steil pannendak eindeloos oplopende reeksen elkaar tegelijk overlappende en overtreffende redeneringen.

In zijn laatste boek *'Intimiteit'* (1975) lijkt Van Ussel in meer filosofische zin op Foucaults opvattingen over het ontstaan en de betekenis van 'de seksualiteit' te preluderen. Wat Foucault 'le dispositif de la sexualité' noemt, beschrijft Van Ussel als de seksualisering van de werkelijkheid en als het leren de werkelijkheid seksueel te interpreteren: 'kijken door een seksuele bril'. Eerder dan Foucault heeft Van Ussel de bijzondere subjectieve betekenis van de seksualiteit gezien en gewaardeerd. Het ziekenhuis, de gevangenis, de psychiatrische inrichting – onderwerpen van eerder onderzoek van Foucault – konden nog gezien worden als systemen van onderwerping, waarin mensen onder het regime van anderen werden gebracht en een identiteit opgelegd kregen, die niet in overeenstemming hoefde te zijn met hun ervaring van zichzelf als subject. In het geval van de seksualiteit gaat het niet alleen om de beheersing van de seksualiteit van anderen, maar wel degelijk eerst en vooral om de ervaring van de eigen seksualiteit als een kracht (drift) waardoor men beheerst wordt en die men tegelijkertijd moet zien te beheersen.

Het is die ervaring van het individu als subject die voor Foucault aanleiding is

geweest het zwaartepunt van zijn onderzoek te verleggen van de geschiedenis van het antiseksueel syndroom naar de geschiedenis 'de l'homme de désir': hoe zijn de mensen ertoe gekomen zich als seksuele wezens, als bepaald door een als drift voorgestelde seksualiteit, te gaan beschouwen? Met andere woorden, hoe is de theorie over de mens als seksueel wezen ontstaan en hoe heeft deze zich ontwikkeld? Achter deze historische vraag gaat een meer causale vraag schuil: waarom zijn het gedrag, dat wij seksueel noemen, en het genot dat uit dit gedrag voortkomt, onderwerp van morele zorg geworden? Welke problemen leverde dit gedrag en dit genot op, dat het noodzakelijk werd geacht op dit gebied in termen van goed en kwaad een voor het individu als subject geldende orde te scheppen? Deze vragen voerde Foucault terug naar de wortels van de Westerse beschaving en het betekende voor hemzelf ook een lange periode van intensieve studie om toegang te vinden tot de oorspronkelijke teksten van Griekse filosofen, Romeinse moralisten en vroegchristelijke apologeten, die zich zowel van het Latijn als van het Grieks bedienden.

In de vraag naar het ontstaan van de 'notion du désir' onderscheidt Foucault zich duidelijk van Van Ussel en wordt de afstand tussen beide, ook intellectueel, zeer groot. Van Ussel leed onder de seksualiteit en zag in de drift- of libido-interpretatie van het 'désir' vooral een ongelukkige en ongelukbrengende verenging van een verlangen naar intimiteit en dus naar intimiteit met een ander. Het relationele aspect staat bij hem centraal. Foucault ziet in de seksualiteit niet een verlangen naar iets anders opgesloten, hij onderzoekt het verlangen zelf en dat met name in relatie tot het individu als het verlangende (libidineuze, begerende, driftmatige) subject.

De problematisering van de seksualiteit

Het relationele aspect vindt bij Foucault pas een plaats in het onderzoek naar de problematisering van het individu en zijn seksuele gedrag, zoals die historisch vanaf de klassieke oudheid heeft plaatsgevonden in het kader van een streven het eigen leven en de eigen persoon te plaatsen in het perspectief van een zingeving, die niet in het bestaan zelf besloten ligt. Als late loten aan de stam van dit streven is deze zingeving voor ons bijna niet denkbaar buiten het schema van een christelijke en dus metafysisch geïnspireerde moraal om, maar Foucault laat zien dat dit schema mede berust op een veel oudere ethiek, die tegelijk een esthetiek is: niet een leer van de interpretatie van het leven als zelfonderzoek, maar een leer van de stilering van het leven als kunstwerk. Hoewel hij daar wat ambivalent in blijft, geeft Foucault er toch blijk van te verlangen naar een nieuwe esthetiek van het bestaan. De huidige nadruk op authenticiteit en subjectiviteit moet dan wijken voor een op creativiteit gebaseerde vormgeving van het individuele bestaan.

In de titels van de verschillende delen van *L'Histoire de la Sexualité* weerspiegelt zich de geschiedenis van de problematisering van de seksualiteit. In *La Volonté de Savoir* – handelend over de achttiende en de negentiende eeuw – treedt de seksualiteit op als de bron van ware kennis over het individu als subject (de seksualiteit legt vast wie hij is, hoe hij is en wat hij is). In het nog niet geschreven *Les Aveux de la Chair*, 'de bekentenissen des vlezes', gaat het om het gevecht van het individu tegen de seksualiteit en tegen de lichamelijkeheid. Seksualiteit is hier verbonden met de zonde en vertelt niet het verhaal van de waarheid over het individu, maar van de zwakheid van de mens. *Le Souci de Soi*, waarschijnlijk nog het beste te vertalen met 'zorgvuldig leven', staat sterk in het teken van de stoïcijnse idealen van zelfbeheersing, matigheid, plichtsbesef, van een individualisme kortom, dat gericht is op een bewust, rationeel en weloverwogen handelen ten opzichte van het eigen bestaan, het eigen lichaam en de eigen geest. Seksualiteit is hier geen bron van waarheid, ook nog geen speeltuin van de zonde, maar een gevaar – voor de gezondheid, voor het geestelijk evenwicht – dat bezworen moet worden in de kuise orde van het monogame huwelijk. *L'Usage des Plaisirs* tenslotte (een titel die men bijna geneigd is te vertalen met 'beschaafde geneugten' om aan te geven dat het niet simpelweg gaat om de lustbeleving zelf, maar om de juiste maat in het streven daarnaar) beschrijft de constituerende van de seksualiteit als moreel vraagstuk. Het 'plaisir' van de seksualiteit is nog onomstreden, problematisch is alleen de omgang met het 'plaisir' in het licht van vooral de sociale status en de maatschappelijke toekomst van de betrokkenen, in casu vooral de aanvallige zonen van vrije burgers.

De thema's die later steeds terug zullen keren worden historisch gezien hier al vastgelegd: de verhouding van de man tot zijn eigen lichaam, tot zijn vrouw, tot andere mannen en jongens, en tenslotte ook tot 'la vérité', waarmee Foucault lijkt te doelen op het ideaal van de Kalokagathia (het samenvallen van schoonheid, goedheid en waarheid). De ontwikkeling die Foucault beschrijft, begint met een situatie waarin seksualiteit noch subject als eigen identiteiten herkenbaar zijn en eindigt met de ook nu nog bestaande situatie waarin subject en seksualiteit bijna niet van elkaar te onderscheiden zijn. Onverwacht in deze ontwikkeling is echter de continuïteit in de thema's, al verschilt de wijze van problematisering wel steeds, zij het niet langs de scheidslijnen die men zou verwachten. De christelijke moralisering van de seksualiteit sluit nauw aan bij de stoïcijnse ethiek uit de eerste eeuwen van het keizerrijk, en de stoïcijnse ethiek heeft op dit gebied weer nauwe banden met de 'abstinentieregel' van Socrates.

In de loop van de ongeveer 600 jaar die Foucaults geschiedenis van de seksualiteit omvat, wordt de reikwijdte van de moraal steeds groter en dat in meer dan één zin van het woord. Van een moraal voor een stedelijke aristocratie van vrije mannen wordt het een moraal voor ieder mens, vrouwen en slaven inclusief. In de

loop van die ontwikkeling neemt de moraal ook geleidelijk het karakter van een systeem van geboden en verboden aan, terwijl het bij de Grieken oorspronkelijk vooral een aansporing en een uitnodiging was. De stilering van het eigen leven maakt plaats voor een alomvattende regulering van ieders bestaan. De 'godloze' moraal van Grieken en Romeinen wordt opgevolgd door een metafysisch gefundeerde moraal.

De Grieken: zelfbeheersing en matigheid

Ta afrodisia is het woord dat de Grieken gebruiken voor wat wij seks zouden noemen, maar het heeft wel een heel andere gevoelswaarde. Met ta afrodisia – een meervoud – wordt niet verwezen naar de seksuele drift als zodanig, noch naar het seksuele gedrag of het gebied van de seksualiteit op zich, maar naar alles wat lust oproept. Soms wordt er de lust zelf mee bedoeld, soms de organen die de lust produceren (de geslachtsorganen dus), soms ook het vrijen en de geslachts-gemeenschap. Over de details daarvan en in het algemeen over het hele gebied van de seksuele techniek is de Griekse literatuur opvallend discreet. Een zekere preutsheid is er zeker op dit gebied, maar het gebrek aan informatie over alle mogelijke 'standjes' heeft ook te maken met het feit dat voor de Grieken de seksuele vorm of voorkeur uiteindelijk minder een punt van zorg was dan de intensiteit waarmee de liefde werd bedreven en de rol die men – dat wil zeggen de vrije, volwassen burger van het Athene uit de klassieke periode – daarbij inneemt.

In tegenstelling tot wat men misschien zou verwachten, waren de Grieken zeer bezorgd over een te grote toewijding aan de geneugten van de lichamelijke liefde. Niet te veel en niet te vaak was hier het parool en voor de man kwam daar nog bij dat zijn rol uitsluitend denkbaar is als actief, dominerend en penetrerend. Een grote nadruk op zowel beheersing van het luststreven als overheersing in de seksuele rol, een scherpe afkeuring van overmaat en passiviteit. Dit is *het begin van een moralisering van de seksualiteit*, die gepaard gaat met een devaluering van de waarde van de seksualiteit, niet door de seksualiteit tot een gebied van zondigheid en slechtheid te maken of bepaalde seksuele praktijken te verbieden, maar door de opstelling van een code die de seksualiteit in ieder geval tot een gevaarlijk gebied maakt.

Uit de interpretaties die Foucault geeft van het werk van Plato, Aristoteles en Xenophon met name blijkt steeds weer, dat er sprake is van een grote bezorgdheid over het behoud van de orde en de structuur in een kleinschalige samenleving met een kleine bovenlaag van vrije mannen, die door God noch gebod gebonden er toch toe moeten worden overgehaald geen misbruik te maken van hun macht over anderen (vrouwen, slaven, kinderen) en zichzelf. Het principe van de *zelfbeheersing* wordt het morele richtsnoer van gedragscodes op het gebied van

de verzorging van het lichaam en de wijze waarop aan de behoeften van het lichaam voldaan mag worden. Zulke gedragscodes zijn er ook op het gebied van de zorg voor het eigen gezin, het eigen huis, de slaven en de bezittingen, en tenslotte ook nog ter regulering van de (erotische) verhouding tussen mannen en jongens.

Veel van de gedragscodes van de Grieken, vooral op het gebied van de zorg voor een goed figuur en een goede gezondheid, doen erg vertrouwd aan. Gezond slapen op een hard bed, vroeg weer op om te gaan trimmen, zuinig met vlees en matig met drank, oppassen voor grote temperatuurverschillen, veel baden, regelmaat in de dagindeling, het hoort allemaal (nog of weer) bij het standaardrepertoire van de huidige plaatsbekleders van Hippocrates. Nu wijst Foucault er wel herhaaldelijk op dat het regime van de matigheid voor de Grieken vooral in het teken stond van het verwerven van een grotere vrijheid, van een grotere beheersing over het lichaam en over de neiging tot gemak- en genotzucht, maar het is zeer de vraag of de werkelijkheid niet toch dichter stond bij de nu zo algemene onderwerping aan de eisen van de gezondheid en de vigerende schoonheidsidealen.

De afstand tot de oude Grieken wordt toch wel weer erg groot wanneer men zich realiseert dat al deze codes en alle morele en filosofische overwegingen die eraan ten grondslag liggen, alleen voor de kleine groep van vrije mannen gold, met andere woorden, dat ook alleen hun gedrag als moreel relevant en dus ook in bepaalde opzichten problematisch werd beschouwd. In dat licht alleen is het begrijpelijk dat Foucault de houding en de positie van de man in het huwelijk en het gezin bespreekt onder het kopje 'Economique', terwijl het hoofd 'Erotique' gereserveerd blijft voor de knapenliefde. Net als eten, drinken, slapen en sporten valt de seksualiteit onder de noemer 'Diététique'.

Op het gebied van seksualiteit gaat het om de juiste attitude, de juiste maat en het juiste gedrag. De 'chrèsis aphrodision' is dan ook vooral bepaald door de vraag naar het juiste moment voor seks (het uur van de dag, het type seizoen, de eigen leeftijd en die van de partner), naar de sociale status van het object van de begeerte, naar de mate waarin er sprake is van een natuurlijke drang (en niet van een simpel tijdsverdrijf of een koortsachtig zoeken naar steeds nieuwe ervaringen). In het juiste gebruik van het 'plaisir' van de seksualiteit manifesteert zich de 'sofrosunè' van de man, een bedachtzaamheid en een wijsheid, die blijkt uit de mate waarin hij zijn eigen driften en luimen de baas is. Zelfbeheersing en matigheid moeten steeds weer opnieuw bevochten en bevestigd worden: er is het gevecht tegen de verleiding, er is de bewuste onthouding van wat lustvol is – het begin dus van de *ascetische houding* die in het vroege christendom zo dominant wordt. Bij de Grieken staat de ascese nog niet in dienst van de strijd tegen de zonde, maar is het nog een bewijs van mannelijke deugdzaamheid en kuisheid, ge-

motiveerd door de morele veroordeling van alles wat week, vrouwelijk en decadent is.

Het is dit streven naar zelfbeheersing en de moralisering van de matigheid die Foucault interpreteert als een toenemende stilering van het bestaan en als een poging het leven een esthetisch perspectief te geven, dat zich meer en meer in een individualisme manifesteert. Tegelijkertijd beweegt de stilering zich wat de seksualiteit betreft langs lijnen, die eerder een voorspelling inhouden van wat het christendom als seksuele ethiek zal gaan ontwikkelen dan dat ze als een 'ars erotica' gezien kunnen worden. Van dat idee is Foucault in *L'Usage des Plaisirs* afgestapt: noch in Athene, noch in Rome kan men spreken van een 'ars erotica'.

De Romeinen: het individu en de persoonlijke perfectie

In *Le Souci de Soi* keren de thema's van de problematisering van de 'plaisirs' terug, maar in een andere vorm en een ander kader. De Romeinen uit de tweede eeuw leefden in feite al in een moderne samenleving, met een hoog ontwikkelde bureaucratie, een wereldeconomie met een hoge mate van arbeidsverdeling en een vorm van kapitalisme, en vooral ook met een duidelijke scheiding tussen het particuliere en het openbare leven. Van de Griekse stadstaten waren de Romeinen in veel opzichten al even ver verwijderd als wij van de Republiek in de Gouden Eeuw. De sterke binding die de Grieken nog zagen tussen de maatschappelijke positie van een man in het bestuur van de staat en zijn particuliere levensstijl is bij de Romeinen vervangen door een sterke nadruk op de autonomie van het individu en de concentratie van het individu op zichzelf als individu. Ongeveer het verschil tussen de openbare, op representatie gerichte levensstijl van de Europese adel en de meer ingetogen, naar binnen gekeerde houding van de burgerij in de achttiende eeuw.

Tegenover de stilering van het leven van de 'l'homme libre' als kunstwerk komt nu – nog steeds als esthetiek opgevat – het *streven naar persoonlijke perfectie* te staan, naar een leven in evenwicht met zichzelf. In principe is dat streven voor alle mensen toegankelijk, ook voor vrouwen en slaven, maar in de praktijk blijft het een filosofie voor een bovenlaag, zij het zelden, zoals bijvoorbeeld bij Hadrianus of Marcus Aurelius, voor de top van de samenleving. De aandacht voor het individu is nog niet psychologisch van aard en wordt ook nog niet getekend door het goed-kwaad en lichaam-geest dualisme van het christendom. Het is vooral een zorgende en comtemplatieve aandacht, een gerichtheid op de eigen geest, het eigen leven en het eigen lichaam.

Verrassend is in dit verband de sterke neiging tot medicalisering van het bestaan. Uit het werk van Galienus en vele andere artsen blijkt duidelijk dat het werkterrein van de dokter zich verplaatst van ziekte naar gezondheid. Meer en

meer wordt de dokter de begeleider van een verantwoorde levenswijze, de deskundige op het gebied van drank, voedsel, lichaamsverzorging en ook seksualiteit. Deze gebieden worden ook begripsmatig gemedicaliseerd, zelfs zozeer dat er een soort pathologisering van de seksualiteit plaatsvindt en de gemeenschap in klinische termen als een voor lichaam en geest gevaarlijk bedrijf wordt afgeschilderd. Ook hier als bij de Grieken weer de nauw verholten afkeer van de spasmodische bewegingen (het orgasme als een kleine epileptische aanval) en de angst voor de gevolgen van de zaaduitstorting voor de man (zijn lichaamssappen verdwijnen). Seksuele onthouding is duidelijk veel gezonder dan welke vorm van seksuele activiteit ook. Men kan hier zeker spreken van *het begin van een antiseksueel syndroom*, al is dit hier niet gelijk te stellen met de onderdrukking van de seksualiteit uit de negentiende eeuw. Het is waarschijnlijk beter de houding ten opzichte van seksualiteit bij Galienus te vergelijken met de houding nu ten opzichte van het gebruik van alcohol en tabak: voor de kwaliteit van de lichamelijke gezondheid is het beter deze afrodisiaca niet te gebruiken.

Heel opvallend en in vergelijking met de situatie in het Athene van de vierde eeuw een grote verandering is de prominente betekenis die aan het huwelijk wordt toegekend en in samenhang daarmee wordt ook aan de vrouw als echtgenote een nieuwe positie toegekend: gelijkwaardig en complementair aan de man.

Veranderende idealen: van mannavrienschap naar huwelijkstrouw

Voor de Grieken van de vierde eeuw voor Christus was de vraag of een man van vrouwen of jongens hield (over andere varianten en verhoudingen werd niet eens gesproken) op zichzelf niet interessant. Dat was een kwestie van persoonlijke voorkeur, soms ook simpel van gelegenheid. Het zou onjuist zijn om in dit verband van een tolerantie van homoseksualiteit te spreken, omdat voor de Grieken het beslissende onderscheid niet ligt in de richting van de seksuele voorkeur, maar in de aard van het seksuele gedrag. Met vrouwen of met jongens, seksueel gesproken hoort een man de actieve rol te vervullen: hij kiest het object van zijn voorkeur, hij neemt het initiatief, hij speelt de actieve rol, hij geniet. Alles wat naar passiviteit of vrouwelijkheid zweemt, wordt sterk veroordeeld en in de Griekse literatuur is de afkeur van verwijfde mannen met aanstellerige maniertjes, opgemaakte gezichten en gekrulde haren rijk gedocumenteerd. De kritiek klinkt vertrouwd anti-homoseksueel, maar de moraal die er aan ten grondslag ligt doet onverwacht weer opmerkelijk homoseksueel aan: al die opschik doet afbreuk aan de natuurlijke schoonheid van de man en verhult zijn viriliteit.

Toch was de verhouding tussen mannen een onderwerp van onophoudelijke zorg voor de Grieken en het thema van veel filosofische en moralistische discussies. Als een man in de liefde actief en dominant moet zijn, hoe is de liefde tussen

een man en een jongen dan mogelijk, zonder dat de jongen zich onderwerpt en de passieve rol speelt? Hoe kan hij genieten van iets wat tegen zijn 'natuur' als man is? Dit probleem stelde zich overigens alleen dan, wanneer het ging om de relatie tussen een vrije burger en een jongen, die als hij tot de bovenlaag van de samenleving hoorde en voorbestemd was om later als vrije burger aan het bestuur van de stad deel te nemen en openbare functies te vervullen. Een liefdesverhouding tussen een man en een jongen werd zo voor de Grieken een heel ingewikkelde zaak, niet omdat het gaat om ingewikkelde gevoelens, maar omdat de aard van de verhouding op gespannen voet staat met de orde van de Griekse samenleving. De tegenstrijdigheid van de knapenliefde was dat het lustobject zich niet, althans niet zonder meer, ook mag beschouwen als lustobject: de onderwerping aan een man maakt het op morele gronden voor hem als man onmogelijk daar lust aan te beleven of in ieder geval onmogelijk zich daaraan over te geven.

Foucault laat zien hoe zich rond de *problematische liefde tussen man en jongen* een heel ingewikkeld en subtiel complex van gedragsregels ontwikkelt, dat er in feite toe leidt dat het seksuele verlangen van de man steeds meer wordt ingetoomd en uiteindelijk zelfs niet meer wordt omgezet in seksueel gedrag. Beheersing en onthouding zijn het resultaat van de ontwikkeling van een code, waarin de man de jongen het hof maakt, hem geschenken geeft, zich openlijk met hem vertoont, maar hem op geen enkele manier onder druk zet of dwang op hem uitoefent, terwijl de jongen van zijn kant zich terughoudend moet opstellen, geen aanleiding mag geven, kieskeurig moet zijn in de selectie van zijn minnaars en voortdurend zijn toekomstige positie in de gemeenschap in het oog moet houden. In de toenemende stilering van de verhouding man-jongen worden al de contouren zichtbaar van een hoofse liefde, die nog wel erotisch, maar niet meer seksueel is en waar de lust van de directe bevrediging plaats heeft gemaakt voor de toewijding aan de ware liefde, die altijd onvervuld blijft. De praktijk van volledige seksuele onthouding in de relatie tussen man en jongen loste voor de Grieken niet alleen het vraagstuk van de onderwerping van de jongen aan de man op, maar maakte als sublimering ook mede de weg vrij voor een meer duurzame en symmetrische band tussen beiden. De liefde is dan niet langer meer de eenzijdige bekoring door de schoonheid van de ander, maar de gezamenlijke ervaring van een gelijkgestemdheid, van een vriendschap. Filosofisch vindt de overgang van een 'omgangsregeling' naar de vraag wat de liefde zelf is en wat de les is die in de liefde ligt opgesloten zijn beslag in Plato's Symposium.

In de Romeinse tijd, Foucault demonstreert dit aan de hand van de Plutarchus, verschuift dan het ideaal van de symmetrische, wederzijdse en gelijkgestemde liefde van de vriendschapsrelatie tussen mannen naar de relatie tussen man en vrouw in het huwelijk. Interessant is dat het element van de seksualiteit, dat uit de mannenrelatie weg moest blijven om de symmetrie te kunnen construe-

ren, nu juist binnengehaald en gevierd wordt als het bewijs van *de superioriteit van het huwelijk*. Alleen in het huwelijk kunnen Eros (liefde) en Aphrodite (lust) een moreel aanvaardbare, dat wil zeggen door beide partijen ten opzichte van elkaar gelijkelijk gewenste, verbinding aangaan. De monistische symmetrie van de mannavriendschap waarin tussen statusgelijken geen seksuele rolverdeling kan plaatsvinden, wordt overtroffen door de dualistische symmetrie van het huwelijk, waarin de rollen complementair zijn, zoals de geslachten complementair zijn.

Het blijft moeilijk, Foucault herinnert er zelf steeds weer aan, te beseffen dat de Griekse en in mindere mate ook de Romeinse zorg over de knapenliefde niets te maken heeft met homoseksualiteit, maar uitsluitend met de sociale status van de jongens zelf. Wat een man met zijn slaven deed – of jongens met elkaar – interesseerde niemand en werd ook niet veroordeeld. In de Romeinse tijd is homoseksueel gedrag in feite zelfs minder problematisch dan in de dagen van Plato en Socrates, omdat slaven en favorieten toen de gebruikelijke partners waren geworden en de kinderen van burgers en aristocraten al in hoge mate gevrijwaard waren voor de avances van volwassen mannen. De morele en pedagogische zorgen van de Romeinen richtten zich op de man-vrouwverhouding en met name ook op de omgang van jongens en meisjes met elkaar. Het is ook dan dat de thema's van de wederzijdse liefde, van de echtelijke trouw en van de kuisheid in en voor het huwelijk zich ontwikkelen. De paradox in de benadering van Foucault is dat hij veel aandacht voor een bepaalde vorm van liefde niet als een bewijs van de populariteit van deze specifieke vorm opvat, maar als een aanwijzing voor de moeilijkheden die er mee zijn.

Conclusie

Hoewel de nu verschenen delen van *L'Histoire de la Sexualité* zeker minder speculatief en abstract zijn dan het vroegere werk van Foucault, zijn het toch allerm minst gemakkelijk toegankelijke zedengeschiedenissen. Ook waar ogenschijnlijk zeer concrete gedragsregels worden besproken, vindt er steeds een duiding en een interpretatie plaats tot een niveau waar het begrip van de tekst in het Frans zijn grenzen bereikt en de vertaalmogelijkheden allang zijn overschreden. Toch is het fascinerend om te zien hoe Foucault aan ten dele vergeten en ten dele ook tot een standaardinterpretatie verschraalde teksten een eerder ongeziene betekenis weet te ontlokken, die de cultuur en het mensbeeld van twee klassieke perioden in een nieuw licht plaatsen. Onverwacht blijkt dan ook, dat de problematisering van de seksualiteit niet alleen een lange geschiedenis heeft, maar dat de problematisering zoals wij die kennen en gekend hebben, zijn wortels heeft in een volstrekt niet christelijke moraal. Tenslotte zal het interessant zijn om te zien wat

de consequenties zijn van Foucaults laatste werk voor de civilisatietheorie. Redenerend vanuit het door hem gegeven kader lijkt de vraag opgeworpen te moeten worden of de vorm waarin de beheersing van de menselijke natuur plaatsvindt niet interessanter is dan de mate waarin dit gebeurt. Daaraan zou nog kunnen worden toegevoegd de vraag naar de spreiding van de beheersing over de bevolking, want *L'Histoire de la Sexualité* is ook de geschiedenis van een matigheids-esthetiek voor bijna niemand tot een beheersingsmoraal voor iedereen.

Literatuur

- Elias, N., *Ueber den Prozess der Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978 (eerste druk 1939). Nederlandse vertaling: *Het civilisatieproces*. Utrecht: Het Spectrum, 1982.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité, 1. La Volonté de Savoir*. Parijs: Gallimard, 1976.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité, 2. L'Usage des Plaisirs*. Parijs: Gallimard, 1984.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité, 3. Le Souci de Soi*. Parijs: Gallimard, 1984.
- Rolies, J., Michel Foucault en de seksuologie, *Tijdschrift voor Seksuologie*, 1984, 8, p. 20-34.
- Ussel, J. van, *Geschiedenis van het seksuele probleem*. Meppel: Boom, 1968.

Summary

On the origin of sexual morals – The latest work of Michel Foucault

The French philosopher Michel Foucault died this year shortly after the publication of the second and third volume of his 'Histoire de la Sexualité'. In these works, Foucault analyzes the origin of sexual morals, i.e. the problematization of sexuality which goes back to the Ancient Greeks and Romans who propagated the individual esthetics of temperance and self-mastery.