

Hoofdstuk 2

MICHEL FOUCAULT EN DE GESCHIEDSCHRIJVING VAN DE PSYCHIATRIE

Patrick Vandermeersch

De traditionele geschiedschrijving van de psychiatrie

Regelmatig heeft de psychiatrie zich naar het verleden gekeerd en haar stamboom opgemaakt. Meestal was het met een gevoel van bevrediging, na een belangrijk keerpunt, toen ze opgelucht de voorbije wegkronkels in ogeschouw kon nemen en stellen: "Die bochten hebben we dan toch goed genomen".

Zodra de psychiatrie als afzonderlijke discipline erkenning vond, vinden we dergelijke retrospectieve blikken. Het is ook van meet af aan duidelijk dat er in deze historische terugblik een polemische bedoeling of een rechtvaardiging van het goed bestaansrecht kan steken. Een van de eerste teksten terzake is zelfs bijzonder scherp geschreven. Het gaat om J.B. Friedreichs *Historisch-kritische Darstellung der Theorien über das Wesen und den Sitz der psychischen Krankheiten*,¹ waarin we een hevige aanval op de spiritualistische interpretatie van de waanzin vinden. Innerlijke twisten zullen echter gauw niet zo publiek meer geafficheerd worden, en over de theoretische verschillen heen zal men telkens de geschiedenis van 'de' psychiatrie schrijven. Dit geldt in het bijzonder voor Damerow, wiens historisch overzicht in het eerste nummer van het door hem gestichte *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie* erg verzoenend geschreven is, en ons nog steeds goed informeert over de toenmalige stand van zaken in de verschillende landen.² Het feit dat de geleerden zich om pragmatische redenen naar buiten uit sluiten, verhindert natuurlijk niet dat je telkens kunt zien dat men blij is met de overwinningen die men intussen op interne vijanden heeft behaald. Dit valt direct op als je de psychiatrische handboeken uit verschillende periodes na elkaar openslaat. Voor Damerow was dit de discussie over het al dan niet gescheiden houden van instellingen voor geneeslijke en voor ongeneeslijke krankzinnigen.³ In Engeland wordt de geschiedenis door Daniel H. Tuke in

1. Leipzig, 1836; hij schreef ook *Versuch einer Literaturgeschichte der Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, Würzburg, 1830, alsook *Zur psychiatrische Literatur des neunzehnten Jahrhunderts (1801-36)*, Regensburg, 1842.

2. *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie* 1 (1844) I-XLVIII.

3. In die geest had hij al een historisch overzicht geschreven in zijn *Ueber die relative Verbindung der Irren-Heil- und Pflege-Anstalten, in historisch-kritischer, so wie moralischer, wissenschaftlicher und administrativer Beziehung*, Leipzig, 1840. Het is overigens deze tekst die als bron gebruikt werd in het historisch overzicht in het Oostenrijkse handboek van C. Maass, *Praktische Seelenheilkunde*, Wien, 1874.

het licht van de verworvenheid van de no-restraint⁴ In Frankrijk gaat men na 1850 steeds meer zeggen dat de psychiatrie het onderzoek en de verzorging van de neurosen moet insluiten, en dat vindt men dan ook terug als leidraad bij de historieken.⁵ Kaepelin zal rond de eeuwwisseling de verschillende edities van zijn beroemd handboek laten beginnen met de schets hoe de psychiatrie eindelijk op haar echte plaats, nl. die van het hersenonderzoek, is geraakt.⁶

Hele boeken, die uitsluitend aan de geschiedenis van de psychiatrie gewijd zijn, zijn minder in aantal, maar ze vertonen meestal dezelfde trekken. Het minst geldt dit voor een van de interessantste en meest uitvoerige werken dat in de tweede helft van de vorige eeuw werd geschreven, nl. dit van de filosoof A. Lemoine, die in zijn *L'aliéné devant la philosophie, la morale et la société*⁷ een uitvoerige stand van zaken schetst. Uit dezelfde periode stamt het meer triomfalistische, maar erg typerende Belgische werk van F. Lentz, *Histoire des progrès de la médecine mentale, depuis le commencement du XIXe siècle jusqu'à nos jours*, de bekroonde inzending van een prijsvraag die ter ere van Guislain uitgeschreven was.⁸ In de tweede helft van de 19e eeuw gaat de psychiatrie steeds meer de organische toer op. Dit feit vinden we dan ook bezegeld in de historische overzichten die dan verschijnen. Dit geldt

4. *The Progressive Changes which have taken place since the Time of Pinel in the Moral Management of the Insane and the Various Circumstances which have been adopted instead of Mechanical Restraint*, in *Rules and List of the Present Members of the Society for Improving the Condition of the Insane and the Prize Essay*, Londen, 1854.

5. M. Morel, *Traité théorique et pratique des maladies mentales, considérées dans leur rapport avec la médecine légale des aliénés*, Parijs, 1852. Naast de historiek in het voorwoord, die de wet van 1838 betreft (I-XVIII), mag men de meer inhoudelijke stukken niet vergeten: p. 187-222 (Discussion philosophique sur l'union de l'âme avec le corps pour arriver à la définition de la folie) en p. 410-4300 (De la monomanie). De stelling dat 'La folie appartient principalement à la classe des névroses' is ook het leitmotiv van L.V. Marcé, *Traité pratique des maladies mentales*, Parijs, 1862 (historisch overzicht: p. 1-27). Om de neurosen te begrijpen werd een tijdlang het begrip "degeneratie" als universele sleutel ingevoerd. Hoe dit de historiek kleurt ziet men bij V. Magnan en Dr. Legrain, *Les dégénérés*, Parijs, 1895.

6. De eerste editie verschijnt in 1883 als klein volume in zakformaat onder de titel *Compendium der Psychiatrie*, Leipzig, 1883. Het werk, dat steeds meer als hét standaardwerk bij uitstek zou erkend worden, kende 8 uitgaven over 30 jaar gespreid, en besloeg op het eind twee en een half duizend bladzijden: 2e ed., 1887; 3e ed., 1889 (vanaf deze uitgave onder de titel *Lehrbuch*); 4e ed., 1893; 5e ed., 1896; 6e ed., 1899; 7e ed., 1904; 8e ed., 1909-1913. Men vindt een beschrijving van de groei van het oeuvre in P. Bercherie, *Les fondements de la clinique. Histoire et structure du savoir psychiatrique*, Parijs, 1980, p. 139-152 en 220-232.

7. Parijs, 1862.

8. Gent, 1876. De auteur laat dan ook niet na Guislain uitvoerig te loven, alhoewel hij betreurt dat die zich zo gemakkelijk tot samenwerking met de religieuze congregaties liet verleiden. Lentz was hoofdgeneesheer te Froidmont, en zijn relaties met de Broeders van Liefde waren er verre van rimpelloos... We komen hier verder op terug in het hoofdstuk over Froidmont. Zie ook terzake Lentz' rede bij het overlijden van Guislains opvolger te Gent, dr. Ingels: *Eloge nécrologique de Mr. le Dr. B.C. Ingels*, Gent, 1886.

uiteraard voor het werkje van de zopas geciteerde E. Kraepelin, dat nog vaak geciteerd wordt, en nog onlangs een herdruk beleefde: *Hundert Jahre der Psychiatrie*.⁹ Het is overigens ook de periode waarin de psychiatrie een eeuw geschiedenis herdenkt en haar stichters wil eren. Voor Duitsland doet Kirchhoff het,¹⁰ voor Frankrijk is het Sémelaigne.¹¹ Wat België betreft wordt er door Glorieux een historische schets gemaakt in het feestnummer van *Le Scalpel* ter gelegenheid van het eeuwfeest van de onafhankelijkheid.¹²

Naar het midden van de 20e eeuw toe wordt de invloed van de psychoanalyse op het psychiatrische denken steeds groter. De historische overzichten laten dan ook de lotgevallen van de psychiatrie uitmonden in wat toen als het bereikte einddoel gold: de psychodynamiek. Dat geldt in het bijzonder voor het erg uitvoerige en goed gedocumenteerde werk van G. Zilboorg & G. Henry, *A History of Medical Psychology*.¹³ Dit werk biedt nog steeds een schat aan informatie. Dezelfde psychoanalytische optiek ligt aan de basis van het minder uitvoerige werk van F. Alexander en S. Selesnick.¹⁴

In de tweede helft van de 20e eeuw ontstaat de sociale psychiatrie. Ook zij krijgt dus haar geschiedschrijver: in dit geval gaat het om het overigens interessante werk van Ackerknecht.¹⁵ Ook vanuit cultuurhistorische hoek gaat men zich meer en meer met de fenomenen "waanzin" en "psychiatrie" bezighouden. Zo ontstond het monumentale werk van het echtpaar Leibbrand-Wettley, *Der Wahnsinn*.¹⁶ Het boek is een van de meest uitvoerige dat de laatste jaren aan de geschiedenis van de psychiatrie werd besteed. Het gaat uit van een eigen optiek: tegen vroegere historische

9. Berlijn, 1918. Engelse vertaling: *One Hundred Years of Psychiatry*, Londen, 1962. Uit dezelfde periode dateert het vaak geciteerde boek van Th. Kirchhoff, *Geschichte der Psychiatrie*, dat eigenlijk slechts een 48 pagina-lang deeltje is van het *Handbuch der Psychiatrie*, Allgem. Teil, Leipzig/Wenen, 1912. Andere soms geciteerde werken zijn die van S. Kornfeld, *Geschichte der Psychiatrie*, in: T. Puschmann, *Handbuch der Geschichte der Medizin*, Jena, 1905 (geciteerd door Mora in CTP III) en het overzicht van K. Birnbaum, *Geschichte der psychiatrischen Wissenschaft*, in het *Handbuch der Geisteskrankheiten*, Allgem. Teil, Bd. I, Berlijn, 1928, p. 11-49.

10. Th. Kirchhoff, *Deutsche Irrenärzte*, Berlijn, 1921-1924, 2 vol.

11. R. Sémelaigne, *Les pionniers de la psychiatrie française avant et après Pinel*, Parijs, 1930-1932, 2 vol.

12. Glorieux, *La psychiatrie et l'assistance aux malades mentaux (1830-1930)*, in: *Le Scalpel*, bijzonder nummer: "Cent ans de médecine en Belgique", 84 (1931), p. 123-145.

13. New York, 1941.

14. F. Alexander & S. Selesnick, *The History of Psychiatry. An Evaluation of Psychiatric Thought and Practice from Prehistoric Times to the Present*, New York, 1966. De Franse vertaling geniet de voorkeur, omdat de vertalers in voetnoot heel wat onnauwkeurigheden hebben rechtgezet: *Histoire de la psychiatrie. Pensée et pratique psychiatrique de la préhistoire à nos jours*, Parijs, 1972.

15. E.H. Ackerknecht, *Kurze Geschichte der Psychiatrie*, Stuttgart, 1957.

16. W. Leibbrand & A. Wettley, *Der Wahnsinn. Geschichte der abendländischen Psychopathologie*, Freiburg/München, 1961.

benaderingen, die door de tijden en de culturen heen de psychiatrische ziektebeelden naspeurden, en op die wijze de psychiatrische activiteit als een constante in de verf zetten, willen de auteurs uitgaan van culturele "samenhangen". De geest van Dilthey waait hier: op de eerste plaat smooit men naar de eenheid van cultuurperiodes speuren, en de psychiatrische praktijk op een bepaalde tijd en op een bepaalde plaats moet eerst en vooral in zijn relatie tot andere elementen uit diezelfde cultuurperiode worden bekeken. Het echtpaar zou trouwens een tiental jaar later in dezelfde geest een nog meer imponerend werk over de eros laten verschijnen.¹⁷ Stilaan worden er dus vragen gesteld over het bestaan van de psychiatrie. Die komen trouwens ook aan de orde in een aantal studies die de houding van andere culturen en andere tijden tegenover krankzinnigen aannemen. Een meesterwerk terzake verscheen van een Nederlandse, helaas te vroeg gestorven auteur: H.H. Beeks *Waanzin in de middeleeuwen*.¹⁸ Al deze studies doorpriekten steeds meer de mythe van de ideologische geschiedschrijving uit vorige eeuw, waarbij er gesteld werd dat zolang de krankzinnige niet door de arts in bescherming was genomen, hij slechts barbaarsheid en onmenselijke behandelingen had gekend. Bij het opkomen van de antipsychiatrie klimaat zal dit historisch onderzoek dan ook steeds meer weerklank krijgen. De mythe van de filantropische psychiater begint te wankelen. In dit klimaat verschijnt het werk van Foucault.

Foucaults geschiedenis van de waanzin

Wie tot voor kort een psychiatrisch handboek ter hand nam, leerde dat de psychiatrie geboren werd met de Franse Revolutie. Hierbij kreeg je steeds opnieuw hetzelfde stichtende verhaal te horen: Philippe Pinel vond bij zijn benoeming als directeur van Bicêtre een menigte krankzinnigen die er als dieren opgesloten en geketend waren. Dit feit had overigens niets uitzonderlijks: bijna overal in Europa werden de gekken op dezelfde, weinig menswaardige wijze behandeld. Samen met Tuke in Engeland en Chiarugi in Italië behoorde Pinel echter tot de verlichte geesten die inzagen dat geestesgestoorden geen misdadigers waren en dat de wijze waarop ze opgesloten waren hun iedere kans op herstel ontnam. Hij had de moed om het feit te erkennen dat deze mensen ziek waren. Ze moesten niet gestraft, maar medisch behandeld worden. Spijts de scepsis en de tegenkanting van de burgerlijke overheid bevrijdde hij de "gealiënerden" dan ook van hun ketenen. De medische psychiatrie was geboren.

17. A. & W. Leibbrand, *Formen der Eros. Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe*, München, 1972, 2 vol.

18. H.H. Beek, *Waanzin in de middeleeuwen*, Nijkerk, 1969.

Deze klassieke voorstelling van de medische hagiografie heeft de laatste twintig jaar steeds meer kritiek ondervonden. Vooral onder invloed van M. Foucaults baanbrekende *Geschiedenis van de waanzin* werd men steeds meer attent op de machtsstructuren die vanaf de aanvang in de medische psychiatrie vervat lagen.¹⁹ Met zijn kritische blik ziet hij in de daad van Pinel niet langer een fundamentele breuk met het verleden, maar slechts een moment waarop een nieuw instrumentarium ontstaat om een proces, dat veel vroeger begonnen was, op een effectieve wijze te continueren. Dit proces is het geleidelijk buitensluiten van de irrationaliteit; het was aan het einde van de middeleeuwen op gang gekomen en essentieel verbonden met het ethos van de burgerlijke maatschappij.

De belangrijke datum wordt dan 1656, wanneer het Hôpital Général te Parijs opgericht wordt, een voorbeeld dat heel snel in Europa navolging krijgt. Dit "hôpital" (letterlijk: "gasthuis") is in eerste instantie geen ziekenhuis. Het is bedoeld als instelling dat onderdak moet verschaffen aan de armen van Parijs, "van elk geslacht, afkomst of leeftijd, van welke hoedanigheid of geboorte dan ook, en in welke staat zij zich mogen bevinden: gezond of gebrekkig, ziek of herstellend, geneeslijk of ongeneeslijk".²⁰ Het is overigens geen vrijblijvend liefdadig aanbod: wie zich niet op eigen kracht in de maatschappij weet te handhaven en in zijn levensonderhoud kan voorzien, wordt onder dwang opgenomen. Het is het begin van wat Foucault "de grote opsluiting" noemt: bedelaars, boeren die door de oorlogen van hun land werden verdreven, oudgedienden uit het leger, de eerste industriële werklozen en de gekken worden in hospitalen geïnterneerd. Het feit dat de opkomende burgerlijke maatschappij deze bonte mengeling als één groep behandelt, verraadt het onderliggende ethos, waarin normaliteit, rationaliteit en werkzaamheid als noodzakelijk verbonden begrippen worden opgevat: wie normaal is, handelt redelijk, respecteert de sociale orde en accepteert het productieve economische ideaal. Wie dit niet doet, valt op gelijke wijze buiten het normale, wat ook het punt moge zijn waar zijn afwijking van het gemeenschappelijke ideaal het meest opvalt. De term "gealiënerde", waarmee de geesteszieke wordt aangeduid, duidt deze sociale uitgeslotenheid goed aan. Vanuit ons taalgebruik, zouden wij de gehele groep van de geïnterneerden "gealiënerden" of "vervreemden" noemen, maar destijds bleef de term toch gereserveerd voor de krankzinnigen.

19. M. Foucault, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, Parijs, Gallimard, 1961. Van deze tekst verscheen in 1975 een door de auteur zelf verkorte uitgave onder de titel: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Parijs, Gallimard, reeks 10/18. Hierop gaat de Nederlandse vertaling terug: *Geschiedenis van de waanzin in de 17e en 18e eeuw*, Meppel, Boom, 1975. Enkele belangrijke hoofdstukken van de oorspronkelijke tekst vindt men er dan ook niet terug. Daarom verwijzen wij meestal naar de ruim verspreide heruitgave van de volledige tekst, met opnieuw als titel: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard (reeks TEL), z.j.

20. M. Foucault, *Histoire de la folie*, p. 60; *Geschiedenis van de waanzin*, p. 48.

Niet alleen de opsluiting, maar ook de behandeling in de hospitalen laat het ideaal van redelijkheid, orde en werkzaamheid duidelijk blijken. Onder het motto dat de ledigheid de moeder van alle ondeugden is, wordt iedereen binnen het hospitaal aan een heel strikt levensritme onderworpen, waarin verplichte arbeid een belangrijk onderdeel van de heropvoeding is.²¹ Of men die arbeid nu direct met productiviteit mag gelijkstellen, zoals een vereenvoudigende sociologische geschiedenis-interpretatie het soms haastig doet.²² Dit is echter verre van duidelijk. Vaak wordt er werk opgelegd dat juist niet productief is. Zo ging men bij de waterput de paarden vervangen door de geïnterneerden om toch maar over voldoende mogelijkheden tot dwangarbeid te beschikken.²³ De heropvoeding door de arbeid betekent helemaal niet dat men de ervaring van vreugde om het bereikte arbeidsresultaat wil oproepen. Het is de waarde van de arbeid om de arbeid die opgelegd wordt. Arbeid adelt, niet omdat een mens leert genieten van wat hij door moeizaam werk kan produceren, maar omdat de arbeid teken van een absolute ethische waarde is geworden, waarnaar geen verdere vragen gesteld worden. Foucault resumeert: "De gevangene die kan en wil werken, wordt in vrijheid gesteld; niet zozeer omdat hij opnieuw nut zal afwerpen voor de maatschappij, maar omdat hij zich opnieuw heeft onderworpen aan het grote ethische pact van het mensenbestaan".²⁴

De religie wordt uitdrukkelijk bij het heropvoedingssysteem betrokken. In de gasthuizen wordt geloofsonderricht gegeven en de godsdienstoefeningen behoren tot het opgelegde dagschema. Bovendien worden zowel in de katholieke als in de protestantse landen zielzorgers aan de hospitalen verbonden; zij

21. M. Foucault, *Histoire de la folie*, p. 84-85; *Geschiedenis van de waanzin*, p. 64-65.

22. Op die wijze wordt ook vaak de burgerlijke seksuele moraal geïnterpreteerd: alleen een productieve seksualiteit was acceptabel. Ten onrechte beroept men zich hierbij vaak op het werk van Van Ussel, terwijl deze, net zoals Foucault, het mechanisme van de verinnerlijking als typerend voor de burgerlijke maatschappij zal aangegeven: J. Van Ussel, *Geschiedenis van het seksuele probleem*, Meppel, Boom, 1968, p. 81-82. Foucault zelf heeft de "repressie-hypothese" later krachtig bestreden in zijn *Histoire de la sexualité*, vol. I: *La volonté de savoir*, Parijs, 1976.

23. M. Foucault, *Histoire de la folie*, p. 81; *Geschiedenis van de waanzin*, p. 61.

24. De Nederlandse vertaling (*Geschiedenis van de waanzin*, p. 67) is hier gebrekkig: het woord "pact", dat de idee van het verbond tussen de leden van de burgerlijke maatschappij uitdrukt, werd vervangen door de term "gebod", waarna drie woorden werden toegevoegd: "te moeten werken". Dit is een simplistische vertekening van Foucaults opvatting, die in de volgende hoofdstukken zal aantonen dat dit ethische pact niet zomaar op productiviteit gericht is, maar wel het gevolg is van een specifieke opvatting over de menselijke rede. De oorspronkelijke Franse tekst luidt: "Et au fond, c'est dans ce contexte que l'obligation du travail prend son sens: à la fois exercice éthique et garantie morale. Il vaudra comme ascèse, comme punition, comme signe d'une certaine attitude du coeur. Le prisonnier qui peut et qui veut travailler sera libéré; non pas tellement qu'il soit à nouveau utile à la société, mais parce qu'il a souscrit à nouveau au grand pacte éthique de l'existence humaine": *Histoire de la folie*, p. 86.

moeten de geïnterneerden troosten en hen aansporen tot beter gedrag.²⁵ Dit betekent evenwel niet dat de hospitalen religieuze instellingen zijn, integendeel. Terwijl tot dan toe de greep van het kerkelijke gezag op de ziekenzorg en de charitatieve instellingen overwegend was geweest, wordt het nu nadrukkelijk uit het beheer van de hospitalen geweerd, zij het niet zonder moeilijkheden.²⁶ Maar wij staan duidelijk aan een begin van het proces van de laicisering of secularisatie van de moraal, al zal de strijd hieromheen pas duidelijk losbarsten bij de Franse Revolutie, en vooral bij de restauratie daarna. De oprichting van het hospitaal is een duidelijk teken van deze wending: "Voor het eerst worden er moraliteitsinstellingen opgericht, waar een merkwaardige synthese tussen morele verplichting en burgerlijke wet tot stand komt".²⁷

Het nieuwe is volgens Foucault niet zozeer dat de staat een bepaalde moraal, nl. die van de burgerlijke maatschappij, wil opleggen, en hierbij de religie selectief gebruikt wanneer zij dienstbaar kan zijn, maar het feit dat de staat zich bekommert om het proces van de verinnerlijking van de morele norm. Opgesloten wordt wie op een dieper niveau een bepaalde innerlijke keuze niet gemaakt heeft en daarom tot ongeordend gedrag komt. Die keuze bestaat uit de wilsdaad om afstand te doen van het irrationele; en het is precies om die innerlijke keuze af te dwingen dat het hospitaal als een heropvoedingsgesticht opgericht wordt.

Dat het om die innerlijke keuze gaat, en niet gewoon om de uitschakeling van wie zich niet aan het productie-ideaal van de burgerlijke maatschappij onderwerpt, blijkt uit het feit dat steeds meer "immorele" mensen in de hospitalen geïnterneerd worden.²⁸ Zij worden dus niet langer in de bestaande gevangenissen opgesloten. Het criterium van de moraliteit, begrepen als innerlijke keuze, brengt dus binnen de muren van het hospitaal een groep mensen bijeen tussen wie men vroeger geen verwantschap zag, en die wij nu opnieuw zouden onderscheiden, zij het met andere criteria dan vóór de oprichting van het hospitaal. De "immorelen" die samen met de bedelaars en de gekken worden opgesloten, zijn diegenen die op het stuk van de seksualiteit de orde van de burgerlijke maatschappij aantasten. Homoseksuelen belandden

25. M. Foucault, *Histoire de la folie*, p. 87-91; *Geschiedenis van de waanzin*, p. 66-71. Zie ook de dagindelingen in de hospitalen, die men in bijlage bij de Franse uitgave vindt.

26. M. Foucault, *Histoire de la folie*, p. 61-62; *Geschiedenis van de waanzin*, p. 49-51.

27. Ook hier is de Nederlandse vertaling misleidend. De Franse tekst luidt: "Pour la première fois, on instaure des établissements de moralité, où se noue une étonnante synthèse entre obligation morale et loi civile. L'ordre des Etats ne souffre plus le désordre des coeurs" (*Histoire de la folie*, p. 87). In de Nederlandse vertaling wordt het: "inrichtingen tot het handhaven van een bepaalde moraal... waarin de verbazingwekkende synthese van morele plicht en burgerlijke wet verwezenlijkt is" (*Geschiedenis van de waanzin*, p. 67).

28. Het hoofdstuk dat Foucault hieraan wijdt, draagt als titel: "Le monde correctionnaire" (*Histoire de la folie*, p. 92-113). Het ontbreekt in de Nederlandse vertaling.

niet langer op de brandstapel maar in het hospitaal, en daar kregen zij gezelschap van "losbandigen",²⁹ verkwisters van het familiebezit, en lijders aan venerische ziekten. Ook andere vormen van immoraliteit werden ter correctie aan het hospitaal toevertrouwd: blasfemie en profanatie, die niet langer met het uitrukken van de tong worden gestraft maar nu als een uiting van "irrationaliteit" worden behandeld. Tenslotte is er een personage dat typisch is voor de mentaliteitswisseling die zich aan het voltrekken is: de erudiete libertijn die bewust koos voor het irrationele. De opsluiting van markies de Sade te Charenton, getuigt op een exemplarische wijze van het ethisch karakter van de internering, alhoewel wij op dit ogenblik reeds staan op het keerpunt naar de overheersing van de medische benadering: tegen het verblijf van de markies zal protest rijzen en dergelijke gevallen zal men opnieuw willen verwijzen naar de Bastille, de gewone gevangenis. Charenton moet een écht (19e eeuws) hospitaal worden, en dergelijke misdaden kan men toch niet onder de nieuwe categorie "ziekte" plaatsen.³⁰

Uit het feit dat de internering bedelaars, gekken en immorelen samen onder de noemer van de uitsluiting plaatst, valt er af te lezen waarvan precies de mens in de klassieke tijd afstand hoort te doen: de ongeordende toestand van de natuur, de brutale animaliteit, zoals die het scherpst tot uiting komt in de irrationaliteit van de waanzin.³¹ De natuur is in deze periode allesbehalve het toonbeeld van orde, harmonie en rust dat de romantiek ervan zal maken. De natuurtoestand die de mens kan verlokken is de fascinerende chaos, waarvan de mens door een wilsgedaan afstand moet doen. Wat de filosofie betreft, vinden wij dit wantrouwen voor de natuur typisch uitgedrukt in het cartesiaanse "cogito": wie tot de waarheid wil komen moet aan de kwade genius ontsnappen en na de uitsluiting van de niet-rationele zintuigelijkheid, de werkelijkheid van buitenaf door de zuivere rede reconstrueren.³² Ook in de politieke filosofie, zoals bij Hobbes, wordt de natuurtoestand voorgesteld als de strijd van allen tegen allen, en het sociaal contract als de wilsgedaan die orde scheidt.³³ Deze visie op de rationaliteit als ethische keuze zet de internering om in een correctieve sociale praktijk: aan de gekke stemmen die de mens naar de chaos teruglokken moet het zwijgen worden opgelegd. Wie de ascese niet opbrengt om voor orde, werkzaamheid en redelijkheid te kiezen,

29. Het Franse woord "débaucher" heeft de dubbele betekenis van "losbandig leven" en van "arbeidskrachten van iemand afnemen".

30. M. Foucault, *Histoire de la folie*, p. 123 (ontbreekt in de Ned. uitg.).

31. Vandaar dat de krankzinnigen geacht werden over een "dierlijke" kracht te beschikken en ook zonder scrupules als dusdanig behandeld werden. Zie het hfst. "Les insensés" (*Histoire de la folie*, p. 150-177), "de zinnelozen" (*Geschiedenis van de waanzin*, p. 72-89).

32. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*.

33. Pas bij Diderot en Rousseau zal de natuurtoestand worden voorgesteld als het paradijs van de oorspronkelijke onschuld.

weigert eigenlijk voor de menselijke waardigheid te opteren: dit is de zin van de internering in de 17e en de 18e eeuw.

Vanuit dit standpunt beschouwd betekent het ontstaan van medische psychiatrie volgens Foucault dan ook niet zoveel nieuws. De gek "ziek" verklaren is ietwat meer humaan dan wat in het correctieve hospitaalsysteem gebeurde, maar het blijft een uitdrukking van de weigering om maar enige zin aan het "irrationele" toe te kennen. De waanzin heeft aan de "normale" mens niets te leren, want zij wordt beschouwd als een toestand die radikaal verschilt van het gewone. In tegenstelling tot wat de psychoanalyse zal (her)ontdekken, gelooft men niet dat de geestesstoornis, spijs haar grillige vormen, uit dezelfde bouwstenen is opgebouwd als het normale leven en dat de pathologie, in haar karikatuur, een aantal essentiële structuren van het menszijn blootlegt. Voor de medische psychiatrie is de waanzin, net als voor de vroegere interneringspraktijk, een fenomeen dat uitgebannen moet worden. Het rationele wordt niet uit het irrationele gewonnen, maar het verschijnt vanzelf zodra men het irrationele uitgestoten heeft.

Critici en navolgers van Foucault

De *Geschiedenis van de waanzin* was het eerste belangrijke boek van een denker die nog steeds in staat is heftige reacties los te maken. Ook dit eerste werk is op heel wat weerstand gestoten. Vanuit de psychiatrische hoek werd hij soms zonder verdere analyse in de hoek van de antipsychiatrie geplaatst. De Franse psychoanalytici vonden het unfair dat hun praktijk bij het rijtje van de vroegere uitstotings- of normalisatietechnieken werd gevoegd, terwijl ze er precies fier op gingen dat ze aan de Amerikaanse invloed terzake weerstand geboden hadden: huldigde men in Frankrijk niet het fundamenteel ethisch principe dat de eigen wensen van de patiënt radikaal ernstig genomen en gerespecteerd moesten worden?

Hierop moet eerst en vooral opgemerkt worden dat Foucault geen geschiedenis van de psychiatrie heeft geschreven. Zijn *Geschiedenis van de waanzin* beperkt zich uitdrukkelijk tot wat hij de "klassieke tijd" noemt, d.i. de 17e en de 18e eeuw, en het is maar als uitloper van zijn lijvig werk dat hij in enkele bladzijden de idee oppert dat er ook met de eigenlijke psychiatrie in de 19e eeuw niets fundamenteel veranderde. Belangrijker zijn twee kritieken die meer fundamenteel Foucaults methode bekritisieren.

Een eerste kritiek betreft de idee dat de geschiedenis verdeeld kan worden in grote cultuurperioden, die zich over verschillende eeuwen kunnen uitstrekken, en die dan relatief snel omslaan tot een nieuwe cultuurperiode. Het gaat dus om de hypothese dat er verschillende "epistèmè's" bestaan, om het woord te gebruiken waarmee Foucault later de innerlijke consistentie van

die verschillende periodes wil aanduiden. In de *Geschiedenis van de waanzin* is het denkmodel al impliciet aanwezig: vóór de klassieke tijd is de gehele cultuur gecentreerd rond de vrees voor de dood, die de limiet-ervaring van de mens symboliseert, en die in de uitstoting van de melaatsheid een quasi-rituele uitdrukking vindt. Op korte tijd verdwijnt deze vrees plots en ze maakt plaats voor een nieuwe vrees, nl. die van de irrationaliteit, die op haar beurt het organiserend centrum wordt van de cultuur. Het jaar 1656, de stichting van het Hôpital Général, symboliseert dan ook het plotse breekpunt waarbij de ene cultuurperiode de plaats ruimt voor een andere. In *De woorden en de dingen* zal hij stellen dat we ook nu voor een nieuwe periode staan.³⁴ De klassieke tijd is dood en met haar zal een hele cultuur verdwijnen, die gecentreerd was rond het subject.

Een tweede kritiek richt zich op het historisch onderzoek dat Foucault in zijn geschiedenis van de waanzin verwerkt heeft. Zeker, niemand zal betwisten dat het pionierswerk was, en dat hij het historisch onderzoek inzake psychiatrie op gang heeft gebracht. Bij nader toezien blijken er toch heel wat onnauwkeurigheden in zijn werk te vinden, en dit niet alleen wat detailpunten betreft. Zo is er voor onze streken geen spoor van een "grote opsluiting" zoals hij die voor Frankrijk beschrijft. Leefden wij dan in een andere epistèmè?

Hoe juist ze ook mogen zijn, deze beide kritieken raken echter niet noodzakelijk de kern van Foucaults intuïties. Wat het historisch onderzoek betreft: het is niet zo dat Foucaults intuïtie staat of valt met de waarde van het onderliggende detailonderzoek. Foucault is geen historicus die vertrekt van het detail om dan door veralgemening een schets van een cultuurperiode te maken. Het is een wijsgerige intentie die aan de basis ligt van zijn werk. Hij wil het feit ontmaskeren dat er achter een schijnbare bevrijding eigenlijk een nieuwe, meer geraffineerde vorm van verknechting kan steken. Het zijn deze strategieën van het machtspeel die hij wil ontleden. Als hij de nadruk legt op het belang van het kleine, verwaarloosde detail, liefst uit terreinen van het leven waar de traditonele geschiedschrijving van economische systemen en ideeën, geen oog voor heeft, dan gaat het eigenlijk om een concrete toepassing van zijn wijsgerige intuïtie. De hypothese van relatief gesloten cultuurperiodes die mekaar dan plots gaan aflossen, is iets wat Foucault nauwer aan het hart ligt, en hier is de kritiek misschien veel pertinenter. Foucaults centrale idee is hiermee echter niet direct aangetast, nl. de idee dat iedere kennis op een voorafgaande classificatie steunt, die soms incoherent is en van toevallige factoren kan afhangen. Voor een interpretatie van de geestelijke gezondheidszorg is dit een decisief inzicht.

34. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Parijs, 1966. Ned. vert.: *De woorden en de dingen*, Baarn, 1973.

Het voorwoord van *De woorden en de dingen* is beroemd. Foucault gaat er uit van een tekst van Borges die "een zekere Chinese encyclopedie citeert", en waarbij de dieren onderverdeeld worden in a) dieren die de keizer toebehoren, b) opgezette dieren, c) getemde dieren, d) speenvarkens, e) zeemeerminnen, f) fabelachtige, g) loslopende honden, h) ingesloten in deze classificaties, i) die zich als gekken bewegen, j) ontelbare, k) die met een heel fijn kameelharen penseel geschilderd werden, l) et cetera, m) die net de kruik stuk gemaakt hebben, n) die van ver op vliegen lijken..." Het lachwekkende van deze classificaties is niet dat er onmogelijke klassen opgesteld worden. Er valt eenduidig vast te stellen of een dier behoort tot de klasse van die zich als gekken bewegen of niet. Het is het classificatieproces zelf dat het summum van de absurditeit lijkt te zijn. En toch, zijn wij er zover van verwijderd als we zeggen dat de psychiatrische patiënten onderverdeeld worden in a) patiënten met een constitutioneel defect, b) patiënten met relatiestoornissen, c) patiënten die hallucineren, d) patiënten die aan alcohol verslaafd zijn...?

Wat Foucault aanbrengt is een scherpe epistemologische vraag: wat bepaalt er dat we op een bepaald moment een stel verschillende zaken bij mekaar plaatsen tot een vooronderstelde eenheid, zodat het nadien zinvol lijkt naar gemeenschappelijke trekken te gaan zoeken? De kritische evaluatie van onze "classificatie" van de werkelijkheid is dus een uiterst belangrijke zaak want hoe verfijnd en wiskundig volmaakt de vergelijkingsmethodes ook mogen zijn, het resultaat dat ze brengen blijft in de ban van die eerste keuze.

Wat in *De woorden en de dingen* expliciet als probleem gethematiseerd wordt, was al in *De geschiedenis van de waanzin* geïllustreerd geworden, in het erg interessante hoofdstuk over "de correctionaire wereld".³⁵ De vraag wordt er gesteld waarom zo disparate mensen zoals krankzinnigen, homoseksuelen, verkwisters, godslasteraars samen opgesloten werden. Het antwoord is dat de toenmalige observator ze inderdaad als één klasse percipieerde, terwijl aan de basis van ons denken nu een ander classificatiesysteem ligt.

Schijnbaar in het spoor van Foucault

De centrale vraag is dus: hoe ontstaat op een zeker ogenblik het veld van de psychiatrie, terwijl het terrein tot dan toe tussen andere pachers verdeeld was? Was er een nieuwe nood? Of was er toch een nieuw inzicht? En heeft het iets opgebracht?

Op die vraag is na Foucault vaak een te simpel antwoord gegeven: Wat de psychiatrische patiënten bij mekaar heeft gebracht was het burgerlijke ideaal van de economische rentabiliteit en de macht die in dienst stond van het

35. Zoals gezegd ontbreekt dit hoofdstuk in de Nederlandse vertaling.

opkomende kapitalisme.³⁶ Deze opvatting vinden we terug bij de twee auteurs die in het spoor van Foucault een geschiedenis van de psychiatrie hebben geschreven, nl. Dörner en Scull, en wiens verdienste het ongetwijfeld is, heel wat feitenmateriaal te hebben bijeengebracht over de 19e eeuw, die eigenlijk buiten het brandpunt van Foucaults onderzoek was blijven liggen. Het werk van K. Dörner³⁷ is geschreven vanuit de overtuiging dat het sociale en het interactionele het psychisch ziek zijn sterk beïnvloeden. Vanuit deze optiek wil de auteur het proces van theorievorming in de psychiatrie onderzoeken. Hij beschrijft hoe er in de burgerlijke maatschappij in tijden van crisis speciale instellingen ontstonden voor de 'plaatsing' van wie aan de 'redelijke' burgers onredelijk leek doordat hij niet productief was. De invloed van de Frankfurtse kritische maatschappijtheorie alsook van het paradigma van T. Kuhn inzake wetenschapsonwikkeling is hier duidelijk. Men vindt evenwel een goed overzicht in dit werk dat soms wel de indruk geeft de gehele geschiedenis van de psychiatrie te willen herleiden tot een repressie-traditie.

Ook in Engeland vinden we snel na de publicatie van Foucaults *Geschiedenis van de waanzin* kritische studies over de geschiedenis van de psychiatrie die het fenomeen sociologisch interpreteren. Gelijktijdig verschijnen de werken van G. Rosen en N. Walker.³⁸ Rosen bedoelt overigens niet zozeer de geschiedenis van de psychiatrie te schrijven, als wel die van de geestesziekte. Hij legt de klemtoon op de term van "aliënatie", die goed het segregatieproces aanduidt dat sinds het Oude Oosten tot op heden de geesteszieke als een "vreemde" heeft uitgestoten. Wie deze goed gedocumenteerde studie ter hand neemt en er de concepten van isolatie en segregatie steeds weer toegepast vindt, is verrast dat Foucault nergens bij name genoemd wordt. Dit laatste geldt ook voor het werk van N. Walker, dat op een meer traditionele wijze op de evolutie van het Engelse strafrecht inzake geestesziekte en misdadigheid ingaat, en dat een aantal krachtlijnen aanduidt naar het hedendaags "psychotherapeutiseringsproces" toe: de gevangenis is het hospitaal geworden, en de "morele krankzinnigheid" noemen wij nu "psychopathie".

Hét Engelse werk dat uitdrukkelijk in het spoor van Foucault geschreven is, is dat van A.T. Scull.³⁹ Hij neemt er de vraag op: van waar komt de isolatie van geesteszieken in grote instellingen? Hoe komt het dat de diagnose

36. Wat we over de werken van Scull, Dörner, Rosen en Walker schrijven berust op onderzoek van P. Schotsmans en L. Cauwenbergh.

37. K. Dörner, *Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie*, Frankfurt a.M., 1969.

38. G. Rosen, *Madness in Society. Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness*, Chicago en Londen, 1968. N. Walker, *Crime and Insanity in England. Vol. I: The historical Perspective*, Edinburgh, 1968; Vol. II: *New Solutions and New Problems*, Edinburgh, 1973.

39. *Museums of Madness. The social Organization of Insanity in 19th Century England*, Londen, 1979.

van hun problematiek uiteindelijk alleen in puur medische termen geschiedt? Scull beschouwt het als zijn taak de naïeve en misleidende traditionele verklaringen te ontmaskeren. Deze zagen vooral een sterke band tussen de groeiende industrialisering en de opkomst van grote instituten. Nog sterker: vanuit een naïef geloof in een humaniseringsproces waardeerde men het dat de maatschappij zich tenslotte de zorg voor de geesteszieke had aangetrokken en grote instellingen voor hem had opgericht. Ook de medische wetenschap werd vaak in het kader van een humanitaire beweging gezien, en de gestadige groei van de medische deskundigheid inzake krankzinnigheid werd als een weldaad beschouwd.

Scull wil dit verklaringsschema ontmaskeren. De hervorming heeft volgens hem wel diepe, structurele wortels in de veranderde structuur van de Engelse samenleving, maar deze hebben meer te maken met de aard van het kapitalisme als sociaal fenomeen, dan met het simpele feit van de urbanisatie en de industrialisering.

Eerst en vooral wijst hij daarom op het feit dat er geen rechtsreeke evenredigheid bestaat tussen de opkomst van de asielen en de groei van de grote steden. De uitbreiding van het krankzinnigenwezen heeft daarentegen alles te maken met de doorbraak van het kapitalistisch marktsysteem. Dit blijkt direct als men de groep van de krankzinnigen in het vizier krijgt: hoewel zij lichamelijk in staat leken om aan het socio-economisch proces deel te nemen, waren zij er geestelijk niet toe in staat. Eens men dit had vastgesteld, loonde het de moeite deze groep in grote, centrale instellingen te segregeren. Hieruit ontstond volgens Scull de nood aan een nieuwe beroepstak die de behandeling van deze gesegegreerden op zich zou nemen. Alhoewel die soms met de beste bedoelingen bezielde waren, bracht de wrede ironie van het lot echter mee dat zij de noden van de krankzinnigen ondergeschikt moesten maken aan de behoeften van het instituut: anders kon men in Engeland de oprichting van grote asielen niet op gang krijgen. De sociale hervormers, die veel meer dan de medici de beweging op gang hadden gezet, bleken gauw niet langer in staat om de instellingen onder controle te houden. De medici maakten hiervan gebruik om hun macht uit te breiden, en zij slaagden erin een professionele ideologie te ontwikkelen, waarmee zij zich het alleenrecht van de behandeling toeëigden.

Hoe interessant deze werken van historisch standpunt ook zijn, men ziet hoe ver ze staan van Foucaults denken. Wat hem in het burgerlijke levensideaal had getroffen was niet de rentabiliteit, maar het interioriseringsproces van de sociale controle, en precies dit was voor hem verbonden met de ideologie van het subject, waarvan hij in onze tijd het einde verwachtte.

Wat men van Foucaults visie overigens ook mag denken, het is in ieder geval zijn verdienste dat hij de prikkel tot nieuw historisch onderzoek heeft gegeven, waarbij een kritische ondertoon in meerdere of mindere mate kon blijven meespelen. Uit de steeds toenemende literatuur willen we slechts bij

enkele werken blijven stilstaan. Een werk dat terzake te weinig gesignaleerd wordt is G. Gusdorfs *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, waar de geneeskunde in het kader van de Verlichting geplaatst wordt, en waarbij de auteur het ontstaan van de psychiatrie met het Revolutionaire ideaal van de vrije, gesecculariseerde maar daarom niet a-religieuze maatschappij verbindt.⁴⁰ Verder moet dan de bekende studie van R. Castel gesignaleerd worden over het ontstaan van de psychiatrische instelling en over de motieven die tot de Franse krankzinnigenwet van 1838 zullen leiden.⁴¹ Deze wet zal inderdaad model staan voor de wetgeving in de meeste andere landen. De studies van Gladys Swain en J. Postel zullen daarna de mythevorming rond Ph. Pinel kritisch analyseren, en snel zal blijken dat het stichtende verhaal van de verlossing van de krankzinnigen uit hun ketenen te Bicêtre tot de legendes moet verwezen worden. Achter het verguldsel komt een minder filantropische, maar op theoretisch gebied een minstens even interessante Pinel te voorschijn. De studies van Gladys Swain hebben dan verder vooral de figuur van Esquirol van meer nabij bekeken, en hierbij werd op een eigen wijze de vraag over de zin van de psychiatrische instelling op een erg subtiele wijze hernomen.⁴² Over de psychiatrie in de oudheid verscheen er eindelijk een betrouwbaar werk van de hand van J. Pigeaud.⁴³

Ook buiten Frankrijk is men de geschiedenis van de psychiatrie nauwkeuriger gaan bekijken. In het Engelse taalgebied is de nieuwe, bijna "officiële" historiograaf van de psychiatrie G. Mora, die in de nieuwe uitgave van de CTP III een goed, zij het vrij klassiek overzicht geeft van deze

40. G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Parijs, 1972, 498-525.

41. R. Castel, *L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, Parijs, 1976.

42. Het eerste werkje van Gladys Swain stelde de vraag naar de zin van het psychiatrisch "subject", en hierbij ging ze in op de figuur van Pinel: Gl. Swain, *Le sujet de la folie. Naissance de la psychiatrie*, Toulouse, 1977. De figuur van Pinel werd dan vooral door J. Postel grondig bestudeerd. Het baanbrekende artikel was zijn *Philippe Pinel et le mythe fondateur de la psychiatrie française*, in: *Psychanalyse à l'Université 1979*, p. 197-244. Een aantal andere artikels werden verzameld in J. Postel, *Genèse de la psychiatrie. Les premiers écrits de Philippe Pinel*, Parijs, 1981. Gladys Swain had intussen met M. Gauchet het plan opgevat om het doctoraal proefschrift van Esquirol in reprint uit te geven. De inleiding hierop werd zo uitgebreid dat er een apart, lijvig werk uit te voorschijn kwam: M. Gauchet & Gl. Swain, *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Parijs, 1980. De reprint van het proefschrift zelf is vaak minder opgemerkt geworden, hoewel men er naast de tekst ook heel wat belangrijke tijdsdocumenten in vindt: *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale, par E. Esquirol, précédé de Du traitement de la manie aux passions: la folie et l'union de l'âme et du corps, par Marcel Gauchet et Gladys Swain, et suivi de Documents pour servir à l'histoire de la naissance de l'asile 1797-1811*, Parijs, Librairie des Deux-Mondes, 1980 (deze onbekende uitgeverij heeft haar productie gestopt, maar de resterende boekenstock was in 1982 nog steeds te verkrijgen in de boekhandel die het gebouw had overgenomen: 10, rue Gay-Lussac, Paris 5e).

43. J. Pigeaud, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Parijs, 1981.

discipline.⁴⁴ Een van de boeiendste recente studies is het *Mystical Bedlam* van M. MacDonald,⁴⁵ waarin de notities van een astroloog-plattelandsdokter uit de 17e eeuw, die betrekking hebben op 2.039 patiënten, bestudeerd worden. Ook wat Nederland betreft zijn de historische studies volop aan de gang.⁴⁶ Net verscheen er ook een nieuwe *Geschiedenis van de psychiatrie*⁴⁷ waarvoor medewerkers uit de gehele wereld werden aangesproken, en dat een nieuw werkinstrument wil zijn voor diegenen die zich verder in de problematiek willen verdiepen. Er is dus volop beweging in de zaak. Bij al dit historisch onderzoekswerk rijst onvermijdelijk de vraag: welke interpretatiesleutel kan je bij dit alles hanteren. Moeten we, al dan niet, terug naar Foucault?

Interpretatiesleutels: discours en overdracht

Discours

Het kan erg ontrouw zijn aan het denken van Foucault als je wil naspeuren wat Foucault nu precies gezegd heeft.⁴⁸ Is er namelijk iets subtieler om een tekst radicaal het zwijgen op te leggen dan hem door de interpretatie te nivelleren tot wat al ooit gezegd werd, en ons dus niet hoeft te verontrusten? Teksten worden dan uitgerafeld, passages met mekaar vergeleken, innerlijke ontwikkelingsgangen worden nagespeurd, en zo wordt er een beeld van de 'auteur' geconstrueerd, die de verborgen samenhang van een reeks geschriften moet symboliseren, maar anderzijds niets anders meer is dan de grote gemene deler van die tekst. Wanneer die auteur dan weer het object wordt van een commentaar die beweert te verklaren wat de auteur "eigenlijk" bedoeld heeft,

44. H. Kaplan & A. Freedman, *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, Baltimore, 3e ed., 1980.

45. M. MacDonald, *Mystical Bedlam. Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England*, Cambridge, 1981.

46. In afwachting van de publicatie van het boek van J.M.W. Binnenveld vindt men heel wat informatie in de bundel *Een psychiatrisch verleden. Uit de geschiedenis van de psychiatrie*, Baarn, 1982. In dit boek vindt men tevens een met zorg nagekeken, selectieve bibliografie. Uit meer wijsgerige hoek moeten we het promotieschrift van G. Verwey signaleren: *Psychiatrie tussen antropologie en natuurwetenschap. Een historische studie over het zelfbegrip van de duitse psychiatrie van ca. 1820 tot ca. 1870*, diss. doct. wijsbegeerte, U.v.Amsterdam, 1980.

47. J. Postel & C. Quérel, *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, Parijs, 1983.

48. Wie bibliografie over Foucault zoekt, kan best terecht in E. Berns, S. IJsseling, P. Moyaert, *Denken in Parijs. Taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida*, Alphen a. d. Rijn/Brussel, 2e ed., 1981. Verder vindt men ook een goede bibliografie van Foucault in M. Lambrechts, *Michel Foucault. Excerpten en kritieken*, Nijmegen, 1982; dit werk geeft een overzicht van Foucaults historische analyses en van de reacties die ze veroorzaakten, maar het gaat niet in op de onderliggende epistemologische en ontologische problematiek.

maar zelf geen eigen woord zegt omdat hij zich laat normeren door zijn tekst, is het gevaar dat een tekst iets nieuws zou zeggen meestal radicaal bezworen...

Na deze waarschuwing uit *L'ordre du discours*⁴⁹ kan je wellicht niet beter dan geïnspireerd door Foucaults teksten de geschiedenis gaan bekijken, en op jouw beurt nagaan tot waar zijn stijl van analyseren je kan brengen.⁵⁰ Het begrip discours wordt dan één van de centrale sleutels die je pookt te hanteren.

Het "discours", een onvertaalbare term,⁵¹ is een samenhangend geheel van ongelijke en effectieve uitspraken, die over een stuk van de werkelijkheid handelen, en die de uitdrukking zijn van de wil van een spreker om een bepaalde orde aan die werkelijkheid op te leggen.⁵² Het discours is dus de uitdrukking van een fundamentele wil van de mens om iets met de hem omringende werkelijkheid te doen. Het is echter tevens de uitdrukking van zijn onvermogen om die werkelijkheid effectief aan zijn wil te onderwerpen. Deze ambiguïteit valt direct op als je de veelvuldigheid en de discontinuïteit van de discours bekijkt, die, naast, onder en boven mekaar, brokstukken van de werkelijkheid tot een samenhangend geheel pogen te organiseren zonder er ooit in te slagen zoiets als een natuurlijke samenhang van de gehele realiteit als horizont te plaatsen, hoezeer zij ook de wens koesteren dat dit ooit zou gebeuren.

Het is echter de vraag of zo'n uiteindelijk totaalbeeld van de gehele werkelijkheid wel degelijk door de verschillende discours nagestreefd wordt. Zeker, iedereen zegt dat hij slechts een bepaald perspectief inneemt, en dat een echte totale wetenschap de complementariteit van de verschillende perspectieven veronderstelt. De socioloog zegt dat hij slechts een sociologische analyse geeft, en dat er in de werkelijkheid ongetwijfeld ook plaats is voor psychologische en economische factoren. Er is zelfs meer: men kan b.v. zeggen dat de economische relaties de sociologische processen bepalen, of dat de intrapsychische conflicten van het individu afhankelijk zijn van de maatschappelijke verhouding in een bepaalde cultuur. Er wordt dus een samenhang voorondersteld van de terreinen die door de verschillende benaderingen

49. M. Foucault, *L'ordre du discours*, Parijs, 1971. De Franse titel lijkt ons hier onvertaalbaar.

50. De inspiratie gaat vooral terug op de volgende teksten: *L'ordre du discours*, en het stuk over de macht in *Histoire de la sexualité*. T.I: *La volonté de savoir*, Parijs, 1976, p. 107-135, waaruit we deze zin in het licht willen plaatsen: "Le pouvoir, ce n'est pas une institution, ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés: c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée" (p. 123).

51. In het Nederlands maakt men er soms 'vertoog' van, zoals in de vertaling: *De orde van het vertoog*, Meppel, 1976.

52. Een kernzin van Foucault waarbij we halt hielden: "Il faut concevoir le discours comme une violence que nous faisons aux choses, en tout cas comme une pratique que nous leur imposons; et c'est dans cette pratique que les événements du discours trouvent le principe de leur régularité": *L'ordre du discours*, p. 55.

ontsloten worden, ook al wordt er dan wel gestreden over de vraag wie er eigenlijk de meest fundamentele aspecten behandelt. Het zou uiteindelijk slechts een zwakheid zijn in de praktische realisatie als de verschillende discours niet op mekaar aansluiten, maar principieel zou dit wel degelijk moeten kunnen...

De vraag is of dit precies geen fictie is. Misschien zijn discours in feite discontinu. Als ze een eigen terrein bestrijken, dan betekent het misschien niet dat ze principieel een grens respecteren met het terrein van een ander, maar dat ze gewoon een aantal zaken in een structuur bijeen brengen zonder rekening te houden met de wijze waarop de buurman het in zijn discours doet. Het beeld van de puzzel zou dus wel eens erg misleidend kunnen zijn om de veelvuldigheid van de discours te verduidelijken. Het zijn misschien allemaal verschillende netten die op hun eentje de realiteit willen vangen, zodat ze mekaar soms voor een deel overlappen, en voor een ander deel weer niet. De discours zijn partiële pogingen die op eigen wijze structuur proberen aan te brengen in wat ze bestrijken. Het feit dat een bepaald fenomeen door een discours wordt ter sprake gebracht zou dus niet uitsluiten dat het door een ander discours in een andere context geplaatst kan worden.

Als je nagaat hoe de verschillende wetenschappen zich tegenover mekaar opstellen lijkt deze hypothese steeds meer aanneembaar. ze hebben telkens een eigen logica, een eigen begrippen-apparaat, en zij ordenen een eigen greep werkelijkheid. Zolang ze erin slagen wat orde en regelmaat te ontdekken bekommeren ze zich niet over de vraag hoe het stuk dat ze behandelen in het geheel past. Met de "eigen" methode en het "eigen" object als slagzin doen ze rustig aan roofofbouw, zoals die plukkers die leven van het toevallige voedsel dat ze op hun tocht vinden, zonder zich af te vragen hoe lang die levenswijze vol te houden is als iedere stam zonder verdere afspraak een stukje natuur voor zich zou opeisen. Het hoeft in het geval van de wetenschappers trouwens niet zozeer op te vallen: ieder heeft zijn eigen woordenschat, en wanneer het over erg naburige, of zelfs om strikt dezelfde zaken gaat, laat het taalgebruik toe bevoegdheidsconflicten ongemerkt te laten passeren: de ene spreekt over interacties, de andere over het sociale, een derde over het psychische en een laatste over de ziel...

Doch ziet de mens, als kennend subject, deze mystificatie niet in? Hier moet een nieuwe ontzuochterende vraag gesteld worden: is de mens wel een subject dat zozeer op objectieve kennis, op "de" ene waarheid gesteld is? Is de mens daarbij wel als subject een eenheid? Staat hij als coherente identiteit aan de oorsprong van zijn kennis en zijn discours? Moet je de zaak niet eerder omgekeerd bekijken: dat het subject eigenlijk product is van een discours. Wat een mens, hoe hij zichzelf beleeft, welk beeld hij van zichzelf heeft, wat hij belangrijk in het leven vindt, waaraan hij zich hecht en wat hij wil bezitten, dit alles is het gevolg van wat hij gehoord heeft, van de woorden waaraan hij

zich heeft vastgeklampt, en die bij hem de overtuiging hebben gewekt dat hij een "ik" is.

Hier komen wij aan de gemeenplaats: "Voor Foucault is alles macht": wanneer hij de opkomst van het moderne ziekenhuis beschrijft, wil hij achter deze altruïstische, technische zorg voor de medemens de macht van de geneesheer ontmaskeren, die het lichaam van de andere in zijn greep krijgt; in de moderne gevangenis bespeurt hij achter de façade van het humane heropvoedingsinstituut de nieuwe verfijnde technieken van de meest cynische sociale controle; achter de empathie van de begrijpende psycholoog ziet hij de meest planmatige normalisatie-doelstellingen. Wie Foucault op deze wijze leest, bekijkt de zaak eigenlijk boosaardiger - maar tegelijk misschien nog idyllischer - dan Foucault het zelf doet. Hij veronderstelt namelijk dat de macht duidelijk van een individu uitgaat, of minstens van een instituut; m.a.w. hij gaat ervan uit dat er autonome individuen zijn, met eigen wensen en strevingen, en dat de macht erin bestaat dat die strevingen zich agressief tegen die van anderen in willen realiseren, of, omgekeerd, dat zij strevingen van anderen gaan fnuiken door "repressie". Men veronderstelt dus dat macht uiteindelijk macht van iemand of iets is, een vorm van zelfuitdrukking dus, terwijl deze opvatting van de macht precies door Foucault in vraag wordt gesteld. Wie heeft er namelijk macht in de medische relatie? Is het de arts die zijn patiënt tot een onderzoek en een behandeling dwingt, of is het precies andersom de patiënt die de arts in de medische rol duwt en eist dat hij aan zijn vraag moet voldoen? Heeft de priester macht over de gelovige, of is het eerder de gelovige die de priester tot een vooropgezette houding en wijze van optreden dwingt. Macht is veel minder lokaliseerbaar dan wij, vanuit onze gehechtheid aan de identiteit van het subject, zouden willen. Macht is op de eerste plaats een anoniem krachtenspel, waaraan de subjecten onderworpen zijn, ook al hebben zij de illusie dat ze de macht hanteren.

Dit is dus de macht waarvan Foucault ons bewust wil maken: niet de macht die het subject vanuit zijn eigen autonomie op een ander wil uitoefenen, en evenmin de repressieve macht van een instituut op het geconstitueerde subject, maar het krachtenspel dat ontstaat wanneer subjecten zich aan een discours vastklampen in de hoop hun eigen identiteit te verzekeren, terwijl dit discours zelf in de confrontatie met andere discours van zijn vanzelfsprekendheid dreigt beroofd te worden. Het is op dit punt dat Foucaults reflectie op het discours het Freudiaanse thema van de overdracht ontmoet.

Overdracht

Het woord "overdracht", een van de voornaamste technische termen uit de psychoanalyse, drukte voor Freud aanvankelijk een erg oppervlakkig en banaal feit uit: bij het speuren naar verdrongen wensen kwam het regelmatig voor dat

de schijnbaar vergeten voorstellingen, die ermee verbonden waren, op de persoon van de analist geprojecteerd werden. "Overdracht" werd dan ook in die zin als een herhaling van vroegere relaties beschouwd, en zo hoor je de term nu soms nog gebruiken. Een patiënt, die bij het binnenkomen, voor hij het weet, een nieuwgierige blik door de deur van de woonkamer van zijn analist niet heeft kunnen onderdrukken, voelt zich erg verveeld met deze indiscretie: wat voor een nieuwsgierigheid heeft hij uit angst voor zijn vader vroeger niet moeten onderdrukken... De overdracht werd dus voor een deel als een neurotische herhaling en dus als een weerstand opgevat: vroegere conflicten bepalen nog steeds de wijze waarop de betrokkene nieuwe relaties aangaat. Anderzijds was de overdracht nuttig, en kan ze in het therapeutisch proces gebruikt worden. Het was een gelegenheid om de patiënt bewust te laten worden van wat er in hem omging: er was toch geen enkele objectieve reden om te denken dat de analist hem om deze uiteindelijk nog erg schuchtere blik de deur zou wijzen.

Vanaf de Dora-analyse in 1905 wordt Freud er zich bewust van dat de overdracht iets is dat regelmatig bij het analytisch werk terugkeert, en dat de emotionele band tussen de patiënt en de analist meestal onderschat wordt. Overdracht wordt een term die steeds meer, maar ook in steeds ruimere zin wordt gebruikt. Alle effecten van de analytische setting worden op de duur "overdracht" genoemd: het feit dat de patiënt zijn analist op de tram meent te herkennen, dat hij de after-shave zoekt met dezelfde geur als deze die hij op ochtendlijke zittingen opsnuift. "Overdracht" wordt dus even ruim als "liefde", en wanneer de overdracht eerder met vijandige gevoelens gepaard gaat, wordt er dan ook over "negatieve overdracht" gesproken.⁵³

Het is vooral na Freud dat er uitvoerig over de betekenis van de overdracht gedebatteerd is geweest. Sommigen wezen vooral op het illusoire karakter van deze liefde: er is toch geen reden om op zijn analist verliefd te worden of hem te gaan haten; het therapeutisch proces gaat dan ook gepaard met de terugtrekking van al deze "valse" gevoelens tot men zijn analist slechts gewoon als analist gaat ervaren. Doch is het niet al te eenvoudig de overdracht als een valse liefde te klasseren die slechts een illusorisch produkt is van een neurotische herhalingsdrang? Tenslotte zijn er ook mensen die op de tram verliefd worden, die betoverd worden door een blik of blijven hangen aan een haarbos, en de ervaring leert dat het daarom niet noodzakelijk bij de illusie van een moment blijft, tenzij men het gehele leven onder de noemer van de

53. Enkele basisteksten: J. Laplanche & J.B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Parijs, 1967, art. "transfert". S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Ges. Werke XI, 447-465; *Zur Dynamik der Uebertragung*, Ges. Werke VIII, 363-374; *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*, Ges. Werke X, 125-136. *Bemerkungen über die Uebertragungsliebe*, Ges. Werke X, 305-321; J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Parijs, 1973, p. 113-146 en 221-248.

neurotische herhalingsdrang wil opbergen. Wat in de analyse als overdracht ervaren wordt, is de spontane bereidheid van de mens om zich te laten boeien, om zich op soms zo'n ingewikkelde wijze aan iemand te hechten dat het voor iedereen duidelijk moet zijn dat menselijke liefde niet zo maar de ontlading is van een seksueel instinct.

Het is niet alleen het lichaam van de andere dat ons kan betoveren. Ook zijn "functie" kan dat. "Functie" is hierbij een erg benaderende term. Geneesheren, politieagenten, priesters, zangers, regeringsleiders, sporthelden wekken allerlei gevoelens die niet plots uitdoven als je ze duidt als heruitgaven van vader-, moeder-, broer- en zusterbeelden. De banden, waarmee we in onze jeugd het beeld van onze identiteit (ons ideaal van het ik) gevoed hebben, blijven ook in het latere leven naar voeding vragen. Dit is de grond van de gevoelsreacties die bewust en onbewust aan de verschillende personages uit onze maatschappij opgehangen worden en het "imago" van iemand bepalen.

Structureel komt elke cultuur aan dit verlangen tegemoet door verschillende personages te voorzien, die niet alleen 'functioneel' zijn in de zin dat ze voor een aantal pragmatisch afgelijnde taken moeten instaan, maar ook in de zin dat ze een imago moeten bieden om de leden van de groep in hun identiteit te ondersteunen.

Dit is de basis waarop de verschillende discours functioneren: ze worden in de mond gelegd van "un sujet supposé savoir", om het met Lacan te zeggen, of anders uitgedrukt, van iemand van wie men veronderstelt dat hij de waarheid weet over diegene die hem de vraag komt stellen wie hij eigenlijk is. Onder deze gecondenseerde formule vinden we verschillende elementen die uit de analyse van het overdrachtsfenomeen naar voren komen: het feit dat de diepste vraag van de mens de vraag is: "Wie ben ik eigenlijk?",⁵⁴ het feit dat er een gezagsvol woord gezocht wordt dat op deze vraag een antwoord kan bieden, en dat dit de imago's van een aantal figuren bepaalt waardoor ze - om een sociologische term te gebruiken - "referentiefiguren" worden.

Het ontstaan van de menswetenschappen is het gevolg van een aparte ontwikkeling in de wijze waarop deze referentiefiguren hun maatschappelijke taak vervullen. Wat hierbij het meest opvalt, is natuurlijk het ideaal van de "wetenschappelijkheid" of de "objectiviteit", dat hierbij vanuit de natuurwetenschappen werd overgenomen: de informatie die de mens over zichzelf zou krijgen, als hij om een wetenschappelijk advies vroeg, zou in geen geval de autoritaire willekeur van de vroegere morele codes hernemen waarmee het leven vroeger in banen werd gehouden. Is dit ideaal van de objectiviteit wel echt gemeend? Hebben de menswetenschappen wel alle drang tot machts-

54. En dat de vraag "Wat moet ik doen?" tot de vraag "Wie ben ik?" herleid kan worden, zoals blijkt uit de analyse van het ideaal van het ik. Zie: P. Vandermeersch, *Het gekke verlangen*, Antwerpen/Nijmegen, 1978.

uitoefening weten af te leggen? Als je de hardnekkigheid ziet waarmee iedere menswetenschap haar eigenheid verdedigt, d.w.z. haar eigen object en haar eigen methode, kan je daar twijfels over hebben...

Natuurlijk: men heeft het over "welwillende neutraliteit", als een psycholoog vanuit zijn eigen discipline religieuze fenomenen gaat bestuderen, en dezelfde welwillende neutraliteit als een arts, een socioloog of een econoom het over een terrein van een ander heeft. Misschien moet dat heilig huisje toch eens van naderbij bekeken worden. Betekent deze welwillende neutraliteit wel iets anders dan de radicale weigering om de zelfgenoegzaamheid van de verschillende discours in vraag te stellen? Wordt er hier niet onder insiders gefluisterd: "Wij kunnen best alleen de sociale functie vervullen die van ons gevraagd wordt: referentiefiguren zijn voor een aantal mensen. Misschien is het zo dat andere mensen andere referentiefiguren nodig hebben; dat kan - en het is daarom goed dat het ene discours naast het andere functioneert, zodat wie bij die ene niet terecht kan, elders een antwoord krijgt op zijn vragen"?

Het zou erg boeiend zijn de relatie tussen de verschillende menswetenschappen van meer nabij te bekijken: hoe ze door hun bestaan zelf het bestaan van de andere in vraag stellen, omdat ze mekaar beconcurrerende referentiekaders opstellen, en, in meerdere of mindere mate, hun woordvoerders met een apart imago bekleden. Voor ons onderzoek gaat onze aandacht op de eerste plaats naar de vaak gehoorde constatering: "De geneesheer vervangt de pastoor".

Het religieuze en het medische referentiekader

Zoals in de meeste culturen werden gezagsdragers en priesters in onze Westerse cultuur met zware imago's bekleed, maar wij lijken deze aparte ontwikkeling gekend te hebben dat er geen vrede is genomen met hun massief en imponerend karakter. Het ideaal van de democratie heeft sinds het oude Griekenland met op- en neerwaartse bewegingen het sacrale karakter van de vorst aangetast. Van het priesterimago heeft zich eveneens sinds het oude Griekenland het medisch imago afgesplitst. Het lijkt bijna paradigmatisch voor de latere ontwikkelingen als Hippocrates stelt dat de "hieros nosos" (de heilige ziekte), d.w.z. de epilepsie gewoon een ziekte van de hersenen is.⁵⁵ De ambiguïteit die het statuut van de geneesheer later zal tekenen, steekt hier al volop in: enerzijds beroept de arts zich op zijn technische kennis om een aparte bevoegdheid te claimen; anderzijds zal hij, in rivaliteit met andere

55. J. Bancaud, *L'épilepsie avant la découverte de l'électro-encéphalogramme*, in: J. Postel & Cl. Quézel (red.), *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, Parijs, 1983, p. 376-382.

functies - in dit geval met die van de priester - ook een eigen imago cultiveren vanuit de ervaring dat technische kennis alléén onvoldoende impact heeft om de mens tot genezing te brengen.

De wijze waarop wij het statuut van de geneeskunde bepalen is het rechtstreeks gevolg van de radicale hervormingen die de Franse Revolutie invoerde. Er waren al een eeuw lang bittere klachten over de Franse geneeskunde, zowel over de opleiding van de artsen als over de ellendige toestand van de ziekenhuizen.⁵⁶ Doch daartegenover stond de koppigheid van de medische faculteiten, waar de anatomische theaters er al lang verlaten bij lagen en zonder enige vorm van praktijk boekenwijsheid werd doorgegeven. Een rol speelde ook de treurige toestand van de Franse schatkist. Met veel moeite was Lodewijk XV erin geslaagd het beroep van chirurgijn van dat van barbier te scheiden, maar veel meer was er niet gebeurd.⁵⁷ Het wachten moe schafte men op 17 maart 1791 alle medische graden af, en in afwachting van de heroprichting van de medische studies - wat in 1794 zou gebeuren, en waarbij klinische lessen en een stage in een ziekenhuis dan een essentieel onderdeel zouden worden - werd het beroep dus voor iedere burger opengesteld. Na deze grote opruiming wou men iets nieuws beginnen.

Voor de hervorming van de geneeskunde is Cabanis een van de meest invloedrijke figuren geweest. Samen met Destut de Tracy was hij een van de toonaangevende ideologische denkers. Zijn hoofdwerk, *Rapports du physique et du moral de l'homme*,⁵⁸ eigenlijk de bundeling van een reeks lezingen voor de afdeling van de morele politieke wetenschappen van het Nationale Instituut voor de Wetenschappen en de Kunsten, werd verschillende malen herdrukt; blijkbaar had Cabanis het mensbeeld van de Franse Revolutie op een aansprekende wijze kunnen uitdrukken. Tegenwoordig wordt het werk nog zelden opengeslagen. Het bevat zoveel voorbijgestreefd materiaal uit de toen opkomende fysiologie, dat het vanuit ons standpunt een vrij materialistische indruk maakt: onvermijdelijk denkt men aan een bepaald type psychologie die de gehele mens uit de structuur van de zenuwbanen wil aflezen. En toch, al is hij op religieus gebied nogal agnostisch ingesteld,⁵⁹ Cabanis is zeker niet een platvloerse materialist, zoals de Restauratie hem later heeft willen doodverven. Integendeel, zijn interesse voor de fysiologie gaat gepaard met een mensbeeld dat wij in onze terminologie "psychosomatisch" zouden noemen. Cabanis wil de wisselwerking van het fysische en het morele (wij zouden nu spreken van

56. Op last van de regering schreef J. Tenon in 1788 zijn *Mémoire sur les hôpitaux de Paris*, waar men een goed beeld van de toestand krijgt.

57. G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Parijs, 1972, p. 432-438.

58. Wij gebruiken de uitgave in de *Oeuvres Philosophiques de Cabanis* (Corpus général des philosophes français, XLIV/1), Parijs, 1956, 2 vol., vol. II, 408.

59. Zijn religieuze opvattingen vinden wij slechts expliciet uitgedrukt in een postuum uitgegeven geschrift: *Lettre (posthume et inédite) de Cabanis à M.F.*** sur les Causes premières*.

het 'psychische') in het licht stellen; verder had hij de bedoeling vanuit een wetenschappelijke benadering van de mens tot een ethiek te komen. Met andere woorden: tegen een ethiek die zich beriep op het gezagsargument, wil Cabanis een ethiek ingang doen vinden die zich op wetenschappelijk inzicht baseert. Vanuit die overweging hecht hij dan ook veel belang aan de geneeskunde en zal hij met klem verdedigen dat, de feitelijke toestand ten spijt, het toch mogelijk moet zijn de geneeskunde op wetenschappelijke wijze uit te oefenen.⁶⁰ In die geest zal hij dan ook ijveren voor de heroprichting van een vernieuwde medische opleiding.

Cabanis' opvatting dat de geneeskunde niet alleen voor de ziekenzorg belangrijk was, maar ook de basiswetenschap is die de ethiek moet schragen, vinden wij niet alleen in zijn eigenlijke wijsgerige werk, maar ook in de politieke stukken die bij het debat over de medische opleiding gebruikt werden. Blijkbaar was het niet zomaar een bijkomstige privé-mening van Cabanis dat de geneeskunde, als onbevooroordeelde wetenschappelijke studie van de mens in zijn fysische en morele eenheid, de hoeksteen van de nieuwe rationele ethiek moest worden. In Cabanis' rapport voor de raad van de 500 lezen wij: "Overigens begint ieder verlicht mens heden ten dage het uitzonderlijk belang van de geneeskunde in te zien; de draagwijdte van haar invloed op de andere delen van de menswetenschap wordt erkend.⁶¹ Om aan die visie te beantwoorden en niet onder de maat te blijven van de Verlichting van deze eeuw, moet het onderricht in de geneeskunde de verschillende elementen bevatten die ik zojuist in het kort heb aangeduid. Dit onderricht moet niet alleen de bijzondere vooruitgang van de geneeskunde in enge zin verzekeren en bespoedigen, het moet ook tot doel hebben dat de invloed van deze discipline op het andere geesteswerk iedere dag toeneemt, met name op de rationele filosofie en de moraal, waarvan wij het licht heel dringend nodig hebben: nu alle bijgeloof is verdwenen, is het ernstig nodig om op stevige basis het moreel systeem van de mens te vestigen, en van de deugd en de vrijheid een echte wetenschap te maken".⁶²

De bedoeling is dus duidelijk: nu de religie haar leidinggevende functie heeft moeten afstaan, zal de arts de nieuwe levensgids worden. Hij moet het wetenschappelijke morele gezag worden dat het oude gezag vervangt dat zich op God beriep. Hierbij kunnen bepaalde uitspraken materialistisch klinken, zoals wanneer Cabanis stelt: "Men begint tegenwoordig te erkennen dat de geneeskunde en de moraal twee takken van dezelfde wetenschap zijn, die samen de menswetenschap vormen. Zowel de ene als de andere berusten op een gemeenschappelijke basis: op de fysische kennis van de menselijke natuur.

60. Dit is het thema van Cabanis' *Du degré de certitude de la médecine*.

61. De term werd destijds nog in het enkelvoud gebruikt.

62. P.J.G. Cabanis, *Rapport fait au conseil des cinq-cents, sur l'organisation des écoles de médecine (Séance du 29 Brumaire an VII)*, in: *Oeuvres Philosophiques de Cabanis*, vol. II, p. 408.

Het is in de fysiologie dat zij de oplossing van al hun problemen moeten zoeken, het vaste steunpunt voor alle speculatieve en praktische waarheidsaffirmaties".⁶³

Doch het beroep op de "fysiologie" betekent bij Cabanis nog niet dat er een causaal eenrichtingsverkeer is van een fysiologisch substraat naar een psychisch epifenomeen. Integendeel: wie de orde van de natuur leest, ontdekt niet alleen de structuur van het lichaam, maar ook de ethische code, die op even duidelijke wijze door de natuur in het menselijk organisme is neergelegd: "Daar vind je, door de hand van de natuur zelf onuitwisbaar ingeschreven, die eeuwige principes die de enige soliede basis vormen voor onze rechten en onze plichten. De gelijkheid, de vrijheid, de deugd, het geluk vallen in zekere zin, in een hechte samenhang, met ons bestaan samen".⁶⁴

De natuur heeft God vervangen. De arts, die de orde van de natuur kent, kan nu met het nodige morele gezag de priester vervangen. Het ontstaan van de psychiatrie is hiervan het voorbeeld bij uitstek.

Als de psychotherapeut zich noch als priester noch als arts wil opstellen, maar gewoon "als psychotherapeut", staan we voor een nieuw keerpunt: hier steekt een poging in om radikaal afstand te doen van alle voorafgegeven imago's. De ervaring leert dan wel hoe hardnekkig mensen aan imago's vasthangen, en dat ze kost wat kost hun therapeut in een bepaalde positie willen duwen, waar het vanzelfsprekend is dat ze van hem iets bepaalds mogen verwachten...

Waarom die hardnekkige overdracht, die steeds opnieuw op zoek is naar imago's waarmee mensen bekleed worden? Omdat de mens uiteindelijk geen voorafgegeven identiteit heeft, en steeds opnieuw op zoek is naar iemand die hem zal zeggen wie hij is.⁶⁵ Vandaar ook de kracht van de verschillende discours, die geruststellender zijn naarmate ze veelvuldiger en dus discontinu zijn, en ze mekaar kunnen aflossen wanneer iemand op zoek is naar een woord dat zekerheid lijkt te bieden.

De opkomst van de psychiatrie en de vraag "of de geneesheer de priester niet gaat vervangen" lijkt op de eerste plaats met een herverdeling en een verschuiving van de imago's te maken te hebben. Dit is de hypothese die we hier zouden willen onderzoeken. Het zou dus niet zomaar gaan om een nieuwe "functieverdeling", die zich met de secularisatie zou doorgezet hebben, als men hieronder begrijpt dat taken, die vroeger in kerkelijke handen berust

63. P.J.G. Cabanis, *Révolution et réforme de la médecine*, in: *Oeuvres Philosophiques de Cabanis*, II, 209-210.

64. *Ibid.*, p. 210.

65. Voor een meer uitvoerige discussie van deze belangrijke wending in onze redenering, zie: P. Vandermeersch, *Het gekke verlangen*, Antwerpen/Nijmegen, 1978; *Verschoven vragen in religie en psychotherapie*, in: *Speling* 38 (1980) 36-43; *Het narcisme: de psychoanalytische theorie en haar lotgevallen*, in: J.H. Huijts, *Ik zei de gek*, Baarn, 1983, 32-58.

hadden, nu door anderen overgenomen zouden zijn. Het gaat om iets minder pragmatisch, iets duisterder, dat onbewuste motieven aanspreekt: wat verwacht men van het beeld van een geneesheer? Wat verwacht men van het beeld van een priester, van een broeder of een zuster? Je hebt de indruk dat deze verwachtingen sinds de Franse Revolutie zijn gaan schuiven, en dat het antwoord zeker niet het simpele "technische medische vaardigheid" en "religiositeit" is. Uit zijn praktijk weet de arts overigens voldoende dat het helemaal niet een technische ingreep is die men hem komt vragen, maar iets heel anders. Zo ook verwacht men van de godsdienst misschien geen religiositeit, maar iets heel anders...

Wat in de psychoanalyse wordt ervaren, is precies de diepte van dit "andere", en de moeilijkheid om de vraag naar dit "andere" te verstaan wanneer de referentie naar de oude, vertrouwde discours tussen haakjes worden geplaatst.⁶⁶ Misschien is het daar precies dat échte wijsgerige vragen opkomen en dat de vraag naar de zin van de godsdienst écht gesteld kan worden. Maar die vragen mogen in ieder geval niet te snel aan bod komen. Want anders riskeert men onder de dekmantel van de meest diepgaande problemen de keuzes te schuiven die eigenlijk met culturele verschuivingen op het stuk van taakverdelingen en invloedssferen te maken hebben. Wat we in deze studie als hypothese zouden willen houden is dat de secularisatie precies niet de echte geloofsvragen betrof. De vraag of er een God bestaat, en zo ja, hoe zijn verhouding tot de schepping is, stelt zich nog steeds op dezelfde wijze, en de teksten van een Augustinus, een Thomas van Aquino of een Anselmus van Canterbury blijven nog steeds actueel. Precies om deze centrale geloofsvragen te behouden is het echter belangrijk zich niet te laten verblinden door verschuivingen die zich rond het priesterbeeld en het medisch imago hebben voorgedaan.

Daarbij: ook al betreffen zij niet direct de geloofsvraag, die verschuivingen hebben hun belang en ze vragen op hun - betrekkelijk - niveau om evaluatie. Dat ze hebben plaats gegrepen, wordt overigens volmondig toegegeven: tot voor kort begon ieder overzicht van de geschiedenis van de psychiatrie met de beschrijving van het geloof in de duivelbezetenheid, dat voorheen, ten tijde van het religieus obscurantisme, de menswaardige en wetenschappelijk verantwoorde behandeling van de krankzinnigheid onmogelijk gemaakt zou hebben. Historisch bekeken blijkt dit evengoed een mythe als de bevrijding uit de ketenen door Pinel. Ook hier stelt zich de vraag: wat is de zin van deze mythe? Ze wil blijkbaar de verschuivingen funderen die zich hebben voorgedaan in de verdeling van de imago's die met de verschillende functies in onze maatschappij verbonden zijn. Om het lapidair te stellen:

66. Er zouden op dit stuk heel wat lessen te trekken zijn uit de gebeurtenissen rond de ontbinding van de Ecole Freudienne de Paris en de dood van Lacan. Twee boeken van F. Roustang zijn terzake erg inspirerend: *Un destin si funeste*, Parijs, 1976 en ... *Elle ne le lâche plus*, Parijs, 1980.

wanneer Molières geneesheer uit "Le Malade Imaginaire" de wijze gerespecteerde "médecin de famille" uit de 19de eeuw is geworden en wanneer de erudiete abbé - om van Talleyrand te zwijgen - het pastoraal imago van de pastoor van Ars moet aannemen, drukt dit belangrijke maatschappelijke verschuivingen uit, die om evaluatie vragen, ook al raakt dit precies niet de centrale geloofsvragen, hoe graag men dit laatste ook soms voorwendt om de maatschappelijke problematiek aan het kritisch oog te onttrekken.