

Macht en sociale gelijkheid

Hans Achterhuis

"Er is nauwelijks één burgerlijke norm, die door de ongeëvenaarde kracht van Hobbes' logika al niet is voorzien. Hij geeft een bijna volledig beeld, niet van de mens maar van de burgerlijke mens, een analyse die in driehonderd jaar noch is verouderd noch overtroffen" (1). Hoe treffende deze uitspraak van Hannah Arendt is, zien we als we naar *'De labyrinthische Staat'* (2), het laatste boek van Siep Stuurman kijken. Stuurmans uiteenzettingen over macht zijn in de kern alle al bij Hobbes aanwezig. We kunnen zelfs stellen dat Hobbes de relatie tussen macht en gelijkheid, die verder in dit artikel centraal staan, in de 17e eeuw reeds op een veel scherpere manier analyseerde dan de twintigste-eeuwse politieke theoretikus.

In het begin van *'De labyrinthische Staat'* rekent Stuurman af met de idee dat "maatschappelijke structuren een eigen vastheid en stabiliteit" zouden hebben. Uitgangspunt is voor hem "de beweging", de 'mors immortalis', waar Marx al over sprak, als de "reguliere en enige mogelijke bestaansvorm van de maatschappij". Basisprincipe van de politieke theorie is "de permanente beweging". "De moderne wereld is geen harmoniese orde en kan dat per definitie ook nooit worden. De beweging is fundamenteel".

In moderne sociaal-wetenschappelijke terminologie herhaalt Stuurman hier het basisprincipe, dat Hobbes drie eeuwen geleden op een meer literaire wijze thematiseerde. Hobbes ontleende aan Galileï het idee dat beweging de natuurlijke toestand der dingen is. Galileï's ontdekking dat een lichaam in beweging is, tenzij daar een kracht tegen in werkt, werd door Hobbes tot uitgangspunt van zijn politieke filosofie gemaakt. Net als Galileï verzet hij zich tegen het scholastieke wereldbeeld van Aristoteles, waarin rust en harmonie als de natuurlijke toestand van lichamen werd afgeschilderd. Deze polemiek met Aristoteles vinden we reeds in het tweede hoofdstuk van *'Leviathan'* (3): "Dat iets dat stil ligt voor altijd stil blijft liggen, tenzij iets anders het in beweging brengt, is een waarheid die niemand betwijfelt. Maar dat iets dat in beweging is voor altijd in beweging blijft, tenzij iets anders het tot stilstand brengt, erkent men niet zo gemakkelijk". Hobbes laat zien dat dit laatste wel degelijk geldt. Zelfs "het verlangen naar rust" wordt door hem tot "een soort bewe-

ging" herleid. Zijn eindkonklusie is duidelijk. "Als een lichaam eenmaal in beweging is, blijft het voor altijd in beweging, tenzij het door iets anders wordt tegengehouden". Het algemene filosofiese principe van de beweging vertaalt zich bij Stuurman in een maatschappijtheorie die machtsstrijd centraal stelt. "Strijd en konflikt zijn niet iets bijzonders, waarvoor een aparte konfliktsociologie in het leven geroepen hoeft te worden, het zijn de *normale* bewegingsvormen van de maatschappij". (...) "In alle gevallen is de ontwikkeling van structuren het resultaat van strijd waarin sommigen winnen en anderen verliezen". Mede hierom acht Stuurman "machtsuitoefening ... primair een fundamenteel konstituerende" akt "voor de structuur". Macht is overal aanwezig, elk maatschappelijk verschijnsel is van macht doordrongen.

Als het erom gaat macht nader te omschrijven, stelt Stuurman net zoals hedendaagse theoretici als M. Foucault, T. Parsons, N. Poulantzas en A. Giddens, dat macht "een *relationeel* begrip" is. Het is "een bepaald type verhouding tussen personen of kollektiviteiten". De definitie van macht die hij ten slotte geeft, heeft hij aan de theorie van Giddens ontleend. Deze omschrijft macht als "het vermogen van aktoren om resultaten te verkrijgen in gevallen waarin het bereiken van deze resultaten afhangt van wat anderen doen of laten". Bij specificatie van deze definitie wordt het duidelijk dat het hierbij steeds gaat om resultaten die mensen of groepen bereiken ten koste van anderen. De samenleving wordt, om een begrip uit de moderne speltheorie te gebruiken, gezien als een gigantiese zero-sum-game, waarbij de winst van de een steeds het verlies van de ander is. Dat mensen vanuit zichzelf macht zouden kunnen uitoefenen om dingen te bereiken zonder direkt op anderen betrokken te zijn, komt hierbij totaal niet aan de orde. Dat macht aan de gezamenlijkheid en verbondenheid van menselijk handelen ontspringt (4), slechts als theoreties mogelijk (5).

Stuurman heeft de basisprincipes van zijn politieke theorie niet aan Hobbes ontleend, maar los van hem ontwikkeld. Dit wordt bijvoorbeeld duidelijk uit het feit dat hij "het idee van een konkurrentie tussen staten" pas in de achttiende eeuw situeerde, terwijl deze konkurrentie volgens Hobbes al in het midden van de zeventiende eeuw volop aanwezig was (6). Niet ontkend kan echter worden, dat, net zo als dat bij het idee van beweging het geval is, ook de ideeën over macht die Stuurman ontwikkelt, al drie eeuwen eerder tot in details door Hobbes zijn uitgewerkt. Ook Hobbes ziet elke maatschappelijke structuur geworteld in macht. Alles kan hiertoe herleid worden. "Rijkdom, kennis en eer zijn slechts verschillende vormen van macht". In het tiende hoofdstuk van Leviathan 'Over Macht, Waardigheid, Eer en Geschiktheid', worden de laatste drie karakteristieken, maar ook vele andere, steeds weer tot macht herleid. Ik geef enkele voorbeelden:

"Sukses is macht, want hierdoor krijgt iemand de reputatie

van wijsheid of goed geluk, zodat men hem vreest of steun bij hem zoekt" ... "Welsprekendheid is macht, want deze wekt de schijn van beleid en voorzichtigheid". "Als we een ander in de strijd om een bepaald goed de voorrang geven of plaats voor hem maken, eren we hem; want hiermee erkennen we dat zijn macht groter is". Zo weet Hobbes aan de basis van elk maatschappelijk verschijnsel de machtskomponent te ontdekken. Hierbij komt hij tot vaak verrassend modern klinkende uitspraken: "Het feit dat men het druk heeft is een teken van macht". Als het erom gaat macht te definiëren, lijkt Hobbes zich niet te bedienen van de concepties die gevonden kunnen worden bij de moderne, door Stuurman genoemde, theoretici. Volgens Hobbes bestaat de macht van een mens uit "de middelen waarover hij op een gegeven ogenblik beschikt om in de toekomst een kennelijk goed te verwerven". Macht is hier geen relationeel of komparatief begrip; het is het vermogen van een mens om, ongeacht wat andere mensen willen, een bepaald resultaat te bereiken. Macht lijkt hier niet van meet af aan spelregel te zijn van een maatschappelijke zero-sum-game, zoals bij Stuurman.

Eén zin na deze neutrale definitie voert Hobbes echter al direct de medemens als vergelijkingsmateriaal in. Hij stelt dan dat we van macht spreken "als iemand zich onderscheidt door bijzondere lichamelijke of geestelijke vermogens". Hier is macht zonder meer komparatief. De andere mens is steeds obstakel en vergelijkingsmateriaal. Doelen worden hier niet meer om zichzelf wil nagestreefd, maar omdat de ander ze ook wil bereiken. We hebben hier te maken met een triangulaire relatie. Steeds wordt in het machtsbegrip van Hobbes de directe relatie tot bepaalde zaken die de aktor wil hebben of bereiken, via de medemens bemiddeld. Van deze triangulaire relatie geef ik enkele voorbeelden:

Als Hobbes het over de hartstocht van de HEBZUCHT heeft, stelt hij: "omdat iedereen op rijkdom uit is, vindt men het onaangenaam als een ander zijn doel bereikt". Zo logies als deze zin lijkt, is ze niet. Aan het causale verband dat Hobbes hier suggereert, ligt steeds het komparatieve idee ten grondslag. Het blijkt hier n.l. niet in eerste instantie om rijkdom te gaan die men voor en uit zichzelf wil hebben. Voor het subjekt van deze zin is rijkdom pas iets dat in vergelijking met de rijkdom van een ander gedefinieerd kan worden. De mogelijkheid dat iemand heeft wat hij begeert en daarmee tevreden is, lijkt uitgesloten. Als dat mogelijk was, zou niet te begrijpen zijn waarom het onaangenaam is als iemand anders rijk is.

Vanuit dit triangulaire principe ontstaat nu één grote maatschappelijke machtsstrijd. "De wedijver om rijkdom, eer, gezag en andere vormen van macht, leidt tot twist, vijandschap en oorlog. Want een mededinger kan alleen bereiken wat hij begeert door de ander te doden, te onderwerpen, te overtreffen of te verdrijven". Dat de maatschappij een zero-sum-game is, wordt hier duidelijk. Wat de één bereikt, gaat altijd ten

coste van de ander. De macht waarop volgens Hobbes mensen "gesteld zijn", is steeds "macht over anderen", macht ten koste van anderen. Juist vanwege deze triangulaire relatie wordt bijna alles in het universum van Hobbes een schaars goed. Per definitie kan er nooit genoeg van zijn. De Leviathan is fundamenteel "het rijk van de schaarste".

Dat de maatschappij van Hobbes in wezen door macht en schaarste wordt gekenmerkt, heeft alles te maken met de nadruk die hij tegenover de traditie, tegenover het hiërarchiese wereldbeeld van de middeleeuwse scholastiek, op het gelijkheidsprincipe legt. Als eerste moderne denker beklemtoont hij voortdurend de gelijkheid van alle mensen. "De natuur heeft alle mensen in gelijke mate met lichamelijke en geestelijke vermogens bedeed; soms komt het weliswaar voor dat iemand duidelijk sterker van lichaam of sneller van geest is dan anderen; maar alles bij elkaar genomen is het verschil tussen mensen onderling toch niet zo aanzienlijk, dat iemand op grond daarvan enig voorrecht kan opeisen waarop een ander niet evengoed aanspraak kan maken. Want als het om lichaamskracht gaat, is de zwakste nog altijd sterk genoeg om de sterkste te doden, hetzij door heimelijke list en lagen, hetzij door samen te spannen met anderen die in hetzelfde gevaar verkeren als hij. En in geestelijke vermogens zijn mijns inziens mensen nog meer aan elkaar gelijk dan in kracht" (7).

Met deze nadruk op gelijkheid breekt Hobbes radikaal met het denken van de "Filosoof" van de middeleeuwen. Aristoteles gaat uit van een natuurlijke hiërarchie. Binnen de hiërarchies geordende kosmos heeft iedereen zijn of haar (mannen en vrouwen hebben een eigen plaats, waarbij de mannen het primaat hebben) eigen status. Hobbes wijst dit scherp af. Zoals ik al met een citaat liet zien, propageert hij op verschillende plaatsen de natuurlijk gelijkheid tussen mensen, ook tussen mannen en vrouwen. Eén van zijn argumenten, de gelijke kwetsbaarheid voor de dood, of, zoals Hannah Arendt scherp zegt, de potentiële gelijkheid als moordenaars, heb ik al genoemd. Het is typerend voor het belang dat Hobbes aan het vraagstuk van de gelijkheid hecht, dat hij zich hier, wat hij zelden doet, verwaardigt om rechtstreeks met een tekst van Aristoteles in discussie te gaan. Ik geef zijn argumentatie kort weer: "Zoals ik al eerder heb aangetoond .. zijn alle mensen gelijk ... De ongelijkheid die heden ten dagen bestaat, is een gevolg van de wetgeving. Ik weet dat Aristoteles in het eerste boek van zijn *Politica*, als grondslag van zijn leer, sommige mensen van nature meer geschikt verklaarde om te heersen (hij bedoelde de meest verstandige, waartoe hij zichzelf rekende met zijn filosofie), en anderen om te dienen (daarmee bedoelde hij de mensen met een grote lichaamskracht, die niet kunnen filosoferen, zoals hij); alsof het onderscheid tussen heersers en dienaars niet ontstaat door menselijke afspraken, maar door verschil in verstand. Dat is niet alleen in strijd met de rede, maar ook met de ervaring" (8).

Hobbes konkludeert hieruit dat "als de natuur de mensen tot gelijken heeft gemaakt, we die gelijkheid moeten erkennen". Alsof hij echter met deze verwijzing naar de natuur tegenover Aristoteles, die zich tenslotte ook op de natuur beriep, nog niet helemaal zeker voelt, vervolgt hij: "en zelfs als de natuur ze niet gelijk heeft gemaakt, moeten we daar toch vanuit gaan, omdat mensen die zich als elkaars gelijken beschouwen, alleen op gelijke voorwaarden bereid zullen zijn om onderling vrede te sluiten. daarom vermeld ik hier als negende natuurwet: *Dat iedereen ieder ander moet erkennen als van nature zijn gelijke*".

Bovenstaande 'natuurwet' is kenmerkend voor de moderne maatschappij. Zeker, zoals alle natuurwetten van Hobbes wordt ze zeer vaak geschonden. Desondanks kan ze als een baken gelden op grond waarvan er een onderscheid gemaakt kan worden tussen de moderne westerse staat en alle andere bekende niet-westerse of historische maatschappijen en staatsverbanden.

Dat gelijkheid en macht nauw verbonden zijn blijkt vooral uit hoofdstuk dertien van Leviathan, "Over de natuurlijke toestand van de mens". Hobbes schildert hier "de oorlog van allen tegen allen", die uitbreekt wanneer mensen "niet onder een gemeenschappelijke macht leven die allen ontzag afdwingt". Deze totale onderlinge machtsstrijd komt regelrecht uit de gelijkheid voort. "Uit het feit dat wij gelijke mogelijkheden hebben, volgt dat wij gelijke hoop kunnen koesteren om onze doeleinden te verwezenlijken. Daarom worden twee mensen elkaars vijanden, als zij dezelfde zaak begeren waarvan zij niet beiden tegelijk kunnen genieten: en om hun doel te bereiken (in de eerste plaats lijfsbehoud, maar soms ook alleen hun genoeg) trachten zij elkaar te vernietigen of te onderwerpen" (9).

In de Hobbes-interpretatie is de verbondenheid van totale machtsstrijd en gelijkheid voor het eerst met kracht door C.B. MacPherson naar voren gebracht (10). MacPherson laat zien dat het menstype en de menselijke verhoudingen zoals Hobbes die schetst, slechts mogelijk waren binnen één bepaald maatschappijtype: dat van een kapitalistische marktmaatschappij. Alleen dit soort maatschappij wordt door een concurrentie van iedereen tegen iedereen gekenmerkt. De kapitalistische marktmaatschappij onderscheidt MacPherson van een traditionele, op status gebaseerde samenleving en van "een eenvoudige marktmaatschappij". Met name het onderscheid met de eerste maatschappijvorm is voor ons thema van belang. Want in een traditionele, op status gebaseerde samenleving kan de concurrentie nooit zo totaal zijn als Hobbes beschrijft. In zo'n maatschappij spelen de wedijver en machtsstrijd zich hoogstens af binnen groepen die dezelfde status hebben. Zelden zullen ze zich uitstrekken tot mensen die een andere plaats innemen. Het zal duidelijk zijn dat dit weer met het eerder genoemde verschil tussen gelijkheid en hiërarchie te maken heeft. De menselijke relaties die Hobbes beschrijft, passen

alleen binnen een maatschappij die gelijkheid hoog in haar vaandel heeft staan. Plato's 'Staat', Aristoteles' 'Politica' en Augustinus' 'De Stad van God', om maar drie grote pre-moderne sociaal-filosofische werken te noemen, gaan uit van heel andere vooronderstellingen dan de gelijkheidsideologie en ontwikkelen daarom ook een totaal ander machtsbegrip.

Ook voor de negentiende-eeuwse socioloog Alexis de Tocqueville is gelijkheid het belangrijkste kenmerk waardoor de moderne maatschappij zich van al zijn voorgangers onderscheidt. Tocqueville bestudeerde de maatschappelijke gelijkheid in de samenleving waarin ze het meest ontwikkeld was: de Verenigde Staten van Amerika. Zijn bevindingen legde hij neer in zijn hoofdwerk 'De la Démocratie en Amérique' dat in twee delen in 1835 en 1840 verscheen. In dit boek vergelijkt hij het aristokratische, op ongelijkheid en hiërarchie gebaseerde maatschappijtype met de door gelijkheid gekenmerkte moderne democratie. Tocqueville's analyses zijn zelden geëvenaard. Veel van zijn uitspraken over de moderne samenleving, zoals hij die in het eerste deel van de negentiende eeuw vorm zag krijgen, gelden ook nog vandaag aan de dag. Zijn aanmatigende oordeel over zijn eigen beschouwingen, vergeleken met die van zijn tijdgenoten, "zij houden zich bezig met de dag van morgen; ik met de toekomst", is allerm minst overdreven. De gelijkheid is voor Tocqueville "het genetische principe, waarvan ieder afzonderlijk feit afgeleid scheen te zijn en waarop ik telkens weer stuitte als op een centraal gegeven dat het eindpunt vormde van al mijn waarnemingen" (12).

Volgens velen is de Franse antropoloog Louis Dumont, de twintigste-eeuwse Tocqueville. Ook zijn hele werk draait rondom het thema van de gelijkheid. In 1977 verscheen van zijn hand in Parijs 'Homo Aequalis' (13) (de gelijke mens). Het is een verontrustende en verrassende studie. In dit boek draait Dumont de gebruikelijke antropologische kijker totaal om. Hij bestudeert niet als westerse wetenschapper een niet-westerse samenleving, maar probeert om vanuit niet-westerse maatschappijen naar onze maatschappij te kijken. Door zijn bril van 'omgekeerd' antropoloog heen, valt hem dan één groot verschil op tussen de westerse samenleving en alle ons bekende andere maatschappijen, inclusief de westerse middeleeuwse samenleving. In het Westen is *gelijkheid* de overheersende waarde; in elke andere maatschappij is dat één of andere vorm van *hiërarchie*. Dumonts eerdere boek dat de Indiase samenleving bestudeerde, heette niet voor niets 'Homo Hiërarchicus' (14). De tegenstelling gelijkheid/hiërarchie wordt door Dumont in verschillende richtingen minutieus uitgewerkt. Hiërarchie blijkt samen te hangen met het bestaan van een vaste maatschappelijke orde, waarin ieder onderdeel een eigen rol speelt. Gelijkheid gaat in eerste instantie niet uit van de orde van het *geheel* maar van het *individue*. Ieder mens is als individu een inkarnatie van de gehelde mensheid en als zodan-

nig is hij gelijk aan ieder ander mens. Het individualisme in deze zin is volgens Dumont in traditionele maatschappijen onbekend. "Uit de vaste maatschappelijke konstellatie van het feodale bestel volgt, dat iedereen altijd een ander boven zich geplaatst weet, wiens beschermende steun hij behoeft, en onder zich ontwaart hij weer een ander, op wiens onderdanige medewerking hij een beroep kan doen. Deze mensen zijn dus vrijwel steeds nauw verbonden aan iets buiten henzelf. Daardoor zijn zij minder geneigd terug te vallen op zichzelf. In een dergelijk bestel blijkt het algemeen begrip van menselijke *gelijkheid* heel vaag te zijn" (15).

In traditionele samenlevingen is het duidelijk hoe de macht werkt: van boven naar beneden. Er bestaat in zulke samenlevingen een veelheid van verschillen en onderscheidingen, die slechts voor een deel hiërarchies zijn geordend. Als we even Webers toegespitste machtsdefinitie hanteren - macht is "de kans die men heeft om in een sociale verhouding de eigen wil ook in geval van tegenstand door te zetten, onverschillig waarop deze kans berust" (16), dan moeten we zelfs stellen dat niet iedere hiërarchie in deze zin een machtsverhouding impliceert.

Macht wordt in traditionele samenlevingen verbonden met begrippen als status, gezag en autoriteit. Hierbij vergeet men echter dat in dit soort samenlevingen de verschillen en afgrenzingen tussen groepen ook gedeeltelijk barrières voor de macht betekenden. Binnen zekere grenzen hadden groepen hun eigen terrein met vaak eigen rechten en tradities. Daarop kon niet zonder meer door een hiërarchie hoger geordende groep inbreuk worden gemaakt. Er bestonden vaak eigen domeinen, dichtere ruimtes, waar buitenstaanders niet binnen konden dringen. Juist hierdoor werd niet elke hiërarchiese verhouding of elk verschil automatisch een machtsverhouding. In een wereld waarin gelijkheid als waarde niet centraal staat, is de macht niet alomtegenwoordig, zoals dat in de wereld van Hobbes, maar ook van Stuurman het geval is.

"Men vergist zich dus wanneer men meent dat het ancien régime een tijdperk was van serviliteit en onderworpenheid. Er heerste overal meer vrijheid dan in onze dagen; maar het was een ongeregelde en onderbroken vrijheid, steeds beperkt binnen de grenzen van de klasse, steeds in verband met vrijstellingen en voorrechten, die de burger toestond zich gelijkelijk te weer te stellen tegen de wet en de willekeur" (17).

Als ons moderne machts- en gelijkheidsbegrip op het verleden wordt geprojecteerd, levert dit vaak ernstige vertekeningen op. Reginald Luijf heeft erop gewezen dat dit zelfs bij een historicus als Le Roy Ladurie tot "bijziendheid" leidt (18). Luijf vergelijkt het oorspronkelijke inkwiesitieregister van Jaques Fournier, op grond waarvan Le Roy Ladurie zijn studie schreef, met het boek 'Montaillou'. Hij laat zien dat de franse historicus vanuit de hedendaagse tegenstelling publiek-privé, waarbij de eerste pool als plaats van de macht wordt

gezien, het onderscheid tussen mannen en vrouwen in de middeleeuwen beschrijft. Vrouwen bleken in Montailou gespecialiseerd te zijn in werkzaamheden als tuinieren, brood bakken en waterdragen. Le Roy Ladurie stelt het nu voor alsof deze werkzaamheden, die hij als behorend tot de privésfeer beschrijft, minderwaardig waren. Welnu, nergens in de verhalen van Jaques Fournier blijken "aanknopingspunten voor een dergelijke stelling" gevonden te kunnen worden. Men kan eerder met Luijf stellen dat mannen en vrouwen elk hun eigen domein hadden, dat zij niet over en weer vrijelijk konden betreden. Macht speelde niet overal en op elk gebied tussen mannen en vrouwen een rol. Vanzelfsprekend gaat het er mij hier niet om te ontkennen dat het middeleeuwse Europa als een patriarchale maatschappij omschreven kan worden. Voor dit punt heb ik al uitvoerig naar Aristoteles verwezen. Met Ehrenreich en English wil ik slechts beklemtonen dat het patriarchaat samenging met "gynocentrisme", dat vrouwen een belangrijke eigen plaats konden innemen in de middeleeuwse samenleving (19).

Wat hierboven voor mannen en vrouwen is gesteld, geldt, zoals Dumont laat zien, voor veel verschillen en onderscheidingen in een hiërarchie geordende maatschappij. Dit soort samenleving bestond niet uit één homogene ruimte, waarbinnen alle mensen zich potentieel als gelijken konden bewegen. Er waren vele duistere plekken, ondoorzichtige nissen en niet voor ieder toegankelijke domeinen. De macht kon niet ongehinderd door het hele maatschappelijke lichaam stromen, maar kende haar grenzen en beperkingen.

Dat verandert als het principe van gelijkheid zijn intrede doet. Als moderne theoreticus van de macht beklemtoont Foucault (20) dat macht en gelijkheid met elkaar verbonden zijn. Deze verbinding legt hij vooral in de "norm". Volgens Foucault gaat de norm uit van een formele gelijkheid tussen mensen, is zij zelfs op het creëren van de gelijkheid, van normaliteit gericht. Daarnaast brengt zij op grond van deze formele gelijkheid allerlei gradaties, onderscheidingen, verschillen en rangordes aan, die steeds met macht te maken hebben. De norm dwingt ieder "zich aan hetzelfde voorbeeld te onderwerpen ... opdat ieder op elkaar lijkt", terwijl ze tevens ieder mens sorteert en zo individualiseert. De norm werkt "vergelijkend, hiërarchiserend, differentiërend en homogeniserend". Hetzelfde zagen we al bij Hobbes. Dezelfde denker die als één der eersten in de Europese geschiedenis de gelijkheid tussen mensen postuleert, schildert ons een maatschappij waarin de macht die alomtegenwoordig is, alle mensen van elkaar onderscheidt en iedereen met iedereen laat concurreren.

De norm kan zich op elk gebied van het leven enten. Het verschil tussen normaal en abnormaal werkt zich uit naar ziekte en gezondheid, waanzin en rede, ze bezet het terrein van de taal en de seksualiteit. Foucault beschrijft hoe in de zeven-

tiende eeuw De La Salle droomde van de ideale schoolklas, waarin kinderen in rangen en groepen werden geplaatst op grond van leervorderingen, karakter, ijver, reinheid en het vermogen van hun ouders. Binnen dit systeem van "verplichte gelijkschakeling" wordt iedere leerling zo op elk van deze gebieden in een bepaalde rang ingedeeld.

In tegenstelling tot de traditionele macht die op uitsluitingen en afgrenzingen gebaseerd was, is de normaliserende macht insluitend. De norm werkt alleen maar als mensen zich erdoor willen laten leiden. Iedereen moet graag meedoen, niemand mag zich aan de werking van de norm onttrekken. In 'De labyrintische Staat' definieert Stuurman normaliteit vanuit deze werking van de norm. Ze is volgens hem niet alleen een toestand, "maar ook een dwingend *verlangen* dat zijn kracht ontleent aan de angst er niet meer bij te horen".

Het bekendste beeld van de normaliserende macht van Foucault is het panoptikum. Eric Bolle heeft terecht van "lichtdwang" gesproken. Iedereen moet zichtbaar worden voor de panoptiese macht, elke donkere plek of afgescheiden ruimte moet worden opengebroken. Foucault zelf vergelijkt het panoptikum als modelgevangenis met de tekeningen van gevangenen van Goya, die in dezelfde tijd ontstonden waarin Bentham het panoptikum ontwierp. Bij Goya zien we duistere holen en kerkers waarin zich vage schimmen bewegen. In de panoptiese gevangenis, die heel vaak als koepelgevangenis is gekonstrueerd, wordt iedereen in het licht van de macht geplaatst.

Op zijn eigen wijze herhaalt Foucault zo de analyse van Hobbes. De zeventiende-eeuwse schoolklas die hij beschrijft is een soort mikrokosmos van het universum van de engelse filosoof. Ook daar woedt een oorlog van allen tegen allen om de eerste te zijn. In een wereld waarin gelijkheid overheersend is, wordt elk verschil direkt een machtsverschil, wordt elke verscheidenheid als ongelijkheid beschouwd.

Als de macht alomtegenwoordig is, is ze ook ongrijpbaarder geworden. "Wat mijzelf betreft, als ik de hand van de macht rond mijn hals voel, interesseert het me weinig te weten, wie het op mij gemunt heeft. Ik ben heus niet gemakkelijker bereid mijn hoofd in het juk te steken, omdat een miljoen armen mij het willen omdoen" (21). Hoe existentieel waar deze uitspraak van Tocqueville misschien ook op het eerste gezicht mag schijnen, toch lijkt het mij van het grootste belang beide machtsypes wel te onderscheiden. Het verzet tegen een macht die persoonsgebonden is, die duidelijk van hoog naar laag gaat, zal zich heel anders moeten richten dan dat tegen "miljoenen armen". Bovendien zou het ook wel eens om een heel ander "juk" kunnen gaan in de moderne tijd dan in traditionele samenlevingen. In de moderne instituties als onderwijs en gezondheidszorg zou naast het nog aanwezige traditionele, op ongelijkheid gebaseerde machtsype, wel eens een heel andere vorm van macht dominant kunnen zijn geworden, waarvan de werking alleen begrepen kan worden als we vanuit de inzichten van

denkers als Foucault en Hobbes gaan kijken.

Erik Heydelberg heeft betoogd dat deze recente groei van de gezondheidszorg niet los kan worden gezien van "de ontdekking van de mondige patiënt". Hiermee verwijst hij naar de opbouw van gezondheidsvoorlichting, preventie, zelfhulp, patiëntenparticipatie en patiëntenrecht op zelfbeschikking. Al deze ontwikkelingen staan niet in tegenstelling tot de groei van de mediese macht en de gezondheidszorg, zoals bijna iedereen - ikzelf in het verleden inkluis - dacht, maar vormen er juist de voorwaarden voor (22).

Hoe werkt dit mechanisme? De moderne vorm van mediese macht is gebaseerd op participatie van de patiënt. De normen van de gezondheidszorg, overleven, zekerheid, gezondheid, moeten door zoveel mogelijk potentiële patiënten worden omhelsd. Naarmate het streven om aan deze normen te voldoen toeneemt, nemen ook de schaarste aan gezondheidsvoorzieningen en de daarop berustende mediese macht toe.

Paradoxalerwijs neemt deze nieuwe mediese macht toe, naarmate de traditionele, op status en autoriteit gebaseerde macht van de arts meer aangevochten wordt. Men is het er over het algemeen over eens dat de bestseller 'Medische Macht en Medische Ethiek' van J. van den Berg uit 1969 (23), één van de grote stroomversnellingen in het proces van inspraak en participatie heeft betekend. Volgens Dupuis en Thung in hun inleiding in de gezondheidsethiek (24) is sinds 1969 de mondigheid, emancipatie en zelfbeschikking van de patiënt niet van de lucht. Het ene symposium volgde op het andere, themanummers van tijdschriften werden eraan gewijd, preventie en voorlichting kwamen van de grond, de rechten van de patiënt werden uitgebreid geformuleerd. Welnu, wat bij herlezing van 'Medische Macht en Medische Ethiek' opvalt is dat Van den Berg de oude statusmacht van de arts afbreekt om die door een nieuwe machtsvorm te vervangen. Op meeslepende wijze gaat hij tekeer tegen "de arts die de autoriteit is, die als autoriteit optreedt, en die als autoriteit denkt te kunnen helpen, zelfs te genezen". Zo liggen de zaken volgens Van den Berg niet meer. "Arts en patiënt zijn gelijken. Zij staan naast elkaar, waardoor het betamelijk is dat zij overleggen, dat is tezamen bezien hoe de kansen liggen en wat er precies moet gebeuren". Vroeger, bij de autoritaire macht, was de patiënt afwezig, er niet zelf bij betrokken. "De patiënt praat niet mee", schrijft Van den Berg, "de patiënt heeft geen stem. Zo weinig als de wasmachine stem heeft aan het adres van de technische restaurateur die de motor nakijkt". Dat moet voorbij zijn. De patiënt moet mondig worden. Arts en patiënt moeten spreken op voet van gelijkheid. "De arts is genoodzaakt de patiënt in zijn overwegingen te betrekken ... hij kan onmogelijk nog de autoriteit zijn van weleer".

De stormloop tegen het medies complex, de aanval op het bolwerk van de beterwetters, die eind jaren zestig begonnen werd,

is maar zeer ten dele geslaagd. De statusmacht van de arts is heden ten dage nog zeker niet verdwenen. Daarnaast heeft deze aanval echter een nieuwe vorm van macht mogelijk gemaakt. Natuurlijk, deze macht is niet zo duidelijk te lokaliseren, ze is veel ongrijpbaarder en diffuser dan de oude statusmacht van de arts. Ze is alomtegenwoordig, arts en patiënt zijn er beiden, zij het op zeer verschillende wijze, gevangen van. Op deze nieuwe vorm van macht kunnen wij slechts greep krijgen als ze op een andere manier bestreden wordt dan de traditionele macht. Emancipatie en tegenmacht hadden vroeger veel te maken met het gegeven dat uitgesloten groeperingen uit het duister in het licht traden, zichtbaar werden, hun mond open deden en als gelijken mee gingen praten. Vanuit dit model kan de emancipatie van zowel de bourgeoisie als het proletariaat begrepen worden. Binnen het panoptiese machtsmodel ligt dit eerder omgekeerd. Wie hier in het licht treedt en mee gaat praten, vormt geen tegenmacht maar vergroot de panoptiese macht. Het niet meedoen, het behoeden van de eigen ondoorzichtige ruimten, het benadrukken van de differentie, het verschil (wat iets heel anders is dan de afwijking van de norm), zouden hier eerder met tegenmacht in verband gebracht kunnen worden.

Noten

- 1 Hannah Arendt, 'The Origins of Totalitarianism' New York 1973, p. 139.
- 2 Siep Stuurman, 'De labyrintische Staat', Amsterdam 1985.
- 3 Thomas Hobbes, 'Leviathan', Meppel/Amsterdam 1985, hoofdstuk 2. (In verband met de vele verschillende uitgaven van 'Leviathan' geef ik steeds aan uit welk hoofdstuk mijn citaten stammen.)
- 4 Zie hiervoor bijvoorbeeld: Hannah Arendt, 'Geweld, Macht en Onmacht', Utrecht/Antwerpen 1970.
- 5 Siep Stuurman o.c., p. 33.
- 6 Idem, p. 73.
- 7 Thomas Hobbes, 'Leviathan', hoofdstuk 13.
- 8 Idem, hoofdstuk 15.
- 9 Idem, hoofdstuk 13.
- 10 C.B. MacPherson, 'The political Theory of possessive Individualism', London 1962.
- 11 Ik citeer Tocqueville uit Alexis de Tocqueville, 'Democratie en Revolutie', Amsterdam 1971, waarin gedeelten zijn opgenomen uit zijn twee hoofdwerken 'Het ancien régime en de Revolutie' en 'De democratie in Amerika'.
- 12 Alexis de Tocqueville, o.c., p. 113.
- 13 Louis Dumont, 'Homo Aequalis', Parijs 1977.
- 14 Louis Dumont, 'Homo Hiërarchicus', Parijs 1967.
- 15 Alexis de Tocqueville, o.c., p. 196.
- 16 Zie voor een kritiese bespreking van deze definitie: Siep Stuurman, o.c., p. 31.
- 17 Alexis de Tocqueville, o.c., p. 81.
- 18 Reginald Luijf, 'Montaillou door de bril van Illich. Of de bijziendheid van Le Roy Ladurie' in Maandblad 'Streven', juni 1986, pp. 818-829.

- 19 B. Ehrenreich en D. English, 'Voor haar eigen Bestwil', Amsterdam 1981.
- 20 Michel Foucault, 'Surveiller et Punir', Parijs 1975. Alle volgende citaten stammen uit het derde deel van dit boek.
- 21 Alexis de Tocqueville, o.c., p. 185.
- 22 Erik Heidelberg, 'De ontdekking van de mondige patiënt', in: Tijdschrift voor gezondheid en politiek, 1984 nr. 1.
- 23 J. van den Berg, 'Medische macht en medische ethiek', Nijkerk 1969.
- 24 Dupuis en Thung, 'Inleiding in de gezondheidsethiek', Alphen aan de Rijn/Brussel 1983.

Informatie

Patiënt en psychiater

Op 22 mei organiseert de Stichting 'denken als strategie' een onpraktiese discussie over ziekte en verzet naar aanleiding van Ed van Hoorn, 'de kleine oorlog tussen patiënt en psychiater' (zie elders in dit Krisis-nummer).

Sprekers: Ed van Hoorn, Harry Kunneman, Hans Achterhuis, Jet Isarin.

De bijeenkomst begint om 14.00 uur in de kantine van de Centrale Interfakulteit, Grimburgwal 10, gebouw 13, Amsterdam. Na afloop een borrel.