

De omvorming van onszelf in filosofie, kunst en techniek

Steven Dorrestijn

[Concept van de tekst die is gepubliceerd in: P. Sambre, B. Van Huffel (red.) (2012), *Michel Foucault: Een voortdurend proces. Bijdragen over kritiek, politiek, seksualiteit en techniek* (pp. 163-181). Leuven: Acco.]

Samenvatting

In 2009 verschenen de laatste colleges van Foucault over “Diogenes en de Cynische filosofie”. Foucault kiest daarin uitdrukkelijk voor een benadering van filosofie gericht op de omvorming van onszelf. Dit geeft een nieuwe inkijk in Foucaults werk. In “Wat is Verlichting?” gaat het ook over de omvorming van onszelf, maar daar wordt het thema omzichtiger ingebracht via (gedeeltelijk verholde) discussies met Kant, Heidegger, Sartre en Habermas. Foucault brengt zo de omvorming van onszelf terug in de hedendaagse filosofie. Deze inzichten kunnen vruchtbaar gebruikt worden bij actuele vraagstukken, bijvoorbeeld in de techniekfilosofie. Met verwijzing naar gebruikersonderzoek en een artistieke verkenningen rond nieuwe technologie geef ik een illustratie en toepassing van Foucaults benadering.

1. Inleiding

Het grootste deel van Foucaults oeuvre wordt goed samengevat met de titel van dit boek “Vertoog en politiek”. Of zijn late werk er ook goed mee wordt aangeduid is de vraag. In de loop van Foucaults carrière verschuift namelijk de aandacht steeds meer van de “taal”, van vertogen over het menselijk leven, naar het “leven zelf”. Foucault begon met het analyseren van vertogen over de mens in de menswetenschappen. Later breidde hij zijn belangstelling uit van de vertogen over wat de mens is, naar disciplinerende praktijken die mensen vormen, aan de norm aanpassen. De eerder al bestudeerde “vertogen” over de mens kregen zo een “politiek” aspect, omdat de ermee verbonden disciplinerende praktijken nu ook in het onderzoek werden betrokken. De methode van onderzoek bleef wel nog steeds historische en filosofische analyse van teksten. Maar daarnaast ging Foucault zich in dezelfde tijd ook steeds nadrukkelijker als politiek geëngageerde publieke intellectueel manifesteren.

In Foucaults late werk verschuift de aandacht nog sterker van de vertogen over het leven naar het leven zelf. Foucault gaat zijn onderzoek richten op de praktijken waarmee mensen hun eigen bestaan vormen en omvormen. In het voetspoor van de filosofen van de oudheid die hij dan bestudeert, kiest Foucault steeds meer voor een opvatting van filosofie als een manier van leven. In deze opvatting is filosofie beoefenen niet enkel een theoretische bezigheid, maar dient ook met praktische oefening gepaard te gaan om het eigen bestaan te vormen en om te vormen. Dit komt wel het sterkst naar voren in de onlangs, in 2009, voor het eerst in druk verschenen colleges van Foucault over de Cynische beweging in de oudheid. Voor de Cynische filosofen was filosofie geen theoretische bezigheid, maar een op experiment met het eigen bestaan gerichte levensstijl.

In de moderne tijd is de filosofie veel meer een enkel theoretische activiteit geworden. De vorming en omvorming van het eigen bestaan vinden nog steeds plaats, maar de filosofie heeft daar nauwelijks zicht en grip op. Foucault neemt duidelijk een voorbeeld aan de Cynici en probeert praktische experimenten in het leven zelf weer onderdeel te maken van het beoefenen van filosofie.

Het “zelf”, meer precies het nadenken over en de praktijk van de omvorming van het eigen bestaan, moet daarom misschien aan “vertoog” en “politiek” worden toegevoegd om Foucaults oeuvre goed samen te vatten.

Foucaults late werk kan wel worden gezien als fragmenten van een herschrijving van de geschiedenis van de filosofie, opgevat als manier van leven. In deze bijdrage wil ik dit project van Foucault belichten. Ik richt me op twee teksten. Het eerste deel gaat over Foucaults recent verschenen colleges over de Cynici, waar hij als het ware de aandacht voor het omvormen van het eigen bestaan in meest extreme vorm ontdekt. Het volgende deel gaat over de veel bekendere tekst “Wat is Verlichting?”, waarin Foucault een prominentere plaats probeert te vinden voor de omvorming van onszelf in de moderne filosofie. Ik eindig met het uitwerken van twee voorbeelden op het gebied van de integratie van nieuwe techniek in het menselijk bestaan. Dit is namelijk een terrein waar mensen voortdurend bezig zijn hun bestaan om te vormen, wat met Foucaults benadering op veel concretere wijze filosofische begeleid kan worden. Hiermee zal ik pogen Foucaults aanzet tot het integreren van filosofie en praktische experimenten met het eigen bestaan aanschouwelijk te maken en toe te passen.

2. Vrijmoedigheid en waarheid – Colleges over de Cynici

Toen Michel Foucault op 25 juni 1984 overleed, had hij nog tot vlak daarvoor aan het Collège de France zijn jaarlijkse reeks colleges verzorgd. Deze collegereeksen (1970-1984) worden sinds 1997 één voor één in boekvorm uitgegeven. Voordien was de inhoud niet gemakkelijk beschikbaar. Onderzoekers die echt graag wilden, konden bandopnamen van de colleges, die ook gebruikt worden voor de boekuitgaven, gaan beluisteren in het Foucault-archief.¹ Af en toe was wel een lezing als artikel gepubliceerd. En er waren Foucaults eigen samenvattingen van een paar bladzijden die door het Collège de France elk jaar werden uitgegeven. Van de laatste colleges was nooit zo'n samenvatting gemaakt. Er was daardoor weinig van bekend, behalve uit de tweede hand, via onderzoekers die de bandopnamen kenden. Wilhelm Schmid (2000) en Frédéric Gros (2002) vertelden dat Foucaults laatste colleges handelden over leven en filosofie van de Cynische filosofen (De eerste helft gaat vooral over Socrates, daarna volgt een uitweiding over de Cynici die de tweede helft van het boek beslaat). In die colleges over de Cynici zou Foucault hebben gesproken over “het leven als schandaal van de waarheid”: de overgeleverde (morele) waarheden over het leven tarten met het voorbeeld van je eigen leven. In studies met veel aandacht voor de persoon Foucault voegden James Miller (1993) en Alexander Nehamas (1998) daar nog aan toe dat Foucault zelf ook, als een hedendaagse Cynicus, zijn eigen bestaan in het spel bracht om heersende waarheden te tarten.

Foucault, hedendaagse Cynicus?

Met de waarheidtartende levenswijze van de Cynici voegde Foucault een thema toe aan zijn onderzoek. In 1984 verschenen twee boeken over ethiek als “bestaanskunst” in de oudheid, in het kader van zijn grote project van een geschiedenis van de seksualiteit. In de oudheid ging ethiek niet zozeer over universeel geldende wetten, maar veeleer om het vinden van een eigen levensstijl en de inspanningen en oefeningen om die in de praktijk vorm te geven. Roofdrukken van voordrachten in de VS uit 1983 lieten zien hoe Foucault daarnaast bezig was geweest met het thema parrèsia in de oudheid. Dit kan wel worden gezien als een “politieke variant” van het onderwerp levenskunst. Ook hier gaat het om de positie van de individu tegenover een algemene geldende waarheid. Parrèsia wordt vertaald als “vrijmoedig spreken”. Vrijmoedig je eigen overtuiging naar voren brengen, ook

¹ Het Foucaultarchief bevond zich in de Biliothèque du Soulchoir te Parijs tot het enkele jaren geleden verhuisde naar Caen (www.michel-foucault-archives.org).

juist als die onwelkom is bij de gevestigde orde, werd in de oudheid gezien als een belangrijke deugd. Vrijmoedigheid is nodig bij het zoeken naar waarheid, maar wie een onwelkome waarheid naar voren brengt, loopt een zeker gevaar. Dit thema, dat er risico kleeft aan filosofie beoefenen, sprak Foucault aan. De Cynici zetten daarbij nog een extra stap; zij waren niet alleen vrijmoedig in discussie, het domein van de taal, maar brachten vooral ook eigen lijf en leden in spel.

De Cynici, met Diogenes van Sinope voorop, zijn bekend en berucht vanwege hun uitzonderlijke manier van leven (Diogenes Laërtius 2000; Onfray 1992). Het woord Cynicus is afgeleid van “hond” en klinkt dus als hondse filosoof (en valt dus niet samen met onze huidige alledaagse spraakgebruik). Diogenes is de filosoof die volgens de overlevering leefde in een ton, zijn hele hebben en houden in een knapzak meedroeg en zijn drinknap weggooide toen hij besepte dat hij ook met zijn handen kon drinken. Berucht is het verhaal over zijn ontmoeting met Alexander de Grote. Toen deze hem vroeg wat hij voor Diogenes kon doen, verblufte en schoffeerde Diogenes Alexander door hem alleen te vragen om een stap opzij te doen, uit de zon. Het is niet zeker hoe Diogenes aan zijn einde is gekomen, maar één verhaal is dat hij net als de dieren rauw vlees meende te kunnen eten, wat hem echter fataal werd. Diogenes’ leven, kortom, was vol van experiment. Hij tarte bestaande machtsverhoudingen, de goede zeden en hij beproefde voortdurend de grenzen van zijn eigen lichamelijke, biologische leven.

Zoals Diogenes werd Foucault ook beroemd om hoe hij met zijn boude filosofische thesen illustere collega’s en voorgangers uitdaagde. Vervolgens baarde hij ook opzien met zijn persoonlijk leven toen algemeen bekend werd hoe hij participeerde in de homocultuur die in de jaren 1970 opkwam in steden als San Francisco. James Miller “onthulde” in een geruchtmakende biografie hoe drie “passies” Foucaults leven bepaalden: drugs, seks en de dood. Volgens Miller was het opzoeken van grenzen in leven en werk bij Foucaults met elkaar verbonden, net als bij Diogenes. Miller ziet Foucault als een hedendaagse Cynicus (Miller 1993: 360). Alexander Nehamas sluit in zijn portret van Foucault aan bij Millers beeld van Foucault als een hedendaagse Cynicus, maar zonder de nadruk op het schandaal. Voor hem is het meer algemeen Foucaults poging om filosofie en het eigen leven op elkaar te betrekken wat Foucault tot een hedendaagse Cynicus maakt. Nehamas beschrijft hoe Foucaults werk lange tijd vol was van ironie. Hij bedoelt dat Foucault even scherpzinnig als brutaal waarheden afbrak, zonder echter ooit alternatieven te geven. Het doel, zijn eigen motieven bleven duister omdat hij zich verschool als het om hemzelf ging. Als hij op het laatst van zijn leven de filosofie als levenswijze gaat bepleiten, wordt hij ook persoonlijker. Zijn analyses hadden altijd ten dienste gestaan van anderen, ze gaven stem aan mensen in de knel; ten slotte laat hij ook zijn eigen stem horen (Nehamas 1998: 179). Daarmee verandert ook de stijl van zijn geschriften. Dat merkt Nehamas op, ook Schmid had het waargenomen, en iedere lezer van Foucaults late werk kan het voor zichzelf vaststellen.

Inhoud van Foucaults colleges over de Cynische beweging

De verschijning van de colleges over de Cynici biedt de mogelijkheid zelf te bestuderen waarom Foucault de Cynische filosofen als onderwerp koos voor zijn onderzoek en wat hij concludeerde. Het blijkt dan dat de colleges geschreven (gesproken) zijn in een rustige, zoekende stijl die in het geheel niet riekt naar schandaal. De onderwerpen zijn echter wel degelijk grensverleggend. Dat hoop ik in het vervolg te laten zien door eerst een aantal thema’s uit de colleges over de Cynici uit te lichten.

Het centrale onderwerp van Foucaults onderzoek naar de Cynische filosofie is de wijze waarop leven en leer in de filosofie met elkaar verbonden zijn. Inzet van de Cynische filosofie is het “ware leven”. Daarin is de Cynische filosofie echter niet uniek. Foucault noemt vier thema’s die met het ware leven samenhangen en die in de Griekse filosofie meer algemeen een rol spelen. Het ware leven is niet geveinsd, is zuiver, rechtzinnig en standvastig. Deze kenmerken zijn echter zo algemeen dat zowel

Plato als Diogenes ze aanhangen, terwijl beiden toch zo verschillend zijn. Bij Plato is het zoeken naar het ware leven gericht op het vinden van zekerheid en rust. Diogenes daarentegen voert in zijn zoektocht naar het ware leven de aspecten zo tot in het extreme door dat dit leidt tot een leven vol van risico en verandering (Foucault 2000: 209). In plaats van zich te richten op de doctrines, bijvoorbeeld de vier traditionele kenmerken, over het ware leven, wil Foucault onderzoeken hoe de Cynici hun eigen leven in het spel brengen. Hoe dit in de tekst naar voren komt, wil ik nu middels een samenvatting met enkele fragmenten laten zien.

In het cynisme gaat het niet om het ontrafelen en optekenen van de waarheid “over” het menselijk bestaan, maar gaat het om beoefenen en doorgeven van een bepaalde levenshouding. “Het cynisme”, zegt Foucault, “handelde niet om de overlevering van doctrines, maar de overlevering betrof het bestaan” (194).² De Cynici zagen het niet als hun opdracht om met hun individuele levens zich te voegen naar overgeleverde doctrines over hoe je moet leven. Juist omgekeerd meenden zij dat de waarheid over het leven ligt in wat individuen uit het leven weten te halen, getuige het voorbeeld van hun eigen leven. Vandaar dat Foucault meent dat de Cynici met hun aanstootgevende, geruchtmakende manier van leven de waarheid als het ware uitdagen. “Het bestaan in de vorm van een levend schandaal van de waarheid, dat is het, lijkt me, wat centraal staat in het cynisme” (166).³

Nergens stelt Foucault dat iedereen tot opdracht heeft een even extravagante levensstijl na te streven als de Cynici uit de oudheid. Wel is het zo dat hij meent dat het belang van filosofie beoefenen uiteindelijk is dat de filosofie ook in de levenswijze van de filosoof tot uiting wordt gebracht. “Sinds de oorsprong van de filosofie”, stelt Foucault, “heeft het Westen altijd erkend dat de filosofie niet te scheiden is van een filosofisch bestaan, dat het beoefenen van filosofie altijd in meer of mindere mate een soort levensoefening moet zijn” (216).⁴ Dit was in de oudheid een meer algemeen aanvaarde overtuiging dan tegenwoordig. De Cynische filosofie, die alleen is overgeleverd in de vorm van anekdoten over hoe de Cynici met hun levens de waarheid tarten, is hiervan het meest extreme voorbeeld.

Op zoek naar een herwaardering van de filosofie als een manier van leven meent Foucault dat de Cynische filosofen vanzelfsprekend meer aandacht toekomt dan gebruikelijk is in de geschiedenis van de filosofie. In Foucaults woorden: “Een geschiedenis van de filosofie, van de moraal en het denken, die de levensvormen, bestaanskunsten, manieren om zichzelf te besturen en te beheersen en bestaanswijzen als leidraad zou nemen, een dergelijke geschiedenis zou er zeker om vragen een belangrijke rol toe te kennen aan de Cynische beweging” (262).⁵ Een geschiedenis van de filosofie als levenswijze, dat is nu juist waar Foucault zich in die tijd mee bezig houdt. “Ziedaar”, zegt hij dan ook, “waarom het cynisme mij interesseert” (218).⁶

Echter, stelt Foucault vast: “de Westerse filosofie ... heeft de problematiek van het filosofische leven steeds verder uitgewist” (216).⁷ Leer en leven zijn losgekoppeld. Doctrines en disputen over het leven hebben de plaats ingenomen van het voorbeeld geven met je eigen leven. Het is zelfs zo dat abstractie, onafhankelijkheid, niet zelf betrokken zijn, juist als proeve van wetenschappelijkheid zijn gaan gelden.

² “Le cynisme ... a pratiqué non pas une traditionalité de doctrine, mais une traditionalité d’existence”

³ “La forme d’existence comme scandale vivant de vérité, c’est cela, me semble-t-il, qui est au coeur du cynisme”

⁴ “Depuis l’origine de la philosophie ... l’Occident a toujours admis que la philosophie n’est pas dissociable d’une existence philosophique, que la pratique de la philosophie doit toujours être plus ou moins une sorte d’exercice de vie”

⁵ “Une histoire de la philosophie, de la morale et de la pensée qui prendrait pour fil directeur les formes de vie, les arts d’existence, les manières de se conduire et de se tenir et les manières d’être, une telle histoire serait amenée à accorder évidemment une grande importance au mouvement cynique”.

⁶ “Voilà pourquoi le cynisme m’intéresse”.

⁷ Mais ... la philosophie occidentale ... a progressivement éliminé ... le problème de cette vie philosophique”

Dat de filosofie verwetenschappelijkt is, wil echter niet zeggen dat de houding van het moedig uitdagend van de waarheid waarbij men zijn eigen bestaan in het spel brengt geheel verdwenen is. Deze houding mag uit de filosofie zijn weggedrongen, maar leeft voort, of duikt opnieuw op in andere praktijken. Foucault noemt drie praktijken, waar de houding van het cynisme is bewaard en werd doorgegeven. Ten eerste: “Het Christelijke ascetisme kan volgens mij worden beschouwd als het voornaamste voertuig van de Cynische wijze van bestaan gedurende ruime tijd, eeuwen lang” (166).⁸ Ten tweede: “Men vindt [het voortlevende cynisme] ... in politieke praktijken. Daarbij denk ik vanzelfsprekend aan revolutionaire bewegingen” (169).⁹ En ten slotte: “Er is in de Europese cultuur geloof ik een derde belangrijk voertuig geweest van het cynisme, of van het thema van de manier van leven als schandaal van de waarheid. Dat is te vinden in de [moderne] kunst” (172). “Tegenover de gelijkvormigheid van de cultuur staat de moed van de kunst met zijn barbaarse waarheid (174)”.¹⁰

De omvorming van onszelf als aspect van de filosofie

Uitgaande van het thema van de parrèsia, het vrijmoedig spreken, was Foucault geboeid geraakt door de filosofische levenswijze van de Cynici, die hij kenmerkt als parrèsia met als instrument “het leven zelf” (Foucault 2009: 200). Het gaat hier niet alleen om het doen van moedige, de waarheid tartende uitspraken over het leven, maar de Cynicus brengt zijn eigen bestaan in het spel, ook in de zin van eigen lijf en leden. Frédéric Gros brengt dit als volgt onder woorden: “De Cynische ethiek van de parrèsia is ... een op de proef stellen van het leven door de waarheid: het gaat erom te zien tot welk punt waarheden het verdragen om geleefd te worden” (Gros 2002: 165).¹¹ Het criterium voor waarheden over het leven is of ze kunnen bestaan, of ze geleefd kunnen worden. De verbinding die Foucault legt tussen waarheid en leven krijgt zo volgens Gros de vorm van een “provocatie” (163). Provocatie is hierbij te begrijpen als tegelijkertijd het tartend van overgeleverde waarheden als ook het oproepen en voortbrengen van nieuwe.

Foucaults beschouwingen over de Cynische filosofie lopen uit op een experimentele houding ten opzichte van het eigen leven. Wat het lichaam kan uithouden, verdragen, dat is de waarheid over het leven. Dit kan worden opgevat als een wilde ethiek die oproept tot roekeloos leven. Maar dat hoeft niet. In een gematigde opvatting, wijst Foucault er alleen op dat kennis vergaren altijd terugslaat op de mens zelf, ingrijpt op zijn leven. Waarheden over het menselijk bestaan zoeken, heeft altijd tegelijkertijd het karakter van het ontwikkelen van een visie en is gekoppeld aan een poging het leven volgens die visie vorm te geven, om te vormen.

Deze samenvatting laat naar voren komen dat Foucault in deze colleges – die zijn laatste bleken te zijn – uitdrukkelijk partij kiest voor een opvatting van filosofie als levenswijze. Filosofie beoefenen behoort samen te gaan met jezelf te vormen en te veranderen. Foucault verlangt ernaar dit aspect van de omvorming van onszelf meer tot zijn recht te laten komen in de hedendaagse filosofie. De Cynici leveren een voorbeeld van hoever dat kan gaan, hoezeer filosofie kan gaan over het uitvinden van nieuwe levensstijlen en het beproeven van de grenzen van het lichamelijk bestaan. Dit levert een ingang om scherper te zien waar het Foucault om te doen is als hij in zijn tekst “Wat is Verlichting?” in discussie gaat met posities in de moderne filosofie.

⁸ “Dans l’ascétisme chrétien, on trouve ce qui a été je crois pendant longtemps et pour des siècles le grand véhicule du mode d’être cynique à travers l’Europe”.

⁹ “On le trouverait ... dans les pratiques politiques. Là, bien entendu, je pense aux mouvements révolutionnaires”.

¹⁰ “[Il] y a eu, je crois, un troisième grand véhicule, dans la culture européenne du cynisme, ou du thème du mode de vie comme scandale de la vérité. On le trouverait dans l’art [moderne]”. “Il y a à opposer, au consensus de la culture, le courage de l’art dans sa vérité barbare”.

¹¹ “L’éthique cynique de la *parrhêsia* est ... une mise à l’épreuve de la vie par la vérité: il s’agit de voir jusqu’à quel point des vérités supportent d’être vécues...”.

3. Wat is Verlichting? – Debat over de moderne filosofie

Ongeveer gelijktijdig met de colleges over de Cynische filosofie werkte Foucault aan de tekst “Wat is Verlichting?” die nog in 1984, maar postuum, voor het eerst verscheen. In de jaren tachtig tot zijn overlijden doceerde Foucault enkele maanden per jaar aan de Universiteit van Berkeley bij San Francisco. Tijdens die verblijven in de Verenigde Staten werd zijn werk vaak vergeleken met dat van Jürgen Habermas. In 1984 was het tweehonderd jaar geleden dat Kant zijn beroemd geworden tekst *Wat is Verlichting?* had geschreven. Dat vond men in Berkeley een goede gelegenheid om Foucault met Habermas en anderen uit te nodigen om deel te nemen aan een discussie over Verlichting en moderniteit. Als de tekst die hieruit resulteerde naast de colleges over het cynisme wordt gelegd, dan leest Foucaults “Wat is Verlichting?” als zijn poging om het thema van de “omvorming van onszelf” terug te brengen in de moderne filosofie. In het vervolg zal ik laten zien hoe Foucault zijn aanpak samenvat in de formule “kritische ontologie van onszelf”, en hoe in deze formule discussies terug te lezen vallen met Kant, de grote filosoof van de Verlichting, met Foucaults tijdgenoot Habermas, en met Heidegger en Sartre als vertegenwoordigers van het existentialisme uit Foucaults studietijd.

Kritische ontologie van onszelf

Het grootste deel van het oeuvre van Foucault kan worden beschouwd als een felle aanval op de moderne filosofie en de Verlichting. In het algemeen wordt de Verlichting begrepen als het tijdperk waarin de mens zich vrij maakte van mythische en door religie voorgeschreven opvattingen over het bestaan om vanaf dan op wetenschappelijke wijze, met gebruik van de rede, de waarheid over het leven te gaan ontdekken. Deze bevrijding van het denken hield ook de belofte in zich van een bevrijding van oude vormen van macht. Voortaan zouden de samenleving en de politiek op rationele grondslag door de mens zelf kunnen worden ingericht: het begin van de moderne democratieën. Foucault daarentegen poogde te laten zien dat de vrijheid die de moderne mens meent te hebben gevonden vals is. Het moderne bevrijde wetenschappelijk denken is helemaal niet zo vrij. Mensen kunnen niet anders dan elkaar napraten; ieders denken wordt grotendeels bepaald door het heersende “vertoog”, stelde Foucault in *Les mots et les choses* uit 1966 (*De Woorden en de dingen*, 2006). En terwijl mensen menen steeds vrijer te worden in moderne democratische staten, raken ze in werkelijkheid steeds meer ingekapseld en “gedisciplineerd” door de instituties en procedures in moderne maatschappijen, was de boodschap van *Surveiller et punir* uit 1975 (*Discipline toezicht en straf*, 1989).

Foucaults tekst “Wat is Verlichting?” is veel positiever van toon. Voor het eerst gaat het niet enkel om het ontmaskeren van verkeerde ideeën over de moderniteit, maar legt Foucault uit wat hij dan wel de filosofische uitdaging van de moderne tijd vindt. Hij zet uiteen hoe zijn eigen werk wel degelijk aansluit op de Verlichting, maar op een alternatieve manier. De moderne filosofie en de Verlichting moeten volgens Foucault niet worden opgevat als een doorbraak die de geschiedenis verdeelt in een periode ervoor en erna. Voor Kant betekende Verlichting zelfstandig te gaan denken en daarmee een uitweg uit onmondigheid. Foucault benadrukt echter dat vooruitgang en bevrijding ambivalente fenomenen zijn, die ook altijd negatieve effecten hebben. Hij stelt daarom voor de Verlichting niet te zien als een periode of een doctrine maar als een filosofische “houding” die blijvende inzet vraagt en waarvan de kritiek voortdurend vernieuwd moet worden. Het hedendaagse vervolg op het thema van de onmondigheid en het gebruik van de eigen rede, is voor Foucault hoe vooruitgang in de wetenschap en techniek “kan worden losgekoppeld van een intensivering van machtsverhoudingen” (Foucault 2000: 79). Zoeken naar bevrijding door de rede zou voor de huidige tijd moeten worden omgeformuleerd tot aandacht voor de ambivalenties van vooruitgang.

Het filosofisch onderzoek passend bij een moderne houding noemt Foucault "kritische ontologie van onszelf". Daarin bedoelt hij met "ontologie van onszelf" het onderzoeken van het eigen bestaan en de historische en sociale omstandigheden waar het door bepaald wordt. "Kritisch" betekent dat de aanpak er tevens op gericht is om te laten zien dat het net zo goed anders had kunnen lopen, waarmee een startpunt is gegeven voor experimenten met de omvorming van de ontstane omstandigheden. In Foucaults woorden gaat het om "een historische analyse van de grenzen die ons worden gesteld en een onderzoek naar mogelijkheden ze te overschrijden" (80). In de opvatting van de Verlichting en de moderniteit als houding gaat het niet om doctrines over het leven, maar worden experimenten voor verandering in het leven naar voren gehaald. Deze alternatieve opvatting van de Verlichting en de moderne filosofie, laat het toe om Foucaults werk niet langer enkel te zien als tegen de Verlichting gericht, maar als een voortzetting van een andere lijn van de Verlichting.

Kant en Habermas

De meest expliciete discussie die Foucault voert in "Wat is Verlichting?" is uiteraard met Kant. Foucaults tekst is een commentaar op Kants beroemde tekst met diezelfde titel. Volgens Foucault neemt Kants korte tekst over de Verlichting een speciale plaats in binnen diens oeuvre. Het is een derde moment, als een scharnier tussen Kants geschiedfilosofie en zijn kritische filosofie. In andere teksten van Kant over geschiedenis speelt het ophelderen van een innerlijke doelmatigheid een belangrijke rol ("Naar de eeuwige vrede", "Het einde van alle dingen"). In zijn poging om de Verlichting te duiden, benadrukt Kant volgens Foucault vooral dat het een "uitgang" uit onmondigheid is (Foucault 2000: 70). Waar deze stap "binnenleidt" is minder duidelijk. Omdat het eindpunt, het doel niet bekend is, krijgt de vraag naar de betekenis van actuele gebeurtenissen een ander karakter. Het besef breekt door dat de poging om de actualiteit te duiden niet los te zien is van de eigen deelname en inzet voor de actuele gebeurtenissen. "Nieuw aan deze tekst", schrijft Foucault, "is dat 'vandaag' daarin wordt beschouwd als een moment dat een verschil maakt in de geschiedenis en als een drijfveer voor een specifieke filosofische taak" (73).

Wat Foucault fascineert, is de onvermijdelijke dubbelzinnigheid van het antwoord op zulke vragen die gaan over de over de actualiteit. Enerzijds was de Verlichting een historisch proces dat zich objectief aftekende. Maar tegelijkertijd was en is het een project dat alleen bestaat als mensen zich ervoor willen blijven inzetten (70-71). De waarheid over de Verlichting hangt af van de gezamenlijke inspanning van de betrokkenen. Degenen die kennis ontwikkelen zijn daarom niet eenvoudig ontdekkers van een waarheid; met hun handelen produceren zij tegelijkertijd zelf de waarheid die zij willen beschrijven. Kennen en handelen van mensen buitelen hier over elkaar heen. De Verlichting beschrijven is niet alleen verslag doen van een historisch proces dat zich aftekent, maar die beschrijving gaat ook functioneren als een opgave waar mensen hun handelen naar gaan richten. Dit is precies het mechanisme dat Foucault in zijn eigen onderzoekingen naar het verband tussen "kennis" en "macht" telkens aan het licht wilde brengen.

In Kants grote project van de Kritieken sloeg de term kritiek op het bepalen van "grenzen" voor het juiste gebruik van de rede. De oude metafysica als speculatie over een bovenzinnelijke wereld wees hij af. Maar de resultaten van moderne natuurwetenschappen en de werkelijkheid van de morele plicht meende hij nog wel stevig te kunnen funderen. Foucault daarentegen meent dat kennis ontwikkelen altijd een activiteit "op de grens" is. Dit betekent dat er geen onafhankelijke scheidsrechtspositie bestaat, maar dat degene die kennis ontwikkelt altijd zelf mee betrokken is in de processen die worden onderzocht. Het duidt ook aan dat de grenzen van het menselijk bestaan niet vastliggen, en dat kennisvorming over het menselijk bestaan vaak ook het bestaan verandert, grenzen oprekt en verlegt. Foucaults alternatieve opvatting van kritiek is niet gericht op het bewaken van grenzen, maar op het onderzoeken van grenzen, mede met als doel begrenzings te doorbreken. Deze benadering van kritiek is volgens Foucault in feite door Kant voor het eerst ontdekt, namelijk in de binnen Kants oeuvre wat afwijkende tekst over de Verlichting. Door dit moment in Kants denken

uit te vergroten en tot begin van de waarlijk moderne filosofie uit te roepen, kan Foucault Kant als voorloper van zijn eigen manier van filosoferen presenteren.

Deze poging van Foucault om zichzelf te plaatsen in een traditie die op Kant terug gaat, is een reactie op Foucaults generatiegenoot Habermas. In lezingen in 1982 aan het Collège de France die later werden geïntegreerd in *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985) uitte Habermas felle kritiek op enkele hedendaagse Franse denkers, waaronder met name Foucault. Foucaults filosofie zou enkel ontwrichten omdat een funderend, ethisch kader ontbreekt van waaruit alternatieven kunnen worden ontwikkeld. Foucault zou daarmee volgens Habermas de rationele traditie van de Verlichting besmeuren. In "Wat is Verlichting?" reageert Foucault op die aantijging. Volgens Foucault stelt Habermas het voor alsof er een fundamentele keuze gemaakt moet worden: "... of je aanvaardt de Verlichting en je blijft binnen de rationele traditie (...), of je oefent kritiek uit op de Verlichting en probeert dan te ontsnappen aan die rationele principes (...)" (Foucault 2000: 76). Foucault noemt dit de "chantage van de Verlichting" en weigert er aan toe te geven. Volgens Foucault benadrukt Habermas ten onrechte dat er een overkoepelend ethisch kader moet bestaan om kritiek te kunnen funderen. Terwijl Habermas Foucault indeelt bij de funderingsloze en gevaarlijke "postmoderne" denkers, concludeert Foucault dat de "moderne houding" altijd te kampen heeft gehad met "contramoderne" bewegingen. Foucault meent dat Habermas de uitdaging van het werkelijk moderne denken "op de grens" niet vol onder ogen wil zien en wil terugwijken in de positie van onafhankelijke scheidsrechter.

Heidegger en Sartre

Zonder namen te noemen is het duidelijk dat Foucault met zijn voorstel tot een filosofie als "kritische ontologie van onszelf" ook in discussie treedt met de existentiële filosofie van Martin Heidegger en Jean-Paul Sartre. De uitdrukking "ontologie van onszelf" moet als een variant worden gezien op Heideggers "analyse van het Dasein". Heidegger meende dat de filosofie niet vanuit een perspectief van buitenaf de wereld en de plaats van de mens daarin moest onderzoeken. De onderzoekende, filosoferende mens kan zich niet van de wereld losmaken. Heideggers filosofisch onderzoek begon daarom met het beschrijven van hoe mens zichzelf aanwezig ervaart in de wereld. Heidegger noemde dit analyse van het "erzijn" (Dasein). Foucaults term "ontologie van onszelf" betekent ook analyse van de bestaanswijze van onszelf, en verwijst duidelijk en instemmend terug naar Heidegger.¹² Foucault en de existentiële filosofen zijn het eens dat de filosofie niet als scheidsrechter van buitenaf de waarheid over het leven kan weten. Mensen moeten in zichzelf een richtsnoer voor de vormgeving van hun bestaan vinden.

De vraag is in hoeverre er dan nog tussen goed en fout kan worden onderscheiden. In de existentiële filosofie wordt met het begrip "authenticiteit" een soort nieuw criterium ingevoerd, dat vooral bij Sartre als een absolute morele waarheid over het leven gaat gelden. Met een ingewikkelde, verholde verwijzing naar Sartre zet Foucault zich hiertegen af. Foucault wijdt in "Wat is Verlichting?" namelijk een uitgebreide passage aan Charles Baudelaire, de negentiende-eeuwse dichter. Eerder dan Foucault had ook Sartre over Baudelaire geschreven (Sartre 1966). Het is heel waarschijnlijk dat het Foucault niet alleen om Baudelaire gaat, maar dat deze passage ook als een indirecte kritiek op Sartre begrepen moet worden.

Baudelaire werd een "dandy" genoemd, wat inhield dat hij probeerde zijn hele leven als een samenhangend kunstwerk te styleren. Hij viel op door zijn kleding en zijn loopbewegingen die allemaal deel waren van de stylering van zijn bestaan. In deze zelfstylering herkent Foucault bij uitstek de moderne houding van onderzoek naar de begrenzingen van het eigen bestaan met daaraan gekoppeld experiment om zichzelf om te vormen. Ook Sartre's aandacht gaat uit naar

¹² Geïnspireerd door Diogo Sardinha, "L'Humanisme de Michel Foucault", ongepubliceerde lezing voor het Collège Internationale de Philosophie, Parijs, april 2006.

Baudelaire's "dandyisme". Sartre noemt Baudelaire in aanvang een goede existentialist omdat hij beseftte dat de mens geen vastliggend wezen heeft, maar zichzelf moet worden. De uiteindelijke strekking van Sartres essay is echter dat Baudelaire's levensproject in de uitwerking mislukt is. Baudelaire is er namelijk nooit in geslaagd om op eigen benen te staan. Hij kan de vrijheid niet aan; hij jammert maar over zijn lot in plaats van zijn lot te veranderen in een zelfgekozen levensbestemming.

Volgens Sartre vind je vrijheid, en die moet je ook vinden anders ben je mislukt, in een diepe psychologische verzoening met je lot. Voor Foucault is vrijheid een praktijk die bestaat in een experimentele houding van onderzoek en omvorming van de omstandigheden. Vandaar de andere waardering voor Baudelaire's levensproject: "Voor Baudelaire is de moderne mens niet iemand die zichzelf, zijn geheimen en zijn verborgen waarheid wil ontdekken, maar iemand die zichzelf probeert uit te vinden. De moderniteit leidt niet tot een bevrijding van de mens die zijn eigen wezen ontdekt; ze belast hem met de taak zichzelf vorm te geven" (Foucault 2000: 75). Dat de poging van Baudelaire misschien niet een gelukkig einde kende, leidt bij Foucault niet zoals bij Sartre tot morele afkeuring. Baudelaire's getob over de moeilijkheden van het bestaan getuigt volgens Foucault van meer moed dan Sartres terugvallen op een scherp onderscheid tussen goed en fout.

Dit dispuut om Baudelaire markeert het verschil tussen Foucault's positie en die van Sartre (en in iets mindere mate Heidegger). Terwijl Baudelaire bij Sartre een mislukte existentialist is, presenteert Foucault hem als personificatie bij uitstek van de "moderne houding". Foucault zou zeggen dat Sartre met zijn moraal terugwijkt in een "contra-moderne" houding.

De omvorming van onszelf in de hedendaagse filosofie

Gelezen in samenhang met de colleges over de Cynici, verschijnt "Wat is Verlichting?" als een deel van Foucault's project om in de geschiedenis van de filosofie het aspect van de omvorming van het eigen bestaan naar voren te halen. Foucault laat zien dat uitgaande van Kant de Verlichting ook als een houding kan worden gezien, en niet als een doctrinaire scheidslijn tussen wel en niet aanvaarden van de rede. Met de formule "kritische ontologie van onszelf" positioneert hij zich ten opzichte van andere moderne denkers. "Kritiek" is daarbij vooral een reactie op Kant en Habermas. Foucault bepleit een opvatting van kritiek waarbij de filosofie niet als onafhankelijk scheidsrechter grenzen wil bewaken, maar waarbij de filosofie er besef van krijgt zelf betrokken te zijn bij hoe grenzen verschuiven. "Ontologie van onszelf" slaat terug op Heidegger en Sartre. Foucault stemt in met het centraal stellen van het eigen bestaan in hun existentiële filosofie. Met de verwijzing naar een authentieke, goede tegenover een foute wijze van verwerkelijken van het eigen bestaan, valt de existentiële filosofie volgens hem echter terug in de rol van grensbewaker.

Omdat Foucault zich zo afkeert tegen het verlangen van de filosofie om onafhankelijk grensbewaker te kunnen zijn, zou het gemakkelijk kunnen lijken of grensoverschrijding voor hem een doel op zich zou zijn. Dat is echter maar zeer de vraag. Waar het hem om gaat is dat mensen altijd bezig zijn de grenzen van het eigen bestaan te verleggen. Volgens Foucault is dat besef sinds Kants artikel over de Verlichting onderdeel van het moderne denken. Maar vaak nam de "contramoderne" hang naar absolute waarheid over het leven de overhand. De uitdaging voor de hedendaagse filosofie is om onder ogen te zien hoe maatschappelijke en historische omstandigheden enerzijds harde begrenzingen voor het menselijk bestaan vormen, maar anderzijds ook het resultaat zijn van menselijk handelen. De opgave wordt dan niet grenzen te bewaken, maar onderzoek te doen "op de grens".

De stroming van de Cynici is voor Foucault het duidelijkste voorbeeld van een wijze van filosofie beoefenen die niet een zaak was van doctrines over het leven, maar waar de vormgeving en omvorming van het eigen bestaan voorop stond. Zoals Foucault benadrukt nam dit bij de Cynici de

vorm aan van een praktisch experiment waar eigen lijf en leden in het spel werden gebracht. De publicatie van Foucaults tekst over de Cynici voegt daarmee iets toe aan zijn bekende tekst over de Verlichting. De experimentele houding tegenover de conditionerende omstandigheden heeft de omvorming van onszelf in het oog, niet alleen als een filosofisch spel met woorden, maar ook met een heel concrete, lichamelijke kant. Dit wil ik ten slotte uitwerken en toepassen met betrekking tot de integratie van techniek in ons bestaan.

4. De omvorming van onszelf in Kunst & Techniek

Aandacht voor de omvorming van het eigen bestaan raakte volgens Foucault in de moderne filosofie gemarginaliseerd en verhuisde naar andere terreinen, waarvan hij er drie noemt: ascetische praktijken in het vroege Christendom, militante politiek en de moderne kunst. In het vervolg van deze bijdrage wil ik met twee voorbeelden laten zien hoe het terrein van de techniek tegenwoordig bij uitstek een praktijk is waar de mens zijn eigen bestaan omvormt. Overigens is de uitdaging van een bezinning op de techniek in onze technologische cultuur niet dezelfde als voor Diogenes de Cynicus, die immers probeerde te leven met zo weinig mogelijk spullen. Toch kan zijn aandacht voor het experiment met lijf en leden een inspiratie zijn voor onderzoek naar de integratie van steeds meer techniek in ons huidige bestaan. De uitdaging is om te onderzoeken en uit te proberen hoe technische ontwikkelingen samenhangen met nieuwe machtswerkingen en ingrijpen op ons fysieke bestaan.

De ontwikkeling van techniek levert tal van voorbeelden van hoe de mens zelf ingrijpt in zijn eigen bestaanscondities. Met biotechnologie en genetica is de mens, onder het mom van neutrale wetenschap en medische vooruitgang, immers ook bezig diep en lijfelijk in te grijpen in het menselijk bestaan. En wat te denken van de enorme hoeveelheid producten waarmee mensen zich hebben omringd? Alledaagse maar onmisbare hulpmiddelen als brillen en gehoorapparaten zijn op te vatten als omvormingen van ons lichaam. Dat geldt nog sterker voor een pacemakers of de inplantbare betaalchip voor VIPs van de Baja Beachclub in Rotterdam (www.baja.nl/vipform.aspx). Alle techniek, onder de huid of niet, kneedt ons bestaan en vormt het om.

Twee praktijken, van gebruikstesten en van artistieke experimenten met nieuwe technologie, lijken mij bij uitstek een vindplaats voor de omvorming van het eigen bestaan door techniek. Daar vindt namelijk een concreet experiment plaats met hoe de mogelijkheden en beperkingen van nieuwe technologie in het leven kunnen worden geïntegreerd. Deze praktijken onderwerp maken van filosofisch onderzoek is een manier om Foucaults oproep geven ten uitvoer te brengen om de omvorming van onszelf haar aandeel in de filosofie terug te geven.

Pilotproject: Rijden met intelligente snelheidsadaptie

Technische ontwikkelingen leiden tot steeds geavanceerdere systemen die het besturen van een auto beïnvloeden. Veel auto's zijn inmiddels uitgerust met snufjes als een parkeerhulp en cruisecontrol. Er zijn auto's die zelf file-parkeren zonder dat de bestuurder er aan te pas komt. En sinds enkele jaren rijdt in Eindhoven de Philius, een bus, ontworpen om uiteindelijk zonder bestuurder zijn weg door het verkeer te gaan vinden. De slimme technologieën dienen de mens, maar het is duidelijk dat ze daarbij taken en verantwoordelijkheden van mensen overnemen. Daarbij dringt zich de vraag op of zulke technieken niet te veel de menselijke vrijheid gaan inperken.

Dit is een van de belangrijkste thema's in de filosofie van de techniek: hoe verhouden de menselijke vrijheid en autonomie zich met de steeds grotere invloed van de techniek? De dominante manier voor het beantwoorden van deze vraag is om te proberen een grens te stellen aan de oprukkende invloed van de techniek. Techniek mag de mens helpen, maar mag niet de vrijheid te veel in perken.

Waar de grens ligt, is echter een probleem dat moeilijk op te lossen valt. Nieuwe technologieën scheppen namelijk nieuwe mogelijkheden voor menselijk handelen, maar maken tegelijkertijd de mens afhankelijk aan de techniek. Het is maar de vraag of de menselijke vrijheid kan worden gevat met een aantal criteria of een kern, zodat je kunt zeggen dat techniek geoorloofd is zolang die kern-vrijheid maar niet wordt aangetast. Het gaat dan niet om het bewaken van de kern-vrijheid, maar om onderzoek naar hoe een nieuwe ervaring en praktijk van vrij handelen vorm krijgt. In plaats van “grenswachter” krijgt de filosofie dan de rol van “begeleider” (Verbeek 2010: 136) en doet onderzoek “op de grens”, van dichtbij betrokken bij actuele ontwikkelingen.

Wat dit in de praktijk betekent kan worden geïllustreerd met een proef die in 1999 en 2000 in Tilburg werd gedaan met een systeem voor Intelligente Snelheidsaanpassing, ISA (Weele 2001). Bij ISA peilt een kastje in de kofferbak van een auto met behulp van GPS waar de auto zich bevindt en beperkt de snelheid vervolgens tot de daar geldende limiet (bijvoorbeeld 50 of 30 km/uur). De test richtte zich allereerst op het technisch functioneren. Er is echter ook onderzoek gedaan naar de gebruikerservaringen. Een belangrijke conclusie hieruit is dat mensen na een periode van uitproberen en “gewenning allengs enthousiaster” werden (Pol en Twuijver 2004: 26). Vooraf waren veel mensen kritisch ten aanzien van zoveel inmenging van de techniek met hun handelen. Die bezorgdheid verdween niet bij iedereen, maar in het algemeen werden mensen positiever gedurende de proef. Een verrassende ontdekking was dat mensen merkten dat zij rustigere bestuurders werden, dat zij meer aandacht voor de omgeving kregen. Vooral dit laatste laat treffend zien dat de ervaring bestuurder te zijn van een auto niet zozeer verloren gaat in een auto met ISA, maar een andere vorm krijgt.

Dit effect kan goed worden begrepen met behulp van Foucault. Ook de vrijheidservaring die we hebben bij het rijden in auto's zoals we ze kennen, is afhankelijk van en gevormd door het huidige technisch systeem van auto's, wegen en verkeersregels. Dit beseffen we pas als we ervaringen opdoen in een ander systeem. Om nieuwe technologieën te beoordelen is het niet zaak om de grens tussen menselijk vrijheid en invloed van de techniek te bepalen, maar om een vergelijking te maken tussen de oude, vertrouwde en de nieuwe vorm van de ervaring van het besturen van een auto. Het testen in de praktijk met aandacht voor de gebruikerservaring bij nieuwe techniek biedt zo een mogelijkheid om Foucaults inzichten aanschouwelijk te maken. Er wordt zichtbaar wat het betekent om onderzoek te doen naar hoe mensen gevormd zijn door hun omgeving gecombineerd met onderzoek naar hoe mensen zichzelf omvormen.

Foucaults inzicht in de vorming en omvorming van onszelf biedt hiermee een toevoeging voor de techniekfilosofie en het ontwerpen van techniek. Bij het ontwerpen en beoordelen van nieuwe techniek zou ervaringsonderzoek een belangrijkere plaats moeten krijgen. De gebruikerservaringen zijn ook nu al een drijvende kracht in het accepteren dan wel afwijzen van nieuwe techniek. Mensen omarmen allerlei accessoires, van ABS, cruisecontrol en parkeerhulp tot navigatiesystemen met snelheidsaanwijzingen. Alles bij elkaar komt dit neer op een uiterst geavanceerd en ingrijpend systeem van rijondersteuning. In de tussentijd zijn diezelfde mensen uiterst kritisch ten aanzien van bijvoorbeeld een snelheidsbegrenzer. Het zijn dus meer de nauwelijks bewuste ervaringen dan de ethische beschouwingen die uitmaken of technologie al dan niet wordt geaccepteerd. Het denken en spreken over rijbeïnvloeding kan de ervaring als het ware niet bijbenen. In lijn met Foucault betekent dit niet het failliet van de ethiek. In plaats daarvan moeten de ervaringen van gebruikers serieus worden genomen. Dit kan door gebruikerservaringen zoals in de proef met ISA op te vatten als experimenten met de omvorming van onszelf.

Kunst en techniek: Interactief technologisch landschap *Dune*

Naast pilots met nieuwe techniek, zijn ook experimenten met techniek door kunstenaars bij uitstek een praktijk waar de omvorming van onszelf zichtbaar kan worden gemaakt. Ik volg hierin Petran

Kockelkoren (2003), die bijvoorbeeld laat zien hoe ten tijde van de introductie van de trein kunstenaars bijdroegen aan het wennen aan de hoge snelheden die een nieuwe menselijke ervaring vormden. Mensen raakten destijds flink verward (en werden soms ernstig ziek). In de literatuur en schilderkunst van die tijd wordt verbeeld hoe het landschap vanuit de trein wel leek te veranderen in langgerekte vage strepen. En op kermissen waren attracties te vinden die voorlopers zijn van de vluchtsimulator uit musea in onze tijd waarin mensen het reizen in de trein konden uitproberen en als het ware oefenen. Wat nu een normale ervaring is, treinreiziger zijn, moest ooit in een “cultureel leerproces” worden geoefend en aangeleerd.

De Nederlandse kunstenaar Daan Roosegaarde heeft zijn specialiteit gemaakt van artistieke verkenningen van nieuwe techniek in lijn met de beschouwingen van Kockelkoren. Zijn atelier, Studio Roosegaarde, lijkt wel de werkplaats en testruimte van een ingenieusbureau. Samen met een team van technici en computerprogrammeurs ontwerpt en maakt Roosegaarde kunstwerken waarin geavanceerde technologie een hoofdrol speelt (zie: www.studioroosegaarde.net). Wellicht zijn mooiste werk is *Dune*, een landschap van artificieel helmgras dat wuift en oplicht in interactie met de bewegingen en het geluid van bezoeker die het kunstwerk gaan bekijken, of eigenlijk meer uitproberen door er doorheen te wandelen. Deel van het succes is dat *Dune* er mooi uitziet, met de vele lange ranke zwarte sprietjes met een lichtje in de top. Maar de artistieke kwaliteit is meer nog het resultaat van de interactie die het werk met de menselijke bezoeker-wandelaar aangaat. Deze soepel op de mens reagerende artificiële omgeving blijkt te fascineren.

Dune is te zien als een verkenning naar hoe mensen kunnen leven met slimme technologie die voortdurend op de gebruiker reageert. Slimme techniek rukt niet alleen op in de auto, maar overal. Vroeger was de term “huis van de toekomst” een embleem van deze ontwikkeling, nu zijn termen als “ambient intelligence”, “smart technologies” en “intelligent environments” overal te horen. In veel gebouwen gaan inmiddels de lampen automatisch aan en uit, de garagedeur reageert op de naderende auto; het is alleen nog wachten op de al lange tijd aangekondigde koelkast die automatisch boodschappen aanvult. De visie die veel van het technisch onderzoek lijkt voort te sterven is vrolijk en positief: hoe meer gemak, hoe meer vreugd. Echter, als de techniek ons voortdurend aanvoelt en ons op onze wenken bedient, als alles automatisch gaat, wordt het leven dan werkelijk beter? In de techniekfilosofie is de klassieke, dominante opvatting dat verdergaande automatisering de mens steeds meer in de verdrinking zal brengen, of in ieder geval het leven van zin zal beroven. Dit is het type analyse dat roept om het vaststellen van een grens om zo een kernvrijheid van mensen te verdedigen. Foucaults benadering gaf hiervoor een alternatief: proberen te begrijpen hoe de ervaring van mensen afhankelijk is van techniek, zowel in de vertrouwde technische omgeving en in nieuw te ontwerpen omgevingen. *Dune* kan worden geïnterpreteerd als een bijdrage aan dit type onderzoek.

Dune leidt tot de ontdekking dat verdergaande automatisering niet enkel hoeft te leiden tot volledige inkapseling van de mens. Na heel veel programmeren kunnen ook een nieuwe, onverwachte vormen van speelse, fascinerende interactie met techniek ontstaan. Spelen met het kunstmatige wuivend gras leert ons beseffen hoezeer we in het algemeen in een grotendeels kunstmatige omgeving leven die ons leven structureert. Zowel de visionairs als de pessimisten begrepen automatisering vooral in termen van functies die de techniek overneemt, wat ons leven gemakkelijker dan wel zinlozer zou maken. *Dune* vraagt aandacht voor een ander aspect, namelijk dat de “kwaliteit van de relatie” die wij met de producten hebben een verschil maakt. De ervaring van vrijheid hangt niet simpelweg samen met de mate van automatisering, maar met de vorm, de kwaliteit van de interactie met techniek. Het probleem draait niet enkel om het beschermen van de menselijke vrijheid tegenover de automatisering, maar evenzeer om het onderzoeken welke vormen van interactie met techniek door mensen als zinvol, fascinerend worden ervaren.

5. Slot

In de oudheid, was filosofie een praktische oefening om het eigen bestaan vorm te geven en speciaal bij de Cynische filosofen zelfs experiment met de grenzen van wat geleefd kon worden. De recent verschenen laatste colleges van Foucault, over de Cynici, laten zien hoe Foucault uitdrukkelijk en definitief kiest voor een opvatting van filosofie als levenswijze met aandacht voor de omvorming van het eigen bestaan. Dit werpt nieuw licht op een andere, veel bekendere late tekst van Foucault, "Wat is Verlichting?". Daarin stelt Foucault met zijn aanpak van een "kritische ontologie van onszelf" een alternatieve route in de moderne filosofie voor. In discussie met de posities van Kant, Habermas, Heidegger en Sartre, probeert Foucault ruimte terug te winnen voor het aspect van de omvorming van onszelf. Filosofisch onderzoek bestaat volgens Foucault uit onderzoek naar de conditionerende omstandigheden van ons bestaan gekoppeld aan praktisch experiment gericht op verandering. De colleges over de Cynici versterken de indruk dat Foucault pleit voor het verbinden van de filosofie met concrete praktijken van de omvorming van het bestaan, ook in de zin van lijf en leden.

Deze kant van de ervaring en het experiment met lijf en leden werd toegepast en aanschouwelijk gemaakt op het terrein van de ontwikkeling en integratie in het bestaan van nieuwe techniek. Er is een toenemend breed besef in de maatschappij dat de techniek het leven ingrijpend heeft veranderd en nog veranderen zal. Dat besef is met Foucault "modern" te noemen. De mens heeft besef van zijn eigen geconditioneerdheid en veranderlijkheid door zijn technische activiteiten. In het filosofisch denken over techniek is echter vaak sprake van een "contramoderne" tendens, namelijk het verlangen om op te treden als neutrale scheidsrechter om absolute grenzen vast te stellen en de "vrijheid" van de mens te bewaken. Foucaults late werk en de nadruk daarin op de omvorming van het eigen bestaan opent een ander perspectief. Vrijheid staat daarin niet tegenover de invloeden van de techniek, maar is een ervaring van een zekere mate van meesterschap over het eigen handelen in de omgang met al die techniek. De moderne houding betekent hier om in het besef van de invloed van techniek een spel aan te gaan met die invloeden.

*

Bronnen

- Diogenes Laërtius (2000), *Leven en leer van beroemde filosofen*. vert. R. Ferwerda. Amsteram: Ambo.
- Foucault, M. (2000), "Wat is Verlichting?", in: *Yang. Tijdschrift voor literatuur en communicatie* 36/1, 69-81. (vert W. v.d. Star. "Qu'est-ce que les Lumières", in: *Dits et Écrits*, 2 dln. Parijs: Gallimard, 1381-1397)
- Foucault, M. (1989) [5^e dr. 2007]. *Discipline, toezicht en straf: De geboorte van de gevangenis*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Foucault, M. (2006), *De woorden en de dingen: Een archeologie van de menswetenschappen* (herz. dr.). Amsterdam: Boom
- Foucault, M. (2009), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France*. 1984. Parijs: Seuil en Gallimard.
- Gros, Frédéric (2002), "La *parrhêsia* chez Foucault", in: Idem (éd.), *Foucault. Le courage de la vérité*. Parijs: PUF, 155-166.
- Habermas, Jürgen (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkampf.
- Kant, Immanuel (2000), *Kleine werken. Geschriften uit de periode 1784 tot 1795*. Kampen: Agora.
- Kockelkoren, Petran (2003), *Techniek: kunst, kermis en theater*. Rotterdam: NAI.
- Miller, James (1993), *The passion of Michel Foucault*: Cambridge: Harvard University Press.
- Nehamas, Alexander (1998), *The art of living: Socratic reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.
- Onfray, Michel (1992), *Cynismen. Portret van de hondse filosoof*. Baarn: Ambo. (vert. van: *Cynismes*. Paris, Grasset et Frasnelle, 1990)
- Pol, Mariëtte en Mireille van Twuijver, 'Begrenzer comfortabeler dan verwacht'. In: *Verkeerskunde* 55/6 (2004), 26-29.
- Sartre, Jean-Paul (1966), *Baudelaire*. Utrecht: Bijleveld (vert. van *Baudelaire*. Paris, Gallimard, 1947).
- Sartre, Jean-Paul (2000), "Het existentialisme is een humanisme". In: Ger Groot (red.), *De uitgelezen Sartre*. Tiel en Amsterdam, Lannoo en Boom, 234-259.
- Schmid, Wilhelm (2000/1991), *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmid, Wilhelm (1998), *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Verbeek, P.P.C.C. (2010), *Techniek en de grens van de mens: over techniek, ethiek en de menselijke natuur*. In M. Huijter & M. Smits (Eds.), *Moralicide: nieuwe morele vocabulaires voor technologie*. Kampen: Klement, 122-139.
- Weele, Marina van, "Acceptatie snelheidsbegrenzer groter dan verwacht". In: *Connektie* 55/9 (2001), 18-20.