

BESTAANSKUNST IN DE TECHNOLOGISCHE CULTUUR

Over de ethiek van door techniek beïnvloed gedrag



Steven Dorrestijn



Bij de foto's van het winkelwagentje

In Utrecht, rond het Smaragdplein in de wijk Hoograven, is een strip aangebracht in de trottoirs rond de winkels. Als een winkelwagentje over de strip wordt geduwd blokkeert er een wiel. Dit antidiefstalsysteem is een actueel voorbeeld van hoe het mogelijk is met techniek het gedrag van mensen te beïnvloeden. Als het niet lukt om mensen goed gedrag bij te brengen door hen aan te spreken op hun verantwoordelijkheid, dan kunnen we misschien beter de winkelwagens moraliseren. (Zie hoofdstuk 2. Bedankt voor de foto's: Ronald van der Heide.)

BESTAANSKUNST IN DE TECHNOLOGISCHE CULTUUR

Over de ethiek van door techniek beïnvloed gedrag

Steven Dorrestijn

Enschede

Universiteit Twente

Wijsbegeerte van wetenschap,
technologie en samenleving

augustus 2004

Afstudeercommissie:
Prof.dr. H.J. Achterhuis
Dr.ir. P.P.C.C. Verbeek
Dr.ir. D. Lutters

VOORWOORD

Van jongs af aan wilde ik alles weten van techniek, van fietsen, bromfietsen, landbouwmachines enzovoort. Lezen en schrijven op school vond ik ook wel interessant, maar niet echt leuk. De laatste week van de zomervakantie was elk jaar een ramp. Het was vreselijk om het 'echte leven' weer in te moeten ruilen voor het schoolgaan. Werktuigbouwkunde moest het worden, maar in plaats daarvan werd ik naar het VWO gestuurd. Nog zes jaar naar school! Het leek me vreselijk. Het was achteraf best leuk. Maar daarna dan toch de werktuigbouw, eindelijk. Het college dat ik het boeiendst vond, ging echter niet over werktuigbouw, maar over techniekfilosofie. Dacht ik eindelijk op m'n plaats te zijn, moest ik overwegen of ik over zou stappen naar een andere studie. Al eerder, toen het eerste wiskundetentamen te moeilijk was voor mij, was de gedachte weer bovengekomen, dat ik theologie had moeten gaan studeren. Voor werktuigbouw te kiezen zonder iets anders te overwegen, besepte ik toen, was gedeeltelijk ook een manier geweest om het onmogelijke alternatief van de theologie te ontlopen. Wat filosofie was, wist ik overigens niet zo goed toen ik nog naar de middelbare school ging. Nu ontdekte ik Wijsbegeerte van wetenschap, technologie en samenleving en dat bleek een mooie combinatie van interesses. Tegen de tijd dat ik moest gaan afstuderen, kreeg ik heel sterk het gevoel dat het nu d'r op of d'r onder was. Best een lange tijd had ik het drukkende gevoel dat het d'r onder zou worden. Nu is het een grote opluchting dat het afstudeerwerk af is. Heel erg bedankt, mijn vader, mijn moeder, mijn zus, voor het meeleven en vertrouwen. Heel erg bedankt, vrienden en vriendinnen in de Achterhoek, in Enschede, in München en nog verder weg; dom van mij, dat ik soms dacht dat vriendschap ophoudt als je zorgen hebt. Bedankt ook, mijn afstudeerbegeleiders, voor wat extra geduld en de hulp, veel hulp. Lezen en schrijven zijn toch wel leuk, net zo leuk, of nog leuker dan het sleutelen aan een bromfiets. Of, misschien is het beter om te zeggen: voor alles een tijd. De afgelopen tijd heb ik geprobeerd te verwoorden welke vragen de beïnvloeding van ons gedrag door techniek oproept. Door de ervaringen en theorieën van anderen heen is het toch ook een persoonlijk verhaal geworden. Dat persoonlijke verhaal gaat wel door, maar wat betreft deze afstudeeropdracht, is er nu een tijd gekomen om af te ronden.

Enschede, 17 augustus 2004

INHOUDSOPGAVE

Hst. 1	De normativiteit van techniek	7
1.	Beginnen te denken over de normativiteit van techniek	9
2.	Naar een filosofische vraagstelling	15
Hst. 2	Gedragbeïnvloeding en discipline	21
1.	Bruno Latour – Kleine sociologie van alledaagse voorwerpen	22
2.	Michel Foucault – Discipline	26
3.	Foucault en Latour over onze technologische cultuur	33
Hst. 3	Vrijheid en autonomie	38
1.	Autonomie en normatieve techniek	39
2.	Immanuel Kant – Vrijheid als autonomie van de wil	41
3.	Dieper graven in Kants autonomie-begrip	46
4.	Formeel determinisme	53
Hst. 4	Foucaults ethiek als bestaanskunst	56
1.	Hoe wij afstammen van de Grieken en de Verlichting	57
2.	De bestaanskunst in de Oudheid	58
3.	De moderne houding sinds de Verlichting	63
4.	Foucaults ethiek voor deze tijd	67
Hst. 5	Alles is stijl! Rest er niets dan stijl?	73
1.	De wending van discipline naar bestaanskunst	73
2.	Het vrijheidsbegrip in Foucaults bestaanskunst	78
3.	De ander in Foucaults bestaanskunst	82
Hst. 6	Bestaanskunst in de technologische cultuur	89
1.	Techniek en bestaanskunst: Koelega en Schmid	89
2.	Nog eens de normativiteit van techniek	91
3.	De stijlkeuze als verbinding tussen techniek en ethiek	97
	Literatuur	105

HST. 1 DE NORMATIVITEIT VAN TECHNIEK

In januari 2003 was in de krant te lezen dat er een proef zou plaatsvinden met een zogenaamd alcoholslot in auto's (Trouw, 10-1-2003). Dit apparaat wordt in de auto geïnstalleerd bij mensen die bij herhaling dronken achter het stuur zijn aangehouden. Bestuurders die moeite blijken te hebben alcoholvrij te blijven, zullen eerst moeten blazen in het alcoholslot voor zij hun auto kunnen starten. Volgens een uitzending van het journaal in juli dit jaar blijkt het systeem behoorlijk te werken. Waar wilskracht en eigen verantwoordelijkheid tekort schieten, kan een apparaat blijkbaar een duwtje in de rug geven. Nog een voorbeeld daarvan is de snelheidsbegrenzer in de auto. In 1999 en 2000 vond in Tilburg een proef plaats met ISA, een systeem voor Intelligente Snelheidsaanpassing (Weele 2001). Het apparaat in de kofferbak van een auto peilt waar de auto zich bevindt en beperkt de snelheid vervolgens tot de op de plek geldende limiet (bijvoorbeeld 50 of 30 km/uur). Zal ISA ervoor gaan zorgen dat binnenkort iedereen zich keurig aan de snelheid houdt? Maar misschien is die vraag al achterhaald in het licht van de technische ontwikkelingen die alweer verder gaan. Op de Franse tv-zender TV 5 ging het onlangs over een 'voiture qui pense', een auto die zelf kan denken. En in Eindhoven is de Phileas in gebruik genomen, een bus die zonder bestuurder kan (NRC, 9-7-2004). Dit soort systemen wordt samengevat onder de term 'automatische voertuiggeleiding' en zullen naar verwachting van Connekt, Kenniscentrum voor verkeer en vervoer, gedurende de komende jaren 'op grote schaal geïntroduceerd worden' (Connekt 2001, 16).

Ontwikkelingen in de verkeerstechnologie zorgen ervoor dat de noodzaak van een bestuurder langzaam verdwijnt, zodat er over een tijdje alleen nog passagiers zullen zijn. In het algemeen leidt de ontwikkeling van techniek ertoe dat steeds meer taken van mensen door techniek worden ondersteund en vaak geheel overgenomen. En zoals in de voorbeelden is gebleken kan techniek ook 'politietaken' overnemen door gedrag te controleren en bij te sturen. Gedragsbeïnvloeding door techniek lijkt een effectieve manier te zijn om mensen consequent te laten handelen zoals het hoort, met duidelijke voordelen op het gebied van bijvoorbeeld duurzaamheid of veiligheid. Het idee roept echter de vraag op of het wel wenselijk en geoorloofd is om de verantwoordelijkheid bij de mensen weg te nemen en die voortaan in de techniek te stoppen. Stel dat we snelheidsbegrenzers krijgen en nog tal van zulke technieken, wat moeten we daar bij denken? Het roept een aantal vragen op:

Is de acceptatie van, bijvoorbeeld, de snelheidsbegrenzer groot genoeg om deze in te kunnen voeren?

Wie krijgt de zeggenschap over toepassing van zulke technieken? Zijn de ingenieurs de baas? Hoe kan de democratische besluitvorming over het toepassen van gedragsbeïnvloedende techniek worden geregeld?

Als mensen zich moeten schikken naar allerlei gemoraliseerde techniek, verdwijnt dan niet de vrijheid en ontstaat er een technocratie, een heerschappij door techniek?

In deze vragen en in discussies rond dit thema komt vaak een ideaalbeeld naar voren van een *vrije samenleving* waarin techniek door *autonome mensen* als middel wordt ingezet ten behoeve van doeleinden waarover tevoren democratische consensus is bereikt. Dit ideaal dringt zich vanzelf op als we ons het schrikbeeld voorstellen dat er tegenover staat, namelijk de *technocratie* waarin mensen *marionetten* zijn in een werkelijkheid die wordt voortgedreven buiten de invloed en het bewustzijn van individuele mensen om.

Het thema van de dreigende technocratie komt voor in veel wetenschappelijke studies over de moderne cultuur en ook in de literatuur. Denk bijvoorbeeld aan *Brave new world* van Aldous Huxley of bedenk hoe bekend de kreet 'Big brother is watching you' uit George Orwells 1984 is geworden. En hoewel de hoogtijdagen van de kritiek op de technocratie voorbij zijn, blijkt toch juist die angst voor overheersing door techniek vliegensvlug weer heel actueel te kunnen worden in discussies over ethiek en techniek. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de felle reacties die het voorstel van Hans Achterhuis voor een 'moralisering van apparaten' heeft losgemaakt.¹ Achterhuis stelde voor om gebruik te maken van de mogelijkheden om door het ontwerp van apparaten gedrag te beïnvloeden om daarmee morele waarden zoals duurzaamheid te bevorderen.

Dit voorstel tot moralisering van apparaten steunt op het inzicht uit de filosofie van de techniek over de interactie tussen menselijk gedrag en techniek. We zijn niet helemaal de baas over de technische producten die we gebruiken; al die producten doen ook iets met ons. Techniek is niet neutraal maar heeft invloed op het leven van mensen en is daarom normatief. Deze *normativiteit van de techniek* wordt volgens Achterhuis nog niet voldoende erkend.

De door mij bepleite moralisering van de apparaten gaat daarentegen uit van de erkenning dat de moderne technologie ons normen- en waardenpatroon, ons doen en laten, beslissend beïnvloedt. Bij het technologisch ontwerpen zou dit gegeven op creatieve wijze kunnen worden gehanteerd om mensen moreel te laten handelen. (Achterhuis 1995, 223)

Vanwege de verwachting dat moralisering van apparaten een bijdrage kan leveren aan de bevordering van duurzaamheid bestaat op initiatief van onder andere Novem (Nederlandse onderneming voor energie en milieu) het project Techniek & Gedrag. Novem hoopt hiermee het ontstaan van een nieuw kennisgebied rond theorieën zoals de *moralisering van apparaten* te bevorderen: 'een wetenschap van techniek en gedrag'.

Het onderwerp van deze scriptie zal zijn in hoeverre en op welke manier het een stap vooruit is om met kennis van 'techniek en gedrag' mensen 'moreel te laten handelen'. Naast de gemakkelijk te bedenken voordelen, is er een groot probleem, omdat 'mensen moreel laten handelen' niet hetzelfde is als 'zich moreel gedragen'. In moderne opvattingen van ethiek, zowel in de filosofie als bijvoorbeeld in debatten in de politiek en media over 'normen en waarden', spelen vrijheid en eigen verantwoordelijkheid een belangrijke rol. Het voorstel van Achterhuis leidt tot een verlegging van de morele

¹ 'Moralisering van apparaten' door Hans Achterhuis geïntroduceerd in 1992 in *Deugt de ethiek?* en hernomen in de Nieuwe-Kerklezing van 1994 die werd gepubliceerd in *Socialisme & Democratie* (Achterhuis 1995a). De meest uitgebreide bespreking met reactie op kritiek is te vinden in *De erfenis van de utopie* (1998), p. 28-31, 365-392.

verantwoordelijkheid van de gebruikers naar de ontwerpers van apparaten. En dit roept een heel complex van problemen op rond de ethiek van techniek en gedrag. In de volgende paragraaf wordt geprobeerd dit probleemveld te schetsen, op een manier die nauw aansluit bij de ervaringen en discussies van alledag.

1. Beginnen te denken over de normativiteit van techniek

De discussie over de moralisering van apparaten die hierboven werd aangestipt ontstaat telkens wanneer de normativiteit van techniek ter sprake wordt gebracht. In de volgende paragrafen worden enkele thema's geïntroduceerd die in discussies over gedragsbeïnvloedende techniek stevast de revue passeren.

Een eerste kennismaking

Bij een eerste kennismaking met het idee van de *normativiteit van techniek* lijkt het overdreven, of triviaal. Het is immers nogal vanzelfsprekend dat een verkeersdrempel tot snelheidsvermindering aanspoort. En dat mensen een theekopje oppakken bij het oor van het kopje is een zinloze constatering; het is triviaal. Het is misschien wel zo dat dingen sturen, maar omdat die sturing precies in overeenstemming is met de bedoeling van ontwerper en gebruiker, is het vreemd om dat sturing te noemen.

Er is gemakkelijker begrip te krijgen voor de wijze waarop vanuit genderstudies op de normativiteit van techniek is gewezen. Het emancipatorische perspectief dat daar meespeelt, heeft als gevolg dat de invloed van techniek niet als triviaal wordt ervaren. Veel apparaten zijn ofwel voor mannen ofwel voor vrouwen bedoeld. En het verschil zit dan vaak in de technische handigheid die van de gebruikers wordt verondersteld door het apparaat (Oudshoorn 1996). Een ladyshave onderscheidt zich misschien van een scheerapparaat door de pasteltinten, maar daarnaast ook door de eigenaardigheid dat het apparaat niet voor reparatie te openen is. De vrouwelijke gebruikers zijn daartoe niet in staat, of stellen er geen prijs op, schijnt het apparaat uit te drukken. De meeste gebruikers van een ladyshave was het nooit opgevallen, maar als ze horen dat een apparaat op deze wijze een rolpatroon bevestigt en bestendigt, ontstaat er bij sommigen een ongemakkelijk gevoel.

In aansluiting hierop kunnen gehandicapten vertellen hoe de materiële inrichting van de wereld voor hen overal 'drempels opwerpt' om deel te nemen aan het alledaagse leven. Een groot deel van de problemen voor iemand die afwijkt van de gemiddelden wordt veroorzaakt door techniek die afgestemd is op 'normale' mensen. Anderzijds is het diezelfde techniek die gehandicapten een keur van hulpmiddelen heeft gebracht die het hen mogelijk maakt allerlei dingen te doen die ze anders niet zouden kunnen.

Zo blijkt wel hoezeer de wereld vol met technische producten sommige handelingen ondersteunt en andere uitsluit. Er is in de westerse wereld nauwelijks een handeling te

bedenken die mensen uitvoeren waar niet een of ander technisch product bij wordt gebruikt. Onze manier van leven wordt volledig bepaald door de honderd-en-één producten waarmee we ons hebben omringd. Als we onze dag beginnen, gewekt door de *wekker*, stappen we uit ons *bed*, onder de *douche*, we gebruiken *zeep*, een *handdoek*, trekken *kleren* aan, maken gebruik van allerlei elektrische apparaten, van servies, enzovoort. Al die producten gebruiken we, als we ze nodig hebben. Maar we hebben ze altijd nodig; we kunnen niet zonder. Onze levensstijl is helemaal verbonden geraakt met de spullen in huis, met de straten, wegen en spoorlijnen om ons te verplaatsen, en met de gebouwen in de steden en de industriegebieden waar we werken.

De alledaagse ervaring zegt ons in eerste instantie dat technische producten hulpmiddelen zijn die we gebruiken als we ze nodig hebben. We pakken ze erbij als we ze nodig hebben en laten ze liggen als we ze niet nodig hebben. Maar als we bedenken hoeveel spullen we wel niet gebruiken en hoezeer we ervan afhankelijk zijn, moet je op zijn minst zeggen dat onze behoeften en wensen voor een flink deel bepaald zijn door wat de technische inrichting van de wereld mogelijk maakt. Misschien zou een buitenstaander wel opmerken dat individuele mensen weliswaar menen heel ijverig bezig zijn hun eigen plannetjes uit te voeren, maar dat het van boven toch meer lijkt op een flipperkast waarin mensen de balletjes zijn die door het apparaat worden rondgespeeld.

Maar ook onszelf is de ervaring niet vreemd dat we een speelbal zijn. De voortgang van technische ontwikkelingen heeft onze levensstijl enorm veranderd zonder dat we daar nog invloed op lijken te hebben. Veel mensen voelen zich onderworpen aan de macht van de wereldeconomie, het oprukken van de verstedelijking, de stortvloed aan Amerikaanse producten, de enorme macht van de media, enzovoort. Het is alleen erg moeilijk aan te geven wat het verband is tussen zulke wereldwijde processen en de alledaagse omgang met technische producten.

De magnetron heeft onze eetgewoonten veranderd: er wordt minder vaak samen gegeten, vaker een diepvriesmaaltijd even snel tussendoor (Cockburn en Omrod 1993). Maar hebben we de magnetron nu speciaal ontwikkeld omdat we altijd al flexibeler met de maaltijd om wilden gaan, of is de cultuur van diepvriesmaaltijden eigenlijk een onvoorzien neveneffect van het supersnelle kookapparaat? En de mobiele telefoon heeft ervoor gezorgd dat er een nieuwe generatie is ontstaan met totaal nieuwe omgangsmanieren. Terwijl veel iets oudere mensen het apparaatje nooit zouden kunnen bedienen, hoeft aan kinderen de werking niet eens uitgelegd te worden. Ze lopen er zo mee weg en je ziet nieuwe manieren en een nieuwe taal ontstaan. Een mobiele telefoon neem je altijd op. Dan moet je vaak eerst de vraag beantwoorden waar je bent; dat kan overal zijn. Als het niet uitkomt, is het schipperen tussen beleefdheid aan de telefoon en beleefdheid tegenover collega's in een vergadering, bijvoorbeeld. En dat is alleen nog maar het zichtbare gedeelte van ons leven met de mobiele telefoon. Daarachter gaat een onzichtbare technische wereld schuil. We kunnen misdadigers opsporen aan de hand van hun mobiele telefoon. Dat heeft heel veel voordelen, zonder twijfel. Maar was het nu een

ontwerp dat aan een bewuste behoefte voldeed, of zijn veel van die veranderingen onvoorziene effecten? Zouden we toentertijd hebben gewild dat we altijd oproepbaar zijn, of dat we door een technische recherche continu gevolgd kunnen worden?

Een eerlijk antwoord op veel van die vragen zou zijn, dat al die effecten niet zijn voorzien en ook moeilijk te voorzien waren geweest. Van veel veranderingen waar we nu wel aan gewend zijn, hebben we vroeger gezegd: 'Dat nooit!' Maar zou dat betekenen, dat we wel kunnen zeggen dat we iets niet willen, maar dat het er toch allemaal komt? Betekent dit dat er over een aantal jaren toch volop gekloonde en genetisch gemanipuleerde dieren zullen zijn? Betekent het dat iedereen kan roepen wat hij wil, maar dat ook de gekloonde mens er toch wel zal komen; en dat we er blij mee zullen zijn? In hoeverre zijn we, kortom, onderworpen aan de voortgang van de techniek zonder er werkelijk invloed op te hebben?

Als we nu terugkeren naar de moralisering van apparaten: is het een stap vooruit of een stap achteruit om gebruik te maken van de 'wetenschap van techniek en gedrag', om de invloed van techniek op gedrag te voorspellen en daarmee rekening te houden bij het ontwerpen? Als ons gedrag door het gebruik van techniek wordt beïnvloed, dan, kun je zeggen, is het verstandig om daar bij het ontwerpen van technische producten rekening mee te houden. Zo kunnen we weer iets van de verloren beheersing van onszelf terugwinnen. Kennis van techniek en gedrag draagt dan bij aan het streven om het leven bewust en verantwoord te leven en niet alleen maar een speelbal van invloeden van buiten te zijn. Maar een ongemakkelijk gevoel blijft. Want als we bij het gebruik van techniek alleen maar zogenaamd vrij zijn en in feite grotendeels door de techniek worden gestuurd, dan geldt dat voor ons hele bestaan, zelfs als we techniek ontwerpen. Altijd zijn we onderdeel van het grote systeem van de moderne, technologische cultuur. Als de invloed van techniek op ons gedrag werkelijk fundamenteel is, dan ben je nooit jezelf – nooit in staat een vrije, overwogen keuze te maken.

Hier ontdekken we een fascinerende spanning tussen *vrijheid* en *sturing door techniek* die tegelijkertijd onoplosbaar en onontkoombaar is. Wat nu? Moet het leiden tot een fatalistische houding? Fatalisme is een schrikbeeld dat ervoor zorgt dat met name veel ethici fel van leer trekken tegen beschouwingen waaruit zou blijken hoe weinig vrij mensen zijn. In de ethiek moet je juist wel aannemen dat mensen vrij zijn. Want als mensen niet vrij zijn om keuzes te maken, dan heeft het geen zin om te menen dat mensen richting geven aan hun eigen leven, laat staan dat ze dat op een serieuze manier doen en rekening houden met gedeelde normen en waarden. Dan zouden mensen geen morele verantwoordelijkheid kunnen dragen voor hun eigen handelen. Moralisering van apparaten is dan een heilloze weg, die ertoe leidt dat de menselijkheid in het leven wordt uitgeschakeld. En vandaar misschien, dat de optie van een politiek van moralisering van apparaten in het heetst van de strijd zelfs totalitair en fascistisch is genoemd.

We begonnen te denken over de vraag in hoeverre techniek normatief is. Vanuit de alledaagse ervaring leek die normativiteit wel mee te vallen, maar gezien vanuit het systeemkarakter van techniek bleek juist dat de sturende kracht van techniek heel groot en onontkoombaar kan zijn. Het blijkt moeilijk om de samenhang te beschrijven tussen de dreiging van de techniek als wereldomvattend systeem en alle spullen die apart van elkaar zo onbenullig lijken. Als de maatschappij zich zorgen maakt over techniek is het meestal over techniek als systeem, of zorgelijke uitschieters, zoals de atoombom of een gekloond schaap. De moralisering van apparaten stelt echter dat afzonderlijke apparaten allemaal een beetje invloed op mensen uitoefenen en dat bij het ontwerpen van al die apparaten daarop geanticipeerd moet worden. Naast rekenen en tekenen moeten ontwerpers daarom ook nadenken over de gedragsbeïnvloedende rol van apparaten.

De toekomst moet nog uitwijzen hoeveel de wetenschap van techniek en gedrag waard is. Nu springt de moeilijke verhouding tot de ethiek vooral in het oog, maar dit denken biedt weldegelijk ook kansen voor de ethiek. Als de techniek een niet te stuiten kolos zou zijn, valt er voor de ethiek geen enkele eer te behalen. Maar bij een opvatting van techniekontwikkeling waarbij het ontwerp van alle afzonderlijke dingen er, op bescheiden wijze, toe doet, kan de ethiek wel invloed laten gelden. Dan moet in de ethiek echter wel het belang worden onderkend van de normativiteit van afzonderlijke technische producten. Maar juist in deze omstandigheden, waar er voor de ethiek een concrete, bijsturende, rol lijkt weggelegd, neigt de ethiek naar het standpunt: *als het zo moet dan hoeft het niet*. Een concreet voorbeeld daarvan is een recent boek van de Herman De Dijn: *Taboes, monsters en loterijen*. De Dijn toont hierin een grote huiver voor de aanpassing aan technische ontwikkelingen en benadrukt daartegenover de ‘fundamentele onafhankelijkheid van de ethiek van wetenschap en techniek’ (De Dijn 2003, 11).

Ethiek zet altijd in op democratisering en vrijheid. En dat lijkt strijdig met sturende, normatieve techniek. Dat democratisering van techniek een goed streven is, staat overigens buiten kijf. De samenleving en de politiek krijgen daarmee opnieuw greep op ontwikkelingen die een eigen leven dreigen te gaan leiden. Over biotechnologie en klonen zijn al maatschappelijke debatten georganiseerd. Zoiets zou ook kunnen gebeuren met betrekking tot de moralisering van apparaten. Een andere mogelijkheid is het instellen van commissies ter beoordeling van nieuwe producten in navolging van, bijvoorbeeld, schoonheidscommissies voor de huizenbouw, of van de stichting Goed Wonen die ooit de ontwikkeling van betaalbaar en comfortabel meubilair stimuleerde.

Maar hoewel democratisering een goed ideaal is, is het toch de vraag hoever deze oplossing reikt. In het licht van het voorgaande valt het moeilijk vol te houden dat we vandaag de dag nog geheel meester zijn over onze omgang met de techniek en dat de gevaren zich alleen voordoen met nieuwe uitvindingen van morgen. En juist die ervaring, dat er nu nog niets verloren is en dat er dus snel ingegrepen moet worden door grenzen te stellen, speelt een grote rol bij ethische debatten over techniek. Met een

mengeling van overtuigingen en onderbuikgevoelens (van abstracte ideeën over vrijheid en waardigheid tot een vies gezicht bij de voorstelling van een gekloonde dubbelganger of een varkenshart in je lichaam) komen we tot de wens om grenzen te stellen en duidelijk vast te leggen wat wel en wat niet mag. Het klonen van een mens is voor veel mensen voorbij een grens waar absoluut niet aan getornd kan worden. En daar moet dan ook een rode lijn worden getrokken, is bijvoorbeeld de conclusie van Francis Fukuyama in *De nieuwe mens* (2004). Het ligt voor de hand om ook de manipulatie van gedrag door toepassing van moralisering van apparaten, aan grenzen te binden. Dat zou voorkomen dat gebruikers van techniek door de techniek en de ontwerpers of producenten gemanipuleerd raken en dat we in een proces belanden waarin geen weg meer terug is. Gedragsbeïnvloeding door apparaten wordt niet genoemd door Fukuyama, maar er is veel analogie met het voorbeeld van gedragsbeïnvloedende medicijnen dat hij wel bespreekt.

Grenzen stellen is een belangrijk onderdeel van het ideaal van democratisering van techniek. Maar het is een problematisch onderdeel, want het lijkt onvermijdelijk om al spoedig vast te moeten stellen dat de grens al lang geleden is overschreden en bovendien op vele plaatsen tegelijk. Het valt moeilijk vol te houden dat we tot nu toe nog niet door techniek beïnvloed of gemanipuleerd zijn, dat we nog snel een grens kunnen stellen. Je zou, bijvoorbeeld, onderzoek moeten negeren waaruit een verband blijkt tussen de opkomst van de televisie en de mode. Je zou moeten zeggen dat het gevonden verband niet interessant is, of je zou moeten beweren dat het verband er voor de maatschappij als geheel misschien wel is, maar dat jij daar zelf boven staat, dat je persoonlijk niet door televisie beïnvloedbaar bent. En als je je toch wel kleedt volgens de op televisie gepropageerde stijl, kun je zeggen dat dat helemaal je eigen keuze was. Maar wees dan niet verbaasd als het voor anderen niet meteen duidelijk is of dat betekent dat je inderdaad onbeïnvloedbaar bent, of dat het juist wijst op een zeer geslaagde vorm van manipulatie.

Hoewel het stellen van grenzen vanuit deze beschouwing al onmogelijk lijkt, moeten we er toch nog een keer op terug komen. Democratische besluitvorming over de vraag waar de grenzen moeten liggen, wordt namelijk gezien als de oplossing bij uitstek voor ethische problemen rond techniek. Dus stel nu eens dat we toch inzetten op het stellen van grenzen, dan doemt er een groot probleem op: waar moet de grens liggen? Op het moment dat het idee om grenzen te stellen in ons opkomt, denken we nog dat het vanzelfsprekend is waar die grenzen moeten liggen: privacy mag niet worden aangetast, veiligheid moet gewaarborgd zijn, er mogen geen ontwikkelingen in gang worden gezet die niet meer ongedaan gemaakt kunnen worden, enzovoort. Maar bij nadere uitwerking blijken de grenzen veel vager. En mocht voor de een de grens helder zijn, dan zullen er anderen zijn die er heel andere ideeën op na houden. Tot een politiek akkoord zal het wel nooit komen. En ook als dat wel zou gebeuren, wie kan ervoor instaan dat niet een of andere Italiaanse dokter stiekem verder werkt aan een geheim plan? (Zo ging het gerucht dat de arts die een Italiaanse vrouw van in de zestig had geholpen moeder te worden, haar

ook nog wil helpen grootmoeder te worden. Hiervoor zou opnieuw een bedenkelijk medisch kunststuk nodig zijn, omdat haar dochter die voor nageslacht moet zorgen nog piepjong is.) Juist deze dreiging is voor sommige officiële regeringen alweer reden genoeg om allerlei verdragen niet te ratificeren en te proberen de malafide onderzoekers een stap voor te blijven (waarbij nog meer in het verborgene wordt geopereerd dan door de malafide tegenspelers).

Ethiek buiten de ethiek om

Democratisering blijft een belangrijk ideaal, maar de eerder gemaakte constateringën zaaien twijfel over de mogelijkheid ervan. Democratisering door inspraak en gezamenlijke besluitvorming vereist namelijk dat er een fase van plannen maken en een fase van uitwerken is, gebaseerd op het eerder genoemde ideaalbeeld van een samenleving van mensen die vrij kunnen besluiten over de toepassing van techniek. Maar nu blijkt het maar zeer de vraag of we ons als mensen wel zover kunnen losmaken van de techniek. Het is al lang niet meer mogelijk om instellingen te creëren waar democratisch over de voortgang van de techniekontwikkeling kan worden besloten, terwijl men buiten keurig wacht op de uitkomst. Daarom is democratisering en grenzen stellen niet genoeg voor de techniekethiek. Democratisering is weliswaar een nobel streven en het is misschien een nuttig begrip om procedures voor inspraak te bedenken, maar het kan niet het hele verhaal zijn. Want wie er teveel van verwacht, loopt het gevaar niets te bereiken. Wie te *idealistisch* en *formeel* over inspraakprocedures denkt, loopt het gevaar te miskennen of helemaal niet te zien wat de Italiaanse dokter en alle andere uitvinders intussen presteren.

Kortom, het gevaar bestaat dat de ethiek – ook in een op de praktijk gerichte vorm, als theorie en praktijk van inspraakprocedures – een wassen neus blijft. En dat beeld verergert nog als we bedenken dat veel schokkende uitvindingen een aantal jaren later door gewenning gewoon onderdeel zijn geworden van het alledaagse leven. Eerst hebben ethici niet in de gaten gehad waar en hoe de uitvindingen werden gedaan. Daarna beweren ze, zoals bij de moralisering van apparaten, dat de nieuwe techniek moet worden teruggedrongen omdat morele principes niet toelaten je ermee in te laten. De ethiek (van het al te idealistische en formele type) lijkt hier dus machteloos aan de zijlijn te staan.

Maar met zo'n constatering bedoel ik niet dat er geen behoefte aan ethiek meer zou zijn. Integendeel, altijd als mensen over het leven van zichzelf en anderen beslissen wordt ethiek bedreven en is er behoefte aan een richtlijn, aanpak of reflectie daarover. En terwijl het officiële ethische debat in de marge was verdwenen, hebben toch nieuwe technieken een plaats in het leven van mensen gekregen. Hoe is dat gebeurd? Ethiek is er dan niet aan te pas gekomen, lijkt het. Of zou je kunnen zeggen dat er op een andere manier ethiek is bedreven door de betrokken mensen? Op welke manier hebben betrokkenen gereflecteerd en geoordeeld over nieuwe technieken als ze het niet hebben gedaan op de

manier van een idealistische en formele ethiek? Misschien is het daarom goed het model van democratie tegenover technocratie los te laten. Het zou interessant zijn om te onderzoeken wat ethiek kan zijn als het gegeven van de normativiteit van techniek serieus genomen wordt. Hoe kunnen mensen, hoe kan de samenleving, een zo groot mogelijke invloed hebben op de toepassing van techniek, in het gelijktijdige besef dat van volledige beheersing nooit sprake kan zijn, omdat we niet volledig vrij zijn, maar ook volop worden beïnvloed? Wat voor een ethiek moet dat zijn waarmee we de apparaten kunnen beteugelen terwijl we beseffen zelf ook maar apparaten te zijn?

2. Naar een filosofische vraagstelling

Uit de vragen die opkwamen in de vorige paragraaf moet nu een vraagstelling voor het onderzoek in deze scriptie worden afgeleid. In het bestek van een aantal bladzijden is een beeld geschetst van het veld van morele problemen rond techniek. Verschillende standpunten zijn besproken, die wellicht ook vaak verschillende aspecten zijn van de ervaring van een en dezelfde persoon. Het komt er nu op aan een lijn te kiezen om dit veld te doorsnijden op zo'n manier dat het structuur geeft en verheldert, maar zonder dat het simplificeert en zo ver van de geschetste ervaring abstraheert dat het alleen nog een abstracte denkoefening is. Er is voor gekozen om na te speuren hoe de spanning tussen *vrijheid* en *determinisme* een rol speelt. In het voorgaande is op meerdere plaatsen gebleken dat ethiek en techniek moeilijk samen gaan, omdat ethiek en vrijheid bij elkaar horen, maar techniek met determinatie (bepaling/beïnvloeding) gepaard gaat. In het vervolg wordt getracht deze problematische ervaring te verhelderen door te onderzoeken hoe deze tot uiting komt in filosofische theorieën, namelijk van Immanuel Kant, Bruno Latour en vooral van Michel Foucault.

Michel Foucault

Het doel is om te komen tot een realistische en bruikbare tussenweg tussen vrijheid en determinisme. De belangrijkste ideeën daarvoor zullen worden ontleend aan het late werk van Michel Foucault, over ethiek als bestaanskunst. Om verschillende redenen zal de weg daar naartoe in deze scriptie een slingerend pad volgen langs de uitersten van vrijheid en determinisme, om pas daarna uit te komen bij de beschrijving van de tussenweg. De eerste reden daarvoor is dat de tegenstelling altijd weer zal opduiken, er is geen oplossing voor eens en voor altijd. Elke vrijheidsopvatting bestaat uit een bepaalde doorsnijding van het probleemveld waarin de verschillende ervaringsaspecten, absolute vrijheid en absolute bepaling, door blijven werken. Dit is een inhoudelijke reden waarom het behulpzaam is om eerst de beide uitersten van de ervaring inhoudelijk en in hun eigen recht te onderzoeken.

De tweede reden ervoor is dat de ontwikkelingsgang in het denken van Foucault ook een beweging te zien geeft van een zoektocht tussen uitersten. Michel Foucault is een Franse filosoof en historicus die leefde van 1926 tot 1984. In zijn laatste boeken, gepubliceerd vlak voor zijn overlijden, blijkt tot veler verrassing dat hij heeft gebroken met de felle en controversiële wijze waarop hij het *autonome subject* in de filosofie en menswetenschappen had bekritiseerd. Scherp geformuleerd, met meer nadruk op de breuk dan op de mogelijke continuïteit, wisselt zijn perspectief van het maatschappelijk apparaat dat individuen *disciplineert* naar hoe individuen *vrijheid* kunnen vinden om hun eigen bestaan vorm te geven. Deze wending laat zich illustreren met Foucaults houding ten opzichte van de Verlichting. In *Surveiller et Punir* (1975) keert Foucault zich fel tegen het vrijheidsbegrip van de Verlichting. Hij betoogt dat sinds het verdwijnen van oude machtsvormen de bewegingsruimte van mensen niet is toegenomen. Modernisering leidt met het ontstaan van instituties en rationele procedures namelijk tot nieuwe machtsvormen: de disciplinerende leefpatroon in school, ziekenhuis, leger en gevangenis. Maar een klein decennium later, in een tekst uit 1984 met de titel *Wat is Verlichting?*, geeft Foucault zichzelf uit als erfgenaam van Kant en de Verlichting. En uit Foucaults laatste boeken (*Histoire de la sexualité 2 en 3: L'usage des plaisirs* en *Le souci de soi*) blijkt dat ook in zijn meerjarig project over de geschiedenis van de seksualiteit het onderzoek naar disciplinerende heeft plaatsgemaakt voor onderzoek naar 'bestaansaesthetiek', de kunst van het op mooie wijze vormgeven van zichzelf en het bestaan. Deze wending in het denken van Foucault roept de vraag op waarom Foucault de vrijheid eerst zolang ontkennde, om uiteindelijk toch een vorm van vrijheid te omarmen. In Foucaults filosofische denkweg is dus een voorbeeld te vinden van de overwinning van de patstelling tussen vrijheid en bepaling.

De inhoudelijke en meer biografische redenen staan niet los van elkaar. Aan Foucault is ten eerste het idee ontleend van het belang van beide tegenstrijdige ervaringsaspecten, omdat ze in zijn werk aanvankelijk zo onverzoenbaar tegenover elkaar stonden. Ten tweede is Foucaults carrière er een illustratie van dat de uiteindelijke oplossing niet bestaat uit het opstellen van een filosofische theorie, een logische ontwikkeling van ideeën, die daarna in het leven kan worden toegepast. Eerder is het omgekeerde waar: er bestaat geen eenduidige theoretische oplossing die de wereld kan beschrijven, omdat die wereld door menselijke activiteiten vorm krijgt. Pas achteraf kan theorie verslag doen van de wereld die door menselijke activiteiten tot stand is gekomen; voor een mens komt de ervaring van een open toekomst, waarin het verschil maakt wat je doet, altijd eerst. In Foucaults bestaanskunst wordt daarom afgezien van een theoretisch perspectief dat van buiten over ons kijkt en van waaruit het mogelijk is te weten wat er zal gebeuren of wat er moet gebeuren. Zo'n theoretisch perspectief moet pas op de plaats maken voor een perspectief dat beter de situatie beschrijft waarin mensen zich bevinden, namelijk dat we met onze activiteiten beslissen hoe de wereld en de relaties van mensen onderling eruit zullen zien. Zowel absolute vrijheid als absoluut determinisme zijn 'overdrijvingen' die niet passen bij het begrijpen van menselijke ervaring dat het verschil maakt wat mensen

doen. De uitkomst van deze filosofie is niet zozeer een betere theorie, als wel een oefening in het eigen maken van een ander gezichtspunt. De bedoeling daarvan is dat de impasse, veroorzaakt door de overdreven uitersten, zo veel mogelijk in kracht zal afnemen.

Vraagstelling en aanpak

In de schets van problemen en ervaringen rond techniek en gedrag werd opgemerkt dat voortdurend nieuwe technieken worden geïntroduceerd waarmee mensen een manier van omgang moeten ontwikkelen en ook dat deze veranderende technologische omgeving het bestaan van mensen enorm beïnvloedt. Inmiddels is onze cultuur in belangrijke mate een *technologische cultuur* geworden (Achterhuis 1997, 13). Er werd ook vastgesteld dat in het denken over deze vormgeving van de wereld met techniek en de beïnvloeding van het bestaan door technische ontwikkelingen er gemakkelijk een impasse ontstaat door de splijtende ervaring dat we ofwel onderworpen zijn aan technische ontwikkeling, ofwel met volledig inzicht en in vrijheid meester moeten kunnen zijn over de techniek. De vraag in deze scriptie is of het perspectief van de bestaanskunst een manier van reflecteren mogelijk maakt die onze activiteiten en ons denken in een betere relatie kan brengen. Enerzijds: hoe kan de menselijke ambitie worden aangespoord en waargemaakt om moreel denken een rol te laten spelen bij het handelen en bij de vormgeving van de samenleving? En anderzijds: hoe kan daarbij vermeden worden dat die ambitie uitloopt op de frustrerende ervaring dat de wereld maar doordraait en de ethiek aan de zijlijn staat? Biedt het perspectief van de bestaanskunst van Foucault een mogelijkheid te reflecteren op het menselijk bestaan in de technologische cultuur? De centrale onderzoeksvraag voor dit afstudeerwerk luidt als volgt:

Welke bijdrage kan het denken van Foucault over bestaanskunst leveren voor de ethiek in onze technologische cultuur, waarin ons gedrag in belangrijke mate door techniek wordt beïnvloed?

Met deze vraag is de nadruk op het filosofische deel van het geschetste probleem komen te liggen. Het is ook mogelijk veel meer in detail onderzoek te doen naar de voorbeelden van gedragsbeïnvloedende technieken, zoals de snelheidsbegrenzer, het alcoholslot, de mobiele telefoon enzovoort. Wat betreft de techniek heb ik me beperkt tot het aannemelijk maken dat zulke producten aanleiding geven voor filosofische reflectie. Die reflectie is het hoofdonderwerp van de scriptie. In het slothoofdstuk geef ik wel suggesties voor de manier waarop de ontwikkelde filosofische inzichten kunnen bijdragen aan de wijze waarop door ontwerpers en gebruikers van techniek over techniek en ethiek wordt gedacht.

In de probleemstelling en de aanpak van dit onderzoek speelt een dialectische figuur een belangrijke ordenende rol. Onderzocht wordt in hoeverre bestaanskunst een oplossing biedt voor de tegenstelling tussen techniek en ethiek. Techniek lijkt het meest

verband te houden met determinisme, beïnvloeding. Vrijheid lijkt het domein van de ethiek. Dit is in het voorgaande aannemelijk gemaakt. In de volgende hoofdstukken zullen beide stellingen nader worden onderzocht. In het tweede hoofdstuk wordt de ervaring van de beïnvloeding door techniek onderzocht aan de hand van Foucault, aangevuld met de hedendaagse socioloog en filosoof van de techniek, Bruno Latour. Het is al bekend dat Foucault later enigszins terug zal komen op de disciplineringshese die in het hoofdstuk centraal zal staan. Uiteindelijk zullen we komen tot een andere interpretatie van Foucaults denken, maar eerst wordt Foucault gevolgd in zijn toenmalige denken over disciplineren om dit tot het uiterste te beproeven.

techniek / beïnvloeding

ethiek / vrijheid

bestaanskunst?

Dat Foucault een uiterste positie inneemt, kan verklaard worden, doordat hij zich af wilde zetten tegen de filosofieën van het autonome subject. Foucault meende dat de modern-filosofische opvatting van het autonome subject niet langer houdbaar was, maar deze opvatting bezat grote autoriteit en leek niet te kunnen worden omzeild. Dit blijkt bijvoorbeeld uit zijn houding van angstige rivaliteit tegenover Jean-Paul Sartre (1905-1980), tijdens Foucaults studententijd een enorm invloedrijke intellectueel. Foucault bewonderde de maatschappelijke invloed van Sartre en hij deelde met Sartre vele existentialistische denkbeelden. Maar uiteindelijk werd Foucault toch beklemd door de ethiek van Sartres beroemde lezing *Het existentialisme is een humanisme*. De mens is 'tot vrijheid gedoemd' is de bekende bewering van Sartre. Even radicaal volgt daarop dat de mens ook volledig verantwoordelijk is voor zijn keuzen en wat hij kiest van zichzelf te maken. Sartre stelt dat ieders persoonlijk levensontwerp ook een waardeoordeel inhoudt voor anderen: 'door mijzelf te kiezen, kies ik de mens' (Sartre, 239). Het is incoherent en daarom *te kwader trouw* om deze fundamentele betrokkenheid op anderen niet te erkennen. Door deze zware morele eis van universele betrokkenheid raakt bij Sartre de vrijheid in laatste instantie toch bedolven onder een uitsluiting van het verschil tussen mensen. Foucaults onderzoek naar disciplineren kan worden gezien als een poging deze constellatie van vrijheid en universaliteit te ondergraven. Terwijl in de hoofdstroom van de moderne filosofie, zoals in Sartres ethiek, het subject centraal staat, wilde Foucault het subject *decentraliseren*.

Later zal Foucault wel spreken van de 'chantage' van de Verlichting en de rede. Daarmee bedoelt hij dat kritiek op de vooruitgang stevast wordt gezien als een uiting van irrationaliteit. In deze scriptie zal blijken dat Foucault later op een andere, minder extreme wijze pogt kritiek te leveren op de moderne rationaliteit. Dan levert hij geen kritiek meer van buiten, door de disciplineren tegenover de subjectfilosofie te stellen, maar slaagt hij erin om ook kritiek op de rationaliteit van binnenuit als een rationele vorm van filosofiebeoefening te beschouwen. In de dialectische driehoeksfiguur betekent

dit dat Foucault uiteindelijk de weg naar beneden zal nemen, waar hij de ‘andere vrijheid’ van de bestaanskunst zoekt. Tot dan zit hij echter gevangen in de bovenste lijn van de in elkaar omslaande begrippen vrijheid en determinatie, oftewel autonoom subject en gedecentraliseerd subject. Foucaults disciplinerings these kan dan worden beschouwd als een extreme, misschien ‘overdreven’ reactie op de filosofie van het autonome subject met als doel om de autoriteit van de moderne filosofie te breken.

Om de felheid van Foucaults eerdere werk te begrijpen staat in het derde hoofdstuk één van de belangrijke bronnen van de filosofie van het autonome subject centraal, namelijk de ethiek van Immanuel Kant (1724-1804). Het doel van dat hoofdstuk is tweeledig. Ten eerste zal blijken waarom ethiek vrijheid vooronderstelt. Dat is een gegeven dat geldig blijft, ook voor Foucault. Ten tweede wordt geprobeerd om te tonen met welke denkbeweging deze kern van de ethiek, de vrijheid van het autonome subject, kan omslaan in een ideologie waarin de vrijheid wordt tot een verplichtend programma, een vast model. Om te benadrukken dat autonomie en discipline niet alleen tegenover elkaar staan, maar ook verwant zijn en op een lijn staan in de dialectische driehoek, gebruik ik voor de modern-filosofische ethiek van het autonome subject de term formeel, of ethisch determinisme. Zo dwingend als namelijk de discipline mensen conformeert, precies zo bevat de Kantiaanse ethiek een kern van conformisme. Het is dan niet de materie die dwingt, maar de ideologie, de formele principes – vandaar een formeel determinisme. Deze vorm van conformisme kan tegenwoordig niet meer zondermeer voor deugd doorgaan. Een vrijheidsbegrip dat in deze tijd voor realistisch en zinnig gehouden kan worden, moet meer plaats inruimen voor allerlei vormen van beïnvloeding.

materieel determinisme

formeel determinisme

vrijheidspraktijk van de bestaanskunst

In het vierde hoofdstuk staat Foucaults late werk over ethiek als bestaanskunst centraal. Er wordt beschreven hoe Foucault dan een visie op vrijheid en autonomie ontwikkelt die beïnvloeding in zich heeft opgenomen. Autonomie wordt dan het altijd wijkende streep punt dat wordt benaderd door op bezonnen wijze om te gaan met de omstandigheden waarin mensen zich bevinden en waardoor ze worden beïnvloed. Foucault spreekt van het uitoefenen van vrijheid, of *vrijheidspraktijk*. Het gaat niet om een onbegrensde vrijheid, maar om het vormgeven, richting kiezen, stijl verlenen. De vraag die dan onderzocht moet worden is hoeveel deze visie over *stijl* waard is. Is het een geloofwaardige overstijging van de tegenstelling tussen vrijheid en bepaling, of is het een halfbakken compromis? Daaruit volgen twee kritische vragen die het onderwerp van het vijfde hoofdstuk vormen:

Heeft het wel zin om van vrijheid en autonomie te spreken als dat slechts de wijkende horizon is die telkens dreigt te worden overspoeld door honderd-en-één vormen van beïnvloeding?

Kan bestaanskunst met de nadruk op de vormgeving van het eigen bestaan, onder erkenning van beïnvloeding en zonder vaste morele principes en criteria, wel doorgaan voor ethiek?

Als antwoord op deze kritische vragen zal worden getoond in hoeverre Foucaults bestaanskunst een positief antwoord kan geven. De suggestie is dat de bestaanskunst als een antwoord moet worden gezien op de oude tegenstelling van vrijheid en determinisme, die bij nader inzien beide een vorm van determinisme bleken: mensen zijn onderworpen aan dingen of aan ideeën. In Foucaults bestaanskunst krijgt de menselijke ervaring een bescheidener gedaante. Beide vormen van determinisme worden afgewezen als te ver doorgevoerde abstracties. Dat kan met een voorbeeld alvast geïllustreerd worden. Stel dat mijn toekomst helemaal voorbestemd is. Het lijkt dan of ik als een figuur in een film ben. Mijn toekomst staat vast, want die staat op de rol die langzaam in de projector wordt ingevoerd. Maar nu sta ik voor een T-splitsing. Wat moet ik nu doen? Het is wel zo dat mijn toekomst al vaststaat. Zelfs dat ik nu sta te twijfelen over de te kiezen richting is een scène in de film. Maar voor mij is de keuze aan de orde. Het besef dat ik ook onderdeel ben van een gedetermineerd verloop van de tijd, is niet van toepassing voor mijn subjectieve ervaring. Het is een zinloze abstractie, die mij niets zal helpen. De ervaring die wel aan de orde is, is dat ik geconfronteerd wordt met omstandigheden en daarbinnen een weg moet zien te vinden. Bij die ervaring hoort een open en onzekere toekomst die we tevergeefs proberen te ontlopen door overdreven vormen van abstractie. Bij de menselijke ervaring hoort dat we niet slachtoffer zijn van de discipline, noch dat we zekerheid over morele criteria hebben: de toekomst is open en onzeker.

In het slothoofdstuk wordt nog eens teruggekomen op de voorbeelden van moderne technieken en hun gedragsbeïnvloedende werking. Wat zou de ethiek als bestaanskunst onze technologische cultuur kunnen bieden? Weg van het onderscheid tussen technische mogelijkheden en ethische criteria van goed en kwaad, benadrukt het perspectief van de bestaanskunst de *stijlkeuze*: wanneer we ethiek beoefenen zouden we ons beter moeten realiseren dat principes niet eeuwigdurend zijn, maar afhankelijk van de mogelijkheden die door techniek geschapen worden. En wanneer we ontwerpers of gebruikers van techniek zijn, zouden we ons meer kunnen realiseren dat we bestaansmogelijkheden veranderen en een richting geven. De omgang met techniek is volop een ethische bezigheid, omdat daarmee stijlkeuzen worden gemaakt waarmee het bestaan vorm wordt gegeven.

HST. 2 GEDRAGSBEÏNVLOEDING EN DISCIPLINE

In Utrecht, rond het Smaragdplein in de wijk Hoograven, is een strip aangebracht in de trottoirs rond de winkels. Deze vormt het nieuwste wapen in de strijd tegen de diefstal van winkelwagentjes (*Trouw*, 5-3-2004). Het is een 'antidiefstalsysteem waarbij de wielen bij het passeren van een magnetisch veld automatisch blokkeren. Duwt een klant zo'n beschermde kar toch over een rij gemarkeerde stoeptegels bij de uitgang, dan blijft het wagentje plots stokstijf staan'. Dit antidiefstalsysteem is een actueel voorbeeld van hoe het mogelijk is met techniek het gedrag van mensen te beïnvloeden. Als het niet lukt om mensen goed gedrag bij te brengen door hen aan te spreken op hun verantwoordelijkheid, dan kunnen we misschien beter de winkelwagens moraliseren: 'Bij de paar winkels die het systeem al hebben ingevoerd, zijn ze enthousiast (...). Het aantal karren dat daar nog verdwijnt is 'bijna nihil'.'

Naast een voorbeeld van wat moralisering van apparaten zou kunnen inhouden, vormt het bericht een prima illustratie bij het techniekonderzoek van Bruno Latour. De analyse op luchtige toon van de wijze waarop het, na een krachtenspel, uiteindelijk met een technisch middel toch lukt om mensen fatsoen bij te brengen, lijkt haast uit Latours werk afgeleid. Latours werk zal centraal staan in het eerste deel van dit hoofdstuk. Hij heeft zeer bruikbare concepten ontwikkeld, met name het *script*, voor het beschrijven van de sturende werking van techniek zoals in het voorbeeld met de winkelkarren. Het belang van zijn theorie schuilt erin dat het ook mogelijk wordt de sturende rol van techniek op het spoor te komen waar deze niet zo aan de oppervlakte ligt als de rode stippellijn rond het Smaragdplein.

Aan de hand van het werk van Michel Foucault wordt in het tweede deel van het hoofdstuk onderzocht hoe belangrijk sturing door techniek in onze maatschappij is. Daarbij ligt de nadruk op Foucaults werk over *discipline* uit de jaren '70. Dit werk wekt de indruk dat de moderne maatschappij een dwangbuis is en dat de moderne vrijheid een illusie is. Zulke opvattingen gelden vaak als een doodsteek voor de ethiek, omdat ethiek alleen mogelijk zou zijn voorzover mensen vrij zijn en dus niet door techniek gestuurd. En inderdaad is een gevoel van verlammeende verwarring, of zelfs van nihilisme en fatalisme voor velen het resultaat van Foucaults analyses.

In volgende hoofdstukken zal blijken dat Foucault geen fatalisme of nihilisme voor ogen stond, maar wel een nieuwe opvatting van ethiek (ethiek als bestaanskunst). Waarom een vernieuwing van de ethiek nodig zou zijn, wordt duidelijk aan de hand van de spanning tussen vrijheid en sturing die in dit hoofdstuk naar voren komt. Die spanning dringt zich op en krijgt diepte door de normativiteit van techniek tot de uiterste consequenties door te trekken en dus in zekere zin op de spits te drijven. Zeker als we weten dat Foucaults denken in later werk een wending zal nemen, lijkt het boeiend om Foucault te volgen in zijn onderzoek naar de disciplinerende macht. Ten slotte zal

blijken dat er interessante manieren zijn om de theorieën van Latour en Foucault met elkaar in verband te brengen.

1. Bruno Latour – Kleine sociologie van alledaagse voorwerpen

De Franse onderzoeker van wetenschap en techniek Bruno Latour heeft de filosofie verrijkt met een antropologische aanpak voor onderzoek van onze eigen westerse samenleving. In de bundel *De Berlijnse sleutel* (1997) is een aantal artikelen verzameld waarin Latour als liefhebber van wetenschap en techniek rondkijkt in de hedendaagse technologische cultuur. 'Kleine sociologie van voorwerpen uit het dagelijks leven' heeft Latour het deel genoemd waarin hij laat zien hoe alledaagse voorwerpen, soms maar 'piepkleine' innovaties, functioneren in ons bestaan. Hij laat zien dat de scheiding die we vaak hanteren tussen het menselijke en het technisch-wetenschappelijke (of het geestelijke en het materiële) onhoudbaar is. Die scheiding is volgens Latour kenmerkend voor de moderne filosofie waarin het dualisme tussen subject en object zo'n grote rol speelt. Latour beweert dat daarmee wordt miskend hoe mensen en dingen (subject/object) met elkaar verstrengeld zijn. Vandaar dat hij in het essay *Wij zijn nooit modern geweest* (1994) een pleidooi houdt voor een 'symmetrische antropologie', waarin mensen en dingen gelijk worden behandeld, namelijk als 'actanten'.

Script

In de *Morele last van een sleutelhanger* bekijkt Latour hoe die verstrengeling van menselijke en technische elementen eruit ziet in het geval van de welbekende hotelsleutels met een verzwaarde sleutelhanger. Hoteleigenaren willen graag dat de gasten hun kamersleutel in het hotel achterlaten als ze hun toeristische uitstapjes maken. Hotelgasten vinden dat maar lastig en als de hoteleigenaar het erop aan zou laten komen, zouden de gasten – al dan niet opzettelijk – meestal vergeten de sleutels af te geven. Daar hebben hoteleigenaren iets op gevonden. Ze hebben een zwaar gewicht aan de hotelsleutels bevestigd. Er zijn nauwelijks gasten die opzettelijk de sleutel bij zich willen houden nu er zo'n zwaar gewicht aan zit. En het is bijna onmogelijk dat de gasten per ongeluk de sleutel in hun zak laten zitten.

Eerst had de hoteleigenaar gewoon gevraagd of de gasten de sleutels alstublieft af wilden geven. Veel plichtsgetrouwe gasten gehoorzaamden netjes aan dit verzoek, maar soms vergaten ze het. Andere, minder plichtsgetrouwe gasten, laptten het verzoek aan hun laars. Een bord bij de receptie waarop duidelijk stond dat de sleutels achtergelaten moesten worden, hielp beter, maar nog niet voldoende. Een grote zware sleutelhanger aan de sleutels blijkt het best te helpen. Er zijn nu nog maar enkele gasten die niet gehoorzamen.

De gasten zijn niet zomaar ineens plichtsgetrouwer geworden, maar er is een min of meer dwingend handelingsvoorschrift aan de sleutel toegevoegd. De sleutel schrijft mensen een bepaald gedrag voor. ‘Hoe kunnen we’, vraagt Latour zich af, ‘de in het mechaniek ingecodeerde prescripties in woorden worden uitgedrukt?’ Daartoe kunnen we de handelingen die dingen ons voorschrijven in woorden uitdrukken: ‘reeksen van uitspraken (dikwijls in de gebiedende wijs) die de mechanieken (zwijgend maar onophoudelijk) de gemechaniseerden toevoegen: “Doe dit, doe dat, gedraag u aldus, ga niet daarheen, zo moet u dit doen, u mag daarheen.”’ Die korte zinnen die de mechanieken de gebruikers toeroepen noemt Latour *script* (Latour 1997, 69)².

Delegatie van moraal aan de dingen

De verzwaarde sleutelhanger verandert de verdeling van taken en verantwoordelijkheden tussen mens en ding. De sleutelhanger is zo ontworpen dat het niet meer van de gebruiker zal afhangen of de sleutel zal worden achtergelaten bij de receptie. Er zijn taken overgeheveld van de kant van de mens naar de kant van de techniek. Het behoort overigens tot de uitgangspunten van Latours theorie dat het onderscheid tussen mensen en dingen niet zo strikt getrokken kan worden. ‘Niemand heeft ooit technieken gezien – en evenmin heeft iemand ooit mensen gezien’ (Latour 1997, 21). Wat we wel zien, zijn samenstellingen en dat is volgens Latour ook wat we daadwerkelijk zijn. Zowel mensen als dingen zijn samenstellingen, mengvormen van zogenaamd technische en zogenaamd menselijke elementen. Mensen en dingen worden wat ze zijn in wisselwerking met elkaar, door de wijze waarop ze functioneren in een samenspel.

Een technische innovatie is volgens Latour meer dan het ontwerp en de vervaardiging van een nieuw product. Met de introductie van een product verandert heel het samenspel van mensen en dingen. Er vindt een herverdeling van taken plaats. De hotelsleutel neemt van de hotelgasten de taak over ervoor te zorgen dat de sleutels in het hotel blijven, een deurdranger neemt werk van een portier over, een verkeersdrempel zorgt dat ons morele besef niet meer zal verslappen en dat we voortaan allemaal en altijd rustig rijden als we een school passeren. Maar het is niet simpelweg een andere taakverdeling; in het veranderde samenspel van mensen en dingen zullen die taken ook anders worden uitgevoerd. Een portier werkt anders dan een deurdranger: menselijke inzet kan verslappen, de materie is standvastig, en een portier kan oude dames een handje helpen terwijl een deurdranger onflexibel is. Precies die starheid is het grote voordeel van techniek op de wispelturigheid van mensen in veel van de voorbeelden.

De opmerkelijke stelling van Latour is dat degenen die klagen over de teloorgang van de moraal over het hoofd zien hoeveel moraal er zit in de dingen om ons heen. Bij een technische innovatie vindt een herverdeling van rollen, functies en competenties plaats tussen de mensen en dingen. In veel gevallen, bijvoorbeeld bij een snelheidsbegrenzer,

² Latour verwijst naar Madeleine Akrich, die het *script* introduceerde.

alcoholslot, of deurdranger zijn het morele taken die aan de techniek zijn *gedelegeerd*. Latour voorspelt dat de verloren gewaande moraliteit, de ‘missing mass’ van de moraal, snel teruggevonden zal worden als ethici hun aandacht richten op de niet-mensen (Latour 1997, 28).

Maar Latour uit meteen daarna zijn vermoeden dat de ethici niet tevreden zullen zijn met de vondst. Ze zullen zich verontwaardigd betonen over de zorgeloosheid van de mensen die mogelijk wordt als de moraal aan de dingen wordt gedelegeerd. En inderdaad, tot vandaag toe, stelt Latours theorie velen voor een raadsel. Een snelheidsbegrenzer kan de taak op zich nemen op de snelheid te letten. Ongetwijfeld is een snelheidsbegrenzer veel plichtsgetrouwer dan een menselijke bestuurder. Maar levert het apparaat daarmee een morele prestatie? Waar blijft de ethiek en waar blijft de mens, als handelingen via techniek worden geautomatiseerd?

Latour en de ethici

Hoewel Latour zijn theorie aan de ethici presenteert als de onbrekende massa in de kennis over de moraal, is de samenwerking tussen Latour en de ethici sindsdien maar moeizaam verlopen. Ik geloof dat het niet overdreven is om te zeggen dat de ethici en Latour elkaar nog helemaal niet hebben begrepen. Dat de moraal tegenwoordig in de dingen zou huizen, heeft ervoor gezorgd dat techniekfilosofen en ethici zich hebben gestort op de eigenaardige vraag of dingen een morele actor kunnen zijn, of ze kunnen handelen als een moreel subject in Kantiaanse zin.³ Inmiddels stelt Latour dat het niet zijn bedoeling was zoiets te beweren. En voor zover hij dat heeft gesuggereerd, stelt hij dat hij misschien een ‘beetje heeft overdreven’ ter compensatie voor de minachting voor techniek bij veel sociologen (Latour 2002, 11). Er was sprake van overcompensatie en daardoor werden zijn discussiepartners misschien op het verkeerde been gezet. Dat geldt dan in nog sterkere mate voor zijn stelling dat het hoog tijd wordt voor een ‘parlement van de dingen’ in *Wij zijn nooit modern geweest*. Van de leden van een parlement verwachten we immers nog wel wat meer dan dat ze een bepaalde handeling volgens een script kunnen verrichten.

De ethici zijn er nog niet in geslaagd de implicaties van Latours ideeën te vatten. Latour, aan de andere kant, is er zelf ook nog niet in geslaagd een brug te slaan tussen zijn vernieuwende inzichten over techniek en de manier van denken in de ethiek. Voorlopig is het er bij gebleven dat er over en weer wat verwarring is gezaaid. Mede door Latours luchtige verwijzing naar ‘de ethici’, dreigen de beide posities, zijn eigen en die

³ Latour verwijst zelf naar Louis Quéré. Verder: P.-P. Verbeek (2003), ‘De moraliteit van de dingen’; Tsj. Swierstra (1999), ‘Moeten artefacten moreel gerehabiliteerd?’; G. de Vries (2001), ‘Wetenschaps- en techniekonderzoekers, waar is de geest gebleven?’ Het is overigens niet de bedoeling om met stelling dat de vraag naar moreel actorschap van dingen eigenaardig is, te suggereren dat de uitwerkingen in deze artikelen dat ook zijn.

van de ethici, karikaturen te worden. De opgave is nu te onderzoeken waarom het gat tussen ethiek en techniek zo moeilijk te overbruggen is.

Vrijheid en beïnvloeding

Latours concepten, het script en de delegatie van moraal aan de dingen, zijn voor beschrijvend empirisch onderzoek heel bruikbaar, maar inpassing in het gebruikelijke ethisch vocabulaire blijkt moeilijk. Er zal worden onderzocht in hoeverre en op welke wijze de tegenstelling tussen vrijheid en beïnvloeding hieraan ten grondslag ligt. Techniek wordt meestal in verband gebracht met materiële voorwerpen, en met sturing of determinatie. Natuurwetenschappen en menswetenschappen, voorzover ze beschrijvend zijn, kunnen daar iets over zeggen. De ethiek heeft niet betrekking op wat *is*, maar op wat *behoort*. Het onderwerp van de ethiek is het menselijk handelen in vrijheid, zodat het door morele overwegingen kan worden bepaald. Ethiek gaat niet over het materiële maar over het geestelijke aspect van de mens, over de mens met bewustzijn. Vrijheid en bewustzijn rekenen we tot het domein van de ethiek. Techniek en ook de gedragseffecten van techniek zouden we dan tot het domein van de natuurwetenschappen moeten rekenen.

Volgens deze indeling waarbij het geestelijke en het materiële worden gescheiden, stelt de idee van moralisering van apparaten ons voor een probleem. Het is wel mogelijk om met sleutelhangers, of met snelheidsbegrenzers gedrag te sturen, maar het is de vraag wat dat met ethiek te maken heeft. Het onderzoeken of toepassen van gedragssturing met techniek valt meer in het domein van de materiële, gedetermineerde natuur dan in het domein van menselijke handelingen in vrijheid waarop ethiek betrekking heeft. Onderzoek als dat van Latour impliceert dat een zuiver ethisch domein helemaal niet bestaat. Ook waar mensen menen in vrijheid hun gedrag te bepalen, worden ze beïnvloed door hun omgeving, waaronder alle technische producten. Om te stellen dat gedragsbeïnvloeding niet van belang is voor de ethiek lost dus weinig op, zeker niet nu we beginnen te vermoeden dat ons gedrag nooit vrij is van beïnvloeding.

Deze spanning wil ik in de volgende paragraaf uitwerken vanuit de *disciplinerings*these van Michel Foucault. De mens, zijn ziel en de moraal zijn het effect van discipline waaraan mensen gedurende de geschiedenis zijn onderworpen, stelt Foucault. Dit houdt een felle kritiek in op het moderne mensbeeld en de ideeën over vrijheid in de filosofie en ethiek. Discipline kan dus worden toegevoegd in het rijtje techniek, sturing, determinatie, natuur. Foucaults werk zal helpen de tegenstelling tussen techniek en ethiek op scherp te zetten.

2. Michel Foucault – Discipline

Bruno Latour heeft de filosofie een empirische impuls gegeven door met een antropologische blik naar de eigen cultuur te kijken. Michel Foucault heeft sinds de jaren '60 ook een soort empirische wending aan de filosofie gegeven door historisch onderzoek toe te voegen. Foucault heeft laten zien hoe bij het totstandkomen van onze samenleving concrete gebeurtenissen en de materiële inrichting even belangrijk zijn geweest als filosofische ideeën. Het belangrijkste boek van Foucault is in dit verband *Surveiller et punir* uit 1975 (vertaald als *Discipline, toezicht en straf*). In deze paragraaf zal een aantal van de meest relevante aspecten van dit boek worden uitgelicht.

Het panopticon

In *Discipline, toezicht en straf* van Michel Foucault uit 1975 vervult het *panopticon* een sleutelrol. Het panopticon is een ontwerp voor een gevangenis van Jeremy Bentham uit 1791. Deze gevangenis bestaat uit een centrale toren van waaruit toezicht kan worden gehouden op alle gevangenen. De gevangenen zijn allen afzonderlijk opgesloten in cellen die in een cirkel rond de centrale bewakingstoren zijn gebouwd. De cellen hebben een buitenraam en een raam dat naar de toren is gericht. Door het buitenraam zijn de cellen altijd goed verlicht. De bewaker in de toren kan ten allen tijden zien of de gevangenen zich net gedragen. Door de lichtval kunnen de gevangenen de bewaker in de toren niet zien. Zij weten daarom nooit of de bewaker hen op een bepaald moment observeert, maar zij moeten er wel voortdurend rekening mee houden dat zij geobserveerd kunnen worden.

Deze betrekkelijk eenvoudige technische vinding maakt het mogelijk de bewaking in de gevangenis heel effectief te organiseren. Alle gevangenen kunnen afzonderlijk worden opgesloten, waardoor samenzwering en onrust worden voorkomen. En daarvoor is slechts één bewaker nodig om toezicht te houden. Door de slimme technische inrichting van de gevangenis wordt er een machtsverhouding gecreëerd die een enkele bewaker in staat stelt vele gevangenen in bedwang te houden. Zoveel overmacht ontleent de bewaker niet aan zijn lichamelijke kracht, maar aan de materiële inrichting. Foucault schrijft:

Het principe van de macht is niet zozeer gelegen in een persoon als wel in een strak gearrangeerde verdeling van de lichamen, de vlakken, de blikken en het licht; in de apparatuur waarvan de interne mechanismen de betrekking produceren waarin de individuen gevangen zijn. (Foucault 1997, 279)

In Foucaults beschouwing wordt de ontdekking van de invloed van de apparatuur direct verbonden met de macht die in de maatschappij op individuen wordt uitgeoefend. Hij volgt hierin Bentham, met dit verschil dat Foucault uiterst kritisch staat tegenover de machtswerking van het panopticon, terwijl Bentham zeer enthousiast was over zijn vinding. Het principe van het panopticon zou immers niet alleen geschikt zijn voor de bewaking van gevangenen; overal waar surveillance nodig is kunnen volgens Bentham

positieve effecten worden bereikt door mensen in een panopticon vast te houden (oftewel te detineren):

Zijn de gedetineerden veroordeelden, dan bestaat er geen gevaar voor complotten, gemeenschappelijke uitbraakpogingen, plannen voor toekomstige misdaden of wederzijdse slechte beïnvloeding; krankzinnigen kunnen elkaar niet te lijf gaan; kinderen kunnen niet afkijken, niet kletsen, geen herrie schoppen of onoplettend zijn. Bij arbeiders voorkomt het diefstal, samenscholing, handgemeen en afleidingen die het werk vertragen, de kwaliteit verminderen of ongelukken veroorzaken. (277)

De twee citaten geven twee belangrijke lijnen uit Foucaults boek weer. De eerste lijn betreft een wending naar de dingen. Er worden concepten ontwikkeld die de sturende werking van techniek beschrijven. De tweede lijn heeft betrekking op de maatschappelijke, politieke en ethische relevantie die de ontdekking van de sturing door techniek volgens Foucault heeft. Hoewel de citaten alleen plannen van Bentham weergeven die nooit gerealiseerd zijn, wekt *Discipline, toezicht en straf* de indruk dat de huidige maatschappij functioneert als een groot panopticon, een dwangbuis waarin vrijheid alleen als een naïeve illusie bestaat. De feitelijke geschiedenis van hervormingen in het recht en het ontstaan van de gevangenis, de meest aan de oppervlakte liggende lijn, blijft hier vrijwel onbesproken.

In Foucaults analyse uit 1975 wordt meteen de spanning duidelijk die het onderwerp van deze scriptie is: onderzoek naar de sturende rol van techniek levert kennis op, maar die kennis conflicteert met onze opvatting van onszelf en van de ethiek. Onder de oppervlakte van de democratische politiek en de ethiek, legt Foucault de manipulerende macht van de materiële omgeving bloot. Voor veel lezers waren Foucaults bedoelingen met zijn boek niet duidelijk. Hem werd vaak verweten dat hij de menselijke vrijheid had ondermijnd zonder ook maar enige hoop op verbetering in het vooruitzicht te stellen, zonder alternatieven aan te dragen. Later komt aan de orde of onze maatschappij inderdaad als één groot panopticon moet worden gezien (de tweede lijn). Daarbij komt het probleem aan de orde hoe eigenlijk de verhouding moet worden gezien tussen het domein van de materie en de wetmatigheden en het domein van de vrijheid, het bewustzijn en de ethiek. Maar eerst speuren we in *Discipline, toezicht en straf* naar concepten voor de sturende rol van techniek (de eerste lijn).

Discipline

In het denken van de Verlichting, sinds de 18^e eeuw, heerst een groot vertrouwen in de menselijke rede. Met de Verlichting wordt vaak een humaniseringsideaal in verband gebracht: een vooruitgangsgeloof dat inhoudt dat de geschiedenis zich voortbeweegt in de richting van een steeds verdere ontplooiing van de menselijke vrijheid in overeenstemming met de rede. De Verlichtingsideeën steunen sterk op de rede waar mensen middels hun geestelijke vermogens deel aan kunnen hebben. Verlichting en humanisme behoren met hun nadruk op de rede tot de begrippenverzameling van de ethiek, vrijheid en geest. In navolging van de successen in de natuurwetenschap is er

volgens de Verlichting ook een wetenschap van de moraal en politiek mogelijk. Als gevolg hiervan wordt het mogelijk om een rationele fundering te geven voor de staatsvorm en het recht. Enerzijds wordt verondersteld dat van bestaande staatsvormen het redelijke fundament verhelderd kan worden. Anderzijds wordt de rede in stelling gebracht om staatsvorm en recht te hervormen op basis van verlichte ideeën over democratie, gelijkheid, scheiding van machten enzovoort.

Foucault probeert in *Discipline, toezicht en straf* te laten zien dat dit een eenzijdig verhaal is waar op zijn minst nog een ander verhaal bij verteld moet worden:

De ideeëngeschiedenis is geneigd het ideaal van de volmaakte samenleving toe te schrijven aan de filosofen en juristen van de achttiende eeuw; maar er bestond ook een militaire droom van de samenleving, en die had niet de natuurstaat als fundamenteel uitgangspunt, maar de zorgvuldig geschikte raderen van een machine; niet het oorspronkelijke verdrag, maar de permanente dwang; niet de fundamentele rechten, maar een oneindig voortschrijdende dressuur; niet de algemene wil, maar de automatische gehoorzaamheid. (235)

Terwijl de filosofen en de juristen in het pact een oorspronkelijk model trachtten te vinden voor de constructie of reconstructie van het maatschappelijke organisme, werkten de militairen samen met de andere technici van de discipline de procedures uit om individuele en collectieve dwang op de lichamen uit te oefenen. (236)

Foucault zet hier begrippen die naar militaire discipline verwijzen tegenover begrippen uit de achttiende-eeuwse filosofie zoals het maatschappelijk verdrag, fundamentele rechten en algemene wil. Om zijn verhaal van verborgen strategie, manipulatie en dwang aannemelijk te maken, richt Foucault zich op de geschiedenis van een viertal instellingen: leger, ziekenhuis, fabriek en school. Deze instellingen behoren tot de verworvenheden van de vooruitgang. Er wordt gebruik gemaakt van nieuwe kennis over ziekte en genezing, toegenomen technische vaardigheid en kennis van efficiënte productiewijzen en bedrijfsvoering. Maar Foucault stelt daar tegenover dat deze instellingen vervolgens ook aangepaste en ingevoegde mensen nodig hebben en produceren. Het zijn bij uitstek *disciplinerende instellingen*.

Institutionalisering – het opstellen van reglementen en procedures, en de materialisering daarvan in gebouwen, ziekenzalen, schoolbanken, archieven en registers – zorgt voor een verbinding van kennis en macht. Iedere vorm van classificatie is naast een rationalisering op basis van toenemende kennis ook een procedure voor controle en bijsturing van mensen. In Foucaults analyses van de moderne maatschappij waarin steeds meer dingen geregeld en geïnstitutionaliseerd worden, wordt ‘de discipline’ langzaam een autonome macht die buiten het zicht en de invloed van individuen om functioneert.

De eerste belangrijke ingreep van de discipline is dus de vorming van ‘*tableaux vivants*’ die de ongeordende, nutteloze en gevaarlijke massa veranderen in een overzichtelijke veelheid. Het opstellen van ‘tabellen’ is een van de grote problemen geweest van de wetenschappelijke, politieke en economische technologie van de achttiende eeuw: (...) men inspecteerde de manschappen, legde aanwezigheid en afwezigheid vast en begon consequent een algemeen register van de strijdkrachten bij te houden; de ruimte van het hospitaal werd opgesplitst, de zieken werden ingedeeld en van elkaar gescheiden, en tegelijk werden de ziekten systematisch geïdentificeerd. Het zijn dubbele operaties waarvan de componenten – verdeling en analyse, controle en beheersing – onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. De tabel is in de achttiende eeuw zowel een kennisprocedure als een machtstechniek, het wordt een instrument om de veelheid te overzien, te ordenen en te beheersen: de veelheid moet aan ‘orde’ worden onderworpen. (206)

Observatie is dus nooit alleen het vergaren van kennis, maar altijd ook het uitoefenen van macht. Het ‘bijhouden’ van gegevens over mensen is naast een ‘kennisprocedure’ altijd ook een ‘machtstechniek’.

Dispositief

In *De wil tot weten*, het boek dat volgt op *Discipline, toezicht en straf*, introduceert Foucault het begrip *dispositief* voor een dergelijk samenhangend geheel van weten en macht. Als Foucault het heeft over ‘de discipline’ bedoelt hij niet wilskracht of doorzettingsvermogen. Hij doelt op het dispositief in moderne maatschappijen dat via scholen, ziekenzorg, en andere instituties een disciplinerende werking op mensen uitoefent.

Scholen, kazernes, werkplaatsen en hospitalen zijn disciplinerende instellingen. Het zijn systemen, of dispositieven, waar de discipline duurzaam functioneert. De term *disciplinerende instelling* benadrukt dat deze instellingen individuen disciplineren, tot gehoorzame lichamen maken. Tegelijkertijd is het ook zo dat een systeem waar de discipline functioneert alleen bestaat door de tactische samenwerking van individuen. Een dispositief houdt dus zichzelf in stand, vernieuwt zichzelf. De elementen waaruit het bestaat, produceert het ook zelf. Samenwerkende individuen houden het dispositief als een apparaat in bedrijf. En het dispositief brengt individuen voort die geschikt zijn om te worden ingevoegd in het apparaat.

De *école mutuelle* (schoolstelsel waar leerlingen elkaar onderling onderwijzen) is een extreem voorbeeld van een disciplinerend apparaat. Daar maakte men gebruik van een ingenieus systeem waarbij de leerlingen altijd actief en nuttig waren. Op ieder moment leerden ze zelf iets, of maakten ze zich nuttig voor het onderwijs aan jongere leerlingen.

De school ontwikkelt zich tot een leerapparaat waarin iedere leerling, ieder niveau en ieder moment op de juiste wijze gecombineerd en continu gebruikt worden in het algehele leerproces. Eén van de grote voorvechters van de *école mutuelle* geeft aan hoe groot deze vooruitgang is: 'Op een school met 360 kinderen kan de meester die iedere leerling apart wil onderrichten in een les van drie uur aan iedere leerling slechts een halve minuut besteden. Met de nieuwe methode schrijven, lezen en rekenen alle 360 leerlingen tweeënhalf uur lang onafgebroken' (231)⁴

Hoe deze school als een apparaat functioneerde, wordt ook duidelijk als Foucault een voorbeeld geeft van het uiterst strakke systeem van bevelen. In dit voorbeeld blijkt duidelijk de disciplinerende werking van deze school. Daarnaast roept het een vraag op die later aan de orde zal komen: welke relatie heeft dit strakke systeem van tucht met onze wereld?

De école mutuelle voert met haar systeem van signalen waarop onmiddellijk gereageerd moet worden deze controle over het gedrag nog een stap verder. Zelfs de afzonderlijke elementen van de mondelinge orders functioneren als signalen: 'Neem plaats in de banken. Bij de woorden *Neem plaats* leggen de kinderen met een klap de rechterhand op de tafel en tegelijkertijd stappen ze met één been in de bank; bij de woorden *in de banken* stappen ze met het andere been in de bank en gaan ze voor hun leien zitten. *Neem de leien*. Bij het woord *Neem* brengen de kinderen de rechterhand naar het touwtje waarmee de lei aan de spijker is opgehangen, en met de linkerhand pakken ze de lei vast; bij de woorden *de leien* haken ze deze los en leggen haar op de tafel.' (233)

[En in een voetnoot voegt Foucault nog toe:] Tronchot heeft uitgerekend dat de leerlingen meer dan 200 bevelen per dag kregen (de bijzondere orders niet meegerekend); alleen al 's ochtends 26 mondelinge bevelen, 23 tekens, 37 belsignalen en 24 fluitsignalen; per 3 minuten dus een bel- of fluitsignaal. (233)⁵

Disciplinerende macht

Uit een voorbeeld als dat van de *école mutuelle* wordt duidelijk waarom Foucault dikwijls de term *dressuur* gebruikt. Het schoolsysteem oefent als dispositief een vormende macht op de leerlingen uit die inderdaad nog het meest weg heeft van dressereren of africhten. Het aspect van *dressuur* is belangrijk in de analyse van de discipline. Maar nog belangrijker is dat Foucault laat zien dat de vormende macht ook op veel subtielere wijze kan functioneren, namelijk door te definiëren wat normaal is. De bevelstructuur op de *école mutuelle* is een uiterste vorm die macht kan aannemen, namelijk als gezag dat heel zichtbaar en overweldigend aanwezig is.

In disciplinerende instellingen gaat de macht echter steeds meer volgens het model van het panopticon te werk, oftewel minder opzichtig en anoniemer. De continue, met technische middelen geautomatiseerde observatie van mensen oefent een sturende invloed op hen uit. Deze invloed duidt Foucault aan als een positieve, productieve macht, die hij onderscheidt van gebruikelijke opvattingen van macht.

⁴ Met citaat uit: Samuel Bernard, 'Rapport du 30 octobre 1861 à la société de l'enseignement mutuel'.

⁵ Foucault verwijst naar een dissertatie over de geschiedenis van het enseignement mutuel.

We moeten ophouden de effecten van macht steeds in negatieve termen te omschrijven, als zou ze enkel 'uitsluiten', 'onderdrukken', 'terugdringen', 'censureren', 'abstraheren', 'maskeren' en 'verhullen'. In werkelijkheid is de macht productief; ze produceert realiteit, ze produceert objectgebieden en waarheidsrituelen. Het individu en de kennis daarover zijn resultaat van deze productie. (269)

Het positieve, vormende aspect van deze macht is niet afhankelijk van bevelen, maar functioneert via *normalisering* die het effect is van de observatie en kennisopbouw over individuen. Het registreren en toewijzen van plaatsen, functies en rangen gebeurt niet slechts omwille van de registratie, maar het gaat ook functioneren als sanctie, als straf of aanmoediging voor individuen om hun gedrag aan te passen. Over de *école militaire* waar de rang van de leerlingen duidelijk in tekens op hun kleding tot uitdrukking wordt gebracht, schrijft Foucault:

Deze straffende hiërarchie heeft dus een dubbel effect: enerzijds worden de leerlingen ingedeeld op basis van hun vaardigheden en gedrag, en dus op het gebruik dat men daarvan kan maken als ze de school verlaten; anderzijds wordt er een constante druk op de leerlingen uitgeoefend zodat ze zich allemaal naar hetzelfde model schikken en allen op dezelfde wijze worden gedwongen 'zich te onderwerpen, te gehoorzamen, toegewijd te studeren en te oefenen, en de plichten en de discipline nauwgezet te betrachten'. Zodat ze allemaal op elkaar gaan lijken. (254)

De normaliserende sanctie functioneert als een strafsysteem in het klein. Het straffen in de discipline onderscheidt zich van de rechtspraak en straf door justitie doordat de discipline geen strafbare handelingen definieert, maar een *norm* bepaalt voor goed handelen. De normaliserende sanctie is nooit een boetedoening, maar is correctief. De sanctie is vaak een voorschrift voor oefeningen om alsnog een niveau te behalen. De discipline heeft een systeem van straffen en beloningen in haar eigen functioneren opgenomen. Er is geen behoefte aan een onafhankelijk oordelende buitenstaander, zoals justitie in theorie functioneert. Foucault betoogt dat hiervoor in de plaats een subtieler functionerend geïntegreerd strafsysteem is gekomen. De voortdurende zichtbaarheid, registratie en toekenning van rang functioneert zelf als straf of beloning.

Koppeling van lichaam en voorwerp

Het is ten slotte mogelijk om nog preciezer aan te geven hoe Foucault precies de rol van dingen en apparaten in het raderwerk van de discipline ziet. Alom bekend is Foucaults voorbeeld van het panopticon dat door zijn materiële vorm een machtsstructuur veroorzaakt. Hoe de machtsrelaties in een panopticon zullen functioneren is bijna direct inzichtelijk. Het is redelijk eenvoudig in te voelen hoe het is om onderworpen te zijn aan het continue toezicht van een onzichtbare bewaker. Hoewel de bewaker onzichtbaar is, zal het disciplinaire systeem dat hij samen met het gebouw vormt toch niemand ontgaan.

Foucault stelt echter dat eveneens van disciplinerende macht sprake is waar de rol van het toezicht houden is overgegaan in een subtieler proces van normalisering. Het zichtbaar maken en classificeren wordt vanzelfsprekend verantwoord door de manier van denken sinds de Verlichtingsperiode. Deze manier van denken heeft een geweldig

enthousiasme voor disciplinerende methoden mogelijk gemaakt. In dat enthousiasme verdwijnt uit beeld hoeveel noeste arbeid nodig is geweest om de mensen te schikken in de zich vernieuwende maatschappijvormen. Deze arbeid is de dressuur die Foucault reconstrueert in zijn geschiedschrijving. Het is niet alleen te danken aan een inzicht van de rede, maar misschien wel meer aan een proces van africhting, dat mensen zich zijn gaan schikken in de moderne, geïnstitutionaliseerde en wetenschappelijke wereldorde. De discipline is de 'compositie van de krachten van individuen' om een 'effectief apparaat' te creëren (228-229). Daartoe moet het individuele lichaam als een machineonderdeel worden opgevat en gedisciplineerd.

De discipline rafelt handelingen van mensen uiteen tot programma's van handelingen waarin het 'gedisciplineerde lichaam' de basis vormt voor een 'effectieve handeling' (212). Foucault ziet dit uitgebeeld in de voorschriften waarvan hij er zoveel laat zien, bijvoorbeeld voor het leren schrijven:

Men dient het lichaam recht te houden, licht naar voren gebogen en de linker zijde ietwat gedraaid, zodat de kin op de vuist kan steunen als de linker elleboog op de tafel rust. (...) Tussen lichaam en tafel dient een afstand van twee vingers aangehouden te worden; men schrijft zo sneller en bovendien is niets zo schadelijk voor de gezondheid als de gewoonte om met de buik tegen de tafel te steunen. (...) De meester onderricht de leerlingen over de houding die zij bij het schrijven moeten aannemen, en corrigeert deze door een teken of anderszins als ze ervan afwijken. (212)⁶

In de tot programma's herleide handelingen van de discipline worden lichaam en voorwerp gekoppeld.

'Naar voren het wapen. Drie tellen. Op de eerste richt men het geweer met de rechterhand op, men brengt het langs het lichaam en houdt het loodrecht voor de rechterknie met het einde van de loop op ooghoogte; men slaat de linkerhand aan het geweer, de arm strak aan het lijf gesloten ter hoogte van de koppel. Op de tweede tel (...) (212)⁷

Dit is een voorbeeld van wat we de instrumentele codering van het lichaam kunnen noemen. De handeling als geheel wordt ontleed in twee parallelle reeksen: de lichaamsdelen die worden ingezet (rechterhand, linkerhand, duim en vingers, knie, oog, en elleboog) en de onderdelen van het voorwerp dat wordt gehanteerd (loop, keep, haan, schroef). (213)

De discipline leert mensen dus hoe zij moeten functioneren. Het is een proces van oefening en disciplinerend dat de als vanzelfsprekend ervaren verwevenheid van mensen en de wereld smeedt. De koppeling van lichaam en voorwerp is een centraal onderwerp in Foucaults analyse van de disciplinerende macht. De disciplinerende, vormende macht werkt altijd via de normaliserende werking van toezicht. En dit toezicht steunt altijd op materiële, technische middelen. Het is zelfs zo dat in de moderniserende samenleving toezicht steeds onpersoonlijker wordt. En waar de menselijke toezichthouder verdwenen is, komt de normaliserende functie steeds meer te liggen in de technische voorwerpen.

⁶ Door Foucault geciteerd uit: Jean-Baptiste de La Salle, *Conduite des écoles chrétiennes*. Parijs, 1828, blz. 63-64.

⁷ Door Foucault geciteerd uit: Ordonnatie van 1 januari 1766, XI, art. 2.

3. Foucault en Latour over onze technologische cultuur

De discipline wordt door Foucault besproken alsof het een tijdperk van de discipline betrof (ca. 1750-1850). Een tijdperk dat werd beheerst door de discipline als een patroon van denken, een opvatting over de aard en de mogelijkheden van wetenschappelijke kennis en een bijbehorende inrichting van instellingen. Daarbij vestigt Foucault alle aandacht op de disciplinerende werking van de materiële en procedurele inrichting van de wereld en het bestaan. Het tijdperk van de Verlichting verschijnt hierdoor in een heel ander licht dan gebruikelijk is. In de vorige paragraaf werd veel geciteerd om te laten zien hoe volgens Foucault het disciplinaire systeem functioneert. De fragmenten illustreren wat voor historische bronnen Foucault gebruikt en hoe hij ze gebruikt. Het feitenmateriaal dat Foucault aandraagt is verbluffend. En het wordt snel duidelijk dat Foucault niet een standaardgeschiedenis van het verloop van de geschiedenis van het strafrecht en de gevangenis geeft. Door zelf verricht historisch onderzoek en een gewaagde interpretatie geeft hij juist een draai aan de standaardgeschiedenis. Foucault weet daarmee behoorlijk verwarring te zaaien, met betrekking tot ons verleden, maar ook wat onze eigen tijd betreft. Het boek roept de verontrustende vraag op in hoeverre onze huidige samenleving een disciplinerende samenleving is.

(...) Uit een ongevormde massa, uit een ongevormd lichaam wordt de gewenste machine gemaakt; stap voor stap worden de lichaamshoudingen gecorrigeerd; langzaam doordringt een afgemeten dwang ieder lichaamsdeel en maakt zich er meester van; het hele lichaam wordt gedresseerd en permanent beschikbaar gemaakt; en de dwang zet zich ongemerkt voort in het automatisme van de gewoonten (...). (Foucault 1989, 188)

Beschrijft Foucault een periode in de geschiedenis die voorbij is en die we al bijna vergeten waren? Of geldt hier wat Foucault al op de eerste bladzijde over discipline opmerkt: dat bij de gedisciplineerde soldaat de dwang langzaam overgaat in het automatisme van de gewoonten? Hebben we ons, met andere woorden, wellicht zozeer vereenzelvigd met de ons opgedrongen en aangeleerde rol als machineonderdeel, dat we het element van dwang niet meer zien?

Is onze samenleving een dwangbuis?

Foucaults eigen antwoord zou zonder meer zijn dat de dwang zich heeft voortgezet in het automatisme van de gewoonten. Maar dan is nog niet duidelijk wat dat betekent. Het is niet eenvoudig *Discipline, toezicht en straf* naar vandaag te vertalen (of naar 1975, het jaar van verschijnen). In het boek zelf zijn maar weinig aanwijzingen te vinden. Er staat vermeld dat het onderwerp van de gevangenis en de macht Foucault mogelijk meer is ingegeven 'door het heden dan door het verleden' (46). Foucault verwijst dan naar gevangenisopstanden begin jaren '70. Hij vertelt er echter niet bij hoezeer hijzelf daarbij betrokken was. In die jaren was hij een van de aanvoerders van een actiecomité dat gevangenen hielp hun klachten openbaar gepubliceerd te krijgen (Groupe d'Information sur les Prisons) (zie bijvoorbeeld: Eribon 1990, 326 e.v.) Het boek wil dan een onderzoek

zijn naar de geschiedenis van de gevangenis, maar 'zuiver anachronistisch – niet in de zin van een geschiedenis van het verleden in termen van het heden, maar wel als een geschiedenis van het heden' (Foucault 1997, 47). Verder legt Foucault nergens een direct verband met de huidige situatie en verbindt hij niet een politiek of normatief standpunt aan zijn onderzoek.

In interviews heeft hij echter wel expliciet verduidelijkt dat hij weet dat zijn boeken een ervaring teweeg brengen die het heden ter discussie stelt en dat dit ook zijn opzet is. Foucault zegt bijvoorbeeld over *Discipline, toezicht en straf*: 'Het onderzoek strekt zich niet verder dan ongeveer 1830. Maar ook dit boek werd door kritische en niet-kritische lezers onthaald als een beschrijving van de huidige samenleving' (Foucault 1985c, 13). De ervaring die *Discipline, toezicht en straf* bij de meeste lezers wekt is dat de huidige samenleving een dwangbuis is, waarin mensen als automaten of marionetten leven, onder een vals geloof van vrijheid en zelfbewustzijn. Dat is een ervaring en cultuuranalyse die je verhelderend kunt vinden of die je tegen de borst kan stuiten. Foucault vertelt dat velen hem kwalijk hebben genomen dat het boek een 'verlammende' werking zou hebben. Maar juist dat beschouwt hij als het slagen van zijn boek als 'ervaringsboek', namelijk omdat men het heeft gelezen als 'een ervaring die tot verandering leidt, die belet dezelfde te blijven, of tot de dingen en de anderen in dezelfde verhouding te staan als vóór lezing ervan' (16).

In *Discipline, toezicht en straf* komt het beeld van de samenleving als dwangbuis met name naar voren in Foucaults concept van de 'disciplinerende samenleving' waarin een algehele verbreiding van de methoden van de discipline heeft plaatsgevonden. De methoden van de discipline waren niet geheel nieuw, wel de algehele verbreiding ervan. Als in een middeleeuwse stad de pest uitbrak werd een strenge discipline in werking gesteld. Maar de peststad, die volledig in de greep werd gehouden door hiërarchie, toezicht, controle en registratie, was een uitzonderingstoestand. Strenge discipline was dan een tijdelijke maatregel om de pest te bezweren. Volgens Foucault was het echter ook een politieke utopie van de volmaakt bestuurde stad. Een stad vol ziekte vormt het beeld van verwarring en wanorde dat als basis dient voor de disciplinerende schema's (1997, 274).

Bentham was een van de eersten die beseften dat de methoden van de discipline niet alleen geschikt zijn voor opsluiting en afzondering van individuen in uitzonderingstoestanden zoals een pestepidemie, maar dat ze ook een productief, organiserend vermogen hebben. Aan Bentham ontleent Foucault het begrip *panoptisme* als theoretische beschrijving van een nieuwe maatschappelijke orde.

Het panoptisme vormt het algemene principe van een nieuwe 'politieke anatomie' die niet streeft naar een soevereine betrekking, maar naar disciplinerende verhoudingen. (288)

De inktzwarte cultuurkritische conclusie van *Discipline, toezicht en straf* lijkt dus te zijn dat de disciplinerende methoden zich inderdaad over de gehele samenleving hebben verspreid. De sfeer rond deze conclusie mag inktzwart heten, want hoewel Foucault zich nauwelijks naar het heden verplaatst, voelt de lezer gemakkelijk aan dat deze kritische

conclusie niet alleen de 18^e eeuw betreft. Het gevoel bekruipt de lezer dat hoe moeilijker het is om actuele voorbeelden te vinden, hoe meer we wellicht juist slachtoffer zijn van de anonieme, heimelijk functionerende panoptische macht.

Maar het moet worden benadrukt dat Foucault in zijn boek zijn lezers in het ongewisse laat over het verband met het heden. Sterker nog, er is een verrassende passage waar Foucault vraagt:

Maar is het niet overdreven zoveel macht toe te kennen aan de vaak minuscule listen van de discipline? Ontlenen ze hun geweldige effectiviteit niet aan iets anders? (269)

Deze zin markeert de overgang van een *analyse* van de disciplinerende macht naar de stelling over de *algehele verbreiding* van de discipline. De geciteerde vraag heeft een krachtige retorische functie. Foucault oppert dat hij misschien heeft overdreven. Als antwoord introduceert hij dan voor het eerst in het boek Benthams panopticon. Alle twijfel wordt van tafel geveegd. Het was een retorische vraag, waarop maar één passend antwoord was: jazeker, de minuscule listen van de discipline hebben een enorme macht. Maar we zouden Foucaults vraag ook serieuzer kunnen nemen, door deze niet alleen als een stilistische truc te lezen, maar als een uiterst belangrijk onderdeel van Foucaults poging om een ervaring tot leven te wekken bij zijn lezers en bij hemzelf. In tegenstelling tot wat een 'retorische vraag' suggereert, moeten we juist Foucaults vraag uiterst serieus nemen als vraag en moeten we dus zijn 'vanzelfsprekende' antwoord met argwaan tegemoet treden.

Het is nog niet duidelijk in hoeverre de huidige samenleving een dwangbuis is volgens het model van de historische, 17^e en 18^e-eeuwse, discipline. Dat is juist de grote vraag, de vraag die Foucault bezighoudt en die hij op indringende wijze aan de lezers van zijn boek overbrengt. Leven wij in een disciplinerende samenleving als dwangbuis? Foucault suggereert het wel, maar zegt het niet; en hoe minder hij er expliciet over zegt, hoe meer de suggestie wordt gewekt. Het lijkt wel alsof Foucault daarom met opzet een gat laat vallen tussen zijn geschiedenis van de discipline en een oordeel over onze eigen situatie.

Foucault, Latour en de ontbrekende massa

Foucault wilde aannemelijk maken dat de modernisering van onze samenleving, en de toename van de rol van techniek en procedures daarbij, gepaard is gegaan met een proces van dressuur: wat nu gewoonten zijn, waren ooit voorschriften en bevelen. Voor Foucault is het historisch onderzoek een methode om die 'bevelen' weer hoorbaar te maken. Latours onderzoek doet iets dergelijks door 'de dingen' hardop hun *script* te laten uitspreken. Zou Latours concept van het script ons een middel in handen geven om de discipline in de huidige tijd op het spoor te komen? In de *koppeling van lichaam en voorwerp* in Foucaults analyse van de discipline verdwijnt het onderscheid tussen mensen en dingen op een soortgelijke manier als bij Latour. De bevelstructuur die gepaard gaat met de gedisciplineerde handelingen, en die Foucault terugvindt in oude handboeken en

voorschriften uit de archieven, lijkt op het *script* dat Latour de dingen hardop laat zeggen. Bij Latour luidde het immers: 'reeksen van uitspraken (dikwijls in de gebiedende wijs) die de mechanieken (zwijgend maar onophoudelijk) de gemechaniseerden toevoegen' (Latour 1997, 69).

Dat wij mensen de 'gemechaniseerden' zijn, lijkt precies het betoog van Foucault. En dat nu de *dingen* ons in gebiedende wijs beginnen toe te spreken, sluit ook aan bij Foucault wanneer hij stelt dat het panoptisch toezicht uiteindelijk toekan zonder 'aangestelde controleurs' (Foucault 1989, 286). Foucault beschrijft hoe de processen van disciplineren steeds anoniemer zijn geworden, steeds meer geïncorporeerd in de materiële inrichting van de wereld zonder dat er nog menselijke toezichthouders hoeven zijn. Latour heeft ontdekt hoe we 'de in het mechaniek ingecodeerde prescripties' weer in 'woorden' uit kunnen drukken (Latour 1997, 69).

Of had Foucault het al ontdekt? In een interview in 1977, dat gaat over Benthams panopticon, wordt aan Foucault gevraagd of het klopt dat de panoptische technieken van het toezicht en de indeling van de ruimte, de architectuur, ook belangrijk zijn in verband met Foucaults volgende boek, dat over seksualiteit gaat. Foucault antwoordt:

Absolutely. With these themes of surveillance and especially in the schools, it seems that control over sexuality becomes inscribed in architecture. In the Military Schools the very walls speak the struggle against homosexuality and masturbation. (Foucault 1980, 150)

Control becomes *inscribed...*, the very walls *speak...*, zegt Foucault. In verband met Latours gebruik van het begrip *script*, het inschrijven van handelingsscenario's in dingen en het daarna tot spreken brengen van de dingen, is deze passage bij Foucault heel opmerkelijk. Foucault loopt bijna woordelijk vooruit op Latours latere analyses.

In het licht van deze overeenkomsten en wederzijdse aanvullingen tussen de theorieën van Foucault en Latour, komen we terug op de 'ontbrekende massa van de moraal' die Latour voor de ethici had teruggevonden. Latour had zijn concept van het *script* zelf gepresenteerd als de *ontbrekende massa van de moraal*. Maar nu blijkt dat het evengoed goed mogelijk is om Latours theorie te zien als een aanvullende methode voor onderzoek naar de discipline in de huidige tijd. Latour helpt een antwoord te geven op een vraag die opdoemt uit het werk van Foucault, namelijk: waar en hoe vindt in de huidige maatschappij disciplineren plaats? De moraliteit in de dingen, die wordt beschreven met het *script* kan dan ook evengoed worden gezien als de *ontbrekende massa van de discipline*. En met zoveel dubbelzinnigheid rond Latours theorie, zou je kunnen zeggen, dat het niet zo verwonderlijk is dat Latour de ethici nog niet direct heeft weten te overtuigen.

Het is overigens wel duidelijk dat het Latour zelf weinig uit zou maken of zijn theorie nu het best geduid kan worden in termen die zijn ontleend aan de moraal of aan de discipline. Op basis van zijn symmetrische antropologie tilt hij niet zo zwaar aan het zogenaamde onderscheid tussen de wereld van de vrijheid en moraal aan de ene kant en de wereld van techniek, sturing, macht en discipline aan de andere kant. Latour ontkent,

bijvoorbeeld, de zogenaamd hogere positie van de moraal. 'De vorm waarin wij de moraal gewoonlijk herkennen, die van de plicht, behoort haar eigenlijk niet toe', meent hij (Latour 2002, 11). En aan de andere kant maakt hij zich vrolijk omdat de mensen in Berlijn het ingenieus werkende concept van de 'Berlijnse sleutel' weten te saboteren. Dit slot gebiedt de mensen altijd de gezamenlijke voordeur van hun flatgebouw achter zich te sluiten. Een bekende van Latour was plan over dit Berlijnse fenomeen een 'tamelijk Foucauldiaans artikel' te schrijven, maar zag dit plan door de sabotage in duigen vallen (Latour 1997, 46). Dit is Latours manier om te zeggen dat ook Foucaults disciplineringsstijl niet het laatste woord heeft. Maar tot een heldere uiteenzetting over de verhouding tussen techniek en ethiek, tussen discipline en vrijheid, is het bij Latour nog niet gekomen. Het blijft bij deze spitsvondigheden, die zondermeer weldoordacht zijn, maar misschien toch ook al te raadselachtig.

Latour maakt geen gebruik van Foucaults latere werk over ethiek. Ik zal onderzoeken in hoeverre Foucaults ethiek als bestaanskunst een mogelijkheid biedt om minder cryptisch en verwarrend techniek en ethiek in hun samenhang te beschrijven. Daartoe moet meer aan ethici tegemoet worden gekomen dan waartoe Latour tot op heden bereid is. Michel Foucault heeft in zijn oeuvre een dergelijke beweging gemaakt, van grootste criticus van de ethiek tot beoefenaar en vernieuwer van de ethiek. Zijn progressieve op vernieuwing gerichte houding maakt hem overigens wel meteen tot een controversieel ethicus. We zullen ons nu op de ethiek richten en zien hoe vrijheid daarin een rol speelt. Stond in dit hoofdstuk de ervaring volledig gedetermineerd te worden in het middelpunt, in het volgende hoofdstuk wordt vanuit Kants ethiek het andere uiterste, fundamenteel vrij te zijn, onderzocht.

HST. 3 VRIJHEID EN AUTONOMIE

In de wijze waarop wij de wereld om ons heen en onszelf ervaren heerst een spanning tussen een besef van vrijheid en een besef gestuurd te worden. In Foucaults werk over discipline bleek de ervaring van *sturing* geheel te overheersen. In de lijn van argumentatie, die hier wordt belicht vanuit de ethiek van Kant, wordt alle nadruk op *vrijheid* en *autonomie* gelegd. Terwijl Foucaults disciplineringsstheorie een reactie was op de filosofie van het autonome subject, worden beide posities in deze scriptie in omgekeerde volgorde behandeld. Na kennismaking met de discipline bij Foucault, valt het argument waarop Kants ethiek is gebouwd goed te begrijpen. Kant had in zijn kenleer stelling genomen voor de mogelijkheid van wetenschappelijke kennis van de natuur. Nu doet zich het probleem voor dat, wanneer het handelen van mensen ook onderdeel van de natuur is, ons gedrag aan natuurwetten zou voldoen. Dat lijkt strijdig met onze overtuiging een vrije wil te hebben. Kant benadrukt daarom het verschil tussen de theoretische rede en praktische rede, oftewel wetenschapstheorie en ethiek. Voor de praktische rede is het ons eigen handelen waar de rede zich over buigt. Met betrekking tot het eigen handelen neemt het rationele subject een ander gezichtspunt in: het is niet gericht op wetmatigheden in de dingen die buiten hem gebeuren, maar op de bepaling van het eigen gedrag. Dezelfde rede beschouwt vanuit het ene gezichtspunt natuurwetten en vanuit het andere de 'vrijheidswet', zoals Kant stelt. In dit perspectief verschijnt de mens als een zichzelf bepalend wezen in plaats van als dode natuur, of een instincten volgend dier. Kant drukt hiermee iets wezenlijks van de menselijke manier van bestaan uit. Waarom was Foucault er zo kritisch tegen gekant?

In het onderzoek naar de discipline drijft Foucault de uitersten van vrijheid en determinatie op de spits. De lijn die ik volg in deze scriptie is dat Foucault op zoek was naar een gezichtspunt van waaruit een vrijheidbegrip mogelijk wordt dat meer recht doet aan de ervaring dat ons een open en onzekere toekomst wacht. Hoe de theorie van het autonome subject hierin tekort schiet, komt aan de orde door een bespreking van drie elementen die Kants autonomiebegrip karakteriseren: universaliteit, transparantie en noodzakelijkheid. De vraag is of Kants vrijheidbegrip nog wel samenvalt met wat tegenwoordig met vrijheid bedoeld wordt. Met een beeld, de 'omklapping' die plaats vindt tussen theoretische en praktische rede, wordt ten slotte geprobeerd om te begrijpen hoe een al te formele opvatting van autonomie bij Kant samengaat met het zoeken naar een programmatische idee in het verloop van de geschiedenis. Kant meent een doel te kunnen onderkennen in de geschiedenis, namelijk het bereiken van een wereldwijd het recht uitoefenende gemeenschap. Terwijl er bij Foucault sprake is van *materieel determinisme*, is er bij Kant sprake van een *formeel determinisme*, zou je kunnen zeggen. In het eerste geval wordt de onzekerheid en openheid in de levensomstandigheden beperkt door fysieke kracht en sociale dwang. In het tweede geval

wordt de vrijheid ingetoomd door het verplichtend karakter van ideeën, de plichtsbetrachting op basis van een al te abstracte handelingstheorie en een idee over de geschiedenis dat eigenschappen van een doctrine heeft. Het beeld van determinatie door ideologie is sterk en het geeft niet een voldoende uitgebalanceerd beeld van Kants ethiek als geheel. Het helpt echter wel om een aspect van de moderne filosofie te herkennen dat Foucaults afkeer van het autonome subject kan verklaren.

1. Autonomie en normatieve techniek

In de geschiedenis van de ethiek wordt Immanuel Kant (1724-1804) gezien als belangrijke hervormer. Alasdair MacIntyre schrijft bijvoorbeeld in zijn bekende geschiedenis van de ethiek: 'For perhaps the majority of later philosophical writers, including many who are self-consciously anti-Kantian, ethics is defined as a subject in Kantian terms' (MacIntyre 1967, 190). In de bedoelde Kantiaanse opvatting van ethiek spelen *vrijheid* en *plicht* een grote rol. Autonomie (zelfwetgeving), in tegenstelling tot bepaald worden door iets van buiten, is volgens Kant de betekenis van vrijheid en geldt als hoogste principe van de ethiek. Dit beginsel is vooral bekend als het handelingscriterium van de *categorische imperatief*: handel zo dat je kunt wensen dat de gevolgde handelingsregel een algemene wet zou kunnen worden.

De nadruk op autonomie heeft een breuk betekend in de geschiedenis van de ethiek. Kant onderscheidt in de ethiek een empirisch deel en een zuiver rationeel deel waarin het moet gaan om een zuiver formeel criterium als hoogste principe. Ethische theorieën over de deugden in de Aristotelische traditie, de ethiek van de *Schotse school* alsook van de *Populärphilosophen* uit Kants tijd baseren zich op het bereiken van *geluk* of een aangeboren moreel gevoel. Daarmee blijven deze vormen van ethiek gevangen in de contingenties van empirische toevalligheden en voldoen niet aan Kants formele eisen. Anderzijds kan de ethiek volgens Kant ook niet afhankelijk zijn van metafysische ideeën, omdat Kant meent dat die ideeën onbewijsbaar en daarom hersenspinsels zijn. Er bestaan weldegelijk principes, maar die moet de mens niet in de metafysica maar in zichzelf vinden. Het hoogste principe kan volgens Kant niets anders zijn dan de *autonomie van de wil*.

MacIntyre heeft waarschijnlijk gelijk als hij stelt dat Kants opvatting van ethiek overheerst, zelfs bij niet-Kantianen. De nadruk op plicht en regels in Kants ethiek is niet populair – denk aan allerlei vrijheidsbewegingen sinds de jaren '60 van de afgelopen eeuw. Maar Kants opvatting over de noodzaak niet blind regels na te leven maar eigen verantwoordelijkheid te nemen is sinds die tijd juist enorm toegenomen. Zo kan dus worden gesteld dat autonomie niet alleen centraal staat in de ethiek die expliciet op Kant teruggaat, maar ook meespeelt in begrippen die worden gehanteerd in allerlei verschillende wetenschappen en maatschappelijke domeinen. Er valt te denken aan begrippen als intenties, gezindheid, motieven, verantwoordelijkheid, zelfbeschikking, toerekeningsvatbaarheid, agency en actorschap, in zulke uiteenlopende domeinen als

recht, sociologie, gezondheidszorg en onderwijs. En wat meer van belang is voor dit onderzoek: het speelt ook een rol in discussies rond normatieve techniek.

In het eerste hoofdstuk is al een lijn van argumentatie naar voren gekomen die stelt dat ethiek zich niet in moet laten met theorieën over gedragsbeïnvloeding zoals moralisering van apparaten, omdat dat een aantasting van de autonomie tot gevolg heeft, waardoor de ethiek zichzelf onmogelijk maakt. Dat is een beroep op autonomie om heel filosofische redenen, hoewel het toch een vreemde, min of meer dogmatische vorm heeft. Maar er zijn ook veel minder hoogdravende bezwaren te horen tegen gedragsbeïnvloedende techniek. Autobestuurders willen geen snelheidsbegrenzer, omdat ze zelf willen bepalen hoe snel ze rijden. Ze vinden het onacceptabel dat een apparaat hun beperkingen oplegt. Uiteraard is niemand tegen het voorkomen van ongelukken, maar het nadeel dat je nooit eens 's nachts, als er niemand op de weg is, iets sneller zou mogen, weegt voorlopig zwaarder dan de voordelen. Nu is het opmerkelijk dat pogingen om deze wat minder verheven redenen filosofisch te verdiepen al gauw uitlopen op een beroep op vrijheid en eigen verantwoordelijkheid dat nauw verband houdt met de filosofische verdediging van de autonomie. Het filosofisch argument van de autonomie schiet via begrippen als verantwoordelijkheid en toerekeningsvatbaarheid het meer alledaagse vrijheidsverlangen te hulp.

Een bestuurder die van opschieten houdt, wil geen bemoeienis en heeft een hekel aan duidelijk zichtbaar gedragsbeïnvloedende techniek, zoals een snelheidsbegrenzer. Hij wenst zelf verantwoordelijk te zijn. Maar vaak willen we meer verantwoordelijk opeisen dan feitelijk terecht lijkt. Liever worden we er niet op gewezen hoezeer we als chauffeur sowieso in een volledig door techniek voorgestructureerde werkelijkheid handelen. We weten in onze ervaring als handelende persoon niet zo goed een plaats te geven aan vormen van 'disciplinerende' techniek die verborgen zijn of aan onze aandacht ontsnappen. Nu worden we daarin aangemoedigd door Kant en de ethiek na Kant voorzover daarin nadruk wordt gelegd op het autonome subject. In ieder geval, dat is de denkbeweging die plaatsvindt bij een quasi-dogmatisch beroep op autonomie dat dient om de onafhankelijkheid tussen ethiek en techniek te claimen.

Een voorbeeld daarvan is een recent boek, *Taboes, monster en loterijen*, van Herman de Dijn (2003). De aanleiding voor dat boek is de constatering dat moderne techniek (medische technologie, biotechnologie, klonen) bestaande grenzen doet vervagen. Enigszins in tegenspraak daarmee, meent De Dijn ook dat de meeste mensen heel goed aanvoelen dat er weldegelijk een grens is. Het criterium is *respect* voor de *waardigheid* van ieder mens (31-37). De moeilijkheid hiervoor een sluitende filosofische fundering te geven is voor De Dijn niet een teken van zwakte, maar wijst juist op het sacrale karakter van het criterium (48). Maar De Dijn overschat de kracht van het criterium als hij meent dat op basis daarvan kan worden besloten welke medische voortplantingstechnieken wel en welke niet moeten worden toegepast (121). De vraag is of De Dijns verdediging van het symbolische (waardigheid) tegenover bijvoorbeeld de stelling dat het allemaal in de

genen zit, noodzakelijk moet leiden tot het verdedigen van een ‘fundamentele onafhankelijkheid tussen ethiek en wetenschap en techniek’ (11).

Het valt nu te bezien of de weg van het intuïtieve gevoel in de alledaagse ervaring, naar een meer overwogen, filosofisch gereflecteerd standpunt noodzakelijk deze route moet volgen. Hoe redelijk is het beroep op autonomie? Wat is de positieve waarde van de theorie over autonomie? En hoe komt het dat het autonomie-standpunt als een quasi-dogmatisch en autoritair argument kan dienen?

2. Immanuel Kant – Vrijheid als autonomie van de wil

Een uitputtende behandeling van Kants ethiek en zijn opvatting over vrijheid en determinisme is hier niet mogelijk. Maar het is wel mogelijk om iets te verduidelijken aan de hand van de *Fundering voor de metafysica van de zeden*. In dit betrekkelijk kleine boek uit 1785 zette Kant voor het eerst zijn ethiek uiteen en wordt de betekenis van *vrijheid* en *morele plicht* onderzocht. Denkbeelden uit een aantal van Kants *Kleine werken*, artikelen die omstreeks dezelfde tijd werden geschreven en die vooral over geschiedenis en politiek gaan, helpen om het beeld rond Kants ethiek aan te vullen.

De principes van Kant

In het voorwoord van de *Fundering van de metafysica van de zeden* vraagt Kant zich af: ‘of men het niet uiterst noodzakelijk acht eens een zuivere moraalfilosofie uit te werken, volledig gereinigd van al wat maar empirisch kan zijn en tot de antropologie behoort. Want dat zo’n filosofie moet bestaan, is vanzelf duidelijk uit de gewone idee van de plicht en de zedelijke wetten’ (Kant 1997, 29). Deze zin fascineert: aan de ene kant is er de ernst en strengheid van het ‘uiterst noodzakelijk’, maar aan de andere kant een afstand en pretentieloosheid waar er losjes ‘eens ... uit te werken’ geschreven staat. Die zuivere moraalfilosofie (metafysica van de zeden) zou men expliciet uit kunnen werken. Maar het maakt niet of het wel of niet gebeurt, want of die metafysica nu wel of niet expliciet wordt gemaakt, dat heeft op haar geen enkele invloed.

Kant bewaart hier, zoals ik het lees, een zekere afstand, omdat hij niet de pretentie heeft dat zijn denken veel uitmaakt. Meerdere keren benadrukt hij dat het hoogste principe zijn werk ook wel doet via de ‘gewone rede’ van de mensen, zonder de filosofische verheldering. ‘Ik heb dus helemaal geen breedvoerige scherpzinnigheid nodig om te weten wat ik te doen heb opdat mijn willen zedelijk goed is’, stelt hij bijvoorbeeld (49). En: ‘Dit begrip van een wil die op zichzelf hoog geacht moet worden en die goed is zonder verdere bedoeling, is al aanwezig in het natuurlijke gezonde verstand en hoeft niet zozeer onderwezen als alleen maar opgehelderd te worden’ (41).

Maar tegelijkertijd speelt er toch ook een bezorgdheid mee waar Kant een onverbiddelijke strengheid op laat volgen: het is weliswaar teveel gevraagd dat het

hoogste principe ons altijd expliciet voor ogen staat, maar het mag beslist niet geheel uit het oog verloren worden. Expliciet geformuleerd of sluimerend op de achtergrond aanwezig, een metafysica van de zeden is 'op onontbeerlijke wijze noodzakelijk (...) omdat de zeden zelf aan allerlei bederf onderhevig blijven zolang deze leidraad en bovenste norm voor hun juiste beoordeling ontbreekt' (30).

De strenge Kant wil niet zozeer *zijn* wil opdringen. Het is eerder zo dat hij erop wijst dat het alledaagse begrip van de moraliteit berust op de vooronderstelling van een bovenste principe dat *objectief en algemeen* is, dat dus door alle mensen gedeeld wordt.

Door het nu eenmaal in zwang zijnde begrip van de zedelijkheid uiteen te zetten toonden wij slechts aan dat een autonomie van de wil met dat begrip onvermijdelijk verbonden is of veeleer daaraan ten grondslag ligt. Wie dus zedelijkheid voor iets houdt en niet voor een chimerische idee zonder waarheid, moet tegelijkertijd het aangevoerde principe toegeven. (106)

Ofwel zijn morele regels geheel vrijblijvend, ofwel moet er een objectief plichtsbegrip worden aangenomen. En een handeling volgens een verplichtende regel kan alleen moreel worden genoemd voor zover deze niet (alleen) als een gedetermineerd natuurproces plaatsvindt, maar vanuit het redeneervermogen door mensen zelf wordt aangestuurd. Dit is het hoogste principe van de moraliteit dat Kant vanuit 'het nu eenmaal in zwang zijnde begrip van de zede' heeft opgehelderd en hij noemt het de 'autonomie van de wil'. En in de vorm van de *categorische imperatief* wordt dit formele principe een beoordelingscriterium voor concrete handelingsregels (maximes):

handel alleen volgens die maxime waardoor je tegelijkertijd kunt willen dat zij een algemene wet wordt. (74)

Kant geeft in de *Fundering voor de metafysica van de zeden* nog twee andere formuleringen voor de categorische imperatief. In de tweede formulering wordt de algemene wetmatigheid van de maxime met een natuurwet vergeleken: '*handel zo alsof de maxime van jouw handeling door jouw wil tot ALGEMENE NATUURWET moest worden*' (74). In de derde formulering stelt Kant de waardigheid centraal die redelijke wezens toekomt, niet als middel voor iets anders, maar als doel om zichzelf: '*handel zo dat jij het menszijn, zowel in eigen persoon als in de persoon van ieder ander altijd tegelijk als doel en nooit louter als middel gebruikt*' (84).

Zuivere en empirische filosofie

Wanneer we menen dat er zekerheid mogelijk is bij de beoordeling van het handelen, dan moet het criterium gelegen zijn in de handeling zelf, te beoordelen naar de mogelijkheid of de maxime als een algemene wet zou kunnen gelden. Kant zet zich hiermee af tegen andere ethische theorieën – 'alle mogelijke foute wegen' die de menselijke rede heeft beproefd voor het haar lukte 'de enige ware weg te vinden' (101). De zuivere rede met betrekking tot het handelen moet haar principe in zichzelf dragen. Want anders is alleen een voorwaardelijke plicht mogelijk, volgens de regel: 'ik behoor daarom iets te doen, omdat ik iets anders wil' (101). De volstrekt goede wil, moet een autonome wil zijn, die

zichzelf bepaalt naar haar eigen principe. In andere gevallen zou de wil *heteronoom* zijn, bepaald door nog een ander principe. De 'foute wegen' zijn *empirische theorieën* die een beroep doen op het streven naar geluk en *rationele theorieën* die zich beroepen op een hogere macht zoals een metafysisch idee van volmaaktheid, of de wil van God.

Kant is het meest in discussie met de empirische theorieën die het bereiken van geluk, of een moreel gevoel als criterium hanteren. En dat is ook de discussie die het meest van belang is in verband met gedragsbeïnvloedende techniek, want wat betekent de *heteronomie* door gedragsbeïnvloedende techniek, als *autonomie* in de ethiek centraal moet staan?

Wat betreft het *geluk*: men kan en mag er volgens Kant op hopen, maar het is onmogelijk zich ervan te verzekeren door goed te handelen. Dit alleen al maakt geluk voor Kant onbruikbaar als moreel criterium. Dan zou immers iemand die er niet in slaagt gelukkig te worden om die reden moreel niet deugen. Alleen de *wil* kan om zichzelf beoordeeld worden en daarom is een goede wil 'op zich genomen' goed en niet door 'wat hij tot stand brengt of verricht' (35).

Stel nu dat deze wil door een bijzonder ongunstige speling van het lot of door een karige bedeling van de stiefmoederlijke natuur geheel niet in staat zou zijn om zijn bedoeling uit te voeren (...). In dat geval zou de goede wil als een juweel toch op zich schitteren (...). (37)

De gevolgen van een handeling zouden alleen mogen meetellen voor de morele beoordeling voorzover ze geheel binnen iemands macht liggen. Dat is nooit het geval; en daarom wordt het hoogste principe gemist als het in een gevolg, namelijk het bereiken van geluk, wordt gezocht.

Kant heeft nog een tweede bezwaar tegen geluk als principe. In de empirische theorieën speelt het geluk ook de rol van een natuurlijk streven dat mensen motieven inplant en een moreel gevoel geeft dat hun zegt wat juist is. Op deze wijze wordt wat goed is afhankelijk gemaakt van drijfveren die voortkomen uit de lichamelijke constitutie van mensen. In dat geval is er volgens Kant niet werkelijk sprake van moraliteit, omdat de rede buitenspel is gezet. Als het begrip plicht, als categorische imperatief, enige betekenis heeft, waarschuwt Kant, dan moet men 'het vooral niet in zich laten opkomen de realiteit van dit principe te willen afleiden uit een *bijzondere eigenschap van de menselijke natuur*'. In plaats daarvan moet het principe geldig zijn voor 'alle redelijke wezens' en 'uitsluitend om die reden ook voor elke menselijke wil een wet zijn' (79).

Bewuste of onbewuste beïnvloeding door techniek betreft de drijfveren voor het menselijk handelen. Kant beijvert zich echter voor het zuiveren van de moraalfilosofie van zulke empirische drijfveren. Zuivere moraalfilosofie heeft betrekking op het menselijk handelen voor zover het niet door drijfveren maar door beweegredenen van de rationele wil wordt bepaald. Het functioneren van drijfveren zou allemaal tot een 'empirische psychologie' behoren. Daarvan moet een zuivere filosofie worden afgescheiden met als onderwerp hoe 'de rede voor zich alleen het gedrag bepaalt' (82). Die filosofie is volgens Kant erg noodzakelijk, maar ook erg moeilijk begrijpelijk.

Hier zien wij nu dat de filosofie op een werkelijk hachelijk standpunt is gesteld dat onwrikbaar behoort te zijn, hoewel er in de hemel, noch op de aarde iets is waaraan dat standpunt kan worden opgehangen of waardoor het kan worden gestut. Hier moet zij haar puurheid als houdster van haar eigen wetten bewijzen (...). (80)

Zo drukt Kant uit dat de *autonomie* van de wil, als het hoogste principe van de moraal, niet uit iets anders afgeleid kan worden, maar zichzelf moet stutten. Het is de opgave voor een *zuivere filosofie* om dit principe uit zichzelf voort te brengen en te funderen; wat geen gemakkelijke taak is.

Twee standpunten

Het uiterste vermogen van de filosofie om haar eigen bouwwerk te stutten is de zelfkritiek van de rede. Volgens Kant is op geen andere manier zekerheid te vinden. Maar zelfkritiek heeft de vorm van een zichzelf aan de eigen haren uit het moeras omhoog trekken. Kant schrijft:

Hier toont zich, men moet het eerlijk toegeven, een soort cirkel, waar, naar het schijnt, niet uit te komen is. (113)

Inderdaad lijkt het alsof de mate van zekerheid over de moraal waarop Kant hoopt moeilijk bereikbaar is na de aanduiding van deze cirkelfiguur. Omdat er een zedenwet is, is er vrijheid nodig; en omdat er vrijheid is, is er een zedenwet nodig. De verbinding die Kant legt tussen vrijheid en zedenwet, lijkt op een bouwwerk volgens het versje 'deze vuist op deze vuist': de elementen zijn stevig met elkaar verbonden, maar wat is dat waard als het bouwwerk als geheel zonder fundament in de lucht zweeft? Dit beeld van het ontbrekende fundament zou Kant waarschijnlijk weinig aanspreken. Zijn oplossing stelt dat er weldegelijk een fundament is, ook al is dit moeilijk inzichtelijk. Er is volgens hem een 'uitweg' te vinden door te onderzoeken 'of wij niet een ander standpunt innemen wanneer wij ons door vrijheid denken als oorzaken die *a priori* werkzaam zijn, dan wanneer wij onszelf na onze handelingen voorstellen als effecten die wij voor onze ogen zien' (113).

Deze oplossing houdt in dat een mens zichzelf als subject tegelijkertijd tot een *zintuiglijke wereld van verschijningen* als tot een *verstandelijke wereld van dingen op zich* moet rekenen. Kant sluit hiermee aan bij zijn kenleer waarin hij een onderscheid maakt tussen verschijningen en dingen op zich. Wij kunnen voorwerpen niet anders kennen dan hoe ze ons prikkelen, dat wil zeggen als *verschijningen*. Ook zichzelf kan een subject niet anders kennen dan door empirische waarneming. Wanneer duidelijk is dat kennis beperkt moet blijven tot kennis van verschijningen, volgt volgens Kant echter vanzelf 'dat men achter de verschijningen toch nog iets anders dat niet verschijning is, namelijk de dingen op zich, moet toegeven en veronderstellen' (114). En zo geldt ook met betrekking tot een subject zelf dat 'er boven deze uit louter verschijningen bestaande gesteldheid van zijn eigen subject nog iets ander is wat eraan ten grondslag ligt, namelijk zijn ik zoals dat op zichzelf gesteld is' (115). De mens rekent zich dus niet alleen tot de zintuiglijke wereld,

maar ook tot de verstandelijke wereld, waar de verder niet kenbare 'zuivere werkzaamheid', de bepaling van gedrag door de wil onder vrijheid, wordt gedacht.

De tegenstelling tussen beïnvloeding en vrijheid wordt door Kant benadrukt om zowel empirische wetenschap als ethiek mogelijk te maken. Enerzijds wordt het mogelijk mensen en hun gedrag wetenschappelijk te observeren en er wetmatigheden in te herkennen, anderzijds wordt het mogelijk mensen te zien als zelfstandige actoren die verantwoordelijk zijn voor hun gedragingen. Een menselijk subject is zowel onderdeel van de natuur als een wilsvrij individu.

Het heeft dus twee standpunten van waaruit het zichzelf beschouwen kan en wetten voor het gebruik van zijn krachten, bijgevolg van al zijn handelingen kennen kan: *ten eerste* voor zover het tot de zintuiglijke wereld behoort, onder natuurwetten (heteronomie), *ten tweede* als behorend tot de intelligibele wereld onder wetten die, onafhankelijk van de natuur, niet empirisch, maar louter op de rede gebaseerd zijn. (117)

De tegenstelling tussen bepaling en vrijheid wordt door Kant zowel benadrukt en bevestigd als opgelost met zijn inzicht dat een subject zichzelf vanuit verschillende standpunten kan beschouwen. De oplossing van de twee standpunten biedt een mogelijkheid om recht te doen aan twee aspecten van de menselijke ervaring, namelijk dat betrouwbare kennis over mensen mogelijk is, maar ook dat mensen vrij zijn in hun handelen. Voor Kant zijn beide aspecten even belangrijk. Hij meent ten eerste dat objectieve kennis van de wereld (van de verschijningen) mogelijk is. En dat is alleen mogelijk voorzover die verschijningen volgens wetmatigheden gestructureerd zijn. Maar als niet ook het perspectief van het in vrijheid handelende subject wordt erkend, zou volgens Kant het verplichtende karakter morele regels een chimerische idee blijven. De bedoelde vrijheid kan volgens Kant niet plaatshebben in het domein van de empirische verschijnselen, maar is toch de noodzakelijke voorwaarde voor ethiek zodat het een abstracte vrijheid is.

Want wij kunnen niets verklaren dan datgene dat wij kunnen herleiden tot wetten, waarvan het object in een of andere mogelijke ervaring gegeven kan worden. Vrijheid evenwel is een loutere idee, waarvan de objectieve realiteit op geen enkel manier volgens natuurwetten, dus ook niet in een of andere mogelijke ervaring kan worden aangetoond. (126)

Met het onderscheid dat Kant maakt tussen twee standpunten van waaruit het subject zichzelf kan beschouwen aan het slot van het boek, grijpt hij terug op een indeling van de filosofie die hij in het voorwoord al uiteen had gezet (27-28). De empirische filosofie heeft *materiele* objecten, die voorwerp van zintuiglijke waarneming kunnen zijn, als onderwerp. Kant stelt echter dat er, wil zintuiglijke ervaring mogelijk zijn, begrippen moeten worden voorondersteld die zelf niet voorwerp van zintuiglijke waarneming zijn. Deze begrippen zijn dus niet *materieel*, behoren niet tot de zintuiglijke wereld, maar zijn *formeel*, ze behoren tot een verstandelijke wereld.

In het vervolg van dit hoofdstuk, moet worden onderzocht wat de verdiensten zijn van deze opdeling. Enerzijds stelt het Kant in staat de ervaring van zowel sturing als vrijheid recht te doen. Maar het zal blijken dat Kants abstracte, formele vrijheidbegrip uiteindelijk veel analogie vertoont met zijn begrip van natuurwetmatigheden. Als we bij

vrijheid denken aan de ervaring van onvoorspelbaarheid en contingentie in de geschiedenis en persoonlijke levensloop, is het moeilijk deze ervaring in Kants ethiek terug te vinden.

3. Dieper graven in Kants autonomie-begrip

Ethische theorieën verdragen moeilijk de sturende eigenschap van techniek, zoals die in deze scriptie is beschreven aan de hand van het werk van Foucault en Latour. In de disciplineringsstese van Foucault verschijnt techniek als onderdeel van de disciplinaire machinerie van de moderne maatschappij. Dat is een uitvergroting van één aspect van de ervaring, waar tegenover staat dat we weldegelijk ook vaak de ervaring hebben wel vrij te zijn, dat we keuzes moeten maken en eigen verantwoordelijkheid dragen. De disciplineringsstese zet een bepaald aspect van onze ervaring sterk op de voorgrond, namelijk dat we op allerlei manieren gestuurd worden. Hoe krachtig Foucaults theorie over disciplineringsstese is, wordt geïllustreerd doordat de empirische techniekfilosofie van Latour ook niet zo gemakkelijk aan het disciplinaire schema van Foucault blijkt te kunnen ontsnappen. Waar Latour een opening ziet voor ethiek, bleek dat zijn theorie evengoed een middel biedt om juist de discipline in onze eigen tijd te bloot te leggen. Elke inspanning om gedrag in de technologische cultuur te begrijpen en elke verdere uitbreiding van het gebruik van techniek lijkt wel tot een verder verbreiding van 'de discipline' te leiden. Zo is althans het beeld dat naar voren komt uit Foucaults werk in de jaren 1970. Dit werk van Foucault was gericht tegen de moderne filosofie van het autonome subject. En inderdaad, het blijkt dat de disciplineringsstese precies de keerzijde is van de ethiek in de modern-filosofische traditie sinds Kant. Kants ethiek zoekt en vindt een hoogste principe, namelijk de *autonomie van de wil*. In autonomie vloeien vrijheid en morele plicht samen in de vorm van zelfwetgeving. En jezelf tot handelen aan te zetten door zelfwetgeving vereist vrij te zijn van beïnvloeding. Dit betekent dat waar de discipline heerst, geen ethiek kan zijn.

In het vervolg van dit hoofdstuk wordt verder uiteengezet hoe discipline en autonomie in zekere zin de keerzijden van één en dezelfde wijze van denken zijn. En als dat zo is, dan brengt Foucaults disciplineringsstese eigenlijk niets nieuws. Het brengt alleen de onderbelichte scheuren binnen de moderne filosofie van het subject aan het licht door de keerzijde te laten zien. Foucault legt de spanning tussen de beïnvloeding waaraan mensen onderworpen zijn en de vrijheid die ze voor zich opeisen op dramatische wijze bloot, maar geeft geen oplossing.

We weten dat Foucault in zijn late werk over bestaanskunst toch een zienswijze ontdekt waarin de spanning wat afneemt. In de dialectische driehoek die eerder werd getekend, verlaat Foucault dan de lijn van de tegenstelling tussen vrijheid en determinisme. In de vorige paragraaf was het Kantiaanse argument, dat vrijheid de voorwaarde is voor ethiek, aan de orde. Foucault hecht aan dit argument en het zal terugkeren in zijn eigen ethiek als bestaanskunst. Volgens mijn interpretatie moest

Foucault dit beginpunt van de ethiek echter eerst losmaken van de moderne filosofie van het autonome subject, omdat het daarin onlosmakelijk leek verbonden met een voor Foucault autoritaire en beklemmende universalistische moraal. Voor Foucault verwordt de vrijheid van Kant tot schijnvrijheid. Er is namelijk weinig plaats voor de ervaring van vrijheid als zou de toekomst contingent, onvoorspelbaar en onzeker zijn. In plaats daarvan wordt van het principe van de autonomie verwacht dat het zekerheid geeft en criteria kan leveren.

Een even geestige als fundamentele kritiek op Kants 'autonome wil' kan illustreren hoeveel moeite het kost om het autonomie-argument uit de constellatie van een universalistische moraal los te wrikken. Het volgende fragment dat is van Gilles Deleuze, een tijdgenoot en geestverwant van Foucault. De tekst gaat over Nietzsches 'eeuwige wederkeer'. Deleuze wijst erop dat Nietzsche met zijn beeld van de *eeuwige wederkeer van hetzelfde* via die herhaling uiteindelijk juist wijst op het enorme belang van een keuze, op het *ene, bepaalde moment*.

[De eeuwige wederkeer] 'geeft ons een wet voor een autonomie van een wil die bevrijd is van alle moraal: wat ik ook wil (mijn luiheid, mijn gulzigheid, mijn lafheid, zowel mijn deugd als mijn ondeugd), ik 'moet' het als zodanig willen, dat ik er ook de eeuwige terugkeer van wil. Zo wordt de wereld van het 'half willen' uitgeschakeld; d.w.z. alles wat wij willen op voorwaarde dat we eraan toe kunnen voegen: 'deze keer, slechts deze ene keer!' Zelfs lafheid en luiheid die hun eeuwige terugkeer zouden willen, zouden iets anders worden dan luiheid of lafheid, ze zouden actief worden, machten der bevestiging.' (Deleuze 1999, 45)

Bij Nietzsche/Deleuze gaat de autonomie van een redelijk wezen iets heel anders betekenen dan bij Kant. Kants categorische imperatief wordt vaak geïnterpreteerd als *criterium van de universaliseerbaarheid*. Volgens Kant valt redelijkheid samen met algemene en objectieve geldigheid, op zo'n manier dat er analogie is met een natuurwetmatigheid. Zulke formuleringen maken een dogmatisch beroep op autonomie mogelijk en werken dat zelfs in de hand. Om dit te begrijpen wordt Kants autonomie-begrip nu nader onderzocht aan de hand van een drietal kenmerken: transparantie, universaliteit en noodzakelijkheid.

Transparantie

De *wil* is bij Kant het vermogen van de rede om beweegredenen te vormen en 'praktisch te worden', oftewel zichzelf tot handelen te bewegen. Beweegredenen worden onderscheiden van drijfveren. Kant erkent dat neigingen (of in het algemeen beïnvloeding en fysische oorzaken) een rol spelen bij het tot stand komen van gedrag. Maar voor wat betreft het formele deel van de ethiek, de zuivere moraalfilosofie, kunnen die geen rol spelen. Wil de rede het handelen aansturen, dan moet een beweegreden zich tot een drijfveer kunnen ontwikkelen, oftewel een 'werkende oorzaak' voor het handelen worden. Op basis van de omstandigheid dat wij onszelf als morele wezens beschouwen, moet de mogelijkheid van een wil met beweegredenen worden aangenomen, hoewel de verklaring daarvan juist het onbereikbare limietpunt is voor de rede. Kant schrijft: 'Hoe

zuivere rede praktisch zou kunnen zijn; dat te verklaren, daartoe is alle rede in het geheel niet bij machte. En alle moeite en arbeid om hiervoor een verklaring te zoeken is verloren' (1997, 130).

Het is dus onmogelijk om te verklaren hoe precies het verband is tussen de beweegredenen van de wil en de werkende oorzaken voor een handeling als fysieke gebeurtenis. Kant meent dat ons begrip het verst reikt als we zien hoe hetzelfde subject twee standpunten inneemt: het beschouwt zich als deel van een zintuiglijke en van een verstandelijke wereld. Na het onderscheiden van twee werelden vergelijkt Kant het willen van het subject in de verstandelijke wereld met causaliteit tussen dingen in de wereld van de verschijningen: 'Elk ding in de natuur werkt volgens wetten. Alleen een redelijk wezen heeft het vermogen *volgens de voorstelling* van de wetten, dat wil zeggen: volgens principes te handelen, ofwel een *wil*. Omdat rede nodig is om handelingen uit wetten af te leiden, is de wil niets anders dan praktische rede' (1997, 62). De wil is het vermogen om handelingen uit wetten af te leiden. De voorstelling van wetten is een vermogen van de rede; op basis hiervan te handelen betekent bij Kant dat de rede *praktisch* wordt.

Als we stellen dat een handeling plaatsvindt als een fysieke gebeurtenis waarin we causaliteit veronderstellen, dan kunnen we voor een redelijk wezen daaraan toevoegen dat het een wezen moet zijn, uitgerust met '(...) bewustzijn van zijn causaliteit ten aanzien van zijn handelingen, dat wil zeggen: een wezen met een wil' (1997, 111). Met enige moeite uit een bijzin losgeweekt, is dit misschien de meest expliciete formulering van Kants begrip van de wil.

Er is een populaire wijsheid die stelt dat ons bewustzijn is als de top van een ijsberg. Het grootste deel van de ijsberg bevindt zich onder de oppervlakte en is onzichtbaar voor ons bewustzijn. Er valt dan te denken aan het 'onbewuste' als een niet zichtbaar deel van de *gedachtenwereld*, maar ook aan de onmogelijkheid je volledig bewust te zijn van je *fysische processen*. En uiteraard komt hier ook de beïnvloeding van gedrag door techniek weer in beeld.

Kant neemt dus een radicale positie in omdat hij stelt dat een moreel subject geheel transparant voor zichzelf moet zijn. Een handeling heeft alleen morele waarde als deze 'omwille van de plicht', of onder de 'voorstelling van de morele wet' gebeurt. Of, zoals Kant het ook eens heeft verwoord (in *Idee voor een algemene geschiedenis in het perspectief van de wereldburger* uit 1884): 'Al het goede echter, dat niet op een moreel-goede gezindheid is geënt, is niets dan louter opgepoetste ellende' (Kant 2000, 125). Het is een zware eis, dat je altijd met goede intentie moet handelen, waarvoor een volledig bewustzijn en inzicht in jezelf nodig is. Dat geeft Kant wel toe. Een tijdgenoot, Christian Garve, had geschreven dat hij het principiële onderscheid tussen de neigingen en autonome wil met zijn hoofd wel kon begrijpen, maar in zijn hart niet aan had getroffen. In een reactie hierop (in *Over de gemeenplaats* uit 1793) erkent Kant dit probleem. Maar belangrijker is, dat hij meteen ook nog eens een expliciete formulering levert van de mate van transparantie die zijn leer vereist, ongeacht of die in werkelijkheid nu wel of niet ooit kan worden aangetroffen. Kant schrijft:

Ik geef namelijk gaarne toe, dat geen enkele mens zich er met zekerheid van bewust kan worden, zijn plicht volstrekt belangeloos uitgeoefend te hebben. Dit behoort immers tot de innerlijke ervaring. Tot dit bewustzijn van zijn geestestoestand zou een doorlopende heldere voorstelling behoren van alle nevenvoorstellingen en overwegingen, die krachtens gewoonte en neiging het plichtsbegrip hebben vergezeld. Dit kan in geen enkel geval verlangd worden. (2000, 210)

Als antwoord op de vraag van Garve of men wel ooit kan weten, of men zuiver belangeloos, omwille van de plicht handelt, voorziet Kant ons dus van een formulering voor het zelfinzicht dat als ideaal geldt: *een doorlopende heldere voorstelling van alle nevenvoorstellingen en overwegingen, die krachtens gewoonte en neiging het plichtsbegrip vergezellen.*

De conclusie moet hier een ambivalente zijn. Kant stelt transparantie als formele eis, die niet in de empirische werkelijkheid (materieel) kan bestaan. Het is voor Kant vooral van belang een redelijk systeem te ordenen. In het citaat van Deleuze/Nietzsche wordt aan transparantie, zelfbewustzijn, autonomie in zekere zin nog veel radicaler uiting gegeven, omdat concrete realisering wordt nagestreefd: de uitschakeling van het 'half willen'. Tegelijkertijd levert dit iets anders op dan waar Kant op rekt, want Deleuze meent dat elke ondeugd een deugd kan worden door maar volop te 'willen'. Daarmee wordt Kants formele eis dus problematisch. Maar ondanks het problematisch karakter blijft transparantie toch een streven. Denkend aan (de vaak niet- of halfbewuste) gedragsbeïnvloeding door techniek kan worden opgemerkt dat het evident is dat realisering van de formele eis van Kant totaal ondenkbaar is. Maar de invloed van techniek afwijzen is te kortzichtig. Want Kants eis voor transparantie blijkt uiterst problematisch te zijn. Als de betekenis van transparantie van het subject voor de ethiek ambivalent is, geldt dat ook met betrekking tot de veroorzaker van de vertroebeling, de gedragsbeïnvloeding door techniek.

Universaliteit

Kants autonomiebegrip heeft in eerste instantie geen betrekking op een gemeenschap, een rechtssysteem, of iets dergelijks, maar op de *individuele persoon* en diens beweegredenen om te handelen. In tweede instantie blijkt dat dit individualistisch perspectief is ingekapseld in een beschouwing die erg universalistisch is.

De kortste formulering van de *categorische imperatief*, het basiselement dat als zinsnede op vele plekken in de *Fundering van de metafysica van de zeden* voorkomt, luidt: 'de idee van de wil van elk redelijk wezen als een algemeen wetgevende wil' (1997, 87). De rede eist algemeenheid: de 'algemeen wetgevende wil'. Het is in strijd met de rede om jezelf een uitzondering toe te staan. Wanneer je een leugen vertelt, of iemand in de handel misleidt (voorbeelden van Kant), dan komt daarmee de maxime voor jouw handeling op tegenspraak te berusten, omdat je nooit zou kunnen willen dat iedereen zo zou handelen. Je een wereld te denken waarin liegen algemene wet zou zijn, is volgens Kant onmogelijk. Liegen is alleen mogelijk als uitzondering binnen een systeem waarin eerlijkheid de regel

is. En omdat onmogelijk iedereen altijd zou kunnen liegen, verklaart Kant het voornemen om op een bepaald moment in een bepaalde situatie toch eens te liegen met zichzelf in tegenspraak. Een uitzondering kan blijkbaar geen algemene wet zijn.

Als Kant de categorische imperatief compleet maakt tot een volzin, blijft hij in de eerste formulering dicht bij het basiselement. In de tweede formulering volgt een nadere interpretatie van de algemene wet als een 'natuurwet'. En in de derde formulering wordt ieder gerekend onder het 'menszijn' dat waardigheid toekomt als doel op zich. Het 'menszijn, zowel in eigen persoon als in de persoon van ieder ander' als doel is sterk verbonden met Kants term 'rijk van de doelen'.

Bij Kant wordt de autonome wil dus een universalistisch principe, omdat het iedereen onder de idee van een rijk der doelen gelijkschakelt. In het fragment van Nietzsche/Deleuze wordt echter gewezen op een zwakke plek in dit formele systeem. Volgens Kant komt aan alle redelijke wezens waardigheid toe, ze zijn doel op zich. Vervolgens stelt hij: 'Noodzakelijk stelt de mens zich zijn eigen bestaan zo voor en in zoverre is het dus een *subjectief* principe van de menselijke handelingen. Op dezelfde wijze evenwel stelt ook ieder ander redelijk wezen zich zijn bestaan voor, ten gevolge van precies dezelfde redelijke grondslag die ook voor mij geldt' (1997, 84). Waarom geldt mijn subjectieve principe op precies dezelfde wijze voor ieder ander? Volgens Nietzsche/Deleuze leidt de denkfiguur van autonomie tegenover heteronomie alleen tot het principe: wat ik ook wil, ik moet het zelf willen; of het nu een deugd of een ondeugd is. Autonomie betekent dan hooguit een zekere mate van consistentie in de eigen levensloop, maar niet een gelijkschakeling met andere mensen op enig concreet punt.

Kants omslag van een uiterst *subjectief* uitgangspunt naar een *universalistische* moraal is typisch voor de modern-filosofische aanpak. En dezelfde aanpak zien we weerspiegeld in de techniekethiek. De morele vraag met betrekking tot de snelheidsbegrenzer, of een willekeurige andere techniek, lijkt vanzelfsprekend in de richting te gaan van een formulering als: is het een goed product en kan het dus voor iedereen, eventueel bij wet verplicht, worden ingevoerd? Het is een uitdaging om niet alleen op dat niveau de morele vragen rondom techniek te formuleren, maar ook op het niveau hoe verschillende mensen zich door techniek laten beïnvloeden en hoe ze techniek gebruiken in hun leven.

Noodzakelijkheid

Het derde te bespreken aspect van de autonomie volgens Kant is de 'noodzakelijkheid': de dwingende kracht die uitgaat van de interne logica van de redelijke principes. Eerder in dit hoofdstuk is erop gewezen hoe Kant enerzijds een soort nuchtere afstand tot zijn onderwerp houdt, maar anderzijds een diepe ernst aan de dag legt. Die ernst kan gemakkelijk worden aangetoond met woorden als onverbiddelijk, noodzakelijk, plicht enzovoort. De combinatie van afstand en ernst kan worden verklaard doordat Kant er vanuit gaat dat de *strengheid* niets met een *persoonlijke ernst* en *betrokkenheid* te maken

heeft, maar berust op de onvermijdelijke redelijke principes die niet van hem zijn, maar waaraan hij deel heeft voorzover hij een redelijk wezen is.

Kant meende dat door de consistentie van principes van de rede, deze rede zich ook noodzakelijk zo moet manifesteren. De rede fundeert daarmee het begrip van de autonomie en de morele verplichting. Tegelijkertijd wordt ontkend dat er sprake is van enige vorm van dwang; deze dwang lost op omdat de rede een vanzelfsprekende aantrekkelijkheid heeft. Er is pas sprake van moreel gedrag als plichtsvervulling samengaat met, en wordt verheven tot, een zelf willen. De aantrekkelijkheid van de rede openbaart zichzelf wanneer men wordt blootgesteld aan de rede. De aantrekkingskracht van de rede zal dan sterker zijn dan de aantrekkingskracht van meer wereldse beloningen als behoeftebevrediging en geluk.

Want de rede (...) is slechts in staat tot een eigensoortige tevredenheid, namelijk op grond van de vervulling van een doel dat wederom alleen door de rede bepaald is (...) (1997, 40)

Kants ethiek gunt mensen wel geluk, maar het streven ernaar is geen criterium. Het gaat erom zichzelf een redelijk wezen te betonen en daartoe roept de rede op vanuit haar eigen aantrekkelijkheid die niet onmiddellijk tot geluk, maar wel tot een eigensoortige tevredenheid leidt.

Kant wijst er dus op dat het leven volgens de rede een eigensoortige bevrediging geeft van een eigensoortige behoefte. Het gaat om het bereiken van doelen die niet bestaan, behalve wanneer ze door de rede gesteld worden. Dat klinkt als het binnentreden in een kunstmatige, virtuele wereld: een door een rede opgespannen wereld van eigensoortige behoeften, doelen en beloningen. Kant stelt ook zoiets als hij toegeeft dat het slechts een *idee* betreft en voorlopig geen realiteit. Voor het verwerkelijken van deze idee is het een probleem dat je eigenlijk al in de wereld van de rede moet zijn binnengegaan, voor je de geldigheid en aantrekkingskracht ervan kunt begrijpen en voelen. Je zou dus kunnen zeggen, dat voor mensen in hun aardse bestaan, de overgang naar een ideaal gedachte wereld inhoudt dat ze verder van hun natuur verwijderd raken en een kunstmatige, zelf opgespannen wereld binnengaan. In dat geval zou het er zeer op aan komen wat voor wereld dat is die we nastreven om binnen te gaan. De precieze inhoud van onze voorstelling van een ideale wereld zou heel belangrijk zijn. Het gaat dan over het verlenen van een bepaalde nieuwe vorm aan het menselijke bestaan, waarbij vele verschillende keuzen mogelijk zijn en er dus geen natuurlijke ontwikkeling is. Voor Kant echter ligt het probleem anders. Hij lijkt uit te gaan van een eenduidige vorm van het rijk van de doelen, en het probleem wordt dan gereduceerd tot het wel of niet deelhebben aan de rede. Het gaat erom zich een redelijk wezen te betonen, en deel te hebben aan de 'wijsheid van de natuur'. Maar Kant overschat hier dus wellicht de mogelijkheden voor mensen om te weten wat natuurlijk en wat onnatuurlijk is, hij gaat al te veel uit van een noodzakelijke vorm van de beelden van de rede.

Heilige huiver

In het citaat van Deleuze/Nietzsche wordt de draak gestoken met het samenvloeien van rede en plichtsvervulling. Het principe van de autonomie geeft evenzeer een wet aan de wil 'bevrijd van alle moraal'. Dit lijkt een gedachte die Kant geheel vreemd zou zijn. Je eigen ondeugden te omarmen door ze te willen was vast en zeker niet het soort plichtsvervulling dat volgens Kant zou volgen wanneer mensen zich redelijk wezens betonen. Door luiheid en andere ondeugden onder het principe van de autonomie te scharen, blijkt dat autonomie nog niet het criterium geeft voor de beoordeling van de morele juistheid van een handeling. Alles staat nu weer op losse schroeven. En terugdenkend aan het geconstateerde samengaan van afstand en ernst in Kants benadering, is het nu de vraag of die stand kan houden. Als het niet een uitgemakte zaak is dat de rede een principe voortbrengt dat universele geldigheid heeft en als Kants nadruk op transparantie en noodzakelijkheid problematisch blijft, dan is het wellicht zo dat de nuchtere afstand die hij meent te kunnen houden niet terecht is. De ernst in zijn ethiek volgt niet uit de principes van de rede, die objectief zijn en het subject overstijgen, maar berusten meer dan hij zou erkennen of mogelijk acht op een subjectieve voorkeur.

De mogelijkheid van ethiek valt volgens Kant samen met het bewijs dat de plicht geen chimerisch idee is. Voor dat bewijs maakt hij een belangrijke subjectieve wending, door af te zien van empirische wetenschap en metafysica en in plaats daarvan de *autonome wil* centraal te stellen. Maar misschien moet de subjectivering nog eenmaal worden geradicaliseerd. In plaats van te bewijzen *waarom de plicht niet chimerisch is*, kan ook worden gevraagd *in hoeverre de plicht al dan niet een chimerisch idee is*. De vraag wordt dan waarom, of op welke wijze iemand zich geroepen voelt bepaalde morele plichten te erkennen.

Misschien is het geoorloofd om Kant te lezen alsof hij deze vraag voor zichzelf en zijn tijdgenoten heeft beantwoord. De subjectieve erkenning van objectieve, redelijke plichten berustte erop dat men in het redeneervermogen een zo sterke kracht herkende dat het leek alsof dit ideeën kon voortbrengen die objectief waren en de individuele voorkeur overstegen. In deze beleving draagt een zekere mate van gebrek aan inzicht over de vraag of de rede wel eenduidige en universele principes levert alleen maar bij aan de kracht van de rede. De suggestie is dus, dat hetgeen wij zozeer voor waar houden dat het wel objectief moet zijn, in feite zijn waarmakende kracht eraan ontleent dat het precies samenvalt met wat wij zelf vinden, aan onze subjectieve voorkeur dus. De behoefte om de ethiek zozeer om de plicht te laten draaien, is dan een manier om het belang van de subjectieve voorkeur te af te zwakken. De subjectieve voorkeur staat weliswaar in het middelpunt van het denken, maar alleen voor zover deze de vorm heeft van een deelhebben aan de objectieve universele rede.

In deze interpretatie wordt afstand genomen van Kant, omdat bij hem al te veel nadruk op het universele en verplichtende karakter van morele principes komt te liggen. Niettemin is Kant, zoals eerder aangegeven, de grote vernieuwer in de ethiek. Hij is de eerste en belangrijkste woordvoerder voor een morele ervaring zoals die voor heel veel

mensen gedurende meerdere eeuwen heeft bestaan en ook vandaag nog bestaat. Een waarneming als deze geeft waarschijnlijk precies het verschil in benaderingwijze aan. Kant vraagt naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor moreel handelen in het algemeen en in abstracto. In plaats daarvan wordt hier gepoogd elementen van de ervaring van moraliteit aan de oppervlakte te brengen die mensen concreet hadden of hebben en waarvan Kant als zeer indringend woordvoerder wordt beschouwd. In plaats van de *transcendentale filosofie* van Kant, lijkt deze denkmethode meer op wat Foucault *archeologie* noemt (zie hst. 4, par. 3). Bij een archeologische opgraving (naar de morele ervaring) worden geen mogelijkheidsvoorwaarden gevonden, maar alleen elementen van de organisatie van de ervaring zoals mensen die werkelijk hebben gehad, of nog hebben.

Kants idee dat er een metafysica van de zeden bestaat die de plicht kan funderen, onafhankelijk van tijd en plaats en concrete, levende mensen, heeft aan kracht ingeboet. Kant heeft niet een eeuwigdurende metafysica van de zeden, maar de min of meer algemene morele ervaring van een tijdperk onder woorden gebracht. Het bestaan van een 'zuivere moraalfilosofie' is niet zo vanzelfsprekend als Kant misschien dacht en deze bestaat niet zo onafhankelijk van Kants eigen subjectieve denken. We moeten ons nu afvragen op welke manier we ons nog kunnen en willen beroepen op Kants autonomiebegrip. En daarvoor moeten we ook nagaan in hoeverre we nog Kants onderliggende morele ervaring delen waarin plichtsvervulling en objectieve rede zo belangrijk zijn. De vraag is in hoeverre we nog Kant na kunnen zeggen als hij in het artikel *Over de gemeenplaats* schrijft, dat

geen idee het menselijk hart meer verheft en tot geestdrift brengt dan de idee van de geestelijke gezindheid, die de plicht boven alles vereert. (...) Dat de mens zich bewust is, dat hij dit kan omdat hij het moet, legt in hem een diepte bloot van goddelijke mogelijkheden, die hem als het ware een heilige huiver laten voelen wegens de grootsheid en verhevenheid van zijn ware bestemming. (Kant 2000, 213)

4. Formeel determinisme

In het artikel *Wat is Verlichting?* uit 1784 opent Kant met de beroemd geworden formule:

Verlichting is het uitreden van de mens uit de onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft. (Kant 2000, 56)

Uitreden uit onmondigheid is belangrijk, en het *intreden* in de wereldburgerlijke samenleving blijkt voor Kant het redelijke, noodzakelijke vervolg. Dit blijkt bijvoorbeeld duidelijk uit de achtste stelling in het artikel *Idee voor een algemene geschiedenis*: 'Men kan de geschiedenis van het menselijke geslacht in grote lijnen als de voltrekking van een verborgen plan van de natuur beschouwen' (2000, 125). Er is volgens Kant nu hoop dat door de Verlichting eindelijk 'de hoogste bedoeling van de natuur eenmaal tot stand zal komen, namelijk een algemene wereldburgerlijke toestand als de schoot, waarin alle oorspronkelijke mogelijkheden van het menselijke geslacht tot ontwikkeling komen' (2000, 128).

Het is nu zeer de vraag of Kants visie op geschiedenis en toekomst waarin de idee van een doelmatige ontwikkeling zo'n grote rol speelt, ruimte biedt aan vrijheid, zoals die vanuit menselijk perspectief wordt ervaren. Voor Kant is vrijheid gelijk aan autonomie, dat wil zeggen: vrij zijn van beïnvloeding van buiten (heteronomie). Het blijkt nu dat dit vrijheidsbegrip een zeer specifieke inhoud heeft. Kant wil liever niet, lijkt het, met de existentiële, subjectieve ervaring van een open, vrije, onbesliste toekomst leven. Het vrijheidsbegrip is nauw verbonden met een geschiedenisverloop volgens een 'verborgen plan van de natuur'. En het is afgestemd op een stevige theoretische fundering van de plicht, omdat zonder die fundering elke vorm van moraliteit een 'chimerische idee zonder waarheid' zou zijn.

De vrijheidservaring die voor Kant wel als uitgangspunt dient, wordt in zijn theorie meteen weer grotendeels weggenomen. Dit komt mooi tot uitdrukking in een beeld dat Kant gebruikt. Volgens dat beeld betekent Verlichting dat de mens ophoudt slechts *machine* te zijn – echter alleen om zijn ware bestemming te gaan vervullen in de samenleving als *automaat*. Twee citaten uit *Idee voor een algemene geschiedenis*:

De natuur heeft gewild dat de mens alles wat de mechanische ordening van zijn dierlijk bestaan te boven gaat, helemaal uit zichzelf voortbrengt en aan geen ander geluk of volkomenheid deelachtig wordt dan wat hij zichzelf, vrij van instinct, door zijn eigen rede heeft verschaft. (2000, 113)

Tenslotte echter wordt een toestand bereikt, die gelijkend op een burgerlijke gemeenschap, zichzelf als een *automaat* in stand kan houden. (2000, 121)

Bij nadere beschouwing blijkt dat vrijheid en determinisme niet zijn wat ze lijken. Het zijn begrippen die in elkaar om kunnen slaan. Om bij het beeld van de citaten te blijven: het valt nog te bezien wat uiteindelijk het verschil is tussen een machine en een *automaat*. Vrijheid en determinisme vertonen een dialectische samenhang die niet gemakkelijk theoretisch op te lossen valt, niet met Kants ethiek en ook niet met Foucaults disciplineringsstese. Beide theorieën komen erin overeen dat ze een perspectief aannemen van waaruit de menselijke ervaring dat er te kiezen valt, dat er in vrijheid te handelen valt, uiteindelijk buiten beeld verdwijnt. En als ethiek de bezinning op *die* vrijheidservaring is, en van daaruit op de vraag 'wat te doen?', dan wordt deze vraag in beide theorieën eerder ontweken dan dat er hulpmiddelen worden geboden waar mensen in concrete levensomstandigheden iets aan hebben.

Hoewel Kants ethiek de vrijheidservaring, onafhankelijk te zijn van allerlei vormen van determinatie, als uitgangspunt heeft, vertegenwoordigt Kant uiteindelijk meer een dwingende ideologie. De afkeer van sturing op het niveau van de empirische verschijningen (materieel), ontwikkelt zich tot de verdediging van een *formele vrijheid*, die evenveel weg heeft van een nieuwe vorm van determinatie als van vrijheid. De verdediging van de vrijheid ten opzichte van materiële determinatie loopt zo uit op het ontwerp van een formele handelingstheorie die wel te karakteriseren valt als *formeel determinisme* of *ethisch determinisme*. De term *ethisch determinisme* kan eigenlijk niet bestaan, maar kan juist daarom iets uitdrukken. Er kan mee worden verduidelijkt dat in

de denkbeweging van het dogmatisch beroep op autonomie, vrijheid en sturing gemakkelijk in elkaar omslaan. In dat denkbeeld verdwijnt de onzekerheid en contingentie buiten beeld. Daardoor is er eigenlijk niet meer sprake van vrijheid, maar alleen nog van twee vormen van determinisme: door dingen en door ideeën (materieel en formeel).

Hoewel het concept van het formeel determinisme en de strekking ervan hier vooral naar voren zijn gebracht aan de hand van Kants geschiedenisopvatting, is de term aan zijn ethiek en kenleer ontleent. Kennis is volgens Kant materieel of formeel. Formele kennis betreft zuivere ideeën; materiële kennis betreft voorwerpen van empirische waarneming, dingen. Bij theoretisch gebruik van de rede doet het kennend subject verslag van empirische gebeurtenissen buiten hem door deze met een idee te ordenen. In het geval van praktische rede, met betrekking tot het eigen handelen, kan het subject niet op dezelfde wijze verslag doen. Het beschouwt immers niet iets buiten zich dat al gebeurt, maar het beschouwt zichzelf en het handelen dat nog komen moet. Bij praktisch gebruik van de rede is het niet een idee die helpt (achteraf) verslag te doen, maar een idee die (vooraf) moet aanzetten tot gebeurtenissen, namelijk het eigen handelen. Er wordt niet met een idee verslag gedaan van de natuur die gedetermineerd is, maar vanuit een idee wordt aan het handelen een soort determinatie toegewezen. De idee structureert niet kennis van de gedetermineerde natuur, maar de idee geeft het programma waarnaar de menselijke handelingen zich zullen voegen.

Het formele en programmatische karakter van de vrijheid bij Kant kan verklaren waarom Foucault zich zo sterk afzette tegen 'het autonome subject'. Zijn disciplineringsstese was gericht tegen de vrijheidopvatting van de filosofie van het autonome subject, omdat die theorie voor de vrijheid garant wil staan, maar uitloopt op een zeer gesloten formeel systeem. Foucaults methode in zijn werk tot en met de jaren zeventig, zoals in het besproken *Discipline, toezicht en straf*, was om deze ethische determinatie uit te schakelen door het 'subject te decentraliseren', door alles terug te voeren op materiële determinatie. De gezichtspunten van Kants ethiek en Foucaults disciplineringsstese vertegenwoordigen dus een heen-en-weer springen tussen vrijheid en determinatie zoals die begrippen verbonden zijn op de horizontale lijn van de dialectische driehoeksfiguur die in het eerste hoofdstuk is geïntroduceerd. In het volgende hoofdstuk staat Foucaults late werk over bestaankunst centraal. Foucault slaagt er dan beter in afstand te nemen van het autonome subject, zonder in het andere uiterste te vervallen (discipline). Het gaat dan om een onderzoek naar een perspectief waarin meer recht wordt gedaan aan de ervaring van vrijheid om te handelen in een open toekomst.

HST. 4 FOUCAULTS ETHIEK ALS BESTAANSKUNST

In het tweede hoofdstuk is het werk van Michel Foucault al aan de orde geweest. Daar stond zijn boek *Discipline, toezicht en straf* uit 1975 centraal. Dit hoofdstuk is gewijd aan zijn late werk, dat een heel ander karakter heeft. Hij probeert daarin voorzichtig concepten als ‘esthétiques de l’existence’ en ‘techniques de soi’ uit als vertaling en actualisering van antieke vormen van omgang met zichzelf. Nu, inmiddels twintig jaar later, is er een opleving van de ‘filosofie van de levenskunst’ aan het ontstaan die zich vaak expliciet beroept op Foucaults late werk. Foucaults werk heeft dus als een belangrijke impuls gefungeerd voor de huidige ‘renaissance van de levenskunst’ (Schmid 2000). Joep Dohmen opent bijvoorbeeld zijn inleiding voor de bloemlezing *Over levenskunst* (2002) met de vraag van Foucault, waarom niet iedereen van zijn leven een kunstwerk zou kunnen maken. Waarom is kunst alleen een specialistische vaardigheid van kunstenaars met betrekking tot kunstvoorwerpen? In Duitsland is Wilhelm Schmid een groot pleitbezorger van de levenskunst. Met name zijn boek *Philosophie der Lebenskunst* uit 1998 heeft een groot publiek bereikt. Ook voor Schmid is Foucault de grote inspirator. En Schmid heeft op zijn beurt veel gedaan om deze lijn van interpretatie van Foucaults werk te ontsluiten. Ten slotte is het Alexander Nehamas die in het Engelse taalgebied een lans breekt voor filosofie als ‘art of living’ – en wederom geldt Foucaults als belangrijkste hedendaagse vertegenwoordiger daarvan (Nehamas 1998). Ik zal in dit hoofdstuk veel gebruik maken van een recenter Engelstalig boek over Foucaults late werk, *The art of ethics* van Timothy O’Leary (2002).

Foucault gebruikte de fraaie, maar wel erg lange en gekunstelde term: esthetiek van de existentie (esthétique de l’existence). Meestal wordt die term van Foucault vertaald als bestaanskunst, soms als bestaansethiek (en bij Dohmen is het ‘levenskunst’). Meer in het algemeen, niet alleen met betrekking tot Foucault, wordt er meestal gesproken over levenskunst. Daar kleeft als klein nadeel aan dat die term misschien associaties oproept met de Bourgondische levensgenieter en zelfhulpboeken uit de hoek van de esoterie, terwijl die toch verder af staan van de filosofische thematisering van levenskunst door Socrates, Montaigne of Foucault. Omdat het niet alleen om het biologisch leven gaat en ook niet uitsluitend om de eigen levensloop, maar om de weloverwogen vormgeving van het bestaan in bredere zin, zal hier meestal voor *bestaanskunst* worden gekozen. Dat lukt vaak niet als naar andere auteurs wordt verwezen. Verschillende auteurs hebben uiteraard verschillende opvattingen, maar die verschillen corresponderen niet met de woordkeuze. Vandaar dat er in deze scriptie geen betekenisverschil is tussen termen als bestaanskunst en levenskunst.

In dit hoofdstuk wordt Foucaults ethiek als bestaanskunst gepresenteerd om in het volgende hoofdstuk uit te zoeken wat de opbrengsten zijn met betrekking tot de tegenstelling tussen vrijheid en beïnvloeding.

1. Hoe wij afstammen van de Grieken en de Verlichting

Wat Foucault was begonnen als een omvangrijk project over de geschiedenis van de seksualiteit in wel zes delen, veranderde gaandeweg in een geschiedenis van de verschillende wijzen waarop mensen hun *bestaan problematiseren*. Deze belangrijke vraag in Foucaults aanzet tot een ethiek als bestaanskunst illustreert een enorme breuk met zijn werk tot dan toe. In het denken over de discipline werd geanalyseerd hoe individuen het effect zijn van dispositieven van weten en macht. Dat perspectief wordt nu aangevuld en uitgedaagd met beschouwingen die de ervaring van individuen als uitgangspunt hebben. Vanuit dit individuele en existentiële perspectief kan worden onderzocht hoe mensen hun eigen bestaan begrijpen en beïnvloeden.

Foucaults vernieuwde gezichtspunt komt naar voren in teksten die veelal in zijn laatste levensjaar of zelfs postuum zijn verschenen. Ten eerste verschijnen in 1984, acht jaar na het verschijnen van het eerste deel van de geschiedenis van de seksualiteit (*De wil tot weten*) het tweede en derde deel tegelijk. Er was al wel een enkel artikel verschenen over de nieuwe richting van Foucaults onderzoek, maar voor de meeste lezers betekenden de twee nieuwe boeken, *Het gebruik van de lust* en *De zorg voor zichzelf*, een plotselinge wending in het denken van Foucault. Volgens Geoffrey Harpham, bijvoorbeeld, is het 'one of the most remarkable and (...) incomprehensible 'turns' in recent intellectual history' (geciteerd in O'Leary 2002, 165).

O'Leary heeft met *Foucault and the art of ethics* een zeer behulpzaam boek geschreven over de ethiek als bestaanskunst van de late Foucault. In zijn conclusie geeft hij een samenvatting van zijn bedoeling en de weg die hij heeft gevolgd.

My principal aim in undertaking this study of Foucault has been to see whether his late work could provide an answer, or at least the outline of a provisional, contemporary answer, to the very ancient question, 'how is one to live?' This pursuit has led us from 'we other Victorians' to 'we other Greeks' and back again, perhaps most surprisingly, to 'we other *lumières*'. (171)

In de beschrijving van het gevolgde pad komen drie fasen naar voren. Het beginpunt ligt bij 'Victorianen', dat slaat terug op het eerste deel in de serie over seksualiteit, *De wil tot weten* uit 1976 (Foucault 1984). Foucault betoogt daarin dat wij gedurende de twintigste eeuw niet zozeer bevrijd zijn van de preutse benauwdheid van de Victoriaanse tijd, maar dat het vele praten over seksualiteit altijd plaatsvindt binnen een door de psychologie gevormd kader: het seksualiteitsdispositief. Die visie uit dit boek sluit nauw aan bij *Discipline, toezicht en straf* waarin immers ook centraal staat hoe de werking van macht in de moderne samenleving steeds meer de vorm aanneemt van een onzichtbaar, maar alles doordringend dispositief van kennis en macht.

Als Foucault zijn aandacht verlegt naar de wijze waarop subjecten zichzelf constitueren, duikt hij steeds verder terug in de geschiedenis en verdiept hij zich in de ethiek en het zelfbegrip in de Griekse en Romeinse Oudheid. Foucault wil geen terugkeer naar de feitelijke Griekse situatie, maar ontleent aan de manier van leven in de Oudheid de mogelijkheid van 'zelftechnieken': een bepaalde zelfbetrekking en vaardigheden om jezelf te oefenen en te veranderen. Dit teruggrijpen op de Oudheid leidt tot het

formuleren van een *ethiek als bestaanskunst* en vindt hoofdzakelijk plaats in Foucaults laatste twee boeken over de geschiedenis van de seksualiteit, *Het gebruik van de lust* en *De zorg voor zichzelf*. Daarnaast zijn een aantal kortere teksten zoals interviews en lezingen uit Foucaults laatste levensjaren van belang.

Foucaults eerdere werk had meestal betrekking op de moderne geschiedenis in West-Europa. Het onderzoek naar de klassieke Oudheid betekende een enorme uitbreiding van de historische periode van onderzoek. Deze verandering werd met zijn laatste twee boeken, na een boekenstilte van acht jaar in eenmaal neergezet. In die acht jaren is echter ook een ontwikkeling gaande in zijn denken over de hem meer vertrouwde periode. Het onderzoek naar bestaanskunst in de Oudheid gaat gepaard met een veranderde kijk op de moderne tijd. Daarbij wordt het strakke kader van het disciplinerende dispositief losgelaten voor een onderzoek rond de term *gouvernementalisering*, door Foucault omschreven als de ‘kunst van het besturen’. Met dat begrip wijst hij op een toenemende behoefte aan een politieke bestuurskunde in de moderne samenleving, maar ook op het ontstaan van de *kritische houding* als onafscheidelijke tegenhanger. De kritische houding wordt volgens Foucault gekarakteriseerd door de vraag: ‘hoe niet *op die manier*, in naam van die principes, met het oog op die doeleinden en door middel van die procedures te worden de bestuurd?’ (in de tekst ‘Kritiek en Verlichting’ uit 1978: Foucault 1994, 67) Deze ontwikkeling voert tot Foucaults tekst *Wat is Verlichting?* Daarin formuleert hij met behulp van veel aan de Oudheid ontleende inzichten over bestaanskunst een *kritische filosofie* als een geactualiseerde vorm van de kritische houding die wortelt in de Verlichting.

Voor een weergave van Foucaults ethiek moeten de twee wegen die zijn denken na *De wil tot weten* neemt worden gevolgd. Het zijn volgens Foucaults ‘genealogie van het subject’ twee belangrijke afstammingslijnen van onszelf als hedendaagse westerlingen. In de volgende twee paragrafen staan daarom eerst de *bestaanskunst* in de Oudheid en vervolgens de *kritische houding* van de Verlichting centraal. Door de twee wegen bij elkaar te laten te komen wordt vervolgens uitgewerkt hoe Foucaults eigen ethiek als geactualiseerde bestaanskunst en kritische houding eruitziet.

2. De bestaanskunst in de Oudheid

In deze paragraaf volgt een samenvatting van gedeelten uit het tweede en derde deel van Foucaults geschiedenis van de seksualiteit. Het historische materiaal moet grotendeels buiten beschouwing blijven. Daarentegen wordt nadruk gelegd op het theoretische onderscheid dat Foucault naar aanleiding van het historisch onderzoek formuleert, namelijk de tegenstelling tussen moraal gericht op fundamentele wetten, regelgeving en voorschriften enerzijds en de moraal van de subjectieve houding, het *ethos*, anderzijds. Het meest van belang daarvoor is de inleiding op het tweede deel van de geschiedenis van de seksualiteit, waarin de nieuwe uitgangspunten voor het onderzoek uiteen worden gezet.

Herontdekking van het subject

Een geschiedenis van de seksualiteit als *ervaring* moet het onderwerp zijn van de *Geschiedenis van de seksualiteit*, schrijft Foucault in de inleiding op de vervolgdelen. De wijze waarop mensen zich als subject ervaren is volgens Foucault resultaat van drie ‘assen’ die de ervaring constitueren: *weten*, *macht* en *zelf*. Subjectivering komt tot stand door ‘de vorming van het weten dat op haar betrekking heeft, de machtssystemen die haar praktisch regelen en de vormen waarin de individuen zich als subjecten van deze seksualiteit kunnen en moeten erkennen’ (1985a, 10). Seksualiteit is niet een onveranderlijke menselijke eigenschap die in verschillende culturen op verschillende wijzen aan strenge of minder strenge regels wordt onderworpen. Daarentegen zou het er in Foucaults onderzoek om moeten gaan ‘te laten zien hoe in de moderne westerse samenleving een zodanige ‘ervaring’ tot stand was gekomen dat de individuen zich als subjecten van een ‘seksualiteit’ moesten erkennen’ (10).

Terugkijkend meent Foucault dat hij zich in eerder werk vooral met de eerste twee assen heeft beziggehouden. ‘Nu bleek een derde verschuivingspoging nodig om te analyseren wat als ‘het subject’ wordt aangeduid’ (11). Er zou studie moeten worden gedaan naar ‘de waarheidsspelen in de verhouding van het zelf tot zichzelf en de constituering van het zelf tot subject, waarbij wat men de geschiedenis van de verlangende mens zou kunnen noemen, als referentiegebied en onderzoeksveld wordt genomen’ (12).

Foucault beschrijft hier de ontdekking van de derde as van de ervaring, namelijk het *subject dat zichzelf constitueert*. De vraagstelling die vanuit deze benadering volgt, is: ‘waarom zijn het seksuele gedrag en de activiteiten en lusten die er deel van uitmaken het voorwerp van een morele bezorgdheid?’ (15). Het voor de hand liggend antwoord is: ‘ze zijn het voorwerp van fundamentele verboden waarvan de overtreding als een ernstig vergrijp wordt beschouwd’ (15). Maar dit antwoord herhaalt alleen nogmaals dat er morele zorg bestaat bij mensen. Door uit te gaan van fundamentele, vanzelfsprekende verboden wordt de oorspronkelijkere subjectieve bron van de morele zorg, waarnaar Foucault op zoek wil gaan versluierd: hoe komen mensen in concrete omstandigheden ertoe morele vragen te stellen en voorschriften te aanvaarden dan wel te verwerpen?

Morele problematisering

Het telkens verder terugvragen naar het subjectieve motief voor het al dan niet erkennen van morele voorschriften leidt tot de ontdekking van een onderscheid tussen de wijze van *problematiseren* in de Oudheid en in christelijke tijden. Vaak wordt aangenomen dat de Grieken een heel vrije seksuele moraal hadden. Inderdaad stelt Foucault in zijn onderzoeken vast dat in de klassieke Oudheid noch de wet noch godsdienst veel verboden oplegde. Desalniettemin er is er wel degelijk veel zorg en discussie over wat op seksueel gebied geoorloofd is. En er wordt wel degelijk aangemoedigd tot sober gedrag en daarbij

komen dezelfde handelingen en onderwerpen aan bod als later in de christelijke moraal. Toch betekent dit niet dat er een eenvoudige, doorlopende ontwikkeling is van de Griekse moraal naar de christelijke⁸. Er is wel een verband in de zin dat veel thema's overeen komen, maar er is een belangrijk verschil in de aard van de problematiseringsvormen.

Verschillende thema's, beginselen of begrippen kunnen weliswaar zowel in het een als het ander worden aangetroffen, maar daarom hebben ze nog niet dezelfde plaats of waarde. (...) Bovendien moeten we bedenken dat de Kerk en de christelijke zielzorg een moreel beginsel op de voorgrond stelden dat dwingend was voorgeschreven en een universele reikwijdte had. (...) In het antieke denken daarentegen waren de soberheidseisen niet tot een eenvormige, autoritaire en ieder in gelijke mate verplichtende eenheidsmoraal geordend; vergeleken met de algemeen aanvaarde moraal waren ze eerder een aanvulling en als het ware een 'luxe'. (24)

In de Griekse seksuele moraal is niet zozeer sprake van vooraf gegeven universele en dwingende beginselen, eerder zijn de nagevolgde voorschriften op te vatten als individueel te bewerkstelligen aanvullingen. Hetzelfde onderscheid brengt Foucault naar voren door te stellen dat in de klassieke Oudheid de moraal zich niet zozeer bezighield met fundamentele verboden, maar met de vrije ruimte die overblijft.

Het [morele denken] richt zich niet tot de mannen naar aanleiding van gedragingen die deel zouden kunnen uitmaken van enkele, door allen erkende en plechtig in wetboeken, gewoonten of godsdienstige voorschriften in herinnering geroepen verboden. Het richt zich tot hen naar aanleiding van gedragingen waarbij ze juist gebruik moeten maken van hun recht, macht, gezag en vrijheid. (...) Deze seksuele soberheidsthema's moeten niet worden begrepen als vertolking van of kanttkening bij verrekende en fundamentele verboden, maar als uitwerking en stilering van een activiteit tijdens de machtsuitoefening en vrijheidspraktijk. (26)

Door terug te vragen naar de subjectieve ervaring en de wijze waarop individuen in verschillende tijden hun leefomstandigheden *problematiseren*, meent Foucault in de Oudheid een element van de ethiek te hebben ontdekt dat in latere tijden wat verloren is gegaan. In christelijke tijden wordt de moraal meer beschouwd vanaf de kant van de *fundamentele verboden*, terwijl in de Oudheid het perspectief van de *subjectieve houding* belangrijker was.

Dit inzicht van Foucault heeft, zonder dat het nog was geïntroduceerd, al een belangrijke rol gespeeld in deze scriptie. In aansluiting op het inzicht over houding en problematisering werden 'vrijheid' en 'bepaling' onderscheiden als verschillende ervaringsaspecten in de problematisering van leefomstandigheden in de technologische cultuur.

⁸ In de inleiding van *Het gebruik van de lust* verwijst Foucault veel naar de 'christelijke moraal'. Daarmee verwijst hij naar het geplande vierde deel in het project over de seksualiteit: *Les aveux de la chair (De bekentenissen van het vlees)*. De inleiding in *Het gebruik van de lust* was ook bedoeld voor dit volgende boek, dat Foucault echter niet meer heeft kunnen afronden. Het boek zou gaan over 'de doctrine van en de herderlijke zorg voor het vlees' (1985a, 17). Bij verwijzingen naar het Christendom in dit hoofdstuk moet telkens worden gedacht aan een periode van Augustinus tot de Reformatie.

Bestaanskunst

Aan het historisch onderzoek naar de seksuele moraal in de Oudheid ontleent Foucault het theoretisch inzicht dat elke moraal zowel het aspect van de *gedragscodes* als van de *subjectiveringsvormen* zal bevatten. Het is dan voorstelbaar dat de ene moraal sterker de nadruk legt op de code en een andere sterker op de subjectiveringsvormen en zelfpraktijken (praktische technieken en oefeningen om een bepaalde levenshouding te ontwikkelen en zichzelf daardoor als subject te vormen). De hypothese van Foucault is dat de organisatie van het boetesysteem in de kerk van de dertiende eeuw duidt op een 'verrechtelijking' of 'codificatie' van de morele ervaring binnen het christendom. Daarentegen vertoonde het morele denken in de Grieks-Romeinse Oudheid meer gelijkenis met het tweede model.

Zelfs al wordt de noodzaak om de wet en de gewoonten – de *nomoi* – na te leven heel vaak onderstreept, toch zijn de inhoud van de wet en de voorwaarden waaronder zij wordt toegepast minder belangrijk dan de houding die hun naleving teweeg brengt. (33)

Aan de hand van dit onderscheid tussen 'elementen van een moraalcode en de ascetische elementen' (33) komt Foucault een geheel van praktijken op het spoor komt die hij *bestaanskunsten* noemt. In een vaak aangehaalde definitie zegt hij over deze *bestaanskunsten*:

Daaronder moeten weldoordachte en welbewuste praktijken worden verstaan waarmee de mensen niet alleen gedragsregels voor zich vaststellen, maar proberen zichzelf te veranderen, hun eigen wezen proberen te wijzigen en van hun leven een kunstwerk te maken dat bepaalde esthetische eisen met zich meedraagt en aan bepaalde stijlcriteria beantwoordt. (15)

Foucault meent niet dat dit aspect van de moraal geheel verloren is gegaan, maar neemt wel aan dat deze 'bestaanskunsten' of 'zelftechnieken' sinds de Oudheid geleidelijk aan onafhankelijkheid hebben ingeboet omdat ze door pastorale zorg, en later door educatieve, geneeskundige of psychologische praktijktypen, zijn overgenomen.

Geschiedenis van de seksualiteit

In *Discipline, toezicht en straf* oefende Foucault kritiek uit op een formele opvatting van het subject en betoogde in plaats daarvan dat naar concrete historische ontwikkelingen moet worden gekeken om te zien hoe 'subjecten' in praktijk worden gevormd. Nieuw in het late werk is Foucaults aandacht voor de wijze waarop mensen zelf deelnemen en invloed uitoefenen op de constituering van zichzelf als subject. De theoretische concepten die Foucault ontvouwt zijn door en door verbonden met de historische ontwikkelingen die hij beschrijft. Die moeten daarom ook kort worden geschetst.

In *Het gebruik van de lust* analyseert Foucault hoe het morele denken rondom seksuele handelingen in het Griekenland van de vierde eeuw voor Christus vooral een manier was 'voor het kleinste gedeelte van de bevolking, dat bestond uit de mannelijke vrije

volwassenen, een bestaansethetica, een weldoordachte kunst van een als machtsspel opgevatte vrijheid uit te werken' (1985a, 242).

Het morele denken over seksualiteit was minder gericht op de universele waarheid, maar meer op het juiste 'gebruik van de lust'. De lust moet niet als een ingeboren verlangen of drift waarvan men slaaf is worden begrepen, maar meer als seksuele handelingen en genietingen, de 'werken van Aphrodite'. De zelfstandige Griekse man werd niet door de lusten bepaald, maar hij wist ze te 'gebruiken' bij de vormgeving van het eigen bestaan als een *weldoordachte kunst*. De vormgeving van zichzelf vond niet plaats op basis van een formele vrijheid, maar door in wisselwerking met concrete omstandigheden een bepaalde houding te bewerkstelligen: een *als machtsspel opgevatte vrijheid*. Foucault bespreekt vrijheidspraktijken met betrekking tot drie thema's: de zorg voor de gezondheid van het lichaam (*diëtetiek*), het vervullen van de rol van vader des huizes (*economie*) en rond de 'hoofse praktijken', dat wil zeggen de praktijk van de knapenliefde (*erotiek*).

Vervolgens beschrijft Foucault in *De zorg voor zichzelf* hoe in de Romeinse cultuur van de eerste twee eeuwen na Christus een versmalling plaatsvindt van het scala aan toegestane handelingen; er is de tendens 'de seks te onderwerpen aan een universele vorm' (1985b, 238). Toch is de toegenomen strengheid van de voorschriften nog een andere strengheid dan die in de latere christelijke moraal. Er ligt niet een verscherping van verboden aan ten grondslag, maar 'de ontwikkeling van een levenskunst die draait om het vraagstuk van het zelf, zijn afhankelijkheid en onafhankelijkheid, zijn universele vorm en de band die het kan en moet aangaan met anderen, de procedures waardoor het toezicht op zichzelf uitoefent en de wijze waarop het de volledige soevereiniteit over zichzelf tot stand kan brengen' (238).

De bestaanskunsten gaan zich in de Romeinse periode steeds meer concentreren rond de 'zorg voor zichzelf'. In deze periode die wel het hoogtepunt van de 'cultuur van het zelf' wordt genoemd, draait de levenskunst vooral rond ascetische oefeningen, gericht op het bereiken van zelfbeheersing in eenheid met een universele natuur.

Onze Griekse afstamming

In interviews ten tijde van het afronden van de boeken over seksuele moraal in de Oudheid heeft Foucault aangegeven waarom de bestaanskunsten in de Oudheid hem fascineerden. Ethiek had minder te maken met religie of juridische institutionalisering. Morele problematisering vond meer plaats in het kader van een bestaansethetiek. En dan vult Foucault aan:

Well, I wonder if our problem nowadays is not, in a way, similar to this one, since most of us no longer believe that ethics is founded in religion, nor do we want a legal system to intervene in our moral, personal, private life. (Foucault 2000b, 255)

The idea of the *bios* as a material for an aesthetic piece of art is something that fascinates me. The idea also that ethics can be a very strong structure of existence, without any relation with the juridical *per se*, with an authoritarian system, with a disciplinary structure. All that is very interesting. (260)

Maar er is geen sprake van dat de Griekse ethiek simpelweg een alternatief zou kunnen bieden voor de ethiek in onze tijd. De Griekse (seksuele) ethiek is al te zeer verbonden met een maatschappij die is gebaseerd op ongelijkheid tussen een mannelijke elite en de rest (zie: Foucault 2000b, 258). Wij zouden dus nooit Grieken kunnen of willen zijn – maar Foucault ontleent aan de Oudheid de mogelijkheid voor een bestaanskunst: de mogelijkheid zichzelf te veranderen om daarmee het eigen bestaan een stijl te verlenen. En die mogelijkheid wordt tevens een noodzaak wanneer religieuze en juridische modellen niet meer voldoen. Om te komen tot Foucaults esthetische ethiek voor deze tijd, moet nu worden bekeken hoe Foucault zich verhoudt tot de moderniteit.

3. De moderne houding sinds de Verlichting

Foucaults tekst over de betekenis van de Verlichting vormt een tweede lijn in zijn late werk. Werkend aan de geschiedenis van de seksualiteit was hij steeds verder teruggegaan in de geschiedenis. Nagenoeg alle colleges en lezingen in de jaren '80 handelen over de Oudheid. Maar het was weldegelijk Foucaults bedoeling om ooit weer naar de moderne tijd terug te keren. Terug van zijn 'reis naar Griekenland' is *Wat is Verlichting?* (Foucault 2000a) de belangrijkste tekst van Foucault over de moderne tijd. Met zijn terugkeer uit de Oudheid laat Foucault ook de seksualiteit los als specifiek onderwerp van onderzoek. De laatste colleges van Foucault handelden niet meer over seksuele moraal maar over de waarde van het beoefenen van filosofie, zowel in de Oudheid als in de Verlichting. Rond het begrip *parrèsia* onderzoekt Foucault de antieke kritische filosofische activiteit en manier van leven van Socrates en Diogenes de Cynicus. In *Wat is Verlichting?* trekt Foucault de vraag naar wat kritische filosofie moet zijn via Kant en de Verlichting door naar het heden. Na zoveel jaren van afzetten tegen de moderne filosofie en het autonome subject, is deze tekst over Kant een flinke ommezwaai. In een krantenartikel bij de tweehonderdste sterfdag van Kant stond te lezen over de 'Franse kantiaan Michel Foucault' (Michiel Leezenberg, *NRC*, 13-2-2004). Zonder deze late tekst van Foucault was zoiets beslist ondenkbaar geweest.

Verlichting

Kant definieert in de beroemde tekst *Was ist Aufklärung?* Verlichting voornamelijk negatief: als 'het uittreden uit onmondigheid'. Kant schrijft *Ausgang*, een 'uitgang' of 'uitweg' benadrukt Foucault. In andere geschriften van Kant over geschiedenis speelt een idee over de voleinding van de geschiedenis nogal een belangrijke rol. Ook dan is Verlichting belangrijk, maar vooral als voortgaand proces waaraan mensen, of meer nog

de mensheid, deel heeft als 'radertje in een machine'. In *Was ist Aufklärung?* brengt Kant naar voren dat Verlichting ook een opgave is. Daarmee ontstaat een dubbelzinnigheid: mensen zijn tegelijk 'elementen' en 'handelende personen' van dit ene proces. Door hun bijdrage zijn ze elementen in een proces dat hen overstijgt; maar dat proces vindt slechts plaats voor zover mensen daaraan een bijdrage leveren met een handelen dat een verschil maakt.

Was ist Aufklärung? wordt door Foucault ook in relatie tot de kritische onderneming van Kant geplaatst. Als Verlichting het moment beschrijft dat de mensheid zijn rede voluit gaat aanwenden, dan vormen de drie *Kritieken* in zekere zin het handboek van de rede, waarin de mogelijkheden en de grenzen van het gebruik van de rede worden beschreven. Omdat in *Was ist Aufklärung?* Verlichting niet alleen als proces wordt beschouwd, maar tevens als opdracht om de rede op juiste wijze te gaan gebruiken, komen in deze korte tekst Kants geschiedfilosofie en *kritiek* samen. Kant beschouwt een proces, maar van binnenuit zodat theoretische beschrijving en individuele opdracht en bijdrage samenkomen. 'Nieuw aan deze tekst', is volgens Foucault, 'dat "vandaag" daarin wordt beschouwd als een moment dat een verschil maakt in de geschiedenis en als een drijfveer [beter: beweegreden] voor een specifieke filosofische taak' (Foucault 2000a, 73).

De moderne houding

De moderniteit wordt doorgaans beschouwd als een tijdperk, een periode met bepaalde kenmerken, voorafgegaan door een premoderne periode en misschien opgevolgd door de raadselachtige en verwarrende postmoderne tijd. Foucault vraagt zich af of het niet beter is om moderniteit voor te stellen als een *houding*:

Met houding bedoel ik een manier om zich te verhouden tot de actualiteit, een vrijwillige keuze die door sommigen wordt gemaakt, en ten slotte een manier van denken en voelen; en bovendien een handelswijze en een gedragslijn die tegelijk een verwantschap aangeven en zich manifesteren als een taak. Waarschijnlijk leek het op wat de Grieken een *èthos* noemden. (73)

Voor het karakteriseren van de moderne attitude kan men volgens Foucault moeilijk om Charles Baudelaire (1821-1867) heen, die zich zo scherp bewust was van de moderne tijd. Foucault haalt kort een aantal kenmerken van de moderne houding volgens Baudelaire naar voren. Ten eerste is er de ervaring van discontinuïteit en vernieuwing. Er is een continu bewustzijn dat er een breuk met de traditie gaande is, en van daaruit 'de wil om het heden te heroïseren' (74). Maar deze 'heroïsering' is volgens Foucault ironisch. Het gaat er niet om alles zoals het loopt toe te juichen, maar om altijd ook voor ogen te houden wat er veranderd zou kunnen worden: 'Baudelaires moderniteit is een oefening waarbij een extreme aandacht voor de werkelijkheid geconfronteerd wordt met een vrijheid die de werkelijkheid in de praktijk tegelijk respecteert en schendt' (75). Moderniteit is voor Baudelaire naast deze verhouding tot de omstandigheden van het moment echter ook een bijzondere verhouding die men met zichzelf tot stand moet brengen. Modern zijn betekent niet accepteren hoe men is in de stroom van

voorbijgaande momenten, maar zichzelf opvatten als object van een complex werk; wat Baudelaire met een woord van zijn tijd *dandyisme* noemde.

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. (75)

Een kritisch-filosofische levenshouding

Wat ons verbindt met de Verlichting is, stelt Foucault voor, niet op te vatten als trouw aan bepaalde doctrines, maar als het continu terugroepen van een houding – ‘dat wil zeggen van een filosofisch *èthos* dat getypeerd zou kunnen worden als een permanente kritiek op onszelf als historische wezens’ (76). Om dit filosofische *ethos* nader te bepalen, meent Foucault dat van twee ideeën afstand genomen moet worden. Allereerst moet wat Foucault ‘de chantage van de Verlichting’ noemt, worden geweigerd. Men moet het simplistische en autoritaire alternatief afwijzen, als zou men voor of tegen de Verlichting moeten zijn: ‘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 (...)’ (76). Op dezelfde wijze moet ook een exclusieve verbinding van het humanisme met de rationaliteit van de Verlichting worden afgewezen.

Na deze negatieve afgrenzingen noemt Foucault als eerste positieve kenmerk van zijn filosofische *ethos* de *grenshouding*: ‘We moeten ons van het alternatief tussen het innerlijke en het uiterlijke zien los te maken en de grenzen opzoeken’ (77). Kritiek heeft de reflectie over grenzen tot onderwerp. Maar terwijl Kants probleem was te weten wat de beperkingen en grenzen van het kennen zijn, lijkt het Foucault dat er nu een positieve wending aan de kritiek moet worden gegeven:

in hoeverre is alles wat ons als universeel, noodzakelijk en verplicht wordt voorgeschoteld bijzonder, toevallig en het product van willekeurige voorschriften? Het komt er in het kort op neer dat de kritiek die binnen een noodzakelijk begrensde vorm wordt uitgeoefend veranderd moet worden in een praktische kritiek die de vorm aanneemt van een mogelijke grensoverschrijding. (77)

Kritische filosofie zal er niet langer op gericht zijn formele structuren die eeuwig gelden op te sporen, maar moet speuren naar de concrete historische gebeurtenissen ‘die ons ertoe hebben gebracht onszelf te ontwikkelen en te herkennen als subjecten van alles wat we denken, zeggen en doen’ (78). Deze kritiek is daarom een ‘historische ontologie van het zelf’, ‘haar opzet is genealogisch en haar methode archeologisch’ (78). Foucault noemt zijn methode archeologisch in plaats van transcendentiaal omdat uitingen van wat wordt gezegd en gedaan worden opgevat als evenzovele historische gebeurtenissen in plaats van daarin universele structuren aan te wijzen. Genealogisch is de kritiek voorzover ze:

niet uit de vorm die we hebben aangenomen afleidt wat we mogelijk zouden kunnen doen of weten, maar uit het toeval dat ons heeft gemaakt zoals we zijn distilleert dat er ook een mogelijkheid bestaat niet meer te zijn, denken of doen wat we zijn denken of doen. De kritiek probeert niet de voorwaarden te scheppen voor een metafysica die eindelijk wetenschap is geworden, maar tracht de onbestemde werking van de vrijheid op een zo groot mogelijke schaal nieuw leven in te blazen. (78)

Wil deze historisch-kritische attitude niet een lege droom van de vrijheid blijven, dan moet het ook een *experimentele houding* zijn. Om uit te vinden waar verandering mogelijk en wenselijk is en om te bepalen welke precieze vorm veranderingen moeten hebben, kan het niet anders of kritiek moet plaatsvinden in confrontatie met de actuele omstandigheden en daarin worden uitgetoet. Hieruit volgt dat de historische ontologie van het zelf alle projecten die zogenaamd alomvattend of radicaal zijn de rug toe moet keren. In plaats daarvan verkiest Foucault 'partiële veranderingen', zoals de zeer specifieke transformaties die in de jaren '60 en '70 ('in de afgelopen twintig jaar') mogelijk zijn gebleken op gebieden van ons bestaan in de omgang met autoriteit, relaties tussen de seksen en de opvattingen over waanzin en ziekte (78).

Het bij de kritische ontologie van het zelf passende filosofische *èthos* zou ik dus willen typeren als het historisch-praktisch aftasten van de grenzen die we zouden kunnen overschrijden en dus als een taak die we zelf als vrije wezens op onszelf uitvoeren. (78)

Maar, stelt Foucault, de volgende tegenwerping zou heel terecht zijn:

als we ons beperken tot dergelijke uitsluitend partiële of plaatselijke onderzoeken en testen, bestaat dan niet het gevaar dat we ons laten bepalen door algemenere structuren waarop we geen greep of zicht hebben? (78)

Foucaults antwoord hierop is dat we inderdaad de hoop moeten laten varen op een gezichtspunt dat toegang geeft tot volledige en definitieve kennis van wat onze historische grenzen uitmaakt. En vanuit het beperkte gezichtspunt zal onze ervaring van de grenzen en mogelijkheden voor verandering altijd beperkt en gedetermineerd zijn 'en rest ons niets anders dan steeds opnieuw beginnen' (79).

Dat we altijd op zoek zijn naar nieuwe en voorlopige uitgangspunten voor kennis en beginpunten voor veranderingen betekent niet dat al ons werk in verwarring en contingentie plaatsvindt. De belofte en overtuiging van de 18^e eeuw, dat de ontwikkeling van menselijke capaciteiten vanzelf gepaard zou gaan met toenemende autonomie, is onjuist gebleken. Modernisering heeft op allerlei manieren geleid tot nieuwe machtsverhoudingen met normaliserende werking. Hieruit volgt nu een algemeen belang voor onderzoek, namelijk de vraag hoe de groei van menselijke capaciteiten kan worden losgekoppeld van de intensivering van machtsrelaties.

Vanuit het beperkte gezichtspunt kan toch een homogeen domein voor onderzoek worden gevonden, namelijk de 'praktijken' waarin het handelen en de reflectie daarover is genesteld: wat mensen doen en hoe ze dat aanpakken in wisselwerking met hun bestaansomstandigheden. Daarbij kan als systematiek dienen dat deze praktijken door

drie assen zijn gevormd: weten, macht, ethiek. Daarmee corresponderen de volgende vragen:

Hoe hebben we onszelf als kensubjecten ontwikkeld? Hoe hebben we onszelf ontwikkeld als subjecten die machtsverhoudingen uitoefenen of ondergaan? Hoe hebben we onszelf ontwikkeld als morele subjecten van ons handelen? (79-80)

Deze vragen hebben gemeen dat wordt gevraagd naar de wijze van problematisering van specifieke bestaansomstandigheden door mensen zelf. Maar ook vanuit dit heel specifieke, individuele gezichtspunt verschijnen er wel degelijk problemen met een wijdere strekking. Er zijn onderwerpen als krankzinnigheid, misdaad en seksualiteit die, omdat ze telkens terugkeren, onderzoeksvelden vormen van een algemeen belang. Maar door de aandacht te richten op de wijze van problematiseren worden vragen van algemeen belang geanalyseerd vanuit hoe ze zich op historisch unieke wijze voordoen.

Onze erfenis van de Verlichting

Om terug te komen op Kants tekst stelt Foucault ten slotte dat hij niet weet of we ooit helemaal uit onze onmondigheid zullen uittreden. Vele gebeurtenissen en ervaringen laten zien dat we sinds de Verlichting dat stadium nog niet bereikt hebben. Maar Kants wijze van bevragen van het heden en onszelf alsof we ons bevinden in een overgangfase heeft blijvende waarde, niet zozeer als een theorie, of doctrine, en ook niet als een geheel van toenemende kennis, maar als een filosofisch ethos:

een filosofische levenswijze die de kritiek op datgene wat we zijn op een lijn stelt met een historische analyse van de grenzen die ons worden gesteld en een onderzoek naar mogelijkheden ze te overschrijden. (80)

Foucault weet niet of in deze tijd nog geldt dat deze kritische opdracht een geloof in de Verlichting impliceert, maar wel dat het inhoudt met volharding door te blijven werken aan grenzen van wat wij zijn, om daarmee vorm te geven 'aan ons ongeduldige verlangen naar vrijheid' (80).

4. Foucaults ethiek voor deze tijd

In de twee voorgaande paragrafen stonden Foucaults ontdekking van de antieke bestaanskunsten en zijn beschouwingen over de moderne houding centraal. Het waren twee afstammingslijnen, van de Grieken en de Verlichting, die Foucault is nagegaan toen hij de nadruk op de discipline in de moderne samenleving eind jaren '70 had laten varen. Deze twee lijnen leiden tot de aanzetten voor een ethiek voor de huidige tijd. Foucaults ethiek moest door zijn plotselinge dood onvoltooid blijven. Maar er geldt ook dat in de teksten over de Oudheid en de Verlichting en in interviews al heel veel wordt gezegd over wat voor ethiek Foucault voor deze tijd geschikt acht.

Foucault maakt in zijn inleiding tot de vervolgdelen van de *Geschiedenis van de seksualiteit* een onderscheid tussen op voorschriften gerichte en op subjectivering

gerichte moraalsystemen. In het voorgaande is uiteengezet hoe Foucaults interesse vooral uitgaat naar het aspect van subjectivering, waarvoor hij de term ethiek, als onderscheiden van moraal, reserveert. Om te onderzoeken hoe mensen zich in verschillende perioden tot moreel subject constitueren ontvouwt Foucault een schema, bestaande uit een viertal begrippen: ethische substantie, onderwerpingswijze, ethische arbeid en teleologie (1985a, 29-30). Hiermee probeert Foucault de Griekse, de Romeinse, Christelijke en moderne subjectiveringswijzen van elkaar te onderscheiden. Naast de besproken *Inleiding* is het interview *On the genealogy of ethics* hiervoor erg behulpzaam (Foucault 2000b, 262-269). In navolging van O'Leary gebruiken we Foucaults eigen ethische schema om de kenmerken van Foucaults ethiek weer te geven.

Ethische substantie

Foucault noemt het deel van jezelf dat aangrijppunt is van je ethische inspanningen *ethische substantie*. In de kantiaanse ethiek is de intentie erg belangrijk. In de Christelijke kerk was (op het gebied van de seksualiteit) controle over de begeerte belangrijk, terwijl in de Oudheid niet de begeerte maar (veel neutraler) 'genotshandelingen' de substantie voor ethische bewerking waren. En met de nieuwe relatievormen van de jaren '60 in gedachten lijkt het alsof alles mogelijk is zolang gevoelens maar niet worden gekwetst, zodat het gevoel als materiaal van de ethiek naar voren komt.

Voor het aanwijzen van het *ethische materiaal* in Foucaults eigen ethiek gaat O'leary uit van de opvatting dat het subject niet een *substantie* is maar een *vorm* (zie: Foucault 1995, 95). Foucault heeft zich altijd verzet tegen *a priori* opvattingen van 'het subject'. 'When Foucault rejects the idea that the subject is a substance, then, he is rejecting a modern philosophical tradition – from Descartes and Kant to Husserl and Sartre – for which the individual subject is a constant, ahistorical ground and source of human knowledge, meaning and value' (110).

En in de ethiek in zijn late werk fungeert de lege subjectvorm van zichzelf als materiaal dat het uitgangspunt is voor verbetering, verandering en bijsturing. Dit materiaal is dan wat overblijft nadat het moderne zelf is afgelegd. Als O'Leary een formulering geeft om iets wat vluchtig is toch onder woorden te brengen, dan is duidelijk dat met de formulering niet een fundering of noodzakelijke reden is gegeven voor een specifieke invulling: 'The material which in some sense can be said to be prior to the subject, is the brute, disorganized and relatively chaotic set of capacities, powers and forces which a human animal possesses' (O'Leary 2002, 118).

Onderwerpingswijze

Met *Onderwerpingswijze* bedoelt Foucault de reden waarom individuen zich aan regels onderwerpen, hoe mensen zich gemotiveerd, uitgenodigd of verplicht voelen om over te gaan tot moreel gedrag. Is het vanwege een Goddelijke openbaring, een natuurlijk recht,

een kosmologische orde, of is het om esthetische redenen, de wens om het bestaan de mooist mogelijke vorm te geven? Bij Kant zou het volgens Foucault vooral gaan om erkenning van een universele rationale regel; wat tot een opvatting van plicht leidt die vreemd was aan de esthetische onderwerpingswijze in de ethiek van de Oudheid.

O'Leary schrijft aan Foucaults ethiek een motivering toe 'akin to the attitude that an artist takes toward [his] material' (O'Leary 2002, 134). De esthetische motivering ontleent Foucault aan de bestaanskunsten van de Oudheid en aan de moderne attitude van zelfcreatie van Baudelaires *dandyisme*. De combinatie beoogt een uitbreiding van Baudelaires stilering van zichzelf van het beperkte domein van de kunst naar dat van ethiek en politiek. 'What strikes me', zegt Foucault, 'is the fact that in our society, art has become something that is related only to objects and not to individuals or to life. That art is something which is specialized or done by experts who are artists. But couldn't everyone's life become a work of art?' ('On the genealogy of ethics': Foucault 2000b, 261).

Deze verbinding van kunst en leven, deze vermenging van domeinen, achtte Baudelaire nauwelijks mogelijk. Maar Foucault ontdekt in de Oudheid dat zoiets mogelijk is en hij meent dat een bestaanskunst in deze tijd opnieuw ontwikkeld kan worden. De omwerking van de ethiek is voor Foucault niet alleen gewenst, maar ook hard nodig. Het is Foucaults antwoord op 'het einde van de moraliteit', wat verwijst naar de vaststelling dat oudere motiveringen aan kracht hebben ingeboet en het besef dat dit niet meer gerepareerd kan en moet worden door de teugels van de plicht aan te halen. Zoals O'Leary schrijft:

Rather it presents itself as a necessity to anyone who recognizes the contemporary crisis in ethics. It is in the light of such recognition that Foucault is attempting a new configuration of the aesthetic and the political (O'Leary 2002, 132).

Wie deze ervaring kent, is meer dan ooit gedwongen een motivering uit zichzelf te putten: een esthetische attitude van zelfcreatie, omdat, in O'Leary's woorden, 'myself and my life have no shape, no purpose, no justification, outside of the form which I give to them' (138). Als *plichtvervulling* of een bepaalde dogmatische *rationaliteit erkennen* niet langer aan de orde zijn, dan is *stijl verlenen* misschien wel het enige alternatief, in ieder geval is dat het alternatief dat Foucault kiest en bepleit. Vanuit Kantiaans oogpunt gold: ofwel de plicht, ofwel vrijblijvendheid. In Foucaults ethisch schema wordt de problematisering mogelijk van de plichtservaring zelf. Het Kantiaanse begrip van autonomie en plicht wordt geïnterpreteerd als een bepaalde hoedanigheid van de motivering tot ethiek. Het opschorten van een eenduidige fundering van de plicht zou vanuit Kantiaans oogpunt het 'einde van de moraliteit' betekenen. Voor Foucault betekent het inderdaad het einde van een specifieke vorm van de motivering tot ethiek, maar reflectie daarover behoort juist volop tot de ethiek en betekent zeker niet het einde van elke vorm van moraliteit.

Ethische arbeid

In ieder moraalsysteem is er *ethische arbeid* aan zichzelf (door ascese, zelfpraktijken, zelftechnieken) nodig om zichzelf te oefenen om een nagestreefd doel te bereiken. Maar ook die arbeid kan op verschillende manieren worden uitgevoerd, bijvoorbeeld door langdurige oefening van je gedrag, of door ontcijfering en verwerving van inzicht in je diepste verlangens. In dit licht was het schrijven van brieven en dagboeken door de Stoïcijnse filosofen uitgebreid onderwerp van studie door Foucault.⁹ Foucault wilde ook onder dit gezichtspunt de ontwikkeling van de biechtpraktijk in vroege Christelijke Kerk interpreteren.¹⁰

In Foucaults eigen ethiek is een vorm van *kritische filosofie* een belangrijke manier om zichzelf te veranderen en zichzelf tot moreel subject te maken van het eigen handelen. O'Leary schrijft dat 'some time in the late 1970s Foucault came to a conception of philosophy which allowed him to see it as a very useful tool for the transformation of the self (...)' (O'Leary 2002, 140). Dit hield voor Foucault een breuk in met zijn vroegere ambivalente houding tegenover filosofie. Nog in 1978 had Foucault gezegd, dat hij zichzelf niet als een filosoof beschouwde (Foucault 1985c, 9). Maar in 1984 is het volgens O'Leary heel duidelijk dat 'Foucault sees his work as belonging very much to the field of philosophy' (O'Leary 2002, 142).

De negatieve, ontwrichtende ervaring die Foucault had proberen teweeg te brengen met zijn kritiek op uitsluitingsmechanismen van de disciplinerende instellingen in de moderne tijd, worden aangevuld met een positief moment: We moeten 'met behulp van een historische ontologie van onszelf uiteraard ook een positievere inhoud geven aan een filosofisch *èthos* dat een kritiek inhoudt van wat we zeggen, denken en doen' (in 'Wat is Verlichting?': Foucault 2000a, 77). Deze veel positievere waardering voor de beoefening van filosofie wordt mogelijk doordat Foucault de opvatting van filosofie als een 'manier van leven' en als 'spirituele oefening' gaat omarmen (in termen van de Franse classicus Hadot naar wie Foucault verwijst). Foucaults overtuiging dat schrijven betekent een verwarrende ervaring teweeg te brengen, anders proberen te denken en zichzelf te veranderen, krijgt nu de betekenis van een positieve bijdrage aan de filosofie. Foucault brengt dit vooral tot uitdrukking in *Wat is Verlichting?*, maar ook op mooie wijze in de *Inleiding van Het gebruik van de lust*, waar het volgende fragment is te vinden.

Maar wat is de filosofie – ik bedoel de filosofische activiteit – vandaag de dag dan als ze geen kritische zelfwerkzaamheid van het denken is? En als ze in plaats van te rechtvaardigen wat ze al weet, geen poging is te weten te komen hoe en in hoeverre het mogelijk zou zijn anders te denken? (...) Het 'essay' – dat moet worden begrepen als een proeve waarmee je jezelf in het waarheidspel verandert en niet als een simplificerende inbezitneming van de ander om in contact te treden – is de ziel van de filosofie, als ze tenminste nog is wat ze vroeger was, dat wil zeggen 'een ascese', een zelfoefening in het denken. (Foucault 1985a, 14)

⁹ Zie 'Zelftechnieken' in: Foucault 1995, 38-68.

¹⁰ Zie 'The battle for chastity' in: Foucault 2000b, 185-197.

Teleologie

Ten slotte wil Foucault met *teleologie* aanduiden dat handelingen ergens op gericht zijn, in een groter geheel een plaats hebben. Het doel kan volledige zelfbeheersing zijn, of onthechting van de wereld. In de Christelijke Kerk fungeert de hoop op onsterfelijkheid na de dood als een belangrijk doel.

O'Leary meent dat *vrijheid* het doel is van de Foucaults ethiek als bestaanskunst. Dit vraagt om enige uitleg. O'Leary heeft een 'active state of freedom' op het oog, die gezien moet worden in combinatie met de andere onderdelen uit het ethisch schema. De *filosofische activiteit* die een *veranderbaar zelf* als materiaal gebruikt om de *opdracht tot zelfstilering* uit te gaan voeren, leidt tot wat de *uitoefening van vrijheid* genoemd zou kunnen worden. Foucault heeft ook wel gezegd dat een 'zo mooi mogelijk bestaan' het doel van een bestaanskunst zou zijn. Maar omdat het eigen leven tijdens het leven geen voltooiing kan kennen komt de gerichtheid op een mooi bestaan neer op een nooit eindigend weloverwogen doorwerken aan zichzelf. Het is zelfs zo dat Foucault met zijn kritische filosofie juist uiterst alert is op verstarren van doelen en waarden in het leven. Het permanente streven kritisch te blijven en starheid te voorkomen, een streven dus om op dreigende verstarring te reflecteren, is voor O'leary daarom het uiteindelijke doel van Foucaults ethiek. En dat is een actieve vorm van vrijheid als een nadere invulling voor wat in Foucaults bestaanskunst een 'mooi bestaan' is.

Daarnaast verrast de nadruk op vrijheid in het licht van Foucaults eerdere werk waarin begrippen als disciplinerend allesoverheersend waren. De sleutel tot begrip van Foucaults opvatting is dat hij niet antwoordt op kritiek van bijvoorbeeld Charles Taylor, dat Foucault door zijn machtsdenken de weg naar vrijheid geheel afsluit. O'Leary schrijft: 'Freedom, for Foucault, is not a universal historical constant; it is neither a Rousseauian point of origin, nor a Marcusean point of culmination. It is an historically conditioned possibility which arises only in the context of given power relations'. Vrijheid is niet een te bereiken doel voorbij het bestaan van machtsrelaties; het is zoals O'Leary met de woorden van John Rajman stelt niet 'the end of domination' maar een 'revolt within its practices' (O'Leary 2002, 160).

Met dit begrip van vrijheid is ook een begrip van autonomie verbonden. Want het is een streven om een houding tot stand te brengen die een weloverwogen vormgeving van het eigen bestaan mogelijk maakt als een 'art of freedom': 'the art of giving a style to the expanding space of liberty which, through critique, we can create in our contemporary reality' (170). Maar let wel, deze 'expanding space of liberty' is geen braakliggend veld waar alles mogelijk is. Het gaat om het nastreven en bevorderen van de vaardigheid om de spaarzame en kwetsbare momenten waarop mensen de subjectieve ervaring hebben invloed te kunnen uitoefenen goed te gebruiken. Er is moed vereist om ethiek te beoefenen met betrekking tot haar creatieve aspect: te willen beslissen over de voor- en nadelen van alternatieven, en de eigen autonomie te bevorderen in de vormgeving van het eigen bestaan. 'If the aim of critical philosophy is to help us to untie the knots of our

identity, then the aim of ethics is to work out ways of retying them in new and less constraining ways' (170).

Met het weergeven van twee belangrijke afstammingslijnen en de invulling van Foucaults ethisch schema, is in dit hoofdstuk Foucaults late werk, zijn ethiek als bestaanskunst gepresenteerd. In het volgende hoofdstuk komt uitgebreider aan de orde welk vrijheidsbegrip daarin besloten ligt, en of bestaanskunst wel voor ethiek door kan gaan.

HST. 5 ALLES IS STIJL! REST ER NIETS DAN STIJL?

In het vorige hoofdstuk is een introductie gegeven van Foucaults ethiek als bestaanskunst. Deze 'esthetiek van het bestaan', de bewuste en kritische omgang met jezelf en je omgeving bleek voort te bouwen op elementen ontleend aan de Oudheid, maar ook aan de moderne tijd. De filosofie van de bestaanskunst biedt een ander zicht op het moderne probleem van vrijheid en determinisme. Dat zal in dit hoofdstuk kritisch worden uitgewerkt. De eerste vraag is welke vrijheidsopvatting het perspectief van de bestaanskunst oplevert. Daarna komt de vraag aan de orde of de omvorming van de ethiek naar een bestaanskunst een ethiek op kan leveren die krachtig genoeg is. Deze vragen worden ingeleid door een karaktersering van Foucaults wending van discipline naar bestaanskunst, die moet helpen de wending te begrijpen en te verantwoorden.

1. De wending van discipline naar bestaanskunst

In 1980 overleed Jean-Paul Sartre. Foucault was een van de duizenden mensen die de begrafenis bijwoonden. Verschillende vrienden hadden hem gevraagd of hij zou komen. 'Dat spreekt vanzelf', zou hij tegen de een hebben gezegd, terwijl hij een ander zou hebben geantwoord: 'Wat heb ik daar te zoeken?' (Eribon 1990, 296; Macey 1993, 429). En met zulke dubbele gevoelens liep Foucault blijkbaar ook in de enorme menigte die op de begrafenis was afgekomen. Enerzijds was Sartre met zijn politieke activisme een voorbeeld geweest als kritische intellectueel en publieke figuur. Anderzijds was Sartre Foucaults intellectuele tegenpool, het afzetpunt voor zijn eigen denken, soms op het vijandige af. Als Foucault naast Kantherina von Bülow loopt, zegt hij haar over Sartre: 'Als jongeman heb ik me vooral van hem, van alles waar hij voor stond, van de terreur van *Les Temps Modernes* willen losmaken' (Eribon 1990, 297).

Foucault heeft het over zijn studententijd. Sartre was toen net op het hoogtepunt van zijn roem. Hij hield in het najaar van 1945 de lezing *Het existentialisme is een humanisme*, die het existentialisme bij het grote publiek bekend maakte en het een ethische inhoud gaf. Sartres existentialistische ethiek kwam voor velen als geroepen, pal na de oorlog, aan het begin van een onzeker tijdperk 'na Auschwitz'. Voor Foucault, echter, werd Sartre het symbool van een beklemmend denken waar bijna niet aan te ontkomen viel, een denken met een gekmakende autoriteit. Later, maar dan vooral in verband met Habermas' *kritische theorie*, zou Foucault wel spreken van 'intellectuele chantage', de idee namelijk dat men de rationaliteit loyaal moet blijven en niet mag bekritisieren om niet in irrationalisme te belanden (zie par. 4.3). Zo'n terroriserende ervaring van chantage had Sartres existentialistische ethiek vroeger op Foucault gehad: hij kon en wilde zich niet loyaal verklaren aan Sartres project, ondanks de kracht en autoriteit van dat denken – juist vanwege die autoriteit.

Ten slotte een filosoof

Achteraf terugkijkend op de carrière van Foucault, lijkt het alsof hij lange tijd nodig had om een eigen standpunt in te nemen, of vooral, om het op positieve wijze te kunnen verwoorden. De filosofie leek een zo dwingend kader te vormen, dat het nauwelijks mogelijk was binnen het kader van diezelfde filosofie een ander geluid te laten horen. Ten tijde van *Discipline, toezicht en straf* (1975) spreekt Foucault in een interview over zijn interesse voor Nietzsche en literaire auteurs als een poging om de academische filosofie te omzeilen:

You will not get out of it by staying within philosophy, by refining it as much as you can, by circumventing it by one's own discourse. No. It is by opposing it with a sort of astonished, joyful stupidity, a sort of uncomprehending burst of laughter, which, in the end, understands, or, in any case, shatters. Yes... it shatters rather than understands. (...) For me Nietzsche, Bataille, Blanchot, Klossowski were ways of escaping philosophy. (Foucault 1988, 312)

Dit werpt licht op de stijl van Foucaults filosofie. Het helpt begrijpen waarom zijn boeken zulke extreme standpunten verdedigen, zoals de 'disciplinerende samenleving' uit *Discipline, toezicht en straf*. Nog beruchter is Foucaults verkondiging van de 'dood van de mens' in *Les mots et les choses* uit 1966 (vertaald als *De woorden en de dingen*). Het slot van dit boek is waarschijnlijk nog steeds de bekendste passage uit zijn oeuvre. Foucault concludeert dat de 'archeologie van ons denken' laat zien dat *de mens* een recente 'uitvinding' is.

Als die dispositie, die indeling van het weten, mocht komen te verdwijnen zoals zij ook ooit eens verschenen is, als zij (...) omver kwam te tuimelen zoals bij de overgang van de 17^e naar de 18^e eeuw de grond onder het klassieke denken aan het wankelen raakte, – dan kunnen we wel wedden, dat de mens zou verdwijnen – zoals een gelaat van zand bij de grens der zee. (Foucault, *De woorden en de dingen*, 419)

Maar in 1984 blijkt Foucaults negatieve, ontwijkende houding ten opzichte van de filosofie te hebben plaatsgemaakt voor een veel positievere. In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat Foucault filosofie ten slotte juist gaat beschouwen als een manier voor verandering en oefening van zichzelf. Dit kwam duidelijk naar voren in de beschrijvingen van filosofie die hij gaf in de *Inleiding* bij de vervolgedelen van de geschiedenis van de seksualiteit en in zijn opstel *Wat is Verlichting?* Foucault probeert niet langer het filosofisch discours te omzeilen, maar is meer dan ooit in discussie met andere auteurs, klassieke en hedendaagse. Dit laatste kan worden geïllustreerd met de omstandigheden waarin Foucaults tekst over Kant tot stand is gekomen.

Die tekst werd geschreven in 1983. Foucault werkte in die tijd enkele maanden per jaar aan de universiteit van Berkeley bij San Francisco. In de Verenigde Staten werd Foucaults werk vaak afgezet tegen dat van Jürgen Habermas, die juist in 1983 een serie lezingen hield aan het Collège de France in Parijs waarin hij zeer kritisch was over Foucault. Foucaults biograaf Eribon wijst erop dat het met name Foucaults Amerikaanse collega's Paul Rabinow en Hubert Dreyfus aan de universiteit van Berkeley waren die hem uitdaagden tot discussie met Habermas (Eribon 1998, 304). De interesse was dus niet

volledig spontaan van de zijde van Foucault. Maar, belangrijker en interessanter is, dat zowel Foucault als Habermas deelname hadden toegezegd aan een serie gesprekken over rationaliteit en vooruitgang naar aanleiding van Kants tekst *Wat is Verlichting?* (die in 1984 precies tweehonderd jaar geleden was geschreven). Rabinow had in het voorjaar van 1983, als voorbereiding op het door hem gewenste debat over de Verlichting, al een discussie georganiseerd, waaraan Foucault met Leo Löwenthal, Martin Jay, Charles Taylor en Richard Rorty had deelgenomen. In deze omstandigheden werkte Foucault aan de samenstelling van zijn tekst, die hij eerst voordroeg in Berkeley, najaar 1983, en daarna op liet nemen in *The Foucault Reader* (Rabinow 1984).

Na jaren van argwaan had Foucault sinds enige jaren een positieve fascinatie voor de Verlichting gekregen. In een lezing in 1978 vond hij daarvoor een eerste formulering, namelijk als een *kritische houding*, ‘de wil om niet zó bestuurd te worden, niet op die manier en tot die prijs’ (‘Kritiek en Verlichting’ in: Foucault 1994, 67). ‘Het is dus een kwestie van houding’, slechts van houding en nooit van definitief te legitimeren kennis, besluit Foucault die lezing. En: ‘U ziet nu waarom ik niet in staat was en waarom ik niet gedurfd heb om mijn voordracht een titel mee te geven, een titel die zou hebben geluid: “*Wat is Verlichting?*”’ (78). Zes jaar later schrijft Foucault weer over de Verlichting. En dan durft hij aan die tekst wel de titel *Wat is Verlichting?* mee te geven en zichzelf daarmee expliciet in de traditie van de filosofie met Kant en de Verlichting te plaatsen.

Het is een fraaie tekst. Het betoog is bescheiden naar anderen, maar straalt toch een zekere beslistheid en vooral veel enthousiasme uit. In de tekst die er in 1978 aan vooraf ging, verklaarde Foucault nederig geen filosoof te zijn, en eigenlijk ook geen historicus. De latere tekst, daarentegen, is een kleine lof op de wijsbegeerte. Schatplichtig aan het ‘durf te denken!’ van Kant, maar ervan overtuigd dat dit nooit tot een vaste theorie zou kunnen leiden, gaat het om ‘een filosofische levenswijze die de kritiek op datgene wat we zijn op een lijn stelt met een historische analyse van de grenzen die ons worden gesteld en een onderzoek naar mogelijkheden ze te overschrijden’ (Foucault 2000a, 80).

Het individueel-esthetisch perspectief

De wending die het Foucault uiteindelijk mogelijk maakt van harte filosoof te zijn, kan met Alexander Nehamas gekarakteriseerd worden als de ontdekking van een individueel-esthetisch perspectief voor de beoefening van filosofie. Dit perspectief, dat volgens Nehamas hoort bij een filosofie als levenskunst staat tegenover een meer universalistisch perspectief, dat veel vaker wordt aangehangen in de moderne filosofie. Nehamas opent zijn boek *The art of living* (1998) met de constatering dat filosofie voornamelijk een theoretische discipline is geworden. De beoefening van filosofie heeft meestal weinig implicaties voor het leven van filosofen, net zoals wiskundige theorie bestudeerd kan zonder directe invloed op het dagelijks leven. Concepten kunnen worden bestudeerd los van de biografie van de bedenkers. Deze dominante stijl van filosoferen karakteriseert Nehamas als *theoretische filosofie*. Daartegenover propageert Nehamas een filosofie-

opvatting die in nauwere verbinding tot het eigen leven staat en die hij ‘art of living’, *levenskunst*, noemt.

Als Nehamas vanuit zijn perspectief vertelt wat filosofie is, dan onderscheidt hij drie modellen van levenskunst. Socrates, zoals Nehamas hem ziet, staat symbool voor de eerste vorm. Socrates leefde een kritisch, onderzoekend en eigenzinnig filosofisch leven en hij schijnt ervan overtuigd geweest te zijn dat zijn model voor het leven voor iedereen het best zou zijn, maar hij heeft niet de argumenten om te bewijzen dat dat zo is. Zo’n bewijs te leveren is precies wat Plato voor ogen stond met *De staat*. Plato staat daarmee symbool voor een tweede model van levenskunst, waarin wordt uitgegaan van één beste manier van leven die voor iedereen geldt en waarvoor een theoretische fundering moet bestaan. Montaigne, Nietzsche en Foucault nemen van Socrates zijn individualisme over maar niet, zoals Plato, de ambitie om de universele geldigheid van een manier van leven te bewijzen. Zij vormen daarmee Nehamas’ vertegenwoordigers van een derde opvatting van levenskunst, individualistisch en esthetisch:

Philosophy might also be an effort to develop a mode of life that is unique to a particular individual, neither an imitation, nor a direct model for anyone else. Such an approach centers on the novelty of Socrates’ art of living and considers that novelty as his greatest achievement. It pays less attention to the specific content of his views, the substance of the particular life he advocated, and concentrates instead on his having constituted himself as a radically new type of person, a new sort of individual. (Nehamas 1998, 97)

De individueel-esthetische filosofie van Nehamas is een filosofie zonder absolute criteria. Met een uitgebreide analyse van ironie bij Socrates en Plato poogt Nehamas een onterecht superioriteitsgevoel te ontmaskeren in de ambitie van wat hij *theoretische filosofie* noemt. Je zou overigens kunnen zeggen dat Nehamas’ poging de theoretische filosofie op een zijspoor te zetten ook niet bepaald van een geringe ambitie getuigt. De neiging tot pretentieuze uitspraken kleeft de filosofie blijkbaar aan; en om daarmee in het reine te komen, dat is precies het onderwerp van Nehamas’ boek. Het gaat om de zoektocht naar een perspectief voor de beoefening van filosofie in een criteriumloos universum. Het is zoeken naar een houding die erkenning van het ontbreken van objectieve criteria verenigt met de moed om een oprecht eigen standpunt in te nemen. Daarmee tracht Nehamas voorbij de ironische houding te komen, die volgens hem karakteristiek is voor de theoretische filosofie sinds Plato.

Foucault is met de wending in zijn late werk een belangrijk voorbeeld en inspirator voor Nehamas’ individueel-esthetische filosofie. Dat werkt twee kanten op. Enerzijds geeft Foucault met zijn leven en werk een voorbeeld van een filosofie als levenskunst. Anderzijds plaatst Nehamas Foucaults werk in een kader en geeft daaraan verduidelijking en betekenis. Deze tweede lijn volgend, zal nu worden uitgewerkt hoe de overgang naar een individueel-esthetisch perspectief voor Foucault van belang is geweest om los te komen uit de patstelling tussen autonomie en discipline.

Nehamas meent dat Foucaults eerdere afstandelijkheid en pessimisme ermee te maken hadden dat hij zich niet voor kon stellen wie zou kunnen profiteren van veranderingen in de sociale structuur. ‘At times he wrote as if there were no such “who”,

taking perhaps his own “dissolution” of the subject too literally: if individuals are simply the playthings of power, nothing they do can produce a real, lasting change in a continuing war of forces beyond their conscious control’ (176). Het was mede te danken aan veranderingen in Foucaults persoonlijk leven dat hij het perspectief wist te veranderen. Met name door zijn regelmatige bezoeken aan de Verenigde Staten leerde hij een wereld kennen waar enorme bevrijdingsbewegingen plaatshadden en raakte hij meer openlijk betrokken met de homo-emancipatie. Dit bood onvermoede mogelijkheden en onvoorziene moeilijkheden. Het wierp een nieuw licht op de inzet van zijn geschiedenis van de seksualiteit. ‘Foucault had always tried to allow the voices of excluded groups to sound on their own. Towards the end of his life, he included his own voice explicitly among them’ (179).

Voor het eerst was Foucault bereid om van perspectief te wisselen; om niet alleen als zogenaamde buitenstaander te schrijven, maar steeds meer ook expliciet als deelnemer in het krachtenspel van het maatschappelijk organisme. De overheersende boodschap is niet langer hoe buiten ons bewuste bereik om ons bestaan wordt gedisciplineerd. En toch weet hij ook te ontkomen aan het kader van het autonome subject en een universalistische ethiek, dat altijd het enige alternatief leek. Zowel het *gedisciplineerde* als het *autonome subject* zijn verschijningsvormen van een neiging tot abstractie die aan filosofie kleeft. Deze vorm van abstractie kenmerkt de ‘theoretische’ opvatting van filosofie die gericht is op universele criteria. Met de ontdekking van de *zorg voor zichzelf* en de *problematisering van het eigen bestaan* ontdekt Foucault een manier om aan het kader van de theoretische filosofie te ontkomen. Tot dan toe, had hij zich afgezet tegen ‘het autonome subject’ door er een even abstracte theorie tegenover te stellen. Maar uiteindelijk vindt Foucault een oplossing door de min of meer geveinsde, ironische, afstand en onpartijdigheid los te laten en veelmeer de persoonlijke betrokkenheid als startpunt voor filosofie te erkennen.

Deze veranderende houding van Foucault wordt mooi geïllustreerd in *The Lives of Michel Foucault*, David Macey’s biografie van Foucault (Macey 1993). Tot ongeveer 1980 zou Foucault een verweving van zijn filosofische werk en zijn eigen bestaan uit de weg gaan. Hij cultiveerde juist een sfeer van geheimzinnigheid rond zichzelf als auteur en persoon. Zo vertrouwt hij bijvoorbeeld in 1967 een interviewer toe: ‘My dear friend, philosophers are not born... They exist, and that’s all there is to it’ (geciteerd in: Macey 1993, xiv). Maar later, in de boeken en interviews in de jaren ’80, spreekt hij vaak veel minder geheimzinnig over het verband tussen filosofie en biografie. Hij kiest expliciet voor een opvatting van filosofie als levenswijze. En dan stelt hij bijvoorbeeld: ‘In a sense I always wanted my books to be fragments from an autobiography. My books have always been my personal problems with madness, with prisons, with sexuality’ (geciteerd in: Macey 1993, xii). Terugkijkend vanuit deze uitspraak, lijkt het alsof Foucaults eerdere bewering ook een poging was om zichzelf te verbergen. Het was misschien een strategie om de moeilijke vraag te ontwijken naar het verband tussen persoonlijke zorgen, de

problematisering van het eigen bestaan en de inzet van het wetenschappelijke, theoretische werk.

Het individueel-esthetische perspectief maakt het mogelijk te breken met het kader van abstracte theorievorming waarin discipline en autonomie tegenover elkaar kwamen te staan. Om terug te grijpen op de in het eerste hoofdstuk getekende dialectische figuur, is het dus de ontdekking van dit individueel-esthetisch perspectief dat een uitweg naar beneden mogelijk maakt. Tegenover dit individueel-esthetisch perspectief zou het perspectief dat overheerst in de bovenste lijn kunnen worden gekarakteriseerd als universalistisch en ethisch. Het bestaan van gemeenschappelijke waarden en objectieve criteria dient hier als uitgangspunt; vandaar dat van een gemeenschaps-ethisch perspectief gesproken kan worden.

materieel determinisme formeel determinisme / gemeenschaps-ethisch perspectief

vrijheidspraktijk / individueel-esthetisch perspectief

Vanuit het individueel-esthetisch perspectief ontstaat ruimte voor de *morele ervaring* van individuen en voor *problematisering* zoals Foucault in het kader van de bestaanskunst aanduidt. En ook de *kritische ontologie van onszelf* uit *Wat is Verlichting?* moet vanuit dit perspectief begrepen worden. Dat wil niet zeggen dat structurele oorzaken, en ethische principes en criteria geen rol spelen. Maar het is zo dat de subjectieve omgang ermee het aangrijppunt moet zijn. Dit vooropstellen van de subjectieve ervaring, kan misschien nauwelijks beter worden verduidelijkt dan met het voorbeeld dat in het eerste hoofdstuk al is gegeven. Stel dat wij mensen karakters zijn in een film waarin alle gebeurtenissen al vastliggen, omdat ze klaarstaan op de spoel. Dan bestaat er toch geen manier om te ontkomen aan het lot dat wij zonder volledig objectieve criteria zelf richting moeten bepalen. En in die zin kunnen zowel Foucaults disciplineringsstheorie als Kants categorische imperatief worden gezien als abstracties die niet van toepassing zijn voor de menselijke ervaring. De ervaring dat door te handelen onze levensloop en ons bestaan op een beslissende manier vorm wordt gegeven, zonder dat er een universeel criterium is, wordt het uitgangspunt in Foucaults ethiek als bestaanskunst.

2. Het vrijheidsbegrip in Foucaults bestaanskunst

Nu is het aan de orde om de balans op te maken en te zien wat dan Foucaults uiteindelijke positie is in de dialectische figuur, in de spanning tussen vrijheid en sturing. Foucault omarmt uiteindelijk de vrijheid, maar het is een 'andere vrijheid' dan Kants idee van de vrijheid. Foucaults latere vrijheidsbegrip is geënt op de actieve staat van vrijheid die hij verbindt met de bestaanskunsten van de oudheid. Vrijheid is altijd sterk verbonden met een opvatting van autonomie, maar ook dat begrip wordt in verschillende tijden heel

anders ervaren. De 'actieve vrijheid' is verbonden met zelfbeheersing en het meester zijn in de maatschappelijke rollen die men heeft te vervullen. Het is 'zonneklaar' dat de 'constitutie van de polis, het karakter van de wetten, de opvoedingsvormen of de wijze waarop de leiders zich gedragen' belangrijke factoren zijn die iemands gedrag bepalen. Maar 'op haar beurt is de vrijheid van individuen, die wordt begrepen als de zelfbeheersing die zij in staat zijn te beoefenen, onmisbaar voor heel de staat' (Foucault 1985a, 78-79). Men benadrukt in de Oudheid dus de bijdrage van vrije individuen aan het geheel en daarmee het perspectief van de individuele vrijheid. Het komt er nu op aan dit perspectief te verduidelijken en uit te leggen hoe deze notie van vrijheid met een radicale erkenning van de invloed van uiterlijke omstandigheden samen kan gaan.

Erkenning van omstandigheden en anderen

De vrijheid als mogelijkheid tot stilering van het eigen bestaan vindt plaats binnen machtsrelaties. De ruimte voor ethiek wordt niet mogelijk door het bestaan van, of een uitzicht op een machtsvrije samenleving. De invloed die door omstandigheden op mensen wordt uitgeoefend geldt voor Foucault niet als een belemmering voor de mogelijkheid van ethiek. Foucault stelt weliswaar net als Kant dat vrijheid de mogelijkheidsvoorwaarde voor ethiek is, maar vrijheid blijkt iets anders in te houden. Met betrekking tot de Griekse lustmoraal stelt hij:

Deze individuele vrijheid mag echter niet worden opgevat als een onafhankelijke vrije wil. Haar tegenpool, de polariteit waar zij tegenover staat, is niet een natuurlijk determinisme of de wil van een soevereine macht, maar slavernij – en zelfslavernij door zichzelf. (Foucault 1985a, 79)

De vrijheid die ethiek mogelijk en nodig maakt, is niet de vrijheid als onafhankelijkheid van sturende invloeden. Het is eerder de vrijheid die wordt ervaren als de talloze en voortdurende opdrachten die voortvloeien uit de maatschappelijke rollen waarin iemand zich bevindt en die onzekerheid met zich meebrengen, omdat er geen alles overziend standpunt beschikbaar is. Foucaults omwerking van het vrijheidsbegrip wil niet sturende processen ontkennen of wegedeneren, maar een correctie geven van de houding die men er tegenover zou moeten aannemen.

De perspectiefwijziging brengt een betrekking tot zichzelf tot stand die niet vraagt dat men op zichzelf neerkijkt en zegt: of ik ben gestuurd, of ik ben vrij. Een dergelijk overzicht en inzicht in een transparant zelf is niet aan de orde. Mensen bevinden zich altijd in de positie dat zij zich moeten bewegen te midden van allerlei omstandigheden die op allerlei manieren invloed op hen uitoefenen. Het leven vindt plaats in die onzekere, onvoorspelbare toestand. En een actieve vorm van vrijheid valt samen met het bewerkstelligen van een houding waarin men streeft naar bezonnen zelfbeheersing en naar een weloverwogen omgang met omstandigheden.

Een fundering in een abstract principe te zoeken die leidt tot een ideologie, zou een vorm van zelfslavernij zijn net als een volkomen onbekommerd je laten meesleuren door

de omstandigheden. Waar de vrijheid te vinden valt waarop de ethiek betrekking moet hebben, is de ontdekking van de noodzaak dat men zijn gedrag moet bepalen in wisselwerking met anderen en omstandigheden; vanuit de wens zelf sturing te geven, maar vanuit het besef dat dit juist met betrekking tot concrete omstandigheden is en niet op basis van een formeel vrijheidsbegrip.

Bevrijding en de uitoefening van vrijheid

Vrijheid wordt gekoppeld aan de concrete omstandigheden en betreft juist de mogelijkheid om binnen die omstandigheden veranderingen aan te brengen. Dat er geen abstracte vrijheid bestaat die ooit verwerkelijkt kan worden, is de verontrustende klank die deze bewering kan hebben, en die leidt tot het theoretische probleem bij Kant. Maar er staat een bemoedigende implicatie tegenover dat vrijheid, volgens Foucault, overal mogelijk is door een kritisch-filosofische houding aan te nemen en te beseffen dat zaken ook anders hadden kunnen zijn. De vrijheid die Foucault nodig acht als voorwaarde voor ethiek is niet een formele vrijheid, maar de mogelijkheid voor verandering op het niveau van mensen in hun concrete, historisch gevormde hoedanigheid. In het interview *De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk* zegt Foucault dat ethiek juist bestaat uit de uitoefening van vrijheid:

want wat is ethiek anders dan een vrijheidspraktijk, een weldoordachte vrijheidspraktijk?

Vrijheid is de ontologische voorwaarde voor ethiek. Maar ethiek is de weldoordachte vorm die vrijheid aanneemt. (Foucault 1995, 88)

Vrijheid op te vatten als omgaan met de mogelijkheden voor veranderingen, houdt in dat vrijheid altijd het streven naar een bepaalde verandering betekent. Als geen criterium met zekerheid de juiste richting aangeeft, betekent iedere veranderingspoging een waagstuk, een proef. Ieder vormgeven van de toekomst, ieder handelen dat invloed heeft, heeft het karakter van een waagstuk: 'het historisch-praktisch aftasten van de grenzen die we zouden kunnen overschrijden en dus als een taak die we zelf als vrije wezens op onszelf uitvoeren' (Foucault 2000a, 78).

Voor dit proefondervindelijk handelen hebben mensen minder behoefte aan een formeel handelingscriterium, dan aan concrete raad, technieken voor de omgang met andere mensen en eigen gemoedstoestanden: *zelftechnieken*, zoals Foucault zulke vaardigheden noemt. De hoop op de zekerheid van een criterium is tevergeefs. En wanneer dit zou leiden tot plichtsgetrouw conformisme, is wel duidelijk dat dit niet minder gevaarlijk met zich meebrengt dan een houding waarin je je ervan bewust bent er grenzen worden verkend, het besef dat elke nieuwe ontwikkelingen een waagstuk inhoudt.

Niet universeel, niet transparant, niet noodzakelijk

Veel van de eigenschappen van Foucaults vrijheidsbegrip zijn ook te vinden in bij Kant. Ook Kant had gewezen op de noodzaak van vrijheid voor het menselijk handelen. En Foucault sluit ook aan bij Kant door vrijheid niet op te vatten als een braakliggend veld, of een willekeur van mogelijke bewegingen, maar juist als het zelfbewust bepalen van het gedrag. Toch zijn ook de verschillen groot. Het zijn die verschillen die maakten dat Foucault zo'n moeilijke verhouding had tot Kants ethiek van autonomie en plicht. Het grote verschil is dat Foucault in zijn late werk theoretiseert vanuit een individueel-esthetisch perspectief, vanuit de morele problematisering van de omstandigheden van individuen, terwijl Kant veelmeer uitgaat van een objectief criterium, wat past bij een gemeenschaps-ethisch perspectief.

Kort samengevat kan worden gesteld dat vanuit Foucaults uiteindelijke individueel-esthetische perspectief de drie uitgelichte kenmerken van Kants autonomie-begrip genuanceerd worden. Foucaults vrijheidspraktijk hoeft geen absolute transparantie als ideaal aan te nemen, is minder universalistisch en kent minder logische noodzakelijkheid. De uitoefening van vrijheid wordt niet gekenmerkt door een sluitende handelingstheorie rond autonomie die als formeel determinisme was gekarakteriseerd. De vrijheidspraktijk wordt door Foucault opgevat als een individuele, stijlgevende activiteit die plaatsheeft in omstandigheden van beïnvloeding en macht en ook dankzij die omstandigheden plaats kan hebben. Het gaat er dus niet om die bevuilende invloeden weg te zuiveren. De actieve vrijheid betekent juist het deelnemen in machtsspelen. In *De ethiek van de zorg voor zichzelf* verduidelijkt Foucault dat hij het woord 'spel' niet gebruikt in de zin van 'amusement', of om te beweren dat er geen 'waarheid' bestaat. Het is wel zijn overtuiging dat waarheid en macht onontwarbaar met elkaar verbonden zijn. Zo stelt hij, verwijzend naar Habermas' theorie, dat men niet een criterium moet zoeken in de geïdealiseerde situatie van een machtsvrije relatie. Maar, ondergedompeld in de realiteit van machtsrelaties, moet men de vaardigheden zien te verwerven daarmee om te gaan.

Het gaat er derhalve niet om te proberen deze machtsverhoudingen in de utopie van een absoluut doorzichtige communicatie op te lossen, maar om zichzelf de rechtsregels, de bestuurstechnieken en ook de moraal, het *ethos*, de zelfpraktijk te verschaffen waarmee die machtsspelen met een minimum aan overheersing gespeeld kunnen worden. (Foucault 1995, 104)

Meer dan dat er behoefte is aan al te idealistische hoop, zekerheid en criteria, is er behoefte aan zelftechnieken, om je te bewegen in de omstandigheden en machtsspellen en vorm te geven aan een open, onzekere toekomst. De nadruk ligt niet op een formeel vrijheidsbegrip als voorwaarde voor moraliteit, maar om de vaardigheden de vrijheid vorm te geven. De positieve betekenis van vrijheid is niet absolute *autonomie* als tegenhanger van *heteronomie*. Het gaat om het verlenen van *stijl*, een overwogen omgang met uiterlijke invloeden en omstandigheden.

Foucault karakteriseert in *Wat is Verlichting?* dit besef dat mensen in de concrete omstandigheden en gebeurtenissen van het moment hun bestaan op beslissende wijze

vormgeven als de *moderne houding*, waarvan Baudelaire een voorbeeld geeft. Liever dan de moderniteit af te zetten tegen de huidige verwarring van het postmodernisme, moeten we volgens Foucault ‘onderzoeken hoe de moderne houding sinds haar ontstaan met “contramoderne” houdingen is blijven worstelen’ (Foucault 2000a, 73). In het derde hoofdstuk is besproken hoe Kant de indruk wekte dat de principes van de moraliteit geldig blijven, of ze nu wel of niet zouden worden geëxpliciteerd en gefundeerd. Deze houding zou in het beeld van Foucault niet modern zijn, omdat het ontbreekt aan voldoende besef van de beslissende rol van het individu voor de vormgeving van het bestaan. Wel modern is Kant op de momenten dat hij benadrukt dat het van de inzet van afzonderlijke mensen afhangt, of een bepaalde idee van de zedelijkheid gestalte krijgt of een chimerisch idee blijft. Dit moderne besef is ook zeker aanwezig bij Sartre en Habermas. Maar hun pogingen om in de ‘worsteling met de moderne vrijheid’ terug te vallen op universele criteria zou Foucault karakteriseren als ‘contramoderne’ bewegingen. Daartegenover benadrukt Foucault, net als bijvoorbeeld Nehamas, het belang van het vormgeven van het bestaan, het verlenen van stijl, in het besef van de moderne situatie.

3. De ander in Foucaults bestaanskunst

Uit de vorige paragraaf is wel naar voren gekomen dat Foucaults bestaansethiek weliswaar een individualistisch uitgangspunt heeft, maar daarmee nog niet blind is voor de omstandigheden. Integendeel, de uitoefening van vrijheid wordt begrepen als het handelen in machtsrelaties. En daaraan kunnen mens-techniekrelaties worden toegevoegd, zoals in deze scriptie wordt uitgewerkt. De vraag of Foucaults bestaanskunst wel *voldoende* rekenschap geeft van de relaties tot anderen, blijft echter een belangrijke vraag en verdient daarom nog enige aandacht.

Historische waarheid en actuele zeggingskracht

Grote gedeelten van *The art of ethics* van O’Leary (2002) zijn besteed aan discussies over Foucaults ethiek met betrekking tot twee onderwerpen: de accuraatheid van Foucaults esthetische interpretatie van de ethiek van de Oudheid en de relatie tussen macht en ethiek. Wat betreft de historische interpretatie is de vraag: klopt het wel dat men in de Oudheid uit schoonheidsoverwegingen zijn gedrag stilerde; was het niet veeleer een maatschappelijke vereiste, een voorwaarde voor aanzien en politieke macht? O’Leary meent dat Foucault waarschijnlijk de historische waarheid wel enig geweld aandoet; Foucault leest namelijk met de zoekopdracht om vooral de esthetische aspecten te vinden.

De aanpak van Foucault veroorzaakt volgens O’Leary veel verwarring omdat het een vermenging is van geschiedschrijving met een vernieuwingsprogramma voor de ethiek

voorbij het 'einde van de moraliteit' (O'Leary 2002, 72-73). Als dit aspect van Foucaults geschiedschrijving is onderkend, wordt het mogelijk de geschiedkundige vraag 'hoe esthetisch waren de Grieken werkelijk?', aan te vullen met de actuele filosofische vraag 'hoe esthetisch is Foucault?' (vgl. 57). De historische waarheid moet uiteraard een rol spelen, maar Foucault streeft ook naar een andere waarheid, door namelijk een ervaring te bewerkstelligen die veranderingen in het heden ondersteunt. Het gevolg is dat ondanks de betwifelbare aspecten van Foucaults historische interpretaties, de vernieuwingsimpuls in zijn werk op andere gronden geldigheid houdt. Die geldigheid wordt ontleend aan het *strategische effect* voor het vernieuwingsprogramma (96-102).

Naast en voorbij de vraag naar historische correctheid, blijft de belangrijkste vraag dus de actueel/inhoudelijke: 'Can, as Foucault claims, an aesthetics of existence fill the lacuna left by the contemporary challenges to code-based moralities?' (173). O'Leary zelf is daarvan niet helemaal overtuigd:

I am (...) alert to the fear that Foucaults ethics is too individualist, that it fails to address the central question of ethics, 'how should I relate to the other?' (173)

Deze zorg van O'Leary hangt samen met zijn opmerking dat alertheid gewenst is tegenover het fenomeen dat 'European elites' van de Renaissance humanisten, via Lessing, Burckhardt en Nietzsche, tot Jaeger en Foucault zich telkens beroepen op de wereld van de mannelijke burgers in het klassieke Athene en het Romeins Imperium. De vraag is dus of Foucault niet een elitaire, mannelijke ethiek voorstaat met gevaarlijke trekken. O'Leary stelt dat hij dit probleem wat heeft ontweken door te vragen 'how is one to live?' en niet de alternatieve formulering 'how are we to live?' te gebruiken (173). Hij heeft de 'echte ethische vraag' ontweken, om eerst te onderzoeken hoe individueel-esthetisch Foucaults ethiek is.

Door eerst vanuit existentieel gezichtspunt te vragen: 'hoe moet ik mijn leven leiden?', heeft O'Leary recht willen doen aan Foucaults aanpak om de subjectiveringswijze naar de voorgrond te halen ten koste van de morele voorschriften. Hij heeft willen laten zien dat Foucaults late werk een coherente ethiek bevat. Ten slotte, in de laatste zinnen van zijn boek, betoont O'Leary zichzelf ook duidelijk als aanhanger van het perspectief van de bestaanskunst. Hij stelt namelijk, onder verwijzing naar Nietzsche, dat het niet gaat om een abstracte leer, maar om de wijze waarop een filosofie in het leven tot uitdrukking komt:

the only work that could really show the value of Foucaults ethics would be one which was a testament to an individuals attempt to live in accordance with it; this work [O'Leary's book] is obvious not of that type. (...) Whether such a life would qualify as an acceptable model of the well-lived live, or whether the aesthetics of existence is capable of responding to the collapse of morality is (...) 'a matter of tomorrow'. (174)

Tegen onverschilligheid of tegen ethisch geweld?

Timothy O'Leary benadrukt dat Foucaults ethiek een esthetisch karakter heeft: er gelden criteria van stijl en schoonheid, in plaats van in meer gebruikelijke zin morele criteria. Hij is daarmee in gezelschap van met name Alexander Nehamas en Wilhelm Schmid. Daarnaast zijn er anderen die wel het thema bestaanskunst of Foucaults ethiek omarmen, maar pleiten voor een meer traditionele morele invulling ervan. Een voorbeeld daarvan is Karen Vintges met haar essay *De terugkeer van het engagement* (2003). Voor Vintges biedt Foucaults late werk een perspectief dat na de 'desoriëntatie' van het postmodernisme weer houvast geeft door de herontdekking van het begrip *ethos* uit de klassieke filosofie. De esthetische interpretatie van Foucault afwijzend, stelt ze: 'Het ontwikkelen van een *ethos* komt dus niet neer op een nomadisch bestaan maar juist op een zich committeren aan waarden!' (Vintges 2003, 44). Ook de 'humanistische' interpretatie in lijn van de levenskunst van Joep Dohmen in *Over Levenskunst* is volgens Vintges in ethisch opzicht niet krachtig genoeg. Desondanks hebben Vintges en Dohmen juist iets belangrijks gemeen, namelijk dat zij Foucaults ethiek beschouwen als tegengif tegen de onverschilligheid en desoriëntatie als gevolg van de hedendaagse vrijheid (vgl. Vintges 2003, 25; Dohmen 2002, 11). Bij Vintges is dit heel duidelijk, bij Dohmen is dit een aspect dat meespeelt naast andere aspecten. In deze interpretatie staan ze beiden dicht bij Sartres 'contramoderne' opvatting dat een grotere vrijheid tot een grotere, maar vooral onontkoombare en verplichte verantwoordelijkheid leidt.

In *Technocratie en onbehagen* stelt Hub Zwart (1995) dat Foucaults late werk is gericht tegen een onbehagen met de technocratische rationaliteit in de moderne samenleving. In Zwarts interpretatie is de wending in Foucaults werk gemotiveerd vanuit de wens ergens uit *weg te komen*, weg uit beklemmende verbanden in de moderne samenleving. In Vintges' interpretatie ligt de nadruk erop dat Foucault ons in een nieuw 'groot verhaal' kan *binnen leiden* (Vintges 2003, 25). De esthetische invulling van een hedendaagse ethiek lijkt echter meer bedoeld als antwoord op het onbehagen in de disciplinerende samenleving dan op een vermeende postmoderne desoriëntatie of onverschilligheid.

Dat de esthetische opvatting van Foucaults ethiek het meest voor de hand ligt, hebben auteurs als O'Leary, Nehamas en Schmid wel aannemelijk gemaakt. Die interpretatie wordt ook benadrukt door onderzoekers van de klassieke filosofie die Foucault project minder goedgezind zijn, zoals Nussbaum en Hadot. Beiden menen dat Foucaults werk over bestaanskunst historische onnauwkeurigheden bevat en als ethiek te esthetisch is (Tielemans 2002; O'Leary 2002, 71). Een omwerking van de ethiek tot bestaansethiek is volgens Foucault echter noodzaak omdat niemand meer een ethiek voor mogelijk houdt die is gebaseerd op religie of gevormd naar juridisch model. Wat Foucault wenst, aldus O'Leary, is een *ethiek* voorbij het *einde van de moraliteit*. Het 'einde van de moraliteit' is echter niet zozeer die vervelende onverschilligheid van tegenwoordig; voor Foucault is het vooral een doel dat nagestreefd moet worden om de bestaanskunst mogelijk te maken. De veelgehoorde roep om strakkere regelgeving, minder gedogen, herstel van normen en waarden, maken het overigens niet aannemelijk dat Foucault gelijk heeft dat

we allemaal het einde van de moraliteit wensen. En zo gezien is het niet verwonderlijk dat Foucaults individueel-esthetisch gezichtspunt vaak het aangrijpingspunt voor kritiek is.

Het komt er nu op aan goede redenen te geven om het einde van de moraliteit na te streven. Waarom zou de oude moraal vervangen moeten worden? Dat Foucault dit gedurende zijn gehele carrière wenste, drukt Hub Zwart mooi uit met het *onbehagen* dat al Foucaults boeken kenmerkt. Dit onbehagen kon pas meer expliciet onder woorden worden gebracht toen in zijn late werk meer positief geformuleerde alternatieven beschikbaar kwamen (Zwart 1995, 13/20). Dit sluit naadloos aan bij Nehamas' opvatting dat Foucault zijn ironische, ontwijkende houding laat varen en duidelijker een persoonlijke betrokkenheid in zijn werk naar voren weet te brengen. Voor het begrijpen van de redenen voor het onbehagen van Foucault door disciplinerende tendensen in de samenleving, maar ook door de beklemmende druk van de moderne filosofie, helpt het begrip *ethisch geweld* van Judith Butler.

De Amerikaanse filosofe Judith Butler heeft in 2002 Spinoza-lezingen verzorgd met als onderwerp 'een kritiek van *ethisch geweld*'. Die term, ontleend aan Adorno, lijkt zeer bruikbaar om Foucaults bezwaren tegen de moderne dispositieven van weten en macht uit te drukken. Voor Butler is Foucaults ethiek een poging om het middelpunt van de ethiek te verleggen naar het totstandkomen en -brengen van zichzelf, het subject, in relaties met anderen als concrete gebeurtenis en niet als transhistorische mogelijkheid. Moraal, gericht op een fundamentele verbondenheid van mensen, als mogelijkheidsvoorwaarde voor communicatie en gedeelde normen, heeft principieel gewelddadige aspecten. Wanneer de voorwaarden voor verstandhouding zwaarder gaan wegen dan de werkelijke ontmoeting tussen mensen dreigt ethisch geweld: de morele veroordeling die de veroordeelde niet toestaat verder te leven (zie Butler 2003, 36).

A critique of ethical violence is de ondertitel van Butlers lezingen en die geeft het probleem aan waarop haar onderzoek een antwoord zal zoeken. Ze doet dat door te onderzoeken wat het betekent om rekenschap te geven van jezelf. *Giving an account of oneself* luidt dan ook de hoofdtitel. De kern van de ethiek te verleggen van de theoretische mogelijkheid van gedeelde normen, naar de problematisering van normen in de ontmoeting als een gebeurtenis met een onzeker verloop introduceert een fundamenteel gebrek aan gefundeerd weten. We krijgen te maken met mensen die als subject nooit uitputtend zelfkennis hebben, subjecten die niet transparant maar opaak (ondoorschijnend) zijn voor zichzelf. En de vraag die Butler bezighoudt is dan: 'whether the postulation of a subject who is not self-grounding, that is, whose conditions of emergence can never fully be accounted for, undermines the possibility of responsibility and, in particular, of giving an account of oneself' (17).

Dit is een uiterst originele en relevante theoretische vraag met betrekking tot de omvorming van de ethiek die Foucault voorstond. En, zoals in deze scriptie blijkt, is het een uiterst relevante praktische vraagstelling nu met name ook hedendaagse technische ontwikkelingen precies dit probleem van zelfkennis en verantwoordelijkheid laten

verschijnen. In het volgende hoofdstuk komt de uitwerking van dit probleem uitgebreid terug. De conclusie voor deze paragraaf is dat Foucaults individueel-esthetische ethiek niet een uitweg zoekt uit onverschilligheid, maar tracht te breken met het ethisch geweld dat kleeft aan het abstracte universalisme van het gemeenschaps-morele perspectief. Dat niettemin Foucault geen onverschilligheid aanmoedigt, is wel duidelijk omdat Foucault dat thema juist problematiseert door te onderzoeken wat dat eigenlijk betekent: *giving an account of oneself*.

Vrijblijvendheid en nihilisme

Niet voor Foucault, maar wel voor vele anderen moet de ethiek een wapen zijn tegen de onverschilligheid. Vandaar dat, ondanks goede redenen voor Foucaults esthetische antwoord op het einde van de moraliteit, het toch de vraag blijft of het laten varen van een traditioneel ethisch kader niet te grote gevaren inhoudt. Deze vraag is bij Foucault zelf ondergeschikt aan het onbehagen met het ethisch geweld van juist dit traditionele kader. Maar ongeacht Foucaults opvatting zal de vraag of een esthetisch motief wel genoeg dwingend is om totale vrijblijvendheid te voorkomen gesteld blijven worden. Het probleem is volgens O'Leary het meest pregnant naar voren gebracht door Richard Wolin, die stelt: 'Foucaults 'aesthetic decisionism' constitutes a form of immoralism which tends towards a 'politics of nihilistic catastrophe' '(O'Leary 2002, 123)¹¹.

O'Leary betoogt dat een dergelijke noodkreet ontstaat in een denken dat streng vast wil houden aan het post-kantiaanse onderscheid tussen afzonderlijke domeinen voor ethiek en kunst (en een derde voor wetenschap). Vanuit dit gezichtspunt biedt een 'mooi leven' geen enkele zekerheid op de vraag of het ook een 'goed leven' is. O'Leary schrijft: 'It is a curious fact that among those who address this issue as it develops in Foucault's late work, there are many who exhibit what seems to be an extreme anxiety at the thought that the aesthetic is going to be allowed to leak out of its hermetically sealed container to contaminate science and politics' (129). 'Among those' rekent O'Leary naast Wolin met name ook Habermas.

Om de gevaren die aan Foucaults vermenging van domeinen zouden kleven te nuanceren bespreekt O'Leary Walter Benjamins ideeën over de esthetisering van de politiek en het fascisme. Terwijl Benjamin laat zien dat de fascistische esthetisering van de politiek wordt gekenmerkt door een mensbeeld dat 'uniformity, identity and permanence' propageert, draait het bij Foucault veeleer om 'acceptance of fragmentation, plurality and instability'. Een vergelijking van deze begrippenparen maakt direct duidelijk dat het veel ingewikkelder ligt dan Wolin voorstelt en dat Foucault juist probeert te ontkomen aan de totaliserende tendens in het strenge vasthouden aan afzonderlijke sferen.

¹¹ O'Leary citeert uit: Richard Wolin, 'Foucault's aesthetic decisionism'. In: *Telos*, 67, (spring 1986), 71-86.

Bij Foucaults omwerking van de ethiek naar model van de esthetiek moet niet de vergissing worden gemaakt de kunst als 'autonome kunst' voor te stellen. Het is niet Foucaults doel de vrijheid en onaantastbaarheid door politiek en moraal, zoals die vaak wordt geclaimd door moderne kunstenaars, model te stellen voor een hedendaagse ethiek. Het bestaan van dergelijke autonome gebieden is voor Foucault onhoudbaar, voor de kunst evenmin als voor de ethiek. Dat de vormgeving van het bestaan ten diepste gebonden is aan het uitgangsmateriaal is evenzeer onderdeel van de esthetische karakterisering, als dat het gericht is op omvormen en grensoverschrijding. Zoals de angst voor vrijblijvendheid en nihilisme sommigen ertoe brengt om te pleiten voor een zuiver domein voor de ethiek, zo is het juist een afkeer voor het ethisch geweld in een gesloten ethisch domein dat Foucault ertoe brengt deze zuiverheid op te geven.

Foucaults doel is niet ontwijking van bestaande structuren per se, maar wel in de specifieke gevallen waar bestaande structuren mensen klem zetten (ethisch geweld). En dat is zeker niet enkel intellectuele ondeugendheid, zoals Nancy Fraser heeft beweerd (O'Leary 2002, 155), maar een poging om een vernieuwend antwoord te geven op het probleem van de moraliteit in de huidige tijd. Zowel vanwege de kwalijke gevolgen, als vanwege de verbrokkeling van de modern-filosofische moraal, voorziet Foucault de noodzaak voor een omwerking. Een onderdeel daarvan is dat de *onderwerpswijze*, de motivering tot ethiek, los komt te staan van elke vorm van onverbiddelijke noodzaak, plicht in Kantiaanse zin.

Telkens wanneer het probleem van de vrijblijvendheid opdoemt, gaat Kants begrip van ethiek van de plicht daarmee vergezeld. Een vergelijking van het perspectief van de bestaanskunst met Kant is een van de origineelste aspecten van Wilhelm Schmid's *Philosophie der Lebenskunst*. Schmid vraagt: 'Was würden die Folgen sein, wenn ein Prinzip wie der kategorische Imperativ *nicht* in Kraft gesetzt würde? Das ist die Frage, von der Kant umgetrieben wird; aus Klugheitsgründen beantwortet er sie mit der Verpflichtung des Subjects aufs potenzielle allgemeine Gesetz – damit der freie Wille sich nicht als ruinös für die Freiheit des Subjekts selbst erweisen könne' (Schmid 1998, 230).

Maar voorbij de plicht en onder erkenning van de fundamentele vrijblijvendheid en vrije keuze zijn weldegelijk nog imperatieve mogelijk. Deze imperatieve zijn niet categorisch, maar op basis van 'Klugheit' (wijsheid). Schmid stelt dat de kracht van 'Klugheitsgründen' zo sterk kan zijn dat deze leidt tot het zichzelf stellen van 'categorische' geboden. Zoals vaak in Schmid's rustige stijl blijft in het gegeven citaat enigszins verborgen hoe verstrekkend zijn bewering is. Alle moeite van Kant ten spijt om de Klugheit als criterium te overstijgen, toont Kants theorie van de categorische imperatief niet de kracht van de autonomie als 'Prinzip', maar de kracht van de Klugheit. Kants streven naar fundering acht Schmid onmogelijk en onnodig en hij draait de zaken om: 'vielmehr würde selbst eine Prinzipienethik auf die Lebenskunst und Ethik der Klugheit von Grund auf angewiesen sein' (231).

Het grote verschil is dus dat in een ethiek gebaseerd op principes, deze principes een zekere basis verschaffen, terwijl vanuit het gezichtspunt van de bestaanskunst dezelfde principes hooguit kunnen fungeren als de zelfgestelde doelen in een onzekere wereld. De nadruk ligt erop dat zulke principes, voorzover ze enige werkelijkheid hebben, het resultaat zijn van menselijke inzet en dat ook voor de instandhouding menselijke inzet het enige is wat stevigheid kan geven. Vertrouwen, hoop en zekerheid voor die inzet kan niet worden geput uit een funderende theorie, maar wordt alleen opgebouwd door het erkennen en omarmen van de persoonlijke keuze en vertrouwen in het eigen oordeel.

Foucaults individueel-esthetische perspectief, zoals dat van Nehamas en Schmid, benadrukt tegenover principes die als uitgangspunt kunnen dienen het belang van stijlkeuzen voor de vormgeving van het bestaan. Is er werkelijk niets dan stijl? Inderdaad. Alles is stijl.

HST. 6 BESTAANSKUNST IN DE TECHNOLOGISCHE CULTUUR

In dit slothoofdstuk worden de contouren geschetst van een bestaanskunst in de technologische cultuur. In het vorige hoofdstuk zijn vragen behandeld over de filosofische verantwoording van de *bestaanskunst*. Er was aan de orde of en hoe het perspectief van Foucaults bestaanskunst een filosofische oplossing biedt voor de vereniging van een hedendaags vrijheidsconcept en een hedendaagse ethiek. Rest voor dit slothoofdstuk om bestaanskunst nadrukkelijker te verbinden met techniek.

1. **Techniek en bestaanskunst: Koelega en Schmid**

Bestaanskunst/levenskunst en techniek zijn eerder met elkaar in verband gebracht. Er is in Nederland zelfs een bundel verschenen met als titel *Technologie als levenskunst* (Hogehuis en Koelega 1996). Er wordt daarin niet expliciet naar de filosofische traditie van de levenskunst verwezen, maar wel wordt er in het concluderend hoofdstuk een uitgangspunt voor reflectie bepleit dat zich midden in de concrete ontwikkelingen en omstandigheden bevindt. Dat sluit zeker aan bij Foucaults bestaanskunst. Maar juist dit perspectief moet op het laatst, in het slot van het hoofdstuk, plaatsmaken voor het gemeenschaps-ethisch gezichtspunt. Alle aandacht komt dan te liggen op het bereiken van universele overeenstemming over de toepassing van techniek door ‘beraad’ van zoveel mogelijk betrokkenen. Hoewel dat van belang is, wordt in deze scriptie benadrukt, dat bij het streven naar overeenstemming de verwachtingen vaak zo hoog worden gesteld, dat het gevaar bestaat dat er helemaal niets wordt bereikt. De eerdere aanzetten van Hogendijk en Koelega over ‘inclusieve technologieontwikkeling als levenskunst’ zijn daarentegen meer in lijn met het argument in deze scriptie.

Bij de ontwikkeling van ‘inclusieve technologie’ gaan het werk van de ethicus en de ontwerper samen. Tijdens het hele traject van ontwerp wordt kritisch gekeken naar de gevolgen van een ontwerp voor betrokkenen. In een andere tekst wijst Koelega erop dat daarvoor nu eens niet een extra laag voor reflectie aan het ontwerpproces moet worden toegevoegd. De uitdaging zou veeleer zijn om te breken met de arbeidsdeling tussen ontwerpers en bezinners. Koelega wijst de vraag af die hij soms voorgeschoteld krijgt: Zou hij op één A4 de regels kunnen formuleren waarmee een onderneming maatschappelijk verantwoord kan gaan opereren? De ethiek is niet in staat zulke criteria vast te stellen en de ingenieur zou dat bezinnende werk niet moeten uitbesteden. In Koelega’s visie hoeft ethiek niet alleen deze negatieve, controlerende en begrenzende taak te hebben. ‘Inclusieve technologie is “the art of making good technology” en is in die zin positief, maar niet naïef’ (Koelega 1998, 26). Het ontwerpen van techniek wordt een levenskunst met morele betekenis in het besef dat daarmee ‘een bijdrage wordt geleverd

aan het realiseren of beschermen van de voorwaarden voor een goed leven voor iedereen, niet-menselijke creaturen niet uitgezonderd' (26).

Ook in Wilhelm Schmid's al eerder aangehaalde studie *Philosophie der Lebenskunst* (1998) is expliciet aandacht voor een verbinding van bestaanskunst en techniek, namelijk in het slothoofdstuk over 'ecologische levenskunst'. Veel van de eerder in zijn boek ontwikkelde ideeën worden daar op de moderne technologische cultuur betrokken. In Schmid's levenskunst gaat het erom, op bezonnen wijze met de keuzemogelijkheden om te gaan om jezelf en de omstandigheden waarin je leeft, vorm te geven. Dat vraagt om een opvatting van 'jezelf' waarin je deel uitmaakt van de natuur. Maar er bestaat niet een authentieke wijze van samenvallen met de natuur om op terug te vallen, zoals vaak is gedacht, bijvoorbeeld in de Stoïcijnse traditie van de levenskunst. In de brede horizon van het bestaan waarin het individuele leven plaatsvindt, is de natuur niet uitsluitend de oorspronkelijk toestand, die mensen nu dreigen te beschadigen. Er bestaat niet een strenge scheiding tussen onaangetaste natuur en een kunstmatig tot stand gebrachte omgeving. Bij levenskunst onder de huidige omstandigheden van de technologische cultuur gaat het om 'ein freies Leben, dem das Individuum aus Gründen der Klugheit die Form gibt, ökologische Zusammenhänge Rechnung zu tragen und sich selbst in sie einzugliedern' (Schmid 1998, 430).

'Aus Klugheitsgründen' laten zich volgens Schmid imperatieve formuleren, die echter nooit tot een absoluut criterium in de vorm van categorische imperatieve kunnen leiden. Schmid benadrukt telkens dat er geen ander uitgangspunt is dan een individuele levenskunst, en daaronder wordt 'grundsätzlich die Möglichkeit und die Anstrengung verstanden, das Leben auf reflektierte Weise zu führen und es nicht unbewusst einfach nur dahin gehen zu lassen' (10). Het gaat dan om het toe-eigenen van een besef van de wijze waarop zich keuzevrijheid voordoet en van vaardigheden om het eigen bestaan vorm te geven. Schmid's beschouwingen gaan duidelijk uit van een individueel-esthetisch perspectief. Uitgaand van individuen en hun levensstijl is het niet een vooraf gegeven plicht, maar een te ontwikkelen kunst om te trachten het individuele bestaan zo mooi mogelijk te integreren in steeds wijdere maatschappelijke en ecologische verbanden. Afhankelijkheid van invloeden van buiten is voor Schmid niet een belemmering voor ethiek, maar biedt juist het materiaal en de omstandigheden waarin de ethiek als bestaanskunst zich ontplooit. 'Darin hat die Suche nach einer neuen Lebenskunst letztlich ihren Sinn: Die Abhängigkeit der individuellen Existenz von grundlegenden Strukturen und übergreifenden Zusammenhängen wahrzunehmen, die existenziell bedeutsam für das Selbst und Andere sind, um eine bejahenswerte Existenz führen zu können' (460).

Schmid's voorstel voor een 'ecologisch zelf' dat geen volkomen autonoom centrum kent, maar met de omgeving verweven is en daar op goede wijze mee probeert om te gaan, sluit volledig aan bij de ontwikkeling in deze scriptie en kan zondermeer worden overgenomen. Schmid houdt het echter bij deze erg algemene beschrijving en geeft

nauwelijks voorbeelden van de concrete omgang met techniek. Het blijft erbij dat hij duurzame vormen van energievoorziening toejuicht. Het techniekfilosofische thema van de beïnvloeding door techniek wordt door Schmid al te vluchtig behandeld. Hij wijst erop dat techniek soms een autonome kracht lijkt te hebben. Maar, stelt hij dan, het zijn altijd mensen die techniek autonoom laten worden. Het zijn uiteindelijk mensen zelf die over de toepassing van techniek beslissen, of niets beslissen en de keuze voorbij laten gaan (419). Dit blijft erg algemeen; wij zouden preciezer willen weten hoe techniek invloed heeft, om ook beter te weten hoe we ermee om kunnen gaan. Er blijven dus vele concrete vragen over rond het thema van deze scriptie: wat valt er te denken van wetenschappelijke en technische ontwikkelingen over gedrag en techniek en wat kan het perspectief van de bestaanskunst daaraan bijdragen? In Schmid's boek, dat als ondertitel *Eine Grundlegung* heeft, kan dit niet allemaal aan bod komen. Het thema techniek is weliswaar erg belangrijk in het hoofdstuk over ecologische levenskunst, maar het is zeker niet Schmid's specialisme; dat ligt veel meer op het gebied van de omgang met levensproblemen.

Wat betreft de omgang met techniek kan Schmid's visie gecorrigeerd en aangevuld worden. Hoewel Schmid sterk op Foucault leunt, heeft hij niet de empirisch/historische blik op techniek van Foucault overgenomen. Overigens is ook in Foucault's eigen werk over bestaanskunst deze gerichtheid, die in *Discipline, toezicht en straf* zo belangrijk was, grotendeels afwezig. Voor de techniekfilosofische inzichten grijpt Schmid terug op Martin Heidegger en Hans Jonas. Beiden hebben een zeer belangrijke bijdrage aan de techniekfilosofie en techniekethiek geleverd, maar hun veelal abstracte zienswijzen zijn inmiddels genuanceerd en gecorrigeerd door onderzoekers als Bruno Latour met een meer empirische techniekfilosofie. Schmid laat in zijn interpretatie van Foucault's bestaanskunst nog het werk liggen om Foucault's aandacht voor techniek uit *Discipline, toezicht en straf* over te brengen en te integreren in Foucault's ethiek als bestaanskunst.

Om de techniek verder te integreren in de filosofie van de bestaanskunst, worden in de volgende paragraaf enkele voorbeelden besproken. In de slotparagraaf wordt de laatste stap gezet om de verbinding van bestaanskunst en techniek te verhelderen door verschillende lijnen uit het onderzoek bij elkaar te brengen.

2. Nog eens de normativiteit van techniek

In het eerste hoofdstuk is het voorstel tot 'moralisering van apparaten' van Hans Achterhuis geïntroduceerd. Mede hierdoor geïnspireerd, wordt door Novem (Nederlandse onderneming voor energie en milieu) getracht middels een project 'Techniek & Gedrag' de kennisontwikkeling over techniek en gedrag te bevorderen. De benadering rond dit project is vooral gericht op het functioneren van een concept als Latour's *script*. Onder andere staat de wens centraal om te komen tot een 'conceptueel kader voor techniek en gedrag'. Het betreft dus vooral de vraag naar toepasbare begrippen en methoden en niet zozeer ethische vragen. Wanneer er zo'n theorie over

techniek en gedrag beschikbaar zou zijn, zou vervolgens de vraag aan de orde komen hoe beslist moet worden over de eventuele toepassing. En inderdaad, die vraag doet zich al voor bij de concrete voorbeelden van technieken die duidelijk gedragssturend zijn, zoals de snelheidsbegrenzer en het alcoholslot. Die vraag wordt echter nauwelijks in ethische termen gesteld. Of anders gezegd: ethiek wordt gereduceerd tot een inventarisatie rond de vraag hoeveel procent van de betrokkenen *voor* en hoeveel procent *tegen* is. Als de meerderheid voor is, kan een techniek worden ingevoerd, en anders niet. Met een aantal voorbeelden wordt nog eens verduidelijkt dat er problemen zijn die niet in dit model van democratische besluitvorming zichtbaar worden en niet op te lossen zijn door grenzen te stellen.

Hoe werkt de blikvanger?

Sinds enkele jaren prijken op veel plaatsen 'blikvangers' in de berm langs fietspaden. De blikvanger bestaat uit een korf met een opening in de richting van tegemoet rijdende fietsers. Boven de korf staat op een bord 'blikvanger'. Het is duidelijk dat met het ontwerp van dit product een bepaald gedrag van de gebruikers, de fietsers, wordt nagestreefd. De blikvanger moet mensen ertoe aanzetten lege blikjes niet zomaar in de berm te gooien maar in deze speciale afvalverzamelaar te werpen. In Latours termen kan dus worden gezegd dat is gepoogd de blikvanger zo te ontwerpen dat het een *script* in zich draagt dat onder woorden gebracht kan worden als: 'Werp lege blikjes in deze korf!' Maar hoeveel uitroptekens ook achter deze zin worden geplaatst, het is duidelijk dat de gebiedende kracht van de blikvanger veel minder groot is dan van de snelheidsbegrenzer of het alcoholslot. Het script van de blikvanger oefent geen botte mechanische kracht uit maar hanteert veelmeer een tactiek van psychologische verleiding. Hoewel de meeste voorbeelden in deze scriptie juist waren uitgekozen vanwege hun overduidelijke en bijna onontkoombare script, denk ik dat het script van de blikvanger een voorbeeld is van een script, zoals het veel vaker voorkomt. De algemene vorm van een script is niet de *absolute mechanische dwang*, maar een ingewikkelde *mix van factoren*: mechanische werking, vormgeving, sociale en psychische factoren, enzovoort.

Dus, hoe werkt nu de blikvanger? Om te beginnen, volgens de Belgische minister Dua werkt hij slecht. Op het internet vond ik het volgende berichtje (uit *Wablieft*, een wekelijkse krant voor de Vlaamse schooljeugd¹²).

¹² Internetbron: <http://bop.vgc.be/tijdschriften/wablieft/wab449/Wa49we1.txt>

Weg met de blikvangers

Minister Dua vraagt alle gemeenten de 'blikvangers' weg te halen. Blikvangers zijn netten aan een paal. Daarin kunnen lege blikjes gegooid worden. Zo zou er minder vuil op de grond liggen. Het idee was heel goed. Maar vaak gooien mensen naast de blikvanger. Bovendien komen er niet alleen blikjes in de blikvanger. Ook ander vuil kwam erin terecht. Soms lagen er zelfs vuilzakjes in. En dat is sluikestorten. Dat is verboden bij wet. 'Mensen denken dat ze blikjes kunnen blijven gebruiken', zegt minister Dua. 'Ze staan er niet bij stil dat er ook verpakkingen zijn die je meerdere malen kunt gebruiken.' Het meeste afval komt van mensen in de auto. Blikvangers bij de scholen zijn wel nuttig.

Ongetwijfeld heeft minister Dua een aantal effecten van de blikvanger goed opgesomd, hoewel er vast nog meer zijn. Maar vooral vraag ik mij af waarom hij ze zo negatief waardeert. Het zou natuurlijk mooi zijn als alle blikjes van de wereld netjes in een blikvanger konden worden verzameld. Maar dat kan nooit een serieuze doelstelling zijn met dit product, waarvan op het eerste gezicht meer het ludieke dan het nuttige aspect in het oog springt. Ik zou veel meer de combinatie van technische en symbolische aspecten benadrukken: naast de inzameling van blikjes ook het culturele en morele aspect van de bewustmaking voor milieuvriendelijkheid. Als de blikvanger erin zou slagen bij mensen een groter besef van het probleem van het zwerfvuil bij te brengen, dan zou dat een niet te onderschatten effect zijn van zo'n betrekkelijk eenvoudige uitvinding. En dat is wat de blikvanger doet.

Als Dua gelijk heeft en de blikvanger zou de blikjesproductie bevorderen, dan is dat een ongewenst effect. Maar of dat zo werkt, valt nog te bezien. Verder constateert Dua dat er rondom de blikvanger vuil in de berm ligt. Dit lijkt me eerder op het slagen, dan op het falen van het concept te duiden. Het wijst erop dat de blikvanger mensen heeft weten te verleiden een poging te wagen om hun vuil in de korf te gooien. Als alle blikjes er per se in hadden gemoeten, was het misschien niet zo verstandig om met het model van de korf aan sport en spel te refereren. En dat er ook ander vuil dan alleen blikjes in komt, lijkt me geen probleem zolang het boterhamzakjes en petflessen betreft; dat het ongewenst is als er oude autobanden en matrassen in worden gedumpt, kan ik me indenken.

Anders dan Dua, vind ik de blikvanger een prachtige uitvinding en mooi uitgevoerd. Wat hierbij, meer dan bijvoorbeeld bij de snelheidsbegrenzer, tot uiting komt is het spel met vele facetten dat kan worden gespeeld tussen ontwerpers, gebruikers, nietsvermoedende fietsers en eventueel zelfs ministers – en dat alles rond een technisch product waar al die partijen op een of andere manier betrokkenheid mee hebben of krijgen. De waarde van de blikvanger ligt niet alleen in het verzamelen van een handvol blikjes, maar ook in de bijdrage die de blikvanger kan leveren aan de bewustmaking van het probleem van het zwerfvuil. De blikvanger heeft daarmee dus normatieve betekenis op meerdere niveaus: allereerst op het concrete niveau van verzamelen van blikjes, maar die betekenis kan niet los worden gezien van het bredere morele vraagstuk rond consumptie en afval. Het script van de blikvanger verleidt tot een spel met afval, waardoor de praktijk van het weggooien van afval onder de aandacht wordt gebracht. Nu nogmaals de vraag: hoe doet de blikvanger dat?

Het woord 'blikvanger' was altijd een uitdrukking voor 'iets waar het oog op valt'. Dit productontwerp speelt met die beeldspraak doordat er boven de korf die de blikjes moet vangen, op een groot bord naam en functie letterlijk uitgespeld staan. De materiële uitvoering, met het samenspel van korf en bord, maakt dat deze letterlijke blikvanger ook in figuurlijke zin zeker een blikvanger is. Als blikvanger in het landschap en door het spel met het werpen – hopelijk net zo vaak ernaast als erin – wordt de aandacht op het zwerfafval gericht. De blikvanger verwijst naar wegwerpen en vervuiling, naar inzamelen en recyclen, kortom, naar alles wat speelt rondom consumptie en afval in de technologische cultuur. Wel een geluk dat er blikjes-vuil is; anders zou het hele concept niet werken. En evenmin zou de blikvanger zin hebben in landen waar niet gefietst wordt en geen fietspaden zijn. Het script van de blikvanger dat mensen verleidt blikjes in het net te gooien in plaats van de berm te vervuilen ontleent zijn werking dus aan een veelheid van factoren. En het ontwerp moet precies op al die factoren zijn afgestemd.

Hoe zou men bij Delta Products in Zwolle tot dit uitgekende ontwerp zijn gekomen? Een medewerker kon aan de telefoon niet meer vertellen dan de prijs en iets over de verschillende uitvoeringen die leverbaar zijn. En daarvoor zou ik liever op internet de catalogus raadplegen. Een folder, of andere informatie was niet beschikbaar. Het lijkt er dus op dat op het ontwerp niet al te veel is gereflecteerd. Voorzover 'de blikvanger' een geslaagd ontwerp is, is het dus een toevalstreffer, of het resultaat van gezond verstand en goed aanvoelen hoe alle factoren samen tot een bepaald script zouden leiden. In ieder geval lijkt het er niet op dat er uitgebreide analyses volgens de 'wetenschap van techniek en gedrag' aan vooraf zijn gegaan.

De vraag is nu: wat zou *techniek en gedrag* aan zo'n ontwerpproces bij kunnen dragen? Door de vele factoren die op een ingewikkelde manier samen tot een bepaalde uitstraling en werking van de blikvanger leiden, wordt duidelijk dat er niet zo veel te verwachten valt van een ontwerphandleiding in de vorm van een tabellenboek: voor dit gedrag, gebruik zulke technische hulpmiddelen. Dit is de suggestie die volop aanwezig is in een bekend boek over gebruikersvriendelijk ontwerpen van Donald Norman, *Dictatuur van het design* (1990) (*The psychology of everyday things*, 1988). En dezelfde suggestie speelt in de benadering van Novem rondom *Techniek & Gedrag*, zoals bijvoorbeeld tot uiting komt in de methode voor het herontwerp van apparaten door Jaap Jelsma (1999). Het opstellen van een tabellenboek of een stappenplan voor het ontwerp lijkt vanwege de subtiele werking van een script onbegonnen werk. Wat nodig is voor een goed ontwerp met inbegrip van gebruiksaspecten, een script, is in de eerste plaats een *beseft* van het belang van een script naast alleen het technisch functioneren van een apparaat. Uit ervaringen met de methode van Jelsma is gebleken dat een stappenplan voor ontwerp niet direct leidt tot het opwekken van een dergelijk besef. Het lijkt andersom te moeten gaan: doordrenkt van het besef dat een apparaat een script heeft, moet een ontwerper zijn creativiteit inzetten om met een afgestemde mix van technische en culturele factoren tot het gewenste script en gebruiksgedrag te komen. En dit betekent, bijvoorbeeld, dat het waarschijnlijk veel nuttiger is om vanachter een hegje een poosje te observeren hoe een

blikvanger functioneert en het ontwerp daarop aan te passen, dan een wetenschappelijk ontwerpmethode te hanteren met allerlei stappenplannen, ontwerptabellen en gebruikers-enquêtes.

Energie-feedback en energiebesparing

In een ander voorbeeld van een project voor Novem komt ook naar voren hoe moeilijk de dynamiek van de relatie tussen gedrag en techniek in een theorie te vangen is. Het betreft het project 'Interactive Eco-Feedback'. In het rapport *Product integrated eco-feedback* door McCalley (2000), wordt onderzocht of feedback op het energieverbruik van een wasmachine een energiebesparend gebruik van de wasmachine bevordert. Er is aandacht voor verschillende manieren waarop informatie aan gebruikers kan worden aangereikt, zoals door een energie-meter en een indicator voor het vulgewicht, of door extra bedieningsaanwijzingen. Maar de meeste aandacht gaat bij dit onderzoek uit naar de rol van *doelstellingen* van gebruikers voor het effect dat feedback van energie-informatie heeft. Er wordt vanuit gegaan dat de invloed die feedback op gedrag heeft, nauw gerelateerd is aan de doelen die techniekgebruikers nastreven met het gebruik van een apparaat. Een hypothese die door het onderzoek wordt bevestigd, is dat energie-feedback alleen leidt tot een zuiniger gebruik van de wasmachine als gebruikers aan energiebesparing belangrijke waarde toekennen en dus besparing als doel hebben.

Het onderzoek is uitgevoerd met een testopstelling. Mensen moesten een wasmachine die op een computer was gesimuleerd, instellen voor een wasbeurt. Het is een keurig onderzoek met uitgebreide verantwoording van de toegepaste methode en een presentatie en bespreking van de resultaten. Maar zo'n 'keurig wetenschappelijke methode' heeft ook beperkingen. De wederzijdse invloed van normatieve doelen en techniek kan niet goed in beeld komen. En de gegevens die wel wetenschappelijk kunnen worden aangetoond liggen erg voor de hand. Dat in de momentopname waarin het onderzoek plaatsvindt, mensen gebruik maken van de aangeboden informatie volgens de waarden die zij aanhangen, verrast weinig. Maar zou het niet zo zijn dat aandacht voor energiebesparing alleen maar tot stand kan komen wanneer er over langere tijd en op meerdere plaatsen informatie over energieverbruik wordt gegeven? Het afwezig zijn van de besparingsdoelstelling is wellicht mede het gevolg van het gebrek aan inzicht in het energieverbruik van alle apparaten waarmee we ons hebben omringd. Wanneer we dan voor het eerst met een energiemeter op een wasmachine worden geconfronteerd, kan zo'n meter onmogelijk direct een gedragsbeïnvloedende werking hebben.

Het is aannemelijk dat energie-feedback, wanneer dit vaker zou worden toegepast weldegelijk effect zou kunnen hebben. De toegang tot informatie over energieverbruik zal aandacht wekken voor het belang ervan. En door ervaring ontstaat handigheid in het vergelijken van energiewaarden. Dit zijn waarden, culturele factoren, die een voorwaarde zijn voor het functioneren van een 'was zuinig!' -script. Dat ook dergelijke waarden

kunnen worden beïnvloed door techniek verdient veel meer aandacht dan het krijgt in het onderzoek van McCalley.

Vanuit de optiek van deze scriptie lijdt McCalley's benadering onder een te grote scheiding tussen mensen met ideeën en doelen aan de ene, en materiële techniek aan de andere kant. In het rapport valt de volgende betooglijn te ontdekken. Aanvankelijk geldt de invloed van het ontwerp van producten op gedrag als uitgangspunt. Het blijkt echter moeilijk dit vast te leggen in een eenduidige theorie, omdat zoveel aspecten meespelen die lang niet allemaal te controleren zijn. Culturele waarden blijken van grote invloed op het gebruik van techniek en daarom zouden eerst de goede waarden bij mensen moeten worden aangeleerd. Technische producten moeten zo worden ontworpen dat ze zo goed mogelijk zijn aangepast aan mensen en hun door waarden en doelen geleide handelen. Uiteindelijk zijn we hier aangekomen bij een opvatting waarin er teveel nadruk ligt op het bewuste handelen van mensen en te weinig op de beïnvloeding door techniek.

De CD-brander en het eigendomsrecht

Dat culturele en morele waarden mede door techniek bemiddeld tot stand komen, kan ten slotte ook met een recent voorbeeld worden aangetoond en geïllustreerd. Allerlei nieuwe technische mogelijkheden op het gebied van de muziekdragers en muziek distributie hebben momenteel een enorme invloed op verhoudingen tussen muzikanten, muziekbranche en publiek. Jarenlang bestond er een muziekbranche die LP's en CD's produceerde voor muzikanten en verkocht aan een publiek dat deze muziekdragers aanschafte en beluisterde. Inmiddels zijn door nieuwe apparaten en systemen als de CD-brander, breedband-internet, nieuwe bestandsformats als MP3, de mogelijkheden om zelf muziek te kopiëren zo toegankelijk geworden dat de organisatievorm van muzikanten, verkopers en kopers/luisteraars in duigen valt.

In de NRC was onlangs (9-7-2004) een artikel gewijd aan deze veranderingen in de muziekwereld. Eén van de geïnterviewden is Theo Roos, directeur van een grote platenmaatschappij, Universal Music. Hij vertelt:

Toen mijn zoon een verjaardagsfeestje had, heb ik hem en wat medestudenten voorgesteld: 'Kom op jongens, laten we wat cd's gaan halen bij Free Record Shop zonder te betalen.' Dat wilden ze niet. 'Dat is diefstal', zeiden ze. 'Het is precies hetzelfde als jullie doen met het zonder betaling downloaden', zei ik toen: stelen.

Hans Breukhoven, directeur van Free Record Shop, vult aan:

De tijd dat een tiener auto's ging wassen om een singeltje te kopen is allang voorbij. Bij de jongere generatie is het idee ontstaan dat muziek gratis is.

Hier zijn *waarden* aan het veranderen. In een spel, op sommige vlakken een fikse strijd, moet een nieuw (voorlopig) evenwicht worden gevonden, een nieuwe organisatie van de verschillende spelers in het veld. Dat oude waarden in staat zouden zijn om het gedrag van mensen te leiden en technische ontwikkelingen tegen te houden is niet aan de orde. Ideeën over eigendom blijken los als zand. De platenmaatschappij kan roepen dat het

publiek muziek steelt, door erop te wijzen dat het juridisch eigendom nog altijd bij de muziekbranche ligt – het is een verloren strijd. De eigendoms-opvatting waarop een beroep wordt gedaan, is ingebed in een wereld waarin veel wetgeving is afgestemd op persoonlijke materiële bezittingen en de economische markt. In de huidige ontwikkelingen blijkt dat de economische waarden waarmee dit recht verband houdt niet langer vanzelfsprekend zijn. Muzikanten zien hun kans schoon eindelijk de platenmaatschappijen te omzeilen waarvan ze lange tijd sterk afhankelijk waren. Kleine bands die via internet hun muziek distribueren, slagen er beter dan voorheen in het *artistiek eigendom* van hun muziek bij zich te houden en hoeven niet in de wurggreep van een platenmaatschappij te belanden. Het beeld dat nieuwe technieken een bedreiging vormen voor morele waarden moet dus worden genuanceerd; het gaat niet zondermeer om moreel verval, het gaat om een omvorming van waarden. De nieuwe technieken worden wellicht op de lange termijn wel gezien als een zegen, een bevrijding van de ideologie van een economisch georiënteerd eigendomsrecht dat al te bepalend was voor de muziekbranche in de afgelopen decennia. Wie weet?

Hoe de ontwikkelingen verder zullen gaan is onmogelijk te voorspellen, behalve dat wel zeker is dat er veel zal veranderen en dat sommige partijen niet gespaard worden, terwijl andere partijen juist kansen krijgen. En in dit spel spelen de technische ontwikkelingen een enorm grote rol. Dat zijn niet technische ontwikkelingen die over ons worden uitgestrooid, maar dat zijn uitvindingen die door de verschillende partijen worden gedaan en waarvan zij graag gebruik maken. Alles loopt door elkaar. Enerzijds gaat het om ontwikkelingen die bevorderend zijn voor de geluidskwaliteit, de mogelijkheden voor muziekeducatie, of voor de creatie van nieuwe instrumenten. Anderzijds gaat het om nieuwe middelen voor distributie en verkoop, voor het kopiëren en de beveiliging daartegen, enzovoort. Het is nauwelijks mogelijk technische aspecten en morele en culturele waarden uit elkaar te houden.

3. De stijlkeuze als verbinding tussen techniek en ethiek

Om het resultaat op te maken van dit onderzoek naar techniek en ethiek worden ontwerp en gebruik van techniek met ethiek samenbrengen rond het begrip *stijlkeuze*. Dit kan een kernbegrip zijn om vanuit het individueel-esthetisch perspectief naar het bestaan in de technologische cultuur te kijken. Het doel van het onderzoek was om greep te krijgen op technische ontwikkelingen die maatschappelijke relevantie hebben. Een realistisch begrip van vrijheid en ethiek bleek moeilijk als de ervaring in begrip wordt gevat vanuit een gemeenschaps-ethisch gezichtspunt. Deze wijze van denken, leidt tot de valkuil van onoplosbare tegenstellingen. In het individueel-esthetische gezichtspunt dat het uitgangspunt is in de filosofie van de bestaanskunst vonden we een methode om deze tegenstelling af te zwakken. Criteria en ethische imperatieven zijn dan minder abstract en universeel dan vanuit een gemeenschaps-ethisch perspectief. Principes en

imperatieven kunnen wel een rol spelen, maar hebben altijd een betrekkelijke en voorlopige betekenis en ze moeten wortelen in een individueel-esthetisch uitgangspunt.

Op de volgende wijze kan het begrip stijlkeuze als centraal en verbindend begrip worden gezien. Van de kant van de techniek betekent het dat door middel van ontwerp en gebruik van techniek stijlkeuzen worden gemaakt die het leven samenhang en stijl geven. Omdat door de omgang met techniek stijlkeuzen worden gemaakt die het bestaan vormgeven, is het de moeite waard om over techniek niet alleen in technische termen te denken, maar ook, veel meer dan nu vaak het geval is, in culturele en morele termen. Vanaf de kant van de ethiek geformuleerd, wordt met het begrip stijlkeuze aangeduid, dat er geen criterium is waarnaar nieuwe technieken kunnen worden beoordeeld. Het ontwerp en gebruik van techniek hebben morele betekenis, omdat daarmee structuren worden gelegd die het bestaan een bestendige vorm geven. Niet de ideeën, principes of criteria die aan de concrete ontwikkelingen voorafgaan, hebben universele en dwingende strekking, maar de concrete producten en systemen brengen bestendige structuren in het bestaan tot stand.

Dit kan als volgt nog eens worden samengevat in aansluiting bij de hoofdvraag van dit onderzoek, namelijk hoe Foucaults bestaanskunst bij kan dragen aan een ethiek van normatieve techniek.

Bestaanskunst in de technologische cultuur brengt techniek en ethiek bij elkaar rond het begrip stijlkeuze:

- als ontwerper en gebruiker van techniek zijn we ons meer bewust dat we met techniek ons *bestaan* een *stijl* verlenen, waardoor techniek meer is dan een neutraal hulpmiddel en waarom de creativiteit niet alleen voor technische, maar ook voor morele problemen moet worden ingezet;

- als ethicus nemen we serieus dat morele waarden door techniek beïnvloed worden en dat er geen principieel goede of slechte techniek is, maar dat met een bepaalde uitvoering van techniek een bepaalde *stijlkeuze* wordt gemaakt.

Dit zal nog enigszins worden uitgewerkt, waarbij techniek in verband zal worden gebracht met een aantal begrippen uit Foucaults werk, zoals grenshouding, problematisering en zelftechniek.

De grenshouding en techniek

Bestaanskunst helpt te ontkomen aan de opvatting dat er enerzijds een wereld van wetenschap en techniek is waar min of meer vrijblijvend allerlei technische mogelijkheden kunnen en moeten worden ontwikkeld, en anderzijds een wereld van ethiek en politiek waarin wordt besloten welke techniek moet worden afgewezen en welke moet worden ingevoerd. Ethiek beoefenen door over principes te denken, geabstraheerd van de bestaansmogelijkheden die zich met concrete technische ontwikkelingen aandienen, heeft slechts beperkt nut. Het gaat er veelmeer om, om ethiek en ontwerp van techniek met elkaar proberen te vermengen, zodat techniekontwerp direct ook wordt opgevat als het ontwerp van bestaansmogelijkheden. Die

bestaansmogelijkheden zijn veelal nieuw en zonder voorbeeld. Bij de beoordeling ervan kan maar ten dele worden teruggevallen op bestaande criteria. Daarom zouden technische en morele verbeeldingskracht niet te veel van elkaar moeten worden gescheiden.

Het besef dat het leven in wisselwerking met bestaansomstandigheden plaatsvindt en dat er geen overzichtspostie bestaat van waaruit zekere criteria zijn op te stellen, maar dat de toekomst open en onzeker is, hoort bij wat Foucault de *moderne houding* noemt. Het gaat daarbij om een sterk besef van de beslissende invloed die het handelen heeft op hoe het bestaan voor mensen vorm krijgt. Maar dat besef blijft gevangen binnen de omstandigheden, omdat het standpunt en het criterium ontbreken om van buiten te kunnen kijken en te overzien. In *Wat is Verlichting?* stelt Foucault:

Het is waar dat we de hoop op moeten geven ooit het inzicht te bereiken dat ons toegang zou verschaffen tot de volledige, definitieve kennis van wat onze historische grenzen zijn. En zo gezien blijft het theoretische en praktische onderzoek naar onze grenzen en naar de mogelijkheid ze te overschrijden als zodanig altijd beperkt en gedetermineerd en rest ons niets anders dan steeds opnieuw te beginnen. (Foucault 2000a, 79)

De moderne houding houdt voor Foucault het besef in dat we ons altijd *op de grens* bevinden. We moeten beslissen hoe de toekomst wordt ingevuld, niet door alsnog het objectieve criterium te ontdekken en theoretisch te funderen, maar door stijlkeuzen te maken waarmee we zelf onze grenzen stellen of oprekken. Dat is een *esthetische benadering*. En vervolgens moeten we ook niet verzuchten: hoe zal er ooit overeenstemming worden bereikt over die vorm die de mensheid zichzelf moet verlenen; daarvoor is toch alsnog een criterium nodig? Een dergelijke overeenstemming wordt nooit bereikt. Mensen zijn nog wat verder ondergedompeld in de omstandigheden. En die omstandigheden houden ook in dat iedereen als individu geconfronteerd wordt met anderen die hun eigen opvattingen hebben en hun eigen stijlkeuzen maken. Vandaar dat het een *individuele benadering* is. Vanuit dit individueel-esthetisch perspectief gaat het er nadrukkelijk niet om alsnog een theoretische fundering van algemene principes te geven. Het gaat er wel om de ervaring van de grenshouding te verdiepen door aandacht te schenken aan de wijze van problematiseren van het bestaan en de vaardigheden om met deze bestaansomstandigheden om te gaan.

Alleen in de omgang met concrete omstandigheden wordt aan de vrijheid vorm gegeven, wordt vrijheid uitgeoefend. En dat is de hoogste graad van zelfbepaling die mogelijk is: het besef na te streven van de beïnvloeding door techniek en dat inzicht aan te wenden voor een weloverwogen gebruik van de techniek. Dat betekent nadrukkelijk niet dat alsnog de beïnvloeding door techniek overwonnen zou kunnen worden en dat mensen zuiver autonoom kunnen zijn. Er zullen altijd weer andere niveaus van beïnvloeding blijken te zijn die aan de aandacht waren ontsnapt. Maar dat is negatief geformuleerd, alsof we gefaald hebben omdat we te weinig opmerkzaam waren. Vanuit het besef altijd beïnvloed te worden, is het ook mogelijk een positievere formulering te geven. Dan beschouwen we welke beïnvloedende omstandigheden op een bepaald moment en op een bepaalde plaats de belangstelling van mensen hebben en een bron van

zorg zijn. Dat is de vraag naar de *problemativering van het bestaan*. En vervolgens zien we hoe verschillende mensen daar oplossingen voor zoeken, vaardigheden, technieken en methoden hanteren om tot een zo goed mogelijk gebruik van techniek te komen. Dat is een beschouwing van de *zelftechnieken*, in de zin van *vaardigheden*.

Problemativering en zelftechnieken

Vanuit een gemeenschaps-ethisch oogpunt, of in een code-gerichte moraal, zoals Foucault zegt, wordt voor de techniekethiek het belang benadrukt van het vinden van criteria en het bewerkstelligen van overeenstemming over het stellen van grenzen. Vanuit het perspectief van de bestaanskunst worden ethische vragen anders gesteld: op welke wijze problematiseren mensen de invloed van techniek en op welke wijze gaan ze daarmee om?

Het perspectief van de bestaanskunst helpt oog te krijgen voor de morele en culturele dimensies van het ontwerp en het gebruik van nieuwe technische apparaten en systemen. Het zou nuttig zijn meer belang toe te kennen aan het uitproberen en testen van zulke technieken, omdat mensen moeten ervaren en oefenen hoe het is om te handelen, ondersteund en geleid door een snelheidsbegrenzer of een andere gedragsbeïnvloedend systeem. In het uitproberen en oefenen zal pas blijken op welke wijze mensen, omringd door nieuwe systemen, hun bewegingsvrijheid en bestaansmogelijkheden ervaren. Dan zal pas blijken hoe zij kunnen functioneren en zichzelf als handelende persoon op kunnen vatten. Het gaat erom te onderzoeken en te ervaren hoe vrijheid en autonomie gestalte krijgen in iedere nieuwe constellatie van techniek en mensen.

Dit ervaringsonderzoek en oefenproces komt weinig aan bod in de ethiek. Dat geldt ook met betrekking tot meer toegepaste vormen van ethiek, zoals ethische debatten over nieuwe technische ontwikkelingen. Daar wordt wel gepoogd om niet alleen een abstract beginsel, maar ook de ervaringen en belangen van verschillende mensen mee te laten wegen. Maar ook een ethisch debat is gebaseerd op het model: eerst de technische mogelijkheden, dan beslissen of het al dan niet ingevoerd moet worden. Dit model is weinig realistisch wat betreft de gang van zaken in de praktijk en er wordt te veel gedacht vanuit het gemeenschaps-ethisch perspectief: wat goed is, is goed voor iedereen en wat slecht is, moet geweerd worden om de samenleving ertegen te beschermen.

Ervaringsonderzoek komt wel enigszins aanbod in bijvoorbeeld de proef met intelligente snelheidsadaptie (ISA) in Tilburg, waarmee de scriptie begon. In een recent artikel over ISA wordt verslag gedaan van een belevingsonderzoek:

Onderzoek naar de effecten van snelheidsregulerende in-car systemen focust zich vooral op techniek, verkeersveiligheid en doorstroming. Maar wat vindt de automobilist ervan? Voor de Adviesdienst Verkeer en Vervoer polste MuConsult de eerste automobilisten met intelligente cruise controls en snelheidsbegrenzers. Hoewel er een hoge drempelvrees bestaat, wordt de bestuurder na gewenning allengs enthousiaster. (Pol en Twuijver 2004, 26)

Het zou uitdaging zijn om dit soort onderzoek nog veel directer te verbinden met het ontwerp van dergelijke gedragsbeïnvloedende producten. Zulk ervaringsonderzoek illustreert dat de ethische vraag waarschijnlijk niet zal zijn, of ISA al dan niet moet worden ingevoerd. In plaats daarvan laat het zien, dat wanneer mensen in de gelegenheid zijn te experimenteren met verschillende systemen, ze met sommige systemen niet overweg kunnen en dat ze andere systemen op de lange duur als een prettige en goede hulp in het verkeer ervaren. Op basis van individuele al dan niet weloverwogen *stijlkeuzen* zullen mensen zelf zulke systemen laten inbouwen of accepteren als accessoire in hun nieuwe auto.

Ontwerpers en fabrikanten spelen hier in zekere zin op in door in duurdere modellen dergelijke systemen als luxe accessoires te leveren. Maar het zou wellicht aan te bevelen zijn de techniekontwikkeling in het algemeen te verbreden met een opmerkzaamheid voor de gedragsaspecten en bestaansmogelijkheden die techniek voor mensen schept. Het maakt verschil *hoe* gedragsbeïnvloedende techniek wordt ontworpen, welke *uitvoering* een product krijgt. In het ontwerp worden *stijlkeuzen* gemaakt en die hoeven niet enkel bepaald te worden door technische efficiëntie. Maar met de aandacht en creativiteit van ontwerpers en met experimenten kan in een eerder stadium rekening worden gehouden met de wijze van omgang die mensen met nieuwe producten zullen moeten ontwikkelen.

Een kritische wetenschap van techniek en gedrag

Dus, komt de snelheidsbegrenzer er? Die komt er natuurlijk niet, niet in de zin dat hij na een maatschappelijk en politiek beraad voor iedereen wordt ingevoerd. En hij komt er wel. Steeds meer mensen rijden immers nu al in een auto allerlei besturingsapparatuur. Heel wat auto's hebben een cruisecontrol. En veel auto's hebben systemen die helpen bij het remmen, van anti-slipsystemen tot systemen die ingrijpen als de auto een object te dicht nadert. En er zullen steeds fraaiere systemen komen die helpen en ingrijpen bij het besturen van een auto. Die ingrepen zullen veel vernuftiger en beter geïntegreerd zijn. We moeten het afwachten, maar waarschijnlijk zullen die systemen volop worden toegepast en geaccepteerd door bestuurders.

Dan zou je kunnen zeggen, achteraf terugkijkend, dat het niet fundamentele principes waren die bepalend zijn voor het al dan niet goedkeuren van een product. Wie een snelheidsbegrenzer afwijst op grond van een beroep op vrijheid en eigen verantwoordelijkheid, zou zich even *principieel* moeten keren tegen bijna alle techniek. Principes zijn blijkbaar uiteindelijk toch niet zo belangrijk, niet als vooraf gegeven criteria voor beslissingen. Het is beter om te zeggen: in deze specifieke uitvoering is de snelheidsbegrenzer voor mij niet acceptabel, omdat beïnvloeding op deze wijze door dit apparaat niet overeenstemt met de wijze waarop ik wil leven. Dit is niet een principieel argument, maar een individuele stijlkeuze.

En dit argument op basis van een stijlkeuze is uiteindelijk ook het enige argument dat de filosofie kan verantwoorden. Een absolute afkeer van beïnvloeding is filosofisch niet houdbaar. En ook in het praktijkvoorbeeld van de ontwikkelingen rond rij-beïnvloeding wordt duidelijk dat het onderscheid tussen sturen en gestuurd worden inderdaad vaag is. Er valt veel te winnen door de manier van kijken om te draaien: niet vanuit principes naar concrete producten kijken, maar vanuit concrete vindingen meer algemene bestaansvormen proberen voor te stellen. Met iedere concrete techniek wordt een bepaalde vrijheid mogelijk gemaakt en een andere beperkt. De morele vraag, die op een esthetische lijkt, en die tijdens het ontwerpen volop aan de orde is, is of de gecreëerde bestaansvorm een mooie en goede lijkt. Er is geen absoluut criterium, maar wel de mogelijkheid om met aandacht voor *problematiseringsvormen* en *zelftechnieken* enige greep te krijgen op het morele belang dat met alle momenten van het ontwerp en gebruik van techniek samengaat.

Aan het begin van het onderzoek werd de vraag gesteld wat we ervan moeten denken als we steeds meer producten zoals de snelheidsbegrenzer krijgen. In het licht van Foucaults disciplineringsstese verschenen zulke technieken als vrijheidsberovende, *disciplinerende* technieken. Theorieën over de interactie tussen techniek en gedrag leken te moeten worden geïnterpreteerd als nieuwe verschijningsvormen van de steeds autonomer en anoniemer functionerende *discipline*. Latours concept *script*, bijvoorbeeld, bleek te kunnen worden gezien als een hulpmiddel voor de ontmaskering van de disciplinerende werking van moderne techniek, ook al had Latour het zelf als de 'ontbrekende massa' in de theorie over de moraal gepresenteerd. Dit werd verder verduidelijkt door de opvattingen over vrijheid en autonomie van Kant, die meestal als uitgangspunt dienen in de ethiek en sociale wetenschappen. In het kader van Foucaults latere werk over ethiek als bestaanskunst werd echter een manier ontdekt om op een andere manier over vrijheid en beïnvloeding te denken. Zowel de disciplineringsstese van Foucault als de autonomie-opvatting van Kant bleken vanuit het gezichtspunt van Foucaults bestaanskunst al te sterke abstracties. De vrijheidservaring van een onzekere en open toekomst wordt in zekere zin weggeredeneerd.

In Foucaults bestaanskunst wordt geprobeerd de vrijheidservaring die mensen hebben opnieuw te verwoorden. Het gaat dan niet om *vrijheid* als onderdeel van een formele handelingstheorie, maar om een *vrijheidspraktijk*. De uitoefening van vrijheid is het maken van stijlkeuzen. Ethiek als bestaanskunst is de weloverwogen vormgeving van het bestaan. In de huidige technologische cultuur moet techniek worden gezien als een belangrijk bestanddeel van de omstandigheden waarin vrijheidsuitoefening plaatsvindt. En daarom is kennis van de wisselwerking tussen techniek en gedrag nodig voor weloverwogen stijlkeuzen, voor een bestaanskunst in de technologische cultuur. Ontwikkeling en gebruik van zulke kennis moet niet worden gezien als een bedreiging voor de menselijke manier van bestaan, maar als uitdagende mogelijkheid een actieve vorm van autonomie te verwerkelijken, namelijk de zo goed mogelijk overwogen en

zelfgekozen stijl van bestaan. Onderdeel van de bestaanskunst in de technologische cultuur zijn opmerksaamheid voor de normativiteit van techniek en de ontwikkeling van vaardigheden om met zulke normatieve techniek om te gaan.

In het licht van Foucaults ethiek als bestaanskunst, komt Latours theorie van het *script* een herwaardering toe. Als we niet uitgaan van een ethiek gebaseerd op het principe van de autonomie, maar van een ethiek als bestaanskunst, geeft Latours onderzoek veel hulpmiddelen voor de problematisering van de omgang met techniek. Zo is in dit onderzoek misschien een begin gemaakt met de verduidelijking van het probleem hoe een theorie over beïnvloeding de ontbrekende massa voor de moraal zou kunnen zijn. Voor de ontwikkeling van vaardigheden om met de invloed van techniek om te gaan, komt de ‘moralisering van apparaten’ in beeld. Het perspectief van de bestaanskunst, met de problematisering en ontwikkeling van vaardigheden met betrekking tot de omgang met normatieve techniek, opent echter een veld van mogelijkheden dat nog lang niet is bestreken met de theorie van het *script* en de moralisering van apparaten.

Er is dus volop ruimte voor een ‘wetenschap over techniek en gedrag’. Die wetenschap is nodig, want in de technologische cultuur zal het probleem van de beïnvloeding door techniek niet minder worden. Die wetenschap is een beetje gevaarlijk, omdat het over de vormgeving van het bestaan gaat, en dat vereist dat grenzen worden verkend. Maar om grensverkendend onderzoek uit de weg gaan is wellicht nog veel gevaarlijker. In dat geval worden ook grenzen overschreden, maar dan buiten de ethiek om, zonder dat mensen er greep op hebben, omdat ze er zich niet van bewust zijn. Een kritische houding, een kritische wetenschap van techniek en gedrag die mogelijkheden en beperkingen verkent, is dan altijd een stap vooruit.

Het ging er in deze scriptie om, om de morele ervaring rond het gebruik van techniek te onderzoeken en te proberen te verhelderen. Er heeft een omwerking van de ervaring plaatsgevonden die een andere kijk op beïnvloeding door techniek mogelijk maakt, zoals uiteen is gezet. Maar wat is de reikwijdte van dit onderzoek, kunnen we ten slotte vragen. Het lijkt gemakkelijk alsof het perspectief van een individuele bestaanskunst tekort schiet, omdat ethici en beleidsmakers behoefte hebben aan algemene richtlijnen. Maar de suggestie om van een gemeenschaps-ethisch gezichtspunt af te zien houdt niet in dat iedereen vrijgelaten moet worden om in het wilde weg te experimenteren. De ethiek van de bestaanskunst houdt wel de erkenning in dat de feitelijke omstandigheden altijd bestaan uit politieke en strategische spellen waarin verschillende mensen of groepen elkaar proberen te beïnvloeden. Dit betekent dat een ethisch debat over nieuwe technologie beter als een politiek debat kan worden opgevat waarin verschillende mensen verschillende stijlkeuzen en opvattingen over bestaansmogelijkheden tegenover elkaar proberen te verdedigen.

Misschien is deze opvatting vooral behulpzaam bij snelheidsbegrenzers, blikvangers en winkelwagentjes en zijn atoombewapening en het klonen van mensen problemen van

een andere orde, van een veel grotere orde. Maar het zou een gemiste kans zijn als deze 'grote problemen' in de weg zouden staan van de ethiek van gedragsbeïnvloeding door techniek in het algemeen. Verreweg de meeste technische ontwikkelingen zijn immers van het niveau van de snelheidsbegrenzer en de CD-brander. Maar toch zouden ook grotere problemen gebaat zijn bij beschouwingen in het licht van de bestaanskunst. Vanuit de ethiek beschouwd, moet dan een bepaald idealisme worden opgegeven, om, ofwel op grond van principes, ofwel op grond van een in een debat bereikte voorlopige overeenstemming te komen tot een vorm van morele zekerheid. Daar staat tegenover dat er in de praktijk waarschijnlijk meer wordt bereikt door het ethisch debat op een strategische en politieke wijze te benaderen. Een standpunt wordt uiteindelijk sterker als er niet voor wordt geijverd op grond van ethische principes en absolute juistheid, maar als het naar voren wordt gebracht als een individuele stijlkeuze die als een politiek standpunt wordt verdedigd. Dit sluit aan bij de constatering in het eerste hoofdstuk, dat wie er teveel vanuit gaat dat op ethische gronden grenzen moeten worden gesteld, het gevaar loopt in de praktijk helemaal niets te bereiken.

LITERATUUR

Bij gebruik van vertalingen of heruitgaven is, wanneer dit informatief leek, het oorspronkelijke verschijningsjaar tussen vierkante haken toegevoegd.

- Achterhuis, Hans (red.), *Deugt de ethiek?* Baarn, Gooi en Sticht, 1993.
- , *Natuur tussen mythe en techniek*. Baarn, Ambo, 1995.
 - , ‘De moralisering van apparaten’. In: *Socialisme & democratie* 52/1 (1995), 3-12.
 - , *De erfenis van de utopie*. Amsterdam, Ambo, 1998.
- Achterhuis, Hans, ‘Inleiding. Amerikaanse techniekfilosofie’. In: Hans Achterhuis e.a., *Van Stoommachine tot cyborg. Denken over techniek in de nieuwe wereld*. Amsterdam, Ambo, 1997, 7-15.
- Cockburn, C. en S. Omrod, *Gender and technology in the making*. Londen, Sage Publications, 1993.
- Connekt, *Gebruik en waardering van vervoersnetwerken*. Delft en Den Haag, brochure van Connekt en NWO/Stimuleringsprogramma verkeer en vervoer, 2001.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche, Kampen, Agora, 1999 [1965]*.
- Dijn, Herman de, *Taboes, monsters en loterijen. Ethiek in de laatmoderne tijd*. Kapellen, Pelckmans, 2003.
- Dohmen, Joep (red.), *Over levenskunst. De grote filosofen over het goede leven*. Amsterdam, Ambo, 2002.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault. Een biografie*. Amsterdam, Van Gennep, 1990.
- , *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*. München, Klaus Boer Verlag, 1998.
- Foucault, Michel, *De woorden en de dingen*. 2^e herziene druk, Baarn, Ambo, z.j. [1966].
- , ‘The eye of power’. In: Idem, *Power/Knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977*. Brighton, Harvester Press, 1980.
 - , *Discipline, toezicht en straf. De geboorte van de gevangenis*. 2^e druk, Groningen, Historische Uitgeverij, 1997 [1975].
 - , *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit 1*. Nijmegen, Sun, 1984 [1976].
 - , *Het gebruik van de lust. Geschiedenis van de seksualiteit 2*. Nijmegen, Sun, 1985a [1984].
 - , *De zorg voor zichzelf. Geschiedenis van de seksualiteit 3*. Nijmegen, Sun, 1985b [1984].
 - , *Ervaring en waarheid. Duccio Trombadori in gesprek met Michel Foucault*. Nijmegen, Ter Ellder Ure, 1985c [gesprekken uit 1978].
 - , ‘The functions of literature’. In: Idem, *Politics, philosophy, culture. Interviews and other writings 1977-1984*. New York/Londen, Routledge, 1988.
 - , ‘Kritiek en Verlichting’. In: *Krisis. Tijdschrift voor filosofie*. 14/2 (1994), 64-79.
 - , *Breekbare vrijheid. De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*. Amsterdam, Krisis/Parrèsia, 1995.
 - , ‘Wat is Verlichting?’. In: *Yang. Tijdschrift voor literatuur en communicatie* 36/1, (2000a), 69-81.
 - , *Ethics. Subjectivity and truth. Essential works of Foucault 1954-1984. Vol. I*. Londen, Penguin Group, 2000b.
- Fukuyama, Francis, *De nieuwe mens. Onze wereld na de biotechnologische revolutie*. z.pl. Contact, 2002.
- Hogendijk, Christiaan en Dick Koelega (red.), *Technologie als levenskunst. Visies op instrumenten voor inclusieve technologieontwikkeling*. Kampen, Kok, 1996.
- Jelsma, Jaap, *Huishoudelijk energiegebruik. Beter gedrag door beter ontwerpen. Een aanzet tot een integrale benadering*. Utrecht, intern rapport van Novem, 1999.
- Kant, Immanuel, *Fundering voor de metafysica van de zeden*. Amsterdam, Boom, 1997 [1785].
- , *Kleine werken. Geschriften uit de periode 1784 tot 1795*. Kampen, Agora, 2000.
- Koelega, Dick, ‘Met ethiek meer motor’. In: T. Swierstra en P. Bruulsema (red.), *Gelegenheidsfilosofie. Opstellen over techniek en verantwoordelijkheid*. Enschede, Wijsbegeerte en maatschappijwetenschappen/Universiteit Twente, 1998, 18-28.

- Latour, Bruno, *Wij zijn nooit modern geweest. Pleidooi voor een symmetrische antropologie*. Amsterdam, Van Genneep, 1994.
- , *De Berlijnse sleutel en andere lessen van een liefhebber van wetenschap en techniek*. Amsterdam, Van Genneep, 1997.
- , ‘Moraal en technologie. Het einde van de middelen’. In: *Krisis. Tijdschrift voor empirische filosofie*. 3/3 (2002), 3-17.
- McCalley, L.T., *Product-integrated eco-feedback*. Eindhoven, rapport Capaciteitsgroep mens-techniekinteractie/Faculteit technologiemanagement/Technische Universiteit Eindhoven, 2000.
- Macey, David, *The lives of Michel Foucault. A biography*. New York, Vintage books, 1993.
- MacIntyre, Alasdair, *A short history of ethics. A history of ethics from the homeric age to the twentieth century*. Londen en Henley, Routledge & Kegan Paul, 1967.
- Nehamas, Alexander, *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*. Berkeley, University of California Press, 1998.
- Norman, Donald, *Dictatuur van het design. Ontwerpen van gebruiksvoorwerpen gezien vanuit de cognitieve psychologie*. Utrecht, Bruna, 1990.
- O’Leary, Timothy, *Foucault. The art of ethics*. Londen en New York, Continuum, 2002.
- Oudshoorn, Nelly, *Genderscripts in technologie: noodlot of uitdaging?* (Inaugurele rede), Enschede, Universiteit Twente/Faculteit Wijsbegeerte en maatschappijwetenschappen, 1996.
- Pol, Mariëtte en Mireille van Twuijver, ‘Begrenzer comfortabeler dan verwacht’. In: *Verkeerskunde* 55/6 (2004), 26-29.
- Rabinow, P. (ed.), *The Foucault Reader. An introduction to Foucault’s thought*. New York, Penguin Books, 1984.
- Sartre, Jean-Paul, ‘Het existentialisme is een humanisme’. In: Ger Groot (red.), *De uitgelezen Sartre*. Tielt en Amsterdam, Lannoo en Boom, z.j., 234-259.
- Schmid, Wilhelm, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.
- Swierstra, Tsjalling, ‘Moeten artefacten moreel gerehabiliteerd?’. In: *K&M. Tijdschrift voor empirische filosofie*. 23/4 (1999), 317-326.
- Tieleman, Teun, ‘Revival van de hellenistische filosofie’. In: *Wijsgerig Perspectief op maatschappij en wetenschap* 28/3 (2002), 39-50.
- Verbeek, Peter-Paul, *De daadkracht der dingen. Over techniek, filosofie en vormgeving*. Amsterdam, Boom, 2000.
- , ‘De moraliteit van de dingen’. In: I. Devisch en G. Verschragen (red.), *De verleiding van de ethiek. Over de plaats van ethische argumenten in de huidige cultuur*. Amsterdam, Boom, 2003.
- Vries, Gerard de, ‘Wetenschaps- en techniekonderzoekers, waar is de geest gebleven?’. In: *Krisis. Tijdschrift voor empirische filosofie*. 2/1 (2001), 62-78.
- Waes, F. van, ‘Intelligente Snelheidsadaptie’. In: *Smart Highway. Ontwikkeling & toekomst van verkeerstechnologie*. Enschede, symposiumbundel van Elektrotechnische studievereniging Scintilla, 2000, 43-47.
- Weele, Marina van, ‘Acceptatie snelheidsbegrenzer groter dan verwacht’. In: *Connektie* 55/9 (2001), 18-20.
- Zwart, Hub, *Technocratie en onbehagen. De plaats van de ethiek in het werk van Michel Foucault*. Nijmegen, Sun, 1995.

Bij de foto van de blikvanger

Het woord 'blikvanger' was altijd een uitdrukking voor 'iets waar het oog op valt'. Dit productontwerp speelt met die beeldspraak doordat er boven de korf die de blikjes moet vangen, op een groot bord naam en functie letterlijk uitgespeld staan. De materiële uitvoering, met het samenspel van korf en bord, maakt dat deze letterlijke blikvanger ook in figuurlijke zin zeker een blikvanger is. Als blikvanger in het landschap en door het spel met het werpen – hopelijk net zo vaak ernaast als erin – wordt de aandacht op het zwerfafval gericht. De blikvanger verwijst naar wegwerpen en vervuiling, naar inzamelen en recyclen, kortom, naar alles wat speelt rondom consumptie en afval in de technologische cultuur. De waarde van de blikvanger ligt daardoor niet alleen in het verzamelen van een handvol blikjes, maar ook in de bijdrage die de blikvanger kan leveren aan de bewustmaking van het probleem van het zwerfvuil. (Zie hoofdstuk 6. Bedankt voor de foto: Wil Bodewes-van Heusden.)

Het gebruikte lettertype heet Dolly.
Het is ontworpen door Underware.
www.underware.nl

