

Tijd van wonen. Heidegger en Lyotard

Samenvatting:

In dit artikel worden de denkbeelden van Heidegger en Lyotard omtrent het wonen vergeleken. Heidegger omschrijft het wonen als de betrekking van de sterfelijke mens tot de overige drie onderdelen van het 'gevierte', te weten aarde, hemel en goddelijken. Als concreet voorbeeld van het door hem beoogde wonen verwijst Heidegger naar een oude boerderij in het Zwarte Woud. Ook gebruikt Heidegger veelvuldig termen als het wezen, het eigenlijke, echtheid en eenheid. Hieruit kan de kritische conclusie worden getrokken dat hij de metafysische wijze van denken niet echt verlaat. Lyotard van zijn kant schetst drie historische modellen van wonen: de *domus*, de stad en de megalopool. Lyotard plaatst de stad op één lijn met het rationele denken van de moderne filosofie, terwijl hij de megalopool als een uitvloeisel ziet van het hedendaagse onmenselijke 'systeem'. Voor Lyotard staan alle drie de modellen voor verschillende figuren van de metafysica. Het verzet hiertegen kan zich volgens Lyotard niet meer op het wezen van de mens beroepen, maar op wat hij de 'kindheid' noemt, iets wat zich door geen van de drie genoemde modellen laat bedwingen. Lyotard erkent echter dat de getuigenis voor de kindheid zelf ook weer bouwsels voortbrengt.

1. Inleiding

Sinds 2007 woont meer dan de helft van de wereldbevolking in steden. Volgens een rapport van de Verenigde Naties uit 2018 is dit percentage in dat jaar al tot 55% opgelopen. De prognose voor het jaar 2050 komt uit op 68%. De sterkste groei van de steden wordt verwacht voor China, India en Nigeria. Maar wat is een stad? En is het al dan niet in een stad wonen bepalend voor de wijze waarop we wonen? Wat is wonen eigenlijk? De thematiek van het bouwen en wonen, het huis en de stad heeft in de filosofie lang niet zoveel aandacht gekregen als bijvoorbeeld die van het kennen of die van het samenleven in het algemeen. Niettemin nemen verwijzingen naar de eerstgenoemde thematiek bij verschillende filosofen wel een significante plaats in. Enkele illustraties:

- Heidegger noemt de taal het huis van het zijn
- Derrida haalt Kafka's verhaal 'Voor de wet' aan: de wet, het beginsel van de ethiek, wordt in dit verhaal voorgesteld als een bouwwerk waartoe iemand toegang zoekt
- Het postmodernisme-debat ontbrandde doordat Habermas zich aansloot bij een negatieve recensie over de als 'postmodern' betitelde architectuur die in 1980 op de Biennale in Venetië tentoongesteld was

Omgekeerd stelt de bouwkunde zich vaak zeer open op naar de inbreng van de filosofie. Zo hebben architecten als Frank Gehry, die het Guggenheim Museum in Bilbao ontwierp, Daniel Libeskind, de architect van het Joods Museum in Berlijn en het nieuwe Ground Zero in New York, en Peter Eisenman, die de gedenkplaats voor de omgebrachte joden in Berlijn ontwierp, zich bijvoorbeeld sterk laten inspireren door Derrida, ook al wordt diens filosofie ironisch genoeg wel als deconstructivisme betiteld.

Maar tot welke conclusies komt de filosofie als ze haar aandacht richt op (samengevat) het wonen? Is het wonen iets dat bij het mens-zijn hoort? Kan de filosofie de juiste manier van wonen omschrijven? Of moeten we in de geschiedenis meerdere manieren van wonen onderscheiden, die elk hun eigen filosofische kritiek oproepen? Omwille van deze vragen lees ik Heidegger en Lyotard. Wat Heidegger betreft concentreer ik me op zijn in 1951 geschreven essay 'Bauen Wohnen Denken'. Hierin laat hij echter de eigen aard van het wonen in de stad buiten beschouwing. Daarom vergelijk ik zijn essay met twee teksten van Lyotard: '*Domus* en de megalopool' en 'Zone'. Lyotard komt daarin tot een historisch meer gedifferentieerde

beschouwing van het wonen en ontwikkelt daarin duidelijker denkbeelden over hedendaagse en toekomstige vormen van wonen dan bij Heidegger te vinden zijn.

2. Het wonen volgens Heidegger

Wie over de betekenis van het wonen in Heideggers filosofie wil schrijven, komt voor een ondoenlijke opgave te staan. Het wonen is geen afzonderlijk concept waarover we in Heideggers oeuvre een speciale verhandeling kunnen vinden. Veeleer plaatst Heidegger het wonen in een netwerk van andere zaken die in zijn denken belangrijk zijn, een netwerk waarvan al snel duidelijk wordt dat het nergens wil ophouden. Het gaat onder meer om zaken als: mens, existentie, zijn, volk, eigen, vreemd, heim, heimat, plaats, ruimte, tijd, bouwen, aarde, wereld, hemel, (on)sterfelijk, dichten, heilig, goden, denken, geschiedenis, oorsprong – verderop zullen we nog andere termen tegenkomen. En wat voor de termen geldt, geldt voor de teksten: voor een verheldering van het wonen zouden uiteindelijk alle werken van Heidegger besproken moeten worden. Daarbij stuiten we bovendien op het feit dat Heideggers denken een ontwikkeling in de tijd heeft doorgemaakt, waarbij ook de rol die hij aan het wonen toekent veranderd is.

Er zit niets anders op dan elke aanspraak op een grondige inkadering in Heideggers filosofie als geheel – zowel in systematische als in chronologische zin – te laten varen. Niettemin hecht ik eraan teksten van Heidegger zelf als uitgangspunt te nemen, zodat iets van zijn eigen redeneertrant kan worden getoond. Het lijkt dus raadzaam slechts één of enkele teksten aan een beschouwing te onderwerpen.

Het is verleidelijk om te kiezen voor het essay getiteld ‘... dichterisch wohnet der Mensch...’ uit 1951.¹ In deze titel meent Heidegger enkele woorden uit Hölderlins gedicht ‘In lieblicher Bläue’ te citeren. Dit betekent niet alleen dat Heidegger een nauw verband legt tussen wonen en dichten, maar ook dat hij zich in het bijzonder oriënteert op de denkwijze die volgens hem in Hölderlins dichtkunst naar voren treedt. Ook op dit specifieke punt opent zich overigens een reeks van teksten.² Dit essay is onder meer interessant omdat Heidegger het ‘dichterlijk wonen’ vooral een zaak acht van de maat waarop de mens zich zou moeten oriënteren, in contrast met wat hij beschouwt als de mateloosheid van de hedendaagse tijd. Heidegger kan zich hierbij baseren op Hölderlins woorden wat verderop in hetzelfde gedicht: ‘Giebt es auf Erden ein Maass? / Es giebt keines’ (‘Is er op aarde een maat? / Er is er geen’).

Er is echter één probleem. Zoals Heidegger in zijn tekst ‘Das Wohnen des Menschen’ uit 1970³ zelf vermeldt, is inmiddels gebleken dat de tekstbasis van zijn genoemde Hölderlin-citaten dubieus is. Hölderlins gedicht ‘In lieblicher Bläue’ wordt gedateerd op 1808 en zou dus geschreven zijn na 1806, het jaar waarin zijn definitieve geestelijke instorting zich heeft voltrokken. De gedichten van Hölderlin die uit deze latere periode stammen, vertonen bij

¹ Dit essay verscheen in Heideggers *Vorträge und Aufsätze* (1954), die later ook als Band 7 van de *Gesamtausgabe* van Heideggers werken zijn gepubliceerd (Klostermann, Frankfurt a.M., 2000). Zie voor dit essay pg. 189-208. Ik verwijs in dit artikel verder naar de *Gesamtausgabe* met de afkorting GA en dan het nummer van de betreffende band.

² Heidegger gaf drie keer een semestercursus over Hölderlin (zie GA 39, 52 en 53), hij publiceerde in 1944 een bundeling van essays over Hölderlins dichtkunst onder de titel *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, een bundel die hij voor de uitgave in 1971 nog heeft uitgebreid (nu GA 4), en hij schreef nog andere teksten over Hölderlin (zie GA 13 en 75). De hier genoemde woorden van Hölderlin over het dichterlijke wonen van de mens werden door Heidegger reeds geciteerd in zijn cursus van 1934/35 (zie GA 39, 106). In zijn essay ‘Hölderlin und das Wesen der Dichtung’ uit 1936, opgenomen in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, geeft hij een ruimer citaat: ‘Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde’ (GA 4, 42).

³ Zie voor deze tekst GA 13, 213-220.

lange na niet de sprankelende spankracht van het denkende dichten die aan zijn eerdere werken grondslag lag. Alleen al om deze reden had Heidegger terughoudender kunnen zijn. Maar bovendien bestaat er geen versie van dit gedicht in Hölderlins handschrift. Het gedicht was opgenomen in de in 1823 verschenen roman *Phaëton* van Friedrich Wilhelm Waiblinger en is van daaruit in de door Heidegger gebruikte Von Hellingrath-uitgave (uit 1913) van Hölderlins werken terechtgekomen. Waiblinger zegt het gedicht tijdens een bezoek aan Hölderlin te hebben overgeschreven, maar het valt niet volledig uit te sluiten dat hij het zelf heeft geschreven.⁴ Daarnaast vertelt Heidegger in zijn tekst van 1970 dat recent onderzoek heeft uitgewezen dat het geciteerde woord ‘dichterisch’ in Hölderlins gepubliceerde werken én manuscripten nergens voorkomt. Heidegger gooit hier zijn eerdere betoog over maat en mateloosheid niet overboord, maar probeert het dichterlijk wonen nu te onderbouwen met behulp van een regel elders bij Hölderlin, waarin deze van ‘ondichterlijke talen’ in ons land spreekt. Een erg sterke indruk maakt deze tekst van Heidegger uit 1970 niet. Hoe dan ook, gezien de onzekere tekstbasis van Heideggers essay ‘... dichterisch wohnet der Mensch...’ lijkt het beter om zijn denkbeelden omtrent het wonen te bespreken aan de hand van een ander essay van Heidegger uit hetzelfde jaar 1951, namelijk ‘Bauen Wohnen Denken’.⁵ Ik vind dit essay bovendien inhoudelijk rijker dan het essay over het dichterlijk wonen.

We zien dat in de titel die Heidegger aan dit essay heeft meegegeven alle drie de werkwoorden met een hoofdletter zijn geschreven en noch door komma’s noch door gedachtestreepjes zijn gescheiden. Mogelijk heeft Heidegger met deze schrijfwijze willen benadrukken dat de drie activiteiten één geheel vormen. Hij kan in elk geval niet bedoeld hebben dat ze een gelijke status genieten. Want Heidegger stelt het denken pas op de laatste pagina van dit essay summier aan de orde. En over het bouwen spreekt hij weliswaar van meet af aan en veelvuldig, maar met als uitgangspunt dat het bouwen slechts vanuit het wonen kan worden begrepen: het bouwen ontvangt zijn wezen van het wonen, aldus Heidegger (GA 7, 163). ‘Alleen als we het wonen vermogen, kunnen we bouwen’ (GA 7, 162).⁶ Maar juist wat wonen is, is de mens vergeten: ‘De eigenlijke zin van het bouwen, namelijk het wonen, raakt in de vergetelheid’ (GA 7, 149).

We zouden het essay behalve als een tekst over het wonen opmerkelijk genoeg ook als een tekst over de mens kunnen beschouwen, een tekst die past in de wijsgerige antropologie, de subdiscipline die in de 19^e en 20^e eeuw zo’n belangrijke plaats in de filosofie heeft ingenomen. In *Sein und Zeit* (1927) had Heidegger het woord ‘mens’ juist nog zoveel mogelijk vermeden, omdat dit woord in zijn ogen zo zwaar beladen is met betekenissen uit de traditionele filosofie dat een werkelijk verstaan van de situatie van de mens er alleen maar door bemoeilijkt wordt. Om die reden had hij het leven van het individu met de kale term ‘erzijn’ (*Dasein*) aangeduid. Maar in het onderhavige essay uit 1951 spreekt hij zonder voorbehoud van ‘de mens’ en niet meer van ‘het erzijn’. Heidegger legt het mens-zijn in deze tekst via één tussenstap uit als wonen: ‘Mens zijn betekent: als sterfelijke op de aarde zijn, en dat betekent: wonen’ (GA 7, 149). Of ook: ‘(...) Het mens-zijn berust in het wonen, en wel in de zin van het verblijf van de sterfelijken op de aarde’ (GA 7, 151).

Dat we Heideggers denken tot de wijsgerige antropologie kunnen rekenen, betekent niet dat hij de mens als een autonoom wezen opvat. Veeleer ziet hij de mens als een wezen dat ingebed is in verhoudingen die de macht van de mens te boven gaan. Zo’n verhouding bestaat allereerst tussen de mens en de taal. De taal, zegt Heidegger, is ‘de heerseres [*Herrin*] over de mens’, de taal is ‘het hoogste en overal eerste’. De mens keert deze verhouding van

⁴ Zie Emmon Bach, “‘In lieblicher Bläue’: Hölderlin or Waiblinger?”, *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, Volume 36, 1961, Issue 1, 27-34.

⁵ Dit essay is eveneens opgenomen in Heideggers *Vorträge und Aufsätze* (1954), zie GA 7, 145-164.

⁶ De Nederlandse vertalingen van de citaten zijn van mijzelf.

heerschappij om, hij doet alsof hij zelf de taal schept en er meester over is, maar volgens Heidegger drijft juist deze omkering het wezen van de mens ‘in het *Unheimische*’ (GA 7, 148) – een woord dat we letterlijk kunnen vertalen als ‘niet thuis zijn’, een woord dat dus nauw verband houdt met de kwestie van het wonen. Kortom, als de mens zich heer of heerseres over de taal waant, verblijft hij niet in zijn of haar *Heim* en beantwoordt hij dus niet aan zijn of haar wezen.

De heerschappij van de taal erkennen impliceert dat de mens, ten einde het wezen van de dingen te leren kennen, moet luisteren naar de taal: ‘de toespreking [*Zuspruch*] over het wezen van een zaak komt tot ons uit de taal’, aldus Heidegger. Het wezen van bouwen en wonen wordt dus eveneens duidelijk vanuit de taal. Als Heidegger dit wezen uit de doeken doet, blijkt hij zich echter niet te beroepen op een onderzoek naar de plaats van deze termen in de geschiedenis van diverse talen, maar richt hij zich op een zeer specifieke ‘toespreking’, namelijk die uit het Oudhoogduits (GA 7, 148), het Oudsaksisch en het Gotisch (GA 7, 150).

De tweede verhouding waarin de mens is ingebed, is die van het *Geviert*. Volgens het woordenboek betekent *Geviert* ‘vierkant’ of ‘kwadraat’, maar Heidegger heeft meetkunde noch algebra op het oog. Laten we voor een Nederlandse vertaling dus maar de volgende analogie aanhouden: zoals meerdere bergen een gebergte vormen, zo vormen vier elementen een ‘gevierte’. Gebruikte Heidegger in *Sein und Zeit* nog de brede term ‘wereld’ en sprak hij van het ‘in de wereld zijn’ als een dimensie van het ‘erzijn’, nu is de mens als sterfelijk wezen een van de vier elementen van het gevierte. Het gevierte is het bijeenhoren van: *aarde, hemel, goddelijken en sterfelijken*. Aarde en hemel staan in het enkelvoud, goddelijken en sterfelijken in het meervoud.⁷

Op het eerste gezicht lijken de goden *twee* plaatsen in het gevierte toebedeeld te krijgen: de hemel en de goddelijken. Maar met de ‘hemel’ doelt Heidegger niet op de verblijfplaats van de goden, die afgescheiden zou zijn van het menselijke wonen op de aarde, maar op het uitspaniel, waarlangs we de zon zien verschuiven en de maan van gestalte zien veranderen, waaraan we dag en nacht onderscheiden, de weersgesteldheid en de seizoenen waarnemen, enzovoort. En de ‘goddelijken’ zijn niet de goden, maar de zeldzame mensen die als ‘de wenkende boodschappers van de godheid’ (GA 7, 151) fungeren en aldus de brug tussen mensen en goden vormen – ook dan wanneer zij genoodzaakt zijn aan de mensen de *vlucht van de goden* te melden. De grote voorbeelden van deze goddelijken zijn voor Heidegger – ieder op hun eigen manier – Hölderlin en Nietzsche. Deze Duitse boodschappers hebben ons volgens Heidegger het besef bijgebracht dat de religie vooralsnog moet bestaan in wachten, in afwachten of de goden weer op een directere manier aanwezig willen zijn.

De ‘aarde’ is voor Heidegger niet in de eerste plaats een planeet die een baan rond de zon beschrijft, maar een geheel van min of meer geschikte vestigingsplaatsen voor de mens. We hebben al kennisgemaakt met de zin: ‘Mens zijn betekent: als sterfelijke op de aarde zijn, en dat betekent: wonen’ (GA 7, 149). In deze zin is het wonen dus al verbonden met twee elementen van het gevierte: de sterfelijken en de aarde. Maar Heidegger breidt de reikwijdte van het wonen uit tot het gevierte in zijn geheel: ‘De sterfelijken *zijn* in het gevierte doordat ze *wonen*’. Deze uitspraak staat enerzijds voor een ontologische vaststelling, maar bergt anderzijds een taakstelling in zich. Op basis van zijn etymologische kennis stelt Heidegger dat wonen ‘eigenlijk’ *schonen* betekent (GA 7, 151), het Duitse woord dat met het Nederlandse ‘verschonen’ verwant is en dat sparen en ontzien betekent. Maar we moeten sparen en ontzien

⁷ Heidegger plaatst een hierop gelijkend viertal elementen reeds op de voorgrond in het Voorwoord uit 1944 van *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*: ‘Goden en mensen, aarde en hemel’ (GA 4, 196). In het essay ‘Hölderlins Erde und Himmel’ uit 1959 (dat later in deze bundel is toegevoegd) spreekt hij van de ‘vier stemmen’ van het ‘*Geschick*’: ‘de hemel, de aarde, de mens, de god’ (GA 4, 170). In dit essay gebruikt Heidegger ook de term ‘gevierte’, al heeft ‘de god’ inmiddels dus de plaats van de ‘goddelijken’ ingenomen (GA 4, 153).

niet begrijpen als een passief met rust laten – Heidegger vraagt van de mens méér inzet. De mens moet ‘het gevierte in zijn wezen hoeden’ (GA 7, 153) en daarin liggen voor de sterfelijken vier taken besloten: het redden van de aarde, het ontvangen van de hemel, het wachten op de goddelijken, en ten slotte het geleiden van hun eigen wezen, dat wil zeggen van hun sterfelijkheid, naar ‘een goede dood’ (GA 7, 152).

In de laatstgenoemde taak is de mens als sterfelijke rechtstreeks op zichzelf gericht, dat wil zeggen op de eigen sterfelijkheid, door Heidegger omschreven als ‘het eigen wezen, namelijk dat zij de dood als dood vermogen’ (GA 7, 152). Vanwege dit laatste kenmerk rekent Heidegger de andere levende wezens dan de mens *niet* tot de sterfelijken – hij deelt ze in bij de aarde (GA 7, 151). Hij kent de sterfelijkheid niet aan die andere wezens toe, omdat ze het vermogen tot de dood en het zichzelf geleiden naar de dood zouden ontberen – ze gaan gewoon dood. Wel moeten de sterfelijken, de mensen dus, de aarde (dus ook de andere levende wezens) evenals de rest van het gevierte ‘schonen’: in de overige drie genoemde taken van het wonen richt de mens zich op de andere drie elementen van het gevierte. We zien dat het gevierte in Heideggers visie een nabije omgeving vormt, waarin de mens zijn of haar leven betekenis kan geven en waarmee de mens een harmonieuze verhouding kan onderhouden. Zo benadrukt hij dat het gevierte een eenheid vormt (GA 7, 151).

Merkwaardig is dat Heidegger aan de mens in het gevierte wel taken toekent, taken die er zo uitzien dat we geneigd zijn deze te voorzien van het adjectief ‘ethisch’, maar hierbij in deze tekst nergens spreekt van een mogelijke gerichtheid op de ander. Ook het ‘mede-zijn’, dus de intermenselijke verhouding volgens Heideggers terminologie van *Sein und Zeit*, wordt nu niet meer genoemd. Het gaat dus om een ontologie die wel een ethische inslag kent, maar zonder een expliciete plaats voor de ander. De tekst maakt aldus een abstract-individualistische indruk: de mens wordt ieder voor zich op de genoemde taken aangesproken.

We kunnen opmerken dat de gedachte ‘wonen is *schonen*’ in het verlengde ligt van het grote belang dat Heidegger in *Sein und Zeit* aan de zorg toekende, dat wil zeggen aan het zorgend zijn van het erzijn. Ook de wijze waarop Heidegger bouwen en wonen op één lijn brengt, past in dit perspectief. Onder bouwen verstaat hij enerzijds het oprichten van bouwsels en anderzijds het verzorgen van bijvoorbeeld de akker en het daarop verbouwen van gewassen.⁸ Tegen deze achtergrond stelt Heidegger dat bouwen wonen is, omdat wonen betekent: het wezen van het gevierte in de dingen brengen, wat volgens hem samenvalt met de dingen zelf in hun wezen laten (GA 7, 153). Zowel in het bouwen als in het wonen gaat het dus om het hoeden van het gevierte en daarmee van het wezen van de dingen.

Bij deze passage heeft Heidegger in zijn eigen exemplaar van de derde druk (uit 1967) van de bundel *Vorträge und Aufsätze* waarin deze tekst is opgenomen een handgeschreven opmerking geplaatst: ‘onduidelijk! geen ontologische differentie meer’ (GA 7, 153, voetnoot). Op welke precieze gedachte deze zelfkritische opmerking betrekking heeft is moeilijk te zeggen, maar in feite lijkt de opmerking van toepassing op de hele tekst. Het wemelt in dit essay van woorden als wezen, eigen, eigenlijke, oorspronkelijke, aanvankelijke, echte en eenheid. De strekking van de tekst is dat de mens vanuit zijn wezen in staat is zijn plaats in het gevierte in te nemen, kortom, echt te wonen. Aan het eind van de tekst vraagt Heidegger van de sterfelijken dan ook alleen dat ze proberen van hun kant ‘het wonen in de volheid van zijn wezen te brengen’ (GA 7, 164). Een kritische beschouwing van de ‘oneigenlijke’ of ‘onechte’ wijzen waarop mensen op de aarde verblijven, of een bewijs dat bij allerlei vigerende woonvormen de eenheid van het gevierte niet tot stand komt en dat dit schadelijk is, ontbreekt volledig. En meer principieel gezien horen we inderdaad niet meer van een

⁸ De verwantschap tussen de Nederlandse woorden ‘verbouwen’ (in de agrarische betekenis) en ‘bouwen’ is duidelijk. In deze context wijst Heidegger tevens op het woord ‘cultuur’, waarvan de oorspronkelijke betekenis eveneens in de ‘landbouw’ ligt, zoals in het Nederlands blijkt uit woorden als ‘tabakscultuur’.

ontologische differentie, van een zijn dat zich per definitie aan de mens onttrekt, of van een waarheid die met een schok het vertrouwde dagelijkse leven overhoop haalt. En waar de ontologische differentie niet meer leidend is, blijft de filosofie naar Heideggers eigen vroegere criterium in de metafysica steken, dat wil zeggen in het traditionele filosofische denken dat erop uit is alle onderscheidingen in een omvattende eenheid onder te brengen. En inderdaad, ook ten aanzien van het denken heeft Heidegger in dit essay niet meer te melden dan dat het 'in het wonen behoort' (GA 7, 163). Kortom, ook het denken is braaf ingebed in de eenheid van het gevierte, het gevierte waaraan niets ontsnapt, waaraan niets meer transcendent is, het gevierte dat geen fundamentele differentie binnen of ten opzichte van zichzelf hoeft te accepteren.

Het is alsof Heidegger voor zijn beschouwing van het wonen eeuwige geldigheid claimt. De sociale geschiedenis is in zijn essay slechts op rudimentaire wijze aanwezig. Pagina's lang spreekt Heidegger heel concreet, maar voornamelijk in systematische zin, over het bouwsel brug, om aan de hand daarvan te laten zien dat zaken als de plaats, de ruimte, de mathematische geometrie en de fysica berusten in het wonen (GA 7, 154-160). Als ideaal voorbeeld van het wonen verwijst Heidegger vervolgens naar een 200 jaar oude hoeve in het Zwarte Woud. Hier laten alle belangrijke kenmerken van het huis – nog duidelijker dan die van de brug – zich volgens hem begrijpen als erop gericht het gevierte in de dingen binnen te laten. Heidegger tekent zelf aan dat deze verwijzing niet betekent dat we naar het bouwen van zulke hoeven moeten of kunnen terugkeren. Wat hem betreft gaat het slechts om een veraanschouwelijking van de wijze waarop 'een *gewezen* wonen' vermocht te bouwen (GA 7, 162). Deze aantekening maakt het ontbreken van elke bespreking van andere ('gewezen' of juist hedendaagse) vormen van wonen in dit essay in feite scherp voelbaar.

Weliswaar snijdt Heidegger tegen het eind van het essay heel kort de kwestie van de woningnood aan, een kwestie die in 1951 zowel in Duitsland als in andere landen als gevolg van de Tweede Wereldoorlog nog op massale schaal aan de orde was. Heidegger erkent dat het gebrek aan woningen 'hard en bitter, belemmerend en gevaarlijk' is, maar vervolgt met de stelling dat 'de *eigenlijke nood van het wonen* niet pas in het ontbreken van woningen bestaat'. 'De *eigenlijke woningnood*', aldus Heidegger, 'is ook ouder dan de wereldoorlogen en de verwoestingen, ouder dan de bevolkingsgroei en de positie van de industriearbeider'. 'De *eigenlijke nood van het wonen* berust erin dat de sterfelijken het *wezen van het wonen* altijd pas weer moeten zoeken, dat ze *het wonen eerst moeten leren*'. Heidegger vraagt de lezer dwars door de feitelijke woningnood heen te kijken en de blik te richten op het gebrekkige wonen van de mens in het gevierte. Hij behandelt dit gebrek als een metafysisch probleem, ook in die zin dat het uiteindelijk om het denken gaat: 'Wat als de ontheemdheid (*Heimatlosigkeit*) van de mens erin bestaat dat de mens de *eigenlijke* woningnood nog helemaal niet *als de nood overdenkt*?'. Ook de oplossing ligt in het denken: 'Zodra de mens de ontheemdheid echter *overdenkt*, is die al geen ellende meer' (GA 7, 163-164). Opvallend is bovendien dat Heidegger in dit slot van zijn betoog niet meer spreekt van het *Unheimische*, of bijvoorbeeld van *Heimlosigkeit*, maar van *Heimatlosigkeit* – en zo begrijpen we dat wonen in het gevierte één ding is, maar dat de mens daarvoor in Heideggers ogen ook een *Heimat* nodig heeft, een vertrouwde regio om in te wonen.

3. Lyotard over huis, stad en megalopool

Lyotard heeft over de onderhavige problematiek twee essays geschreven: 'Domus en de megalopool' en 'Zone'. Ze berusten op twee lezingen die hij respectievelijk in 1987 en 1992

heeft gegeven.⁹ Ze laten zich goed combineren. We kunnen er drie modellen van wonen aan ontleen, die in de geschiedenis na elkaar tot ontwikkeling zijn gekomen, maar ook nu nog naast elkaar voortbestaan: de *domus* (het huis), de stad en de megalopool. Ik geef eerst een beschrijving van deze drie modellen. Pas daarna zal ik ingaan op Lyotards filosofische behandeling van deze modellen.

De domus

Een hoeve op het land, in zichzelf gekeerd – van buiten kijken we tegen een blinde gevel aan. Maar eigenmachtig is dit huis niet. Het is de natuur die bepalend is voor de inrichting van de ruimte, voor de arbeid die men verricht en voor het voedsel en de dranken die men tot zich neemt. Lyotard spreekt van een ‘modus van de ruimte, de tijd en het lichaam, onder het regime van de natuur’ (I 204/O 141). Dit regime spiegelt zich in het tegenwicht dat de mensen ertegen bieden. *Domus*, huis, staat in verband met *dominus* (heer) en domesticeren (temmen). De arbeid stelt zich enerzijds in dienst van de natuur door haar te hoeden en te beheren, maar moet anderzijds de natuur dienstbaar maken door haar te temmen en te beheersen. Ook de onderlinge verhouding tussen de mensen is er een van dienen en heer zijn. De arbeid moet het leven onderhouden, dat van de gedomesticeerde levende wezens en dat van de temmers zelf. De tijd wordt beleefd volgens het ritme van de natuur: dat van de seizoenen en dat van de wisseling van de generaties, van zowel de levende wezens die bewerkt worden (de planten, het vee) als van hen die bewerken. Zoals de oogst van dit jaar de oogst van vorig jaar vervangt, zo neemt de zoon op een bepaald moment de plaats van de vader in en de dochter die van de moeder. Opkomen en vervallen. De voortdurende herhaling van hetzelfde. De gewoonte domesticeert de tijd. Ook de verhalen die verteld worden laten het einde rijmen op het begin. Deze verhalen vertellen over de goden, die vereenzelvigd worden met de krachten van de natuur. Aan de ruimtelijke verhoudingen valt te zien dat de *domus* op het omliggende land gericht is. Maar met het bijbehorende stuk grond vormt de *domus* een domein, een monade (I 204/O 141). Het is een monade op basis van werk. De gemeenschap is zelf het werkstuk van haar werken (I 204/O 143, in het Frans: *oeuvre de ses oeuvres*). Toch is ook de buitenstaander voor even welkom, op voorwaarde dat hij een verhaal te vertellen heeft. Er is intimiteit, geen openbaarheid. De meiden en knechten werken zonder in een arbeidscontract vastgelegde rechten en plichten. Er is ongelijkheid, maar tot op zekere hoogte ook harmonie. Voor een deel is deze harmonie slechts schijn. Vaak wordt het onderlinge respect geveinsd en de gastvrijheid slechts op despotische wijze verleend. De gemeenschap wordt bezoedeld door leugens, afgewezen genegenheden, kruimeldiefstallen en gewelddaden. Dit kwaad wordt zorgvuldig geheim gehouden, indien nodig wordt de boosdoener verbannen (I 207/O 146). Maar de dreiging van opstand zit in de *domus* ingebakken (I 208/O 147).

De stad

‘De stad heeft eeuwen, millennia nodig om de *domus* en haar gemeenschap uit te hollen’ (I 205/O 144). Maar ook de stad is al zeer oud. Vanuit de westerse geschiedenis zijn we vooral bekend met de Griekse *polis* en met Rome. Hier geen intimiteit, geen gesloten gemeenschap,

⁹ ‘*Domus et la mégapole*’ is verschenen in J.-F. Lyotard, *L’inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris, 1988, 203-215 (Nederlandse uitgave: ‘*Domus en de megalopool*’, in id., *Het onmenselijke: causerieën over de tijd*, vertaald door Ineke van der Burg, Frans van Peperstraten en Henk van der Waal, Kok Agora, Kampen, 1992, 141-158). Bij verwijzingen naar dit essay gebruik ik de afkorting I voor de Franse uitgave en de afkorting O voor de Nederlandse uitgave. ‘*Zone*’ is verschenen in J.-F. Lyotard, *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris, 1993, 25-36 (Nederlandse uitgave: ‘*Zone*’, in id., *Postmoderne fabels*, vertaald door Ineke van der Burg, Kok Agora, Kampen, 1996, 85-97). Verderop gebruik ik bij verwijzingen naar dit essay de afkorting MP voor de Franse uitgave en PF voor de Nederlandse uitgave.

maar burgers die elkaar als zelfstandige individuen tegemoet treden. Men dient niet, men is gelijkwaardig aan elkaar. Levering van arbeid en goederen volgens contract. Bij conflicten kan een beroep worden gedaan op een rechtsstelsel. Het beheersen verliest zijn verbondenheid met het dienen. De politiek vindt plaats in het openbaar. De heer, dat zijn wij in principe samen en ieder, hoewel tegelijkertijd velen worden uitgesloten van burgerrechten. Wij beheersen niet door de natuur te volgen, maar door ons verstand te gebruiken en tegen anderen te argumenteren, kortom, door rationaliteit. ‘Een andere inrichting van ruimte en tijd’ (I 205/O 144). Het geheugen wordt niet langer onderhouden door verhalen, maar vastgelegd in het museum of in het archief. ‘Een geheugen van niemand, zonder gewoonte, verhaal of ritme’, beheerst door ‘het principe van de ratio, dat zich niets aantrekt van de traditie’ (I 206/O 145). De tijd verliest de scandering door het natuurlijke ritme en wordt lineair. De herhaling van hetzelfde maakt plaats voor een groei die niet meer door het verval in evenwicht wordt gehouden. De stad kan zó groot worden dat men haar een metropool noemt. Maar de metropool, de *polis-meter*, de moederstad, blijft een grote versie van de *polis* (I 211/O 152). De stad blijft gecentreerd rond een oerkern en blijft begrensd aan haar buitenkant, ook al worden deze grenzen steeds weer verlegd. Vanuit het centrum van de stad vertrekken straten als stralende radialen naar haar buitenkant. Omgekeerd wijzen de radialen naar het schitterende middelpunt, van de stad en van de rationaliteit: de *agora*, de plaats van de politiek, maar ook van allerlei andere soorten van transacties. Elke stadsbewoner is een individu dat regelmatig in dit hoge centrum wordt verwacht, en anders kan hij er vanuit zijn woning of straat naar kijken. Geen blinde gevel meer, de rationaliteit mag worden gezien, de cultuur is visueel georiënteerd. Buiten de stad bestaat de *domus* voort, al is het deels bij wijze van buitenhuis, een tweede huis, of omwille van het toerisme.

De megalopool

Altijd al hadden steden een zone van zeer onduidelijke aard om zich heen. Een zone met volkstuinten, kwekerijen, sloperijen, vuilstort, sportterreinen, zuiveringsinstallaties, een stukje grasland met een ezel erop, een begraafplaats, een bos van 30 bij 50 meter, maneges, campings, enzovoort. Hier en daar woont iemand, in een schuurtje of een caravan, zonder vergunning. Dit alles doorsneden door een snelweg. Uitbreidingsplannen van de stad brengen met zich mee dat niet zozeer de stad maar de zone wordt uitgebreid, met losse woonwijken die men nog voorsteden noemt. Ook die zijn er al heel lang. Het oude Rome had voorsteden, vol mensen zonder vaste werkplek en zonder stand. Steeds al luidde de klacht van de voorstadbewoners: wij horen nergens bij, wij wonen nergens (MP 25/PF 85). Zone is een Grieks woord dat ceintuur of gordel betekent. Een gordel hoort zowel bij het binnen als bij het buiten. Een zone is zelf geen plaats, maar vergezelt een plaats.¹⁰ Op een bepaald moment wordt de zone echter algemeen en ontstaat de megalopool (*mégapole*). De megalopool is zonder centrum en zonder maat. Zoals Los Angeles. De stad vloeit uit over het platteland en gaat de aarde bedekken. *Urbs* wordt *orbis* (I 211/O 152). De megalopool heeft geen buiten en

¹⁰ Gedurende een aantal jaren was ik de vertegenwoordiger van de Faculteit der Wijsbegeerte van de Universiteit van Tilburg in het Centrum voor Architectuur en Stedenbouw Tilburg (CAST). Bij de start van het CAST in 1995 werd in een brochure gewezen op het bijzondere karakter van Tilburg: je vindt er noch de middeleeuwse, schilderachtige en kronkelige binnenstad zoals we die bijvoorbeeld van Brugge kennen, noch de regelmatige uitleg die 17^e-eeuwse vestingsteden zoals Breda die hebben. Tilburg is een geheel van aan elkaar gegroeide dorpskernen, te midden waarvan men naderhand een stadscentrum heeft willen creëren. Tilburg kan dus worden beschouwd als een vermenging van dorp, stad en zone. Naar aanleiding van de door het gemeentebestuur gelanceerde slogan ‘Tilburg moderne industriestad’ werd begin 1994 de lezingenreeks ‘Tilburg in vorm’ gehouden. Aan mijn eigen lezing in deze reeks gaf ik de titel ‘Tilburg postmoderne cultuurstad’ mee, uiteraard zonder te verwachten dat het gemeentebestuur zijn slogan zou wijzigen.

daardoor evenmin een binnen. ‘De oude “buiten”-gebieden, de provincies, Afrika, Azië maken er deel van uit’. Gevolg: ‘alles is vreemd, en niets is vreemd’ (MP 28/PF 88). De gordel is Singapore en Berlijn en loopt van Singapore naar Berlijn als we het digitale netwerk en de vliegverbindingen meerekenen. Nu de telecommunicatie de lijfelijke aanwezigheid op een gezamenlijke plek van werken en beslissen overbodig maakt, is de compacte stad niet meer nodig. Iedere woning wordt zelf ‘een stuurhut waar het leven bestaat in het uitzenden en ontvangen van boodschappen’ (MP 28/PF 88). Geen radiale straten vanuit een middelpunt, maar een netwerk van snelwegen. Daartussen spookgebieden, zowel bewoond als verlaten. Men spreekt van woonzones – ‘een volmaakt oxymoron, in zoverre je in de zone niet kunt wonen’ (MP 28/PF 88). Hoogstens kan worden gezegd dat we al reizend wonen, dat ons wonen met onze verplaatsing samenvalt. Een nieuw, grootstedelijk nomadendom, met de computer op schoot en het ‘mobieltje’ in de hand. De *malls*, de grote winkelcentra, zijn de enige plekken waar nog een minimale soort van gemeenschappelijkheid vorm krijgt, de enige plekken waar iedereen zich kan ophouden. Met de *mall* wil de commercie van de megalopool de *agora* tot een *domus* omvormen. Maar de echte nieuwe *agora* is geen fysieke plek, ze wordt gevormd door het internet. Terwijl de *domus* geënt was op de natuur, en de *polis* op de rationaliteit, is de metafysica van de megalopool gebaseerd op de hedendaagse technowetenschap, op ‘een fysica zonder god-natuur’ (I 211/O 151-152). Voor de megalopool treedt de natuur enkel nog als geweld naar voren, als storende factor, incidenteel in de vorm van aardbevingen, orkanen en overstromingen, en permanent in de vorm van milieuvervuiling en klimaatontwrichting. Uit angst daarvoor bereidt de megalopool de mensen reeds voor op de kosmische ballingschap, op een voortbestaan buiten de planeet aarde (I 212/O 153).

4. Lyotards reactie op Heidegger

Lyotard heeft zijn teksten ‘*Domus* en de megalopool’ en ‘*Zone*’ niet omwille van een kritiek op Heidegger geschreven. Maar enkele opmerkingen aan het adres van Heidegger maakt hij wel. Volgens Lyotard maakt Heidegger zich tot spreekbuis van ‘onze melancholie over de *domus*’ (I 207/O 146). Duidelijk is dat Heideggers prototype van het wonen, de boerderij in het Zwarte Woud, overeenkomt met de *domus*. Dat is niet toevallig. Heideggers beschrijving van deze hoeve had niet enkel tot doel zijn essay over het wonen uit 1951 een wat concreter aanzien te geven. Lyotard wijst erop dat het denken in termen van dienst, van domestieke betrekkingen, bij Heidegger al veel eerder naar voren trad, het meest opvallend in zijn rectoraatsrede, de rede die hij eind mei 1933 uitsprak toen hij rector van zijn universiteit in Freiburg werd en vanuit die positie een bijdrage aan de nazi-revolutie wilde gaan leveren. In deze rede droeg hij de studenten drie vormen van dienstbaarheid op, namelijk arbeidsdienst, legerdienst en wetenschappelijke dienst. Heidegger steunde de nazi-revolutie omdat deze de nieuwe aanvang van Duitsland op gang zou brengen, en daarmee, zo veronderstelde hij, tevens de aanvang van een meer waarachtige betrekking van de mens tot het zijn. Een betrekking die kan worden verwoord als: de mens dient het zijn.

De twee andere vormen van wonen die Lyotard naast de *domus* onderscheidt, de stad en de megalopool, komen in Heideggers essay niet voor. Over de stad heeft Heidegger wel in eerdere teksten geschreven, bijvoorbeeld in zijn *Inleiding in de metafysica*, zijn cursus uit het zomersemester van 1935, die hij in 1953 heeft gepubliceerd. Daar behandelt hij echter niet de stad vanuit de invalshoek van het wonen, maar de *polis* vanuit de invalshoek van de politiek. De *polis* is daar in feite de staat. De staat is volgens Heidegger primair het orgaan van de geschiedenis, maar tegelijk verbonden met een plaats, met een ‘er’ – dat nu dus niet meer aan het individu (als *Dasein*), maar aan het volk wordt toegeschreven.¹¹

¹¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, 161.

Wat Lyotard de megalopool noemt, kunnen we gelijkstellen aan wat Heidegger de techniek noemt. Zo begrepen heeft Heidegger ook de megalopool wel in beschouwing genomen, zij het opnieuw voornamelijk in andere teksten. Het gaat daarbij vooral om ‘Die Frage nach der Technik’, een tekst uit 1953, die net als ‘Bauen Wohnen Denken’ in 1954 in de bundel *Vorträge und Aufsätze* is verschenen. In dit laatste essay over het wonen stelt Heidegger de techniek nauwelijks aan de orde, maar uit een enkele uitspraak – zoals: ‘Intussen echter raast een teugelloos en tegelijk handig spreken, schrijven en zenden van het gesprokene om de aardbol’ (GA 7, 148) – blijkt wel dat hij de heerschappij van de techniek verantwoordelijk acht voor het feit dat we het wezen van het wonen vergeten zijn.

Lyotard meent echter dat aan Heideggers denken van de techniek een te beperkte optiek ten grondslag ligt. Volgens Lyotard berust Heideggers typering van de techniek – met als trefwoord het *Gestell* – op de veronderstelling dat de techniek het tegendeel is van de *domus*, een tegendeel dat *vanuit* de *domus* wordt gedacht:

‘Het is ongetwijfeld niet al te moeilijk om aan te tonen dat omgekeerd het *Gestell* van Heidegger slechts gedacht kan worden vanuit het vasthouden aan een domestieke idee van dienst’ (I 206/O 145-146).

In tegenstelling tot Heidegger ontwaart Lyotard tussen de *domus* enerzijds en de megalopool of de techniek anderzijds veeleer een overeenkomst. Evenals de *domus* bestaat ook de megalopool volgens Lyotard als een monade, maar als ‘een veel completere monade’ dan de *domus* was (I 210/O 151). ‘Veel completer’ betekent dat de megalopool zich nog minder openstelt voor een werkelijk ‘buiten’.

Met zijn drie modellen reikt Lyotard een meer historische kijk op het wonen aan dan Heidegger met zijn oppositie van het echte wonen in het gevierte en het onechte wonen in de techniek doet. Ook laat de geschiedenis bij Lyotard meer gelaagdheid zien. Om te beginnen is al gebleken dat Lyotards visie op de *domus* minder idyllisch is dan die van Heidegger. Dat heeft te maken met het feit dat Heidegger geen aandacht besteedt aan de verhoudingen tussen de mensen onderling. Lyotard wijst daarentegen op het kwaad dat zich in de *domus* voordoet, en dat ligt voor hem niet in de miskennis van het gevierte, maar is een intermenselijk kwaad. Met de uiterlijke verschijningsvorm van dit kwaad kan de *domus* nog wel overweg, ze kan het externe of interne geweld waardoor ze getroffen wordt met eigen middelen trachten te pareren of te verwerken. Maar, zegt Lyotard, er is voor de *domus* een kwaad dat voorafgaat aan dit ‘gewone’ kwaad. ‘Iets in de *domus* wilde de bucoliek niet’. Iets onderschikte zich niet aan het herderlijke karakter van de *domus*. Er is iets dat niet opgaat in de transacties die eigen zijn aan de *domus*, zoals het offer, de gift of de ontvangst. Dat ‘iets’ noemt Lyotard simpelweg het onbedwingbare (I 207-208/O 147).

Mogelijk denkt Lyotard hierbij aan Freuds driftenleer: de driften van de mens dringen vanuit het *Es* overal doorheen, hoe hard het *Ich* met zijn bewustzijn, aangestuurd door sociale invloeden en het eigen *Über-Ich* (het geweten), ook probeert die driften te onderdrukken of te sublimeren. Maar voor een kenschets van dit onbedwingbare ‘iets’ kunnen we ons ook wenden tot Lyotards opvatting van de taal, zoals uitgewerkt in zijn hoofdwerk *Le différend* (1983): bij elke zin die op een vorige zin volgt, bestaat de mogelijkheid dat de nieuwe zin een gebeurtenis inhoudt, die de voorgaande aaneenschakeling van zinnen met een schok openbreekt en ineens een nieuw begin opent – en een gebeurtenis is niet te voorzien of te plannen, geen enkele orde kan haar bedwingen. Welke van de twee invullingen ook het meest adequaat is, de drift of de talige gebeurtenis, het onbedwingbare staat in een principiële differentie tot het gewone gedrag van de mens. Deze verhouding heeft iets gemeen met de

ontologische differentie bij Heidegger, behalve dat Lyotard weinig moet hebben van het idee dat er zoiets is als *het zijn*, één eeuwig gelijkblijvende transcendente instantie.

De term ‘metafysica’ is bij Heidegger vanaf een bepaald moment niet langer een neutrale aanduiding van de meest fundamentele subdiscipline van de filosofie, maar een aanduiding van de heersende filosofie, die zich – van Plato tot en met Nietzsche – kenmerkt door een vergeten van het zijn. Ook Lyotard gebruikt de term ‘metafysica’ als algemene aanduiding voor de traditionele filosofie, als een wijze van denken die de eenheid van de opposities vooropstelt en de differentie vergeet, zij het dat Lyotard de differentie – in de verschillende uitwerkingen die we bij hem aantreffen – altijd een concreter aanzien geeft dan Heidegger met de term ‘het zijn’ doet.

De filosofie in het algemeen correspondeert in Lyotards ogen vooral met de stad. De filosofie wil een eerste beginsel vinden waarmee alles in verband staat. Op basis daarvan bouwt ze een denkstelsel met dezelfde vorm als een stad. Het eerste beginsel, of dat nu de natuur is, de rede of wat dan ook, fungeert als het middelpunt van waaruit de filosofie haar radialen trekt. Een radiaal loopt bijvoorbeeld naar de wijk van het goede, waar de filosofie de moraliteit en de religie in de juiste buurten plaatst, een andere naar de wijk van het ware, waar de filosofie de cultuurwetenschap een marginale plek achter de natuurwetenschap geeft, weer een andere naar de wijk van het schone, waar de filosofie de dichtkunst een hoger gelegen plaats verschaft dan de schilderkunst, enzovoort. Als de filosofie kritisch is, breekt zij het gebouwde stelsel geheel of gedeeltelijk weer af, zodat er opnieuw gebouwd kan worden. De filosofie is eindeloos op zoek naar de beste habitat, die kennelijk verloren is geraakt. Deze kenmerken komen volgens Lyotard het duidelijkst tot uiting in de moderne filosofie, dat wil zeggen vanaf Descartes. Descartes, aldus Lyotard, ontwerpt ‘de radicale verstedelijking van het denken’ en wil ‘de plattegrond in één keer “vanaf het begin” reconstrueren’. Andere filosofen, anders dan Descartes eerder empiristisch dan begrippelijk ingesteld, stellen liever een ‘verkeer’ in tussen de waargenomen, dus reeds gegeven ‘belangen, passies en gedachten’. Maar de stad is in het hoofd van alle moderne filosofieën en de moderne filosofie wil het hoofd van de stad zijn, aldus Lyotard. De moderne filosofie erkent de zone slechts als een buitenkant die aan haarzelf als stad toebehoort: de zone is dan het randgebied waar steeds weer de kritische reiniging én de metafysische hervervuiling plaatsvindt (MP 27/PF 86-87).

De stad is in vele opzichten tegengesteld aan de *domus*. Maar het onbedwingbare, dat wat de *domus* niet weet te temmen, laat zich in de stad nog minder een keurig geordende plek toebedelen. Lyotard meent veeleer dat het onbedwingbare in de soms verstikkende sfeer van de *domus* meer gelegenheid krijgt naar voren te treden – in de vorm van allerlei aberraties en gektes – dan in de rechtlijnige, abstraherende en juridificerende *polis*. Daarom betekent het onbedwingbare in feite een groter gevaar voor de *polis* dan voor de *domus*. In de stad kan een nostalgie naar de *domus* opkomen. Het onbedwingbare kan ontketend raken en met de *domus* als ideaalvoorstelling aan de haal gaan. Dan wordt de mythe van de zuivere oorsprong geboren, die vervolgens gebruikt wordt om in de gemeenschap een tweedeling aan te brengen. Er ontstaat in de *polis* een razernij in naam van de *domus*:

‘De aan de macht gekomen *homo re-domesticus* zaait dood in de straten al schreeuwend: jullie behoren niet tot mijn huis’ (I 208/O 148).

Duidelijk is dat Lyotard aldus de bron van fascisme, racisme en etnische zuivering wil blootleggen. Hij zegt niet dat de *domus* als zodanig vandaag de dag een fascistische aangelegenheid geworden is, maar wel dat de voorstelling van de *domus* misbruikt kan worden door een energie die uit de *polis* losbreekt.

Dit misbruik van de *domus* willen pareren vanuit de stadse rationaliteit is volgens Lyotard achterhaald. Zowel de *domus* als de stad zijn al gegrepen door de overgang naar de

megalopool. De megalopool, de ‘grote monade’, ziet, in tegenstelling tot de *domus* als kleine monade, niets in de gehechtheid aan de plaats en wil het onbedwingbare van de *domus* niet ge- en misbruiken, maar volledig beheersen en door alzijdige en openlijke communicatie zelfs uit de coulissen van het toneel doen verdwijnen. Niet doelgericht uitroeien, maar doen uitsterven (I 214/O 156-157).

De overgang naar de megalopool doet ook de filosofie van karakter veranderen. De filosofie als stad komt buitenspel te staan. De filosoof ‘verdwijnt als intellectueel’, ‘als meester van de begrippen en de begrippelijke bouwwerken’, ‘als professor in de universaliteit’, aldus Lyotard (MP 35/PF 95). Zowel in de megalopool als in de filosofie wordt afscheid genomen van de begrenzingen, van de scheidslijnen die de traditionele filosofie bijvoorbeeld trekt tussen geest en lichaam, bovenzintuiglijk en zintuiglijk, rede en natuur, enzovoort. Het denken van de megalopool is nihilistisch. Het nihilisme treedt volgens Lyotard onder meer bij Nietzsche en Heidegger al naar voren. Maar Nietzsche ‘is er niet in geslaagd het “niets telt meer” van zijn pathos te ontdoen’ en Heideggers schrijven staat nog in het teken van de profetie, van ‘het wachten op de komst van een “laatste god”’. Lyotard meent daarentegen dat de megalopool ‘om een nuchterheid zonder pathos vraagt’ (MP 29/PF 89). De filosoof komt voor de keus te staan zich door de megalopool te laten inpalmen of zich tot getuige te maken van iets anders.

5. Lyotard over het getuigen voor het onbedwingbare

Terwijl Heidegger in zijn essay ‘Bauen Wohnen Denken’ uit 1951 de termen ‘mens’ en het ‘wezen van de mens’ kennelijk niet langer als problematisch beschouwde, acht Lyotard de begrippen ‘mens’ of ‘menselijk’ voor de huidige tijd filosofisch niet langer zinvol. In het Voorwoord van zijn in 1988 verschenen bundel *L’inhumain* (Het onmenselijke), waarvan ‘*Domus* en de megalopool’ deel uitmaakt, stelt Lyotard dat twee soorten van onmenselijkheid de plaats van de mens hebben ingenomen (I 10/O 9). Deze twee soorten staan tegenover elkaar: als we ons even beperken tot de twee voornaamste termen die Lyotard gebruikt, gaat het om het ‘systeem’ enerzijds en de ‘kindheid’ anderzijds. Dat we beide zaken onmenselijk moeten noemen, houdt niet meteen een moreel oordeel in, het onmenselijke betekent niet zo iets als inhumaan in ethische zin – voor Lyotard is beslissend dat noch het systeem noch de kindheid voortvloeien uit of passen in het wezen van de mens, welke invulling de filosofie hieraan ook heeft gegeven. Als we bijvoorbeeld in de lijn van het Verlichtingsdenken menen dat het wezenlijke van de mens bestaat in zijn of haar redelijke vermogen om tot ideeën te komen en op basis daarvan te spreken, dan heeft de huidige tijd dit vermogen volgens Lyotard allang tot een secundaire zaak gemaakt. Want voor het systeem is dit vermogen hoogstens iets om functioneel te maken en aan de kindheid kan dit vermogen niet worden toegeschreven. Als we bij Lyotard een wijsgerige antropologie willen aantreffen, zouden we dat paradoxaal genoeg een ‘wijsgerige antropologie van het onmenselijke’ moeten noemen.

Volgens Lyotard werkt de hedendaagse samenleving als een systeem, dat wil zeggen als een dynamisch stelsel waarin energetische processen steeds verder worden geordend. Deze ordening verloopt door ont-wikkeling:

‘(T)ussen twee willekeurige elementen, waarvan de relatie vooraf is gegeven, kan altijd een derde term worden ingevoerd die een betere ordening zal verzekeren. Beter betekent betrouwbaarder, maar ook met een grotere capaciteit. (...). Hoe ‘rijker’ de middenterm, dat wil zeggen hoe meer deze zelf bemiddeld is, des te talrijker de mogelijke modificaties, des te flexibeler de ordening’ (I 14/O 15).

Het systeem doet voortdurend niets anders dan zich te transformeren en uit te breiden. De transformatie kan worden aangeduid als complexificatie, differentiatie, mediatisering en flexibilisering. De uitbreiding bestaat in een verdere invoeging van elementen, want hoe meer schakels, hoe flexibeler. Het systeem is nihilistisch, het erkent geen enkele waarde en het ruimt alles op wat het ontwikkelingsproces in de weg staat. Het systeem berust op het samengaan van kapitaal en technowetenschap en krijgt vandaag de dag vleugels door de digitale informatisering.

De kindheid daarentegen staat voor onbepaaldheid, waarmee overigens ook de volwassene behept blijft:

‘Gespeend van taal, niet bij machte rechttop te staan, weifelend over de objecten van zijn belangstelling, niet in staat zijn voordeel te berekenen, ongevoelig voor het gezond verstand, is het kind bij uitstek het menselijke, omdat zijn nood het mogelijke aankondigt en belooft’ (I 11/O 11).

Maar tegelijk is de ‘duistere wildheid’ en ‘onbepaaldheid’ van de kindheid ‘zo bedreigend, dat de redelijke geest er wel een – terecht zo geheten – onmenselijke, ontregelende macht in moet duchten’ (I 12-13/O 12-13). Lyotard betitelt dit onmenselijke als kindheid (*enfance*) omdat hij denkt aan de letterlijke betekenis van het Latijnse *infantia*: niet kunnen spreken. Het kind kan net als het dier met zijn stem wel pijn en plezier tot uiting brengen, maar mist het vermogen om tot duidelijk gearticuleerde en logisch geordende spraak te komen.

Lyotard acht verzet tegen het systeem noodzakelijk. Maar het heeft volgens hem geen zin meer om zich hiervoor op de mens of de menselijkheid te beroepen:

‘(W)at blijft als “politiek” anders over dan het verzet tegen dit onmenselijke? En wat blijft voor het verzet anders over dan de schuld die iedere ziel is aangegaan met de hopeloze en hoopvolle onbepaaldheid waaruit ze geboren is en geboren blijft worden, dat wil zeggen met het andere onmenselijke?’ (I 15/O 16).

Voor het verzet tegen het ene onmenselijke, het systeem, kan dus slechts een beroep worden gedaan op het andere onmenselijke, de kindheid.

We begrijpen dat de megalopool de woonvorm is die past bij het systeem, terwijl de kindheid geen eigen woonvorm kent. De kindheid stemt overeen met wat Lyotard vanuit het perspectief van de *domus* het onbedwingbare heeft genoemd, maar wat hij in andere contexten ook wel als het onhandelbare of simpelweg als een rest aanduidt. Het gaat om iets wat zich door geen enkele woonvorm laat overheersen of uitschakelen. De kindheid is als een verstekeling in een schip – de bemanning treft wel de sporen van diens verblijf in het schip aan, maar krijgt de verstekeling zelf niet te zien.

Het systeem, dus ook de megalopool, kent zijn eigen esthetica. Lyotard spreekt liever van ‘esthetisering’. De esthetisering vormt volgens hem ‘het antwoord van de megalopool op de angst die voortgekomen is uit het ontbreken van het object’ (MP 33/PF 93). Als we de klassieke termen vorm en inhoud gebruiken, gaat het om een esthetica waarin de inhoud verdwijnt en slechts een lege vorm overeind blijft. Het nihilisme neemt hier om zo te zeggen vorm aan door alléén nog maar vorm aan te nemen. Omdat in de megalopool de natuurlijke en rationele maatstaven niet meer tellen draait het enkel nog om de stijl van de presentatie. Tegelijkertijd wordt deze esthetica in de megalopool veralgemeniseerd en gaat zij elke soort van presentatie bezetten. Alles wordt kunst, maar zo dat de presentatie van ieder object door een onwerkelijkheid wordt getroffen, de presentatie is zelfs slechts zone, overgang, zonder vast referentiepunt (MP 29/PF 88-89). De mogelijkheden tot esthetisering zijn enorm. Ook de

enkele *domus* die intact is gebleven, en natuurlijk de oude stadscentra, worden onder monumentenzorg geplaatst en gemusealiseerd.

Lytard schetst een andere esthetica, als alternatief voor de nihilistische esthetisering van de megalopool. Daarvoor knoopt hij aan bij de esthetica van het sublieme. Immers, de schone vormen van de megalopool zijn overal zichtbaar, maar raken ons niet. Daarentegen is het sublieme altijd als een emotioneel heftige ervaring opgevat. Maar het sublieme is niet zonder een zekere affiniteit met de megalopool. Ook het sublieme heeft deel aan het nihilisme, maar dit komt op een andere manier tot ons dan vanuit de megalopool. Nu zijn het de vormen die ontbreken. Er wordt ons iets gegeven, maar de kaders waarin de gave kan worden ingelijst ontbreken. Lyotard doet hier een beroep op de term ‘materie’, die staat voor datgene wat onze gewaarwording treft, nog voordat we daarin een vorm hebben weten te herkennen. In die zin spreekt hij van een ‘ongeprepareerde materie’ (I 213/O 155). Een voorbeeld is voor hem het ‘timbre’ van het stemgeluid of van de muzikale klank, het timbre dat zich anders dan bijvoorbeeld de toonhoogte niet in fysische parameters laat vastleggen, maar wel een emotionele ‘kleur’ aan het geluid geeft. Onze gewaarwording, onze *aisthèsis* wordt geraakt, we hebben er een besef van dát onze gewaarwording wordt geraakt, maar we weten niet wát het is dat ons raakt. We gaan twijfelen aan de evidentie van de zintuiglijkheid, sterker nog: de materie roept ‘verbijstering’ op (I 213/O 154). Zintuiglijk en gevoelsmatig ervaren we een inbreuk op onze zintuiglijke zekerheid, een inbreuk die bij Lyotard op één lijn staat met het onbedwingbare, met de kindheid.

We kunnen nu nader bezien hoe Lyotards kindheid zich tot Heideggers wonen verhoudt. We hebben reeds geconstateerd dat de door Lyotard omschreven *domus* sterke overeenkomsten kent met Heideggers voorstelling van het wonen. Maar heeft ook Lyotards notie van de kindheid niet veel gemeen met de *domus*? Blijkt nu niet dat Heidegger en Lyotard dezelfde ideale voorstellingen hanteren? Nee, want de *domus* en de kindheid bevinden zich niet in hetzelfde register. De *domus* is een reële woonvorm, die weliswaar vandaag de dag irrelevant is geworden, maar die men nog steeds kan idealiseren. De kindheid is daarentegen geen omlijnbaar ideaal, maar een bron van verzet, die na alle omlijningen als een rest aanwezig blijft. Men kan en moet proberen te getuigen van de kindheid, maar deze kan niet zelfstandig in haar zuiverheid worden gerealiseerd. Want getuigen van de kindheid, als een ‘buiten’, betekent niet dat we het ‘binnen’ volledig achter ons laten.

Lytard verwoordt een en ander als volgt. Als het gaat om de vraag naar een rest, is de megalopool ‘perfect georganiseerd om (...) die vraag te negeren en te doen vergeten’. Niettemin zijn er ‘nog genoeg tekens voor het schrijven – kunst, literatuur en filosofie te zamen – om ervan te blijven getuigen dat er een rest is’ (MP 36/PF 97). Lyotard acht de kunst, de literatuur en de filosofie in staat te getuigen van het feit dat ‘iets’ niet opgaat in de presentatie, in de mooi geordende taal en in het bewuste denken. Meer dan een getuigenis hiervan geven is niet mogelijk, juist omdat dit ‘iets’ niet met heldere zekerheid aanwezig gesteld kan worden. Getuigen van de onbepaaldheid – of welke aanduiding we ook kiezen – betekent echter niet dat we ons volledig van de *domus*, de stad of de megalopool bevrijden. Lyotard wijst erop dat een getuigenis een spoor trekt, een inscriptie maakt, iets doet voortbestaan, een verblijf aangaat, een werk schept:

‘Op hetzelfde moment dat het denken verklaart dat de *domus* onmogelijk is geworden (...), doet het een beroep op het huis, op het werk, waarin het dit getuigenis inschrijft’ (I 209/O 149).

In Lyotards ogen is de *domus* onmogelijk en verloren, maar tegelijk geldt dat ‘men niet kan denken en schrijven zonder dat er minstens een gevel van een huis oprijst’ (I 209/O 150). We

kunnen niet anders dan ‘het onbewoonbare bewonen’. Lyotard relateert dit ook aan de stad en noemt dit dan ‘de toestand van het getto’. Opnieuw wijst hij op een onvermijdelijkheid: ‘Ieder werk (...) *brengt* de muur van zijn getto voort’. En wat de schrijver in de megalopool kan doen is ‘*graffiti* aanbrengen in de media’ (I 212/O 153).

Kunnen zulke getuigenissen de ontwikkeling van de megalopool in andere banen leiden? Lyotard heeft zijn twijfels, want hij acht de flexibiliteit van de megalopool zeer groot: ‘Met de getuige van het onrecht en het lijden (...) heeft de megalopool het beste voor, zijn getuigenis zal van nut kunnen zijn’ (I 215/O 157-158). Sterker nog, we moeten ons realiseren dat het getuigen van het onbedwingbare zichzelf onderuit kan halen:

‘Eenmaal door getuigenis bevestigd, zijn het leed en het onbedwingbare als het ware al vernietigd. Ik bedoel: door te getuigen roeit men ook uit. De getuige is een verrader’ (I 215/O 158).

Dat de megalopool geen buiten accepteert, betekent ook dat nergens een morele vrijplaats kan worden gevonden. We kennen de voorbeelden van kunstwerken die hun klacht tegen het systeem verhieven en het vervolgens heel goed bleken te doen op de kunstmarkt. Het gevaar bestaat zelfs dat de klacht over de slechte omstandigheden in het schip ertoe leidt dat de verstekeling zijn schuilplaats kwijt is.

In deze vergelijking van de visies van Heidegger en Lyotard op het wonen moet nog één punt worden aangestipt. Heidegger vermeldt als een van de vier met het wonen verbonden taken het redden van de aarde, een kwestie die heden ten dage steeds meer aandacht vraagt. Heidegger heeft deze taak nauwelijks uitgewerkt, maar Lyotard lijkt deze helemaal te negeren. Uit zijn schets van de megalopool valt weliswaar af te leiden dat en waarom het met de aarde steeds slechter gesteld zal zijn, maar een taak spreekt hij niet uit. Ook is niet duidelijk of het verzet tegen het systeem vanuit de kindheid, vanuit het onbedwingbare of hoe we het ook noemen, speciaal ten aanzien van de aarde iets kan betekenen. Lyotard houdt er blijkbaar ernstig rekening mee dat de megalopool zich in haar ontwikkeling niet meer laat tegenhouden of bijsturen en dat de megalopool ten lange leste de onleefbaar geworden aarde (de planeet) zal moeten verlaten, in de vorm van kunstmatige intelligentie-machines die alle menselijke kennis en vaardigheden in zich hebben opgezogen. Maar voordat het zover is, zullen we, met onze twee soorten van onmenselijkheid, toch moeten wonen.

Frans van Peperstraten
30 december 2024¹²

¹² Delen van dit artikel berusten op twee lezingen: ‘Het onthechte wonen’, Dag van de Filosofie, Tilburg, 12 april 2008 en ‘Het ontheemde wonen, of: wat vinden Lyotard en Heidegger van Tilburg?’, vereniging van studenten filosofie *Sapientia Ludenda*, Tilburg, 16 november 2011.

Literatuur en afkortingen

Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 40, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983.

Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 7, Klostermann, Frankfurt a. M., 2000. (afkorting: V)

Jean-François Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris, 1988. (afkorting: I)
- Nederlandse uitgave: *Het onmenselijke: causerieën over de tijd*, vertaald door Ineke van der Burg, Frans van Peperstraten en Henk van der Waal, Kok Agora, Kampen, 1992. (afkorting: O)

Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris, 1993. (afkorting: MP)
- Nederlandse uitgave: *Postmoderne fabels*, vertaald door Ineke van der Burg, Kok Agora, Kampen, 1996. (afkorting: PF)