

Eric Bolle

Wat hebben architectuur en filosofie met elkaar te maken?

Eén van de grootste verleidingen waaraan de filosofie in onze tijd blootstaat is het beantwoorden van de vragen die in de maatschappij aan de orde zijn. Om aan de behoefte aan een wereldbeschouwing bij het beantwoorden van die vragen te voldoen, lijkt nu ook voor de filosofie de taak van probleemoplosser te zijn weggelegd. In onderscheid tot niet-filosofen beantwoorden wijsgeren in de regel de aan hen gestelde vragen niet met een simpel ja of nee. Zij onderscheiden zich doordat zij hun antwoord beredeneren en afleiden uit een algemeen principe. Wanneer bijvoorbeeld een interviewer ten behoeve van een opinieonderzoek de vraag voorlegt of men voor of tegen euthanasie is, dan zal de filosoof zijn ja of nee willen beargumenteren. Maar is zijn antwoord voor het onderzoek wel zo belangrijk? Is het niet zo dat welk argument hij ook geeft, alleen de statistisch vastgestelde uitslag telt? Doet het filosofische antwoord er wel iets toe in onze maatschappij? De filosoof lijkt, wanneer hij meedoet aan het beantwoorden van vragen, niet meer te zijn dan een cijfer dat bijdraagt tot het vaststellen van een gemiddelde; ten opzichte van een politieke beslissing is zijn opvatting als die van ieder ander niet meer dan een statistisch gegeven. Zijn argumenten zijn onbelangrijk. De politiek wordt in onze technische wereld bepaald door uitslagen van opinieonderzoek¹. Elke beslissing wordt voorafgegaan door de democratisch vastgestelde grootste gemene deler. Wanneer de meeste mensen voor euthanasie kiezen, dan heeft dat rechtstreeks invloed op het beleid. Op deze wijze haalt de politiek de ethische en logische redeneringen van de wijsbegeerte in en veroordeelt zij haar tot machteloosheid. De filosoof heeft het nakijken. In tegenstelling tot de meeste andere wijsgeren betreur ik deze situatie niet, maar begroet ik haar als een grote kans. Juist de maatschappelijke overbodigheid van de wijsbegeerte stelt haar in staat het recht op onbeantwoorde vragen te formuleren. Volgens mij is het de taak van de wijsgeer dit recht op te eisen en in deze onbeantwoorde vragen te verkeren. Wijsgerige vragen zijn wezenlijk onbeantwoordbaar; filosofie kan zich en hoeft zich maatschappelijk niet te legitimeren. Eerder is het omgekeerde het geval. Om bijvoorbeeld te kunnen beslissen over euthanasie, dient eerst de vraag te worden gesteld: wat is dood, wat is leven? Wat is de grens die beide tegelijkertijd scheidt en verbindt? Dat is een vraag die altijd onbeantwoordbaar zal blijven, en welke beslissing men ook zal nemen in de politiek, wijsgerig gezien doet men het altijd verkeerd. Ik houd dus een pleidooi voor het eerbiedigen van de wezenlijke onbeslisbaarheid van de laatste

vragen. Dat is uitzonderlijk want op de een of andere wijze wordt ons bestaan gekenmerkt door een teveel aan antwoorden. Alles wat wij ondernemen slaagt, de techniek stelt ons alles ter beschikking. De vraag naar de verhouding tussen ik en wereld, subject en object, maar ook die naar leven en dood lijkt zinloos geworden in een tijd waarin beide polen restloos tot elkaars beschikking staan². De volledig aan zichzelf overgelaten techniek is naar mijn opvatting de gestalte van een volmaakte nihilistische transparantie³. Omdat alles slaagt, omdat aan elke behoefte wordt voldaan, omdat aan elke macht gehoor wordt gegeven en elke eis wordt ingewilligd, ontbreekt het aan vragen. Er zijn alleen maar antwoorden, en het grenzeloze gevoel van ontevredenheid omdat elke wens bevredigd wordt. Omdat de antwoorden op nog niet gestelde vragen reeds voor ons klaar liggen hebben wij geen toekomst meer en dat is de nihilistische transparantie volgens mij.

*Enclume de rêve no. 3 (droomaambeeld nr. 3),
ijzer en hout, 1954-58, Edouardo Chillida*



1. De vele problemen en schijnsituaties die dat met zich meebrengt worden scherpzinnig geanalyseerd door Jean Baudrillard. Vgl. bijvoorbeeld zijn *De fatale strategieën*, Amsterdam 1985 en mijn opstel dat o.a. over dit boek gaat: *Kritiek van de pornografische rede. Van Sade tot Baudrillard* in de lezingenbundel van het genootschap voor filosofie *Ithaka*, die in 1987 zal verschijnen).
2. Vgl. daarover Jean Baudrillard: *L'échange symbolique et la mort*, Parijs 1976.
3. De mooie formulering "nihilistische transparantie" ontleen ik aan Jean Baudrillard: *Transparenz in Berliner Hefte 17: Probleme des Nihilismus. Dokumente der Triester Konferenz 1980*, pag. 30-37.
4. Het meest fundamentele onderzoek naar dit rijk is volgens mij Ernst Jünger: *Der Arbeiter* (oorspronkelijk 1932), Stuttgart 1982.
5. Het meest fundamentele onderzoek naar dit rijk is volgens mij Georges Bataille: *La part maudite* (oorspronkelijk 1949), Parijs 1967.

6. Vgl. daarover mijn dissertatie *Macht en verlangen. Nietzsche en het denken van Foucault, Deleuze en Guattari*, Nijmegen 1981. Wat ik hier schrijf is een nieuwe articulatie van de verhouding tussen macht en verlangen die ik in mijn proefschrift voor het eerst heb onderzocht.
7. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (oorspronkelijk 1809), geciteerd en vertaald naar de uitgave van Schellings zoon, deel VII, pag. 359 e.v. Over de verhouding tussen arbeid en kunst, dialectiek en differentie, Hegel en Schelling vgl. Dieter Jahnig: *Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte. Zum Verhältnis von Vergangenheitserkenntnis und Veränderung*, Keulen 1975, pag. 37.
8. Dit gesprek tussen wijsbegeerte en kunst heb ik aangevangen in mijn boek *Afscheid van wat nooit geweest is*, Groningen 1985, een bundel essays en aforismen over de denkers Nietzsche en Heidegger, de dichters Holderlin en Artaud, en de schilders Tapies en Van Velde. Ik heb deze dialoog voortgezet in een publicatie samen met de schilder Leon Willigendael: *In de straten van Cybergorsk*, Amsterdam 1986. In dit boek hebben wij geprobeerd de verhouding tussen kunst en techniek te doordenken vanuit Heidegger en Jünger en zo gepoogd de stad in het cybernetische tijdperk te begrijpen.

Macht en verlangen

Wij leven in een wereld waarin alles restloos tot elkaars beschikking lijkt te staan. Of deze beschikking nu militair, sexueel, commercieel of ideologisch is, speelt slechts een geringe rol, want dat zijn allemaal maskers en metamorfosen van de nihilistische transparantie van de techniek. Daarom is voor de wijsbegeerte niets zo belangrijk als de vraag naar een *rest*, die niet in de ter beschikkingstelling op kan gaan, de vraag naar een ongekend en duister deel, dat zich aan de beheersing onttrekt en waarin leven en dood, subject en object elkaar kunnen ontmoeten zonder elkaar onverschillig te zijn of met elkaar te versmelten. Dat is de reden, waarom ik denk dat men moet aanvaarden dat het menselijke bestaan is verdeeld in verschillende sferen die elkaar uitsluiten en waarbinnen op verschillende manieren wordt gedacht.

Er is om te beginnen *het rijk van de macht*: van de beheersing, van de politiek en de techniek. Het is het rijk van de arbeid en van het kapitaal, van de winst en het verlies, van de accumulatie en de usurpatie, van het verkeer en het sociale, van de fabriek en de gevangenis, van het laboratorium en van de universiteit⁴. Dit is het gebied van het menselijk leven, waarin altijd een tekort heerst: het werk moet vandaag nog af..., als deze eisen niet gehaald worden, dan..., wanneer er niet zoveel geld bijkomt, dan..., enz. Men moet het bestaan van dit profane rijk aanvaarden, ook al heeft het de neiging het andere rijk uit te wissen. Dat andere rijk is *het rijk van het verlangen*: van de overvloed en de verkwisting, van de ervaring van het er-zijn, van de symbolische uitwisseling met de dood, het rijk van het heilige, van de kunst, van

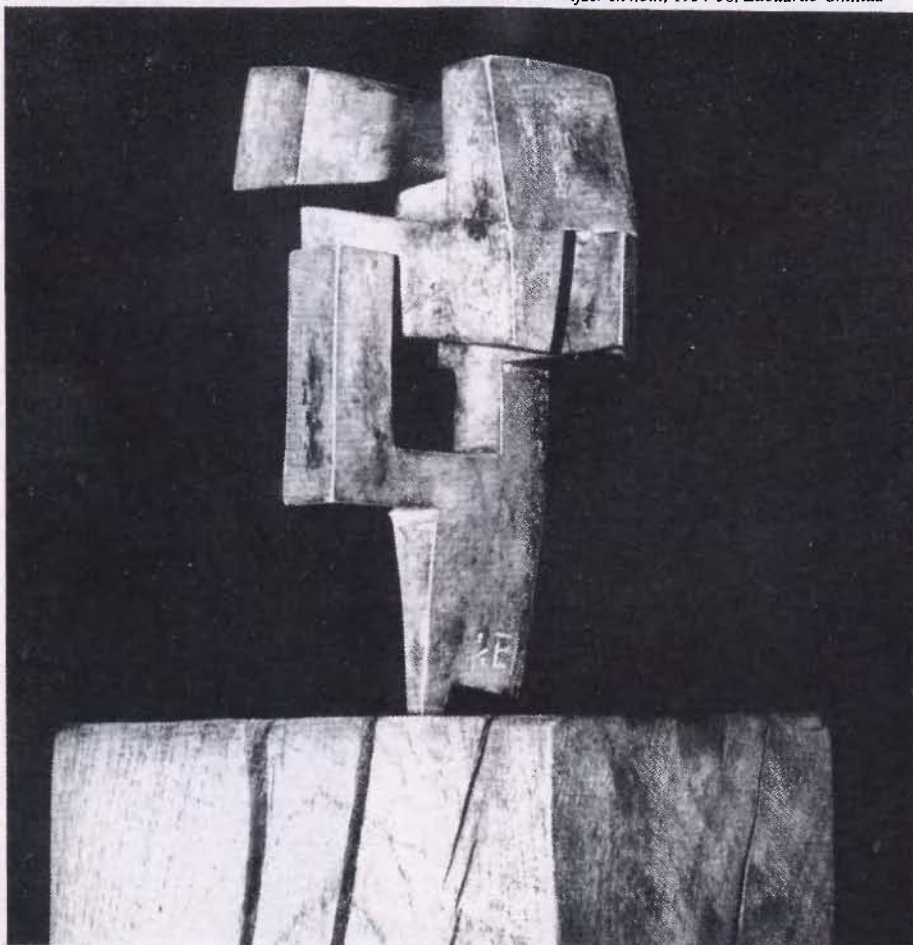
de poëzie, de religie, het feest en de rouw⁵. Beide gebieden van het menselijk bestaan laten zich niet met elkaar verzoenen. Men moet aanvaarden dat de mens in beide gebieden verdeeld is, en dat beide evenzeer bestaansrecht hebben. Groot is die mens, die in zijn leven beide tot evenwicht brengt. In de geschiedenis hebben beide rijken zich op telkens verschillende manieren tot elkaar verhouden, maar thans is het zo dat het rijk van de macht ernaar tendeert dat van het verlangen te elimineren⁶.

Op beide gebieden heersen verschillende denkfiguren. Het rijk van de macht denkt *dialectisch*. Aan de macht is niets resistent. Het absolute gaat restloos op in zijn zelfbemiddeling. God is wezenlijk niets anders dan de beweging van de geest zelf; elke rest kan in het denken worden opgeheven. De dood is voor deze denkfiguur slechts een gestalte van het leven. Het rijk van het verlangen daarentegen erkent de *differentie* tussen ons en het absolute. Het aanvaardt de onophefbare rest, de scheiding tussen God en ons, de verscheurdheid zonder verzoening, de desintegratie van de dood. Het verschil tussen het rijk van de macht en het rijk van het verlangen wordt volgens mij gearticuleerd door het verschil tussen de denkfiguren dialectiek en differentie. Schelling is de eerste filosoof geweest die de differentie heeft ingezet tegen Hegels dialectiek en die daarmee het verschil heeft aangegeven tussen de orde van de macht enerzijds en de onophefbare rest van het verlangen anderzijds:

Na de eeuwige daad van de zelfopenbaring is namelijk in de wereld zoals wij haar thans zien, alles regel, orde en vorm; maar altijd ligt nog in de grond het regelloze, als zou het eens weer kunnen doorbreken, en nergens schijnt het, als zouden orde en vorm het oorspronkelijke zijn, maar integendeel (schijnt het) als zou een aanvankelijk regelloos iets tot orde zijn gebracht. Dit is aan de dingen de ongrijpbare basis van de realiteit, de voor altijd onoplosbare rest (der nie aufgehende Rest), dat, wat zich met de grootste inspanning niet in het verstand laat oplossen, maar eeuwig in de grond blijft. Uit dit verstandloze is in eigenlijke zin het verstand geboren. Zonder dit voorafgaande donker bestaat er geen realiteit van de creatuur; duisternis is haar noodzakelijke erfdeel.⁷

De ongrijpbare basis van de realiteit, de voor altijd onoplosbare rest, daarover mediteert volgens mij de filosoof, dat is zijn eigenlijke gebied, het gebied van de onbeslisbare en onbeantwoorde vragen, het domein ook, waar hij zijn gesprek met de kunst voert. Want niet alleen de wijsgeer, ook de kunstenaar vraagt naar de onoplosbare rest, vraagt naar de mogelijkheden het absolute te presenteren, vraagt naar het spoor, dat van het rijk van de macht naar het rijk van het verlangen loopt, vraagt naar de mogelijkheid om over het altijd al verlorene te rouwen⁸. In deze zin wil ik graag een nieuwe wending geven aan de woorden van Schelling: wijsbegeerte cirkelt om een onoplosbare rest, daaromheen cirkelt ook de kunst. Beide vragen naar het onbeschikbare en *kunnen* elkaar daarom ontmoeten. Deze ontmoeting moet echter voor alles de speelruimte voor zichzelf openen, het recht opeisen, ontheven te worden van de maatschappelijke verplichting vragen te beantwoorden en de gelegenheid scheppen vragen onbeantwoord te laten uit eerbied voor de onoplosbare rest. Het is daarbij de taak van de wijsgeer de grens tussen macht en verlangen, tussen dialectiek en differentie tot bewustzijn te brengen en te articuleren, zich in hun onderlinge verschil te handhaven en daarin te

Enclume de rêve no. 4 (droomaambeeld nr. 4), ijzer en hout, 1954-58, Edouardo Chillida



volharden. Hij is volgens mij de enige die daartoe in staat is. De differentie lost dus de dialectiek niet af, maar presenteert zich als het verschil tussen zichzelf en de dialectiek; differentie is wezenlijk differentie van dialectiek en differentie, en de wijsbegeerte is *het weten* daarvan.

Het omschrijven van de ruimte

De wijsbegeerte is als weten van het grensvlak tussen macht en verlangen bij uitstek ook gesprekspartner voor de architectuur. In de vraag naar de ruimte die ligt tussen het onorganiseerbare, dat aan de organisatie ten grondslag ligt, en de organisatie zelf ligt naar mijn mening ook het vraagstuk van de architectuur besloten. De architectuur beweegt zich evenals de filosofie in een *tussen*. Aan de ene kant behoort zij toe aan het rijk van het verlangen en van de kunst, aan de andere kant aan het rijk van de macht en de techniek. Zoals de wijsbegeerte beweegt ook zij zich op de grens. Alleen, de filosoof veroorlooft het zich de vragen onbeantwoord te laten, terwijl de architect een daad moet stellen. Zo hij al niet moet bouwen, dan moet hij toch wel ontwerpen. Maar beide bewegen zich in een tussenpositie. Deze tussenpositie geeft de mogelijkheden en de grenzen van hun onderlinge dialoog aan. De spanning die deze tussenpositie met zich meebrengt en de wijze waarop zij zich articuleert wil ik als richtsnoer gebruiken bij de bespreking van een drietal recente publicaties op het raakvlak van architectuur en filosofie.

Dialoog of doctrine

De eerste publicatie is die van Otto Pöggeler: *Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger*. Het gaat hier om een bundel van zes artikelen en lezingen, die in de afgelopen 25 jaar tot stand kwamen. Pöggeler schrijft hier over de nieuwe mythologie van het Duitse Idealisme, over de esthetika van Schopenhauer, Hegel en Heidegger, en over de poëzie van Hölderlin en Celan. Dat alles vormt de inspirerende kontekst voor de bijdrage: *Die Architektur und das Schöne*⁹.

Mijn vraag naar de plaats van de architectuur tussen het rijk van de macht en het rijk van het verlangen correspondeert met Pöggelers vraag naar de plaats van de architectuur tussen techniek en kunst. Kan men architectuur eigenlijk wel als kunst opvatten, wanneer zij niet alleen de schoonheid, maar ook de nuttigheid dient; wanneer zij de laatste twee eeuwen in een crisis is geraakt en niet langer de verbintelijke plekken van kerk en paleis structureert, maar als museum- en monumentenarchitectuur autonoom en absoluut geworden is? Aan de ene kant behoort zij toe aan de bouwindustrie, die gebouwen maakt als geldt het auto's of confectie, aan de andere kant probeert zij zich als kunst staande te houden in een tijd, waarin de andere kunsten juist over de onbehuishdheid van de mens reflecteren en zichzelf zien als bespiegeling over verschroeide aarde. Pöggeler noemt als voorbeeld de dichter Krolow, ik zou de schilder Tapies eraan willen toevoegen. Daarom vraagt Pöggeler: "Verlangt de architectuur niet een herhaling van de oorspronkelijke Griekse schoonheidservaring, zoals Hölderlin nog geprobeerd heeft haar voor zijn tijd terug te halen, toen hij het 'zijn' in de 'unieke zin van het woord' als 'schoonheid' probeerde te denken, in alles wat is, de schoonheid als het ten grondslag liggende (vorausliegende) en alles verbindende 'zijn' aan het werk geloofde te zien?"¹⁰ Pöggeler heeft hierover zijn twijfels. Dat geldt nog meer voor Heideggers filosofie van de architectuur. Wanneer

Heidegger probeert de bouwkunst vanuit de vraag naar het wonen te problematiseren, dan vraagt Pöggeler zich af, "of de intensiteit van deze hernieuwde aandacht voor het 'wonen' en voor de traditionele vormen van de 'geleefde' ruimte niet daardoor wordt bepaald, dat juist dit wonen en deze vormen tegenwoordig onherroepelijk verdwijnen"¹¹. Het is duidelijk dat Pöggeler voor nuchterheid opteert en Hölderlin en Heidegger als te romantisch beschouwt. Daarom staat hij sceptisch tegenover een filosofische dialoog met de architectuur en ziet hij de grenzen daarvan scherp voor ogen: "Moet de filosofie eigenlijk wel binnendringen in een opgave, die de hare niet is, te meer daar zij van de tastende pogingen van de scheppende architecten al te gemakkelijk slechts de lege hulzen van programmatische formuleringen opneemt en tot dogma's vervalst?"¹². Deze vraag correspondeert met mijn opvatting dat er niet alleen mogelijkheden, maar ook grenzen gesteld zijn aan de dialoog tussen architectuur en filosofie. Pöggeler wijst hier op het gevaar van de ideologisering van het woord van de architect door de filosoof. Maar waar treft men die ideologisering eigenlijk aan en is dat gevaar wel zo groot? Volgens mij is eerder het omgekeerde het geval: operationalisering van de filosofie door de architectuur en de architectuurkritiek; en volgens mij kan een dergelijke operationalisering zich ook

9. Otto Pöggeler: *Die Architektur und das Schöne* in O.P.: *Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger*, Feiburg/München 1984, pag. 249-280.

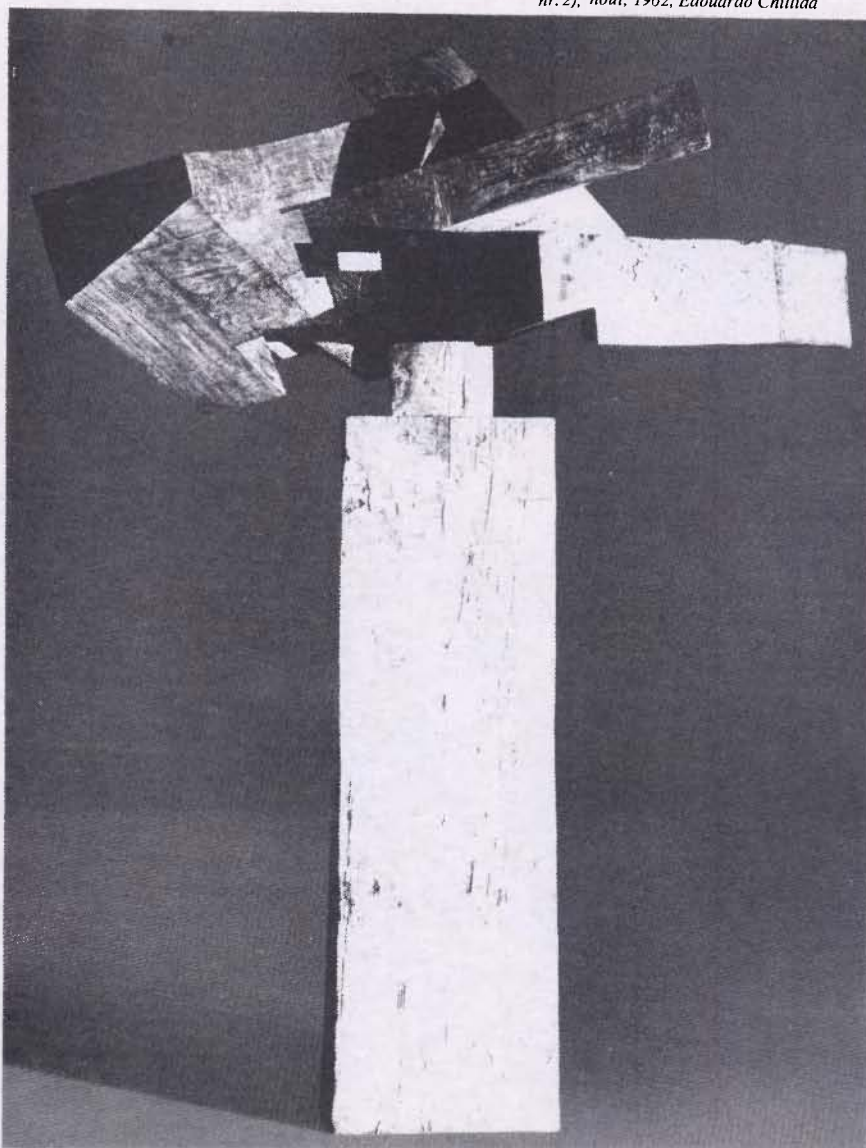
10. t.a.p. pag. 272.

11. t.a.p. pag. 394.

12. t.a.p. pag. 277.

13. Een goed voorbeeld van de operationalisering van de filosofie door de kritiek geeft het voorwoord tot de bibliografie van Manfredo Tafuri en Francesco Dal Co: *Architektur der Gegenwart*, Stuttgart/Milaan 1977, pag. 421, over de uiterst vruchtbare manier waarop de architect Peter Eisenman zich in zijn ontwerpen met de contemporaine linguïstiek en filosofie uiteenzet, vgl. paragraaf IV dan dit opstel.

Abesti gogora no. 2 (tragische gezangen nr. 2), hout, 1962, Edouardo Chillida



14. Het ongenoegen dat wordt veroorzaakt door Heideggers onvermogen zijn filosofie naar de politieke en sociale praktijk toe te vertalen vindt vooral zijn neerslag in Pöggeler's boek *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/-München 1974 (2e druk). Behalve om deze reden is dit boek belangrijk omdat het laat zien

1. dat Heideggers opvattingen over politiek alleen vanuit zijn opvattingen over kunst kunnen worden begrepen; dat de politieke vraag door de esthetische wordt verdrongen. Volgens Pöggeler heeft Heidegger de vraag naar de kunst gesteld omdat hij die naar de politiek niet aandurfde. Met deze opvatting van Pöggeler ben ik het niet eens.

2. dat Heideggers kunstfilosofie in eerste instantie niet vanuit Heideggers verhandeling *Der Ursprung des Kunstwerkes*, maar vanuit zijn verhandeling *Die Frage nach der Technik* moet worden begrepen. In tegenstelling tot de techniek presenteert de kunst ons de dingen in hun niet-geobjectiveerde toestand. Met deze opvatting van Pöggeler ben ik het wel eens.

3. dat de kunst die Heidegger als voorbeeld voor zijn opvattingen noemt (en dat geldt vooral voor de poëzie van Hölderlin) vaak op een andere manier dan Heidegger doet, moet worden begrepen. Het is volgens mij één van Pöggeler's belangrijkste verdiensten Heideggers werk scherpzinnig te kritiseren bij gelijktijdige handhaving van de dialoog daarmee.

15. De laatste tien jaar is er wereldwijd sprake van een ware renaissance van Heideggers vraag naar de kunst. Heideggers denken wordt daarbij geheel geëmancipeerd uit het jargon van de eigenlijkheid waarvan Adorno hem ooit betichtte. Ik kan hier slechts enkele representatieve titels noemen, zal er echter nog op terugkomen in mijn boek *Die Kunst der Differenz. Drei Studien zum Verhältnis von Dichten und Denken bei Hölderlin, Heidegger und in der französischen Gegenwartsphilosophie*, waaraan ik thans de laatste hand leg. De eerste studie uit deze bundel, *Tragödie und Differenz bei Hölderlin und Heidegger*, zal binnenkort ook verschijnen in Heinz Kimmerle (ed.): *Das Andere und das Denken der Verschiedenheit*, Napels 1987 (in voorbereiding). De titels die ik bedoel zijn:

- Jacques Derrida: *La vérité en peinture*, Parijs 1978.
- Gerhard F. Duden: *Der Schein der Kunst. Zu Heideggers Kritik der Ästhetik*, Würzburg 1986.
- F. W. von Herrman: *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt a. M. 1980.
- Petra Jäger en Rudolf Lüthi (eds.): *Distanz und Nahe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Würzburg 1983.
- Arion L. Kelkel: *La légende de L'Être. Langage et poésie chez*



Autour du vide no. 2 (rondom de leegte nr. 2), staal, 1965, Edouardo Chillida

productief ontwikkelen¹³. Zeker heeft Pöggeler gelijk wanneer hij zegt dat de filosofie niet moet binnendringen op het veld van de architectuur, maar wat ik voorsta is iets anders, namelijk een dialoog tussen architectuur en filosofie.

Heidegger

Bij zijn reflecties over architectuur en filosofie heeft Pöggeler Heideggers manier de architectuur te denken verworpen omdat hij Heideggers herneming van de vraag naar de huidige stedenbouw vanuit de vraag naar het wonen als achterhaald beschouwt. Heideggers vraag naar wat wonen eigenlijk is lijkt hem een retroactief effect te zijn van het verdwijnen van het wonen in het technische tijdperk; en in het algemeen is het zo dat Pöggeler Heideggers filosofie evenzeer kent als tekort vindt schieten¹⁴. Toch vindt er momenteel tien jaar na Heideggers dood (26-IX-1976) een ware Heidegger-renaissance¹⁵ plaats. Het is verheugend te kunnen vaststellen dat deze renaissance ook de wereld van de Nederlandse architectuur heeft bereikt, en wel in de gestalte van de Nederlandse vertaling van Heideggers opstel *Bauen Wohnen Denken*¹⁶. Ik denk dat de reden, waarom Heidegger nu zo in het centrum van de belangstelling staat, is, dat zijn vragen een bijdrage tot bezinning willen zijn in een tijd waarin de wetenschappelijke greep op de dingen in een technocratische nachtmerrie kan veranderen, wanneer die greep niet fundamenteel door de filosofie en door het filosofische gesprek met de kunst in het algemeen en met de architectuur in het bijzonder wordt geïnterrogateerd.

Ook bij Heidegger gaat het om de verhouding tussen twee rijken. Het ene is dat van het heilige,

van het *zijn*, het andere dat van het technische, van het *zijnde*.

In de filosofische reflectie wordt altijd direct gedacht in termen van het aanwezige, het zijnde, terwijl in het denken van Heidegger de mogelijkheid van het bestaan van zowel deze zijnden als het denken erover als probleem wordt gesteld. Door niet de zijnden, maar het zijn centraal te stellen, verschijnen de dingen aan ons denken als gestalten van het zijn. Heidegger onderscheidt dus veel scherper dan de traditie tussen het zijnde en het zijn. Beide gebieden worden van elkaar gescheiden en met elkaar verbonden door de ontologische differentie. Aan de techniek als beheersing van het zijnde schrijft Heidegger een metafysisch karakter toe; aan de kunst als hoedster van het zijn door haar vermogen de dingen op een niet-geobjectiveerde wijze te presenteren schrijft hij een mogelijke overwinning op of althans een alternatief voor de metafysica toe in die zin van de formatie van een ander dan metafysisch-technisch, dat wil zeggen *rekenend* denken. Heideggers denken is er dus niet op gericht de techniek als beheersing van het aanwezige af te schaffen, – integendeel. Het gaat hem er echter om te wijzen op een dimensie die de techniek overstijgt en die erin bestaat te mediteren over het spoor dat van het door ons beheerste *aanwezige* loopt naar de *aanwezigheid* die zich aan onze beheersing onttrekt. Kunst presenteert ons volgens hem een spoor dat ons tot bezinning op deze differentie brengt. De vraag hoe men met dit verschil moet omgaan zonder het op te heffen en hoe de articulatie van de differentie in de architectuur plaats vindt, staat centraal in *Bouwen Wonen Denken*.

Als voorbeeld kiest Heidegger daarbij de brug. De brug als bouwwerk articuleert volgens hem het verschil als ontmoetingsplaats van goden en mensen, hemel en aarde; de differentie wordt door de brug geleed, gearticuleerd als *Geviert*. Deze gedachte die Heidegger op zijn eigen wijze aan Hölderlin heeft ontleend, staat centraal bij zijn vragen naar de architectuur. Op het eerste gezicht lijkt dat alles nogal sacraal en antiek en doet het denken aan een heropname van de *genius loci*-discussie en aan de huidige discussie over het 'critisch regionalisme'. Toch is er volgens mij iets geheel anders aan de hand. Heidegger wijst er namelijk op dat het bouwwerk niet op een plaats wordt neergezet die ervoor reeds als een lege ruimte ter beschikking stond, maar dat de plaats eerst door het bouwwerk tot plaats wordt. Er was niet eerst een rivierlandschap en daarna een brug als oeververbinding. Eerst door de brug zijn de oevers met elkaar verbonden én van elkaar gescheiden, eerst door de brug zijn de oevers oevers, de uiterwaarden uiterwaarden enz. Zoals deze lokaties hun wezen aan hun plek en niet aan de abstracte ruimte ontleen, zo ontleent het aanwezige zijn bestaan niet in eerste instantie aan de beschikking door de techniek, maar veeleer in een fundamentele zin aan de aanwezigheid, die zich door de techniek niet restloos (en *rest* is hier bedoeld in de nadrukkelijke zin van het eerste deel van dit artikel) laat beheersen. Op deze wijze kan volgens mijn interpretatie van Heidegger architectuur nog steeds en wellicht meer dan ooit vehikel van het absolute zijn, zij het op voorwaarde dat zij zich bezint op de vraag naar het wonen.

In de gemeenschappelijke vraag naar het wonen is volgens Heidegger een dialoog tussen architectuur en filosofie mogelijk. Hoewel hij in *Bouwen Wonen Denken* over aanwijzingen en maten spreekt is Heideggers denken toch iets geheel anders dan het soevereine vertoog van de filosoof die de architect zegt wat hij doen moet. Integendeel: zo paradoxaal het ook klinkt, het wonen moet volgens hem nog door iedereen geleerd worden, en dat schenkt de fundamentele ontmoetingsmogelijkheid tussen wijsbegeerte en bouwkunst. Ik zou in de filosofie van onze eeuw geen andere denker kunnen noemen die zich zo open en kwetsbaar ten opzichte van de architectuur heeft opgesteld en wiens filosofie daarom zo actueel is voor een dialoog tussen beide disciplines¹⁷.

Vertoog en ontwerp

De derde en laatste publicatie op het raakvlak van filosofie en architectuur, die ik hier wil bespreken is het proefschrift van Arie Graafland: *Esthetisch vertoog en ontwerp. theorie en methode van betekenisverlening in architectuur en kunst*¹⁸. Graafland heeft een geleerd boek geschreven, waarin hij zich met de meeste theoretische ontwikkelingen van de afgelopen tien jaar uiteenzet en ten opzichte daarvan een eigen positie inneemt. Die eigen positie geldt zowel voor het theoretische gedeelte als voor een tweetal architectonische ontwerpen die hij samen met Geneviève van Helden heeft gemaakt. Het is dus ook een boek met stedenbouwkundige zelfreflectie. Deze (zelf)reflectie vindt zijn neerslag in Graaflands opvatting van het esthetische vertoog als zintuiglijk begrip. Hij vat het esthetische begrip op als "een samenhang van zintuiglijke begrippen waarin een ontwikkelde wetenschappelijke theorie inhoudelijk wordt gewijzigd en waar afgeweken kan worden van de grammaticale regels van de taal."¹⁹ Als voorbeelden van esthe-

tisch vertoog noemt hij studies als die van Gauthier over surrealisme en sexualiteit, van Althusser over Cremonini, van Deleuze over Bacon, van Foucault, Irigaray e.z.²⁰ Centraal staat de poging met het lichaam te denken en de gevestigde oppositie van sensibele en intelligibele te transcenderen. Daarbij vat Graafland filosofie op zoals Althusser, namelijk als klassenstrijd in de theorie en als wapen in de strijd zonder einde tussen materialistische en idealistische posities²¹.

Met deze opvatting van filosofie ben ik het echter niet eens. Volgens mij ligt de tegenstelling noch in het onderscheid tussen sensibele en intelligibele, noch in de strijd tussen materialisme en idealisme, maar in de differentie tussen dialectiek en differentie, en gaat het niet zozeer om een strijd zonder einde (hoewel ook dat wel), maar vooral om het toebehoren van deze verschillende denkfiguren aan verschillende levenssferen. De vraag naar de differentie tussen dialectiek en differentie lijkt mij de eigenlijke wijsgerige vraag. Graaflands overname van Althusser's opvatting van de filosofie als klassenstrijd in de theorie lijkt mij te beperkt²² en zelfs enigszins dogmatisch, voorzover het daarbij om een leerstelling in plaats van om een vraagstelling gaat. Daarbij overkomt Graafland wat zovelen overkomt die zich tegen het idealisme afzetten zonder het te kennen: hij neemt de terminologie daarvan over zonder het te beseffen. Dat geldt vooral voor het *zintuiglijke begrip*. Ik kan daarin moeilijk iets anders zien dan een metamorfose van het idealistische begrip *intel-*

Heidegger, Parijs 1980.

- William V. Spanos (ed.): *Martin Heidegger and the Question of Literature. Toward a Post-modern Literary Hermeneutics*, Bloomington 1979.

- Gianni Vattimo: *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milaan 1980.

Voorzover ik het kan overzien bestaat er nog geen studie in boekvorm over Heidegger en de architectuur. Over Heideggers filosofie van de techniek vgl. echter:

- Kostas Axelos: *Einführung in ein kunftiges Denken. Über Marx und Heidegger*, Tübingen 1966.

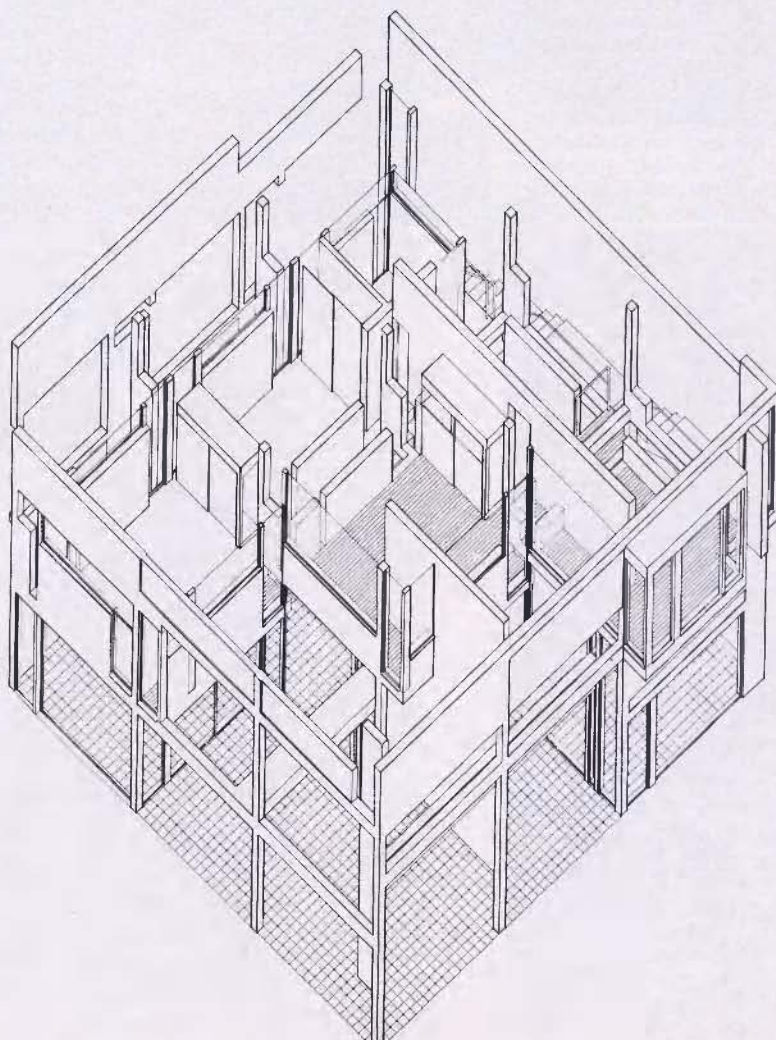
- Jean-Michel Palmier: *Les Ecrits politiques de Heidegger*, Parijs 1968.

Deze beide studies over Heidegger en de techniek zijn erg goed; teleurstellend is daarentegen:

- Wolfgang Schirmacher: *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg/München 1983.

16. Martin Heidegger: *Bauen Wohnen Denken* in M.H.: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, pag. 139-156. Nederlandse vertaling door Geert Hovingh: *Bouwen Wonen Denken*, Delft (Oase-Cahier 2) 1986, bijlage bij Oase 12.

House II, 1969, Peter Eisenman, axonometrie

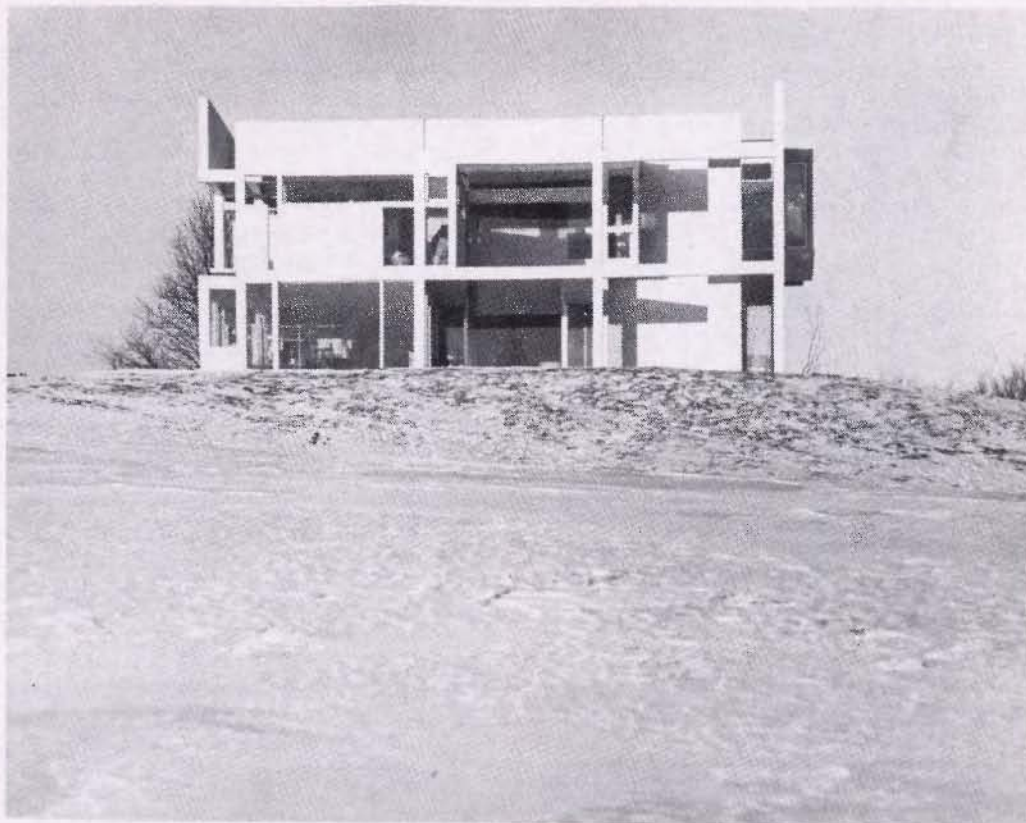


17. Dat neemt niet weg dat ook ik mij in mening opzicht sterk van Heidegger distantieer. Vgl. daarover het titelessay van mijn boek *Afscheid van wat nooit geweest is*, pag. 96-120.
18. Arie Graafland: *Esthetisch vertoog en ontwerp. Theorie en methode van betekenisverlening in architectuur en kunst*, Nijmegen 1986.
19. t.a.p. pag. 68.
20. Vgl. t.a.p. pag. 79-89.
21. Vgl. t.a.p. pag. 63-65.
22. Volgens mij heerst er op het ogenblik in de theorie niet zozeer een klassen- of een seksenstrijd, maar een strijd tussen verschillende generaties. De ongelooflijke moeite die het thans jonge mensen kost een eigen en zelfstandige plaats aan de (filosofische) instituties te verwerven is volgens mij een regelrechte bedreiging voor het voortbestaan van de theorie zelf geworden.

23 Heidegger en enkele van zijn leerlingen zien in Hölderlin zelfs meer dan een overwinning op het idealisme alleen; zij zien in hem de overwinning op de metafysika als zodanig. Vgl. daarover:

- Beda Allemann: *Hölderlin und Heidegger*, Zürich/Freiburg i.Br. 1954.
- Jean Beaufret: *Hölderlin et Sophocle*, Bienne 1983 (2e druk).
- Martin Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Gesamtausgabe, deel 4).
- Martin Heidegger: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Gesamtausgabe, deel 39).
- Martin Heidegger: *Hölderlins Hymne "Andenken"* (Gesamtausgabe, del 52).
- Martin Heidegger: *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (Gesamtausgabe, deel 53).
- Otto Pöggeler: *Heidegger und Hölderlin* in O.P.: *Die Frage nach der Kunst*, pag. 200-248.

Tot nu toe heeft men vooral in Frankrijk Nietzsches overwinning op de metafysika tot uitgangspunt van de kritiek op het metafysische vertoog genomen (denk daarbij vooral aan Foucault, Deleuze en Derrida). Naar mijn opvatting moet men echter inzien dat Heideggers kritiek op Nietzsches een grotere geldigheid heeft dan men tot nu toe heeft aangenomen. Vgl. daarover mijn opstel *De wil tot macht en de differentie* in mijn boek *Afscheid van wat nooit geweest is*, pag. 12-22. De eigenlijke theoretische opgave voor het ogenblik is volgens mij Heideggers Hölderlininterpretaties te onderzoeken, ze waar nodig te corrigeren, maar meer nog ze vruchtbaar te maken voor de actuele dialoog tussen wijsbegeerte en kunst. Op deze wijze kan dan bijvoorbeeld de architectonische articulatie van de ontologische differentie verder onderzocht worden. Hier kan ik niet meer dan een eerste aanzet daartoe geven.



House II, aanzicht vanuit het zuiden

lectuele aanschouwing, dat op dezelfde wijze de kloof tussen intelligibiliteit en sensibeleit probeert te overbruggen, zij het dat de intellectuele aanschouwing op *totaliteit*, terwijl Graaflands zintuiglijke begrip op *fragmenten* is gericht. Let wel: ik verwijt Graafland niet dat hij ondanks zichzelf idealistisch denkt. Integendeel. Ik vind alleen zijn opvatting van filosofie wat onbeholpen

en geloof ook niet in de verwerpelijkheid van het idealisme. Ik houd van de esthetica van het Duitse Idealisme, bewonder de wijsgerige teksten van Hölderlin, Hegel en Schelling, en ben ervan overtuigd dat zij ons nog steeds bij de vraag naar de aard van het esthetische vertoog behulpzaam kunnen zijn. Daarbij is het idealisme alles behalve monolithisch²³.

House II, aanzicht vanuit het zuidoosten



Architectuur en filosofie

Maar Graaflands beperkte visie op de filosofie verhindert hem niet op buitengewoon geslaagde wijze enkele belangrijke figuren uit de heden-daagse kunst en architectuur te interpreteren. Dat geldt vooral voor het werk van Eisenman en van Newman²⁴. Bij zijn bespreking van Eisenmans huizen gaat Graafland van dezelfde theorieën over subjectiviteit en ontwerp uit, die ook Eisenman ten dienste hebben gestaan. Daarbij laat hij zien hoe Eisenman zich van het Cartesiaanse standpunt van Chomsky verwijderd en zich ontwikkeld heeft tot een aanvaarding van de decentring van het subject door het onbewuste zoals die in de Franse wijsbegeerte van de zeventiger jaren is doordacht²⁵. Ook laat hij zien dat Eisenman als één van de weinigen erin geslaagd is een architectuur te ontwikkelen "die zich niet laat leggen door een angst voor de chaos" en die een evenwicht heeft weten te vinden tussen de organisatie (subject) en het onorganiseerbare (onbewuste). Juist de aanvaarding van de grens en het verschil tussen beide heeft hem tot deze hoge vlucht in staat gesteld.

In *House II* ziet men nog sterk de invloed van Chomsky. Het huis staat er volgens mij als het ware in twee modaliteiten. Het is enerzijds werkelijkheid als woonhuis (de Chomskyaanse oppervlaktestructuur), anderzijds mogelijkheid, voorzover het geraamte waarin het woonhuis is

opgehangen is meegebouwd zonder dat het verder is ingevuld (de Chomskyaanse dieptestructuur). Door de mogelijkheid die als fundament aan de werkelijkheid ten grondslag ligt zichtbaar te maken, verwijst Chomsky naar de autonomie en de keuzevrijheid van het subject, dat volgens hem aan de taal en volgens Eisenman aan het architectonisch ontwerp ten grondslag ligt. Zo dacht Eisenman in 1969. In *House X* (1980) daarentegen is iets anders aan de hand.

Graafland geeft dat heel goed aan door middel van zijn begrip transfunktionalisme²⁶. Eisenman bestrijdt de gedachte dat vorm uit functie volgt en dat de bouwkunst zich naar maatschappelijke eisen zou moeten richten. Hij wil een autonome architectuur. Autonoom is deze architectuur niet alleen omdat zij zich van de dwang tot maatschappelijke legitimatie heeft bevrijd, maar ook omdat zij zich de ruimte schenkt al ontwerpend en bouwend over zichzelf te reflecteren. Daarin correspondeert Eisenmans zelfopvatting van de architectuur met mijn zelfopvatting van de filosofie (zie begin art.).

Eisenmans reflecties kristalliseren zich volgens Graafland in de ontbinding, de decompositie, dat wil zeggen de aanvaarding van "een fundamentele toestand van fragmentatie en veelvuldigheid" en van "het einde van het transformationele ontwerpproces"²⁷ uit zijn door Chomsky beïnvloede tijd. Als in die tijd wordt ook in *House X*

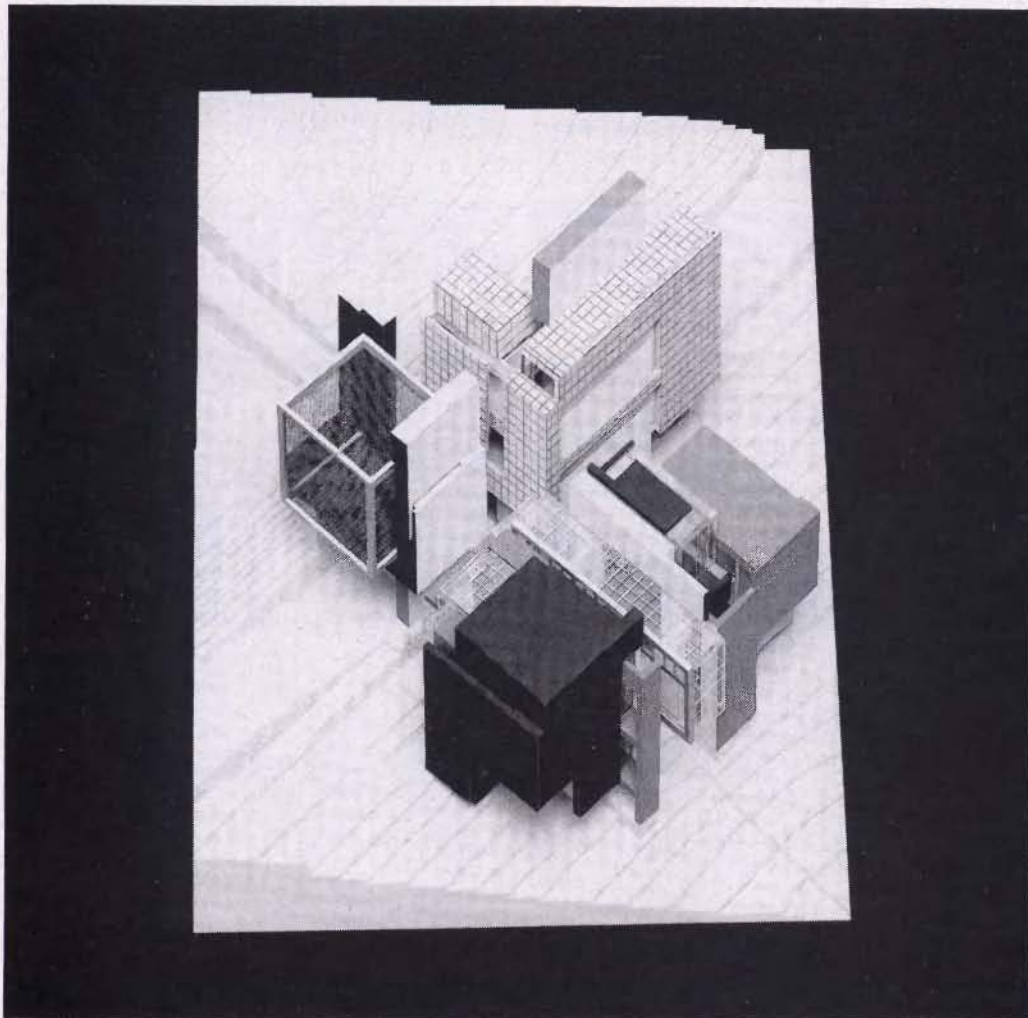
24. Omdat ik me hier tot de architectuur wil beperken kan ik helaas niet ingaan op Graaflands mooie en trefzekere interpretatie van de schilderijen van Newman. Wel kan ik erop wijzen dat ook Lyotard een opstel aan deze schilder heeft gewijd. Vgl. Jean-François Lyotard: *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, Berlin 1986, pag. 7-23 en mijn brochure o.a. over dit boek: *Van een verlegenheid een gelegenheid maken... Lyotards postmoderne dialoog tussen filosofie en schilderkunst*, Amsterdam 1986 (in voorbereiding).

25. De gehele aanval op de autonomie van het subject, die in de zeventiger jaren in Frankrijk werd ondernomen door zulke verschillende denkers als Foucault en Baudrillard, Deleuze en Derrida. Althusser en Lacan verdient een verdere uitwerking tegen de achtergrond van de discussie over subjectiviteit in de speculatieve fase van het Duitse Idealisme. Hegel, Hölderlin en Schelling hebben ieder op eigen wijze het Fichteaans geradicaliseerde subjectbegrip doorgelicht, gekritiseerd en getransformeerd. Alle drie hebben dat gedaan door het subject in betrekking te denken tot de elementaire machten, die het constitueren, maar ook bedreigen. Hölderlin is daarin het meest radicaal. Aan de ene kant laat hij in zijn poëtologische geschriften zien dat het zijn niet door het ik wordt gesteld, maar dat het zijn aethetisch en trans-reflexief als fundamenteeler dan het subject moet worden gedacht, en dat alleen de poëzie het kan presenteren. Alleen het poëtische subject is er volgens hem toe in staat de te subjectieve toestand (overheersing van het zijn door het ik) en de te objectieve toestand (overheersing van het ik door het zijn) te vermijden, en een evenwichtige toestand te scheppen, waarin het ik zich naar het absolute richt. In een tweede fase echter (gemarkeerd door de late hymnen en de *Sophokles-Anmerkungen*) laat Hölderlin zien hoe het absolute de mens bedreigt en hoe hij zich daartegen kan beschermen. De bestudering van deze laatste fase van Hölderlins denken en dichten lijkt mij voor de huidige discussie over het statuut van de subjectiviteit onontbeerlijk. Vgl. daartoe de in filologisch opzicht onberispelijke studies van Jochen Schmidt, die in filosofisch opzicht nog geheel gereciperend moet worden:

- Hölderlins letzte Hymnen "Andenken" und "Mnemosyne", Tübingen 1970.
- Hölderlins später Widerruf in den Oden "Chiron", "Blödigkeit" und "Ganymed", Tübingen 1978.

Een snelle oriëntatie over dit probleem verschaft Wolfgang Binder: *Hölderlins Dichtung im Zeitalter des Idealismus* in W.B.: *Hölderlin-Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1970, pag. 9-26.

House X, axonometrisch model (blik vanuit het noordoosten)



Op dezelfde wijze waarop men het statuut van de subjectiviteit opnieuw zou moeten ondervragen in een dialoog met Hölderlin, geloof ik dat men de psychoanalyse moet leren verstaan vanuit een ondervraging van Schelling. Feit is dat het probleem van het onbewuste voor het eerst nadrukkelijk opduikt in Schellings *System des transzendentalen Idealismus* (1800). Schelling schrijft hier dat het in de transcendente beschouwingswijze van zijn filosofie erom gaat, dat "dat, wat in al het andere denken, weten of handelen aan het bewustzijn ontvlucht en absoluut niet-objectief is, tot bewustzijn gebracht en objectief wordt" (Schelling, geciteerd en vertaald naar de uitgave van zijn zoon, deel III, pag. 345). De psychoanalyse is dus als wetenschap van het onbewuste niet zo recent als zij lijkt, maar de erfgenamen van een idealistische formatie. Over de relatie tussen het Duitse Idealisme en de psychoanalyse vgl. de volgende studies van Odo Marquard:

- *Zur Bedeutung der Theorie des Unbewussten für eine Theorie der nicht mehr schönen Künste* in H.R. Jauss (e.d.): *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, München 1968, pag. 375-392.
- *Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapie in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts* in O.M.: *Schwierigkeiten d mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1973, pag. 85-106.
- *Schelling - Zeitgenosse inkognito* in Hans Michael Baumgarten (ed.): *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg/München 1975, pag. 9-26.

Vgl. ook mijn boek: "De voor altijd onoplosbare rest. Dialectiek en differentie in Schellings filosofie van de kunst en de vrijheid", Amsterdam 1986 (in voorbereiding).

26. Vgl. Peter Eisenman, *Editorial* van *Oppositions* 6/1976.

27. t.a.p. pag. 214, *Post-Functionalism*

28. t.a.p. pag. 216.

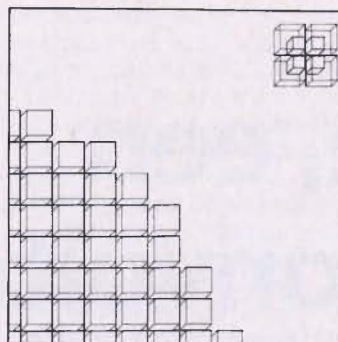
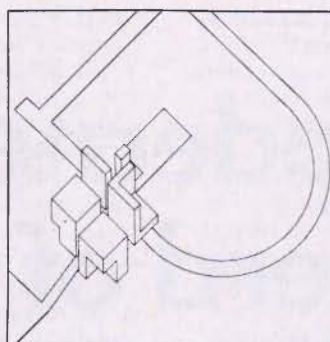
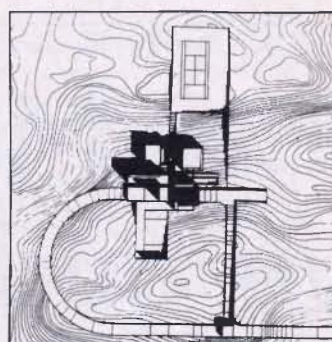


Diagram dat de abstracte verhouding tussen House (X) en stad weergeeft



Axonometrisch diagram dat de verhouding tussen House (X) en situatie weergeeft



Situatie House X

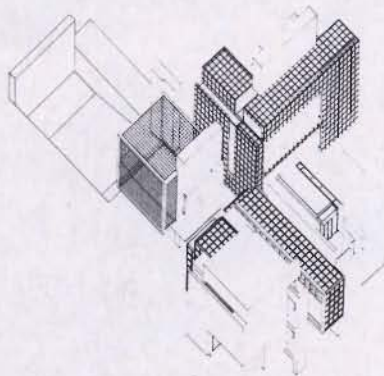
op het ontwerp al bouwend (aan een maquette) gereflecteerd, alleen zijn hier de niet-dragende kolommen van *House II* door een volstrekt lege gazen kooi vervangen. Deze kooi verhoudt zich niet langer tot de ingevulde segmenten als mogelijkheid tot werkelijkheid, maar dient er volgens Graafland toe "het onvermogen van de moderne mens om nog langer het geloof in zijn eigen ratio te ondersteunen"²⁸ tot uitdrukking te brengen. Op deze wijze decentreert Eisenmans decompositie de mens als autonoom subject.

Ik vind dat Graafland hiermee een adequate interpretatie heeft gegeven van Eisenmans *House X*. Daarmee is echter nog geen enkel probleem opgelost. Zoals elke architectuur kan ook de autonome bouwkunst van Eisenman niet geheel ontsnappen aan het rijk van de techniek waaraan zij, behalve aan dat van de kunst, nu eenmaal toebehoort. Maar Eisenman is er volgens mij wel in geslaagd, de tussenpositie die de architectuur inneemt tussen het rijk van de macht en het rijk van het verlangen, volledig te ontvouwen en op deze wijze aan de wereld van de bouwkunst tot bewustzijn te brengen. Juist door zijn transfunctionalistische decentrerende van het subject wordt de vraag naar het wonen (Heidegger) eerst tot volledige inzet. Nu kan men daartegen inbrengen dat men niet eerst op Eisenmans subtiële ontwerpen en reflecties had hoeven wachten om de ontheemdheid van de moderne mens aan te tonen. De vele facetten van de alledaagse woonpraktijk (en er zijn vele facetten: van de verschroeide aarde, van de oorlog, van sloop, van kraken, van flatneurose, burengerucht, lawaai- en

stankoverlast, enz.) doen dat wellicht veel beter. Alleen dat zijn veelal niet-architectonische facetten. Eerst Eisenmans decompositie wekt volgens mij de architectuur uit haar *dogmatische sluimer* en laat zien dat de vraag naar het wonen niet langer een metafysische of existentialistische naïviteit is, maar iets waarop de architectuur geen antwoord heeft. Met *House X* heeft Eisenman volgens mij geen antwoord op die vraag willen geven maar op paradoxale wijze die vraag in haar fundamentele onbeantwoordbaarheid ontworpen en gestalte gegeven.

In onze eeuw wordt het eindige subject (het individu) door de techniek geconstitueerd en bedreigd in dezelfde mate waarin die techniek als oneindig subject (als het aan al het zijnde ten grondslag liggende zijn, als het wezen van het zijn zelf) naar voren treedt. Deze ontwikkeling correspondeert met het verdwijnen van het wonen. De titelvraag: wat hebben architectuur en filosofie met elkaar te maken? dient te worden beantwoord met een andere vraag, de vraag naar het wonen. Deze vraag lijkt mij niet een retroactief effect van de verdwijning van het wonen te zijn. Het gaat om iets geheel anders. Eerst het verdwijnen van het wonen stelt ons in de gelegenheid de vraag daarnaar te stellen: wat het geweest is en of het wel geweest is. Juist het besef van de verdwijning van iets maakt het noodzakelijk daarnaar te vragen; eerst de herinnering aan wat onherroepelijk verloren is gegaan, schenkt ons het wezen daarvan. Misschien verbergt zich in de vraag naar het wonen wel een afscheid van wat nooit geweest is.

House X, axonometrie (blik vanuit het noordoosten)



House X, axonometrie (blik vanuit het zuidwesten)

