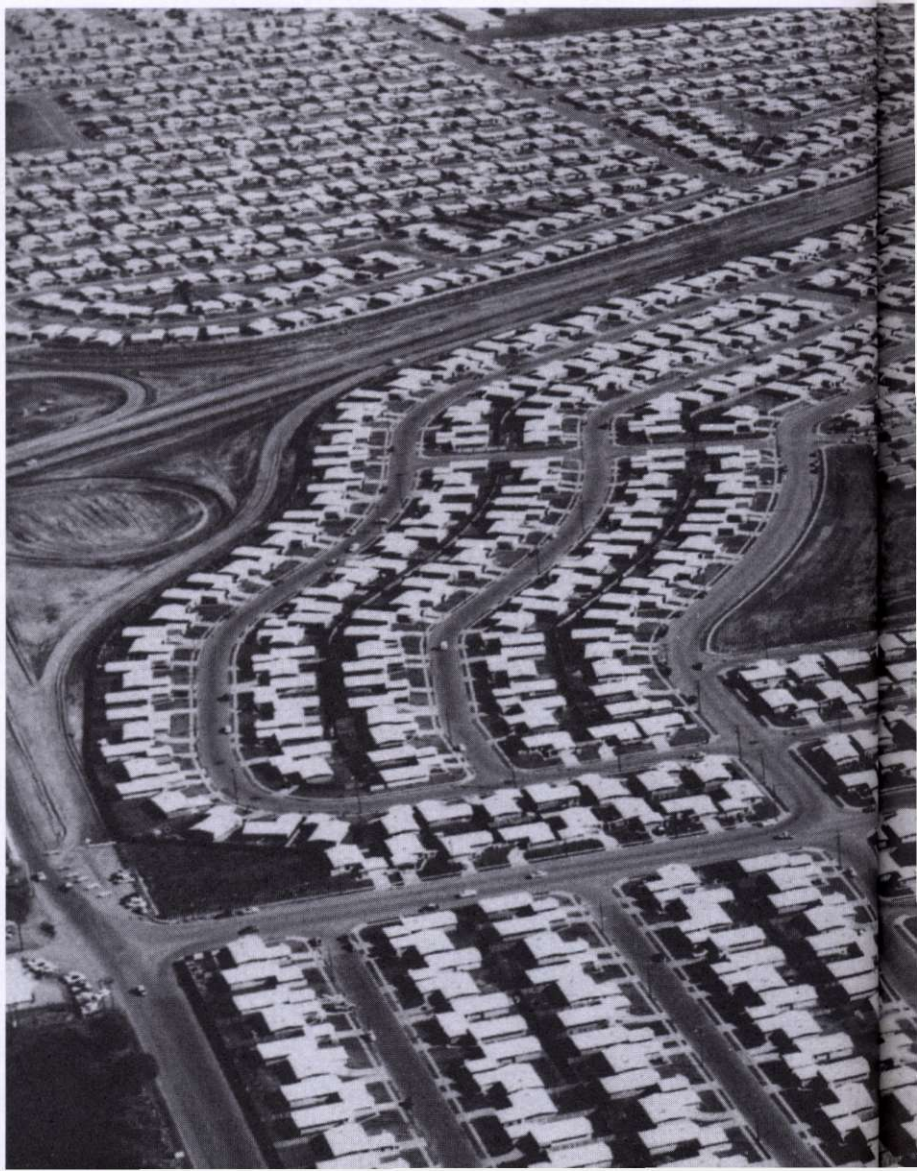


Richard Sennett is socioloog en schreef verschillende boeken over de sociaal-politieke situatie in stedelijke gemeenschappen van de Verenigde Staten. In *The uses of disorder* uit 1970 en *The fall of public man* uit 1974 stelt hij het probleem aan de orde van de sociale gevolgen van een economische welvaart. Het leven zonder schaarste blijkt juist de stedelijke cultuur in een crisis te brengen en niet in de voorspelde situatie van algemeen welzijn en persoonlijke vrijheid. Zijn gedachtengoed sluit aan bij het werk van mensen als Herbert Marcuse en Jane Jacobs en is in die zin momenteel gedateerd te noemen. Toch worden in zijn teksten problemen aangesneden die ook nu uiterst actueel zijn.

Groei van de bevolking door immigratie en toestroom naar de stad, secularisatie van bevolkingsgroepen en politieke fragmentatie nemen in onze grote steden steeds verder toe. Deze ontwikkelingen hebben een continue invloed op het karakter van de stedelijke cultuur. In Sennetts betoog wordt nu juist de ervaring van de *urban jungle* in vele opzichten als belangrijke bron gezien in de ontwikkeling van de mens naar een stadium van een volwassenheid, die de 'gewilde onschuld' van de gemeenschappen in de Amerikaanse suburbs voorbij is. De doorbreking van de stad als een samenstelling van homogene 'getto's' is volgens hem zowel een politieke als een psychologische noodzaak.

Op dit moment schrijft Sennett aan een nieuw boek, *Poiësis*, dat handelt over de sociale verhoudingen in de antieke Griekse samenleving.



De val van de publieke mens

De gemeenschap raakt ongeciviliseerd

Sinds het werk van Camillo Sitte van een eeuw geleden hebben stadsplanners het inrichten of behouden van gemeenschappelijk gebied in de stad als een sociaal doel gezien. Sitte was de aanvoerder van de eerste generatie stedenbouwers die in opstand kwam tegen de monumentale schaal van baron Haussmanns planning van Parijs. Sitte was een Preraphaëliet van de steden, die beweerde dat slechts indien de schaal en de functies van stedelijk leven zouden terugkeren tot die van het laat-middeleeuws tijdperk, mensen de wederzijdse ondersteuning en het direct contact met elkaar zouden (her)vinden dat de stad tot een waardevolle omgeving maakt. Vandaag de dag zouden we deze idealisering van de middeleeuwse stad



Gemeenschapscentrum

afwijzen als een vorm van ontwijkende romantiek, maar het is opvallend om te zien hoe de essentie van deze visie de verbeelding van de moderne stedenbouwkundigen is gaan domineren. Of liever, het geloof in de kleinschalige gemeenschap is een steeds sterker ideaal geworden. Terwijl Sitte – of op een zelfde wijze de visionairs van de *garden city* in Engeland – zich voorstelde dat in een behoorlijk ontworpen stad de gemeenschapsrelaties zich zouden ontwikkelen, hebben de huidige planologen over het algemeen de hoop opgegeven op het ontwerpen van de stad als geheel (omdat zij zowel de grenzen aan hun eigen kennis als hun gebrek aan politieke invloed erkennen). In plaats daarvan hebben zij zich gestort op het werken aan een niveau van gemeenschap, gericht tegen willekeurig welk belang van geld of politiek die de vorming van de gehele stad domineren. Sittes generatie stelde zich een gemeenschap in de stad voor; de huidige stedenbouwer een gemeenschap, die gericht is tegen de stad.

Eerder hebben we onderzocht hoe niet-territoriaal gebonden ideeën van gemeenschap opkomen en welke invloed de persoonlijkheidscultus in de negentiende eeuw op deze ideeën had.¹ Nu zullen we de relatie bekijken tussen een gemeenschappelijke, collectieve persoonlijkheid en de concrete territoria van de gemeenschappen in de moderne stad: de buurt, het *quartier*.

De relatie tussen Sittes generatie en de onze ligt in een veronderstelling ten aanzien van onpersoonlijkheid zoals die ervaren wordt in de grote stad en die direct contact tussen mensen in een territoriale gemeenschap zo belangrijk lijkt te maken. Deze aanname is dat onpersoonlijkheid een gevolg, of een tastbaar effect is van de slechtste kwaden van het industrieel kapitalisme. Het geloof dat onpersoonlijkheid de ziekten van het kapitalisme zichtbaar maakt is zo heersend onder het grote publiek en planologen, dat het de moeite waard is om het idee nader te bekijken, want het leidt tot een bizarre conclusie. Het is algemeen bekend dat industrieel kapitalisme de werkende mens scheidt van het werk dat hij doet, want hij controleert zijn eigen werkzaamheden niet, maar moet deze veeleer verkopen. Daarom is, zo weten we eveneens, het fundamentele probleem van het kapitalisme dissociatie, ook wel vervreemding genoemd; verdeling, scheiding en isolatie zijn de belangrijkste beelden die dit kwaad uitdrukken. Elke situatie die afstand tussen mensen genereert, versterkt daarom telkens kapitalistische krachten van afscheiding, als ze er al niet een direct gevolg van is. Juist het idee van het onbekende kan gaan lijken op een vorm van dit probleem van het kapitalisme; net zoals de mens vervreemd is van zijn werk, is hij gescheiden van zijn vrienden. Een mensenmassa zou hier dan een goed voorbeeld van zijn; massa's zijn slecht, want de mensen kennen elkaar niet. Als deze gevolgtrekking zich voordoet (en zij heeft een consistentie in emotionele, zo niet in zuiver logische zin), dan wordt het overwinnen van het onbekende, het nivelleren van verschillen tussen mensen een kwestie van het overwinnen van het fundamentele kwaad van het kapitalisme. Om deze vervreemding te overwinnen probeer je de schaal van de menselijke ervaring intiem en lokaal te maken. Het komt neer op de verheerlijking van het getto.

Maar juist datgene wat verloren gaat in deze verheerlijking is de idee dat mensen zich alleen ontwikkelen door kennis te maken met het onbekende. Dingen en mensen die vreemd zijn kunnen ingeburgerde ideeën en vaste waarden omverwerpen; onbekend terrein heeft een positieve functie in het menselijk bestaan. Het dient de gewinning van de mens om risico's te nemen. Liefde voor het getto, speciaal het getto van de *middle-class*, neemt de persoon een mogelijkheid om zijn waarnemingen en ervaringen te

1
Deze tekst is
vertaald uit Richard
Sennett, *The fall of
public man*,
Cambridge, 1974,
pp. 294-312; Sennett
verwijst hier naar
eerdere hoofdstuk-
ken uit dit boek.

verrijken en de meest waardevolle van alle menselijke lessen te leren, namelijk het vermogen om de gevestigde condities van zijn leven in twijfel te trekken.

Natuurlijk scheidt het kapitalistisch systeem de arbeider van zijn werk. Maar het is belangrijk om te begrijpen op welke wijze dit systeem, zoals elk ander systeem, niet alleen de ideeën van de verdedigers ervan beheerst, maar ook de ideeën vormt van hen, die zich verzetten tegen de negatieve eigenschappen ervan. Te vaak is datgene wat 'vanzelfsprekend fout' is aan een sociaal systeem vanzelfsprekend, precies omdat de kritiek netjes in het systeem als geheel past en daar weinig schade aan toebrengt. In dit geval past de verheerlijking van een territoriale gemeenschap tegenover het kwaad van een onpersoonlijke, kapitalistische stedenbouw gemakkelijk in het grotere systeem, omdat het eerder tot een lokale verdediging tegenover de buitenwereld leidt dan tot een uitdaging van de mechanismen van die wereld. Als een gemeenschap de plaatselijke overheid in deze termen 'bevecht', dan vecht ze eerder om met rust gelaten te worden, om uitgesloten of afgeschermd te worden van het politieke proces, dan om dit proces zelf te veranderen. Dit is de reden dat de emotionele logica van de gemeenschap, die begint als een verzet tegen het kwaad van modern kapitalisme, eindigt in een bizarre vorm van gedepolitiseerde terugtrekking; het systeem blijft intact, maar misschien kunnen we zorgen dat onze buurt buiten schot blijft.

Maar, zo kan men redeneren, jij bent te idealistisch: in een harde wereld is pure overleving een deugd. Als mensen redelijkerwijs niets meer kunnen doen dan hun lokale gemeenschappen beschermen, waarom zouden wij dat dan bekritisieren, vooral als de publieke wereld van die grotere stad zo leeg en onleefbaar is? Ik wil aantonen dat we geen andere keus hebben dan die grotere wereld leefbaar te maken. De reden is dat, gegeven de condities voor persoonlijkheid die zich hebben ontwikkeld in de moderne periode, de ervaring van andermans persoonlijkheid in een intieme gemeenschappelijke omgeving op zichzelf een destructief proces is. De moderne gemeenschap lijkt te gaan over broederschap in een levenloze, vijandige wereld; in feite betreft het maar al te vaak een ervaring van broedermoord. Bovendien zullen deze voorwaarden van persoonlijkheid, die de directe relaties in een kleine gemeenschap regeren, naar alle waarschijnlijkheid het verlangen van mensen beperken om de 'schokken' te ervaren, die zich voor kunnen doen op onbekend terrein. Deze ervaringen zijn noodzakelijk voor een mens om hem dat gevoel van onderzoek van zijn eigen overtuigingen te geven dat ieder geciviliseerd mens moet hebben. De vernietiging van de stad van de getto's is zowel politiek als psychologisch een noodzaak.

Misschien stel ik de kwestie zo sterk aan de orde, omdat ik en vele andere schrijvers van *New Left* gedurende de laatste tien jaar zo foutief veronderstelden dat de heropbouw van de lokale gemeenschappen het beginpunt zou zijn voor het politiek reorganiseren van de grotere maatschappij. Ons idee zou 'experimenteel bedrog' genoemd kunnen worden; als zich in een directe ervaring radicale veranderingen in geloof en gedrag voordoen, dan zouden de mensen die zo veranderd zijn langzaam deze ervaring collectief maken en verlichting en verandering aan anderen overbrengen.

Vandaag de dag is het beschermende en *upper-class*-karakter van dit geloof in zo'n sociale verandering pijnlijk duidelijk. Zelfs als het idee om een gemeenschap te bouwen en nieuwe vormen van ervaring te delen geïnitieerd zou zijn door de onderdrukten, of door hen ondersteund zou worden, denk ik toch dat de resultaten een zelfde doodlopende weg vormen. Want



Reactie op stadsvernieuwing, Boston, 1973

wat er verkeerd is aan de notie om een gemeenschap tegen de wereld te bouwen, is dat het veronderstelt dat precies die aspecten van vertrouwde ervaring mensen in staat zou stellen om een nieuwe vorm van kameraadschap te ontwikkelen, gebaseerd op het delen van hun gevoelens.

Barricades rond een gemeenschap

De grotere maatschappij, waarvan organisatoren van een radicale buurtgemeenschap een onwetend deel uitmaken, heeft op twee manieren de aandacht gevestigd op het kleinschalig gemeenschapsleven. In eerste instantie praktisch en in de tweede plaats ideologisch.

De ideeën van baron Haussmann in de negentiende eeuw over onroerend goed waren gebaseerd op homogenisering. Nieuwe districten in de stad moesten uit een enkele klasse bestaan en in de oude, centrale stad moesten rijk en arm van elkaar gescheiden worden. Dit was het begin van de monofunctionele, stedelijke ontwikkeling. Elke ruimte in de stad heeft een bepaalde functie en de stad zelf is geatomiseerd. In de Amerikaanse *middle-class suburbs* van de jaren vijftig bereikte de monofunctionele planning een extreem voorbeeld; woningen werden en bloc in grote getale gebouwd met de voorzieningen ergens anders gelokaliseerd: een 'gemeenschapscentrum', een 'educatief park', een winkelcentrum, een ziekenhuis-'campus'. Planners in de rest van de wereld bespotten direct de leegheid, smakeloosheid en de voorliefde voor deze suburbane uitgestrektheid, maar tegelijkertijd zijn zij zorgeloos overgegaan tot een zelfde wijze van bouwen. Neem nederzettingen van uiteenlopende aard als Brasili , Levittown, Pennsylvania en het Euston Centre in Londen en je vindt de resultaten van een vorm van planning, waarin '  n ruimte,   n functie' het operationele principe is. In Brasili  is dit per gebouw, in Levittown per zone en in het Euston Centre per horizontaal niveau.

Hoewel de uitvoering van deze planningsidee n gunstig kan zijn – want er is   n enkele investering in   n bekende kwantiteit – zijn zij niet praktisch in het gebruik. Bijvoorbeeld, als de functionele behoeften van het bepaalde gebied zich historisch wijzigen kan de ruimte niet reageren; zij kan alleen gebruikt worden voor haar oorspronkelijke doel, verlaten worden of voortijdig gesloopt en herbouwd worden. De problemen van Brasili  zijn in dit verband genoegzaam bekend, maar het proces kent een grotere reikwijdte dan de enkelvoudige plannen die falen. Denk bijvoorbeeld eens aan wat een geatomiseerde stad – met een ruimte voor iedere klasse en ras – betekent voor pogingen tot raciale of klassenintegratie, hetzij voor wat betreft educatie hetzij voor recreatie: verplaatsing en invasie zullen de ervaringen worden in plaats van de bedoelde ervaring van harmonieuze integratie van bevolkingsgroepen. Of zo'n geforceerde menging ooit zou werken in een raciale of sterk klassen-gesegregeerde samenleving is een open vraag; het punt is dat een stedelijke kaart met eenduidige functies en ruimtes al dit soort problemen verergert.

De atomisering van de stad heeft een praktisch einde gemaakt aan een essenti le component van de publieke ruimte: de overlap van functies in een enkel gebiedsdeel, die haar complexe ervaring cre ert. De Amerikaanse stedenbouwkundige Howard Saalmon heeft eens geschreven dat de planningsinspanning die Haussmann initieerde een eind heeft gemaakt aan het modale stedelijk tafereel: de verweving van de noodzaak tot werk, van koestering van kinderen, van gezelligheid onder volwassenen en van onpersoonlijke ontmoetingen in en rond een enkel huis. Saalmon dacht aan de pre-industri le huishoudens, waarin winkels, kantoren en woonbuurten in

dezelfde complexen waren ondergebracht, maar de klacht gaat ook op voor de grotere stad. Het vernietigen van de veelheid aan functies en het zodanig ontwerpen dat het gebruik van de ruimte niet kan veranderen als de gebruikers veranderen, is alleen rationeel in termen van aanvangsinvesteringen.

Een deel van de uiteindelijke kosten die berekend moeten worden in deze vernietiging van de openbare ruimte, is de paradoxale claim die het legt op de gemeenschap. Want ook al maakt de atomisering van de stad het bijvoorbeeld voor ouders moeilijk om tijdens hun werk op hun kinderen te passen, deze vernietiging creëert tevens een behoefte aan menselijk contact. In Amerikaanse suburbs wordt deze behoefte bevredigd door een toevlucht te nemen tot vrijwillige verbintenissen; onder het mom van deelname aan een gemeenschappelijke taak of het nastreven van een enkele ervaring, krijgen mensen de mogelijkheid om de nadelen van een door planologen aan hun gemeenschap opgelegde geografie te overwinnen. Onder mensen die tegen onderzoekers zeggen dat ze ongelovig zijn, bevindt zich een enorm aantal dat lid is van een suburbane kerkgemeenschap; en als de naoorlogse *baby-boom* afgelopen is blijven veel ouders van wie de kinderen al volwassen zijn, nog lid van ouderverenigingen. Een lange en fundamenteel nutteloze discussie tussen Amerikaanse stedenbouwers heeft zich de laatste twee decennia afgespeeld rond de vraag of de *suburbs* 'echte' gemeenschappen zijn of niet. Het belangrijkste is dat de vraag überhaupt gesteld wordt: dat de gemeenschap een probleem is waarover men moet nadenken. Want de condities van de moderne stedelijke ontwikkeling maken dat het gemeenschapscontact zelf een antwoord op de sociale dood van de stad lijkt. Deze patronen van stedelijke ontwikkeling hebben geen verlangen opgeroepen om de stad zelf een nieuwe vorm te geven; 'alternatieven' – dat wil zeggen, een vlucht – is de reactie. Wij weten uit de geschiedenis van het publieke leven in de negentiende eeuw dat het verval in dit domein samenging met een tegengestelde en pijnlijke groei van de tegenhanger ervan, de psychologie. De krachten die leidden tot het verval van het ene, stimuleerden de opkomst van het andere. De pogingen om een gemeenschap te maken in de stad zijn pogingen om psychologische waarden om te vormen in sociale relaties. De werkelijke invloed van de onevenwichtigheid van het onpersoonlijke en psychologische leven in gemeenschapsrelaties ligt dus niet in het feit dat de zoektocht naar gemeenschapsleven dwingend is geworden; het ligt in de verwachtingen die mensen koesteren in hun verlangen naar besloten, open relaties met anderen in hetzelfde gebied.

De grotere samenleving heeft deze verwachtingen op zowel ideologische als praktische wijze vormgegeven. En wel door middel van het beeld van de mensenmassa. Want deze beelden zijn naar het idee van de mensen verschillend geworden van beelden van de gemeenschap; sterker nog, gemeenschap en massa lijken nu tegengesteld te zijn. De *bourgeois* burger in de massa ontwikkelde in de laatste eeuw een schild van stilte rond zichzelf. Hij deed dit uit angst. Deze angst was tot op zekere hoogte een kwestie van klasseverschil, maar niet alleen. Een meer onbepaalde bezorgdheid over het niet weten wat men kon verwachten, over publiek onteerd worden, bracht hem tot de poging zich te isoleren door te zwijgen wanneer hij zich in dit publiek milieu bevond. In tegenstelling tot zijn tegenhanger van het Ancien Régime die ook de ongerustheid van het massaleven kende, probeerde hij niet zijn sociale gedrag publiekelijk te controleren; hij probeerde het eerder uit te wissen, zodat de bourgeoisie op straat zich in de massa bevond maar er geen deel van uitmaakte.

Het heersende beeld van de massa van vandaag is in een bepaald

opzicht een uitbreiding van dit negentiende-eeuwse idee van isolering. Lyn Lofland en Erving Goffman hebben bijvoorbeeld met grote precisie de rituelen onderzocht waarmee vreemden in drukke straten elkaar kleine aanwijzingen geven, die elke persoon tegelijkertijd in eenzaamheid laten: je laat eerder je blik zakken dan dat je een vreemde aankijkt om hem te verzekeren dat je 'in orde' bent; je begeeft je in het voetgangersballet waarbij je elkaar niet in de weg probeert te lopen; als je tegen een vreemde spreekt begin je met jezelf te excuseren, enzovoort. Dit gedrag kan men zelfs vinden in de ontspannen massa's bij sportevenementen of politieke bijeenkomsten.

Maar de moderne beelden van de massa hebben zo ook het idee van angst uit de negentiende eeuw voortgezet, zodat een geheel nieuw principe van omgang met en denken over de massa is ontstaan. En dat houdt in dat de massa de toestand is waarin de meest elementaire passies van de mens ongeremd geuit worden; de massa is de dierlijke mens die losgelaten wordt. Dit beeld van de massa heeft een expliciet klassenkarakter gekregen. De mensen die actief hun gevoelens uiten in een massa worden gewoonlijk gezien als het *Lumpenproletariat*, de onderklassen of gevaarlijke sociale mislukkelingen. In de stedelijke rellen van Parijs in de late jaren zestig en in de rellen in de Amerikaanse steden in dezelfde tijd, beschreven de conservatieve pers en haar publiek de 'slechte' studenten en zwarten als opjutters van het massasentiment; de eersten waren volgens de *Figaro* 'studenten uit behoeftige en gebroken gezinnen' en de laatsten in de woorden van de toenmalige Amerikaanse vice-president 'niets meer dan dronken schooiers'. Op deze manier worden de bedreigingen die komen van de onderkant van de samenleving en van de luidruchtige massa gelijkgesteld, maar deze samenvoeging op zich verklaart nog niet echt de angst voor de bevrijding van spontane gevoelens, die de massa in een monster lijken te veranderen. Respectabele mensen die deze angst verwoorden spreken niet over arme, slechte zwarten die meer spontaniteit bezitten; onderzoekers van het ontstaan van de opstanden ontmoetten vaak mensen die het gepeupel bekritiseerden met het bedroevende commentaar dat er wel eens iemand zijn controle zou kunnen verliezen in een massa. In dit geval verschijnt de massa zowel als een oorzaak van kwaadaardige spontaniteit als het medium waarin een kwaadaardige klasse zichzelf uitdrukt.

De literatuur van de sociale wetenschappen geeft voorbeelden van deze angst voor spontaan massageweld en licht dit toe met een grotere diepgang dan het populaire gevoel, maar wel met hetzelfde verloop. De discipline van de sociaal-psychologie zelf voert terug tot het werk van Gustave le Bon, die aan het begin van deze eeuw de veranderingen die de massa geacht werd te veroorzaken in het individuele gevoel – en een gewone, rechtgeaarde burger tot een monster maakte – gebruikte als belangrijkste voorbeeld van de wijze waarop de 'psychologie' van de mens berustte op de vraag of hij werd beschouwd als individu of als onderdeel van een sociale groep. De massa zou een spontaan geweld losmaken in haar deelnemers, dat geen van hen afzonderlijk zou tonen in zijn gewone omgang met anderen. Le Bon maakte geen wetenschappelijke aanspraak op zijn visie, maar een groep van onderzoekers van dieren met een soortgelijke uitkomst deed dat wel. Deze onderzoekers, die met ratten werkten, beweerden dat een zekere 'gedragsversimpeling' zich voordeed bij ratten als zij in een laboratoriumsituatie met vele bij elkaar gezet werden. De ratten werden verschrikkelijk gemeen en elke rat verdedigde zijn territorium tegen alle nieuwkomers: overbevolking werd geacht een soort psychotische stoornis te veroorzaken. Deze wetenschappelijke beweringen blijken uiteindelijk nogal mager te zijn, of men nu wel of

88

niet gelooft dat menselijk gedrag zich laat afleiden uit dierlijk gedrag. Hoewel zij overdag psychotisch zijn, slapen ratten in een overbevolkte situatie, net als alle andere ratten, 's nachts zo dicht mogelijk op elkaar; verdwaalde ratten die zich niet tegen soortgenoten kunnen vlijen, leiden aan slapeloosheid. Weinig andere dieren reageren net zo op overbevolking; ratten in gevangenschap reageren anders op overbevolking, die door hen als permanent wordt ervaren, dan ratten in hun natuurlijke omgeving doen, enzovoort. Interessant aan deze 'wetenschappelijke' theorie van overbevolking zijn niet haar gebreken, maar de culturele veronderstellingen die de betrokken onderzoekers ertoe brachten een zeer bijzondere situatie tot een algemene metafoor van de psychologische kwaden van de massa te maken. Impliciet wordt bevestigd dat slechts een simpele, duidelijk gemarkeerde ruimte, waar slechts een paar individuen contact met elkaar hebben, de orde zou kunnen bewaren.

Moderne beeldvorming van massa's heeft gevolgen voor moderne ideeën van gemeenschap. In de minder complexe omgeving zal er orde zijn, want de individuen kennen elkaar en hun territoriale omgeving. Je burens zullen weten of je in een spontane dolheid je huis verlaat, terwijl in een massa niemand je zal kennen. Anders gezegd, de buurtgemeenschap heeft een controlerende functie. Maar hoe kan het dan ook de plaats zijn waar mensen open en vrij met elkaar omgaan? Precies deze contradictie leidt tot de vreemde rollen die gespeeld worden in het moderne gemeenschapsleven; rollen waarin mensen tegelijkertijd proberen emotioneel open met elkaar te zijn en elkaar te controleren. Het gevolg van deze contradictie is dat de ervaring van het lokale gemeenschapsleven, ogenschijnlijk een oefening in broederschap in een vijandelijke omgeving, vaak een oefening wordt in broedermoord.

Broedermoord heeft twee betekenissen. Eerst en vooral betekent het dat broeders zich tegen elkaar keren. Zij geven zich aan elkaar bloot, zij hebben hierdoor wederzijdse verwachtingen van elkaar en zij begrijpen dat zij beiden iets willen. Ten tweede betekent het dat deze mentaliteit zich tegen de wereld keert. Wij zijn een gemeenschap; wij zijn 'echt'; de buitenwereld reageert niet op ons zoals we echt zijn; daarom is er iets mee mis; zij heeft ons in de steek gelaten; daarom willen we er niets mee te maken hebben. In feite vertonen deze processen hetzelfde ritme van afsluiting, teleurstelling en isolering. (...)

De logica van een *Gemeinschaft*-samenleving zal dit gemeenschapsritme met de tijd meer en meer naar een lokaal niveau verschuiven. Dat is wat er in de laatste eeuw is gebeurd. 'Gemeenschap' is een emotionele afkeer van de maatschappij geworden en een territoriale barricade in de stad. De strijd tussen psyche en maatschappij heeft een ware geografische focus verkregen, een die de oudere, gedragsmatige balans tussen publiek en privaat vervangt. Deze nieuwe geografie stelt gemeenschappelijkheid versus stedelijkheid; het territorium van het warme gevoel versus het territorium van de onpersoonlijke leegte. (...)²

De humane kosten van gemeenschap

Antropologen hebben een term voor een bepaald aspect van territoriale, gemeenschappelijke rigiditeit. Zij noemen dat pseudo-vorming van nieuwe species, waarmee ze bedoelen dat een stam optreedt alsof hij de enige groep wezens vormt die werkelijk menselijk is. Andere stammen zijn minderwaardig, zijn minder menselijk. Maar als de moderne gemeenschapsprocessen in dit raamwerk geplaatst zouden worden, zou een essentieel aspect

2

De hier weggelaten passage – onder de kop 'Barricades van binnenuit' – geeft een uitgebreide reconstructie en analyse van het verzet in de voornamelijk joodse wijk Forest Hill in New York tegen de door de centrale overheid opgedrongen sociale woningbouw voor zwarte families. Uit praktische overwegingen is deze passage niet vertaald. Hieronder vindt u echter de inleiding op en de conclusie van dit hoofdstuk.

Het is leerzaam om naar een voorbeeld te kijken van zo'n terugtrekking uit de buitenwereld, in een buurt waar in eerste instantie niemand dit proces heeft willen doen plaatsvinden. Ik denk aan het Forest-Hill-geschied in New York, weinig bekend buiten de stad maar erinnetend tot sterke verdeeldheid leidend. In Forest Hill namelijk kwam een gemeenschapsgroep tot stand om zuiver politieke doelstellingen na te streven en deze ontwikkelde zich langzamerhand tot een zelfgesloten toevluchtsoord. De psychologische uitwisselingen tussen mensen in de gemeenschap werden

van het proces over het hoofd gezien worden. De groei van intolerantie is niet een produkt van overdreven trots, arrogantie of zelfverzekerdheid van de groep. Het is een veel kwetsbaarder proces met zelftwijfel, waarbij de gemeenschap alleen bestaat bij gratie van een continu opzweepen van emoties. De reden van deze hysterie is niet een kwestie van aangeboren destructiedrang van de mens die vrijkomt in solidariteitsacties, maar ligt in het feit dat de culturele situatie zo is geworden dat zonder enig duw-en-trekwerk echte sociale verbanden onnatuurlijk lijken.

In een maatschappij van geatomiseerde sociale ruimten zijn mensen altijd bang dat zij van elkaar afgesloten zullen raken. Het materiaal dat deze cultuur mensen biedt om 'aan te sluiten' bij anderen zijn instabiele symbolen van impulsiviteit en goede voornemens. Omdat de symbolen zo problematisch van karakter zijn, is het onvermijdelijk dat de mensen die er gebruik van maken tegelijkertijd de kracht ervan uitproberen. Hoe ver kun je gaan, hoe sterk kan een gemeenschapsgevoel worden? Mensen moeten echt gevoel gelijk gaan stellen met extreem gevoel. In de Verlichting gaven mensen zichzelf over aan emotionele vertoningen die in een hedendaags café of theater beschamend gevonden zouden worden. Huilen in het theater had echter een betekenis in en op zichzelf, voor iedereen. De emotie die ervaren wordt in een moderne broederlijke groep, maakt daarentegen een integrerend deel uit van de verklaring wie je bent en wie je vriend is. De dramatische vertoningen van gevoel worden signalen voor anderen dat je 'echt' bent en ook – door jezelf op te zwepen tot een koortsachtig hoogtepunt – om jezelf te overtuigen dat je 'echt' bent.

Laten we eens bekijken met welk vuur stedenbouwers zo onbezorgd spelen als ze spreken over het tot stand brengen van een gevoel van saamhorigheid op een lokaal niveau in de stad, in tegenstelling tot een revitalisering van een betekenisvolle publieke ruimte en publiek leven in de stad als geheel.

Men hoeft niet te geloven in een alom aanwezig complot om te kunnen inzien dat deze strijd voor een gemeenschappelijke solidariteit een stabiliserende functie heeft in de grotere politieke structuren van de maatschappij. Net als charismatische beleving een afleiding van deze grotere politieke structuren is, leidt de poging om een buurtgemeenschap te vormen ook de aandacht af van deze structuren. De stormen en spanningen van de broedermoord zijn systeem-behoudend. En opnieuw – net als met de charismatische beleving – is het te gemakkelijk persoonlijke hartstochten in de maatschappij te verwarren met de versterking van haar orde. Feitelijk is het tegenovergestelde het geval; hoe meer mensen zich in deze hartstochten van de maatschappij storten, des te meer blijven de instituties van de sociale orde onaangetaast. Bij het bespreken van vraagstukken van persoonlijke motivatie in de politiek in termen van verleiding – hetzij in charismatisch leiderschap hetzij in het vormen van de basis van gemeenschapsgevoel – is geen sprake van een metafoor, maar van een systematisch structureel feit. Mensen die vechten om een gemeenschap te vormen, raken steeds meer verstrikt in elkaars emoties en steeds verder verwijderd van een begrip van – laat staan een uitdaging van – de machtsinstituties, die zo graag 'lokale participatie' en 'lokale betrokkenheid' willen hebben. De meeste zogenaamde progressieve stadsplanning heeft een zeer bijzondere vorm van decentralisatie tot doel gehad. Plaatselijke eenheden, tuinkwartalen, dorp- of wijkraden worden gevormd; het doel is formeel plaatselijke, controlerende machten, maar in feite hebben deze lokale eenheden geen werkelijke macht. In een sterk onderling afhankelijke economie is plaatselijke besluitvorming over plaatse-

belangrijker dan de bestrijding van de werkende procedures van de stad. Op bepaalde wijze heeft de Forest-Hill-affaire gelijkenissen met die van Dreyfus, want in beide vormde de gemeenschap zich rond een collectieve persoonlijkheid wiens zorg en voeding het belangrijkste werk van de mensen in de gemeenschap werden. Maar deze moderne strijd van de gemeente toont ook de cumulatieve effecten van de atomisering van de stad. Na een minutieuze beschrijving van het verloop van de zaak concludeert Sennett vervolgens dat: deze prettige, rustige gemeenschap zichzelf tot een getto maakte, ze bouwde haar eigen muren. Haar leden deden alsof zij een positie innamen op de markt van morele schending. Op geen enkele wijze is de aard van het conflict echter ideologisch. Maar het proces van het conflict is gelijk aan dat van ideologische conflicten, waarin het positie innemen langzamerhand verandert in het aannemen van een rigide, symbolisch, collectief zelfbewustzijn. Dichterbij in tijd en plaats, eindigden de zwarte-gemeenschapsbeweging uit de jaren zestig, uitdagers van de middenklasse met het bouwen van dezelfde muren, toen elk van de verschillende partij-onderdelen die betrokken waren bij lange-termijnbeleid, langzamerhand zichzelf gingen zien als een zelfstandig gelegitimeerde 'stem van het volk'. Buitenstaanders, zwart of blank, hadden zich erbuiten te houden.



Massareproductie van de individuele woning

lijke zaken een illusie. Het resultaat van deze goedbedoelde inspanningen tot decentralisatie creëert een gemeenschapsritmiek, wellicht niet zo extreem als in Forest Hill,³ maar bedroevend gelijkend in structuur. Elke stede-
debouwer zal deze lokale strijd kennen waarin mensen – in feite overtuigd dat zij de invloed hebben om iets te veranderen in de gemeenschap – betrokken raken in een heftige strijd over de vraag wie 'echt' voor de gemeenschap spreekt. Deze strijd neemt mensen zo in beslag met zaken over interne identiteit, solidariteit of dominantie, dat wanneer de werkelijke onderhandelingen over macht aan de orde zijn en de gemeenschap zich moet richten naar de grotere structuur van de stad en staat die de werkelijke macht bezitten, de gemeenschap zo naar binnen gericht is, dat zij doof is voor de buitenwereld, dan wel uitgeput of uiteengevallen. (...)

De weigering om met de realiteit buiten de eigen parochie om te gaan, haar te absorberen en uit te buiten is in bepaald opzicht een universeel menselijke behoefte: als een simpele angst voor het onbekende. Gemeenschapsgevoel gevormd door het delen van drijfveren heeft de specifieke rol van het versterken van de angst voor het onbekende, waarbij claustrofobie wordt omgezet in een ethisch principe.

De term 'Gemeinschaft' betekende oorspronkelijk de volledige onthulling van gevoel aan anderen; historisch bezien is het op hetzelfde moment een gemeenschap van mensen gaan betekenen. Deze twee te zamen maken het begrip Gemeinschaft tot een speciale sociale groep waarin open emotionele relaties mogelijk zijn, in tegenstelling tot groepen waarin deelsgewijze, mechanische of emotioneel onverschillige relaties de overhand hebben. Iedere samenleving is – zoals we hebben gezien – op bepaalde wijze gebaseerd op een fantasie. Wat kenmerkend is voor de moderne Gemeinschaftsamenleving is dat de mensen de fantasie delen dat zij allen dezelfde aandriften hebben, dezelfde motivatiestructuur. In Forest Hill bijvoorbeeld betekende boosheid dat je er trots op was om joods te zijn.

Als aandrift en collectief leven bijeengebracht zijn, kan het ritme van de broedermoord beginnen. Als mensen nieuwe aandriften krijgen dan zal de gemeenschap fragmenteren; men zal niet dezelfde gevoelens delen; de persoon die verandert 'verraadt' de gemeenschap; individuele afwijking bedreigt de kracht van het geheel; daarom moeten mensen in het oog gehouden en getest worden. Wantrouwen en solidariteit, ogenschijnlijk zo tegengesteld, komen bij elkaar. De afwezigheid, het onbegrip of de onverschilligheid van de buitenwereld wordt op dezelfde wijze geïnterpreteerd. Maar als broederlijke gevoelens direct en sterk gevoeld worden, hoe kan het dan dat anderen dit niet begrijpen, dat zij niet hetzelfde reageren; waarom richt de wereld zich niet naar de emotionele behoeften? Het antwoord op deze vragen kan slechts luiden dat de wereld buiten de gemeenschap minder 'echt' is, minder authentiek dan het leven in de gemeenschap. Het gevolg van dat antwoord is niet een uitdaging van de buitenwereld, maar een afwijzing en een terugkeer naar het waakzaam delen met anderen 'die het begrijpen'. Dit is het vreemde sectarische van een geseculariseerde maatschappij. Het is het resultaat van de omzetting van direct met anderen opgedane ervaringen in een sociaal principe. Helaas, grootschalige krachten in de maatschappij kunnen psychologisch op een afstand worden gehouden, maar daarom verdwijnen ze nog niet.

Tenslotte is de moderne Gemeinschaft eerder een vorm van gevoel dan van actie. De enige actie die de gemeenschap onderneemt is het voeren van een emotionele huishouding, het zuiveren van de gemeenschap van diege-

nen die niet als de anderen voelen. De gemeenschap kan niets van buitenaf absorberen en zichzelf vergroten want dan zal zij onzuiver worden. Een collectieve persoonlijkheid wordt dus geplaatst tegenover de essentie van sociabiliteit – uitwisseling – en een psychologische gemeenschap komt in oorlog met een maatschappelijke complexiteit.

Stedebouwers moeten nog steeds een fundamentele waarheid leren kennen, die door conservatieve schrijvers werd bemerkt maar voor de verkeerde zaken werd ingezet. En dat is dat mensen alleen sociaal kunnen zijn als zij enige bescherming van elkaar hebben; zonder obstakels of grenzen en zonder de onderlinge afstand die de essentie is van de onpersoonlijkheid zijn mensen destructief. Dat is niet zo omdat de 'natuur van de mens' gewelddadig is – de conservatieve fout – maar omdat het gezamenlijk effect van de cultuur geproduceerd door het modern kapitalisme en secularisme broedermoord logisch maakt als mensen intieme relaties gebruiken als een basis voor sociale relaties.

Het werkelijke probleem van de stadsplanning is niet de vraag wat te doen, maar wat te vermijden. Ondanks de waarschuwingen van sociaal-psychologische onderzoekers hebben mensen in potentie een werkelijke aanleg voor groepsleven in overbevolkte situaties. De kunst van het plannen van stedelijke pleinen is niet geheim; zij is met succes vele eeuwen gepraktiseerd, gewoonlijk zonder officieel opgeleide architecten. Historisch gezien zijn het dode publieke leven en het geperverteerde gemeenschapsleven zoiets als een anomalie. De vraag is hoe we symptomen van onze vreemde ziekte kunnen herkennen; symptomen die zowel liggen in gangbare noties met betrekking tot de menselijke schaal en de goede gemeenschap als in de valse noties van de onpersoonlijkheid als een moreel kwaad per se. Kortom, als stadsplanning de kwaliteit van het leven denkt te verbeteren door het intiemer te maken, dan creëert het gevoel van de planoloog voor menselijkheid precies de steriliteit die hij zou moeten vermijden.

Vertaling en bewerking: Willem Sulsters

