

De stad is de crypte van God

'Ze beweren dat het saai is op het platteland, wel, ik zou dood gaan, ik zou me van ellende verhangen wanneer ik ook maar een dag in de stad zou moeten leven zoals zij leven met die stomme clubs, kroegen en theaters van hen. Een landheer heeft geen tijd om zich te vervelen. Zijn leven is tot op de laatste minuut gevuld. En wat een afwisseling en wat een prachtig werk! Een werk dat de ziel waarlijk verheft. Nee, in de hele wereld vind je geen genot dat dit kan evenaren! Hier, en nergens anders, wordt de mens God gelijk.'¹ In Nikolaj Gogol's *Dode Zielen* vervloekt de stuurse landheer Konstanzjoglo de stad en prijst de eenvoudige en eeuwige waarden van een leven in de goddelijke natuur, waar het land bedwongen wordt met knoestige handen, scharen en eggen. Het land, dat is het ware leven!

Het romantische verlangen naar authenticiteit deed ook de Franse filosoof Jean-Jacques Rousseau de stad ontvluchten. Zijn verhuizing naar het land verbaasde zijn mede-*philosofes*. Voor hen was de stad het centrum van de filosofie, politiek en geleerdheid. Voor Rousseau echter was het een bedrukkende plek vol valsheid, bedrog en oppervlakkigheid, een symptoom van een bedorven beschaving. Ruim een eeuw later wees de eerste Tsjechische president en filosoof Tomáš Masaryk (1850-1937) op een ander symptoom van de moderniteit, de zelfmoord. De toenemende ontkerkelijking en rationalisering van de stad ondergroef het natuurlijke wereldbeeld waarin morele waarden even objectief zijn als maten en gewichten. Het verlies van deze betekenis en zingeving is de vloek van de moderne mens.

Deze strijd tussen de waarden van stad en het land is oud, zeer oud. Het eenvoudige en geharde karakter van de landbouwer dat ten grondslag aan het klassieke Romeinse imperium lag stond op gespannen voet met diens multiculturalisme, luxe en politieke machtsstrijd. In de polis liep de stereotiepe idealisering van de brave landbouwer gelijk op met het gevoel van onbehagen. Ook Masaryk bediende zich van het ideaal van de archetypische boer die in een orde werkt waarin de aanwezigheid van God even reëel is als zijn ploeg en zijn akker. Daartegenover staat de onoplosbare crisis van de moderne mens die verloren is gegaan in de illusies en vlakke alledaagsheid van de stad. Vervreemd van zichzelf ziet hij de zelfmoord als logisch alternatief voor het verveelde bestaan.

Maar leidt het leven van de stedeling noodzakelijk tot vervreemding, vervlakking en alledaagsheid, of nog erger, tot een vals bewustzijn waar clubs, kroegen en theaters ons doen geloven dat wij werkelijk gelukkig zijn? Als het land verwijst naar een natuurlijke, of goddelijke orde die ons de gegeven werkelijkheid laat ontstijgen, is er dan een mogelijkheid dat de stad ons ook boven een naïeve en gegeven werkelijkheid kan verheffen? Die mogelijkheid lijkt er zeker, maar in tegenstelling tot het positivisme van het land betreft het hier een negatieve oorzaak, één die de stad eigen is. Om deze oorzaak te verkennen moeten we eerst de geest van de stad begrijpen.

Elke plek heeft een geest, een *genius loci*, waar een plaatselijke verbinding van ruimtelijke ordening, architectuur, geschiedenis, cultuur, identiteiten en mensen die geest vorm geven. De geest van de stad is echter uniek omdat het uit elementen bestaat die nergens anders voorkomen. Ze is historisch bepaald door haar oorsprong in het oude Athene. Voor ons is de opkomst van de antieke polis van buitengewoon

belang omdat zij de oorsprong van onze westerse problemen en paradoxen is, zoals vrijheid, machtsuitoefening en waarheid. Dit problematische gemeengoed manifesteert zich het sterkst wanneer het wordt opgelegd aan gemeenschappen die niet aan deze historische ontwikkeling deel hebben gehad.

Het denken van de Tsjechische filosoof Jan Patočka (1907-1977) kan ons helpen dit unieke karakter van de stad te begrijpen. De opkomst van de polis is niet alleen een concreet, historisch gegeven maar volgens Patočka ook een filosofische gebeurtenis die tot ver in de moderne beschaving doorwerkt. De materiele voorwaarden voor het ontstaan van de Atheense polis, zoals het inbinden van de macht van tirannen en aristocraten, de verschuiving van de macht naar het volk (of het mannelijke aandeel daarvan), en de verantwoordelijkheid van de magistraten, leidden tot de vorming van drie specifieke disciplines die volstrekt revolutionair waren en onze vraagstukken nog steeds bepalen: de politiek, de geschiedenis en de filosofie.

De naburige gemeenschappen, keizerrijken en monarchieën kenden deze disciplines niet of zeer beperkt. Deze samenlevingen werden geregeerd met een positieve, opgelegde betekenis aan hun bestaan, vrijwel altijd vertegenwoordigd door het hoofd van dit huishoudelijke imperium. De aard van deze gemeenschappen is naïef en in die zin prehistorisch: de tijd beweegt zich hier in een natuurlijke cirkel waar alleen de goden zich aan kunnen onttrekken. De mensen zijn er gevangen in een sfeer van een voortdurend nu, waarin zij en hun cultuur onderworpen zijn aan de instandhouding van het leven. De Joods-Duits-Amerikaanse filosofe Hannah Arendt (1906-1975) noemde het werk de spil van dit eeuwig draaiende wiel; het werk dat de mens tot slaaf maakt van zijn eigen kringloop. Het gewonnen product is nog niet verbruikt of het moet alweer opnieuw door werk aangevuld worden om het leven, en de verwante goddelijke orde, in stand te houden.

De polis Athene ontbrak het niet aan werk. Maar daar was het niet langer de spil van de goddelijke orde (de goden werken immers nooit, dat laten zij aan de mensen over). Door de ontwikkeling van politieke theorieën, de filosofische zoektocht naar de aard van de werkelijkheid, en het besef dat het heden een gevolg is van historisch handelen werd deze positieve, goddelijke orde afgebroken. De opgelegde waarheden die het leven en het menszijn inhoud gaven, werden hier drastisch geproblematiseerd. Niet in één klap, maar geleidelijk. God sterft immers nooit ineens, maar elke generatie opnieuw. En God sterft nooit op het land, maar altijd in de stad. De polis is de crypte van God.

Volgens Patočka was Socrates de belichaming van de polis, dé filosoof van het negativisme. Hij bouwde geen systemen, maar problematiseerde, brak af, gaf aanleiding tot haat en nijd, maar beriep zich altijd op de verantwoordelijkheid van de mens om zich te richten op het goede door de zorg voor de ziel. Alleen de spirituele zelfmutilatie van het individu kan het startpunt zijn van deze zorg. Dit ontworstelen aan vooroordelen en opgelegde betekenissen leidt tot de ware vrijheid. De stad is nu de bron van het onbehagen, van die beangstigende vrijheid die tevens de voorwaarde is voor een leven in waarheid en verantwoordelijkheid.

Dat deze aard van de polis niet automatisch tot een politieke vrijheid, ruimdenkendheid en zelfverheffing leidt, blijkt uit de doodstraf van Socrates. De mens

kan moeilijk overweg met het problematische aspect van het bestaan en doet niets liever dan deze zo snel mogelijk op te heffen. Als we dit problematische aspect proberen op te heffen, doen we net zoals de Romeinen een beroep op de normen en waarden van de eerlijke, respectvolle bescheidenheid van de geïdealiseerde boer. Het is dan ook niet verwonderlijk dat juist een boerenpartij in tijden van onbehagen de politieke winst binnenhaalt en de problematische stedeling het meest effectief beteugelt.

Hannah Arendt vroeg zich ooit af of de eenheid van de antieke polis en de vrijheid nog opging voor de moderne politiek, waar het eerder lijkt dat vrijheid begint waar de politiek eindigt. De moderne stad is nu eerder een plek die onderworpen is aan een bureaucratie die de onbehaaglijke vrijheid wil beperken, zodat we de problematische aard van de stad ontkennen. Het instrument daarvoor is ook hier het werk, maar nu niet langer de noeste landarbeid en eerlijke productie. Het is de zinloze carrousel van de assessment controllers, production planners, assessors, incubators, innovation advisors, service engineering device producers en andere 'hoofdarbeid' die ons veroordeelt tot louter leven van negen tot vijf. Het dompelt ons weliswaar onder in een positieve, maar uiteindelijk lege orde. Tegelijkertijd dringt die orde zich als ideaal aan ons op.

Het is onze ironie dat juist de eeuwig onbehaaglijke, problematische stad een vrij, verantwoordelijk en waarachtig leven mogelijk maakt. Door dit onbehagen op te heffen drukken we deze mogelijkheid de kop in. Een tijd van onbehagen bestaat niet, de tijd zelf is het onbehagen. De ene generatie ervaart het in een burgeroorlog, de andere in problemen met het multiculturalisme, weer een ander in het verval van de autoriteit. Hier is strijd is de vader van alle dingen, en meer nog is strijd de vader van de stad.

Uit een negatieve politieke structuur rijst een positieve mogelijkheid. Alleen in de stad voelt men de implicaties van de gebeurtenissen, van de ideeën, van de politieke strijd, en alleen in de stad wordt de betekenis van ons leven zodanig geschokt dat ontelbare nieuwe mogelijkheden en horizonten zich openen. Toch hebben de critici, ongeacht hun romantische verlangen naar het land, niet helemaal ongelijk in hun verwerping van de problematische polis. Maar zij wijzen op de vlucht in de alledaagse afleiding van de stedeling. De vervallenheid van de moderne mens verleidde de Duitse filosoof Martin Heidegger (...) tot het zwakgebod dat alleen een god ons nog kan redden. Patočka, daarentegen, ziet de vervallenheid niet als een eindpunt, maar als een noodzakelijk begin van een authentiek menselijk leven. En er is geen betere start voor deze reis dan de stad.
