

Empirie en relaties, een oefening in het genereuze denken

Jacob Voorthuis

Waar men, ongeveer vanaf het begin van de twintigste eeuw een gezonde zelfstandigheid voor ogen had, een sobere, enigszins ascetische zelfbestemming, een ideaal het eigen leven met zorg en liefde te kunnen opbouwen en onderhouden op basis van eigen, verantwoordelijk genomen beslissingen, denkt men nu dat de politiek die deze individualiseringswens tot vervulling heeft moeten brengen jammerlijk is doorgeslagen. In plaats van een *gezonde* individualisering hebben we een *ziek* monster gebaard: een blind, zelftroostend en zwaarlijvig consumisme, een autistisch egoïsme dat, zo zegt men, elk collectief handelen onmogelijk maakt. Via de eindeloos onderhandelende, zelfdienende coalitiepolitiek met haar pedagogisch onverantwoorde gedoogbeleid en haar populistische opwellingen zijn we als samenleving niet aangekomen bij een *gezond* individualisme, maar bij een *ziek* egoïsme. Zo vind men. Hoe is het zo ver gekomen? Tja, noem alle meehelpende factoren maar eens op: stormachtige halfontwikkelingen, idealen die buiten iedere ervaring stonden als in een blinde roes gelanceerd en onvermijdelijk gestrand op de kust van de scepsis en het wassende compromis, het weinig doordachte maatschappelijke engagement, de immer strijdende tegenbeweging, de subversieve passiviteit, de esthetiek van de sabotage drang, ze dragen allemaal de schuld. Vindt u niet? Zelf weet ik het niet.

Ik kan me een betere samenleving voorstellen maar ik weet dat ik er mee op moet passen. Dergelijke mijmeringen worden beheerst door een gemoedstoestand waarbij de wensen en angsten van het moment luidruchtig de boventoon voeren. De verwezenlijking van een maatschappelijk ideaal dat buiten de ervaring en buiten de geschiedenis staat, is alleen daarom al verdacht. Het institutionaliseren van een ijkpunt, zoals een ideaal of een grondwet, waartegen alles wordt gemeten moet worden afgewogen tegen een manier van samenleven waarin de mens, mens *moet mogen* blijven, waarin idealen en utopieën telkens wegzinken in het drijfzand van de gerieflijkheid, de zelftroostende, trage al te menselijke mens.

Zijn we werkelijk egoïstischer dan vroeger? Of is er een situatie ontstaan waarin ons immer sluimerend egoïsme op de voorgrond heeft weten te treden, een speciale vorm heeft aangenomen? Of is er eigenlijk weinig veranderd? Is er, met de mens die telkens neigt te terug te vallen, waarvan het dunne laagje beschaving met liefde moet worden onderhouden, een veel beter politiek systeem te bedenken dan die van de grootste gemene deler, van een volksvertegenwoordigende macht, een democratie, gekozen door iedereen? Hoe bepalen we eigenlijk wat gezond is en wat ongezond? Is dat een kwestie van smaak, van *je lekker voelen*? Hoe bepalen we wat een goed maatschappelijk beeld is? De politiek is de kunst van het prioriteren van belangen. Prioriteren gebeurt te midden van de maalstroom van een gevonden *situatie* tegen het licht van een vaag maatschappelijk onbehagen of ideaal. Het lezen van een situatie en het scheppen van ficties in idealen vullen elkaar aan en bepalen een richting voor de politiek. En hoe moet de architectuur nu inspelen op de kloof tussen het ideale beeld, de fictie, de situatie, de maatschappij zoals hij denkt te zijn? Is het wel mogelijk een zinvolle beslissing te maken over het ontwerpen voor de maatschappij?

Dit essay is een poging een genereus denken mogelijk te maken en in te zetten ten bate van de relatie tussen mens, maatschappij en haar gebouwde omgeving. Hierbij staan twee teksten van Gilles Deleuze centraal. Eén essay komt uit het begin van zijn carrière en de ander werd geschreven in het jaar van zijn zelfmoord in 1995.¹ Mijn *mijmeringen* zijn niet bedoeld als een samenvatting van het denken van Deleuze. Noch kan ik in de beperkte omvang van dit essay de filosofie van Deleuze enig recht aan doen door het proberen uit te leggen. Dit essay, samen met andere essays in deze bundel zijn oefeningen in het toegepast *verder denken* met het gedachtegoed dat in aangehaalde teksten ter discussie wordt gesteld. De twee teksten die hier centraal staan zijn interessant omdat ze het

¹ Beiden zijn essays die naar het Engels zijn vertaald door Anne Boyman en gepubliceerd door Zone Books in 2001 onder de titel *Pure Immanence Essays on A Life*. De essays die ik hier centraal stel zijn *L'Immanence: Une Vie*, gepubliceerd in *Philosophie* 47, in 1995 en Hume, uit *La Philosophie: de Galilée à Jean-Jacques Rousseau*, 1972, Hachette.

individue ter discussie stellen in relatie tot maatschappelijke instellingen en leveren daarbij de mogelijkheid om anders over de architectonische ontwerpdracht en de relatie tussen de architect en de maatschappij na te denken.

Afgezien van een thematisch verband begint de denkcarrière van Deleuze bij David Hume en gaat vervolgens via Spinoza, Leibniz, Nietzsche en Bergson naar een eigen filosofie, waar het voor hem in ieder geval eindigt. Het is daarom dat deze twee essays zo mooi in elkaars verlengde liggen: één bij het begin waar hij over iemand anders nadenkt, de ander bij het einde waar hij voor zichzelf bezig is te denken. Voor Deleuze was David Hume de filosoof die hem de weg van een *filosofie van relaties* deed inslaan. Hij keerde zich daarmee af de idee als oppermachtig wezen, het gestolde of permanente als ideaal, het bovenmenselijke als begerenswaardig voor het menselijke, de verheerlijking van de opgang en de vooruitgang naar een paradijs. In plaats daarvan wilde hij een *filosofie van fictieoefening, geestelijke werking en lichamelijke mechaniek, een filosofie van kunstpraktijken* nastreven.² Dit is een filosofie waarmee Hume de zaken klaar zou leggen, enerzijds voor de ontwikkelingen in de moderne wetenschap zoals de evolutietheorie, de relativiteit en de antropologie en anderzijds voor een politiek van het redelijke, waarbij het precedent meer gewicht kreeg toegewezen dan het harde beginsel;³ een filosofie die de mens *als mens* zijn waardigheid kon verlenen, met humor; een filosofie die vanwege zijn grondloosheid een nihilisme zou aankondigen, (waarvoor Hume ook daadwerkelijk gehaat werd door zijn tijdgenoten) maar tegelijkertijd een geloofwaardige en niet onmogelijke weg uit dat moerassige nihilisme zou vinden middels een existentiële genereusiteit waar smaak en de oefening van smaak de basis vormt. Door het zo te stellen denk ik dat de ontwerpende architect er wel oren naar zal hebben. De relatie smaak en maatschappij en de naturalisatie van de kunstpraktijk zetten het ontwerpen in een vreemd maar aantrekkelijk daglicht. Laten we de zaken even op een rij zetten.

Empirisme gaat uit van de stelling dat we dingen in staat zijn te kennen door de ervaring. Maar, zoals Spinoza al had aangegeven, kennen wij alleen de reactie van ons lichaam op dingen. Het lichaam vormt zich door externe krachten op te vangen door zich te schikken. Vormen en gevormd worden in actie en reactie. In het bewustzijn, dat wil zeggen in de op de buitenwereld gerichte ervaring en het voorstellingsvermogen, vormt zich tegelijkertijd het waarnemende subject als het waargenomen object. Het subject vormt zich via het voorzetsel tot de omgeving. Het is ergens *in, onder, naast* etc. Dat is geen mystieke ervaring, dat is slechts een manier om duidelijk te maken dat ik, *ik* word, door me te begeven in de wereld om mij heen, en die relatie uit te bouwen, te oefenen en te onderhouden. Mijn ik is dus niet slechts een waarnemend subject apart van het waargenomen schema aan objecten om mij heen. Het subject *is* de gevormde relatie tussen objecten. Mijn ik is niet mijn lichaam, maar mijn lichaam in relatie gebracht tot de wereld om mij heen. Mijn lichaam en de wereld om haar heen zijn allebei extern. Het lichaam is extern aan het ik. Wij als individuen zijn het tegenovergestelde van Walter Benjamins Passage. Waar de passage, volgens Benjamin, een binnenkant zonder buitenkant was, is het ik andersom, een buitenkant zonder binnenkant. Immers gaan lichamelijke en omgevingservaringen erg makkelijk in elkaar over. Ten aanzien van ons bewustzijn is het lichaam net zo goed onze omgeving als de omgeving zelf. We zijn een buitenkant zonder binnenkant. Het binnen dat zich niettemin aandient zit niet binnen, maar is het knooppunt van alle relaties tussen de dingen buiten. Deleuze geeft dit een technische term: de zuivere immanentie, of *een leven*. Het betreft een uiterst mechanistisch en moleculair beeld van de processen die de mens in zijn omgeving *zijn*: het ik zich vormt in het nu en *tussen* de dingen, het vormt zich in *een leven* van een micromechaniek op een ongelooflijke schaal.

Nietzsche noemt de mens het onbepaalde dier. *Een leven* is een tocht waarin wij onszelf steeds verder of in ieder geval steeds weer bepalen door onze daden. *Onze identiteit* is die configuratie aan daden en stellingen die zich laten selecteren voor het maken van een 1^e, 2^e en 3^e persoon enkel én meervoud. *Ik* en *we* vormen onszelf in *een leven*. Wat is dat leven? Dat leven betreft het *niet-persoonlijke*. Dat wil zeggen, het omvat alles dat gedeeld kan worden met anderen. Nietzsche had het juist toen hij opmerkte dat ons bewustzijn in feite een gemeenschapsinstrument is. Het bewustzijn beheert de grenzen tussen openbaar en privé. Ons ik vormt in de wereld om ons heen, door ons te vermengen *met-* en af te zetten *tegen* onze omgeving. Het ik heeft een uiterst bijzondere band met de ruimtelijke bepaling, het voorzetsel. Het ik ontwikkelt zich in de activiteit van het ruimtelijk bepalen. Die ik is uniek in de verzameling standpunten en houdingen die hem karakteriseert. Maar de capaciteit om een ik te vormen, de capaciteit om *een leven* te ondergaan, zoals bijvoorbeeld middels de *communicatie* (en wat is communicatie anders dan het scheppen en onderhouden van een *communitas*, een gemeenschap middels het gebaar en het geluid) behoren,

² De Engelse tekst gebruikt artifice dat door Van Dale wat plat is vertaald naar list, kunstgreep, gewiektheid. Hier staat het echter voor *het door de mens gemaakte* d.w.z. *de kunst*. Die relatie komt mij in het kader van de relatie individu, maatschappij en architectuur ook goed uit.

³ De napoleontische wetgeving en die van de Verenigde Staten van Amerika berusten op het beginsel, op een grondwet. Het Engelse rechtssysteem berust niet op een geschreven grondwet maar werkt op basis van het precedent. Beide systemen kennen hun voor en nadelen.

volgens Deleuze tot een transcendent veld, dat hij de zuivere immanentie noemt. Het immanent betreft hetgeen op eigen kracht werkt. Het wordt niet vanuit een bovenzinnelijke God bestuurd. Het is *natuurlijk*. Maar het kan weldegelijk buiten zichzelf reiken, zoals de mens zijn wereld poogt te begrijpen. Omdat ons vermogen tot leven in onszelf besloten ligt, in het veld van natuurkrachten waar wij onderdeel van zijn, in de processen die gezamenlijk het organisme mens mogelijk maken zijn we in staat de natuur in haar geheel te beanderen via de wetenschap. Er is geen goddelijk complex van willekeur nodig, de zuivere immanentie beslaat het veld van het natuurkundige, scheikundige en biologische dat ons leven mogelijk maakt. Het is waar wij nog een volledig onderdeel zijn van de wereld ten aanzien waarvan wij een standpunt innemen. Dit is een zuiver spinozistisch standpunt.

Als wij dan voor het overgrote deel *een leven* zijn, waarvan, zoals Nietzsche dat ook al opmerkte, het bewustzijn slechts het korstje voorstelt van een grote verjaardagstaart waarmee we ons leven deelbaar maken aan anderen, en als het individu, als subjectobject relatie, zich vormt *in* de wereld en door de manier waarop hij zich begeeft in zijn omgeving, dan begint er bij de architect, de persoon die voorwaarden oplegt voor het ruimtegebruik van de mens en die zich moet oefenen in het begrijpen van het ruimtegebruik van de mens al iets van een licht te schemeren.

Waar moet nu de architect zich om bekommeren? Dat waar zich het leven als *een leven* uitvouwt? Dat waar de mens in eerste instantie een lichaam in de ruimte is, zichzelf bepalend in die ruimte, vanaf de geboorte tot het moment dat men te moe is geworden om door te gaan? Of moet de architect zich bezig houden met de vorming van het individu, de subjectobject relatie waarin de unieke mens zich vormt? Mijn antwoord is dat hij dat laatste niet kan, wel ten aanzien van zijn eigen ontwikkeling, zijn eigen leven, maar voor de ontwikkeling van het unieke individu kan hij slechts voorwaarden neerleggen in zijn architectuur. Nee, het unieke individu, dat zal hij aan de persoon moeten overlaten die zijn gebouw als lichaam en individu zelscheppend ondergaat. Dit zou er op kunnen wijzen dat voor de architect het nodig is om zich te oefenen in de ervaring van het lichaam in de ruimte. Hij moet weten hoe het lichaam ruimte ondergaat. En aangezien de communicatie over ervaring moeizaam verloopt zal hij zichzelf moeten oefenen in het ondergaan van ruimte en daarbij uiterst zorgvuldig te werk gaan. Hij zal zichzelf vragen moeten stellen als: zou deze ruimtelijke ervaring anders zijn in een ander klimaat? En hoe dan wel niet? En begrijp ik dit andere klimaat wel goed genoeg? Zou deze ruimtelijke ervaring anders zijn als vrouw of als kind? En heb ik het vrouw-zijn of het kind zijn wel genoeg geoefend? Als ik een ruimte vol wantrouwen betreed, omdat het een vliegveld betreft, of een politiebureau, hoe kan ik dan dat wantrouwen wegnemen?

3

Het tweede essay dat ik wil bespreken, het vroegere essay, draagt de titel van de persoon die Deleuze er in ondervraagt: Hume. Weer gaat dit essay over het probleem van het empirisme, de stelling dat kennis voortkomt uit ervaring. Maar empirisme blijkt niet zomaar een eenvoudig verhaal te zijn over zintuigen die *informatie* overbrengen van de omgeving naar een ik. In plaats daarvan gaat het om een empirisme waar de zintuigen informatie overbrengen van de omgeving en het lichaam, voor zover die een omgeving betreft, naar een "ik" En de ik is eigenlijk een radicale constructie van de relatie tussen lichaam en omgeving waarbij een netwerk standpunten wordt ingenomen ten aanzien van die relatie. De wetenschap die via de ervaring de *werkelijkheid* in zijn *werking* observeert, is een *theoria*, dat wil zeggen een praktijk waar een fictieve wereld van vermoedens besmet met wensen en angsten en de lichamelijke ervaring de werkelijkheid probeert te benaderen. Theorie is het oefenen van het beeld om de werkelijkheid te benaderen in het experiment. Het onderzoekt de relatie tussen het beeld in ons hoofd en de werkelijkheid die voortdurend onderzocht dient te worden.

De relatie, zegt Hume is *extern aan zijn termen*. Deleuze gebruikt een eenvoudig voorbeeld om dit te illustreren: Peter is kleiner dan Paul. Het kleiner zijn behelst de relatie tussen Peter en Paul. Hoe zou het kleiner zijn van Peter nu *in* Peter of *in* Paul kunnen *zitten*? Dat kan niet, want *het kleiner zijn* van Peter is geen kwaliteit van Peter maar betreft een relatie tussen Peter en Paul. Het is de relatie *tussen* die twee op basis waarvan een relativerend oordeel gemaakt kan worden: op een bepaald schaalniveau en vanuit een bepaald perspectief en aan de hand van een aantal criteria kan men zeggen dat Peter kleiner is dan Paul... Een perspectief zit altijd dicht op het lichaam. Ik zie de zaken vanuit een nexus aan standpunten die op mijn lichaam betrokken zijn. Dat is belangrijk want het is operationeel. Zo werk ik goed. Het kan namelijk uitmaken of Peter kleiner dan Paul is, zeker in een gevecht. Het zal betekenen dat ieder zich zal moeten bedienen van een eigen strategie. Het vechten van een kleine man is anders dan het vechten van een grote man. Dus er zijn eigenschappen van Peter en eigenschappen van Paul die, wanneer ze een relatie met elkaar aangaan, uitmonden in een beschrijving: "kleiner" en die beschrijving is *zinvol* ten aanzien van specifieke situaties en mogelijke acties. Dat betekent dat de beschrijving van iets in feite de het duiden van een *relatie* betreft. Als ik iets beschrijf dan beschrijf ik mijn relatie met dat ding.

Dat zou betekenen dat we een empirische kennis moeten ontwikkelen ten aanzien van termen *en* ten aanzien van relaties. Twee soorten empirie dus. *Maar*, telkens als we de termen zelf proberen te vatten, lossen deze op in steeds meer relaties. Laten we het spelletje voort zetten. Wat is Peter? Peter is de naam van *een man* die ons bekend voorkomt. Zijn naam staat voor onze bekendheid met deze man en wijst op de mogelijkheid van herkenning. “Hee die Peter, hoe gaat ie?”. Hetzelfde geldt voor het woord man. *Man* is weer een woord dat staat voor een lichaam zoals deze zich voordoet in zijn omgeving op ons schaalniveau als wij de omgeving scannen met onze zintuigen. Mannen zien er op een bepaalde manier uit, ruiken ergens naar, maken specifieke en herkenbare geluiden. Ik vermoed, maar kan het natuurlijk niet zeker weten, dat een mier een man niet echt als man ervaart. Hij zal een man waarschijnlijker als landschap ervaren, dat soms deint, maar ja mieren hebben ander zintuigen dan wij. En als we de mier een klap geven dan ervaart hij ons helemaal niet meer, ook niet als landschap, want onze kracht is vele malen groter dan zijn weerstand de klap op te vangen. Of liever gezegd hij vangt de klap op door verpletterd te worden. En een verpletterde mier kan (volgens kenners) niet veel ervaren. Dus het woord *man* duidt eigenlijk een lichaam dat zich op een bepaalde manier verhoudt tot het landschap waarin het voortbeweegt en tot anderen die de man als man kunnen herkennen. Ik denk dat ik hiermee kan ophouden: de conclusie is duidelijk: er is slechts een empirie van relaties mogelijk. De eigenlijke termen *als* dingen verbergen zich achter de relaties die wij er mee aangaan. Het beroemde voorbeeld van Hume is natuurlijk de zon. We zeggen dat de zon opkomt, omdat we dat zo ervaren. De ervaring beschrijft onze relatie tot de zon en de aarde. De aarde, op ons schaalniveau, is groot en vlak lijkend. Het heeft, vanwege zijn bolling en onze hoogte een horizon en elke ochtend komt de zon “op” ten aanzien van die horizon. Het opgaan van de zon duidt onze relatie met de zon in onze situatie. Eigenlijk komt het neer op het oude probleem van Immanuel Kant. Het *ding zelf* is niet te kennen, we kunnen haar slechts benaderen door de relaties die wij aangaan met de dingen te beschrijven, door hun *werkelijkheid* te onderzoeken, de manier waarop het ding werkt in zijn omgeving, door het gedrag van het ding in een bepaalde situatie te bestuderen en te beschrijven en patronen te observeren en op basis daarvan de zaken bruikbaar te maken.

Het oorzakelijk denken is een uiterst moeilijke en rare onderneming. Een oorzaak wordt niet gegeven in een bepaalde situatie. We zien iets gebeuren, maar wat is nu de oorzaak van die gebeurtenis? Oorzakelijkheid is een zo rijk gegeven, er spelen in elke gebeurtenis zoveel factoren dat oorzakelijkheid eigenlijk niet echt communiceerbaar is. Oorzakelijkheid bepalen betekent eigenlijk dat we ten aanzien van een bepaalde vraag of een bepaald perspectief de meest relevante oorzaak aanwijzen. Eigenlijk is alles de oorzaak van alles. *Alles* draagt bij aan de totstandkoming van *alles*. We kunnen nu gaan glimlachen en die glimlach zegt veel. Tegelijkertijd kunnen we de waarheid van die uitspraak niet ontkennen zonder een onbehaaglijk gevoel te kweken. Als we geen manier vinden juist om met dit gegeven om te gaan, zullen we nooit verder komen. We kunnen een typologie van oorzakelijkheid opstellen en verschillende soorten oorzaak onderscheiden. Als ik een klap uitdeel aan een ander dan zal dat pijn doen. De klap is slechts een minuscuul onderdeel van de oorzakelijkheid van de pijn. Het evolutionaire proces waardoor pijn mogelijk is geworden en de culturele situatie waarin een klap als een oplossing voor iets wordt gezien, zijn beiden op hun eigen manier oorzakelijk verbonden met de klap die ik op dat moment uitdeel. Maar wat ik als oorzaak *aanwijs* is iets anders. Die oorzaak wordt bepaald door de situatie waarin ik de klap uitdeel, op basis van mijn bekendheid met de werking van klappen. Hij eist een geprivilegieerde status in de oneindigheid van oorzaken. De aangewezen oorzaak heeft zijn status verkregen op basis van mijn ervaring in deze wereld. Het aanwijzen van een oorzaak is iets in relatie tot iets anders plaatsen en die relatie duiden ten behoeve van mijn gebruik. Een verkeertechnicus zal een andere oorzaak voor een ongeluk aanwijzen dan een pessimistisch filosoof, die weer een andere oorzaak zal aanwijzen dan een psycholoog of dan die de ongelukkige zelf zou aanwijzen. De oorzaak die wij aanwijzen heeft een bijzondere status zij dienen een politiek doel, een prioritering ten behoeve van een eigen doel.

Om oorzakelijk te denken moet ik van iets dat me gegeven wordt in de ervaring dus een overstap maken naar iets dat in het geheel niet gegeven wordt in de ervaring. Ik moet dus iets gaan *geloven*. Dit is cruciaal. Al mijn denken en doen wordt bepaald door het geloof. Religie en wetenschap hebben dit gemeen.⁴ Het geloven gebeurt op basis van gewoonte en het vooroordeel. Als iets gewoon is een bepaalde relatie aan te gaan, dan mag ik gaan geloven in die relatie. Ik mag er van uitgaan dat die relatie in een zelfde situatie weer aanwezig zal zijn, kortom, ik mag er op bouwen. De waarheid van die relatie is geheel afhankelijk van haar werking, haar *werkelijkheid*. Dus kennis als iets dat verder gaat dan geloven is er niet. Het beste dat je kan bereiken is de overtuiging, dat iets zo werkt. In de organisatie van de ervaring, speelt de gewoonte een rol die naar een geloven leidt. Op dat moment hiërarchiseert de ruimte om ons heen in dingen waarin we met vertrouwen kunnen geloven en die dus ook met onze familiariteit tot een zwijgen worden gebracht en waar we verder nauwelijks meer aandacht aan geven en die in het onderbewuste

⁴ Dit is al eerder opgemerkt door René Girard in *God en Geweld, over de oorsprong van mens en cultuur*, 1993 (1972)

verdwijnen maar nog altijd een cruciaal onderdeel zijn van ons dagelijkse leven. Zoals het lopen over een secure grond etc. Er zijn natuurlijk ook geloofwaardigheden die zich minder zeker opstellen, waardoor er altijd nog ruimte overblijft voor de mogelijkheid, het voorstelbare. De menselijke natuur is een serie relaties die het op basis van gewoonte aangaat met zijn omgeving. Het wonen is het omgaan met gewoonten: ervaring op te doen, stelling te nemen. Het ter discussie stellen van diep gewortelde gewoontes heeft zijn consequenties, terwijl het ter discussie stellen van ongewone of liever gezegd ongewoonte relaties veel lichter zal vallen. De architect mag zich uiteraard bezig houden met het ter discussie stellen van alle relaties, maar om dat te doen mijn hij voorzichtig omgaan met zijn geloofwaardigheid.

Een relatie is een beschrijving die tenminste twee termen met elkaar verbindt. De relatie is de verwoording van de beginselen van associatie, contiguiteit, vergelijking, oorzakelijkheid. Ons brein werkt aan de hand van deze beginselen aan een beeld van het ding in relatie tot ons lichaam. In de fantasie (de zoektocht naar mogelijke relaties) worden relaties aangegaan en getoetst in ons begrip (de getoetste ervaring). Dat betekent vreemd genoeg dat fictie een belangrijke rol speelt in het handhaven van ons lichaam in de wereld. Het brein gaat allerlei relaties aan, gelooft op basis van ervaring en het voorstelbare, de fantasie. Het kennen is immers alleen mogelijk via de ervaring. Als iemand zijn hoofd stoot telkens als ik aan mijn neus friemel dan zal ik die relatie toetsen. Als dat dan een derde en vierde keer gebeurd dan zal ik voortaan voorzichtig zijn als ik aan mijn neus friemel. Dat een dergelijke relatie louter op toeval berust, kan jij wel zeggen; maar ik weet dat niet zo zeker meer. Het punt is nu dat we nooit helemaal zeker kunnen zijn dat een relatie op fictie of op een werkelijkheid berust. Werkelijkheden blijken slechts relaties te zijn die zichzelf keer op keer in de ervaring hebben bewezen terwijl ficties slechts ontmaskerd kunnen worden in die zelfde ervaring. Uiteindelijk kom ik er wel achter dat het friemelen aan mijn neus niet zo gewelddadig uitpakt als ik had gevreesd. Maar mijn zoon is nog altijd niet blij als ik met hem naar het Nederlandse elftal kijk. Hij denkt dat het door mijn aanwezigheid in de televisiekamer komt dat ze verliezen wanneer ze verliezen. Immers is dat altijd zo gebleken. Wat ik ook zeg. Het helpt niet. Mijn zoon is nu elf jaar oud. Wacht maar, het komt weer goed.

Wat doen we nu met ons begrip, onze ficties, onze ervaring? Welnu we bouwen daarmee een smaak. De smaak is een bouwwerk van inclinaties, passies, gevoelens ervaring en ficties waarmee we onze beredeningen ten aanzien van onze omgang in de wereld om ons heen wegen. Daarmee komen we tot een beslissing. Het is niets meer dan het bouwwerk van onze ervaring en ons voorstellingsvermogen; het heeft geen ultieme grond, geen basis anders dan een eiland van ervaring in een zee van mogelijkheid; het betreft geen oerwaarheid. Smaak is niet meer dan een huis gebouwd van beproefde gewoonten ten behoeve van het goede wonen waarmee we de wereld denken aan te kunnen. Je neemt een beslissing niet op basis van een ultieme grond, maar op basis de relaties die je uitzondert in je aandacht en de klank die ze maken in de akkoestiek van jouw smaak en het lezen van het moment. Het nemen van een beslissing is een existentiële zaak, hij is jouw eigen verantwoordelijkheid. Jij neemt hem op basis van jouw geofende ervaring. Een beroemde golfer, ik weet zijn naam niet, zei: "the more I practice, the luckier I seem to get." Dus om een goeie beslissing te maken moet je je blik oefenen, zowel de verre blik als de blik dicht bij het lichaam. Je zoekt naar je eigen verantwoordelijkheid in een beslissing, ook in die van anderen. Immers zijn relaties veel en samenvoudig, ofwel complex. Relaties kunnen bestaan tussen alles en alles. Niettemin zijn er verwachtingen opgebouwd, is er ervaring opgebouwd, die stuurt. Als we op de aarde staan en een horizon hebben en de aarde nog altijd om de zon draait dan kunnen we spreken van een *opkomende* zon. Dat is dan geen *verkeerde* beschrijving, het is slechts een voorwaardelijke beschrijving die alleen geldt als we de zaken vanuit een bepaald perspectief zien. En als we weten dat er ook een ander perspectief mogelijk is dan hoeven we ons niet neer te leggen bij een cynisch fatalisme, een hopeloos nihilisme, dat *alles kan, alles mag*, dat niets zin heeft en dat we net zo goed kunnen ophouden enzovoort, enzovoort. De vraag wordt: Welk perspectief heeft nu, in deze situatie, in relatie tot alles wat ik belangrijk vind, even voorrang? Dat spel heet politiek. We spelen het allemaal. Het parlement met zijn regering en zijn ambtelijk apparaat is slechts de tot instelling verworven vorm van iets wat eigenlijk in het lichaam begint: de lichaamspolitiek.

De maatschappij is een groter lichaam dan ons eigen lichaam. Het dient ons door zichzelf te dienen. Als het ons niet dient dan is er even iets mis: of we kijken niet goed of we moeten sleutelen. In ieder geval staat het biten kijf dat we ons *willen* centraal mogen stellen. Dat is geheel legitiem. De opdracht is alleen wel om zorgvuldig te willen en te voorkomen dat je met je willen niet datgene wat je wilt saboteert. Daarin moeten we onze ervaring niet verloothenen maar ook het lichaam in de wereld als ruimtelijke machine niet. Hier ontwaart zich het bijzondere van Hume. Hij zegt, in de analyse van Deleuze, maar nu in mijn door Heidegger besmette woorden, dat we *in* de wereld zijn en ons zullen moeten handhaven. Hij zegt dat we onze smaak zorgvuldig moeten opbouwen en oefenen, ter discussie stellen en onderhouden om onze passies en inclinaties kritisch in te kunnen zetten voor de opbouw van

instellingen, kunstpraktijken, die onze relatie tussen de dingen (de buitenwereld zonder binnenwereld die wij samenknopen tot een ik) verzorgen. Dat moeten we doen op allerlei schaalniveaus, op het schaal niveau van een 1^e, 2^e en 3^e persoon enkel en meervoud, maar zelfs op het niveau van het *het*. Op basis van wat we belangrijk vinden kunnen we vooruitgang boeken mitst we er een beeld van hebben, een norm. Een utopie is geen redelijk beeld. Het is het gematerialiseerd beeld van een grondwet. Als zodanig heeft voor en nadelen. Al te vaak leidt een grondwet tot absurd gedrag omdat het het menselijk al te menselijke niet meeneemt en uitgaat van een übermensch. Daar zijn er weinig van. Tegelijkertijd zijn de mooiste grondwetten, die van de Verenigde Staten van Amerika en die van Zuid Afrika niet veel meer dan holle ruimten, waar de mensen uit vertrokken zijn. De utopie en de grondwet als maatschappij vormende middelen staan buiten de geschiedenis, buiten de ervaring. Niettemin betreffen het voorstelbare ficties, het zijn echos van de ervaring. Ze kunnen ons helpen zaken te meten. Tegelijkertijd, als het perspectief van de utopie gaat overheersen dan worden mensen buitengesloten. Als een grondwet geheel angevolgd wordt dan heft hij zichzelf op. Sommige ficties kunnen zo veel pijn aanrichten dat men goed moet nadenken welk doel ze dienen. Veelal ligt dat doel veel te dicht bij het lichaam van de persoon die de fictie wil realiseren als materiële utopie. Zo iemand lijdt aan letterlijkheid en is blind voor de uitsluitende werking van het perspectief, of denkt dat selectie onvermijdelijk is ten aanzien van een of ander doel. Het is niet voor niets dat Nietzsche zoveel aandacht heeft besteed aan de wil tot macht als een lichamelijk vraagstuk. Maar welk doel heeft een maatschappij. Het heeft maar een doel. Zichzelf te handhaven en haar samenstellende delen een plek te geven...

In de *Dialogues Concerning Natural Religion* begint Hume met het verankeren van geloof als een funderende, existentiële daad waar als ons doen en denken op is gebaseerd en het eindigt met een serie stappen waarin onze smaak en inclinaties zich moeten rekken. Eerst van een egoïsme naar een familie verband en vervolgens naar een maatschappelijke schaal. De uitdaging van de mens in de maatschappij is instellingen en kunstpraktijken te bedenken ter vorming en onderhoud van de sociale ruimte. Hier moet mee geëxperimenteerd worden, onophoudelijk. Praktijken moeten ter discussie gesteld worden, worden hervormd. Iedere instelling is een sociale ruimte: de straat is een instelling en een sociale ruimte. Dat geldt ook voor de voordeur, het parlement, het raam, de stoep, het ministerie van andermans zaken. Ieder sociale ruimte is, niet alleen een maatschappelijke instelling, een instantie van maatschappelijke *organisatie*, maar tevens een fysieke ruimte. En die fysieke ruimte is het gebied van de architect en de gebruiker. De een ontwerpt het deelbare en de ander vult het in mijn zijn unieke ervaring, zijn unieke blik.

“The problem is not how to limit egotisms, [i.e. encouraging repressed behaviour in order to make society possible] but how to go beyond partialities, how to pass from a “limited sympathy” to an “extended generosity,” how to stretch passions and give them an extension they don’t have on their own. Society is thus seen no longer as a system of legal and contractual limitations but as a system of institutional inventions: how can we invent artifices, how can we create institutions that force passions to go beyond their partialities and form moral, judicial, political sentiments (for example the feeling of justice)? (...) Thus the entire question of man is displaced [...] it is no longer a matter of the complex relation between fiction and human nature; it is rather, a matter of the relations between human nature and artifice.”

Dit is een belangrijk citaat. Het herformuleert de maatschappij niet als een instelling die de onderdrukking van het individu nodig acht om te kunnen functioneren maar als een project waarmee het individu zich zelf oefent in het rekken om de maatschappij te kunnen omvatten. Uiteindelijk is een maatschappij nooit meer dan een idee dat in het hoofd van ieder individu ontwikkelt via het gesprek, het discours dat we met het woord cultuur duiden. Hierdoor wordt genereusiteit als houding een fundamenteel mechanisme in het scheppen van een *gezonde* maatschappij die gezond is omdat hij zichzelf weet te onderhouden. Egoïsme is ongezond niet slechts door het privilegiëren van een zelf, een ik. Daar is op zich niets mis mee. Men mag dingen gebruiken voor het maken van een zelf. Maar egoïsme is nu juist een daad van privilegiëring dat niet erg ver of erg goed kan zien. Het kan niet verder zien dan de onmiddellijke veelal lichamelijke begeerte en weet niet dat die lichamelijke begeerte in staat is het lichaam zelf te saboteren. Het *gebruikt* zijn omgeving niet goed, niet ten bate van zijn zelf. Het egoïsme is eigenlijk *een slecht geoefend zelfgerichtheid*. Het houdt de meervoudigheid van een relatie uit het zicht. Het werkt totaliserend op het minuscule. Het utilitaire als uitspatting van de ego, is een techniek van de zelf dat niet in staat is de maatschappij volledig te gebruiken. Het is daarom veelal zelfdestructief. Het privilegieert de zelf door haar af te zonderen en daardoor te beperken in haar werking. Het egoïsme is paradoxaal genoeg ziekelijk in bijna letterlijke zin. Egoïsme maakt niet alleen het samenleven onmogelijk maar het maakt het onderhoud van een zelf destructief voor die zelf. Door de zelf te rekken zodat het de maatschappij in zich opneemt kan een zelf overleven, vooral wanneer die samenleving dichter en voller wordt.

Om ons egoïsme te rekken en te verschalen tot een maatschappij ons in-de-wereld-zijn, om daarbij iedereen een plaats te geven hebben we een genereus denken nodig. Een genereus ontwerp denken en een genereuze kritische ruimtelijke ervaring. We hebben kunstpraktijken nodig om de zelf op te rekken tot een samenleving in gebruik. We hebben een meervoudig zelf nodig, 1^e, 2^e en 3^e persoon enkel en meervoud. Om een betere zelfmachine te maken, een zelfmachine die de samenleving heet, hebben individuen de rol zichzelf te oefenen in het gebruik en samen te leven zonder te worden geabsorbeerd in het grotere en daarmee nietig te worden verklaard. We hebben waardige mensen nodig die de dingen waardigheid geven. Maar hoe ziet genereusiteit er architectonisch uit?

Architectuur is een sociale machine; het legt de voorwaarden voor ieder begin tot het maken van het unieke ik, iedere situatie. Hoe kan genereusiteit werken in de architectuur die de sociale ruimte vormt en configureert? Wat is een genereuze architectuur? Het bizarre antwoord is dat een genereuze architectuur ontstaat door rekening te houden met *al* haar gebruikers en de vele manieren waarop een ruimte gebruikt kan worden. Nog gekker is dat de meervoudigheid in gebruik niet gediend wordt door neutraliteit of door afzijdigheid, door het uitstellen van een standpunt, maar juist door het nemen van een standpunt waar dan later weer een ander standpunt over genomen kan worden. Juist om verandering mogelijk te maken hebben we gebouwen nodig die zich niet schamen voor hun aanwezigheid, die zich niet schamen voor hun gooi naar permanentie, maar die dat doen door de ervaring en het voorstellingsvermogen op allerlei gebieden in de bouw niet te verloochenen en te ontkennen.

Het boeiende is nu dat Deleuze's analyse van Hume, en het gedachtegoed van Louis Kahn hier samenkomen. Louis Kahn schrijft: *The city from a simple settlement became the place of the assembled institutions. Before the institution was natural agreement the sense of commonality. The constant play of circumstances, from moment to moment unpredictably distort inspiring beginnings of natural agreement. The measure of the greatness of a place to live must come from the character of its institutions sanctioned through how sensitive they are to renewal and desire for new agreement.*

Wat kan de architect dan betekenen? Welnu. Een net begonnen lijst mogelijkheden

De architect kan

- ons plezier geven in het lichamelijk ondergaan van onze omgeving.
- ons kleine genoegens bieden in het zintuiglijk ondergaan van ruimte. De Smithsons hebben dat mooi geformuleerd: *designing small pleasures*.
- zich oefenen in de ruimtelijke ervaring van het lichaam
- zich oefenen in de ruimtelijke configuratie van maatschappelijke instellingen: straat, raam, deur, muur, kamer, huis, bibliotheek, museum, parlement, stad.
- zich zorgvuldig opstellen ten aanzien van iedere vooruitgang- of verval- gedachtelijn.
- zijn ruimtelijke middelen, zijn architectonisch vocabulaire te rekken, verbreden, toetsen, evalueren en oefenen
- zijn ruimtelijke middelen inzetten ten einde totaliserende neigingen te onderzoeken, ter discussie te stellen en zonodig te ondermijnen.
- ons helpen de veranderde situaties ten aanzien van wonen en werken te oefenen en niet al te snel te vervallen in een Cassandra houding, of een cultuurpessimistische misère.
- een standpunt in te nemen ten aanzien van een redelijk werkende maatschappij met redelijke instellingen die ook ruimtelijk goed doordacht zijn waarin mensen zichzelf kunnen ontplooien zonder tot last te zijn van anderen.