

**De
verbeelding
van de
gemeenschap**

*Kunst en
Humanisme
N°5*

*Free De Backer
Willem Elias
Pieter Meurs
Jan Van den Brande*

De verbeelding van de gemeenschap

Visies en
praktijken van
gemeenschapsvorming

| OWL PRESS |

Voorwoord	7		
Deel 1:			
Gemeenschapsvorming	10		
Visies op gemeenschap en gemeenschapsvorming			
<i>Jan Van den Brande</i>	13		
Gemeenschapsvorming – een humanistische opdracht?			
<i>Pieter Meurs</i>	39		
Agogiek als theorie van gemeenschapsvorming – een testamentaire bijdrage tot de wijsgerige inleiding op het agogisch denken			
<i>Willem Elias</i>	71		
		Deel 2:	
		Kunst en gemeenschapsvorming	98
		Historiek en actuele tendensen	
		<i>Jan Van den Brande en Pieter Meurs</i>	101
		Van stilte tot speelplaats: zes manieren om kunst te beleven	
		<i>Willem Elias en Free De Backer</i>	117
		Van zorg dragen naar samen zorgen – welzijnsgericht cultureel erfgoedwerk als gemeenschaps- vormende praktijk	
		<i>Hanne Dewinter, Tina Goethals, Litse Depuydt, Amber De Vuyst, Astrid Luypaert, Elvira Crois en Free De Backer</i>	147
		Over de auteurs	163

Voorwoord

De vraag naar gemeenschap staat in onze huidige samenleving weer hoog op de agenda. Wat betekent het vandaag om samen te leven? Hoe kunnen we het idee van gemeenschap denken zonder te vervallen in nostalgische samenlevingsmodellen? Welke rol kan het vrijzinnig humanisme spelen in het articuleren van nieuwe vormen van samen-zijn? Dit boek situeert zich binnen het spanningsveld van deze vragen en wil een filosofisch gefundeerde bijdrage leveren aan het denken over gemeenschapsvorming.

Het vertrekpunt van deze bundel is de vaststelling dat 'gemeenschap' geen eenduidig begrip is. In het eerste deel wordt ingegaan op het feit dat het begrip een veelheid aan betekenissen heeft, gaande van concrete sociale verbanden tot abstracte noties van verbondenheid en gedeelde verantwoordelijkheid. Vanuit een vrijzinnig-humanistisch gezichtspunt vertrekken we vanuit de opvatting dat de mens een relationeel wezen is: het individu bestaat niet los van de ander, maar wordt in en door die relatie gevormd. Gemeenschap en individu staan in die zin niet tegenover elkaar, maar zijn twee zijden van eenzelfde medaille. Bovendien zorgt het ervoor dat gemeenschap geen vooraf gegeven entiteit is, maar een voortdurend proces van interactie en betekenisgeving. Gemeenschap is geen gesloten totaliteit maar een open en onvoltooide praktijk: het is een ruimte waarin verschillen niet worden opgeheven, precies omdat ze mee vormgeven aan de gemeenschap. Deze benadering impliceert dat gemeenschapsvorming niet gereduceerd kan worden tot institutionele structuren en al evenmin tot eenvoudige stappenplannen. Ze vraagt om een reflectieve inzet en vormen van engagement die verder reiken dan louter functionele samenwerking. Gemeenschap vooronderstelt betrokkenheid, maar ook frictie: ze ontstaat in het spanningsveld tussen nabijheid en afstand, tussen inclusie en exclusie. Het is precies op dit kruispunt dat de rol van kunst in beeld komt.

In het tweede deel van deze bundel houden we ons vooral bezig met de vraag hoe kunstpraktijken en kunsteducatie kunnen bijdragen aan processen van gemeenschapsvorming. Daarbij wordt niet uitgegaan van een instrumentele opvatting van kunst als middel tot sociale cohesie, maar eerder van een relatie die de spanningen blootlegt tussen kunst, politiek en gemeenschap. Door deze perspectieven met elkaar in dialoog te brengen, willen we bijdragen aan een meer genuanceerd begrip van gemeenschapsvorming in de hedendaagse samenleving. Daarbij bieden we geen sluitend antwoord, maar willen we de lezer uitnodigen tot verdere reflectie en praktijkontwikkeling. Gemeenschap wordt in dit boek niet voorgesteld als iets wat simpelweg te bewerkstelligen is met de juiste ingrepen of structuren, maar wordt begrepen als een voortdurende uitdaging, als een proces dat zich afspeelt in de dagelijkse interactie tussen mensen, in de manieren waarop ze betekenis geven aan hun wereld en in de culturele praktijken die ze ontwikkelen.

Dit boek is in hoofdzaak het resultaat van een gezamenlijk project van vier auteurs. Zij zijn allen als docent verbonden aan de module *Visies en praktijken van de vrijzinnig humanistische gemeenschapsvorming* binnen het *Postgraduaat Praktisch Humanisme*. Vanuit hun gedeelde praktijkervaring, pedagogische betrokkenheid en engagement voor het vrijzinnig humanisme bundelden zij in deze publicatie hun inzichten en reflecties. Het boek wil zowel een inhoudelijke verdieping bieden als een uitnodiging tot verdere dialoog over kunst en gemeenschapsvorming.

We danken in het bijzonder het HuisvandeMens Brussel voor de financiële steun, die de totstandkoming van dit boek mogelijk heeft gemaakt.

Free De Backer, Willem Elias, Pieter Meurs, Jan Van den Brande

DEEL I

GEMEEN-
SCHAPS-
VORMING

‘Gemeenschap’

‘Wij zijn vijf vrienden, wij zijn eens achter elkaar uit een huis gekomen, eerst kwam de ene en ging naast de deur staan, toen kwam of liever gleed zo licht als een druppel kwikzilver glijdt, de tweede uit de deur en stelde zich niet ver van de eerste op, toen de derde, toen de vierde, toen de vijfde. Ten slotte stonden wij allemaal op een rij. De mensen merkten ons op, wezen naar ons en zeiden: “Die vijf zijn uit dat huis gekomen.” Sindsdien leven wij te samen, het zou een vreedzaam leven zijn, als zich niet voortdurend een zesde wilde aansluiten. Hij doet ons niets, maar wij vinden hem lastig en dat is al genoeg: waarom dringt hij zich in waar hij niet gewent is? Wij kennen hem niet en willen hem niet in ons groepje opnemen. Wij vijven hebben elkaar vroeger weliswaar ook niet gekend en, als je wilt, kennen wij elkaar ook nu niet, maar wat bij ons vijven mogelijk is en verdragen wordt, is met die zesde niet mogelijk en wordt niet verdragen. Bovendien zijn wij met ons vijven en wij willen niet met ons zessen zijn. En wat zou overigens dit voortdurende samenzijn voor zin hebben: ook voor ons vijven heeft het geen zin, maar wij zijn nu al samen en blijven het, maar een nieuwe verbinding willen wij niet, juist op grond van onze ervaringen. Maar hoe moet je dit alles de zesde aan zijn verstand brengen, lange uiteenzettingen zouden al bijna het opnemen in onze kring betekenen, wij verklaren liever niets en nemen hem niet op. Hij kan nog zo’n lelijk gezicht trekken, wij stoten hem met de ellebogen weg, maar al stoten wij hem nog zo hard weg, hij komt terug.’

Franz Kafka (1985). *Verzameld werk*, p. 905

‘Gemeenschap is in zekere zin niet anders dan verzet’

Jean-Luc Nancy (1990). *La communauté désœuvrée*, p. 88

Visies op gemeenschap en gemeenschaps- vorming

Jan Van den Brande



Pieter Bruegel de Oude, Kinderspelen (1560)

Bruegel is bij uitstek de schilder van de menigte en de gemeenschap. Het individu wordt niet verheerlijkt om zijn maatschappelijke status of uitzonderlijke kwaliteiten. Daarom vindt men in zijn werk ook geen portretten van wereldlijke en kerkelijke gezagdragers.

De spelende kinderen baden in een kalm en sereen licht, dat zich egaal over het schilderij verspreidt. Door de hoge horizonlijn zien we geen hemel, maar een marktplein. Het is geen afgebakende ruimte waarmee men het centrum van een stad aanduidt, maar een ruimte die zich evenals de gemeenschap van de kinderen naar buiten openvouwt. Daarom hebben de gebouwen op het marktplein enkel deuren en ramen die openstaan. De spelende kinderen verdelen zich over een onbepaalde open ruimte zonder exacte grenzen. Ze springen over barrières en omheiningen, bestrijken zoveel mogelijk ruimte en verspreiden zich tot in alle uithoeken van het schilderij. De uitbreiding van hun speelterrein doet de grenzen tussen eigendommen vervagen. Niemand is inferieur of superieur en niemand heeft meer of minder deel in het spel dat ze gemeenschappelijk spelen. Het is enkel ondergelijken dat men vrij kan spelen.

In dit hoofdstuk reiken we een aantal visies of paradigma's op gemeenschap en gemeenschapsvorming aan. Hoe kunnen die visies ons helpen om gemeenschap en gemeenschapsvorming vanuit het vrijzinnig humanisme te bepalen? Zoals we zullen zien, is de manier waarop we gemeenschap definiëren bepalend voor onze visie op gemeenschap en de manier waarop we aan gemeenschapsvorming kunnen doen. De bronnen waarvan we gebruikmaken om onze visie op gemeenschap te vormen variëren sterk, en vinden vooral hun oorsprong in de wijsbegeerte: de filosofie laat immers toe om het begrip gemeenschap kritisch door te lichten, het begrip op te rekken en voorbij te gaan aan triviale afbakening en definitie waarmee een gemeenschap in het alledaagse taalgebruik vaak wordt begrepen.

Een cluster van betekenissen

De betekenis van gemeenschap en gemeenschapsvorming is niet eenduidig. Dat blijkt reeds uit de definities die hieraan worden gegeven in woordenboeken. Uit het Van Dale-woordenboek halen we bijvoorbeeld de volgende betekenissen:

1. het met elkaar in een bepaalde betrekking staan: trouwen in gemeenschap van goederen zodat alle bezittingen en schulden gemeenschappelijk worden
2. verkeer, contact: geslachtelijke gemeenschap, seksueel verkeer
3. groep mensen die iets gemeenschappelijks hebben
4. de samenleving, de maatschappij
5. in België een deelstaat die de Nederlandstalige, de Franstalige of de Duitstalige bevolking bestuurt: bijvoorbeeld de Vlaamse Gemeenschap.

Het woordenboek leert ons dus dat gemeenschap kan verwijzen naar een geografisch gebied of zelfs kan worden gebruikt als synoniem van de samenleving of de maatschappij. Wat verder opvalt in die definities is dat gemeenschap enerzijds kan worden begrepen als het delen van iets gemeenschappelijks: een eigenschap (bv. jongeren delen hun leeftijdscategorie, mensen in de buurt delen hun dagelijkse ervaring ...), een identiteit (bv. Belg zijn of je verbonden voelen met anderen door eenzelfde levensbeschouwing) of een goed (bv. mensen die een volkstuinje delen). Wat gemeenschappelijk is, bepaalt de eigenheid van de gemeenschap. Overigens is dit de manier waarop traditioneel een gemeenschap wordt omschreven. Gemeenschap impliceert dus het delen van een zekere essentie. Die essentie is datgene wat alle leden kenmerkt en dat kan een afbakening zijn op basis van een geografisch gebied (bv. een buurt, de stad, de provincie, Vlaanderen, België, Europa), of een gedeelde organisatorische context (bv. een familie, bedrijf, vrijwilligersorganisatie). Maar die essentie kan ook verwijzen naar een bepaalde sociologisch-demografische eenheid (bv. geslacht, leeftijd, etniciteit ...), naar een set van waarden en idealen, of begrepen worden als de normatieve consensus van een bepaalde gemeenschap (bv. identiteit,

levensbeschouwing, wereldbeeld ...). Uiteraard kan het ook een mix zijn van al die dingen. Gedacht vanuit een gedeelde essentie ligt de focus met andere woorden op een bepaalde eigenschap die de essentie van de gemeenschap uitmaakt.

Anderzijds blijkt uit de definities van het woordenboek dat gemeenschap ook kan worden opgevat als verkeer en contact. Gemeenschap wordt dan niet zozeer gedefinieerd aan de hand van een gemeenschappelijke essentie, maar eerder aan de hand van het feit dat mensen gemeenschappelijk bestaan, het gegeven dat we steeds samen zijn. Niet een of andere eigenschap bepaalt dan of we een gemeenschap vormen, want we zijn altijd reeds in gemeenschap omdat bestaan nu eenmaal samen gebeurt. Met denkers als Roberto Esposito en Jean-Luc Nancy gaan we hier later dieper op in. Zoals we zullen zien, leggen die definities reeds een spanning bloot tussen twee opvattingen over de gemeenschap: een identitaire gesloten gemeenschap versus een gemeenschap die openstaat voor het/de andere(n). Toch mogen we die tegenstelling niet absoluut opvatten, maar dienen we die eerder als een dialectische relatie te begrijpen: een gemeenschap kan slechts bestaan wanneer ze zich tegelijkertijd kan beschermen tegen een te grote openheid of geslotenheid (zie verder: immuniteit).

Etymologie

Het is niet zonder belang om stil te staan bij de etymologie van 'gemeenschap'. In de middeleeuwen was het 'gemeen' verwant aan het Duitse *Gemeinde* en de gangbare term om de anonieme inwoners van een stad te beschrijven. Later kon 'gemeen' ook verwijzen naar het gepeupel of de laagste klasse van de burgerij binnen de stedelijke gemeenschap. We horen die negatieve connotatie vandaag nog terug in de uitdrukking 'gemeen volk'. Maar in de middeleeuwen was dat nog niet het geval en had het woord de neutrale betekenis 'menigte' of 'gemeenschap'. Het begrip 'gemeen' verloor deze brede betekenis in de loop van de 15e eeuw en werd dan vooral als adjectief gebruikt om het gespuis of het arme, vulgaire en ongeletterde deel van de bevolking aan te duiden. De oorspronkelijk brede betekenis van gemeen werd dus overgenomen door termen zoals 'gemeente' en 'gemeenschap'.

De etymologie van het woord 'gemeen' is verwant met de Latijnse *communis*. Het komt voort uit de Indo-Europese woordstam *mei*, wat 'ruilen, uitwisselen' betekent of wat verschillende personen afwisselend toekomt. Zo verstaat men onder het Duitse *All-mei(n)de* of het Nederlandse 'meent' de gezamenlijk gedeelde weidegrond. Overigens werd in het Middelnederlands ook het leenwoord *comm(u)un* gebruikt en deze term had precies dezelfde betekenis als 'gemeen'. In het Oudgermaans betekende *meen* (of *Mein*) 'last, plicht of schatplicht', terwijl het met voorvoegsel 'ge-' slaat op wat gemeenschappelijk wordt opgebracht. Ook *communitas* bestaat uit een gelijkaardige samenstelling, namelijk uit *com* of *cum* dat 'met' betekent en *munus*, dat staat voor 'ambt, tribuut of geschenk'. Net zoals het Franse woord *communauté* of het Engelse *community* is gemeenschap gebaseerd op het Latijnse *communitas*. Zoals we verder met de filosoof Roberto Esposito zullen zien, leert die etymologie ons ook iets over de manier waarop we gemeenschap kunnen conceptualiseren.

Historiek

Historisch komt de term gemeenschap pas in zwang in de 19e eeuw. In de premoderniteit worden de termen maatschappij, samenleving en gemeenschap door elkaar gebruikt. In die periode was van gemeenschapsvorming geen sprake, omdat de gemeenschap reeds gevormd was en aan iedereen een vaste plaats en functie werd toegekend. In de middeleeuwen kende men bijvoorbeeld een driestandenschema, met de geestelijkheid als eerste, de adel als tweede en de boeren als derde stand, waaronder later ook wel de burgerij werd gerekend. De gemeenschap of de maatschappij wordt organisch voorgesteld of als een lichaam waarvan de delen zich hiërarchisch en complementair verhouden. Niet iedere stand had dezelfde waardigheid en allen hadden een functie die elkaar aanvulde: de geestelijken baden voor de leken, terwijl de leken vochten en werkten voor de geestelijken. De geestelijken zorgden voor het zielenheil, de adel voor bestuur en de boeren voor voedsel. Men vond het een zonde of een daad van hoogmoed om buiten je eigen stand te treden of je taak niet te vervullen, want dat was in strijd met de natuurlijke orde zoals die door God was geschapen. In een traditionele samenleving is de gemeenschap dus altijd reeds gevormd, en de

geleding wordt achteraf gelegitimeerd in een overkoepelend (religieus, metafysisch) wereldbeeld.

In dit opzicht was de onthoofding van de Franse koning Lodewijk XVI exemplarisch. Die terechtstelling maakte een einde aan het ancien régime, waarin de samenleving werd voorgesteld als een groot lichaam. De integriteit van dit lichaam werd gewaarborgd door de koning, die aan het hoofd stond van de samenleving. De guillotine heeft dus niet alleen de koning onthoofd, maar tegelijk het hoofd van de samenleving afgehakt en zo het beeld van de samenleving als lichaam vernield. De Franse Revolutie heeft de 'des-incorporatie' van de samenleving en van de macht voltrokken: de democratie die zo vorm gekregen heeft, begrijpt de samenleving niet langer als een organisch geheel dat, zoals het menselijk lichaam, vanuit een bepaalde plaats en door een bepaalde instantie wordt geregeerd. In de beroemde woorden van Claude Lefort (2016) is in een democratie 'de plaats van de macht leeg'. Dit wil zeggen: niemand mag zich de macht toe-eigenen als een bezit, niemand mag de macht incorporeren; de macht wordt aan iemand verleend en wie de macht uitoefent, doet dat op tijdelijke basis; slechts met geweld kan iemand zich blijvend op de plaats van de macht nestelen.

Met de verlichting en het ontstaan van de moderne democratieën, wordt de gemeenschap een seculiere aangelegenheid. De absolute vorst had geen goddelijk recht meer om te regeren. Hij was niet meer de plaatsvervanger van God op aarde en dus de enige die de wil van God kon uitvoeren. De Franse Revolutie onthoofdde niet alleen de koning, maar kondigde ook de *Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger* (1789) aan als een constituerend principe van de politieke orde. In die verklaring werd bepaald dat de samenleving voortaan moest worden ingericht aan de hand van de principes van gelijkheid en vrijheid. Een democratie veronderstelt dat de gemeenschap wordt gevormd op basis van gelijkheid, vrijheid en redelijkheid, waardoor individuen een meervoudige invulling kunnen geven aan wat zij onder het goede leven verstaan. De vraag wordt dan hoe moderne mensen een gemeenschap kunnen vormen met respect voor individuele keuzevrijheid, principiële gelijkheid en meerstemmigheid. In een democratie is de plaats van de macht leeg of kan de macht niet vooraf bepaald en belichaamd worden. De macht in de samenleving kan voortaan slechts door verschillende mensen op verschillende manieren worden uitgeoefend, maar zonder dat zij definitief kan worden toegeëigend of bezet. Daarom kan de macht in een democratie steeds betwist worden.

In de recente geschiedenis is er een hernieuwde aandacht voor gemeenschap en gemeenschapsvorming. Die belangstelling is ontstaan in de jaren 80 en 90 van de vorige eeuw en kan deels worden verklaard als een reactie op het dominante liberalisme en individualisme van o.m. Reagan en Thatcher. Zo was er volgens Thatcher *'no such thing as society'*. Ook de opkomst van extreemrechts en de toename van de zichtbaarheid van minderheidsgroepen met een andere etnische, culturele en religieuze herkomst hebben hierbij ongetwijfeld een rol gespeeld. Gemeenschap en gemeenschapsvorming kwamen steeds meer op de politieke agenda te staan. Zo moesten we ons, met de woorden van Steve Stevaert, de toenmalige voorzitter van sp.a, wapenen tegen de verzuring van de maatschappij. In Vlaanderen zou dit leiden tot een decreet dat werd goedgekeurd op 13 juli 2001. Cultuur- of gemeenschapscentra dienden voortaan, naast het organiseren van culturele evenementen, ook gemeenschapsvormende activiteiten te ontwikkelen. Daarnaast hadden de globalisering en de versnelling van de technologische ontwikkelingen als effect dat veel mensen het gevoel hadden dat de natuurlijk geachte wortels, bindingen en waarden werden aangetast. Men wilde weer ergens bij horen. Die onteigening en ontworteling deed het nationalisme, het verlangen naar geborgenheid in de gemeenschap weer opleven. In de schoot van dat opkomende nationalisme, groeide een essentialistische invulling van het begrip gemeenschap. Gemeenschap wordt dan gedacht vanuit een bepaalde essentie, vanuit een bepaald kenmerk of een bepaalde identiteit. Mensen die bij de gemeenschap horen, moeten voldoen aan dat kenmerk of aan die identiteit. Doen ze dat niet, dan horen ze er niet bij. Hierdoor wordt duidelijk dat gemeenschap en gemeenschapsvorming bij uitstek normatieve begrippen zijn en exclusiviteitsmechanismen bevatten.

Een van de gemeenschapsdenkers die de betekenis van het nationalisme goed heeft begrepen, is de Amerikaanse antropoloog en politicoloog Benedict Anderson. Met zijn invloedrijke werk *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1991) beschrijft Anderson dat gemeenschap in de eerste plaats een sociaalhistorisch geconstrueerd concept is. Wanneer we spreken over de natie en grote gemeenschappen, moeten we volgens Anderson in het achterhoofd houden dat dit in de eerste plaats ingebeelde of verbeelde gemeenschappen zijn: het is immers onmogelijk dat alle leden van een gemeenschap elkaar kennen, ontmoeten of zelfs maar zien of horen. Toch ontstaat er een gedeeld gevoel en een gedeelde ervaring van gemeenschap. Dit

is volgens Anderson enkel mogelijk omdat gemeenschappen vooral worden verbeeld via taal, symbolen en gedeelde mythen. In die zin blijft gemeenschap eerst en vooral een sterk narratief gegeven: ze wordt gevormd in onze gedachten en ideeën. Naties zijn met andere woorden sociaal geconstrueerde begrippen en geen natuurlijke entiteiten. Andersons analyse laat zien dat de essentie van een gemeenschap niet meer is dan een verhaal, vaak beleden als ideologie.

Naast het opkomende nationalisme, wordt in die periode ook de spanning tussen gemeenschap en individu de bron van een levendig debat binnen de sociale en politieke wetenschappen. In de jaren 1990 probeerden denkers als Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre en Will Kymlicka een alternatief te formuleren voor de ineensstorting van het communisme in de Oostbloklanden en de dominante neoliberale visie op de gemeenschap als een samenraapsel van autonome en atomistische individuen. Voor een aantal politieke denkers werd het individualisme van het liberalisme als ontoereikend ervaren. Het boek dat toen model stond voor het liberalisme was *A Theory of Justice* (1971) van John Rawls. Met het munten van de term communitarisme – niet te verwarren met communisme – werd opnieuw het belang van gemeenschap benadrukt. Sindsdien worden in de literatuur doorgaans drie modellen onderscheiden van waaruit naar gemeenschap en de rol van haar leden kan worden gekeken: liberalisme, communitarisme en republikenisme. Maar ook deze strekkingen zullen door een aantal poststructuralistische denkers worden bekritiseerd. Daarom laten we ook nog andere visies aan bod komen, zoals de ecologisch-relationale visie. Men mag hierbij niet uit het oog verliezen dat bestaande en dominante narratieven steeds weer in vraag kunnen worden gesteld.

Drie visies op gemeenschap

Het onderscheid tussen een liberalistisch, communitaristisch of republikeins perspectief op gemeenschap is afkomstig uit de literatuur over het begrip burgerschap (Meurs, 2019). Dat hoeft op zich niet te verbazen, aangezien de perspectieven elk op hun manier aangeven welke verwachtingen er zijn ten aanzien van de leden van een gemeenschap. Eerder dan naar een formele status (staatsburger zijn van een land of niet) verwijst burgerschap hier dus naar het engagement dat iemand opneemt, of

moet opnemen, ten aanzien van de gemeenschap. Ons hedendaags begrip van burgerschap heeft zijn wortels in het oude Griekenland en het Romeinse Rijk (Leung, 2009). In de Atheense stadstaat ('polis') verwees burgerschap voornamelijk naar een zekere morele invulling: het kwam erop aan dat burgers begrepen wat het 'goede leven' was. Deelname aan en engagement in de polis werd beschouwd als een resultaat van dat goede leven. Hoewel deze opvatting ook het fundament vormde voor de opvatting over burgerschap in het Romeinse Rijk werd burgerschap door de expansie van dat rijk al snel voornamelijk begrepen als een wettelijk statuut (Leung, 2009). Burgerschap verwees dan niet enkel naar een engagement ten aanzien van de maatschappij, maar ook naar een aantal rechten en plichten die aan de burger werden toegeschreven of opgelegd. Vandaag kan burgerschap nog steeds begrepen worden aan de hand van de spanning tussen het Romeinse ideaal van burgerschap als wettelijk statuut en het Atheense ideaal van burgerschap als participatie (Meurs, 2019). Hoewel er geen eenduidige definitie van burgerschap is, zijn het liberalistische, het republikeinse en het communitaristische perspectief verhelderend voor de rol van de burger en dus ook voor de manier waarop we gemeenschap kunnen begrijpen.

Het liberalistische paradigma

Het liberalistische perspectief gaat in ruime mate terug op de opvattingen van burgerschap in het Romeinse Rijk. Burgerschap verwijst in de eerste plaats naar een wettelijk statuut. Vanuit deze opvatting is de politieke gemeenschap vooral een sociaal contract dat burgers met elkaar afsluiten om beter hun individuele rechten te kunnen beschermen (Carton, et al., 2009). Een lid van een gemeenschap wordt met andere woorden beschouwd als een vrij en onafhankelijk subject dat beschermd wordt door de wet. Meer zelfs, die bescherming is er ook tegen overheidsinmenging: de overheid moet zich zo weinig mogelijk moeien met de keuzes van het individu (denk bijvoorbeeld aan godsdienstvrijheid). De burger mag zich terugtrekken in de privésfeer. De nadruk ligt voor het liberalistische perspectief dan ook eerder op de bescherming van rechten van de leden van een gemeenschap, en minder op hun plichten.

Binnen het liberale denken staat het individu centraal. Vrijheid wordt opgevat als keuzevrijheid: het recht om zelf richting te geven aan het eigen leven. Klassiek liberalisme, zoals verwoord door John Locke, vertrekt vanuit een natuurtoestand waarin fundamentele rechten

– leven, vrijheid en eigendom – van nature aan het individu toekomen. Deze rechten vormen de basis van de liberale mensenrechten.

In het hedendaagse liberalisme, onder meer uitgewerkt door Rawls in zijn daarnet al kort aangehaalde *Theory of Justice* (1971), ligt de nadruk op het realiseren van een persoonlijk levensplan. Individuen bepalen zelf wat voor hen het goede leven inhoudt. De overheid speelt hierin een minimale rol: ze garandeert de vrijheid van het individu, maar treedt enkel op wanneer die vrijheid wordt bedreigd door anderen. Dit leidt tot het concept van de nachtwakersstaat, waarin de staat optreedt als neutrale scheidsrechter. De nadruk ligt dus op de bescherming van de vrijheid van de individuele burger.

Het communitaristische paradigma

Het communitaristische perspectief is een kritiek op de vrijblijvendheid van het liberalistische begrip. Denkers als Michael Sandel bekritisieren het liberale mensbeeld als te individualistisch en ontworteld. Volgens communitaristen is de mens wezenlijk ingebed in sociale verbanden. De gemeenschap vormt het fundament van identiteit, waarden en zingeving. In deze visie is het individu geen autonoom uitgangspunt, maar een abstractie uit het geheel. De gemeenschap is concreet en levend: ze draagt tradities, overtuigingen en gebruiken over van generatie op generatie. Participatie aan deze gemeenschap stelt het individu in staat om zijn geluk en levensvervulling te realiseren. De samenleving wordt gezien als een gemeenschap van gemeenschappen, waarin cultuur een normatief kader biedt. Deze benadering vertoont een conservatieve inslag en idealiseert vaak een verbeelde versie van het verleden. Bij het communitarisme ligt de nadruk op een bepaalde gemeenschappelijke moraliteit:

'In tegenstelling tot liberalisme wordt hier benadrukt dat er een morele verwachting is naar burgers dat ze plichtsbewust handelen voor de gemeenschap, ook indien hier geen specifieke "return" voor het individu tegenover staat' (Carton, et al., 2009, p. 37-38).

Vanuit het communitaristische perspectief zetten leden zich in voor het gemeenschapsbelang.

Hoewel het communitarisme waardevolle inzichten biedt over verbondenheid en traditie, blijft de spanning met het liberale ideaal

van autonomie bestaan. Liberalen benadrukken terecht dat geluk niet kan worden opgelegd – zelfs niet met de beste bedoelingen. Autonomie is een essentiële voorwaarde voor authentiek welbevinden.

Het republikeinse paradigma

Het republikeinse denken tracht de sterktes van liberalisme en communitarisme te verenigen, en hun beperkingen te overstijgen. Zowel het individu als de gemeenschap worden beschouwd als abstracties; centraal staat de concrete relatie tussen beide. Een politiek geëngageerd burgerschap vormt het hart van deze visie: actieve participatie aan het publieke leven is de weg naar vrijheid en gemeenschapsvorming. Leden van de gemeenschap dragen bij aan de *res publica*, de publieke zaak. Vanuit de republikeinse opvatting komt de nadruk op drie kernpunten te liggen: de burger is moreel verplicht om publiek actief te zijn, het individu heeft naast rechten ook belangrijke plichten, en burgers organiseren zichzelf met als doel hun politieke gemeenschap te sturen. Hannah Arendt, een sleutelfiguur binnen deze stroming, beschrijft handelen als de hoogste menselijke activiteit. In het publieke domein – de agora – verschijnen mensen in hun uniciteit en pluraliteit. Vrijheid is geen gegeven, maar een cultuurdoel dat wordt bereikt door deelname aan de publieke zaak. Cultuur speelt hierin een dubbele rol. Enerzijds vormt ze gemeenschap en draagt ze waarden over; anderzijds daagt ze uit en opent ze perspectieven op wat nog niet is. Kunst confronteert de samenleving met haar grenzen en houdt alternatieve vormen van samenleven voor. Ze is niet enkel de uitdrukking van wat is, maar ook van wat mogelijk is.

Hedendaagse denkers over gemeenschap

Ook door poststructuralistische denkers wordt opnieuw aandacht besteed aan de gemeenschap. Hoewel het communitarisme het belang van de gemeenschap wilde herwaarderen, bleef ze volgens de Italiaanse filosoof Roberto Esposito gevangen in het liberale denkkader van het metafysische subject. Esposito stelt dat men in de politieke filosofie gemeenschap vaak blijft denken als een uitbreiding van het individu

– als een ‘uitgebreidere subjectiviteit’. Wij behoren tot eenzelfde gemeenschap, omdat wij drager zijn van dezelfde eigenschappen. De gemeenschap is dus niets anders dan de uitvergroting van het ik: wij ontmoeten de ander als een spiegel van onszelf, of we herkennen de ander als een alter ego of ander ik. In zijn werk biedt hij een radicaal andere benadering: gemeenschap is geen bezit, geen identiteit, maar een tekort. Esposito herdenkt in 2000 het begrip gemeenschap via de Latijnse oorsprong van het woord *communitas* dat – zoals al aangestipt – bestaat uit *cum* (met) en *munus* (last, taak, gift). Het *munus* dat in de gemeenschap gedeeld wordt, is geen eigendom of gedeelde kwaliteit, maar een verplichting – een schuld, een belofte, een gift die men ontvangt en moet teruggeven. Gemeenschap is dus geen bevestiging van identiteit, maar een verlies, een blootstelling aan de ander.

Daarom spreekt men in de filosofie en de ontologie over een ‘relationele wending’. In een relationele ontologie zijn de relaties prioritair en niet de individuen. Geen enkel ding of individu bestaat of gaat vooraf aan de relaties waardoor het wordt gevormd. Dat heeft verregaande gevolgen voor het denken over de gemeenschap. De vraag is niet meer of individuen primair zijn aan de gemeenschap of de gemeenschap primair is aan de individuen. We mogen beide termen niet meer opvatten als een dualisme. We zijn steeds en van meet af aan in gemeenschap: zijn is mede-zijn, bestaan is co-existeren, leven is samenleven.

Die visie wordt ook gedeeld door een groot aantal ecologische denkers. Bovendien menen zij dat de gemeenschap meer is dan een menselijke aangelegenheid. Wij staan niet los van andere levende wezens (zoals planten en dieren), de aarde en artefacten (zoals bijvoorbeeld technologie). Wij zijn in ons bestaan niet enkel afhankelijk van mensen, maar ook van niet-menselijke of meer-dan-menselijke entiteiten. Het relationele reikt met andere woorden verder dan interpersoonlijke relaties.

Jean-Luc Nancy

De Franse filosoof Jean-Luc Nancy (1940-2021) geeft in *La communauté désoeuvrée* (1986) een kritische visie op de betekenis van een gemeenschap. Volgens Nancy begrijpt men de notie gemeenschap doorgaans vanuit het ideaal van een gemeenschappelijke essentie dat vandaag verloren is gegaan. In de huidige individualistische samenleving denken we al te graag dat het vroeger beter was, want mensen deelden tenminste nog iets met elkaar (een religie, een buurt, een klederdracht, een bepaald

waarden- en normenkader ...), en die gemeenschappelijke ervaring leek nog een constitutieve rol te spelen in de dagelijkse zingeving. Mensen waren deel van een gemeenschap omdat ze dezelfde religie hadden, in dezelfde buurt woonden, hetzelfde waarden- en normenkader erop na hielden ... Dit soort denken over gemeenschap vooronderstelt volgens Nancy dat we enkel over gemeenschap kunnen spreken wanneer een gemeenschappelijke essentie (religie, buurt, referentiekader ...) zorgt voor de bewerkstelling van die gemeenschap. We realiseren de gemeenschap met andere woorden pas wanneer we die essentie delen: een gemeenschap bestaat omdat haar leden die gemeenschappelijke eigenschap verwerklijken. Wanneer die eigenschap verloren is, dan is dus ook de gemeenschap zelf verloren.

Maar volgens Nancy is dat een misvatting. Het enige wat we verloren hebben, is het idee van een gemeenschap die een essentie deelt. Nancy daagt ons dus uit om gemeenschap voorbij het delen van een gemeenschappelijk kenmerk te denken. Het behoort tot onze zijnswijze (ontologie) om altijd en steeds in gemeenschap te zijn. Ons bestaan gebeurt nooit alleen, maar veronderstelt of bestaat steeds met andere bestaanswijzen.

Om die fundamentele verbondenheid te benadrukken, schrijft Nancy *être-en-commun* of *être-avec* steeds met een koppelteken. Een groot deel van zijn oeuvre is erop gericht die verbondenheid te onderzoeken. Zijn motivatie hiervoor is filosofisch van aard: hij is van mening dat een doorgedreven denken van het individu – het subject in filosofische termen: dat wat enkel op zichzelf bestaat – een cruciale denkfout is. In zijn *Être singulier pluriel* (1996) omschrijft hij ‘zijn’ of ‘bestaan’ dan ook als enkelvoudig meervoudig: zijn bestaat altijd als zijn-met. Zijn is altijd zijn-met. Zijn is nooit enkelvoudig of absoluut: we bestaan nooit enkelvoudig, maar altijd met de/het andere.

Op een soortgelijke manier bestaat ook gemeenschap nooit op zichzelf (of op basis van een eigen fundament of essentie). Nancy wil gemeenschap dus begrijpen vanuit datgene wat onszelf steeds overstijgt, wat de eigen identiteit of essentie overstijgt. Het is datgene wat reikt naar de/het andere. In die zin is de gemeenschap net datgene wat mij verbindt met jou, wat ons verbindt met hen. Gemeenschap staat dus open naar datgene wat zogezegd niet tot de gemeenschap behoort (de/het andere). Nancy beschouwt gemeenschap als radicale openheid. Wanneer we gemeenschap zouden denken vanuit een gemeenschappelijke essentie, gaan we in tegen die radicale openheid. Volgens Nancy zorgt

zo een essentie er net voor dat de radicale openheid van gemeenschap onderdrukt wordt: door haar ideaal van identiteit en essentie, impliceert de traditionele opvatting van gemeenschap bijgevolg een de facto uitsluiting en discriminatie. Het betekent immers dat de betekenis van gemeenschap afgesloten wordt op basis van haar essentie.

Donna Haraway

Donna Haraway ontwikkelt in haar werk een relationeel begrip van ecologie, waarin de klassieke scheiding tussen mens, natuur en technologie wordt opgeheven. In tegenstelling tot traditionele ecologische modellen, die vaak vertrekken vanuit een tegenstelling tussen cultuur en natuur, benadrukt Haraway dat alle wezens – menselijk, dierlijk, technologisch en materieel – ontstaan binnen complexe netwerken van onderlinge afhankelijkheid. Daarom verstaat ze onder ecologie geen gesloten, zuiver biologisch systeem, maar een doorlopend proces van samen-worden (*co-becoming*) en samen vormgeven van werelden.

Volgens Haraway zijn technologieën altijd ingebed in materiële, biologische en ecologische processen, terwijl omgekeerd ‘natuurlijke’ organismen ook worden beïnvloed door culturele, technische en sociale ontwikkelingen. Computerschermen kunnen bijvoorbeeld enkel bestaan door natuurlijke mineralen, energie, arbeid, wereldwijde logistiek en extractie van grondstoffen, maar anderzijds is er bijvoorbeeld zonder de technologie van microscopen en laboratoria geen kennis mogelijk van microbiologische organismen. Technologie staat dus niet buiten de natuur, maar maakt er deel van uit, zoals omgekeerd ook zogenaamde natuurlijke levensvormen deel uitmaken van technologische netwerken.

Het begrip van de cyborg speelt daarom een cruciale rol in het werk van Haraway (1985). De cyborg is niet louter een imaginaire figuur uit de wereld van de sciencefiction. Volgens Haraway is het vooral een conceptueel personage dat de vervlechting van het organische en technologische zichtbaar maakt of toont dat de grens tussen mens en machine poreuzer is dan we vermoeden: pacemakers, hormoontherapie, kunstmatige ledematen, communicatietechnologieën en zelfs algoritmen zijn verweven met menselijke lichamen en levenswijzen. Binnen een ecologisch kader veronderstelt dit niet alleen dat biologische soorten,

maar ook technologische entiteiten deel uitmaken van de dynamiek van ecosystemen.

Naast de cyborg ontwikkelt Haraway in 2007 ook het idee van *companion species* of gezelschapsoorten. Dat zijn soorten die elkaar over lange perioden wederzijds beïnvloeden en mede-vormgeven. Mensen ontwikkelen zich niet onafhankelijk van honden, bacteriën, bijen, schimmels, huisdieren of landbouwgewassen, want al die levende wezens bepalen mee hoe samenlevingen en ecosystemen eruitzien. *Companion species* zijn dus geen passieve elementen van een ecosysteem, maar actieve deelnemers die ecologische en sociale werelden vormgeven. Zo toont Haraway bijvoorbeeld aan de hand van de training van en het spelen met haar hond Cayenne dat mensen en dieren elkaar wederzijds vormen. Daarom zijn we als mensen niet afgezonderd van andere wezens en ook niet zo uitzonderlijk als we vaak denken. Niet enkel dieren beschikken over handelsbekwaamheid (*agency*), ook planten kunnen met elkaar en andere soorten communiceren. Indien we denken vanuit een menselijke uitzonderingspositie, dan hebben we de neiging om andere levende wezens als minderwaardig te beschouwen. Bovendien is het onmogelijk om als menselijke soort afgezonderd van andere levende wezens te overleven. Wij kunnen slechts leven en floreren dankzij andere levensvormen.

In *Staying with the Trouble* (2016) smeedt Haraway het neologisme *symptoiesis*, wat letterlijk betekent 'samen maken'. *Symptoiesis* staat tegenover *autopoiesis*, het idee dat systemen zichzelf scheppen. Volgens Haraway bestaat er geen enkel systeem – biologisch, technologisch of sociaal – dat autonoom tot stand komt. Ecologie verschuift hierdoor van een studie van de 'natuur' naar een ethisch-politieke praktijk van *respons-ability*: het vermogen om te antwoorden op en in relatie te staan met andere soorten en entiteiten. Daarom pleit Haraway ervoor om de problemen onder ogen te zien (*'staying with the trouble'*) en niet vooruit te vluchten naar technologische utopieën of uit nostalgie terug te keren naar het idyllische beeld van een zuivere en ongerepte natuur. Zij doet eerder een oproep om nieuwe vormen van samenleven te ontwikkelen, waarin mens, technologie en meer-dan-menselijke wezens elkaar niet domineren, maar gezamenlijk werelden maken.

Bruno Latour

Volgens de Franse filosoof en socioloog Bruno Latour dienen we, in het licht van ecologische en klimatologische crises, de begrippen gemeenschap, politiek en territorium op een nieuwe manier te articuleren. Hij stelt voor om gemeenschap opnieuw te denken als een collectief dat ook niet-menselijke actoren omvat: ecosystemen, atmosferische processen, CO₂-moleculen, landbouwpraktijken, digitale infrastructuren en tal van technologische systemen ... Die entiteiten zijn niet louter een passieve achtergrond maar geven op een actieve manier mee vorm aan de wereld.

Ook voor Latour zijn die entiteiten onlosmakelijk verbonden met het idee van interdependentie of de onderlinge afhankelijkheid van menselijke en niet-menselijke actoren binnen wat hij de 'kritische zone' noemt. Die kritische zone vormt een smalle strook van slechts enkele kilometers, gelegen tussen de hoogste lagen van de atmosfeer en het diepere gesteente van de aardkorst. Binnen deze kwetsbare zone speelt zich al het leven af, samen met de complexe ecosystemen die het ondersteunen. We zijn afhankelijk van de atmosfeer, de bodem, de oceanen – en zij zijn afhankelijk van ons.

Latour breidt het begrip gemeenschap uit tot een collectief van menselijke én niet-menselijke actoren. In zijn pleidooi voor een *Parlement der Dingen* (2020) stelt hij dat politieke vertegenwoordiging niet enkel een exclusief voorrecht mag zijn van mensen. Ook planten, dieren, rivieren en zelfs klimaatsystemen moeten een stem krijgen in politieke besluitvorming. Daarom stelt Latour in zijn boek *Où atterrir? Comment s'orienter en politique* (2017) dat het klassieke begrip van territorium – als een afgebakend stuk grondgebied onder controle van een staat – ontoereikend is geworden. In plaats daarvan pleit hij voor een 'aards' perspectief, waarin territorium niet langer een abstracte ruimte is, maar een leefomgeving die gevormd wordt door de interactie tussen mensen, technologieën, dieren, planten en geologische processen. De vraag die we ons dienen te stellen, is wat de ecologische grenzen zijn van onze leefomgeving, van wat of wie we afhankelijk zijn, en hoeveel gebied we nodig hebben om te (over)leven.

Volgens Latour maken we in het Westen gebruik van 'fantoomgebieden': uitgestrekte territoria die o.m. worden gebruikt voor de winning van grondstoffen en die nodig zijn om de levensstijl van de moderne, geïndustrialiseerde samenlevingen in stand te houden. Meestal blijven die gebieden onzichtbaar, omdat ze ver verwijderd zijn van de plekken

waar de consumptie plaatsvindt. De politieke uitdaging van de geïndustrialiseerde landen is om de ecologische leefomgeving binnen het eigen politieke territorium te houden, in plaats van deze uit te besteden aan onzichtbare en verafgelegen gebieden. Politiek wordt zo een kwestie van plaatsbepaling: waar staan we, met wie zijn we verbonden, hoe kunnen we samenleven binnen de kritische zone, met wie of wat zijn we bereid een wereld te delen? En ze is ook een kwestie van zichtbaarheid: wie wordt gezien als een deel van de gemeenschap, wie wordt genegeerd en welke actoren houden we ten onrechte buiten de politieke besluitvorming?

Van belang voor zijn opvatting over gemeenschapsvorming is ook het onderscheid tussen *matters of fact* en *matters of concern*. Volgens Latour (2004) wordt een gemeenschap niet gevormd door een gedeelde identiteit of oorsprong (*matters of fact*), maar door kwesties die collectieve aandacht en zorg vereisen (*matters of concern*). Dat kan bijvoorbeeld een landbouwgebied zijn dat onder druk staat, een vervuilde rivier, de energietransitie of de digitalisering van openbare diensten. Het zijn dergelijke kwesties die actoren kunnen verbinden tot een tijdelijke gemeenschap. De gemeenschap ontstaat dus niet vóór maar dóór de kwestie. Wanneer het probleem verdwijnt, dan verandert ook het collectief. Gemeenschap is daarom slechts het contingent en het kwetsbare resultaat van de concrete praktijken van een gezamenlijke betrokkenheid of zorg.

Roberto Esposito

Volgens Roberto Esposito (1950) is gemeenschap niet gebaseerd op een gedeelde eigenschap of identiteit, maar op een gemeenschappelijk tekort of verplichting – een *munus*, wat zowel ‘gift’ als ‘plicht’ betekent. Immuniteit (Esposito, 2010) is afkomstig is van het Latijnse bijvoeglijk naamwoord *immunis* en wijst op de afwezigheid van *munis*. Dus immuniteit betekent precies het tegenovergestelde van gemeenschap. Het is een vrijstelling van de verplichting, oorspronkelijk in fiscale zin. Deze franchise of vrijstelling werd later overgedragen naar het domein van het staats- en internationaal recht, de zogenaamde parlementaire en diplomatieke onschendbaarheid. In de geschiedenis van de kerk en het kerkelijk recht, zorgde de immuniteit van de tempel ook voor de onschendbaarheid van personen aan wie door de kerk asiel werd verleend.

In plaats van een blootstelling aan de ander is immuniteit dus een bescherming tegen de ander. Esposito (2010) stelt dat het concept immuniteit een brug vormt tussen biologie en politiek. Zoals Foucault schreef, is biopolitiek enerzijds een positieve kracht die leven beschermt en reguleert, maar anderzijds ook een bedreiging die kan omslaan in thanatopolitiek – een politiek van de dood, zoals dat zichtbaar werd in het nazisme. In de medische zin beschermt immuniteit het lichaam tegen ziekte, terwijl het in politieke zin verwijst naar vrijstelling van verplichtingen.

Volgens Esposito zijn *communitas* en *immunitas* onafscheidelijk met elkaar verbonden. Daar waar *communitas* de grenzen van de individuele identiteit afbreekt, probeert immuniteit die identiteit terug op te bouwen. Een te sterke immuniteit leidt tot isolatie en (zelf)vernietiging, zoals dat het geval is bij auto-immuunziekten of totalitaire regimes. Bij een auto-immuunziekte neemt het immuunsysteem gezonde lichaamseigen cellen waar als lichaamsvreemde indringers en gaat het daarom ook zijn eigen weefsels aanvallen. Maar een pure gemeenschap zonder bescherming is ook onhoudbaar: er is altijd een zekere mate van afscherming nodig om te overleven.

Esposito beweert dat we in de moderniteit worden beheerst door een immuniteitsparadigma. Hoe meer we ons leven willen optimaliseren en beschermen, hoe meer we mechanismen van uitsluiting en afscherming creëren. Moderne technologie, mobiliteit en globalisering veroorzaken nieuwe bedreigingen, zoals pandemieën, (computer)-virussen, terrorisme, migratie ... Dit gaat gepaard met meer intensieve immuniseringsstrategieën, wat tot uiting komt in meer grenzen (muren), surveillance, vaccinatie, veiligheidsmaatregelen ... Volgens Esposito kunnen die maatregelen leiden tot isolatie en zelfs vernietiging van de gemeenschap. In navolging van Derrida spreekt Esposito van een auto-immuunrisico.

Zo ontwikkelt het rechts-populisme een immunitaire logica, die gericht is op het elimineren van het ‘met’ (*cum*) door de gemeenschap te reduceren tot een vermeende authentieke en gezonde identiteit. Men probeert deze (fictieve) homogeniteit te realiseren door het voeren van een necro-politiek. Dit is een zuiveringsoperatie die de ‘pathogene’ elementen uit de samenleving geneest of verdelgt. Volgens Esposito heeft de Europese Unie ook gekozen voor een vorm van homogenisering, namelijk die van de markt. Hierin verliest de mens zijn veelzijdigheid en wordt hij gereduceerd tot een *homo economicus*, waarin het

individu nog enkel wordt gedefinieerd door zijn concurrentiekracht en marktwaarde. In Esposito's analyse verschijnen marktlogica en neofascistische tendensen als twee manifestaties van een en dezelfde immunitaire rationaliteit. In beide gevallen is het beschermen van het eigene onlosmakelijk verbonden met mechanismen van uitsluiting en de neutralisering van het gemeenschappelijke.

Wie zijn 'wij'? Gemeenschap en identiteit

In het werk van de Franse geschiedkundige Pierre Rosanvallon kan men een historisch overzicht terugvinden van de manier waarop in Frankrijk de notie gemeenschap werd ingevuld. Hoewel zijn analyse zich beperkt tot de geschiedenis van zijn land, lijkt die in grote lijnen ook van toepassing op België en de westerse wereld. Zo laat hij in zijn boek *La société des égaux* (2013) zien hoe het begrip gelijkheid binnen de moderne geschiedenis van Frankrijk van inhoud wijzigt en dat die verandering ook gevolgen heeft voor de notie gemeenschap.

Volgens Rosanvallon ontstaat na de Amerikaanse en Franse Revoluties in respectievelijk 1776 en 1789 het idee van de universele burger. Het ideaal was dat alle burgers op politiek vlak vrij en gelijk zijn. Dat wil zeggen: geen privileges, geen overheersing, maar gelijke rechten en plichten. Gelijkheid veronderstelt dat mensen abstractie kunnen maken van specifieke sociaal-culturele verschillen of particuliere eigenschappen zoals klasse, religie, afkomst ... Slechts door het achterwege laten van die particuliere eigenschappen, kan men als burger in de publieke ruimte deelnemen aan een gemeenschap van gelijken. Rosanvallon noemt die vorm van gelijkheid *égalité-in-distinction*, waarbij het ideaal van gelijkheid bestaat uit het wissen van de verschillen.

Het gelijkheidsideaal van de Franse Revolutie wordt in de 19e eeuw uitgehold door de industriële revolutie en het kapitalisme. De verhoudingen tussen het patronaat en de loonarbeiders geven aanleiding tot een grote economische ongelijkheid en zelfs tot een moderne vorm van slavernij. Er ontstaat een nieuwe sociaaleconomische orde waarin ongelijkheid wordt geproduceerd door arbeidsdeling, loonafhankelijkheid en klassenvorming. De revolutionaire maatschappij van gelijken waarin burgers elkaar als gelijken erkennen, maakt plaats voor een

samenleving die bestaat uit sterk gedifferentieerde groepen of klassen met uiteenlopende belangen.

Als reactie op deze excessieve ongelijkheid in de Verenigde Staten en West-Europa, ontstaat in het begin van de 20e eeuw een nieuw paradigma van gelijkheid. Door mechanismen van herverdeling, zoals een progressief belastingstelsel of de sociale zekerheid, probeert men gelijkheid in de hand te werken of de kloof tussen arm en rijk te verkleinen. Dat zal na de Tweede Wereldoorlog culmineren in de verzorgingsstaat, waarin gelijkheid vooral wordt begrepen als het verminderen van inkomensverschillen, een herverdeling van de welvaart via belastingen en het hebben van algemene sociale rechten zoals onderwijs, gezondheidszorg, pensioen ... Volgens Rosanvallon wordt de klassieke verzorgingsstaat, zoals die in West-Europa na 1945 gestalte kreeg, vanaf de jaren 1970 minder vanzelfsprekend.

Met de economische crisis en de toenemende globalisering kwam de beleidsautonomie van de natiestaat steeds verder onder druk te staan. Tegelijkertijd voltrok zich een diepgaande sociale en culturele individualisering, waardoor de collectieve verbanden waarop de verzorgingsstaat was gebouwd geleidelijk afbrokkelden. De opkomst van precare en gefragmenteerde arbeidsvormen verdrong het voorheen dominante model van stabiele loonarbeid, waardoor de op beroeps categorieën gestoelde solidariteitsmechanismen hun bindende kracht verloren. De massaproductie en standaardisering van het fordisme maken plaats voor flexibiliteit, individualisering en fragmentatie. Een van de gevolgen van het neoliberalisme is dat men van individuen steeds meer verwacht dat ze als ondernemers van zichzelf functioneren, verantwoordelijk zijn voor hun eigen risico's en voortdurend worden onderworpen aan onderlinge competitie en evaluatiemechanismen. De overheid is in die context niet langer een verstrekker van sociale structuren en zekerheden, maar eerder een manager van marktlogica's.

In dit opzicht kan de eis op erkenning of identiteitspolitiek worden beschouwd als een reactie op gevoelens van onzichtbaarheid, miskenning en uitsluiting, die onder meer worden veroorzaakt door de erosie van traditionele sociale zekerheden en klassensolidariteit. Rosanvallon begrijpt identiteitspolitiek dan ook als een symptoom van ontwrichting: wanneer collectieve structuren wegvallen, zoeken individuen bescherming en erkenning binnen kleinere, meer homogeen gedefinieerde groepen. Maar tegelijkertijd is hij ook kritisch voor en bezorgd over

deze maatschappelijke tendens. Want identiteitspolitiek leidt volgens hem ook tot een segmentering van de publieke sfeer, waarin strijd wordt gevoerd tussen afzonderlijke groepen en niet meer op basis van een gedeelde politieke agenda. Dit heeft vaak als onbedoeld gevolg dat de maatschappelijke solidariteit wordt ondermijnd. In relatie tot identiteitspolitiek biedt Rosanvallons visie een kritisch en constructief perspectief. Hij erkent dat groepen die historisch zijn uitgesloten, recht hebben op erkenning en specifieke aandacht. Maar hij waarschuwt ervoor dat identiteitspolitiek niet mag leiden tot een gesloten gemeenschapsdenken, waarbij het algemeen belang uit het oog wordt verloren.

Volgens Rosanvallon kan men in hedendaagse samenlevingen gelijkheid niet enkel meer begrijpen in de betekenis van formele gelijke kansen of als herverdeling van rijkdom. In dit tijdsgewricht moet gelijkheid volgens hem worden opgevat als een geheel van voorwaarden dat mensen de mogelijkheid geeft tot participatie en wederzijdse erkenning van hun singulariteit. In die zin is gelijkheid volgens Rosanvallon een relationeel begrip. Gelijkheid weerspiegelt niet enkel economische verhoudingen, maar ook de manier waarop burgers elkaar zien en waarderen, en hoe ze structureel kunnen deelnemen aan de samenleving. Die verschuiving is voor Rosanvallon essentieel om de nieuwe breuklijnen en vormen van sociale uitsluiting en strijd te kunnen begrijpen. Emancipatie betekent in dit kader niet langer het loslaten van identiteit, maar juist het opeisen ervan als bron van politieke legitimiteit en sociale rechtvaardigheid. Gelijkheid wordt nu begrepen als relationele gelijkheid: het recht om als verschillend erkend te worden, zonder uitgesloten te worden. Dit leidt tot een filosofie van singulariteit en wederkerigheid waarin solidariteit niet voortkomt uit abstracte gelijkheid, maar uit het erkennen van de ander in zijn verschil. Daarom keert Rosanvallon zich tegen zowel het neoliberale individualisme als de fragmenterende logica van identiteitspolitiek. Bovendien verwerpt hij niet alleen de fragmentering van de maatschappij in tribale subgroepen, maar ook de nostalgie naar een vermeende homogene nationale gemeenschap. De Franse historicus pleit voor een gemeenschap waarin het gedeelde gebruik van publieke ruimten, het erkennen van onderlinge afhankelijkheid, wederzijds respect en democratische participatie centraal staan.

Gemeenschapsvorming vandaag en vrijzinnig humanisme

De traditionele zuilen hebben niet langer de autoriteit op het gebied van zingeving en morele normgeving die ze vroeger hadden op de meerderheid van de bevolking. In de verzuilde maatschappij van enkele decennia geleden was behoren tot een levensbeschouwing of geloofsgemeenschap niet vrijblijvend. Het veronderstelde een loyaliteit en betekende dat men lid moest worden of minstens solidair zijn met alle andere organisaties van dezelfde zuil, zoals de vakbond, de mutualiteit, enz. Voor velen beperkte het gemeenschapsleven zich tot het culturele en verenigingsleven van de zuil waarbij men was aangesloten. Zelfs tavernes en cafés waren niet neutraal. Het was gebruikelijk dat een katholiek op café ging in de Harmonie en een socialist in het Volkshuis. Men werd spreekwoordelijk geboren in een zuil en stierf in eenzelfde zuil.

In de huidige tijd is – zoals dat ooit met het katholieke geloof het geval was – het behoren tot een levensbeschouwing niet meer vanzelfsprekend maar slechts een keuze onder andere opties. Men behoort niet meer van nature en uit traditie tot een gemeenschap op basis van een aantal vaste categorieën zoals bijvoorbeeld geslacht, klasse, levensbeschouwing ... Zo beschouwde men zich bijvoorbeeld als een man, een katholiek en een arbeider, omdat men als jongen in een katholiek arbeidsgezin werd geboren en opgevoed. Het behoort tot het verleden dat één grote groep (zoals ‘het volk’ of ‘de arbeidersklasse’) alle mensen kon vertegenwoordigen.

Tegenwoordig is er veel meer vrijheid in de keuze van de gemeenschap. Dat wordt ook in de hand gewerkt door de medische wetenschap. Men kan niet alleen makkelijker van levensbeschouwing veranderen, maar er is ook veel meer sociale mobiliteit en de geneeskunde maakt het mogelijk dat we er ook voor kunnen kiezen om van geslacht te veranderen. We evolueren steeds meer van gemeenschappen waarvan wij door geboorte of traditie lid zijn, naar gemeenschappen waarvoor we vrij kunnen kiezen. Dat heeft ook verstrekkende gevolgen voor de manier waarop mensen zich tegenwoordig binden aan gemeenschappen. Die binding heeft een veel losser en meer tijdelijk karakter. Mensen gaan zich minder (levenslang) lid maken van verenigingen, maar zich eerder informeel en tijdelijk engageren in organisaties en gemeenschappen.

Zoals de filosoof Tristan Garcia opmerkt in *Nous* (2018) leven we in een tijd waarin gemeenschappen hun vermeende natuurlijke fundament of historische oorsprong hebben verloren. Hoewel we weten dat het slechts historische, sociale en culturele constructies zijn, blijven we ze wel gebruiken om ons een beeld te vormen van de maatschappij en ons (politiek) te positioneren. Gemeenschap verwijst daarom niet meer naar een substantie, maar naar een politiek-discursieve vorm die verbindt én uitsluit: een wij en een zij. Zo bestaan er steeds meer groepen die in naam van een 'wij' spreken: wij vrouwen, wij ge(de)koloniseerden, wij proletariërs, wij holebi's, wij moslims, wij gekleurden, wij jongeren ... Er is zelfs een wij dat spreekt uit de naam van dieren en mensen. Ons gemeenschapsleven wordt gedragen door een veelheid van overlappende identiteiten: etniciteit, klasse, levensbeschouwing, beroepsgroep, seksuele oriëntatie, generatie ... Die lagen of identiteitskaders zijn niet hiërarchisch geordend en hun prioriteit kan veranderen afhankelijk van de situatie en de geschiedenis. Indien wij ons verenigen onder de uitspraak 'wij vrouwen', dan benadrukken we de gedeelde identiteit van geslacht en verdwijnen andere dimensies van onze identiteit naar de achtergrond. Maar wanneer we ons profileren als 'wij gekleurden', dan geven we voorrang aan onze huidskleur. Daarom ligt de rangorde van wie we zijn nooit vast en kunnen emancipatiebewegingen zelfs met elkaar in conflict komen. Zo kan bijvoorbeeld een gekleurde en antiracistische moslimvrouw vanwege haar hoofddoek niet getolereerd worden door witte feministen. Ook het omgekeerde kan natuurlijk het geval zijn.

We zouden ook de vrijzinnig humanistische gemeenschap kunnen opvatten als een veranderlijke gemeenschap met vele kamers of lagen. Overigens blijft de manier waarop we ons als gemeenschap definiëren en verbeelden niet altijd hetzelfde. We reconstrueren voortdurend onze geschiedenis door het verhaal dat we over onszelf vertellen. Dat verhaal wordt natuurlijk ook bepaald door onze omgeving en de manier waarop de buitenwereld naar ons kijkt. Onze identiteit is dus iets dynamisch dat telkens opnieuw moet worden geconstrueerd. Zo definiëren vrijzinnigen zich minder als een homogene gemeenschap – die zich vooral kenmerkt door haar uitgesproken antikatholicisme – dan pakweg honderd jaar geleden. We bepalen ons dus veel minder vanuit één vijandsbeeld, omdat we niet meer leven in een periode waarin het katholicisme de dominante religie en ideologie is.

Onze gemeenschap vertoont tegenwoordig een veel grotere verscheidenheid. Het is een unie van mensen, gemeenschappen en verenigingen die niet altijd dezelfde opvattingen en waarden delen. Ook dit heeft veel te maken met prioriteit die we geven aan de identiteitskaders of lagen waardoor we samengesteld zijn. Zo zijn er bijvoorbeeld vrijzinnigen die aan ecologie een prioriteit geven en zichzelf herdefiniëren als eco-humanisten. Andere vrijzinnigen kunnen dan weer meer belang hechten aan gendergelijkheid, antiracisme, dekolonisering, woke ... Die verschillen mogen gerust bestaan en zijn zelfs wenselijk. Het enige waar we waakzaam moeten voor zijn, is dat we zelf niet verstarren tot een ideologische en gesloten gemeenschap. Precies omdat we een a-dogmatische levensbeschouwing zijn, dienen we ons voortdurend te herbronnen en ligt de identiteit van onze gemeenschap nooit definitief vast.

Bibliografie

- Anderson, B. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origins and spread of nationalism*. Verso.
- Caron, B. (2016). Geloven we nog in onze verenigingen en bewegingen? 12 september 2018. <https://www.knack.be/nieuws/belgie/geloven-we-nog-in-onze-verenigingen-en-bewegingen/article-opinion-702307.html>.
- Esposito, R. (2000). *Communitas. Origine et destin de la communauté*. PUF.
- Esposito, R. (2010). *Communauté, immunité, biopolitique*. Prairies Ordinaires (Les).
- Esposito, R. (2021). *Immunitas: Protection et négation de la vie*. Seuil.
- García, T. (2018). *Nous*. Livre de Poche.
- Haraway, D. (1985). *Een cyborg manifest*. Landgoed ISVW B.V. (vert.2021).
- Haraway D. (2007). *When Species Meet*. University Of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble*. Duke University Press MNG - Mare Nostrum.
- Kafka, F. (1985). *Verzameld werk*. Querido.
- Latour, B. (2004). Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry*, 30(2), 225-248.
- Latour, B. (2015). *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. La Découverte.
- Latour, B. (2017). *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. La Découverte.
- Latour, B. (2020). *Het parlement van de dingen*. Boom.
- Latour, B. (2021). *Où suis-je? – Leçons du confinement à l'usage des terrestres*. La Découverte.
- Lefort, C. (2016). *Wat is politiek?* Boom.
- Leung, G. (2009). A critical history of cosmopolitanism. In: *Law, Culture and the Humanities*, 5, 370-390.
- Meurs, P. (2019). *Inleiding tot de Agogische Wetenschappen*. VUBPress.
- Nancy, J.-L. (1986). *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgois Éditeur.
- Nancy, J.-L. (1996). *Être singulier pluriel*. Editions Galilée.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Rosanvallon, P. (2013). *La société des égaux*. Points Essais.
- Rosanvallon, P. (2019). *De democratie denken: werk in uitvoering*. Uitgeverij Vantilt.