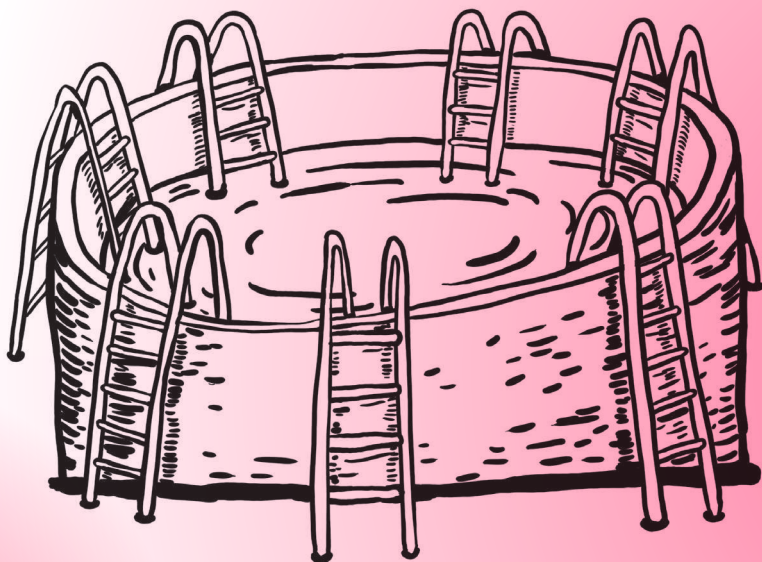


# VERTROUWEN

Bouwen  
op  
het  
cultureel  
'gemeen'



Valiz, Amsterdam

Pascal Gielen

Tekeningen: Karina Beumer



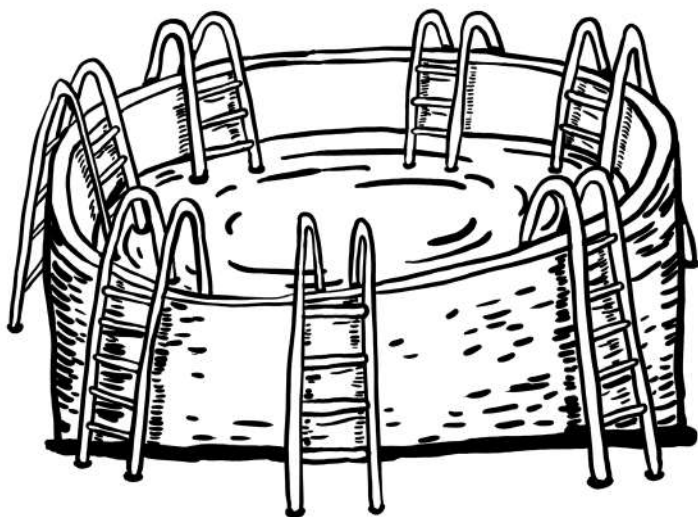


**VERTROUWEN**



# VERTROUWEN

## Bouwen op het cultureel 'gemeen'



Pascal Gielen  
Tekeningen: Karina Beumer

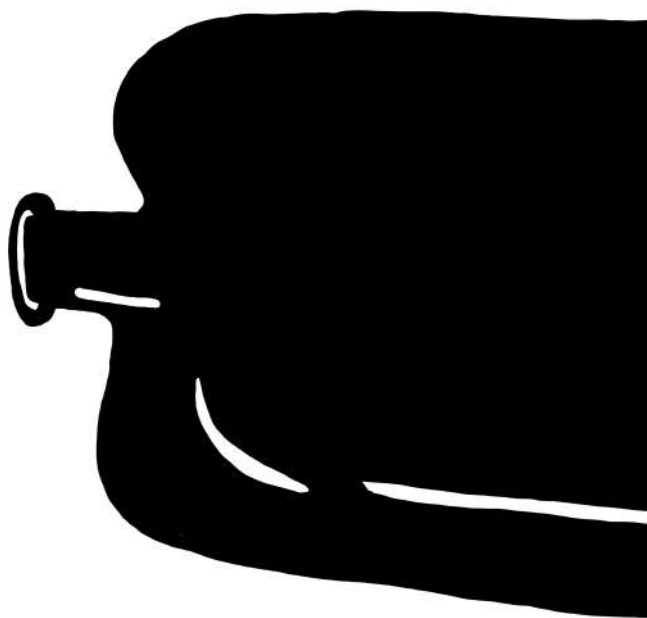


Valiz, Amsterdam  
Departement Cultuur, Jeugd en Media, Vlaanderen



# **INHOUD**

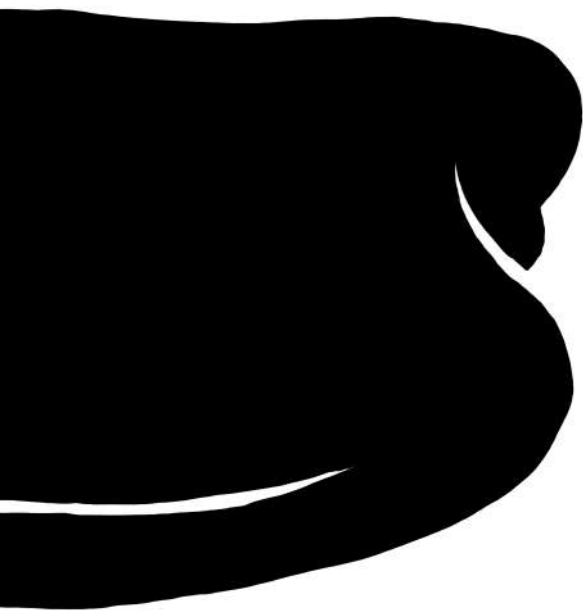
<b>Goedemorgen</b>	<b>9</b>
<b>Gedeelde kwetsbaarheden</b>	<b>17</b>
<b>Cultuur</b>	<b>26</b>
<b>Drie democratieën</b>	<b>35</b>
<b>Wat is gemeen?</b>	<b>55</b>
<b>Cultureel gemeengoed</b>	<b>65</b>
<b>Gemeengoedbeheerders</b>	<b>99</b>
<b>Gemeenzen</b>	<b>132</b>
<b>Commonisme</b>	<b>169</b>
<b>Vertrouwen</b>	<b>195</b>
<b>Merci</b>	<b>224</b>
<b>Nawoord</b>	<b>226</b>
<b>Secretaris-generaal Luc Delrue</b>	
<b>Korte biografieën</b>	<b>229</b>
<b>Noten &amp; Bibliografie</b>	<b>230</b>
<b>Index</b>	<b>236</b>
<b>Colofon</b>	<b>240</b>



Vertrouwen is de lijm van het leven. Het is de meest essentiële emotie die mensen dichter bij elkaar brengt.

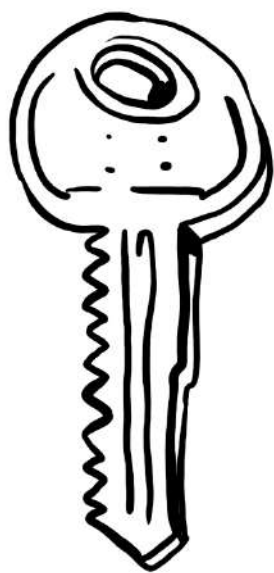
**Stephen R. Covey**





'Gemeen' stemt overeen met het Latijnse communis. Het komt voort uit de Indo-Europese woordstam mei, wat 'ruilen, uitwisselen' betekent. Oorspronkelijk staat mei voor iets wat verschillende personen afwisselend toekomt.

**Hans Achterhuis**



# GOEDEMORGEN

Al sinds mensenheugenis wordt cultuur gedeeld. Gratis en voor niks, zonder overheidsinmenging en vrij van winstmotieven. Ook vandaag nog verloopt het merendeel van ons cultuurverkeer vol vertrouwen buiten markt en overheid. Wanneer ik bijvoorbeeld 'goedemorgen' tegen mijn buurvrouw zeg, deel ik niet alleen gratis een 'cultuurproduct', namelijk taal. Ik deel met mijn groet meteen ook een cultureel waardepatroon. Wie weet schenk ik haar wel een glimp van vertrouwen waardoor ze ook mij wat meer vertrouwt. Bovendien maak ik met de beleefdheidsuitwisseling mijn buurvrouw misschien ietsje beter geluimd waardoor ze met goede zin aan haar dag begint. Met dat ene woordje deel ik dus ook een emotie of een stemming. En ik doe dat allemaal gratis en voor niks. Ze zou nogal raar opkijken, mijn buurvrouw, als ik haar even later enkele euro's voor mijn begroeting zou vragen. Ikzelf zou het dan alweer erg ongepast vinden als diezelfde buurvrouw mijn beleefdheid vanaf nu dagelijks met een contract zou willen afdwingen. Al even absurd zou het zijn wanneer er iedere ochtend een ambtenaar of politieagent bij mijn voordeur staat om het beleefdheidsverkeer met mijn burens te regelen. Een kleine Gemeentelijke Administratieve Sanctie of de in Vlaanderen bekende GAS-boete voor onbeleefdheden?

Voorlopig zijn nog altijd de enigen die zich met deze cultuuruitwisselingen mogen bemoeien onze naasten, beginnend met ouders, maar ook familie, vrienden en soms nog een opvoeder of een leerkracht. Buiten overheid en markt kunnen culturele uitwisselingen blijkbaar ook op een andere manier gestimuleerd, beheerd en gesanctioneerd

worden. Om dat sociaal verkeer van zowel gesubsidieerde cultuur als commerciële creatieve uitwisselingen te onderscheiden noem ik het de 'culturele commons', of veel mooier in het Nederlands, het 'cultureel gemeen'.

'Goedemorgen' is uiteraard een voorbeeld van een eenvoudige sociale ruil. Meer complexe vormen van cultureel gemeen vinden we in het verenigingsleven, van een lokaal jeugdhuis, danceclub, een kaartclub of een theehuis, een erfgoedgemeenschap, een burgerbeweging tot een internationaal befaamde popgroep, een theatercollectief, een dansgezelschap of een heus symfonisch orkest. Al worden die laatste soms gesubsidieerd of bieden ze hun producten voor een stevige prijs op de markt aan, veel van hun interacties en diensten blijven buiten de economische logica's en buiten het vizier van de staat. Ze rusten daarentegen op louter sociale verhoudingen en veelal informele uitwisselingen. Sterker, zonder zouden ze onmogelijk kunnen overleven. Stel je bijvoorbeeld een repetitieproces voor waarbij ieder idee dat wordt geopperd, iedere noot die wordt aangeslagen of elk woord dat wordt uitgesproken een prijs zou hebben, vooraf door een overheid zou vastgelegd worden of nadien aan een overheid gerapporteerd zou moeten worden. Het repetitieproces zou al gauw vastlopen, tenzij de acteurs, dansers of muzikanten stiekem zouden frauderen...

Het verenigingsleven, burgerinitiatieven, de kunsten, de erfgoedsector, maar evengoed de lucratieve creatieve industrie kunnen niet zonder autonome sociale relaties. Met 'autonoom' bedoel ik activiteiten die plaatsvinden los van een markt en onafhankelijk van een overheid. 'Autonoom' staat echter tussen aanhalingstekens omdat deze onafhankelijkheid een prijs heeft. Zoals ik al in het boek *Autonomie als waarde* aangaf, kan artistieke

en culturele autonomie paradoxaal genoeg slechts bestaan dankzij sociale afhankelijkheidsrelaties. Autonomie is met andere woorden relatief.<sup>1</sup> Of paradoxaler geformuleerd: autonomie bestaat slechts via heteronomie. Ook op het domein van het gemeen zijn het nu sociale *afhankelijkheidsrelaties* die geld- en contractrelaties of wettelijk geregelde overeenkomsten vervangen, maar daarover later meer.

Nieuwsgierigheid, inspiratie, motivatie, passie, energie, enthousiasme, interesse, creativiteit, ideeën, doorzettingsvermogen, bewondering, liefde, erkenning, geduld, authenticiteit zijn substantiële bestanddelen voor een rijk cultuurlandschap met een levendige cultuurproductie. Toch speelt geld in hun ontwikkeling en voortzetting veelal een onderschikte rol. De hoofdrol is hier daarentegen weggelegd voor gemeenzaam sociaal verkeer dat niet door een overheid noch door een markt kan worden berekend en geregeld. Sterker, als ze dat beginnen te doen, halen ze de geest uit de fles.

De voorwaarde voor een levendige en duurzame creatieve biotoop is juist dat creatieven ver weg blijven van regelgeving en bureaucratie, net als van winstbejag. En het valt misschien moeilijk te geloven, maar ook de politiek en het bedrijfsleven blijven hier liefst uit de buurt. Zeker als ze vernieuwend willen zijn. Het is bijvoorbeeld volgens de socioloog Peter Flemming een van de redenen waarom in Silicon Valley de laboratoria van de creatieve ontwikkelaars bewust fysiek het verst van de financieelmanagementkantoren zijn gelegen.<sup>2</sup>

Hoewel het in dit geval om een bedrieglijke simulatie van autonomie gaat, weten ze ook in Silicon Valley dat zowel geld als regels creativiteit veelal in de weg staan. De creatieveling die zich vooraf al aan regels en mogelijke sancties bindt of die vooraf al berekent hoe zijn eigen ideeën

en creativiteit binnen het budget moeten blijven, blokkeert niet zelden volledig. Creatieve geesten die hun te investeren tijd en energie al vooraf aan de prijs van hun eindproduct afwegen stranden bovendien gemakkelijk in middelmatigheid. Kortom, commons en autonomie of zelfbestuur zijn vitaal voor iedere nieuwe creatie, of die nu cultureel, politiek of economisch van aard is.

Toch wordt deze derde ruimte van autonome sociale interacties nauwelijks herkend noch erkend. Daarom zal ik in dit boek nagaan hoe gemeenschappen meer en beter gebruik zouden kunnen maken van zogenoemde commons-principes en -logica's. Hoe kunnen sociaal-culturele verenigingen, burgerbewegingen, amateur- en professionele kunsten, de erfgoedsector en de creatieve industrie optimaal gebruikmaken van het potentieel van het gemeen en hoe kunnen ze dit domein eventueel nog uitbreiden? En, wat zou de rol en verantwoordelijkheid van een overheid hierin kunnen zijn? De laatste vraag is van belang, omdat in tijden van bezuinigingen overheden hun verantwoordelijkheden gemakkelijk doorschuiven naar burgerinitiatieven of naar marktpartijen.

Volgens de meeste commons-onderzoekers kan de derde ruimte echter slechts optimaal functioneren wanneer hiervoor een institutioneel en wettelijk kader wordt ontwikkeld. Het is onder meer waartoe dit boek wil aanzetten. Een concreet beleidskader waarbinnen culturele commoning-praktijken kunnen floreren en optimaal functioneren. Zelf zal ik zo een kader niet ontwerpen. Ik ben immers geen bestuurskundige, noch jurist. Maar in mijn tocht door culturele sectoren en commons-praktijken zal ik aangeven waar dergelijke initiatieven zoal tegenaan lopen en waar overheden al dan niet zouden kunnen bijspringen. Daarbij komen de noden en verantwoordelijkheden van zowel overheden als commoners in beeld.

De uiteindelijke ambitie van dit boek ligt echter ietsje hoger dan een beleidstechnisch advies voor een gemeen cultuurbeleid. De belangrijkste reden waarom ik denk dat in de komende jaren in de commons zal moeten worden geïnvesteerd, heeft alvast met een breder maatschappelijk fenomeen te maken. Zeker in welgestelde regio's en landen zoals Vlaanderen en Nederland worden we voornamelijk geconfronteerd met een groeiende argwaan. Dat wantrouwen richt zich niet alleen op de medemens, zoals de vreemde of de Ander, maar ook op overheidsinstellingen, banken, verzekeringsmaatschappijen, zorginstellingen of meer abstract op dé overheid, dé markt en zelfs op dé samenleving. Het gaat om een groeiende argwaan die onder meer resulteert in collectieve angst, paniekwetgeving en veiligheidsretoriek, maar daar ga ik hier niet verder op in.

Wat ik in dit boek probeer hard te maken, is dat juist hierom een culturele common belangrijk is. Het cultureel gemeen is volgens mij immers het terrein bij uitstek waar wantrouwen kan worden gepareerd. Zowel overheden, bedrijfsleven als burgers hebben honger naar fiducia en ze hebben het cultureel gemeen broodnodig om dit vertrouwen terug op te bouwen. Mijn jarenlange queeste doorheen gemene windstreken leerde dat hier een bijzondere vorm van sociale warmte valt te vangen. Zowel kunstenaars als burgerinitiatieven ondernemen het laatste decennium opvallend veel pogingen om verkilling tegen te gaan. Koud en warm zijn echter eigenaardige begrippen om de conditie van een samenleving uit te drukken. Ze verwijzen veeleer naar een zintuigelijk, zelfs esthetisch vermogen om de toestand van de wereld te duiden en te vatten. Ik zal er daarom in dit boek geregeld op terugkomen.

Voor sociale wetenschappers zijn temperaturen en stemmingen alvast moeilijk meetbare of

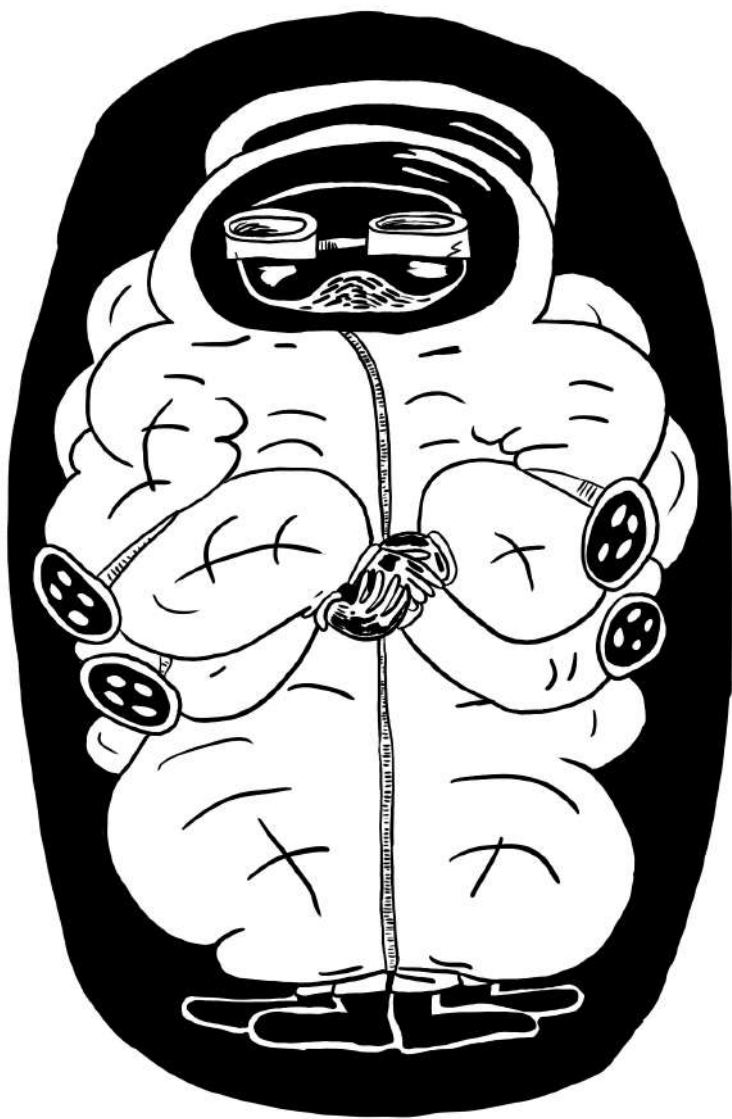
weinig empirisch verifieerbare maatschappelijke fenomenen, maar ook politici en beleidsverantwoordelijken weten er nauwelijks raad mee. Volgens mij zijn ze echter cruciaal om een al even moeilijk doorgrondelijke sfeer van vertrouwen of wantrouwen te vatten. Maar om u daarvan te overtuigen moet ik u eerst mee op tocht door het cultureel gemeen nemen.

Vooraleer aan die reis te beginnen sta ik in het eerste deel van dit boek even stil bij een meer sociologisch en ook wel existentieel vraagstuk. Namelijk, waar komt plots de honger naar commons vandaan en wat zegt dat over hoe we onszelf vandaag de dag als mens in een samenleving zien en gedragen? Vervolgens zal ik stilstaan bij ons cultuurbegrip. Het lijkt me nu eenmaal zinloos om het over een cultureel gemeen te hebben, zonder aan te geven waarvoor dat adjectief precies staat. Daarna ga ik in op de relatie tussen cultuur, beleid en democratie. De huidige roep om commons heeft volgens mij immers veel te maken met een behoefte aan democratie of beter, aan méér democratie. In een ietwat schematisch historisch overzicht zal ik daarom proberen aan te geven hoe beleid binnen drie democratische culturen is geëvolueerd en wanneer daarbij precies de discussie over het gemeen haar intrede doet.

In een tweede deel ga ik dan voluit op het gemeen in. Wat zijn de commons precies? Wie zijn de zogenoemde commoners en volgens welke regels spelen ze hun spel? Daarbij zal ik voortdurend terugkoppelen naar cultuur. Wat zijn culturele commons en hoe kan het gemeen helpen om oplossingen te bieden aan fenomenen en problemen die zich op dit ogenblik in het cultureel domein voordoen? Ten slotte ga ik buiten dat terrein kijken om te zien wat het cultureel gemeen voor een samenleving zou kunnen betekenen.



Ik eindig het boek daarom met een veeleer brede cultuursociologische beschouwing. De stap naar een commons-beleid dient volgens mij immers gezet om een grondige mentaliteitsverandering of een verschuiving in onze cultuur teweeg te brengen. Een sprong die nodig is om uit een management- en beleidscultuur van wantrouwen te stappen en al fluitend naar een politiek van vertrouwen te wandelen. Maar eerst een existentiële kwestie...



# GEDEELDE KWETSBAARHEDEN

Beurscrash, economische crisis, terrorisme, Covid-19, oorlog, vluchtelingen crisis, energiecrisis, ecocide, ... Wie op de afgelopen twee decennia terugblijkt, kan er moeilijk naast kijken. Crisis volgt na crisis. De wereld overstroomt en staat tegelijkertijd in brand – letterlijk en figuurlijk dan. Sommige historici stellen dat er altijd al crises zijn geweest. Sommige filosofen beweren weer dat het een eigenaardig trekje van de moderne mens is om zichzelf alsmat in tijden van crises te situeren. Maar toch, in Europa hebben we sinds de Tweede Wereldoorlog niet zoveel dodelijk geweld tot aan de eigen voordeur zien komen. Naast terrorisme en oorlogen waren er bovendien weinig mensen die ooit in hun leven een lockdown of een avondklok hadden meegemaakt. Daarom denk ik dat het niet echt overdreven is om de gedachte van een ‘organische crisis’ af te stoffen.

De Italiaanse filosoof Antonio Gramsci kwam hier in het interbellum mee aanzetten. Met organische crisis doelde hij op een periode waarin in hets tempo de ene crisis op de andere volgt, terwijl het heersende politieke en economische systeem er geen doeltreffende antwoorden meer op vindt. Integendeel, dat systeem lijkt steeds meer aan de bron van de opeenstapelende problemen te liggen. Toch blijven we eraan vasthouden, omdat mogelijke alternatieven ons niet weten te overtuigen of omdat ze nog niet echt goed zijn uitgewerkt. Dat vastklampen aan het systeem loopt echter paradoxaal genoeg in de pas met een groeiend wantrouwen ten aanzien van datzelfde systeem. In zijn tijd wees Gramsci erop dat zo een periode

van aanhoudende crisis op z'n minst twee kanten uit kan gaan. Ofwel belanden we binnen autoritaire politiek die hij 'cesarisme' noemde – waarbij 'Cesar' als pseudoniem voor Mussolini diende. Ofwel vinden we een uitweg in het communisme. Gramsci maakte deel uit van de Italiaanse communistische partij en zag daarom wellicht daar het licht branden.

Hoewel we thans in geheel andere tijden leven, kunnen we ons afvragen of we niet voor een gelijkwaardige historische keuze staan. Politieke figuren als Bolsonaro, Erdogan, Orbán, Trump of Poetin zijn alvast symptomatisch voor minder democratische krachten die tegenwoordig in samenlevingen werkzaam zijn. Voor onze contreien wees ik al tien jaar geleden op de merkwaardige politieke tendens van 'repressief liberalisme'. Dat is nog geen illiberaal beleid zoals van sommige bovenstaande heren, wel een politiek die enerzijds onder de vlag van de vrijheid steeds meer diensten en activiteiten aan marktpartijen uitbesteedt en die anderzijds de controle op overheidsdiensten, onderwijs, zorg, cultuur en alle resterende gesubsidieerde initiatieven aardig opvoert.

De Britse econoom Michael Power sprak daarom al in de jaren negentig van de vorige eeuw over 'de auditsamenleving'.<sup>3</sup> Als gevolg van een dergelijke evaluatie- en verantwoordingswoede groeit in mijn ogen in instellingen en beleidsorganen een politieke cultuur van wantrouwen. Burgers en instituties staan argwanend ten opzichte van de politiek en ten opzichte van elkaar. Maar ook binnen organisaties nestelt zich een management van wantrouwen, dat soms een paranoïde sfeer van achterdocht tussen personeelsleden onderling institutionaliseert. Die atmosfeer waaiert onder-tussen uit over volledige samenlevingen.

Wat cultuur betreft, houdt de repressief liberale beweging onder meer in dat enerzijds de

creatieve stad en de creatieve industrie omarmd worden omwille van lucratieve redenen, maar dat anderzijds cultuursubsidies worden afgebouwd en dat we steeds meer camera's en blauw op straat in diezelfde creatieve steden zien. Open ruimte voor jong creatief talent en experiment is er steeds minder. Vrijplaatsen voor alternatieve culturele ontwikkelingen worden 'weggegentrificeerd' of binnen de muren van netjes afgebakende creatieve hubs gedreven. Hoezo nog buiten de lijntjes kleuren?

De beweging past binnen een ruimere maatschappelijke tendens waarbij de welvaartsstaat wordt afgebouwd en sociale voorzieningen aan de markt worden uitbesteed. Het probleem is echter dat die markt niet alles kan opvangen en als puntje bij paaltje komt alleen geïnteresseerd is in wat geld opbrengt. Volgens de Amerikaanse politoloog Ethan Zuckerman is die uitbesteding van overheidsdiensten aan private partijen een van de belangrijkste oorzaken van het groeiende wantrouwen.<sup>4</sup> Naast de lagere sociale klassen komt nu ook de middenklasse onder druk te staan, waardoor de argwaan tegenover zowel overheden als bedrijven toeneemt. En net hierin zie ik nu de oorsprong van die andere politieke beweging, een die ik samen met filosoof Thijs Lijster in 2015 tot 'commonisme' doopte. In tegenstelling tot Gramsci's communisme met een 'u', zie ik dat recent geloof in het gemeen niet als een exclusief partijpolitiek fenomeen.

Binnen het brede politieke spectrum van links naar rechts en van progressief naar conservatief zien we immers een zekere aandacht voor wat we gemeenschappelijk hebben en voor wat we zouden moeten delen. De motivaties voor die interesse variëren uiteraard wel tussen de verschillende politieke strekkingen. Gewoonlijk toont rechts belangstelling voor het gemeen omdat het daarmee

kan bezuinigen op overheidsuitgaven, zoals we voor de mantelzorg in Nederland konden vaststellen. Links ziet dan weer opportuniteiten omdat een sterk gemeen de onderlinge solidariteit aanvuurt. Voorts zien conservatieve partijen de commons eerder exclusief, progressieve partijen veeleer inclusief.

De groeiende aandacht van verschillende kanten voor de commons heeft volgens mij nu niet alleen te maken met een middenklasse die onder druk komt te staan. Met enige goede wil herken ik eveneens bij verschillende politieke gelederen het groeiend besef dat er iets serieus hapert aan het vigerende systeem. Het blind geloof van de jaren tachtig en negentig dat een kapitalistische markt de oplossing voor alles zou bieden, lijkt alvast aardig geslonken. Ook uit liberale hoek horen we stemmen die, zoals Paul De Grauwe, verklaren dat men niet zomaar onbedachtzaam alles in de concurrentie mag duwen. De zelfregulerende onzichtbare hand blijkt sinds lang een illusie. Al in 1991 schreef voormalig Vlaams cultuurminister Patrick Dewael dat kunst en cultuur veeleer 'een warme hand' verdienen. Hart boven Hard deed die oproep een tijdje geleden nog eens over – weliswaar in een andere tijdsgeest en vanuit een geheel ander politiek perspectief. Beide delen echter het idee dat een samenleving nood aan 'warmte' heeft.

Op het Europese plan zien we de laatste jaren dan weer een tanend geloof in de eenheidsmarkt als solide politieke en maatschappelijke onderbouw voor een verenigd Europa. Vanuit progressieve hoek stuurt men al vanaf het begin aan op een meer sociaal Europa. Vanuit conservatieve hoek leidt de twijfel aan het neoliberalisme ondertussen naar een herwaardering van de natiestaat in een heroplevend nationalisme. Ik denk weer aan Victor Orbán en Hongarije, het land dat momenteel overigens het hoogste budget voor cultuur binnen de Europese

Unie over heeft. Dat stemt op zijn zachtst gezegd tot nadenken...

De aanhoudende klimaatcrisis en Covid-19 deden de rest. Plots bleek dat de zorgsector toch liever niet volledig in private handen wordt gegeven. Tegelijk krijgt de industrie minder gemakkelijk een vrijbrief om ten koste van alles en vooral op de kap van ons ecosysteem de economische groei aan te zwengelen. Milieuschandalen zijn er zeker nog wel, maar ze komen tegenwoordig opvallend veel aan het licht. De kritiek komt daarbij al lang niet alleen meer uit idealistische en activistische hoek of van de oppositie.

Uit al die zaken durf ik voorzichtig een voort-schrijdend inzicht af te leiden dat het oude systeem zijn beste tijd heeft gehad. Dat we zeker op een markt alleen niet meer kunnen vertrouwen. Maar zoals de voorbeelden hierboven aangeven, wil dat niet zeggen dat de alternatieven zomaar beter zijn. Terug naar Gramsci: gaan we richting cesarisme of communisme? Vertaald naar vandaag, wordt het illiberalisme of dan toch een soort commonisme?

Wellicht ligt het antwoord ergens in het midden. Maar toch is het de nuance die vandaag de dag veelal ontbreekt. Veeleer groeiende polarisatie en zwart-witdenken zetten de toon. Extreemrechts versus woke – ik hoef er geen tekening bij te maken. Hoe radicaal beide kampen ook mogen zijn en hoe ver ze ideologisch ook uit elkaar liggen, in mijn ogen getuigen beide van een gedeelde twijfel. Misschien is die niet zo uitgesproken, maar ik denk dat het om een tanend geloof in de *homo economicus* gaat. Dat betekent tevens een groeiend ongeloof in competitieve genen die zomaar het menselijk DNA zouden bepalen. De vraag is echter of de *homo communis* een geloofwaardig alternatief zou kunnen bieden.

Wat met de opeenvolging van crises en zeker met corona echter steeds sterker naar boven

kwam, is het besef dat we iets fundamenteels delen. Hoewel de pandemie al gauw liet zien dat ook virussen niet 'eerlijk' verdeeld zijn over sociale klassen en over de wereld, deed ze wel het besef groeien dat een virus eenieder van ons kan besmetten. Ook Trump, ook Madonna. De klimaatcrisis doet iets gelijkaardigs. Wanneer het vuur tot bij ons vakantieverblijf komt, of een rampzalige overstroming zelfs tot in Wallonië, gaat er stillaan maar zeker bij iedereen wel een alarmbel rinkelen. Solidariteitsacties komen zonder al te veel aarzelen op gang, voor slachtoffers van klimaatrampen, net als voor het 'verre' Oekraïne of het niet zo Europees gezinde Turkije en Syrië. Volgens mij heeft die solidariteit niet alleen te maken met het gevoel dat het gevaar of 'de bedreiging' aan onze voordeur staat, maar ook met het groeiend besef dat we iets fundamenteels gemeenschappelijk hebben. Iets universeels delen ook, en dat zijn volgens mij onze kwetsbaarheden.

Hetzelfde gevoel gaat nu op voor cultuur. Ook cultuur is kwetsbaar en dit wordt momenteel alweer door zowel links als rechts, progressief als conservatief onderschreven. Terwijl het eerste kamp hoofdzakelijk de bedreiging ziet in een overheersende commerciële monocultuur of de entertainmentindustrie, ziet het laatste kamp veeleer problemen in de teloorgang van de eigen taal, waarden, normen en gewoontes. Net zoals bij watersnood delen beide kampen echter vaak het gevoel dat we 'overspoeld' worden met een verkeerde, jawel, toxische cultuur. Terwijl de eerste groep oplossingen ziet in experiment en diversiteit of het onder de aandacht brengen van ongekend en verdrongen erfgoed, zoekt de tweede groep onder andere soelaas in het vastleggen en onderwijzen van een stevige nationale canon, in een taalbad en in lessen 'cultureel burgerschap'. Toegegeven, een





groeiend aandeel van het laatste kamp vindt dat we hier beter geen belastinggeld meer aan uitgeven en een al kleiner deel daarvan vindt dat we die andere culturen gewoonweg buiten moeten houden of zetten. Maar een nog veel groter aandeel van de bevolking vindt er gewoonweg niets van. Zeker kunsten en cultureel erfgoed laten hen koud. Ze stappen nooit een museum of een theater binnen en lezen zelden een boek. De al dan niet gesubsidieerde cultuur die hun wordt aangeboden, of het onderwijs dat ze erover krijgen, is gewoonweg niet 'hun' cultuur – of die nu uit progressieve of conservatieve hoek wordt voorgedragen.

Hun cultuur, of beter hun culturen in meervoud, zijn wellicht het meest kwetsbaar, maar worden tegelijkertijd gemakkelijk gezien als een bedreiging voor de witte middenklassencultuur waarmee we ondertussen zo vertrouwd zijn geraakt. En die bedreiging wordt alweer zowel in conservatieve kringen als in sommige 'progressieve' segmenten van de cultuursector aangevoeld. Bij de laatste is uitsluiting veelal niet expliciet, maar impliciet en structureel (in beslissings- en selectieprocedures, in organisatiestructuren) ingebouwd.

Wat de sociale wetenschappen betreft noemde de Duitse socioloog Ulrich Beck zo een impliciet en structureel vooroordeel ooit een vorm van 'methodologisch nationalisme'.<sup>5</sup> Daarover zal ik in een volgend hoofdstuk rond beleid en democratie nog wat dieper op ingaan. Wat ik voorlopig wil aangeven, is dat kwetsbaarheid ook op het vlak van cultuur aan verschillende kanten en in diverse kampen van de samenleving wordt ervaren. En ze kunnen hier weer op minstens twee uiteenlopende manieren op reageren. Zoals de Australische schrijfster en academica McKenzie Wark in 'On Vulnerability' stelt, kunnen de kwetsbaren die zich bedreigd voelen hun pijlen gemakkelijk richten op mensen die

nog kwetsbaarder zijn.<sup>6</sup> De bedreigde middenklasse zoekt een zwart schaap, wat volgens haar naar fascisme leidt.

De remedie ligt volgens mij nu juist in de tegenovergestelde beweging. Het herkennen en erkennen van elkaars kwetsbaarheden, van onze cultuur, maar ook van onze natuur en ons leven in het algemeen. Vandaaruit kan solidariteit groeien en kan een cultureel gemeen bloeien. Daarvoor moeten we echter af van het dominante beeld van de *homo economicus*, net zoals van het idee dat individuele competitie de wereld zal redden. Erkenning van gedeelde kwetsbaarheden erkent immers dat ook de noden gedeeld zijn en dus gemeenschappelijk moeten worden aangepakt.

Een gemeenzaam cultuurbeleid probeert die gedeelde noden in kaart te brengen en hiervoor gezamenlijk – met de cultuursector en niet-sector, met professionals en amateurs, met *culturo's* en weinig 'gecultiveerden', met private en publieke spelers, met 'onze' cultuur en andere culturen, met ervaringsexperts en wetenschappers, met links en rechts, en misschien wel vooral met politici en 'gewone' burgers – oplossingen te vinden. Maar het komt er in de eerste plaats op aan om die gedeelde kwetsbaarheden en noden te erkennen. Voor cultuur betekent het dat we de broosheid van culturen kunnen detecteren, maar ook de gedeelde nood aan cultuur inzien. Dat houdt onder meer de herwaardering van de *homo communis* in. Het veronderstelt een cultuur waarin de mens als een gemeenschapswezen, een 'afhankelijkheidswezen' of een sociaal dier wordt begrepen. Om dat scherp te krijgen ga ik in het volgende hoofdstuk in op wat cultuur nu in feite is – ook, waar een cultuurbeleid volgens mij over zou moeten spreken als het dat woord in de mond neemt.

# CULTUUR

De betekenis van cultuur werkte ik al enkele jaren geleden samen met mijn Nederlandse collega's uit in het onderzoeksrapport *De waarde van cultuur*.<sup>7</sup> Daarvoor namen we de definitie van de Belgische socioloog Rudi Laermans als uitgangspunt, maar voegden er in onze ogen iets wezenlijks aan toe. In het boek *Het cultureel regiem* definieert Laermans cultuur als een gedeeld tekensysteem, een soort 'fonds' of 'repertoire' waaruit men tekens kan putten, waardoor communicatie mogelijk wordt.<sup>8</sup> Het woordje 'gedeeld' is van belang in Laermans' definitie. In de lijn van het bovenstaande wijst het in feite op de kern van de *homo communis*. 'Gedeeld' onderlijnt het belang van cultuur als sociale praktijk waarin communicatie slechts mogelijk is door het min of meer gelijkaardige begrip van tekens. Zonder die ietwat gelijklopende interpretatie van tekens zouden we elkaar immers niet kunnen begrijpen – wat ook 'mis-begrijpen' inhoudt, maar daar ga ik hier niet verder op in.

In *De waarde van cultuur* voegden we aan de veeleer semiotische en ook wel 'formeel' definitie van Laermans toe dat die tekens niet zomaar 'neutraal' maar veelal emotioneel en waardegeladen zijn. Mensen houden namelijk nogal graag vast aan bepaalde tekens en betekenissen omdat ze hun enigszins vertrouwen schenken. Het gaat inderdaad om een repertoire dat men niet zomaar loslaat. Daarom zagen wij cultuur in de eerste plaats als een zingevingssysteem waarmee mensen betekenis geven aan hun eigen leven en de samenleving waarin ze leven. Cultuur zoekt een antwoord op existentiële vragen zoals 'Waarom leven we?'; 'Wat doe ik op deze aardkloot?' of 'Waarom ben ik hier?'

In die zin verschilt cultuur niet echt van religie. Beter, ook religie is een vorm van cultuur. Zoals de Duitse filosoof Martin Heidegger ooit scherp formuleerde: 'Sein-zum-Tode'.<sup>9</sup> Cultuur ontstaat pas op het moment dat we beseffen dat we er ooit niet meer zullen zijn. Omdat we inzien dat we sterfelijk zijn, beginnen we ons vragen te stellen over de zin van het leven. Dat kan gaan over de zin van een relatie, of de zin van je baan. Het hoeft echter allemaal niet zo zwaar op de hand te zijn. De vraag wat de zin is van het invullen van dit formulier, het deelnemen aan die vergadering, of de zin van het schrijven van de zoveelste nota – het zijn allemaal zaken van zingeving. Het is net met die kleine en grote vragen dat cultuur telkens opnieuw wordt 'geactiveerd'.

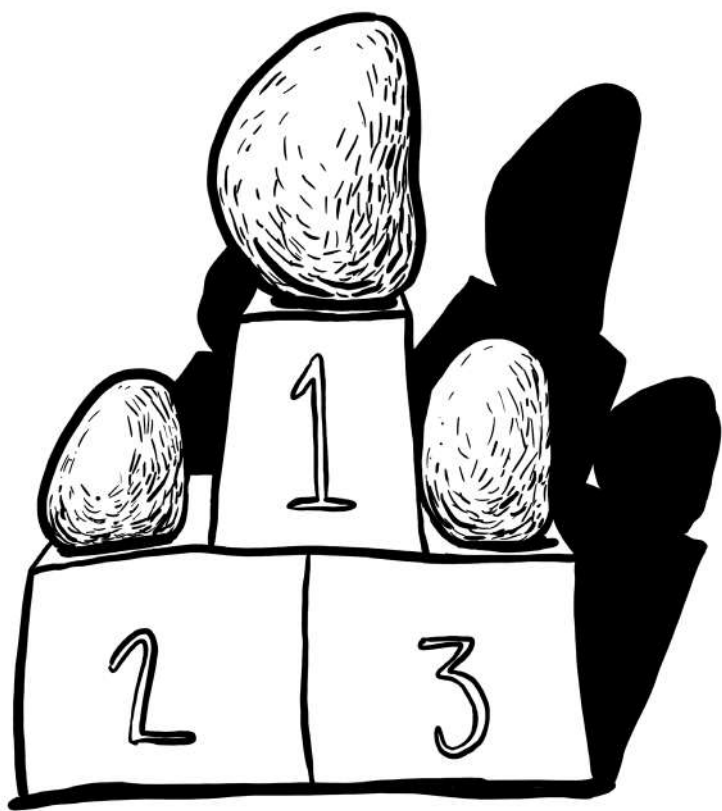
Later voegde ik aan die cultuuropvatting nog toe dat 'zin' in het Nederlands in feite drie ladingen dekt, met name 'betekenis', 'richting' en 'goesting'. Het zijn volgens mij meteen de drie functies die een zingevingssysteem vervult, namelijk betekenis, richting en goesting geven. Hoewel ik weet dat het laatste woordje in Nederland nogal erotische associaties oproept, houd ik er toch aan vast omdat er geen enkel volwaardig alternatief voor bestaat. Of ja, ook ik hecht aan bepaalde woorden, tekens en symbolen omdat ze tot 'mijn' cultuur behoren. 'Trek', 'appetijt', 'animo', wat ik ook probeer, ze bieden me alvast nooit de volle betekenis van het Vlaamse 'goesting'. Waar dat woordje dan voor staat? Cultuur geeft energie om te leven, te werken, te dromen, te denken en vooral te handelen. Kortom, goesting betekent levenslust en tegelijk volop vertrouwen in dat leven.

Wanneer ik de drie betekenissen van cultuur nu in de blender gooi, geeft dat een straffe cocktail. Cultuur maakt het niet alleen mogelijk om met tekens betekenis te geven aan ons leven. Het

zingevingssysteem wijst ons tevens een richting aan. Cultuur schrijft ons via waarden, normen, gewoontes, maar ook stemmingen en emoties een recept voor het leven voor. Het kan soms om een placebo gaan of zelfs om toxisch spul, het kan echt of vals zijn, feit of fictie, realiteit of utopie – in alle gevallen biedt cultuur een horizon. Ze geeft aan welke richting we uit kunnen gaan, welke keuzes we denken in het leven te moeten maken om, jawel, gelukkig te zijn. Tot slot laadt cultuur ons op met goesting om dat pad – met soms vele obstakels – vol vertrouwen in te slaan en te bewandelen.

Het mag duidelijk zijn dat ik cultuur veel breder zie dan kunsten. Ik beperk het ook niet tot het terrein waarop een cultuursector zich traditioneel begeeft. Ik houd daarentegen vast aan een erg ruim antropologisch begrip wat me in het boek *No Culture, No Europe* toeliet om cultuur uit te roepen tot 'de onderbouw van de samenleving'.<sup>10</sup> Niet het gezin maar cultuur is de hoeksteen van de samenleving, toch van de moderne samenleving.

In tegenstelling tot Karl Marx die cultuur samen met recht en politiek als deel van de maatschappelijke bovenbouw begreep die door een onderbouw van productieverhoudingen of economie wordt bepaald, durf ik misschien nogal arrogant te beweren dat die dialectiek het beste kan worden omgekeerd. Wanneer we aannemen dat cultuur zin geeft, is het gevolg immers dat we alleen via cultuur betekenis kunnen geven aan productieverhoudingen, aan handelsrelaties, aan economische transacties, net als aan politiek, aan machtsverhoudingen of aan democratie, repressie, oorlog, terreur, vrede, gelijkheid, enzovoort. Ook Marx' bestseller *Das Kapital* is nu eenmaal een cultuurproduct. En het gemak waarmee we zo een intellectuele prestatie tegenwoordig een 'bestseller' of een 'product' durven noemen, is dan weer een uiting van onze



overheersende markt*cultuur*...

Cultuur op zich is dus niet goed of slecht, het is wel een zingevingssysteem dat ons de goede of de foute richting kan uitsturen. Het is bijvoorbeeld een specifieke economische *cultuur* die ons waarde laat hechten aan geld, aan winst, aan competitie, enzovoort. Het is een welbepaalde politieke *cultuur* die ons al dan niet burgerzin, democratie of solidariteit doet waarderen. En jawel, ook politieke partijprogramma's komen tot stand omdat politici op een eigen manier zin geven aan wat ze al dan niet belangrijk vinden.

Zo bekeken, is cultuur het fundament waarop we staan en het is tegelijkertijd de gereedschapskist of zoals we straks zullen zien, een grote common pool resource waaruit we gerief kunnen sprokkelen om aan alternatieve wegen te sleutelen, waaronder alternatieve economieën, andere politieke systemen of andere manieren om met elkaar en met ons ecosysteem om te gaan.

Het is wellicht daarom dat cultuur in 1966 als een fundamenteel mensenrecht werd erkend. Het gaat dan niet alleen om het recht op toegang tot een welbepaalde cultuur, maar ook om het recht om op een eigen manier zin te geven aan het leven, aan politiek, aan economie, aan ecologie, aan gezondheid, aan relaties, enzovoort. Het behelst met andere woorden het fundamentele recht om een eigen leven te creëren.

Maar in mijn hoofd hoor ik sommige lezers nu al vragen: 'Wat heeft een cultuurbeleid of een cultuursector nu aan zo een breed cultuurbegrip?' Ik denk veel. Ten eerste, het biedt volgens mij de belangrijkste legitimatie voor een cultuurbeleid en voor een cultuursector. Hun activiteiten zijn immers cruciaal, zelfs levensnoodzakelijk voor een samenleving en voor – zoals aangegeven – alle geledingen en alle deelsystemen – politiek, economie, recht, ... –



ervan. Cultuur geeft deze immers betekenis én bepaalt wat er binnen die systemen waardevol wordt geacht.

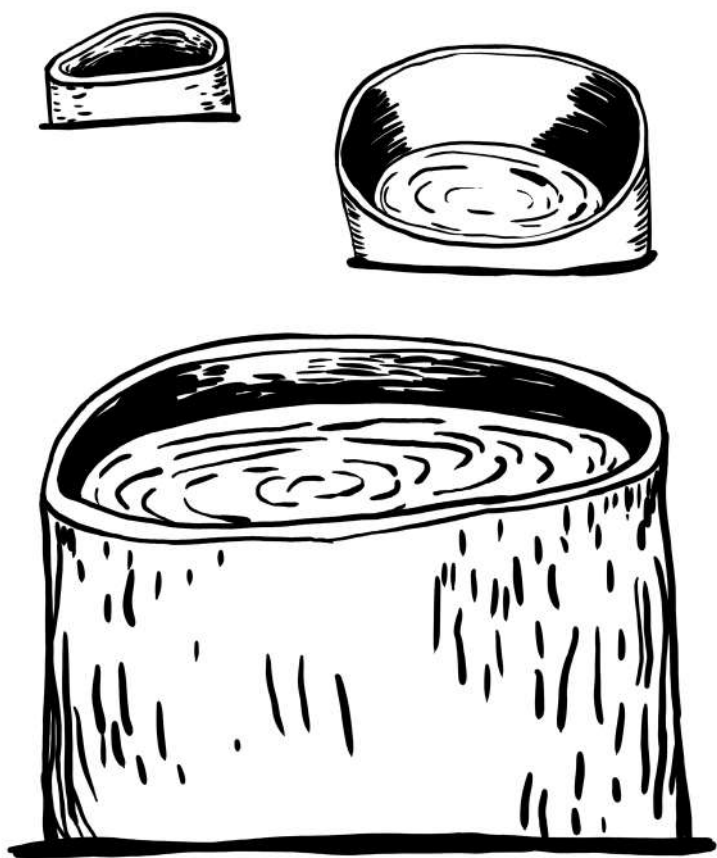
Ten tweede, het wijst op de verpletterende verantwoordelijkheid van het beleid, het onderwijs en de cultuursector, van kunstenaars, cultuur- tot 'erfgoedwerkers' om deze cultuur te onderhouden en te vernieuwen of dynamisch te houden. Cultuurspelers zijn met name levensnoodzakelijk om telkens nieuwe tekens aan het vat dat cultuur heet toe te voegen. Ze zijn al even belangrijk om ons telkens opnieuw op anders mogelijke horizons te wijzen. En, misschien nog voornameer, cultuurwerkers brengen plezier, tja, goesting in het leven. Dat is volgens mij althans hun maatschappelijke opdracht, misschien wel hun morele plicht. En nog voor een laatste keer voor de Nederlandse lezers, daarmee bedoel ik niet dat cultuurwerkers sekswerkers zijn... (maar wel dat sekswerkers ook cultuurwerkers zijn).

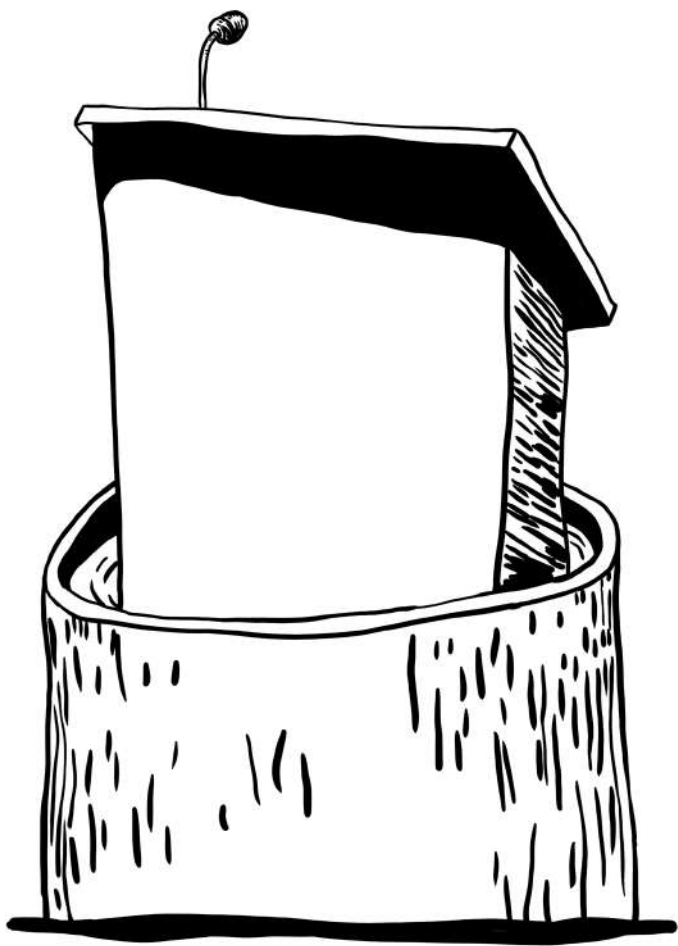
Ten derde en tot slot, leert het brede cultuurbegrip dat de sector altijd zijn eigen grenzen moet heroverwegen. Etymologisch bekeken komt 'sector' van het Latijnse *secare* of 'snijden', wat mij ertoe brengt dat de cultuursector – wat we er ook onder verstaan, officieel of niet, commercieel of niet – slechts een uitsnede is uit een veel breder cultuurweefsel of beter, uit culturele weefsels. Afgesneden lichaamsdelen of geïsoleerde organen kunnen meestal niet echt lang overleven. Ze kunnen wel voor een tijd kunstmatig in leven worden gehouden via een infuus, of dat nu door een overheid of het bedrijfsleven wordt ingebracht.

Cultuur die enkel voor overheidssubsidies wordt gereserveerd of die alleen als product wordt verkocht, zet in feite een hek rond cultuur. Zonder breed sociaal draagvlak en vooral zonder poriën of gaten in die omheining glijdt cultuur op lange

of korte termijn gemakkelijk in een comateuze toestand. Cultuur die zichzelf niet voortdurend laat openbreken met nieuwe cultuur is met andere woorden ten dode opgeschreven. Ook als het om een commerciële popsong gaat, ook als het om de nummer één van de Nederlandse of Vlaamse cultuurhistorische canon gaat – zonder sociale interacties valt niet alleen de culturele waarde, maar evengoed de economische en politieke waarde ervan weg. En, daar ligt voor mij nu net de link tussen cultuur en het gemeen.

Cultuur is niet alleen een gemeengoed zoals ik met de groet 'goedemorgen' aangaf. Het voortbestaan en de dynamiek van een cultuur zijn afhankelijk van het zelfbestuur of het autonoom sociaal verkeer van die cultuur. Het recht op cultuur is daarom in feite het fundamentele recht op het autonoom gemeenschappelijk beheer van zingevingssystemen. Kortom, het is het recht op een cultureel gemeen. Alweer, dat is het recht om zelf zin te geven aan het leven, om zelf een eigen cultuur te co-creëren. En ik schrijf welbewust 'co-creëren', omdat je cultuur nooit in je eentje kan maken. Het gaat immers altijd om het delen van tekens en tekensystemen. Die gedachte bracht ons in het boek *The Rise of the Common City* tot de stelling dat er geen toekomst is voor cultuur als die toekomst niet 'gemeen' is.<sup>11</sup> Het is daarom ook de opdracht van een overheid om die cultuur gemeen te houden. Zeker als die overheid een democratisch beleid voor ogen heeft. Maar wat betekent dat veel gebruikte, misschien zelfs opgebruikte woordje 'democratie'? En, hoe verhoudt die zich tot cultuur, beleid en het gemeen?





# DRIE DEMOCRATIEËN

Met het bovenstaande brede cultuurbegrip kan ik nu beweren dat ook commons en democratie cultuur zijn, want welbepaalde vormen van zingeving. In wat volgt, zal ik proberen aan te geven hoe een beleid zich tot een democratische cultuur verhoudt. Wat is de relatie tussen beleid, democratie en het gemeen? Om deze vraag te beantwoorden zal ik echter niet ingaan op de historiek van het cultuurbeleid in Nederland en Vlaanderen, noch op de geschiedenis van de democratie. Zeker over dat laatste zijn al boekenkasten vol geschreven.

Omwille van de bevattelijkheid neem ik daarentegen de politiek-filosofische discussie van de afgelopen twee decennia als rode draad. Die biedt de mogelijkheid om met zevenmijlslarzen doorheen ons democratisch bestel, of beter, onze moderne democratie te stappen. In dat debat kan je in feite drie democratiseringsbewegingen of als je wilt drie 'democratieculturen' traceren. Daarbij ontspruit historisch een volgende democratie uit het wantrouwen tegenover een voorgaande democratische cultuur. Hoewel die culturen een duidelijke historische origine en 'chronologica' hebben, bestaan ze op dit ogenblik echter door en naast elkaar – ook in het Belgische en Nederlandse landschap.

## Representatie

De eerste is de bekende beweging naar een representatieve of parlementaire democratie, die onder anderen door Alexis de Tocqueville en Max Weber werd bestudeerd. Deze vorm van politieke

participatie ontspruit in de negentiende eeuw uit het wantrouwen van de opkomende burgerij tegenover de aristocratie. In nog jonge natiestaten sluit ze daarom nauw aan bij het liberale gedachtegoed dat het individu vooropstelt. Zoals welbekend ligt de politieke verantwoordelijkheid hier bij 'het volk' dat om de vier à vijf jaar richting stembus stapt. Simpel gesteld bepaalt in zo een democratische cultuur in principe de kwantiteit de macht. Het aantal stemmen vormt immers de basis voor de machtsverdeling. De hoeveelheid genereert bovendien vertrouwen die macht in gezag kan omtoveren.

Wanneer er in een dergelijk democratisch bestel een cultuurbeleid wordt uitgewerkt, dient dit in de eerste plaats om de nog jonge natiestaat te representeren én er vertrouwen in te wekken. Er worden bijvoorbeeld nationale musea, theaters en bibliotheken gebouwd en men heeft veel aandacht voor de verbreiding van een officiële taal als het 'Algemeen Beschaafd Nederlands', zoals het inder tijd werd genoemd. Met dat woordje 'beschaafd' wordt meteen duidelijk dat taal en cultuurbeleid als onderdeel van een beschavingsoffensief worden begrepen. Standbeelden en schilderijen van nationale helden of gebeurtenissen die de natiestaat historisch gronden, doen de rest.

Op het internationale plan zien we dat die cultuur evengoed een representatieve logica volgt. Op biënnales worden beeldend kunstenaars bijvoorbeeld gerepresenteerd in nationale paviljoenen, een principe dat we tot op de dag van vandaag op het Eurosongfestival zien terugkomen. Culturele evenementen worden binnen deze representatieve logica net zoals sportwedstrijden als een competitie tussen landen opgevat. Kortom, in deze democratie staat de nationale canon van de moderne staat voorop. Maar het nog prille cultuurbeleid dient daarin evengoed om een individualistische

burgercultuur en haar waardekers te legitimeren. Of ook wel, cultuurbeleid moet in een welbepaalde richting beschaven. Het is daarom niet verwonderlijk dat veelal liberale staatsmannen, zoals in Nederland Johan Rudolf Thorbecke, het voortouw in de cultuurpolitiek namen. De excentrieke selfmade kunstenaar functioneert dan weer als een soort rolmodel voor die burgercultuur.

Binnen deze eerste democratiseringsbeweging ontvouwt civiele en politieke strijd zich hoofdzakelijk rond het algemeen stemrecht, zoals dat voor lagere sociale klassen of voor vrouwen. Cultuur met hoofdletter 'C' wordt er als hoge Cultuur, ofwel de enige goede cultuur begrepen, die tot volksverheffing en bildung moet leiden. Daarom wordt die cultuur veelal van bovenaf via bijvoorbeeld een nationale (kunst)historische canon aan de man of de vrouw gebracht. 'De postbode luistert naar Bach', zoals de minister van Nederlandse Cultuur Frans Van Mechelen nog in de Belgische regering van de late jaren zestig zijn cultuurbeleid samenvatte.

Binnen een representatieve democratie gaat een cultuurbeleid dus aanvankelijk uit van slechts één goede of legitieme cultuur. Daartoe worden in de negentiende eeuw ook moderne instituties opgericht die welbepaalde waarden autonoom – onafhankelijk van politieke of religieuze inmenging – kunnen handhaven. Zoals het rechtsapparaat de grens tussen recht en onrecht autonoom kan bewaken en de universiteit de grens tussen wetenschappelijk relevante kennis en niet-relevante kennis autonoom kan trekken, zo garandeert ook het museum, het theater of de concertzaal het onderscheid tussen wat kunst is en wat geen kunst is, wat cultuurhistorisch waardevol is en wat dat niet is. Iedere institutie ontwikkelt daartoe een eigen waardeker, haar eigen toegangs- en kwaliteitsproeven en haar eigen professionele experts.

Wat ik hiermee wil zeggen: ook binnen de nog jonge moderne maatschappij worden sociale relaties autonoom georganiseerd. Het gaat echter niet om commons-relaties, maar wel om peer-to-peer verhoudingen van professionals die elkaar kwaliteitsnormen kunnen opleggen, elkaar kunnen beoordelen en elkaar daarin vertrouwen. Dit in principe – ik zeg uitdrukkelijk ‘in principe’ – onafhankelijk van andere institutionele logica’s, zoals die van kerk, politiek of markt. Kunstenaars en kunstprofessionals kunnen met andere woorden over zichzelf beschikken en inmenging van andere geïstitutionaliseerde systemen en waardelogica’s wordt als ‘onkies’ beschouwd. Tot de dag van vandaag gelden kwalificaties als ‘staatskunst’ of ‘commerciële kunst’ in recensies bijvoorbeeld als scheldwoorden om ‘foute’ cultuurproducten of domweg ‘slechte’ kunst te diskwalificeren.

Participatie of cultuurdeelname betekent in de representatieve democratie dat zo veel mogelijk bevolkingsgroepen, sociale klassen of andere culturen binnen de eigen nationale en burgerlijke, ook wel westerse canon worden geleid. Daarbij wordt er veelal van uitgegaan dat cultuurinstellingen en hun experts – hoofdzakelijk kunst- en cultuurhistorici – relatief blind kunnen worden vertrouwd. Als professionals beschikken zij immers over de autoriteit om aan te geven wat wel en geen kunst mag heten, wat wel of geen historische waarde heeft. Cultuurspreiding binnen zo een democratie is dan ook veelal afhankelijk van een zogenoemde ‘expertocratie’. Participatie en inclusie zijn zoals gezegd een ‘verticale’ aangelegenheid waarbij cultuur er veelal van bovenaf wordt ingepeperd. Dat is allesbehalve commons-proof.

Het is een van de redenen waarom deze vorm van participatie en inclusie door de Franse cultuursocioloog Pierre Bourdieu als een vorm





van 'symbolisch geweld' werd begrepen.<sup>12</sup> De representatieve cultuur is binnen de representatieve democratie immers maar kenmerkend voor een beperkte burgercultuur. Het toont meteen aan dat een cultuurbeleid niet zomaar neutraal is, maar in feite altijd een specifieke cultuur*politiek* vertegenwoordigt. Beleid en beleidskeuzes hebben nu eenmaal veelal met macht te maken en met ideologische keuzes. Daarom spreek ikzelf liever over cultuurpolitiek in plaats van cultuurbeleid. Beleid is op z'n minst altijd politiek gekleurd, wat nog niet partijpolitiek wil zeggen. Zoals de Franse filosoof Jacques Rancière, zie ik politiek immers als 'vormgeven aan samenleven' en dat doet ieder beleid welzeker.<sup>13</sup>

## Deliberatie

Eind jaren zestig van de vorige eeuw ontstaat er wantrouwen tegenover de representatieve democratie en haar verticaal cultuurbeleid. Naast arbeiders gaan kunstenaars en studenten de straat op om hun kritiek op al te rigide en al te hiërarchische staatsinstellingen (parlement, universiteiten, musea) te uiten. Debat, discussie en onderhandeling vormen de basisingrediënten van deze tweede golf, die ook wel 'deliberatieve democratie' wordt genoemd. Sterk geïnspireerd door onder andere de Duitse filosoof Jürgen Habermas' 'communicatieve handelen' en zijn analyse van het ontstaan van de publieke ruimte, gaat deze vorm van democratie ervanuit dat consensus mogelijk is op basis van debat en rationele argumenten.<sup>14</sup>

Terwijl binnen een representatieve democratie de politieke strijd om de kwantitatieve stem draait – het aantal stemmen telt – draait binnen de deliberatieve democratie de strijd om de kwaliteit

van die stem: wat men zegt telt. Daarmee verschuift de aandacht deels van politieke democratie naar wat ik 'culturele democratie' noem. Scholing, taal, goed onderbouwde kennis en argumenten bepalen immers de politieke slagkracht van burgers. De civiele strijd ontwikkelt zich bijgevolg rond culturele thema's, zoals de erkenning van volkscultuur en niet-westerse culturen. Ook de tweede feministische golf claimt het recht op een gelijkwaardige (culturele) behandeling van mannen en vrouwen in de samenleving, op school en inzake carrièrekansen. Maar ze beoogt daarmee aanvankelijk wel een mannelijk carrièrepad, wat zich onder meer uit in culturele tekens als kleding – genre Annie Lennox in maatpak.

Ik zou durven zeggen dat de opmars van een deliberatieve democratie in de pas loopt met een soort *cultural turn* of culturele ommekeer. Die uit zich onder meer in het postmodernismedebat dat hoge en lage cultuur gelijkschakelt, althans in theorie. Met de klemtoon op mondigheid, scholing en expertise creëert deze democratische cultuur echter evengoed haar bevoorrechte klasse. Dat is dan niet meer de burgerij, maar een witte middenklasse die dankzij de democratisering van het onderwijs en sociale mobiliteit, zowel het politieke, als het culturele landschap gaat bepalen. Voor het laatste betekent dit eveneens dat hoofdzakelijk een witte middenklassekunst de podia bezet. De culturele smaak wordt vanaf dan niet meer zozeer bepaald door de extrinsiek burgerlijke en individualistische kunstenaar of het genie, maar door de leraar, de curator en de kunsteducator. Ofwel, net zoals een representatieve democratie kent ook een deliberatieve democratie haar protagonisten.

De deliberatieve beweging heeft een onmiskenbare bijdrage aan een voortschrijdende democratisering geleverd. Ze vormde bijvoorbeeld

de basis voor inspraakorganen, ontwikkelde het in België bekende middenveld en zette de multiculturele samenleving op de politieke agenda. In die zin nam de deliberatieve democratie steken op die een representatieve democratie liet vallen. Participatie wordt binnen een deliberatief model ook voor het eerst in termen van dekolonisering en diversiteit herdacht. De laatste notie duikt weliswaar pas in de late jaren negentig van de vorige eeuw in het officiële beleidsdiscours op, zoals in het Nederlandse cultuurplan van staatsecretaris Rick van der Ploeg of in het Vlaamse beleid van minister Bert Anciaux.

In de cultuursector vertaalt het deliberatieve model zich onder andere in een doelgroepenbeleid en de (artistieke) representatie van niet-westerse kunstenaars. Echter, de democratiseringstendens blijft toch vaak in de voormalige representatieloga hangen waarbij kunstenaars van een andere kleur of sekse wel mogen optreden, maar dan niet altijd of toch niet alleen omwille van hun artistieke kwaliteiten. Wel omdat ze eenvoudigweg een andere cultuur of sekse vertegenwoordigen. Vanuit feministische hoek wordt dat fenomeen ook wel al eens schimpend 'excuustruuspolitiek' genoemd.

Die manier van doen biedt me de gelegenheid om nog even terug op Ulrich Becks 'methodologisch nationalisme' te komen. De notie verwijst naar het gebruik van nationale grenzen als impliciete basis voor het formuleren van onderzoeksvragen, het ontwikkelen van theoretische kaders en het interpreteren van bevindingen binnen de sociale wetenschappen. Beck beweerde dat deze aanpak sociologen ertoe bracht om sociale fenomenen voornamelijk vanuit een nationaal perspectief te bekijken, zonder voldoende aandacht te besteden aan grensoverschrijdende, transnationale en interculturele processen. Sociologen hebben wel oog voor culturele diversiteit, maar

hun onderzoeksmethodes zijn als het ware 'kleurenblind'.

Die redenering gaat volgens de cultuurwetenschapper Christiaan De Beukelaer nu ook deels op voor een het Nederlands cultuurbeleid. Volgens mij is het echter een valkuil voor ieder deliberatief model. Politici, beleidsmakers en cultuurinstellingen kunnen misschien wel oog hebben voor diversiteit, het instrumentarium en de procedures die ze ontwikkelden zijn er blind voor waardoor ze ook al dan niet bewust discriminerend blijven handelen. Noties als 'artistieke kwaliteit' of 'authenticiteit' blijven bijvoorbeeld veelal van individualistische, burgerlijke, Eurocentrische en zelfs patriarchale beoordelingscriteria en -logica's afhangen.

Binnen een deliberatieve democratie wordt democratisering met andere woorden niet structureel doorgevoerd, maar blijft gemakkelijk op het symbolische niveau hangen.<sup>15</sup> Kleuren en vrouwen worden misschien wel meer gerepresenteerd in tentoonstellingen of op het podium, wat op een kwantitatieve – bijvoorbeeld via quota – vertegenwoordigingslogica wijst. De beslissingsmacht blijft echter veelal in handen van een witte, hoofdzakelijk mannelijke, geschoolde middenklasse.

Dat weerspiegelt zich in de artistieke en zakelijke leiding van kunst- en cultuurinstellingen, maar evengoed in de bezetting van de posten van cultuurministers en hogere ambtenaren. Daar treffen we misschien wel meer vrouwen en mensen met kleur aan, maar ook die zijn gesocialiseerd binnen de vigerende westerse middenklassencultuur. Ze moesten immers door selectieprocedures die aan deze culturele criteria beantwoordden. Met andere woorden, de *cultural turn* betekent nog geen *structural turn*.

Een eerste horizontaliseringsbeweging vertaalt zich bijvoorbeeld zoals gezegd binnen



een deliberatieve democratie hoofdzakelijk in de officiële oprichting van inspraak- en overlegorganen. Probleem daarbij is echter vaak dat net die mensen die daar de tijd voor hebben, mondig zijn en voldoende geschoold zijn, zich hiervoor (kunnen) engageren of er hun mond durven opendoen. Er rijst dus een structurele drempel op met een al dan niet impliciete selectie in deliberatieve besluitvormingsprocessen. Het maakt ook dat polyfonie of meerstemmigheid binnen dit model wel in principe wordt gewaardeerd en zelfs aangemoedigd, maar dat in feite slechts bepaalde stemmen – manieren van spreken en van argumenteren – de bovenhand halen.

Het beleid van cultuurminister en Vlaams minister-president Jan Jambon pleitte bijvoorbeeld expliciet voor meerstemmigheid. Maar wat wordt daar dan precies mee bedoeld en vooral, hoe wil men dit precies bewerkstelligen? En dit is voor de goede orde geen exclusief partijpolitiek probleem, laat staan een van minister Jambon persoonlijk. Zoals ik straks zal aangeven, steunen commoning-praktijken vaak op deliberatieve besluitvorming. Ze kampen daarbij met gelijkaardige 'exclusieproblemen' zoals ik hierboven voor een deliberatief cultuurbeleid aankaartte. De nieuwe commons-beweging groeide niet toevallig uit de middenklasse, waardoor ze er ook haar culturele stempel op drukte. Toch zijn zogenoemde 'commoners' zich alsmear meer bewust van hun eigen uitsluitingsmechanismen en beroepen zich daarom onder meer op de derde en voorlopig laatste democratiseringsbeweging.

## Agonisme

Of het nu gaat om de rellen in de Schilderswijk in Den Haag, de uitbarstingen in Molenbeek, die op de Turnhoutsebaan in Antwerpen of om de ravage die antivaxers tijdens de coronacrisis aanrichtten – al deze gewelddadige erupties kunnen volgens mij als een symptoom worden gezien van wantrouwen in de representatieve en deliberatieve democratie. Bepaalde bevolkingsgroepen vinden in dergelijke modellen immers geen gehoor. Dat zijn in de eerste plaats laaggeschoolden en immigranten die de nationale taal niet spreken of die niet de ‘juiste’ witte middenklassewoorden en argumenten gebruiken.

Maar zoals het ‘coronaprotest’ leerde, gaat het soms ook om geschoolde middenklassers die zich aan geweld en baldadigheden wagen – wat er weer op zou kunnen wijzen dat die middenklasse onder druk komt te staan en zich evengoed niet meer in het heersende beleidsdiscours weet uit te drukken. Het eerder gesignaleerde repressief liberalisme bezigt immers nogal graag autoritaire retoriek (die tijdens de pandemie overigens tot een hoogtepunt kwam), waar de vertrouwde overlegcultuur van middenklassers moeilijk raad mee weet.

Door de bril van bovenstaand cultuurbegrip bekeken: sommige mensen vinden blijkbaar geen tekens meer om gebeurtenissen en maatregelen nog zinvol te duiden en om hun eigen opvattingen op een betekenisvolle manier met woorden en argumenten uit te drukken. Wat hen rest, is met de vuist op tafel slaan, schreeuwen, geweld en baldadigheid. Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat leidinggevende politici en mainstream media de uiting van die frustraties gemakkelijk als ‘zinloos geweld’ afdoen. In de verhitte discussie is het echter niet zo duidelijk meer of ze vinden dat



wat daar op straat gebeurt zinloos is, of dat ze er zelf gewoonweg geen betekenis meer aan kunnen geven. Het woordje 'zin' blijft bij mij in beide gevallen wel nazinderen.

Het feit dat we op rationele grond sommige uitingen niet meer kunnen vatten, deed politiek filosofen en sociologen zoals Chantal Mouffe en Manuel Castells alvast wijzen op het belang van emoties voor een democratie. Hierop steunt een derde democratische beweging die ik geïnspireerd door Mouffe 'agonistisch' noem.<sup>16</sup> Zo een democratie gaat ervanuit dat politiek 'post-fundamenteel' is.<sup>17</sup> Dat wil zeggen dat er geen fundament is waar de macht op kan staan, zoals God in een theocratie, de meerderheid in een representatieve democratie of de rationele consensus in een deliberatieve cultuur.

Agonisme is een concept dat door Mouffe is ontwikkeld als een benadering van politiek die streeft naar het erkennen en accepteren van politieke conflicten als een onvermijdelijk onderdeel van democratische samenlevingen. Agonisme is dus geen antagonisme, waarbij men de politieke tegenstander dreigt een kopje kleiner te maken. Doel van een agonistisch model is wel om conflicten niet volledig te elimineren of onder de mat te schuiven, maar eerder om ze om te zetten in gezonde politieke verhoudingen die tegen elkaar kunnen en mogen blijven aanschuren. Tegenstellingen worden dus niet zomaar genegeerd, maar ze worden in plaats daarvan gekanaliseerd in institutionele en publieke ruimtes waarin verschillende politieke perspectieven met elkaar kunnen strijden. Dit kan volgens Mouffe bijdragen aan een levendige democratie waarin diverse stemmen gehoord worden en burgers actief deelnemen aan het politieke proces.

Binnen zo een systeem kan er wel consensus ontstaan over wie de macht heeft of mag hebben, en

over hoe men die kan krijgen, maar agonisme gaat ervanuit dat die consensus altijd een hegemoniaal product is. Lees: de verkregen consensus is altijd de consensus van een specifieke bevoorrechte groep die de macht in een samenleving heeft verworven, zoals de burgerij in de representatieve democratie en de witte middenklasse binnen het deliberatieve model.

Instellingen en de toegang ertoe worden ook door die hegemonie bepaald. Door echter te veronderstellen dat de consensus niet die van een specifieke groep of beter, een welbepaald netwerk is, maar wel van de hele samenleving, worden de opvattingen en culturen van subalterne groepen en andere vermeende minderheden onderdrukt. En dat is de kern van een agonistische democratie. Die gaat ervanuit dat consensus nooit voor een volledige samenleving geldt en dat deze altijd opengebroken kan worden. De institutionele logica en de waardehiërarchie die ze bewaakt, kan daarmee evengoed altijd aangevochten worden.

Rancière parafraserend: er is altijd dis-sensus mogelijk, met name een herschikking van het zintuigelijk waarneembare.<sup>18</sup> Stemmen en mensen, of tegenwoordig zelfs dieren en planten, die we in het verleden niet hoorden of zagen, kunnen plots toch aanspraak op vertegenwoordiging maken.

Emoties en zintuiglijkheid spelen een cruciale rol in deze derde democratiseringsbeweging. Net zoals de deliberatieve beweging samengaat met een *cultural turn*, loopt volgens mij een agonistisch model in de pas met een *aesthetic turn* of een esthetische ommekeer. Esthetica begrijp ik dan als aesthesis waarin 'voelen' in de twee betekenissen van het woord, namelijk als zintuiglijkheid en als affectie, naar boven komt. Agonisme is lichamelijk, direct, passioneel, soms woest en sentimenteel. Denk aan #MeToo, Black Lives Matter, aan woke, maar ook

aan de protesten rond klassenjustitie, Sanda Dia in België en het cultureel belang van influencers hierin.

Kenmerkend voor de civiele strijd na deze esthetische wending is dat die zich richt op *doen* en performance – wat in het middenveld ook wel ‘doe-democratie’ wordt genoemd. Zo jaagt de derde feministische golf niet zozeer een typisch mannelijke loopbaan of rollenpatroon na, maar probeert zij performant een eigen identiteit te vormen en op te eisen.<sup>19</sup> Daarmee wil ze bijvoorbeeld een eigen feminieme invulling aan een beroep, een organisatiestructuur of de politiek geven.

Performance uit zich ook positief in wat de socioloog Carl Boggs eind jaren zeventig ‘prefiguratieve politiek’ noemde. Dat begrip verwijst naar een politiek activisme waarbij de praktijken en organisatiestructuren van de beweging zelf al de gewenste toekomstige samenleving weerspiegelen. Met andere woorden, activisten proberen niet alleen te vechten voor verandering in de bredere samenleving, maar streven er ook naar om binnen hun eigen groep of beweging de principes en waarden te belichamen die ze in de bredere samenleving willen zien.

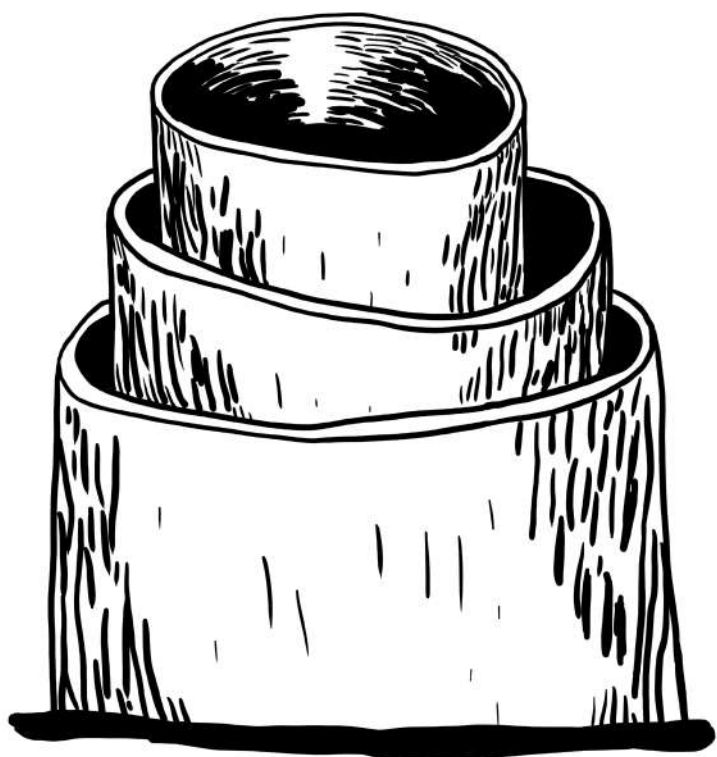
De term ‘prefiguratief’ verwijst naar het idee dat de manier waarop een beweging opereert en haarzelf organiseert, voorafschaduwde hoe de samenleving eruit zou moeten zien na het bereiken van de gewenste veranderingen. Het gaat om een ‘hands-on’ politiek die idealen als sociale rechtvaardigheid, gelijkheid en democratie in de interne werking van de beweging zelf implementeert. Kortom, burgers nemen zelf politieke verantwoordelijkheid en proberen alternatieve samenlevingsmodellen meteen ter plekke uit.<sup>20</sup>

Een agonistische politiek gaat er vanuit dat er naast de stem – in kwantitatieve of in kwalitatieve

zin – andere vormen van participatie mogelijk zijn. Democratie beperkt zich niet tot een goed debat in de publieke ruimte, maar vertaalt zich in doorleefd *handelen* in de civiele ruimte.

In het boek *The Art of Civil Action* maakten we een onderscheid tussen die twee domeinen. Het gaat misschien om een relatief artificiële indeling, maar het maakt het mogelijk om wat er op het maatschappelijk terrein gebeurt, ietwat scherper te krijgen.<sup>21</sup> De publieke ruimte is dan hoofdzakelijk een discursieve ruimte van woorden, van debat en van waardevolle argumenten. Veeleer het terrein van de deliberatieve democratie dus. De civiele ruimte is daarentegen het domein waarop burgers ideeën die in het publieke domein worden gefulmineerd, van onderuit uitproberen. Doen en actie: ze rollen de mouwen op en gaan aan de slag. Een beleid dat op een agonistische democratie wil inspelen, treedt dan vooral als facilitator op en creëert legale en reglementaire openingen waardoor een civiele maatschappij zich optimaal zelf kan organiseren en reguleren. Maar op dat beleidsprincipe zal ik in het hoofdstuk Gemeenzamen nog uitvoerig terugkomen.

Graag wil ik nog opmerken dat kunst en cultuur in een agonistisch model een cruciale rol kunnen spelen. Agonisme loopt daarom wellicht niet voor niets in de pas met een esthetische ommekeer. Kunstenaars hebben nu eenmaal het talent en worden getraind om zich in een andere taal dan rationele argumenten uit te drukken. Expressie in beeldtaal, dans, muziek, maar ook een eigenzinnig vocabulaire of een alternatief narratief behoren tot de corebusiness van de kunsten. En wie weet ligt in deze esthetische methode ook wel voor sociologen een uitweg om aan Becks methodologisch nationalisme te ontsnappen, maar dat is materie voor een geheel ander boek.



Een agonistische cultuurpolitiek kan zich alvast op kunst en esthetiek beroepen om – alweer met Rancière – het (nog) onzichtbare, onhoorbare en niet-verwoordbare zichtbaar en hoorbaar te maken. Esthetische uitdrukkingvormen kunnen met alle zintuigen en emoties evengoed een sociale of politieke beweging in gang zetten en vertrouwen wekken.

Maar zoals we weten van reclame en politieke propaganda, die beweging hoeft niet per se democratisch te zijn. De zogenoemde esthetische ommekeer kan tevens uiterst manipulatieve consequenties hebben. Ze kan bovendien alweer uit linkse of rechtse, progressieve als conservatieve hoek komen. Van Indignados tot Tea Party.

Het is weliswaar binnen deze agonistische beweging dat participatie verschuift naar cocreatie. Zoals gezegd komt het samen doen, het samen bouwen en het samen organiseren centraal te staan. Polyfonie wordt er als het ware *polypraxi*. Maar laat me tot slot aangeven dat ook een agonistisch model daarom zoal zijn uitsluitingsmechanismen kent. Met name zij die niet actief kunnen of willen zijn, die er de energie en soms ook de tijd niet voor hebben, worden gemakkelijk aan de kant geschoven. Dit keer zijn het niet zozeer de juiste woorden of het correcte taalgebruik zoals in een deliberatief model, maar wel de juiste vaardigheden of eenvoudigweg 'iets kunnen doen' binnen het cocreatieproces die de toegang bepalen.

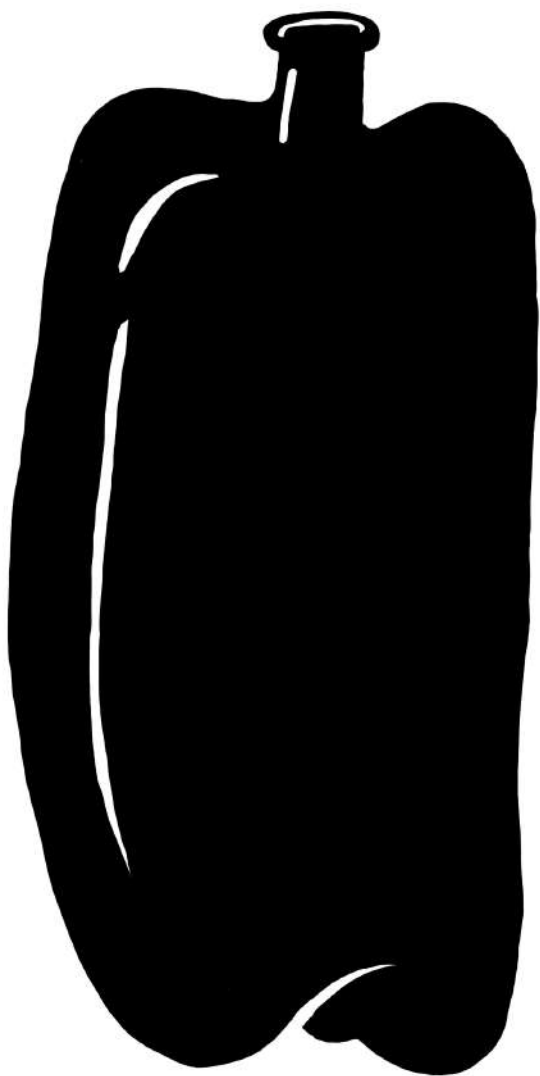
Dat brengt me tot de conclusie dat geen enkel van de drie beschreven democratieën tot het gouden kalf kan worden gedoopt. Wel zie ik in het samengaan van de drie en een gezonde spanning ertussen enig soelaas. De ene democratie kan alvast de andere complementeren en compenseren – zeker in het spel tussen inclusie en exclusie. In wat volgt zal ik daarom ook geregeld op de drie vormen

terugkomen en laten zien hoe ze in organisaties en culturele praktijken tegen elkaar aanschuren.

## Democratisch gemeen

Hoe verhouden deze vormen van democratie zich nu tot het gemeen? Commoning-praktijken houden in dat burgers vormgeven aan hun eigen omgeving door het collectief zelfbeheer van materiële (bijvoorbeeld water, elektriciteit, een gebouw) en immateriële bronnen (zoals taal, codes, ideeën, kennis of breder: cultuur). Daartoe maken zogenaemde commoners nu vooral gebruik van de competenties die zowel een deliberatieve als een agonistische democratie vereisen. Naast doen en prefiguratieve politiek binnen de civiele ruimte zoals het opzetten van een organisatie, een blog, een platform, het uitwerken van regels, wordt er onder commoners immers veel gediscussieerd en onderhandeld – zoals in *assemblies* of algemene vergaderingen. Hoewel deze commoners af en toe ook stemmen om tot een besluit te komen (representatie), ligt het zwaartepunt toch bij deliberatie en bij wat Mouffe ‘agonisme’ noemt.

Commons-initiatieven komen alvast vaak op de wereld via het laatste democratiemodel. Ze ontwikkelen zich namelijk juist op dat domein waar een overheid geen aandacht voor heeft of nalaat te handelen en waar marktpartijen (nog) geen profijt in zien. Die derde ruimte tussen staat en markt is zoals gezegd deze van het civiele initiatief, waar burgers zelf de handen uit de mouwen steken. Nu we weten *waar* ze dat doen, voornamelijk in de civiele ruimte en *waarom* ze dat doen, omwille van gedeelde kwetsbaarheden en noden, is het tijd om na te gaan *hoe* ze dat doen. Kortom, de hoogste tijd om aan het tweede deel van dit boek te beginnen.





# WAT IS GEMEEN?

Waar hebben we het nu precies over wanneer we het woordje 'common' of in meervoud 'commons' gebruiken? En, wat zijn de logica's van commoning-praktijken? Hoe functioneert het gemeen? Voor een antwoord op die vragen duik ik heel even in twee theoretische, of beter, conceptuele kwesties. Daarna zal ik met verschillende voorbeelden de praktijken van het gemeen meer kleur geven.

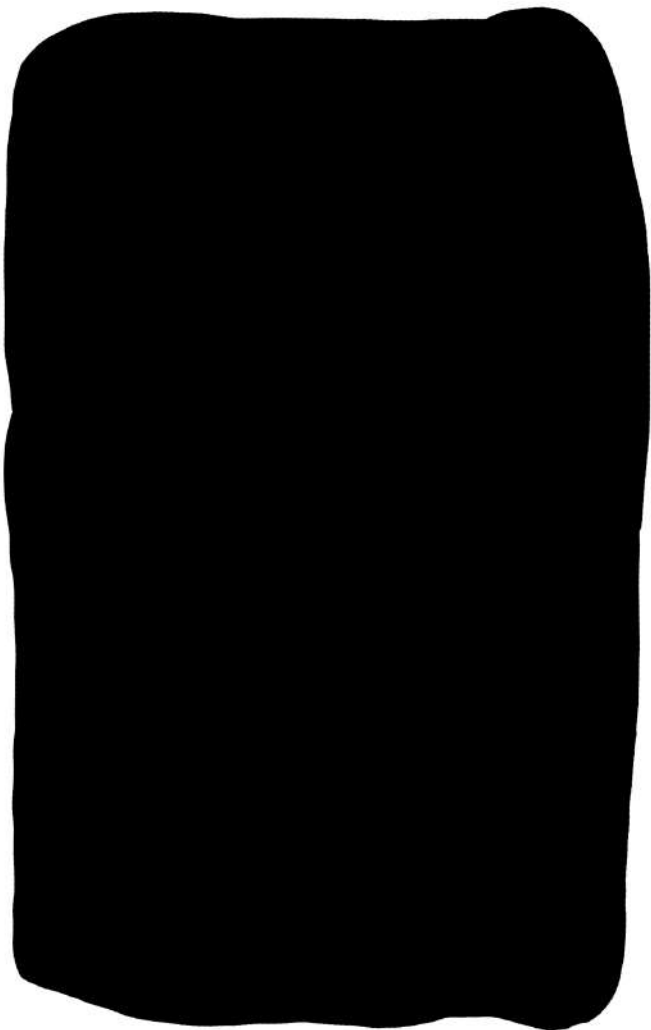
## Endogeen versus exogeen

De eerste conceptuele kwestie: binnen een hoofdzakelijk academische discussie over de common tekenen zich twee strekkingen af. Mijn voormalige collega's Hanka Otte en Louis Volont noemen die de endogene en de exogene benadering.<sup>22</sup> De eerste bouwt verder op het werk van Nobelprijswinnaar economie Elinor Ostrom en de tweede op de inzichten van denkers als Silvia Federici, Michael Hardt, Antonio Negri, Stavros Stavrides en Massimo De Angelis.

De endogene benadering legt de nadruk op de relatie binnen een groep mensen en het goed dat zij delen. Deze hoofdzakelijk economische benadering van Ostrom gaat uit van een lokaal en afgebakend beheer van meestal natuurlijke hulpbronnen. In *Governing the Commons* toont Ostrom aan dat gedeelde hulpbronnen effectief beheerd kunnen worden zonder winstbejag of overheidsinmenging. Daarvoor moet voor haar wel een belangrijk principe gehandhaafd worden: 'grenzen stellen om uitsluiting te vergemakkelijken'. Die exclusiviteit is nodig om zogenoemd *free riding* tegen te gaan. Dat

is het profiteren van een gemeengoed of gemeenschappelijke hulpbron zonder bij te dragen aan de voorziening of het onderhoud ervan. Dergelijk gedrag kan namelijk leiden tot overmatig gebruik en uiteindelijke uitputting van de hulpbron. Dat resulteert in wat de bioloog Garrett Hardin ooit de 'tragedie van de commons' noemde.<sup>23</sup> Om dit te voorkomen suggereert Ostrom een bestuursregel die alle gebruikers van de gemeenschappelijke hulpbron verantwoordelijk houdt en verplicht tot bijdragen aan het beheer van het gemeengoed. Het gemeengoed moet volgens haar worden afgeschermd via strikte regels over wie er wel en niet gebruik van kan maken. Exclusiviteit moet dus ook intern vertrouwen garanderen. Vandaar dat Otte en Volont van een endogene benadering spreken.

De tweede exogene strekking benadrukt veeleer het expantiepotentieel van het gemeen dat vertrouwt op de goede intenties van mogelijk nieuwe leden. In de afgelopen jaren hebben een aantal onderzoekers onder wie de politiek-econoom Massimo De Angelis<sup>24</sup> en de architectuurwetenschapper Stavros Stavrides<sup>25</sup> commoning als werkwoord geïntroduceerd, waarbij collectief experimenteren met alternatieve vormen van sociale organisatie wordt aangemoedigd. Het gemeen is volgens hen niet alleen gedeeld eigendom of gemeenschappelijk bezit, maar ook een maatschappelijke en politieke claim van commoners ten aanzien van staat of markt. Het gaat met andere woorden om een politiek die terrein van deze spelers wil terugwinnen. Stavrides noemt het domein van de commons daarom een 'drempelruimte' of 'liminale zone' die voortdurend van status kan veranderen. In tegenstelling tot Ostroms vraag naar ruimtelijke en sociale grenzen, is drempelruimte net vloeibaar of op zijn minst kneedbaar.



Liminaal gebied is zoals Stavrides dat noemt 'een gemeenschappelijke wereld in wording' waarvoor commoners voorbij het consumentisme tot civiele actie overgaan.<sup>26</sup> Omdat een uitvoerige uiteenzetting van het dispuut tussen beide stromingen te ver zou leiden, baseer ik me voor dit boek op de tweede strekking om de basisprincipes van de common uiteen te zetten. Die tweede stroming vertrekt immers van een kritiek op de eerste, waardoor ik de opvattingen van de 'Ostrom-lijn' deels kan meegeven. Twee vliegen in een klap dus. Meer specifiek zal ik daarbij hoofdzakelijk door de bril van De Angelis en zijn boek *Omnia Sunt Communia* kijken om *Governing the Commons* van Ostrom te herijken.

## Common of commons?

Voordat ik me daaraan waag, nog een tweede conceptuele zaak: het ogenschijnlijk verwaarloosbare onderscheid tussen het enkelvoud 'common' en het meervoud 'commons'. De laatste notie wordt hoofdzakelijk door economen gebruikt, onder wie alweer Ostrom. Zij bedoelen daarmee dan meestal materiële en hoofdzakelijk natuurlijke bronnen zoals drinkwater, energie, viswateren, weilanden en bossen die collectief gebruikt en beheerd worden. De filosofen Hardt en Negri zetten daarentegen het eerste enkelvoudige begrip in. Ze begrijpen het gemeen daarmee als een abstract filosofisch idee, maar ook als een levensopvatting en een wereldbeeld. In het boek *Commonism* voegden we daar nog 'een geloof' of zelfs 'een ideologie' aan toe.<sup>27</sup>

In de lijn van de geschetste exogene strekking gaat het bij Hardt en Negri inderdaad ook om de politieke overtuiging dat de common noodzakelijk moet worden ontwikkeld en beschermd. Dit niet alleen om een andere samenleving op te bouwen,

maar ook om een duurzame economie te garanderen. Met de enkelvoudige common-notie leggen de filosofen verder de klemtoon op immateriële goederen, diensten en bronnen die evengoed deel uitmaken van het gemeen. Die uitbreiding ten aanzien van de oorspronkelijk beperkte economische en materiële opvatting is niet onbelangrijk wanneer we het over cultuur hebben. Voor Negri en Hardt zijn bijvoorbeeld taal, codes, maar ook affectie, emoties, passies en liefde onderdeel van het gemeen. Met die 'immateriële' verbreding van de commons maken de filosofen verder nog twee belangrijke zaken begrijpelijk. Ten eerste, heel veel is al common of wordt gemeenschappelijk beheerd zonder dat we hier bewust van zijn of zonder dat we daar het begrip 'gemeen' voor gebruiken. Denk terug aan mijn voorbeeld van 'goedemorgen'.

Ten tweede, de common wordt regelmatig bedreigd door een overheid die dit terrein wil beheren, reguleren, controleren en 'taxeren', maar vooral door marktpartijen die uit dergelijke bronnen gemakkelijk geld willen slaan door gemeenschappelijke goederen te privatiseren en te commercialiseren. De bekendste hedendaagse voorbeelden hiervan zijn wellicht sociale media zoals Facebook en Instagram, die uit aanvankelijk weinig lucratieve sociale relaties inmiddels toch munt weten te slaan. Dat fenomeen noemen ze de *enclosure of the commons* of letterlijk vertaald 'de omheining van het gemeen'. Maar je zou het ook de kolonialisering van ons gemeen kunnen noemen. Bij kolonialiseringpraktijken slaan staat en markt, politici en bedrijven veelal de handen in elkaar om goedkoop bronnen te exploiteren. Dat huwelijk tussen private en publieke partijen wordt de dag van vandaag graag in rooskleurige managementretoriek als een win-win-situatie gezien. Daarbij wordt echter vergeten, soms verdrongen, dat waar er winnaars zijn, er evengoed

verliezers zouden kunnen zijn. Zoals bekend waren dat in koloniale tijden (land)arbeiders of het proletariaat en landen in het globale zuiden die uitgebuit werden.

Vandaag kunnen we daar de commons aan toevoegen en het zogenoemde 'precariaat' van creatieve werkers en andere veelal freelancende dienstenaanbieders. Het ongeschoolde proletariaat van weleer wordt tegenwoordig gevormd door veelal goed opgeleide middenklassers. Die evolutie is alweer niet onbelangrijk wanneer we het over cultuur hebben. De cultuursector wordt met de democratisering van het onderwijs vanaf de jaren zeventig immers veelal bewoond door kunstenaars en andere cultuurprofessionals uit de hoogopgeleide middenklasse. Dat geldt ook voor België en Nederland. Het gaat zoals gezegd om een sociale klasse die met de afbouw van de welvaartsstaat vanaf het begin van de jaren negentig steeds meer onder druk komt te staan. Het is daarom wellicht niet toevallig dat de roep om gemeengoed in de eerste plaats bij deze mondige 'creatieve klasse' valt te horen.

## Structurele koppeling

Toch zijn overheid en markt geen onvoorwaardelijke vijanden van de common. Daar wijzen onder meer De Angelis en Michel Bauwens op. Integendeel, de derde ruimte kan niet functioneren zonder wat De Angelis 'een structurele koppeling' tussen het gemeen, de markt en de staat noemt. De staat moet daarbij vooral regelgeving opstellen die het rechtmatig functioneren van het gemeen mogelijk maakt en die bovendien de verhouding tussen overheid en common enerzijds, markt en het gemeen anderzijds regelt. Bovendien kan de common niet zonder

economische middelen die uit een markt worden geput. Als men het gemeen wil laten floreren, zal die er wel anders uitzien dan de winstlustige 'vrije' markt die we nu kennen. De laatste heeft de afgelopen eeuw namelijk een asymmetrische relatie opgebouwd met het gemeen (en overigens ook met overheden). Daarbij zien marktpartijen het gemeen zoals gezegd vooral als een goedkoop of gratis ontginningsgebied om er winst uit te slaan door gemeenschappelijke bronnen zoals bijvoorbeeld ideeën, culturele tekens, zingeving, sociale relaties en emoties te privatiseren, te patenteren en te commercialiseren.

Commoning-praktijken kunnen echter slechts overleven door wederkerigheid. Eenvoudig gesteld, wie iets bij de common komt halen, wordt verondersteld er ook terug in te investeren. Wanneer deze wederkerigheidscodes wordt gekraakt, wordt het gemeen spreekwoordelijk leeggezogen of drooggelegd. Volgens sommige commons-onderzoekers bijten zowel een overheid als een markt daarmee uiteindelijk in hun eigen staart. Een markt of een overheid die het gemeen onder druk zet of koloniseert, schraapt op lange termijn namelijk haar eigen humuslaag weg. Een bedrijf dat bijvoorbeeld creatieve ideeën laat patenteren, belemmert het vrije gebruik om tot nieuwe creatieve en op termijn commercialiseerbare ideeën te komen. Een overheid die het civiele of spontane burgerinitiatief tracht te reglementeren en te controleren, riskeert iedere aankomende sociale en politieke dynamiek in de kiem te smoren. Meer zelfs, ze riskeert politieke apathie en wantrouwen. Maar ook een cultuursector die vasthoudt aan onderlinge competitie, laat steeds moeilijker vernieuwende initiatieven toe. Klampt ze zich daarentegen te zeer vast aan nationaal of regionaal geregelde artistieke kwaliteit en een gesubsidieerde canon, dan ligt de status

quo op de loer. Hoe progressief een cultuursector op het eerste gezicht ook oogt, een systeem van expertcommissies en fondsen genereert niet zelden sclerose en uiteindelijk een vrij behoudsgezind monocultureel landschap. Het is precies het eerder geduide 'methodologisch nationalisme' van Beck dat daar de beleidsinstrumenten voor ontwikkelde.

Het is in het belang van de drie terreinen – common, markt en overheid – om een goede balans te vinden. Dat inzicht van De Angelis is cruciaal bij het ontwerp van een zogenoemd commons-based cultuurbeleid. Terwijl we cultuurproductie en -circulatie tot vandaag hoofdzakelijk zagen als een 'bipolaire' affaire tussen overheid en markt, tussen de publieke en de private sfeer, moeten we vanaf nu van een driehoeksverhouding uitgaan.

## Basisbestanddelen

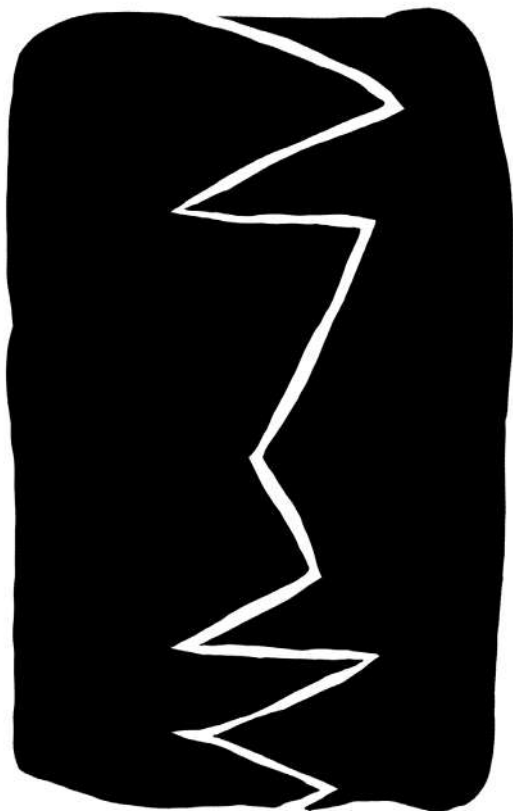
Tot zover de conceptuele en maatschappelijke positionering van het gemeen als een derde, veelal vergeten, maar noodzakelijke ruimte voor cultuur en samenleving. Wat houdt dat gemeen nu precies in? Volgens De Angelis bestaat de common slechts uit drie basisbestanddelen, namelijk *commonwealth* of een gemeengoed; commoners of gemeengoed-beheerders en commoning of gemeenzamen. Zoals eerder aangegeven, voegde ik daar in het boek *Commonism* nog een vierde ingrediënt aan toe, en wel het geloof of de (politieke) overtuiging dat sociale relaties een beter uitgangspunt vormen om uitwisselingen – waaronder economische transacties – te organiseren.

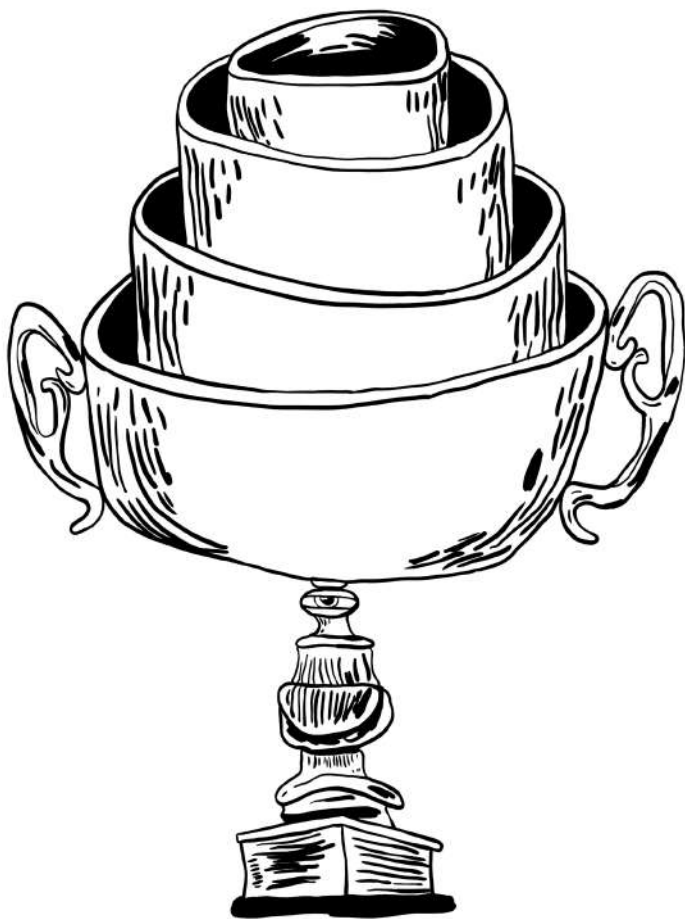
Zonder de overtuiging van de meerwaarde van een derde, gemeen gebied, zal er geen goesting of energie ontstaan om hiervoor beleid en regelgeving te ontwikkelen. Er kan dan geen commons-cultuur



ontstaan en verbreiden. Net zoals een vrije markt niet zou werken zonder het geloof in de heilzaamheid van open concurrentie, winstmaximalisatie en van vrij verkeer van goederen, geld en personen; zo zal het gemeen niet functioneren zonder het geloof in de heilzaamheid van wederkerigheid, solidariteit en gelijkwaardigheid.

In wat volgt, zal ik de bovenstaande vier bouwstenen van het gemeen meer uitgebreid toelichten en meteen de link met cultuur leggen.





# CULTUREEL GEMEENGOED

De eerste bouwsteen voor een cultureel gemeen is de *commonwealth* of het gemeengoed. Zoals reeds aangegeven, zijn gemeengoederen zowel materiële als immateriële bronnen die gemeenschappelijk worden gedeeld. Ostrom noemt dit *common pool resources*. Zonder zulke hulpbronnen is er eenvoudigweg geen gemeen mogelijk. Materiële bronnen in de cultuursector kunnen gedeelde kunstwerken, repetitieruimtes of tentoonstellingsruimtes zijn, een gedeeld wagenpark, een gedeelde keuken, muziekinstrumenten, decorstukken, databanken, een gedeelde erfgoedsite en zo meer. Immateriële bronnen zijn dan artistieke ideeën, vertrouwensrelaties, taal, codes, idioom, brainstormsessies, ... Maar het zijn ook beelden, geluiden, gesprekken, geuren en kleuren die we al wandelend door een stad, op het platteland of al surfend op het wereldwijde web opvangen, bekijken en opsnuiven.

Uit deze voorbeelden blijkt alweer dat onze culturele rijkdom altijd al voor een groot deel open source is geweest. Wat de cultuursector, maar in feite de gehele samenleving betreft, is cultuur wellicht een van de grootste *common pool resources* die ons ter beschikking staat.

Gezien dat zowat alles relevant gemeengoed voor cultuurproductie kan zijn, maakte ik voor dit hoofdstuk een welgerichte keuze voor slechts drie soorten gemeengoed. Het gaat telkens om hulpbronnen waarover in de cultuursector geregeld discussies worden gevoerd en waarvoor er volgens mij oplossingen kunnen worden gezocht in een gemeen beleid. De eerste is cultuur zelf, een tweede is de problematiek rond de nijpende ruimte in de

cultuursector en een derde is de immer terugkerende discussie over geld.

## Cultureel gemeenrecht

Op cultureel vlak zijn dialecten en populaire liedjes een mooi voorbeeld van immaterieel gemeen. Soms zijn er lokale 'taalspecialisten' die een dialect proberen te beheren en eventueel te controleren, maar in feite liggen de dynamiek en het overleven van een dialect volledig in de handen of beter, in de monden van de gebruikers. En daarmee komen we bij een belangrijke voorwaarde voor het voortbestaan van cultuur als een common pool resource: het gebruik ervan moet centraal staan. Of om met de aloude Karl Marx te spreken: de gebruikswaarde moet op de ruilwaarde en winstmaximalisatie primeren.

Dat hier al meteen een belangrijke taak voor de overheid ligt, leert onder meer de anekdote van het liedje 'Happy Birthday to You'. Dat werd in 1924 door de zusters Mildred en Patty Hill geschreven. In 1935 kocht de muziekuitgeverij Clayton F. Summy Company er de auteursrechten van op en probeerde het lied te patenteren en te commercialiseren. Vanaf dan zouden mensen een licentie moeten kopen om het liedje in films, op televisie, in het theater, een musical of voor andere commerciële toepassingen te gebruiken. Een rechter oordeelde echter dat de auteursrechten ongeldig waren, omdat de songtekst al lang voor de aankoop van de Summy Company tot het publieke domein behoorde. 'Happy Birthday to You' werd daarbij met andere woorden definitief tot een common pool resource verklaard. Niet de commerciële waarde, maar de gebruikswaarde domineert.

De anekdote over het liedje maakt meteen duidelijk hoe het lot van cultureel goed kan

geschieden. Ze laat tegelijk zien welke rol een cultuuroverheid hierin zou kunnen en moeten spelen. Een commons-proof cultuurbeleid veronderstelt een politiek die zich mengt in het moeilijke en soms erg juridisch-technische auteursrechtendebat. Zoals gezegd ben ik geen jurist en zal daarom niet in detail treden. Ik sta alleen even stil bij het basisprincipe in dit debat met betrekking tot commons.

De grondgedachte daarin is dat de gebruikswaarde moet worden gegarandeerd, terwijl de auteursrechten in de eerste plaats moeten blijven bij wie ze toebehoort, namelijk bij de auteur. Het laatste principe houdt onder meer in dat alleen de auteur zelf en niet de nabestaanden noch allerhande bemiddelaren zoals uitgevers en platenlabels zich op het auteursrecht kunnen beroepen. Dat bepleit onder meer de Amerikaanse jurist Lawrence Lessig in zijn boek *The Future of Ideas*.<sup>28</sup> Creatief werk moet sneller opnieuw vrij ter beschikking komen om weer nieuw creatief werk te kunnen maken. En ook hier staat weer de gebruikswaarde centraal. Om het cultureel gemeengoed te beschermen kijkt een overheid het beste naar hoe ze bestaande principes zoals *fair use* in de Verenigde Staten en het 'citaatrecht' in Europa kan uitbouwen.

Verder kan een overheid overeenkomsten en de toepassing van licenties zoals de Creative Commons Licentie faciliteren, ondersteunen en verbeteren. Het gaat om principes en juridische instrumenten die auteursrechtelijk beschermde werken, zoals muziek, foto's, video's en andere digitale inhouden, beschikbaar stellen voor hergebruik en verspreiding. De licenties geven gebruikers toestemming om werken te delen, kopiëren, distribueren en te bewerken onder voorwaarden die door de auteurs zelf worden bepaald. Veel kunstenaars gebruiken Creative Commons-licenties vandaag

bijvoorbeeld al om hun werken beschikbaar te maken voor een groot publiek, terwijl ze toch hun auteursrechten behouden. De licenties botsen weliswaar ook op nogal wat kritiek en zijn zeker voor verbetering vatbaar. Ik ga hier echter niet verder op in. Mijn punt is dat een overheid die cultureel gemeengoed wil beschermen, zich zal moeten toeleggen op een solide regelgeving hieromtrent. Ook op dit vlak kan een duurzame commons-praktijk niet zonder overheid.

Dat geldt overigens niet alleen voor nieuwe creatieve producten, maar ook voor het gebruik van zowel immaterieel als materieel erfgoed. De opkomst van de digitale onlinecultuur heeft die nood nog dringender gemaakt. In het boek *Caring is Sharing* stelt het hoofd onderzoek van het Statens Museum for Kunst in Kopenhagen, Merete Sanderhoff, bijvoorbeeld dat de digitale mogelijkheden om de toegang tot cultureel erfgoed te vergroten enorm zijn.<sup>29</sup> Technologieën kunnen worden gebruikt om erfgoedcollecties op een inclusieve en duurzame manier te delen – er dus een common pool resource van te maken. Echter, die digitale ontsluiting gaat gepaard met belangrijke ethische en juridische kwesties. Hoe kan je bijvoorbeeld de toegang tot en het gebruik van digitale kopieën beheersen? En alweer, hoe kan je intellectuele eigendomsrechten beschermen en commercieel misbruik tegengaan?

Een krampachtige manier waarop dat in het verleden veelal gebeurde, is de gedigitaliseerde collectie achter een betaalmuur steken. Maar dat is alweer een omheining van het gemeengoed die bovendien cultuurparticipatie niet echt ten goede komt. Oplossingen ziet Sanderhoff veeleer in erfgoedgemeenschappen, burgers die mede de verantwoordelijkheid krijgen om een collectie te beheren. Hoe zoiets precies kan worden opgezet,

bewaar ik echter voor het volgende hoofdstuk over commoners. Laat me voorlopig nog even bij de problematiek van de common pool resources blijven.

## Gemene ruimte

Op het moment dat ik dit schrijf, kondigt de Antwerpse organisatie Onder Stroom haar sluiting aan. Hun verhaal: 'Wat eerst een zegen is, wordt later een vloek. Een collectief krijgt een goedkope(re) ruimte ter beschikking waar ze kan experimenteren en wordt een culturele trekpleister in de stad. Maar voor je het weet, staan de graafmachines alweer klaar en kan het collectief weer vertrekken. Maar naar waar?'

De documentairefilm *Groeten uit de Koekenstad* van Jan Beddegenoodts bracht het nijpend probleem voor Antwerpen in beeld. Ateliers, vrijplaatsen voor jonge kunstenaars en alternatieve cultuur worden steeds meer uit de stad geduwd. Daarmee verarmt eveneens de artistieke humuslaag binnen het urbane weefsel en de stedelijke creatieve biotoop. De oorzaken zijn ondertussen bekend: gentrificatie en vastgoedspeculatie. De mogelijke gevolgen schetste sociologe Saskia Sassen in haar boek *Expulsions*: het verdrijven van bewoners en het ontstaan van spooksteden waarin veel gebouwen leegstaan.<sup>30</sup>

Wat Europese steden betreft, lijkt Sassen wel een erg somber scenario te schetsen. Toch kan je gemakkelijk tendensen in Nederlandse en Belgische steden herkennen. Nieuwe kantoorwijken bijvoorbeeld waar 's avonds geen kat over straat loopt, soms niet durft te lopen. Pas gebouwde woonblokken die omwille van de hoge prijzen niet verkocht of verhuurd raken, terwijl een groeiend aantal jonge

gezinnen zich geen woning meer kan permitteren. Of, het gemusealiseerde winkelcentrum waar de enige bewoners nog consumenten, toeristen en AirBNB'ers zijn, zoals in hartje Amsterdam.

Kortom, door gentrificatie, projectontwikkeling en speculatie is er steeds minder vrije ruimte in de stad. Betaalbare huisvesting, groen en ruimte voor experiment staan onder druk. Voor alweer de 'gewone' middenklasse wordt de binnenstad te duur om te leven en te werken, maar ook minder aantrekkelijk om er gewoon de tijd door te brengen. Dat gaat zeker op voor jonge kunstenaars en andere creatieven.

Kunstenpunt Vlaanderen bracht voor de cultuursector de problematiek meer systematisch in kaart. De pijnpunten die het onder meer signaleert: (1) gebrek aan betaalbare werkruimte zoals ateliers en repetitieruimte; (2) de regelgeving op de publieke ruimte neemt toe, waardoor de toegang tot die ruimte voor kunstenaars om hun werk te tonen of te performen afneemt; (3) de oorspronkelijke beschikbare ruimte voor cultuur in de geijkte plekken zoals musea, kunstencentra en cultuurcentra komt onder druk te staan, omdat deze instellingen steeds hogere eigen inkomsten moeten halen en zich daarvoor toeleggen op commerciële activiteiten die weinig lucratieve culturele projecten uit hun huis verdrijven.

Om te begrijpen wat de gevolgen van die laatste evolutie zijn, hoef je maar naar de programmering van de schouwburgen in Nederland te kijken. In de Theaterkrant gaf Hanka Otte een idee van wat er gebeurt met theaters als die in de eerste plaats als vastgoed worden gezien.<sup>31</sup> Schouwburgen worden dan gemakkelijk een soort ufo's waarin zowel theatermakers als de lokale bevolking zich niet meer welkom voelen of gewoonweg niet meer welkom zijn. De eerste omdat ze niet voldoende



publiek trekken, de tweede omdat ze onder meer geen ticket meer kunnen betalen. Zo wordt een schouwburg een vreemd lichaam binnen het eigen gemeentelijke of stedelijke weefsel. Een plek waar wel veel mensen naartoe stromen zoals het Sportpaleis of de Stadsschouwburg in Antwerpen, maar die geen enkele binding meer met die stad hebben. Dat publiek maakt misschien nog wel gebruik van de lokale horeca, maar is daarna al gauw weer verdwenen. Cultuurplekken worden zo non-plaatsen voor een vluchtig consumerend publiek waar lokale kunstenaars en inwoners nog maar weinig mee te maken hebben.

Kunstenpunt stelt hier enkele oplossingen tegenover, zoals onder andere (1) het stimuleren van het hergebruik van leegstaande gebouwen; (2) het verhogen van subsidies voor culturele infrastructuur; (3) het aanmoedigen van publiek-privaat partnerschappen voor het bouwen van nieuwe kunstenaarsstudio's; (4) het verlagen van huurprijzen voor cultuurruimtes; (5) het bevorderen van de samenwerking tussen kunstenaars en cultuurhuizen om ruimtes te delen; en ten slotte (6) het aanpassen van wet- en regelgeving die het hergebruik van gebouwen voor cultuur moet bevorderen. Voor dit alles is echter veel goede wil van gemeenten en stedelijke overheden nodig, en die vinden we tot vandaag de dag zowel in Nederland als Vlaanderen moeilijk. In de lage landen verkoopt men alvast nog steeds liever overheidsgronden en -gebouwen aan de immobiliënmarkt, dan dat men het publiek gebruik ervan probeert veilig te stellen. Het kan nochtans anders.

In Barcelona staat men bijvoorbeeld alsmaar meer wantrouwig ten aanzien van al te vriendschappelijke relaties tussen overheid en vastgoedsector of ten aanzien van privaat-publieke samenwerkingen in het algemeen. Het blind vertrouwen dat de

private sector zomaar zorgt voor kwaliteitsvolle woningen en voor de algemene levenskwaliteit, is er al lang verdwenen. Wie een stad inricht om winst te maken, heeft immers geheel andere prioriteiten dan wie er een gezond en goed leven wil leiden. Dat is ook de bevinding van de zogenoemde 'municipalistische' beweging die ontstond als reactie op de groeiende invloed van projectontwikkelaars.

Steden zoals Barcelona, Madrid, Napels, Grenoble en Bristol proberen met een actieve politiek die trend te keren en de stad terug aan hun inwoners te geven. Ze doen dat onder meer door bottom-up participatie in politieke besluitvorming te stimuleren. De steden investeren ook in openbare ruimte en infrastructuur die ten goede komt aan de lokale gemeenschap, zoals parken, pleinen, speeltuinen, fietspaden en duurzame mobiliteit. Het beheer van die stedelijke ruimtes wordt veelal aan buurtbewoners 'uitbesteed'. Het toerisme wordt er bovendien vaak aan banden gelegd. Zogenoemd overtoerisme wordt tegengegaan door de accommodatie ervoor in te perken en te spreiden over verschillende wijken. Ten slotte gaan deze steden actief vastgoedspeculatie tegen door het tijdelijk stopzetten van de uitreiking van vergunningen voor nieuwe hotels en andere commerciële stedelijke ontwikkelingen. Panden die langdurig leegstaan worden zelfs in beslag genomen en omgebouwd tot publieke culturele infrastructuur of tot betaalbare woningen met een huurprijfplafond.

Wat nu opvalt aan deze 'municipalisten', is dat ze graag richting gemeen én cultuur kijken om vertrouwen in hun stedelijk beleid te winnen. Zo heeft Barcelona de afgelopen jaren panden teruggewonnen van de vastgoedsector, vertrekkende van het principe dat gebouwen en stedelijke infrastructuur collectieve goederen zijn die door de gemeenschap als geheel moeten worden gedeeld

en beheerd, niet door individuen of bedrijven. In Barcelona heeft de gemeentelijke overheid deze principes toegepast op de stad zelf, en daarmee het gemeenschappelijke eigendom van urbane infrastructuur bevorderd. Dat beleid heeft onder meer geleid tot de oprichting van verschillende gemeenschapsprojecten en collectieve initiatieven die gericht zijn op het gebruik en de bescherming van commons-goederen.

Een van de belangrijkste manieren waarop Barcelona dit doet, is via het bevorderen van coöperatieve woonvormen. Dit zijn woongemeenschappen en andere collectieve woningen waarbij bewoners gezamenlijk eigendom hebben over het gebouw en de ruimtes die ze delen. Het gaat om een belangrijk alternatief voor de traditionele vastgoedsector, waarbij de focus zoals bekend ligt op winstmaximalisatie en waarbij huurders en eigenaren vaak wantrouwig tegenover elkaar staan.

Een ander belangrijk initiatief in Barcelona is de bevordering van de oprichting van gemeenschappelijke cultuurruimtes en collectieve voorzieningen in buurten, zoals gemeenschapstuinen, buurtcentra en gemeenschappelijke werkruimtes. Dit helpt niet alleen om de sociale cohesie, onderling vertrouwen en het gemeenschapsgevoel in buurten te bevorderen, maar ook om gemeenschappelijke goederen of common pool resources te beschermen en te beheren. De overheid doet dit op een manier die rekening houdt met de belangen van de burgers of de zogenoemde 'eerste gebruikers' van de stad. Dit helpt om een meer duurzame, democratische en inclusieve stad te creëren, waarin de belangen van de inwoners vooropstaan.

Ook erfpachtregelingen worden vaak ingezet om een stad weer leefbaar te maken en cultuur opnieuw een betaalbare plek binnen het stedelijke weefsel te geven. Een erfpacht is een overeenkomst

waarbij de eigenaar van een stuk grond of een gebouw het recht verleent aan een ander om dat te gebruiken voor een bepaalde periode, meestal tussen de 99 en 125 jaar. Tijdens de erfpachtperiode wordt de erfpachter eigenaar van de gebouwen en verbeteringen die er zijn aangebracht, maar niet van de grond zelf. Na afloop van de erfpachtperiode keert de eigendom terug naar de oorspronkelijke eigenaar.

Londen zette de regeling het laatste decennium onder meer in om kunstorganisaties en non-profit verenigingen toegang tot urbane ruimte te garanderen. V22 is zo een organisatie. Een van de belangrijkste activiteiten van V22 is het oprichten van kunstcentra en tentoonstellingsruimtes. De organisatie heeft daarnaast residentieprogramma's voor kunstenaars. Deze ruimtes bieden een platform om hun werk te tonen en te verkopen, en voor het publiek om hedendaagse kunst te ervaren en te waarderen. Daartoe wist V22 een erfpachtovereenkomst te sluiten voor een gebouwencomplex, waardoor ze toegang tot de stedelijke ruimte kon verwerven zonder grootkapitaal te moeten investeren in de aankoop ervan. Bovendien biedt de langdurige erfpachtregeling zekerheid en stabiliteit op lange termijn, waardoor V22 activiteiten kan plannen en ontwikkelen zonder zich zorgen te hoeven maken over gedwongen verhuizing of dure huurverhogingen.

Dichter bij huis sloot de cultuurorganisatie Rataplan een erfpachtovereenkomst met het bisdom Antwerpen en De Koer met de coöperatieve Vooruit in Gent. Ook hier brengt zo een overeenkomst enige institutionele rust, terwijl de afhankelijkheid van marktprijzen en overheidssubsidies kleiner wordt. Dergelijke regelingen komen echter niet alleen cultuurspelers ten goede. Erfpacht biedt vaak voordelen voor de eigenaars van gronden en

gebouwen. Erfpacht stelt hen in staat om hun grond te behouden, terwijl ze toch inkomsten genereren door het verlenen van die pacht. Tot slot draagt de overeenkomst bij aan de duurzame sociale en economische ontwikkeling van de stad doordat non-profit organisaties, waaronder cultuurorganisaties, hierin het voortouw kunnen nemen.

Erfpacht is echter geen commons-based regeling voor het beheer van ruimte. Het is wel een instrument dat kan worden ingezet om een gemeen beleid te bewerkstelligen. Een meer doordacht en meer integraal commons-beleid voor (stedelijke) ruimte vinden we terug in steden als Bologna en Napels. Maar ook in Antwerpen ging in januari 2022 het zogenoemde ComSa-reglement voor de ondersteuning van commons-initiatieven en samentuinen van start. Wat dit stedelijk beleid voor het gemeen deelt, is dat het veelal eerst de common pool resources in kaart probeert te brengen. Die inventarisatie wordt vervolgens gebruikt om de gemeenschappelijke hulpbronnen beter te beheren en te beschermen. Overheden nemen daarbij veelal een ondersteunende en 'logistieke' rol op voor lokale gemeenschappen, gebruikers van common pool resources en andere belanghebbenden. Ze helpen bijvoorbeeld bij het ontwikkelen van managementplannen die gericht zijn op het duurzaam ontwikkelen, gebruik en behoud van het gemeengoed. Lokale gemeenschappen worden betrokken bij het beheer ervan. Workshops worden aangeboden, kennisuitwisseling gestimuleerd en samenwerkingsverbanden gefaciliteerd.

In Napels gaat het commons-beleid nog verder. In de Italiaanse stad begon de tocht naar een gemeen beleid in 2012 met de bezetting door voornamelijk kunstenaars van het gebouw Ex Asilo Filangieri. Dat is een monumentale ruimte in het historisch centrum, eigendom van de stad Napels.

De juriste Maria Francesca De Tullio omschrijft de ontwikkelingen uitvoerig in het boek *Commonism*. Na een aantal geanimeerde vergaderingen besloten de krakers – die ondertussen waren aangegroeid met andere cultuurwerkers en ‘gewone’ inwoners van de stad – in een paar algemene vergaderingen of *assemblies* zichzelf niet meer ‘krakers’ of ‘bezettters’ te noemen, maar wel ‘commoners’. Ze transformeerden het gebouw al gauw tot een vrij toegankelijke ruimte voor het delen van culturele productiemiddelen op basis van lage kosten, horizontaal management en collaboratie in plaats van competitie.

Deze manier van werken werd in een juridische constructie omgezet, een ‘Declaratie voor Urban Civiel en Collectief Gebruik’ die in 2015 door de Napolitaanse overheid werd erkend. In de lijn van Ostrows *Governing the Commons* regelt de declaratie het gebruik van de ruimte en de gebruikswaarde van de culturele productiemiddelen die het huisvest. Bovendien garandeert de regeling het recht op zelfbestuur.

Dankzij deze erkenning transformeerde het gebouw al gauw tot een centrum dat in vijf jaar tijd al meer dan 2.400 creatieven een onderdak bood, 7.800 publieke evenementen organiseerde en 260.000 participanten telde. Iedereen die de ruimte wil gebruiken om te werken, te repeteren of om culturele of civiele activiteiten te organiseren, is welkom. De stedelijke overheid verbond zich ertoe om de toegang tot het gebouw voor een zo groot mogelijk publiek te garanderen en voorziet daarvoor in de energiekosten en het onderhoud van het gebouw. De organisatie staat dan weer in voor de programmering en de alledaagse werking. Ex Asilo groeide uit tot een ruimte van vertrouwen tussen cultuurwerkers, burgers en beleidsmakers. Het werd zo een incubator voor democratische participatie.

In 2017 volgden nog zeven andere plekken de gemeengoeddeclaratie, waardoor nu in Napels ongeveer 40.000 vierkante meter in commonaal beheer is. De declaratie voor civiel en collectief gebruik stimuleert zo cocreatie, het beschermt cultureel erfgoed en het voorkomt overexploitatie van het cultureel goed. De overeenkomst met de stad verklaart daarom onder meer dat er geen commerciële activiteiten mogen plaatsvinden in de (historische) gebouwen. Sterk aan het voorbeeld van Ex Asilo is dat hier een vergaande commons-regelgeving van onderuit werd ontwikkeld en uiteindelijk in overleg met een overheid werd gemodificeerd en overgenomen. Het gaat om een primaire voorwaarde om common pool resources zowel van overheids- als marktinvloeding te vrijwaren. Tegelijk versterkt een overheid het civiele domein waardoor dat domein vervolgens ook de politieke ruimte beter kan voeden én legitimeren.

Wat we hier zien is dat een goede institutionele omkadering van common pool resources ruimte biedt aan zelfbestuur en een democratie versterkt in een wisselwerking tussen agonistische (Ex Asilo wordt bezet), deliberatieve (Ex Asilo stelt een declaratie op en negotieert die onderling en met de overheid) en een representatieve strategie (de stad Napels maakt van de declaratie een algemene regel die ze voor meerdere ruimtes toepast en stelt een schepen of wethouder voor de commons aan). Kortom, een common pool resource is niet alleen een hulpbron voor het in standhouden van een specifieke praktijk of productie (zoals cultuurproductie bij Ex Asilo), ze vormt indirect ook een hulpbron voor een meer democratisch beleid. Beleidsvoerders die gemeengoed omarmen en faciliteren kunnen daar met andere woorden tevens meer vertrouwen en gezag mee verwerven, maar hierover aan het eind van dit boek meer.

## Semipubliek

Wat de Ex Asilo-casus laat zien, is dat een common pool ruimte veel meer is dan louter fysieke of materiële 'infrastructuur'. Het belang van gemeengoed voor een overheid en een samenleving reikt veel verder. Een commons betekent ook steeds een common, om terug op mijn conceptueel onderscheid van hierboven te komen. Een fysiek goed opent tegelijk een mentale ruimte. Common pool resources als Ex Asilo poppen daarom tegenwoordig wellicht niet toevallig in vele plaatsen in de wereld op. Zo zou ik het nog kunnen hebben over Magazin in Belgrado, La Mutinerie in Parijs, Teatro Valle Occupato in Rome, Sala Apolo in Barcelona, Splendor in Amsterdam of De Koer in Gent. Dergelijke cultuurruimtes bieden niet alleen een fysieke omgeving, maar ook een politieke en sociale 'infrastructuur' die zowel belangrijk is voor een commons-cultuurbeleid als ruimer voor een democratisch bestel. In het maatschappelijke triumviraat markt-overheid-civiele samenleving wordt daarmee alvast de laatste versterkt.

In het boek *The Rise of the Common City* ging ik hier met mijn collega's van het Culture Commons Quest Office dieper op in. Gemene ruimtes koesteren een specifieke cultuur, zo stelden we vast. Ze baden vaak in een soort commons-atmosfeer, een sfeer van vertrouwen die met energie wordt opgeladen, een ruimte waar de juiste 'ambiance' ontstaat, waar verbeelding gedeeld wordt en waar dromen worden omgezet in daden. Die sfeer komt tot nu toe nauwelijks in het vizier van sociologen en andere onderzoekers. Wellicht omdat ze moeilijk empirisch grijpbaar of meetbaar is. Het gevolg is dat ook vaak politici en beleidsmakers het belang van dergelijke ruimtes onderschatten. Hoe observeer en honoreer je immers een 'politiek' of 'cultureel klimaat', hoe



meet je de temperatuur bij een groepje mensen, actieve burgers of commoners?

Het efemere karakter is wellicht een van de redenen waarom sociale wetenschappers zich hoofdzakelijk op de publieke ruimte zoals publieke pleinen en (sociale) media richten wanneer ze de civiele ruimte willen bestuderen. De publieke ruimte betreden, het recht op de stad opeisen of gemene ruimte afdwingen zoals hierboven voor Ex Asilo werd geschetst, vraagt echter om lef en durf, het vraagt om een tijdspanne en ruimte waarin burgers zich 'opladen' vooraleer ze de straat op gaan of vooraleer ze het publieke debat en politieke onderhandelingen durven aangaan. Het behelst met andere woorden een momentum dat aan politiek handelen en de publieke ruimte *vooraf* gaat.

Mijn these luidt nu dat culturele infrastructuur zoals schouwburgen, concertzalen, dance clubs, festivals of musea een cruciale rol spelen in dat 'opladen' van dit burgerinitiatief. Het is bijvoorbeeld een bekende anekdote uit de Belgische geschiedenis dat de onafhankelijkheid in 1830 werd uitgeroepen door een menigte die na het zien van de opera 'De stomme van Portici' de Brusselse Muntchouwburg uitstormde. Die civiele actie had volgens mij nu niet zoveel te maken met de inhoud van de opera, als wel met een specifieke sfeer van collectief vertrouwen die de schouwburg voor heel even bood.

Het maken van gemene ruimte heeft misschien een minder grotesk revolutionair karakter dan het bevechten van de nationale onafhankelijkheid, het gaat evengoed om civiel en politiek handelen dat lef vraagt, bijvoorbeeld om tegen de vastgoedsector in te gaan en met een overheid te negotiëren. De constitutie van common space, een derde ruimte tussen markt en overheid, vraagt daarom volgens mij ook om een derde *atmosfeer*.

Dat is een sfeer waar mensen in vertrouwen interesses en passies buiten de private sfeer durven delen, waar ze hun opvattingen en dromen ook aan vreemden buiten de intieme kring van familie en vrienden bekennen. Het gaat om een context die voldoende vertrouwen creëert om opvattingen, maar ook mogelijke acties af te toetsen en te collectiviseren, vooraleer men ermee de publieke ruimte betreedt. En dan heb ik het niet alleen over de vele vergaderingen of *assemblies* waar conform de deliberatieve democratie met rationele argumenten en strategische berekeningen de publieke actie wordt voorbereid. Het gaat ook om een minder vatbare agonistische sfeer waarin moed en energie vrijkomen die de stap naar die publieke actie of een commoning-praktijk bepalen.

Zoals eerder aangegeven wijzen zowel Mouffe als Castells erop dat niet zozeer informatie en communicatie, maar wel emoties politiek en civiel handelen 'in gang zetten'. Het zijn immers niet zozeer rationele argumenten of empirisch bewezen feiten die burgers activeren en in beweging brengen, wel de indruk die beelden, performances, manieren van spreken en bewegen op hun nalaten.<sup>32</sup> Niet alleen wat er gezegd wordt, maar ook hoe iets gezegd wordt, bepaalt de drive van burgers. Kunst en culturele uitingen kunnen nu constitutief zijn voor de civiele ruimte. Ze zijn dit niet alleen omdat ze beter dan rationele argumenten of wetenschappelijke feiten kunnen overtuigen, verleiden (soms misleiden zoals in propaganda of reclame), ontroeren en in vervoering brengen. Ze zijn dat ook omdat ze daartoe een specifieke ruimte en sfeer creëren. Ze dwingen bijvoorbeeld bepaalde gedragscodes af, zoals stil zijn om te kunnen luisteren naar wat iemand op een podium zegt of speelt. Al speelt of zingt een kunstenaar op straat, dan nog dwingt die een relatie van wederkerigheid af. Van

wie naar de straatmuzikant wil luisteren en kijken wordt een minimum van aandacht en concentratie gevraagd.

Hetzelfde gaat op voor beeldende kunst in de publieke ruimte. Wie er iets van wil ervaren, moet er op z'n minst even stil bij blijven staan. Het gaat om culturele gedragscodes die schouwburgen en concertzalen met bakstenen hebben geïnstitutionaliseerd. Hen betreden vraagt immers om specifieke toegangsrituelen en codes. En ook al heten deze instellingen vaak nog 'publiek' of openbaar, zoals een publiek museum of een openbare bibliotheek, in feite zijn ze deels van die publieke ruimte afgesloten. Net zoals de commons zijn ze noch publiek noch privaat, tegelijk open en gesloten. Het gaat met andere woorden om semipubliek terrein, zoals ik dat ooit met de filosofe Marlies De Munck benoemde.<sup>33</sup>

Met hun symbolische en sociale filters vormen zulke semipublieke ruimtes een derde domein met poriën tussen de private en de publieke sfeer. Het gaat om culturele gebieden waar mensen tijdelijk fysiek bij elkaar komen omwille van een gedeelde interesse, een zogenoemde *common third* of 'gemene derde'. De gedeelde belangstelling maakt het mogelijk dat er de intimiteit van de private sfeer kan raken aan de anonimiteit van de publieke sfeer. Een semipublieke ruimte genereert de condities waardoor je je deel van een collectief kan voelen dat tegelijkertijd nabijheid en verte in zich draagt. Je kan er namelijk deelgenoot van een bonte verzameling mensen worden van wie je de meesten niet kent en ook nooit zal leren kennen, maar met wie je je toch voor even verbonden voelt.

Dat komt omdat de semipublieke sfeer het mogelijk maakt dat je passies, interesses en enthousiasme met vreemden deelt, gevoelens die je vaak alleen maar aan familie of goede vrienden zou durven tonen. Daarom noemden we deze

semipublieke ruimtes rituele plekken van collectieve biecht. We geven er voor even toe dat we ondanks onderlinge verschillen iets gemeen hebben, een passie of op z'n minst een interesse delen. Hierdoor scheppen semipublieke ruimtes vertrouwen en dit gebeurt ook tussen mensen die men niet kent en misschien zelfs niet wil leren kennen. Om een civiele gemeenschap en een cultuur te doen bloeien heeft een samenleving niet alleen publieke ruimtes nodig. Het is volgens mij juist vooral op deze semipublieke hybride plaatsen waar men zich voor even durft bloot te geven aan volstrekt onbekenden en waar een gemeenschap zichzelf viert. Die specifieke sfeer van collectieve zingeving schept vertrouwen en levert de energie die van passieve residenten actieve burgers kan maken en die consumenten in commoners kan transformeren. Of, zoals eerder gezegd, een common pool resource is indirect een gemeenschappelijke hulpbron voor democratie. En, commons is ook common: de fysieke ruimte voedt de civiele ruimte.

In tegenstelling tot een gesloten gemeenschap die à la Ostrom een common pool resource beheert, veronderstellen commoning-praktijken relatieve openheid naar en vertrouwen in de ander, in diegene die men (nog) niet kent. Het vraagt om een juist klimaat van vertrouwen dat het bekennen van affectie, passie of ontzetting onder intimi naar vreemden uitbreidt. Volgens de socioloog Alan Blum steunt die mogelijkheid op een bijzondere vorm van urbane intimiteit en het zijn juist de geschetste semipublieke ruimtes die een dergelijke conviviale sfeer mogelijk maken.<sup>34</sup> Het gaat daarbij om een andere intimiteit dan die men met vrienden en familie ervaart.

De gemeenzaamheid in culturele ruimtes neemt immers een veel vluchtigere en ook wel oppervlakkigere vorm aan. Het behelst een gevoelen

van tijdelijke verbondenheid zonder dat mensen elkaar moeten kennen. De grond van de intimiteit ligt namelijk in de herkenning en erkenning van een gemeenschappelijke cultuur of alweer 'een gemene derde', zoals de straatmuzikant waarbij men even samen naar staat te luisteren, de theatervoorstelling waarvoor men samen een schouwburg bezoekt of de raveparty waarvoor men samen de illegaliteit riskeert.

Iets wat jou roert, lijkt ook de ander te raken en we durven dat in elkaars nabijheid voor heel even aan elkaar bekennen. Dat scheidt een stille band en wederzijds begrip zonder dat we elkaar daarvoor moeten spreken, zonder dat we elkaars levensvisie of overtuiging moeten delen of zonder dat we elkaar daarvoor moeten liefhebben.

Volgens mij is dat moeilijk meetbare gevoel van tijdelijke verbondenheid nu een voorwaarde om zowel een gemeengoed te beheren als om een civiele ruimte tussen staat en markt te onderhouden, zelfs om een democratie te bouwen. Zonder collectieve zingeving buiten de private sfeer van intimi is politiek handelen immers onmogelijk. Daarin ligt volgens mij de kernwaarde van gemene cultuurruimtes. Ze scheppen onderling vertrouwen tussen vreemden en laden burgers op met collectieve energie, energie die nodig is om vervolgens de publieke ruimte te betreden en te kneden. Nogmaals, gemene ruimtes ondersteunen een civiele samenleving niet alleen materieel, ze doen dat ook op mentaal, sociaal en politiek vlak. Of hoe de sluiting van Onder Stroom veel meer is dan het opdoeken van een fysieke ruimte. Het betekent eveneens het afsluiten van een maatschappelijke mogelijkheidshorizon.

## *Arm aber sexy*

Laat me ter afronding van dit hoofdstuk nog over een laatste gemeengoed hebben, een waarover wellicht het meeste te doen is in de cultuursector: geld. Enerzijds laaien er de discussies het hoogst over op, vooral wanneer het om subsidies gaat. Anderzijds verstillen de stemmen wanneer het over inkomen gaat, zeker onder kunstenaars. Dat ongemak vindt onder meer zijn oorsprong in de geschetste burgerlijke moraal en de romantiek van het genie. De cultuursector moet met het hogere goed bezig zijn en kunstenaars dienen zich hieraan op te offeren. Kunstenaars zijn niet met wereldse zaken bezig. De Franse kunstsociologe Nathalie Heinich vergeleek de kunstenaar daarom ooit met de Christusfiguur.<sup>35</sup> Dat wordt ook wel het Van Gogh-syndroom genoemd. Over geld spreken is te werelds, zelfs ordinair. De ware kunstenaar richt zich op de eeuwigheid, op roem na de dood.

Hoewel de romantiek al lang haar beste dagen heeft gehad, kabbelt de cultuur nog steeds verder in het artistiek bedrijf. Het is een van de redenen waarom ook vandaag nog in commerciële galerijen geen prijs naast kunstwerken hangt, zeker als die galerij serieus genomen wil worden in de professionele kunstwereld. Het taboe wordt nog eens versterkt door de heersende armoede onder kunstenaars. *'Arm aber sexy'*, noemde voormalig Berlijns burgemeester Klaus Wowereit zijn stad ooit. Daarmee schetste hij meteen een raak beeld van de creatieve stad. De economie waarop zo een creatieve hub draait, teert op een nieuw proletariaat. Creatieven bengelen meestal onderaan de inkomstenladder en hun symbolische erkenning komt niet altijd overeen met hun economische waardering. Wie op belangrijke biënnales of grote podia staat, kan er daarom nog niet zijn boterham

mee verdienen. De leden van zowel Deus als Gorki leefden van een uitkering, toen ze voor de eerste keer op Rock Werchter speelden. Vergoedingen zijn vaak niet naar behoren en dit terwijl er zowat overal op cultuursubsidies wordt bekibbeld. Veel kunstenaars, maar ook commerciële creatieve ondernemers leven in armoede of leiden een precair bestaan en dit terwijl hun publieke zichtbaarheid en succes soms iets geheel anders doen uitschijnen.

Die economische precariteit wordt bovendien nog versterkt door wat ik ooit de combinatie van sociale, mentale en politieke armoede noemde. Kunstenaars springen van project naar project, reizen of toeren vluchtig van podium naar podium om rond te komen. Daarbij zijn ze vaak gedwongen tot een vrij solitair bestaan waarbij investeringen in duurzame sociale relaties achterwege blijven. Hierdoor krimpt voor kunstenaars ook het sociaal vangnet van vrienden en familieleden. Het springen van project naar project leidt er bovendien toe dat de belangrijkste hulpbron van creatieven opraakt. Creatieve ideeën geraken na verloop van tijd, meestal na tien jaar, uitgeput. Mentale precariteit of burn-out en depressie zijn geen onbekend fenomeen in het creatief bedrijf.

Tot slot droeg de burgerlijke selfmade mentaliteit ertoe bij dat onder kunstenaars evengoed een taboe over vakbonden ontstond. De hype die vanaf de jaren negentig rond het creatief ondernemerschap opflakkerde, deed de rest. De syndicaliseringsgraad van creatieve beroepen ligt in België en Nederland bijzonder laag. Gevolg: kunstenaars staan zwak in onderhandelingsposities, zowel ten aanzien van overheidsinstellingen en cultuurorganisaties als tegenover commerciële spelers. Dat is onder meer het resultaat van langdurige politieke zelfprecarisering.

De optelsom van economische, politieke,

sociale en mentale precarisering maakt dat de zogenoemde creatieve klasse nauwelijks civiele kracht ontwikkelde. Iets wat de arbeidersklasse in de negentiende eeuw wel wist te vergaren. De creatieve klasse is misschien wel een *Klasse an Sich*, maar geen *Klasse für Sich* – om nog maar eens met Marx te spreken. Kunstenaars en bij uitbreiding creatieve professionals hebben weinig klassenbewustzijn. Onderlinge competitie en hyper-individualisme ondermijnen de solidariteit die van de creatieve klasse ook een echte klasse zou kunnen maken: een historisch subject met voldoende kritische massa om het tij te doen keren.

## Portefeuille op tafel

Toch begon het afgelopen decennium een en ander te woelen. Misschien zat de financiële crisis van eind 2007 er niet voor niets tussen. Overal poppen organisaties en initiatieven op die het taboe over geld en precariteit in de cultuursector proberen te doorbreken. Ook de traditionele vakbonden beginnen er mondjesmaat over te reppen. State of the Arts, Kunstwerkt, Cultuurloket en ACOD Cultuur in België en Platform BK, de Kunstenbond, Kunsten '92, de Federatie Cultuur, de Creatieve Coalitie en het Broodfonds in Nederland zijn daar voorbeelden van. De Fair Practice Code, opgesteld door en voor kunstenaars en culturele instellingen, doorbrak zowel in België als Nederland het taboe. De code maakt op dit moment alvast eerlijke en duurzame arbeidspraktijken bespreekbaar.

Toch blijft praten over geld in de cultuursector moeilijk. Dat leerde onder andere een klein experiment dat tijdens de 'Culture Talks – Commons'-conferentie in december 2022 in Antwerpen werd opgezet. In het kader van het onderzoeksproject



'Common Income' vond een workshop met de veelzeggende titel 'Portefeuille op tafel' plaats. Op het einde van de sessie werd 500 euro cash in het midden gelegd. De deelnemers – onder wie academici, beleidsmakers, kunstenaars en andere cultuurprofessionals – mochten het geld onderling verdelen, maar wel op voorwaarde dat ze hierover tot een unanieme beslissing kwamen. Het experiment leidde tot een pittige discussie die de workshop tot na het afsluiten van de conferentie deed uitlopen. Tijdens het eerste deel van de workshop werd de deelnemers gevraagd om hun financiële situatie aan elkaar bekend te maken. Hoeveel verdienden ze en wat stond op hun spaarrekening? Ze wisten het ondertussen allemaal van elkaar en moesten vervolgens onderling uitmaken wat de meest rechtmatige verdeling van die 500 euro zou zijn.

Het experiment liet zien hoe moeilijk het wordt wanneer een pot geld als gemeengoed wordt verklaard, wanneer niet een overheid of een klant beslist aan wie ze geld zullen geven, maar wanneer de potentiële geldontvangers daar zelf voor moeten zorgen. Tijdens de workshop werden alvast twee oplossingen besproken. Ofwel wordt de som onder alle deelnemers gelijk verdeeld, ofwel gaat het geld naar participanten in de meest precaire situatie.

De discussie startte met een aantal algemene beschouwingen, waaronder een die het ongeloof uitdrukte dat dit geld wel effectief verdeeld mocht worden. Uiteindelijk werd besloten om het bedrag toe te kennen aan hen die het het meest nodig hadden. Dat bleken wellicht niet toevallig twee kunstenaars te zijn. Maar daar bleef het niet bij. De twee betrokkenen vonden de beslissing best sympathiek, maar leken zich te schamen over het feit dat zij nu alleen met de centen zouden gaan lopen. Pas toen werd besloten dat de kunstenaars

het geld autonoom mochten beheren en het met andere personen mochten delen die het misschien nog meer nodig hadden, hadden ze vrede met het besluit. Finaal werd unaniem beslist dat de twee kunstenaars elk de helft van het bedrag kregen en zelf mochten bepalen hoe ze daarmee omgaan.

Bovenstaand workshopverslag is misschien wat uitvoerig, maar het laat voelen hoe moeilijk het kan zijn voor commoners om een common pool resource te beheren. Tijdens 'Common Talks' ging de discussie dan nog maar over een luttele 500 euro. Wat moet het geven wanneer de cultuursubsidiepot van een stad of een volledig land volgens deze principes verdeeld zou moeten worden? Volgens sommigen een onmogelijke zaak. Toch bewijzen experimenten met burgerbegrotingen en peer-to-peer distributiesystemen dat het kan.

## Burgerbegroting

Burgerbegrotingen vallen momenteel misschien niet onder de commons-noemer te scharen, ze bieden heel wat mogelijkheden om volgens gemeengoed-principes georganiseerd te worden. Bij dergelijke begrotingen is het namelijk niet de markt noch de overheid die over de verdeling van de middelen beslist. De bal ligt daarentegen in het kamp van de civiele samenleving.

Zo werd in Antwerpen in 2013 een burgerbegroting ingericht waarbij de inwoners zelf over ongeveer tien procent van de stedelijke middelen kunnen beslissen. Stadsbewoners worden jaarlijks uitgenodigd om voorstellen in te dienen voor projecten die ze graag in hun wijk of district willen realiseren. De voorstellen moeten aan een aantal criteria voldoen. Ze moeten bijvoorbeeld een publiek doel dienen en binnen het beschikbare budget

uitvoerbaar zijn. Na het indienen van de voorstellen krijgen de inwoners de kans om te stemmen op de projecten die ze het belangrijkste vinden. De projecten met de meeste stemmen worden uiteindelijk uitgevoerd, totdat het beschikbare budget is opgebruikt.

Hoewel het systeem niet zonder kritiek is gebleven, kan het gezien worden als een belangrijke stap richting zelfbestuur. Met burgerbegrotingen wordt op zijn minst een poging ondernomen om de eerder geschetste representatieve democratie uit te breiden met een deliberatief model. Maar zou het systeem kunnen werken voor de herverdeling van cultuursubsidies?

## Clubture

Zoals wel meer voor commons-initiatieven het geval is, reis je om die vraag te beantwoorden het beste naar Latijns-Amerika, Zuid-Europa of de Balkan. Zo kwam ik op mijn cultuurcommons-queeste enkele jaren geleden terecht in Kroatië, waar ik een ingenieus subsidiesysteem ontdekte.

In 2002 werd in Zagreb Clubture opgericht. Bij mijn bezoek in 2015 ging het om een netwerk van vijftig onafhankelijke cultuurorganisaties die actief zijn in verschillende artistieke disciplines. Clubture ontwikkelde een subsidiesysteem dat gebaseerd is op peer-to-peer principes die we kennen uit de vroege digitale wereld, met name decentrale en interactieve samenwerking. De organisatie put financiële middelen uit verschillende overheidsbronnen uitgaande van stedelijke, nationale en Europese overheden die ze vervolgens volgens commons-principes herverdeelt. Daarvoor vertrekt Clubture vanuit een brede cultuurdefinitie. Actoren kunnen namelijk niet alleen projecten op

het vlak van cultuur, maar ook met humanitaire en sociale doelstellingen indienen. De enige criteria die gehanteerd worden, luiden dat de projecten niet commercieel mogen zijn en dat ze tot de hedendaagse 'levende' cultuur moeten behoren.

Buiten de erg brede cultuurdefinitie verschillen de subsidiecriteria niet zozeer van Nederland en Vlaanderen. De procedure die gevolgd wordt om de middelen toe te kennen doet dat echter wel. Expertcommissies en fondsen worden in Zagreb immers vervangen door een *assembly*. Je mag deelnemen aan die algemene vergadering, wanneer je kan aantonen dat je in het verleden een succesvol cultuurproject hebt georganiseerd. Via debat en overleg beslist uiteindelijk de hele groep van potentiële subsidieontvangers over de verdeling van de middelen. De goedgekeurde projecten ontvangen echter geen directe financiering, maar worden uiteindelijk via een co-productiestructuur met *Clubture* ondersteund.

Bijvoorbeeld, geld dat nodig is voor reis- en verblijfkosten wordt rechtstreeks door *Clubture* betaald aan de betrokken kunstenaars, professionals, et cetera. Die werkwijze maakt het onder meer mogelijk dat *Clubture* goedkope prijzen voor alle subsidiebegunstigden kan afdwingen. Bovendien zet de samenwerking in de *assembly* en het coproductiesysteem aan tot het delen van productiemiddelen, infrastructuur, gebouwen en zo meer.

Ten slotte bevordert het subsidiesysteem ook de uitwisseling van kennis en informatie. Het gaat om de aanmoediging van cocreatie en collaboratie die in het Nederlandse en Vlaamse subsidiesysteem veelal ontbreekt. Een van de redenen daarvoor is dat in onze contreien subsidie veeleer wordt toebedeeld op basis van onderlinge competitie in plaats van samenwerking. Een commons-proof cultuurbeleid zal moeten nagaan hoe het die competitieve

angel uit het subsidiesysteem haalt. Het is echter de vraag of dit op grote schaal kan.

Clubture werkte tijdens mijn bezoek slechts met vijftig organisaties. Of het model voor de volledige cultuursector van een stad of land zou kunnen functioneren, is nog maar de vraag. Wanneer overheden hier echter niet mee durven experimenteren, zullen we het nooit weten. Misschien kan een begin gemaakt worden met een klein deel van het cultuurbudget. Bijvoorbeeld tien procent, zoals bij de Antwerpse burgerbegroting. De besluitvorming zou gedecentraliseerd kunnen worden. Misschien is een experiment met een aantal centrumsteden waar cultuurorganisaties en kunstenaars lokaal zelf landelijke middelen kunnen verdelen, de moeite waard om uit te proberen. Er kunnen ook overeenkomsten met gemeenten worden gesloten, waardoor een mix van middelen kan worden ingezet. Maar hier zal ik nog uitvoeriger bij stilstaan in het Gemeenzamen-hoofdstuk waar commoning-principes aan bod komen. Laat me nog even bij het gemeengoed houden.

## Zonder subsidies

Overheden hoeven niet altijd directe subsidies te geven om een financiële common pool resource te garanderen. Zoals in de inleiding aangegeven, kan een beleid soms veel beter interveniëren via wetgeving of (uitzonderings)regels. Dat is onder meer het geval voor alternatieve verzekeringssystemen die op commons-principes steunen. Organisaties zoals CommonEasy en het Broodfonds in Nederland zijn daar twee interessante voorbeelden van. Beide faciliteren collectieve arbeidsongeschiktheidsverzekeringen voor zelfstandig ondernemers, onder wie ook heel wat kunstenaars en andere creatieve beroepen.

Ter afronding van dit deel over geld als common pool resource zal ik ingaan op de werking van een van hen: het Broodfonds. Daarbij zal ik in de lijn van de opzet van dit boek ook stilstaan bij de problemen van zo een 'commons-verzekering'. Zo kunnen we alweer nagaan hoe een overheid zou kunnen bijspringen.

## Broodfonds

Het Nederlandse Broodfonds is een informeel en zelforganiserend vangnet voor zelfstandigen. Het is bedoeld als een alternatief voor arbeidsongeschiktheidsverzekeringen en biedt zelfstandigen de mogelijkheid om elkaar financieel te ondersteunen. Deelnemers van het fonds komen bij elkaar in een regionale groep van maximaal vijftig personen. Elke deelnemer opent een speciale spaarrekening bij een bank, waarop die maandelijks een vast bedrag stort. De spaarbedragen van alle deelnemers worden bij elkaar gelegd om een zogenoemd 'schenkingspotje' te maken. Dat bedrag wordt beschikbaar gesteld voor deelnemers die tijdelijk ziek of arbeidsongeschikt zijn. De hoogte van de uitkering is afhankelijk van het aantal maanden dat de deelnemer al heeft deelgenomen aan het Broodfonds. Van belang is dat de uitkering een schenking is en geen lening. Dit betekent dat de deelnemers het geld niet hoeven terug te betalen. Na herstel van de ziekte of arbeidsongeschiktheid stopt de uitkering en gaan de deelnemers weer verder met het opbouwen van hun spaarbedrag.

Het Broodfonds biedt nu een aantal voordelen ten opzichte van reguliere verzekeringen. Zo is het goedkoper omdat er geen tussenkomst is van een verzekeringsmaatschappij en er geen winstoogmerk is. Daarbij is het Broodfonds transparanter omdat

alle deelnemers elkaar kennen en kunnen controleren hoe het zogenoemde schenkingspotje wordt beheerd. Daarnaast stimuleert het Broodfonds net zoals Clubture in Kroatië de onderlinge solidariteit en samenwerking tussen de deelnemers.

Hoewel het Broodfonds en CommonEasy erg gewaardeerd worden om hun innovatieve aanpak, lopen ze ook tegen problemen aan. Reguliere verzekeringsmaatschappijen zien ze vaak als concurrentievervalsers omdat ze niet aan dezelfde regelgeving en vereisten moeten voldoen. Bovendien bieden het Broodfonds en CommonEasy niet dezelfde mate van bescherming en zekerheid als traditionele verzekeringsmaatschappijen.

Bijvoorbeeld, het Broodfonds biedt alleen een uitkering bij ziekte of arbeidsongeschiktheid voor een gelimiteerd aantal jaren en heeft een beperkte capaciteit om te betalen als er meerdere leden tegelijkertijd ziek worden. Daarnaast hebben deze commons-based verzekeringen geen garantiestelsel zoals de Nederlandsche Bank die biedt voor traditionele verzekeringen. Reguliere verzekeraars moeten ook aan strikte kapitaaleisen voldoen en toezicht door financiële autoriteiten en de nationale bank toelaten, terwijl CommonEasy en het Broodfonds dat niet hoeven. Tot slot worden er ook zorgen geuit over de duurzaamheid en stabiliteit van deze verzekeringen op de lange termijn, omdat ze afhankelijk zijn van het aantal leden en hun bereidheid om regelmatig geld in te leggen om de fondsen te ondersteunen.

Fiscale regels maken het die leden vaak lastig om deel te nemen, omdat hun lidgeld moeilijk aftrekbaar is voor de belastingen. Daardoor zijn CommonEasy en het Broodfonds minder aantrekkelijk voor zelfstandigen dan reguliere maatschappijen. Daarenboven zijn er arbeidsrechtelijke kwesties waar de organisaties mee te maken

krijgen. Zo is het soms lastig om de relatie tussen deelnemers en de organisatie juist te definiëren, waardoor er onzekerheid ontstaat over de rechten en plichten van deelnemers.

Ondanks de kritieken hebben CommonEasy en het Broodfonds in Nederland nog steeds veel supporters en worden ze gezien als een waardig alternatief voor mensen die geen toegang hebben tot, of niet tevreden zijn met traditionele verzekeringen. Daarom zouden overheden ook kunnen helpen om deze commons-verzekeringen meer juridische zekerheid te geven. De fiscale regels zouden bijvoorbeeld kunnen worden aangepast, waardoor het voor zelfstandigen aantrekkelijker wordt om deel te nemen aan collectieve arbeidsongeschiktheidsverzekeringen. Daarnaast zou er meer duidelijkheid kunnen worden gegeven over de arbeidsrechtelijke aspecten van deze organisaties, bijvoorbeeld door het vaststellen van specifieke regels voor hun activiteiten. Tot slot zou de overheid kunnen overwegen om een speciale status te creëren voor organisaties als CommonEasy en het Broodfonds, waardoor ze kunnen profiteren van een soortgelijke regelgeving als verzekeraars, maar dan op een voor hen aangepast niveau.

## Gemeengoedformule

Uit bovenstaand relaas mag alvast blijken dat geld wel degelijk als gemeengoed kan worden begrepen. Het neemt bovendien het vooroordeel weg dat commoners vies van geld zouden zijn. Financiële middelen kunnen en mogen zeker ingezet worden om het gemeen te organiseren. Alleen zetten commoners die centen geheel anders in dan we van een kapitalistisch marktsysteem gewoon zijn. Geld wordt in de eerste plaats als ruilmiddel en niet als



winstincentive begrepen.

De traditionele formule van het kapitalisme geld-waar-meer-geld of  $g-w-g+$  wordt eenvoudigweg binnenstebuiten gekeerd tot  $w-g-w$  en uit de accumulatie- of groeispiraal getrokken. 'Waar' wordt in de laatste formule gezien als gemeengoed of een hulpbron die met geld kan geruild worden voor een ander gemeengoed en komt daardoor in een circulaire economie terecht. Het gemeengoed wordt daarbij gezien als de sociale handelingen en interacties die een hulpbron exploreren om ze terug in een (eventueel andere) hulpbron te investeren. Daardoor wordt de bron duurzaam 'bijgevoederd' en kan een gemeenschap blijven functioneren.

Zo dient zowel bij Clulture als bij het Broodfonds geld in de eerste plaats om in cultuur en mensen te investeren en niet omgekeerd: cultuur en mensen om in geld of meerwaarde te investeren. Of ook: gemeengeld dient in de eerste plaats om een goed leven te leiden en een leven dient niet om meer geld te genereren.

## ***Gestaltwitch***

Cultuur, ruimte en geld zijn uiteraard slechts enkele voorbeelden van common pool resources die in een cultuursector (kunnen) worden ingezet. Ik had het ook over water of energie kunnen hebben, of over mobiliteit of over muziekinstrumenten. Het belangrijkste leek me echter om het principe van common pool resources helder te krijgen.

Wat cultuurbeleid aangaat, mag duidelijk zijn dat het onderhoud van dergelijke bronnen ver buiten zijn bevoegdheidsgrenzen gaat. Het goed beheer valt moeilijk binnen de beperkte contouren van het huidige cultuurbeleid te regelen, zowel in Vlaanderen als in Nederland. Om het cultureel

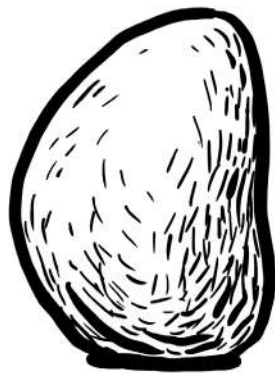
gemeengoed behoorlijk te beheren zullen cultuur-beleidsmakers en -verantwoordelijken voortdurend buiten hun departementen moeten kijken. Een commons-proof beleid is nu eenmaal een erg heterogeen beleid dat om een transversale aanpak vraagt. Ook daarvoor lijkt mijn pleidooi voor een breed cultuurbegrip van belang.

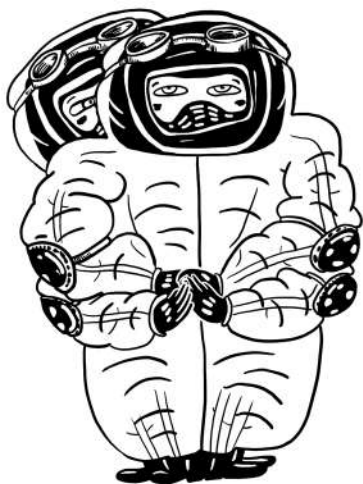
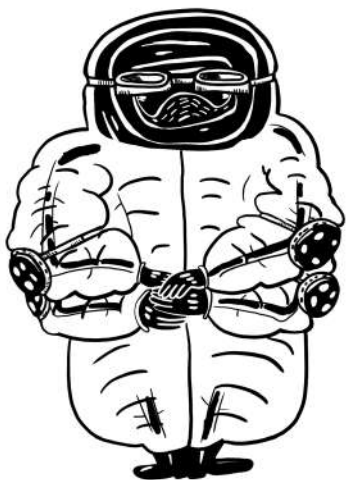
Wanneer verantwoordelijken voor economie, onderwijs, recht, of ecologie begrijpen dat hun gedeelde onderbouw cultuur is, zijn ze misschien wel meer geneigd hier mee zorg voor te dragen. Wanneer ze ervan overtuigd geraken dat sociale en economische innovatie, de kwaliteit van ons onderwijs, rechtvaardigheid, biodiversiteit, welzijn en welvaart van collectieve zingeving afhangen; dat het goede leven op een grote common pool resource teert die cultuur heet, willen ze hier misschien wel meer tijd en zorg aan besteden. Maar ik ben niet naïef. De kans dat dit inzicht wordt gedeeld is er misschien nog wel, maar dat politici en beleidsmakers ernaar zouden gaan handelen, lijkt me vandaag de dag bijzonder klein. Daarom moet zo een overtuigingslag niet bovenaan, maar onderaan beginnen. Niet bij beleid en zittende politici, wel bij 'gewone' burgers oftewel de civiele maatschappij.

De overtuigingskracht ligt met andere woorden in de eerste plaats bij mensen die het heft in eigen handen nemen. Die al doende laten zien dat het anders kan. Dat burgers niet alleen consumenten of klanten zijn, maar dat iedereen in feite ook een kleine of grote commoner is. Net zoals alles tegenwoordig een consumptiegoed kan zijn, zo kan in principe alles een gemeengoed worden. Het is maar hoe we het willen bekijken, schrijft filosoof Thijs Lijster in het boek *Wat we gemeen hebben*. Wat we common pool resources noemen, hangt af van een *Gestaltswitch*; zoals hij dat noemt. Echter, zo een mindshift teweegbrengen gebeurt niet

zomaar. Gemeengoed verwerven, behouden en beheren vraagt veelal hard labeur. Het vereist zowel aardige culturele arbeid voor het herbetekenen en herarticuleren van publieke en private goederen naar gemeengoederen, als civiele arbeid waarmee zowel het beheer als de distributie van die goederen anders wordt georganiseerd.

Een overheid kan daar wel bij helpen, maar de bal ligt toch in de eerste plaats bij 'geëngageerde burgers', zoals het Vlaamse CommonsLab ze graag noemt. Mensen met lef en goesting om eraan te beginnen. Geen gemeengoed zonder commoners. Maar wie zijn ze en wat drijft hen? De hoogste tijd om in de wereld van de gemeengoedbeheerders te duiken.





# GEMEENGOED- BEHEERDERS

## Alles en iedereen gemeen

Het klinkt misschien absurd, maar gemeengoed-beheerders zijn in principe alle levende en niet (meer zo) levende wezens die iets delen: planten, dieren, mensen, rotsen, fossielen – noem maar op. We delen voorlopig nog steeds gratis met planten en dieren de lucht die we dagelijks inademen. Ook het licht en de warmte die de zon ons toebedeelt behoren tot het planetaire gemeengoedpatrimonium. Bovendien kunnen we rekenen op een gigantische dienstverlening van planten en bomen die zomaar gratis onze lucht verversen, ons water bijhouden en ons schaduw verstrekken. Echter, zoals we al een tijdje weten, bedreigt de gebrekkige wederkerigheid aan mensenkant dat ecologisch gemeen, maar laat me voor dit boek bij cultuur blijven.

Zoals ik met het goedemorgenvoorbeeld aangaf, delen we ook massaal cultuurgoed. Dat kan gaan van taal, beelden, klanken, kleuren, idioom, inzichten, ideeën tot emoties. We wisselen die veelal gratis uit zonder daar echt bewust van te zijn. Op cultureel vlak lijkt daarom iedereen wel een commoner. Zelfs Bill Gates is er een, stelt De Angelis in *Omnia Sunt Communia*. Wanneer het icoon van het kapitalisme een van zijn kleinkinderen met het huiswerk helpt, mag ook Gates zich een gemeengoedbeheerder noemen. Hij wordt daarvoor immers niet betaald en er is geen overheid die hem daartoe verplicht. Maar met zo een rek op het begrip schieten we natuurlijk niet echt op. Het laat echter wel iets belangrijk zien.

Mensen zijn 'en-en-wezens'. We zijn allemaal hybriden, misschien wel kleine monstertjes. We doen immers tegelijk financiële en andere verrichtingen op verschillende markten én we betalen belastingen aan diverse overheden (zelfs Bill Gates naar het schijnt) én we delen gratis gemeengoed. Commoners treffen we bovendien aan in de kieren en spleten van de meest commerciële beleggingsbanken en evengoed politici of ambtenaren commonen er nogal op los. In ieder van ons zit wel een commoner, maar net zoals common pool resources komt die gemeengoedbeheerder in onszelf alsmaar meer onder druk te staan. Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer we op sociale media onze relaties en communicaties laten kapitaliseren en 'algoritmiseren', maar ook wanneer we kunst- of geschiedenisliefhebbers tegen een hoge inkomprijs aan ons cultuurpatrimonium laten laven. De commoner in onszelf wordt evengoed aan banden gelegd wanneer het uurrooster op school of op het werk volledig wordt dichtgetimmerd; wanneer de onderlinge concurrentie tussen studenten of binnen een team op het werk wordt opgedreven. Ideeën worden dan minder gemakkelijk prijsgegeven, want een ander zou er misschien eens mee kunnen gaan lopen.

Kortom, zowel bureaucratie en micromanagement als competitieve systemen drijven de commoner zowel uit ons lijf als uit onze instellingen en organisaties. Ook cultuurorganisaties zijn immers hybride monsters waarin én markt, én overheid én de commons tegen elkaar schuren. Zoals ik in het stukje over gemeenruimte al stelde: atmosfeer doet ertoe en een al te beregelde of competitieve sfeer kan niet alleen de conviviale, maar ook de commonale geest uit de fles drijven.

Je zou het zo kunnen zeggen: de open sources in onszelf en onze instellingen worden alsmaar meer

drooggelegd omdat overheden ze willen beheren en controleren of omdat marktpartijen er winst mee willen maken. Zoals nu wel vaker in de geschiedenis gebeurt, groeit het bewustzijn pas van iets wanneer het dreigt verloren te gaan. Zo werd tijdens de industriële revolutie de sociologie geboren, omdat met de verhuizing van het platteland naar de steden traditionele sociale relaties onder druk kwamen te staan. De samenleving werd met andere woorden pas ontdekt toen ze een probleem werd. Dat geldt eveneens voor de commons. Mensen willen hun leefomgeving niet alleen in eigen handen nemen omdat een beleid er geen oog (meer) voor heeft, maar ook wanneer het er te veel oog voor heeft.

Hetzelfde gaat op voor de markt. Zowel wanneer marktpartijen (nog) geen profijt in hulpbronnen zien als wanneer ze er te veel profijt zien, wordt de gemeengoedbeschermer en -beheerder in ons wakker, als die nog niet in coma is gesukkeld. Die commoner is alvast niet zozeer uit op electorale of economische winst, maar vertrekt van gedeelde noden en kwetsbaarheden. Daaromheen verzamelen mensen die zich ondanks hun en-en-bestaan wel al eens zoals bij Ex Asilo een 'commoner' durven noemen. Maar wie zijn dan de mensen die zich rond een gemeengoed scharen?

## Geen identiteit

Binnen de eerder geschetste endogene en exogene strekkingen bestaan er uiteenlopende opvattingen over de verzameling commoners. Omdat het om een 'meningsverschil' gaat dat niet onbelangrijk is voor cultuur, sta ik er hier wat langer bij stil. Ostrom stelt in haar onderzoek met name empirisch vast dat common pool resources het best worden beheerd wanneer gemeengoedbeheerders een relatief

gesloten en homogene groep vormen van gelijkgezinden met dezelfde cultuur, waarden en normen. Ze maakt er daarom een van haar belangrijkste designprincipes voor een goed functionerend en duurzaam gemeen van. De tweede strekking, onder wie Stavrides en De Angelis, bekritiseert dit voorschrift echter. Voor hen is een gesloten gemeengoed in feite geen gemeen meer. In werkelijkheid gaat het dan om een collectief beheerd privaatbezit. Denk bijvoorbeeld aan de zogenoemde *gated communities*.

Het is een van de redenen waarom sociaal-politiek filosoof Jeremy Gilbert in zijn boek *Common Ground* een duidelijk onderscheid maakt tussen commoners en een *community*.<sup>36</sup> Een gemeenschap schaart zich rond een identiteit, gemeengoedbeheerders doen dat volgens Gilbert niet. Of toch niet in de eerste plaats.

Daarom maakte ik samen met Hanka Otte ooit een onderscheid tussen *community art* en *commoning art*.<sup>37</sup> Terwijl de eerste veelal bijdraagt tot interne sociale cohesie of een 'wij-gevoel' en daarmee de identiteit van een wijk of sociale groep probeert te versterken, is de tweede veeleer uit op het delen van gemeengoed door zo divers mogelijke groepen en identiteiten. Wat commoners bijeenhoudt en activeert is, zoals gezegd, een gedeelde nood, bijvoorbeeld de nood aan betaalbare energie of de kwetsbaarheid van natuur en cultuur. Rond die gedeelde kwetsbaarheden verzamelen zich mensen die de verantwoordelijkheid opnemen om hulpbronnen te beheren. Wat niet zou mogen tellen – maar soms toch begint te spelen – is de culturele achtergrond, de sociale klasse, de religieuze of politieke overtuiging, gender of algemener de identiteit van commoners. Wanneer die weegt, neigt het gemeen naar een gemeenschap die gedeelde waarden, normen en gebruiken als toegangsticket tot het gemeengoed gebruikt. De entree wordt dan



met andere woorden afhankelijk gemaakt van het bezit van specifieke kenmerken of van een identiteit. Je kan dat deels vergelijken met de welvaartsstaat die op basis van nationale identiteitspolitiek taal- en andere culturele eisen begon te stellen aan nieuwkomers om toegang te krijgen tot overheidsdiensten.

De Nederlandse socioloog Willem Schinkel stelt dat op die manier burgerrechten worden gekoppeld aan culturele kenmerken en verwachtingen of aan het bezit van een nationale identiteit. Het verkrijgen van wettelijk burgerschap wordt zo afhankelijk gemaakt van het verwerven van cultureel burgerschap.<sup>38</sup> Of, aan burgerrechten worden culturele plichten geklonken. Schinkels analyse bewijst alweer maar eens dat cultuur een veel centralere rol in onze samenleving speelt dan politici en beleidsmakers vaak willen geloven. Echter, voor het gemeenschappelijk gebruik is zo een identitair beleid relatief nefast. Wanneer gemeengoed niet meer wordt gereguleerd op basis van gedeelde kwetsbaarheden, houdt de commons in feite op met bestaan. Het gemeen verdwijnt achter deuren, hekken en muren van een gemeenschap, een gesloten club die nu identiteit als toegangscriterium gebruikt. Binnen een alsmaar diverser wordende samenleving stoot zo een exclusief gemeen beleid op grenzen.

## **Delen is zorgdragen**

Het onderscheid tussen gemeengoedbeheerders en gemeenschap of commoners en community is relevant voor de cultuursector. Een erfgoedgemeenschap of een kunstenaarscollectief kan zich bijvoorbeeld verzamelen rond een gemeenschappelijke nood of noodzaak: het 'redden' van

een bepaalde traditie of de nood aan speelruimte. Wanneer de bekommernis om een traditie echter gemotiveerd is om een exclusieve identiteit te claimen, wordt die traditie al gauw afgesloten voor iedereen die zich hier niet mee kan, of misschien zelfs niet mee mag identificeren.

Daarom pleit Sanderhoff in het boek *Caring is Sharing* voor het bouwen van steeds nieuwe erfgoedgemeenschappen. Volgens haar mogen die juist niet worden opgevat als afgesloten sociale entiteiten die alleen toegankelijk zijn voor een selecte groep, maar als open gemeenschappen waarin iedereen welkom is om kennis te delen en bij te dragen aan het behoud van het cultureel gemeengoed. Om zo een meer inclusieve benadering te bewerkstelligen betrekken ze bij het Statens Museum for Kunst naast andere cultuurinstellingen lokale gemeenschappen. Om die te bereiken wordt erfgoed gepresenteerd op een manier die aansluit bij de interesses en behoeften van die gemeenschappen. Door verbindingen te zoeken met actuele thema's en discussies wordt het belang van erfgoed benadrukt en een grotere betrokkenheid bij zogenoemde 'erfgoedcommoners' opgewekt. Via het betrekken van deze groepen bij het beheer en behoud van erfgoed wordt een gevoel van eigendom en verantwoordelijkheid gecreëerd. Voorts zet het museum digitale technologie in voor het aanspreken van telkens nieuwe erfgoedgemeenschappen en het vergroten van hun betrokkenheid. Via het online plaatsen van erfgoedobjecten en het gebruik van sociale media krijgt het museum niet alleen een breder publieksbereik, het spreekt er ook nieuwe erfgoedcommoners mee aan.

Digitale technologie maakt het nu eenmaal mogelijk om erfgoedobjecten over de hele wereld te bekijken en te bestuderen. Maar het internet als etalage en promotie voor het eigen patrimonium

gebruiken, maakt de commoner in ons nog niet wakker. Daarvoor moeten geïnteresseerden met het erfgoed kunnen resoneren, of zoals de Duitse sociaal-filosoof Helmut Rosa aangeeft: dingen en mensen moeten elkaar kunnen 'raken'. Dat betekent een relatie opbouwen waar beide met een eigen stem kunnen spreken en die open genoeg is om zich emotioneel en intellectueel te laten prikkelen.<sup>39</sup> Alleen zo kan een verantwoordelijke gemeen-goedrelatie groeien.

Het is een van de redenen waarom ze in het Statens Museum for Kunst onder andere workshops voor het gebruik van wellicht de bekendste online common pool resource, Wikipedia, inrichten. Geïnteresseerden leren er op een correcte manier informatie delen door goed gedocumenteerd met betrouwbare bronnen te werken. Bij die digitalisering staat centraal dat rekening wordt gehouden met de belangen en rechten van de gemeenschappen waarvan het erfgoed afkomstig is. Dit kan deels bewerkstelligd worden door het beheer aan hen toe te vertrouwen.

Sanderhoff pleit voor een participatieve benadering van erfgoed, waarbij gemeenschappen actief worden betrokken bij het beheer en behoud van hun erfgoed, en waarbij hun culturele en intellectuele eigendomsrechten worden gerespecteerd en beschermd. Zo een aanpak moet bijdragen aan meer duurzame en verantwoordelijke erfgoedcultuur en aan een grotere toegankelijkheid en diversiteit van ons erfgoed. Het mag duidelijk zijn dat een dergelijke erfgoedbenadering meer is dan public relations, zo veel mogelijk bezoekers en toeristen trekken of klanten werven. Consumenten worden slechts commoners wanneer die zelf verantwoordelijkheid kunnen nemen, eigen inzichten kunnen delen en ook eigen erfgoed – dat wat ze zelf belangrijk vinden – kunnen meenemen.

Kortom, culturele commoners worden slechts geactiveerd wanneer zij zin kunnen geven aan hun eigen geschiedenis en (erfgoed)omgeving. Daarom is het van belang dat zo een betekenisgevingsproces zo open mogelijk blijft en niet al vooraf door een nationale, burgerlijke, middenklasse of andere identiteit of monocultuur wordt afgeblokt.

## Positieve esthetica

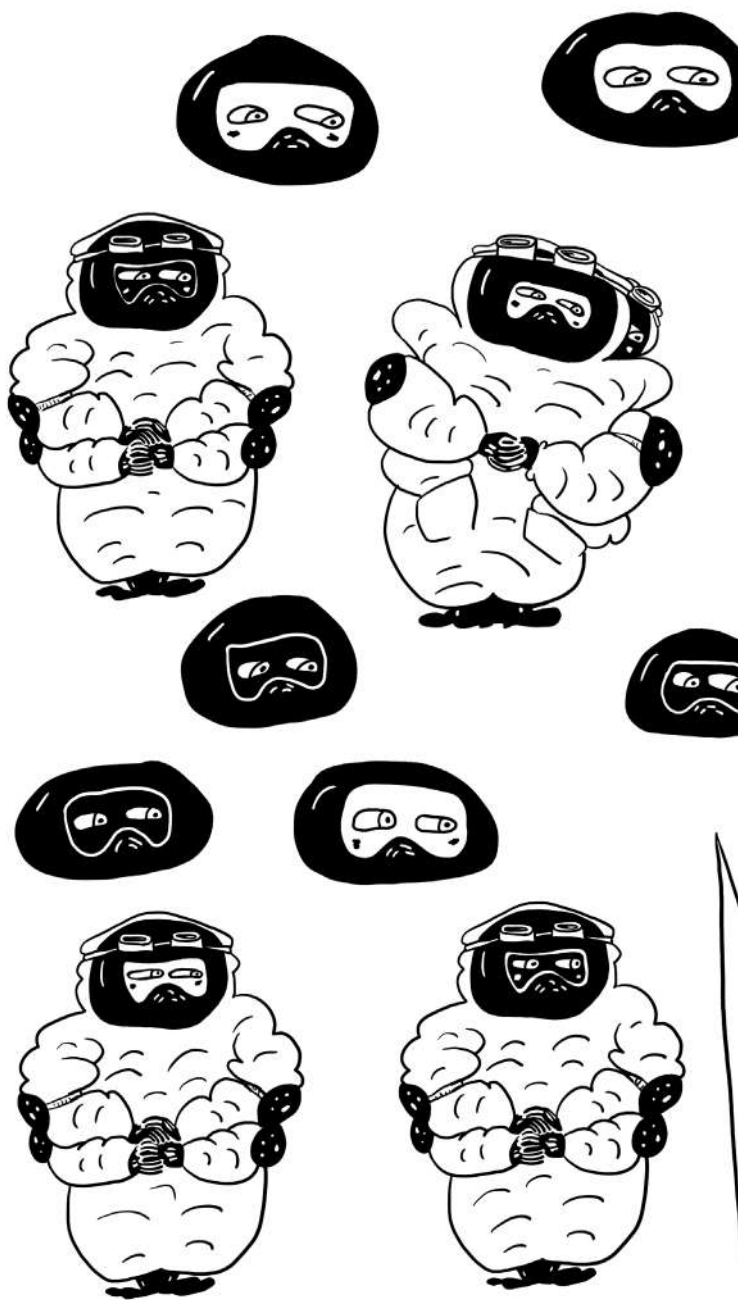
Cultuurerfgoedcommoners worden geboren wanneer ze dat goed zelf kunnen articuleren, definiëren, toe-eigenen en beheren. Hoe je die bevalling in gang kan zetten, illustreerden projecten van de Belgische kunstenaar Jef Geys al in de jaren tachtig van de vorige eeuw. Met zijn leerlingen van de middelbare school ontwikkelde Geys in de Limburgse gemeente Balen een eigenzinnige les-methodiek. Als leraar van het vak met de merkwaardige titel 'Positieve Esthetiek' liet hij zijn leerlingen op een bijzondere manier van cultureel erfgoed genieten. Hij deed dat onder meer door voor zijn tijd een alternatieve canon binnen de schoolmuren te rijden – door zijn leerlingen van het toen nog weinig verdacht, uiterst mannelijke gezelschap Panamarenko, Andy Warhol, Carl André, David Hockney en Daniël Buren te voorzien. Geen werken op papier, geen reproducties, maar de authentieke stukken werden naar Balen gebracht. Want alle digitale technieken van vandaag ten spijt, fysieke nabijheid en materialiteit doen ertoe wanneer we erfgoed willen toe-eigenen en werkelijk begrijpen.

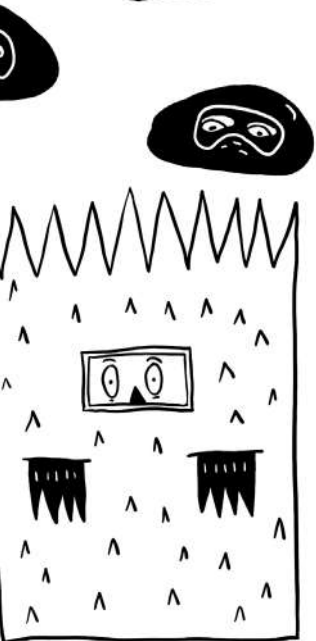
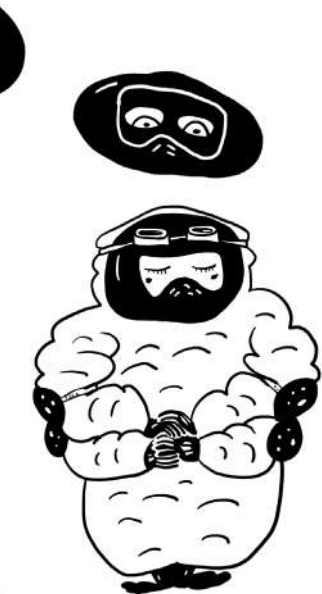
Maar Geys wilde niet zomaar een alternatieve canon binnen de schoolmuren presenteren. Nog minstens twee andere zaken waren voor hem van belang. De kunstenaar liet zijn leerlingen zelf dingen doen, zelf tekenen, knutselen, bricoleren

en experimenteren. Praten en doen, deliberatie en agonie moeten aan de gerepresenteerde canon kunnen raken om commoners op te leiden, zo leek Geys toen al te weten. Daartoe brak hij op zijn minst het zintuiglijk pallet weer open. Esthetica is niet louter een praatje bij een plaatje. Kunst is niet alleen kijken en luisteren, het is ook tast, geur, lichamelijke of 'visceraliteit', ook ritme, temperament, weerbarstigheid, weerstand, emotie en affectie. Of alweer: esthetica is ook altijd aesthesis. Gevoel in de twee betekenissen van het woord: tast én emotie. Ons weten wordt door veel meer dan alleen kijken en woorden, ogen en concepten bepaald. Of terug met Rosa: resoneren vraagt volledige zintuiglijkheid. We begrijpen ons leven en vooral de zin daarvan al tastend door de wereld heen.

En zo kom ik bij de derde 'zet' van Geys. Positieve esthetica is ook een wetenschap, een manier om de wereld te kennen en te leren begrijpen. Daarom hield de Limburgse kunstenaar zijn vak niet binnen de grenzen van een discipline. Hij reikte ook naar vakken als aardrijkskunde, naar Nederlands en literatuur. Kortom, hij morrelde aan de hele schoolstructuur. Binnen al deze disciplines kan kunst immers alternatieve manieren van weten genereren.

En daarin ligt het werkelijke commons-project van Geys. Laten zien dat iedere discipline, iedere taal en ieder patrimonium, zeker iedere identiteit met premissen en geschiedenissen, soms met starre vooroordelen is beladen. Het ging Geys bovendien om het besef te laten groeien dat ons eigen waarnemen en weten misschien niet zomaar van ons zou kunnen zijn. Dat onze eigen woorden en zingeving van een leraar, een overheid, een religie of een belanghebbende marktpartij – zouden kunnen komen. Dat we in ons diepste zelf misschien wel eens door ideologie of op zijn minst door impliciete





waarden en normen worden bepaald. Zingeving dringt in ons lijf, in ons denken, in ons zijn via structuren en systemen. Van stadsplanning tot pedagogisch plan, van new public management tot auditsamenleving, van safe space tot sociale media – ze tekenen ons denken, onze opvattingen van wat kennis is en wat niet, van wat gezegd mag en kan worden en wat niet, van wat erfgoed en canon is en wat niet, van wat onze cultuur en identiteit is en wat niet. Daarom richtte Geys zich wellicht ook op die structuren – of het nu over het onderwijs of het professionele kunstsysteem ging. En het is ook daarom dat de commoner in ons zich niet kan ontwikkelen zonder zich op structuren te richten die die identiteit van ‘buitenaf’ mee vormgeven.

Een dergelijke benadering laat zien dat identiteit niet vaststaat, op zijn minst kneedbaar is. Misschien slaat ‘positieve esthetiek’ vooral daarop. Ze laat begrijpen dat identiteit niets meer is dan het voortdurend opvullen van de leegte in onszelf. Als een bodemloze put die we eindeloos moeten blijven dempen om inhoud aan dat Zelf te geven. Herhalen, oefenen, repeteren en nogmaals repeteren. Kopiëren ook. Zoals gezegd, *identitas* is gelijkenis. Voortdurend spiegelen. Of het nu om cultureel erfgoed dan wel een nieuwe creatie gaat, beide zijn daar handige bronnen voor.

Opnieuw: cultureel commonen betekent *zin* geven – aan onszelf, aan onze gemeenschap en aan die van anderen. Voortdurend gaten opvullen. De common pool resource voeden. Dat is geen individuele, maar een collectieve opvulling dus. Ook de eigen unieke identiteit en individualiteit zijn niet meer dan een gedeelde, op zijn minst geleende vulling van die immer gapende leegte in onszelf. Identiteit is het resultaat van identificeren, inderdaad – voortdurend afkijken van anderen en het andere. Immer bricoleren om de leegte op te vullen.



Het is overigens ook in die leegte dat identiteit en ideologie elkaar tegenkomen, maar daar kom ik graag straks in het Commonisme-hoofdstuk op terug.

## Geen artistieke kwaliteit

Een al te rigide identiteit en identiteitspolitiek kan gemeengoedbeheerders echter aardig in de weg zitten. Wanneer commoners vergeten dat identiteit om permanent gedeeld opvullen gaat, schieten ze nogal eens gemakkelijk in een kramp. Dat geldt ook voor de groep kunstenaars die artistieke identiteit en kwaliteit als criterium vooropstelt om bijvoorbeeld gebruik te mogen maken van gedeelde infrastructuur, diensten, geld of repetitieruimtes.

De geschiedenis leert dat kunstenaarscollectieven gemakkelijk uit elkaar spatten wanneer ze de vulling van de leegte in beton gieten. Ze stranden dan vaak in eindeloze discussies over artistieke kwaliteit en identiteit. Heftige disputen waarover ze uiteindelijk struikelen.

Het is bijvoorbeeld een van de redenen waarom Splendor – een groep muzikanten in Amsterdam die een gemeenschappelijke repetitie- en concertruimte beheert – op zijn minst één gouden regel handhaaft: over artistieke kwaliteit kan wel gepraat worden, maar het vormt geen criterium om toegang tot het gemeengoed te krijgen. Overheden, fondsen en subsidiecommissies hebben het daar echter moeilijk mee. Onder meer daarom weigert Splendor bij fondsen aan te kloppen voor subsidies, in ieder geval voor cultuursubsidies. In Vlaanderen grijpen gelijkaardige initiatieven gemakkelijk naast overheidsondersteuning omdat ze geen duidelijk artistieke visie of identiteit naar voor kunnen of willen schuiven.

Een commons-proof cultuurbeleid zal daarom wellicht met andere criteria moeten werken, maar daarover meer in het volgende hoofdstuk. Gemeengoedbeheerders kampen immers ook nog op een ander vlak met 'identiteitsproblemen'. Laat me er daarom voor een laatste keer bij stilstaan.

## ***Gated communities***

Hoewel commoners, zoals bij Splendor, welbewust identiteit uitschakelen, kan die toch op de achtergrond blijven meespelen. Zo gaf ik al eerder aan dat de huidige 'commons-boom' onder meer te maken heeft met een middenklasse die onder druk komt te staan. Het maakt dat commoners vaak toch door een relatief monoculturele identiteit worden getekend. Zo is ook de creatieve klasse hoofdzakelijk een creatieve middenklasse. Wie wil commonen, moet nu eenmaal over de nodige tijd en vaardigheden beschikken – tijd om te overleggen en te discussiëren, soms ook wel te palaveren. Specifieke vaardigheden zijn dan weer nodig om de juiste woorden en overtuigende argumenten aan te halen. De eisen van de hierboven geschetste deliberatieve democratie spelen hier met andere woorden weer parten. Alleen al de vaardigheid om zichzelf als een 'commoner' te begrijpen, vraagt om enige scholing en zelfreflectiviteit. Gevaar voor exclusiviteit en *gated communities* sluipt bij commoners telkens weer om de hoek.

Daarom lijkt een mengvorm van de eerder geschetste democratieën aanbevolen om commoners zo veel mogelijk te kunnen differentiëren. Doeners en praters moeten in evenwicht gebracht worden met diegenen die geen tijd hebben om hun handen uit de mouwen te steken of te vergaderen. Gedecentraliseerde besluitvormingsprocessen kunnen daarbij helpen.

Verschillende commons-organisaties zoals Splendor in Amsterdam of Magazin in Belgrado zetten daarom een mix van participatievormen in, waarbij doen en praten wordt aangevuld met bijvoorbeeld (digitaal) stemmen. Zo gebruiken de organisaties een eenvoudige digitale agenda waarop commoners gemakkelijk kunnen inschrijven voor het gebruik van ruimte, logistiek en andere diensten. Het gebruik van die methodes maakt dat de vijftig muzikanten van Splendor zelfs nog nooit met elkaar hebben moeten vergaderen en dit terwijl de organisatie nu al meer dan tien jaar bestaat. Je kan dus ook op afstand en zonder al te veel gepraat commonen.

Om commoners te diversifiëren benadrukken David Bollier en Silke Helfrich in hun boek *Free, Fair and Alive* dan weer het belang van het creëren van gemeenschappelijke hulpbronnen die niet alleen open en toegankelijk zijn, maar ook modulair en aanpasbaar. Voorbeelden van dergelijke modulaire commons zijn zogenoemde Fab Labs of commons-based peer-productie. Fab Labs zijn gemeenschappelijke werkplaatsen waar mensen toegang hebben tot verschillende soorten gereedschap, machines en andere apparatuur om hun eigen projecten te maken. De ruimte is modulair ontworpen, zodat de indeling van de werkplekken en het type apparatuur kunnen worden aangepast aan de behoeften van de gebruikers. Bij commons-based peer-productie werken mensen dan weer samen om gemeenschappelijke hulpbronnen te creëren, zoals software, kennis, of ontwerpen. Het proces is modulair en aanpasbaar omdat deelnemers kunnen bijdragen aan specifieke taken of projecten op basis van hun vaardigheden en interesses, en de structuur van het project kan worden aangepast aan de veranderende behoeften van de groep.

Verder stellen Bollier en Helfrich net als Sanderhoff voor om gebruik te maken van digitale technologieën om common pool resources te organiseren en te beheren, en om verschillende gebruikersgroepen te betrekken bij het ontwikkelen van nieuwe functies en toepassingen voor die hulpbronnen. De Angelis voegt daar volgens mij nog een belangrijke zaak aan toe: gemeenschappelijke hulpbronnen moeten zelf een bron worden waarmee gebruikersgroepen zich tot commoners kunnen ontwikkelen, en zich kunnen differentiëren. Het faciliteren van workshops, trainingen en misschien zelfs opleidingen in commons-beheer lijkt een belangrijke eerste stap naar een commons-proof cultuurbeleid. Misschien zelfs heuse *Common Studies* als common pool resource voor peer-to-peer leren. De commoner in jezelf ontdekken moet je nu eenmaal leren. De commoner in jezelf ontwikkelen – dat kan je trainen.

Zo vertelde een vriendin dat haar dochter in het middelbaar onderwijs onlangs op een bijzondere schoolreis was geweest. In plaats van een door leerkrachten volledig uitgestippelde reis, spoorde de veertienjarige leerlingen zonder al te veel plannen naar Parijs. Daar kregen ze een dagbudget om gezamenlijk in grote mate zelf over hun activiteiten en eten te beslissen. Ze moesten daarvoor wel collectief tot een besluit komen. Kookten ze vandaag zelf, of gingen ze naar een restaurant? Werd het het Louvre of dan toch shoppen en flaneren in Lafayette? Wat er gebeurde, doet denken aan mijn bovenstaand relaas over 'Portefeuille op tafel'. Alleen werd de commoner hier op veel jongere leeftijd aangesproken. Commonen kan je leren, zelfs disciplineren – het eist ook discipline! – en je kan daar het beste zo vroeg mogelijk mee beginnen.

## Vijftig

Niet alleen wat diversiteit betreft, stoten commoners regelmatig op hun grenzen. Gemeengoed, zeker materieel gemeengoed, laat niet alleen een beperkt aantal gebruikers toe. Gemeengoedbeheer vraagt ook om onderling vertrouwen. Zoals we van Ostrom weten, vereist een goed en duurzaam collectief beheer een helder regel- en controle-systeem met mogelijke sancties. Commoners zijn immers geen anarchisten, laat dat duidelijk zijn. Ze volgen wel degelijk bepaalde regels. De autonomie en onafhankelijkheid die ze opeisen ten aanzien van de markt en de staat, hebben echter wel een prijs. Wanneer je geen bestaande wetten volgt, geen contracten hebt of je activiteiten, diensten en producten niet op een markt aanbiedt, moet je je werkzaamheden op een andere manier regelen.

Zoals ik al eerder stelde, komen daarom sociale afhankelijkheidsrelaties centraal te staan. Zelforganisatie en zelfregulering houden een opgevoerde sociale controle in. Een commons-systeem werkt alleen maar wanneer de gemeengoedbeheerders elkaar controleren en zowel positief als negatief kunnen sanctioneren. Echter, in tegenstelling tot overheids- of marktregulering, kampt onderlinge sociale controle met een grote handicap. Je kan die niet zo gemakkelijk op grote schaal organiseren. Vandaar dat de meeste gemeengoedbeheerders stranden op het magische cijfer vijftig. Splendor telt bijvoorbeeld een vaste kern van precies vijftig muzikanten; het Broodfonds werkt met regionale groepen van maximum vijftig deelnemers en Clubture in Zagreb verzamelt vijftig cultuurinitiatieven.

Wanneer het om het beheer van materieel en dus niet oneindig uitputbaar gemeengoed gaat zoals ruimtes of gebouwen, heeft dat aantal soms

letterlijk met de beschikbare oppervlakte en tijd te maken. Maar ook voor het beheer van immaterieel gemeengoed blijkt vijftig vaak de bovengrens. Vertrouwen wekken en onderlinge controle toepassen, maar ook die controle van elkaar aanvaarden blijkt toch veelal voorbehouden voor relatief kleine groepen. Om met Rosa te spreken, zou je kunnen zeggen dat het nodig is om te kunnen resoneren met de mede-commoner om een duurzaam gemeengoedbeheer op te zetten.

## Lokalisme

Collectief beheer van materiële goederen stoot daarom niet alleen op een kwantitatieve limiet, meestal zijn commoners eveneens gebonden aan een bepaalde ruimte of lokaliteit. Commons-praktijken vertrouwen nu eenmaal op intieme en informele vormen van organisatie en besluitvorming die moeilijk te repliceren zijn op grote schaal, zonder dat ze hun kracht en waarde verliezen. Zo benadrukt Ostrom het belang van lokale gemeenschappen bij het beheer van collectieve hulpbronnen. Alleen via plaatselijke betrokkenheid zou men rekening kunnen houden met de specifieke sociale, ecologische en politieke contexten waarin de commoners zich bevinden. Gemeenzaampraktijken falen alvast vaak wanneer ze in grotere structuren opgaan – zeker als ze geen rekening houden met lokale omstandigheden en behoeften. Zowel David Bollier als Silke Helfrich wijzen echter op het gevaar van dit lokalisme. Bollier spreekt zelfs van ‘lokalistisch fundamentalisme’.

Lokale gemeenschappen hebben de neiging zich terug te trekken in hun eigen sociale sfeer en keren zich af van bredere netwerken van samenwerking en uitwisseling. Een soort lokale exodus

dus. Helfrich heeft het dan weer over het gevaar van 'territoriaal denken' bij commons-initiatieven. Lokale gemeenschappen richten zich te krampachtig op hun eigen territorium, omdat ze denken dat plaatselijke problemen en noden ook alleen maar lokaal of in de eerste plaats voor de eigen gemeenschap kunnen en moeten worden opgelost. Met andere woorden: hun probleem is niet ons probleem, en ons probleem zijn hun zaken niet. Het gesignaleerde gevaar van exclusie en 'gated communities' sluipt hier weer om de hoek.

In hun boek *Inventing the Future* wijzen Nick Srnicek en Alex Williams op eenzelfde problematiek voor lokaal activisme.<sup>40</sup> Plaatselijke gemeenschappen koesteren het eerder geschetste ideaal van autonomie met de valse gedachte dat ze onafhankelijk van bredere economische structuren en technologische veranderingen kunnen opereren. Net zoals romantische kunstenaars en creatief ondernemers tot vandaag nogal eens het sociaaleconomisch netwerk van verzamelaars, mecenasen, galerijen, beurzen, fondsen en subsidiërende overheden neigen te verdringen wanneer ze hun artistieke autonomie of *selfmade-hood* in de verf willen zetten, zo zien lokale commoners het globale netwerk soms niet meer waarvan ze afhangen om hun eigen praktijken voort te zetten. Hun eigen functioneren leeft nochtans evengoed van een breder systeem en dus ook van de eventuele veranderingen die ze daarin teweeg (moeten) brengen om hun eigen werking op lange termijn te garanderen.

Daarom is het van belang dat commoners zich breder vernetwerken en bovenlokale samenwerkingsverbanden en uitwisselingen opzetten. 'Opschalen', wordt dat ook wel genoemd. Schaal doet er immers toe, zeker wanneer men ruimte terug wil veroveren van spelers die op een 'hoger niveau' spelen, zoals stedelijke, nationale en

Europese overheden of een geglobaliseerde vrije-tijdsmarkt, de creatieve industrie en multinationals.

Commoners kunnen volgens mij daarom op lange termijn niet zonder bredere institutionele kaders, zelfs niet zonder een verankering in wet- en regelgeving of zonder de integratie in ruimere beleidsinitiatieven. Maar dit is materie voor het volgende hoofdstuk, waarin ik het over commoning zal hebben. Laat me nog voor even bij de commoners stilstaan. Die kunnen immers ook op eigen houtje opschalen, zo beweert althans een commons-manifest.

## Kosmolokalisme

Dat de kunstenaar die besluit om commoner te worden het niet zomaar bij een potje kleien op eigen bodem hoeft te houden, leert het commons-manifesto 'Peer to Peer' van Michel Bauwens, Vasilis Kostakis en Alex Pazaitis. Om aan Bolliers 'lokalistisch fundamentalisme' of Helfrichs 'territoriaal denken' te ontsnappen stellen de manifestoschrijvers het principe van het 'kosmolokalisme' voor. Die term combineert twee begrippen: 'kosmos' – verwijzend naar het kosmopolitische, oftewel een gerichtheid op de wereld als geheel – en 'lokaal' – verwijzend naar de lokale gemeenschap en context waarin commons-praktijken plaatsvinden. Het zogenoemde kosmolokalisme zou het beste van beide werelden combineren, namelijk de lokale kennis, gemeenschapszin en solidariteit van commoners en tegelijkertijd een open, internationaal gerichte en inclusieve blik op de wereld.

Om dat te bereiken stellen de auteurs voor om een peer-to-peer netwerk op te zetten waarin individuen en gemeenschappen op gelijke voet samenwerken en kennis en middelen delen,



ongeacht hun geografische inbedding. Doel is lokale kennis, methodieken en strategieën mondiaal uit te wisselen en deze verworven inzichten vervolgens weer terug op eigen maat voor het plaatselijk gemeengoedbeheer in te zetten. De benadering van het kosmolokalisme biedt tegelijk een uitweg uit het gevaar van lokalisme én vrijblijvend kosmopolitisme doordat het de lokale energie, ambiance en waarde van commons-praktijken behoudt, maar tegelijkertijd de mogelijkheid geeft om op te schalen en een bredere impact te genereren. Kosmolokalisme steunt daarvoor op de wisselwerking tussen wereldwijde digitale commons enerzijds en gelokaliseerde productie anderzijds.

Ons vertrouwd economisch systeem behandelt vandaag de dag materiële bronnen nog steeds alsof ze oneindig zijn en sluit intellectuele bronnen op alsof ze beperkt zijn. Maar in werkelijkheid is het precies andersom, stellen de manifestoschrijvers. We leven in een wereld waar materiële bronnen beperkt zijn, terwijl immateriële bronnen (digitaal) reproduceerbaar zijn en daarom tegen lage kosten kunnen worden gedeeld. Daarom verzetten de manifestoschrijvers zich onder meer tegen het eerder gesignaleerde patenteren en het oneigenlijk gebruik van auteursrechten. Ze doen dat overigens ook omwille van ecologische redenen. Het verplaatsen van elektronen en ideeën over de hele wereld heeft immers een kleinere ecologische voetafdruk dan het verplaatsen van kolen, ijzer, plastic en andere materialen.

Volgens Bauwens & Co luidt de uitdaging om op lokaal niveau systemen te ontwikkelen die kunnen putten uit toeleveringsketens, waarbij wat licht en niet-rivaliserend is – zoals kennis, culturele codes, ontwerpen en het merendeel van het immaterieel cultuurgood – globaal kan worden aangeleverd, terwijl wat zwaar en rivaliserend

is zoals machines, productiemiddelen, ateliers, decors, podia, tentoonstellings- en repetitieruimtes (noodgedwongen) lokaal blijven of ter plekke gemaakt kunnen worden. De uitdaging van het kosmolocalisme is eenvoudig gesteld: wereldwijd ontwerpen en lokaal produceren.

Zo deelt WikiHouse bijvoorbeeld ontwerpen voor huizen die vervolgens lokaal gebouwd kunnen worden. Farm Hack- en L'Atelier-landbouwgemeenschappen doen hetzelfde voor kleinschalige landbouwmachines, OpenBionics voor prothesen en de RepRap-community voor 3D-printers. Wereldwijde ontwerpgemeenschappen en lokale productiegemeenschappen kunnen commons-georiënteerde coalities vormen.

'Maar wat kan cultuur hiermee?' Die vraag werd zo ongeveer letterlijk aan Bauwens gesteld tijdens het vermelde 'Culture Talks'-congres. En eerlijk gezegd, het antwoord bleef nogal in de lucht hangen. Naar zijn eigen bescheiden mening had dat volgens Bauwens te maken met zijn beperkte kennis van de cultuursector. Laat me daarom zelf, als een iets beter gewapende speler op dit terrein, een poging wagen. Welk antwoord zou ik in de plaats van Bauwens geven? Ik denk dat ik mijn repliek zou beginnen met het intrappen van een open deur.

'De meeste kunstenaars zijn altijd al kosmolokaal geweest.' Ze weten van een hoogstpersoonlijk of lokaal verhaal een universeel herkenbaar narratief te maken. Ze weten een idiosyncratische interpretatie in een mondiale appreciatie om te zetten. Maar ook cultureel erfgoed is kosmolokaal. Of nog beter, cultuur in zijn geheel is kosmolokaal. Hoe aan iets zin gegeven wordt is vaak lokaal bepaald, dat er überhaupt zin gegeven wordt is daarentegen een universeel gegeven – toch een universeel mensengegeven. Het maakt dat de cultuursector zich heel wat mondiaal cultureel instrumentarium

en repertoire kan toe-eigenen, gebruiken en hergebruiken, actualiseren, her-articuleren, kneden en manipuleren.

Van Franse rappers tot Limburgse fusionkoks, van Chinese topviolisten tot Belgische choreografen – het zijn allen commoners van een gedeeld wereld-repertoire. Tegelijk zijn ze de makers van nieuw wereldrepertoire. Hoe bonter het gezelschap van artistieke commoners, hoe levendiger dat repertoire zal worden. Des te meer lokale en persoonlijke toe-eigeningen, des te groter de wereldrijksdom aan smaken. Cultuur behoort nu eenmaal tot een van de grootste common pool resources waarover we op de planeet (nog) kunnen beschikken. Bovendien is die omwille van haar veelal immaterieel karakter oneindig reproduceerbaar en hoe meer mensen de culturele bron gebruiken en hergebruiken, hoe rijker en beter dat ze wordt.

Kunstenaars weten dat maar al te goed. Ze reizen met gemak de wereld rond van biënnale naar biënnale, van residentie naar residentie en van festival naar festival. Er zijn voor hen blijkbaar nauwelijks obstakels om mondiaal lokale cultuur uit te wisselen. Dat dit kosmopolitisch verkeer bovendien soms gratis, maar toch zeker relatief goedkoop kan gebeuren, doet sommige artiesten geloven dat ze al lang commoners waren. Velen onder hen verkondigden het ondertussen ook expliciet. Met of buiten hun eigen kunst, meer of minder politiek beladen – nogal wat kunstenaars beginnen vandaag de dag te gemeenzamen en een deel doet dat ook klimaatbewust.

Toch vrees ik dat mijn bovenstaand antwoord ietwat te enthousiast en wat te rooskleurig klinkt. Immers, kosmopolitisch betekent daarom nog niet kosmolokaal en al zeker niet ecologisch verantwoord bezig. We kunnen het dan ook best toegeven. In woorden en artistiek werk levert het artistiek

bedrijf op dit moment graag de nodige lipservice aan het gemeengoed, maar in daden en handelen valt dat vaak nogal tegen. Met andere woorden, discursief en binnen de muren van de fictie verkondigen creatieven zich graag tot commoner, daarbuiten valt dat echter veel moeilijker waar te maken.

Zo zijn de volgende anekdotes alom bekend, de paradoxen ook – in ieder geval in het wereldje van de actuele beeldende kunsten. Op de Biënnale van Venetië werden tijdens een artistieke performance in 2015 hoofdstukken uit *Das Kapital* van Marx voorgelezen, terwijl buiten de jachten van rijke verzamelaars op de loer lagen. Op ‘Documenta 14’ konden we in Athene tijdens de naweeën van de financiële crisis de volgende kritische graffiti lezen: *The crisis of a commodity or the commodity of a crisis?*

Kritische kunst wordt tegenwoordig met andere woorden gemakkelijk gerecupereerd en dat geldt evengoed voor de commons-filosofie. Sterker, kunstenaars zijn veelal ‘veroordeeld’ om binnen al eeuwenoude institutionele contexten te functioneren, of het nu om kunstbeurzen, kunstbeleggers of nationale musea en theaters gaat. Wordt dan toch het cliché van mijn inleiding bevestigd dat kunstenaars en, breder, cultuur alleen maar binnen markt en staat kunnen opereren? Zoals in ieder cliché zit ook in deze een waarheid. Het moet worden toegegeven, van commons alleen kan je inderdaad moeilijk leven. Dat wist De Angelis al, vandaar zijn structurele koppeling tussen markt, staat en commons. Wat echter wel kan, is de ruimte van de commoner in dat triumviraat vergroten, waardoor ook de markt en een overheid zouden kunnen beginnen te transmuteren.

De ruimte van de commoner verbreden begint echter zoals gezegd met de commoner in onszelf aan te spreken. Het betekent dat we onze eigen identiteit, gewoontes en handelen onder de loep



nemen en proberen te transformeren. Voor kunstenaars houdt dat onder meer in dat ze hun eigen artistieke praktijk en identiteit heroverwegen. Ook dat ze hun opvatting over autonomie herbekijken. Dat klinkt als een zware, misschien wel onmogelijke opgave. Toch zie ik het overal rondom mij gebeuren. De cultuursector en zeker het actuele artistieke terrein is al van onderuit grondig aan het hervormen. Wat eerst in woorden en kunstwerken werd verkondigd, lijkt vandaag toch ook wel in alledaagse praktijken, organisatievormen en in esthetische vormen te verschijnen. Soms sluipend, soms zichtbaar.

Kijk bijvoorbeeld naar het grootste wereldgebeuren in de beeldendekunstensector, de tentoonstelling 'Documenta' in Kassel. Zouden we de kunst van de afgelopen vijftiende editie niet oprecht kosmolokaal mogen noemen? Misschien. Overtuigde commoners troffen we in Kassel welzeker aan. Dit keer in woorden en daden. Artistieke commoners zien er echter nogal anders uit dan we van kunstenaars gewoon zijn. Toch zeker van het mainstream mediabeeld dat we er tot op heden nog vaak van voorgeschoteld krijgen. Voor artistieke gemeengoedbeheerders heeft het eerder geschetste burgerlijk individualisme zijn beste tijd gehad. Collectivisme staat weer centraal en commoners-praktijken en -esthetiek zijn dat ook. Kosmolokale kunstenaars begeven zich bovendien op veel heterogener terrein. Ze zijn vaak én activist, én politiek, én ecologist, én econoom, én filosoof, én sociaal werker, én jurist, én onderwijzer, én kok. Autonomie wordt door hen alvast via erg heterogene praktijken verworven. Wellicht omdat ze hebben begrepen dat je werkelijke artistieke autonomie pas kan krijgen, wanneer je je ook sociaal, politiek en economisch (her)organiseert.

Kunstenaars zullen die organisatie in eerste

instantie zelf in handen moeten nemen. Zeker als ze niet alleen iets voor de eigen kunstparochie willen betekenen, maar ook met de wereld willen resoneren. Maar wie zijn ze dan, die artistieke commoners en waar houden ze zich zoal mee bezig?

## Esthetisch verlangen

Terugblikkend op de kunstwereld van de afgelopen dertig jaar, zie ik een duidelijke artistieke tendens verschijnen. Een die volgens mij voorlopig in 'Documenta fifteen' culmineerde. Ik weet het, zo een terugblik is hoogst subjectief, tentatief en valt alleen maar recursief te maken. Toch denk ik dat ik niet echt iets schokkends of empirisch geheel verkeerd zeg wanneer ik beweer dat theatergezelschappen, beeldend kunstenaars, choreografen en muziekensembles, maar ook grote cultuurhuizen een groeiende interesse in lokale contexten, het plaatselijke sociale weefsel, regionale ecologie of lokale politiek betonen.

Om kort door de bocht te gaan: terwijl in de jaren tachtig en negentig internationalisering en buitenlandse topfestivals en toptentoonstellingsplekken hoog op het verlanglijstje van kunstenaars stonden, zien we nu veeleer een verlangen naar een zogenoemde 'internationalisering *at home*'. Met de eerder gesignaleerde Rosa zou je die tendens kunnen verklaren als een verlangen om opnieuw met de wereld te resoneren, met de mensen, de dingen, maar ook de natuur om ons heen. Kunstenaars koesteren vandaag zeker nog internationale ambities, maar een groeiend aandeel lijkt lokaal te willen landen, of toch minstens met een deel van hun projecten en praktijken. Ik noemde die tendens al eerder 'een esthetisch verlangen'.

In de boeken *Kwetsbaarheid*<sup>41</sup> en *Sensing*

*Earth*<sup>42</sup> stelde ik voor om dat niet meer als een loutere hunkering naar schoonheid af te doen, maar zoals hierboven in de paragraaf over agonisme als 'aesthesis' te begrijpen. Dat is het verlangen naar een ervaring waarbij alle zintuigen centraal staan en waarin die zintuiglijkheid aan affectie wordt gekoppeld. Zin voor lichamelijke inbedding en hechting ook. Het gaat om een verlangen naar nabijheid en fysiek contact. Een theatergezelschap als het Antwerpse Marthalentatief sluit die hunkering bijvoorbeeld letterlijk in zijn naam. Dat is een zucht om de wereld en voor hen vooral de stad aan te raken en erdoor geraakt te worden. Ik zie het ook in projecten als 'Body of Knowledge' van Sarah Vanhee of in de *Subjectieve Atlassen* van Annelys De Vet. Maar je ziet het verlangen ook opduiken in het werk van mensen die al veel langer bezig zijn, zoals Jeanne van Heeswijk en Merlijn Twaalfhoven in Nederland of Els Dietvorst in België. De evolutie is dus zeker langer aan de gang. Dat bewees Jef Geys al, maar ze komt volgens mij nu meer zichtbaar en veelvuldiger naar boven, met als voorlopig hoogtepunt 'Documenta fifteen'.

Deze kunstenaars hoeven zich voor mij nu niet allemaal per se commoners te noemen, ik zie wel de commoner in hen groeien. De kosmolokale beweging die ik hierboven met Bauwens situeerde, is op zijn minst in hun werk aanwezig. Mondiale problemen en maatschappelijke thema's zoals klimaat, (de)kolonialisering, pandemie, digitalisering, racisme, discriminatie of ongelijkheid worden niet alleen persoonlijk en eigenzinnig verwerkt in de kunst van deze artiesten. Ze verkondigen niet alleen politieke en activistische boodschappen in hun kunst en in de publieke ruimte. Ze gaan er ook lokaal op het civiele domein mee aan de slag, met een wijk, de plaatselijke bevolking of een lokaal ecosysteem. Soms is hun werk politiek, soms sociaal,

soms ecologisch, soms esthetisch, soms is het dat allemaal, maar telkens zie je het verlangen om te resoneren met een plaatselijke cultuur.

Wat volgens mij nu grondig verschilt van de generatie kunstenaars van de jaren tachtig, is dat deze 'commoning-artisten' niet alleen vernieuwende kunst willen maken en waardering verlangen bij hun eigen – vaak monodisciplinaire – internationale peers. Ze willen ook ingrijpen in een bredere cultuur zoals ik die in het begin omschreef. De commons-schrijver houdt zich niet meer alleen tot andere schrijvers, de theatermaker niet meer alleen tot andere theatermakers, de choreograaf tot andere choreografen, de muzikant tot andere muzikanten in hetzelfde muzikale genre, maar probeert daarentegen betekenis te evoceren bij én te putten uit een ruimer publiek van 'niet-inge-wijden'. Dat publiek is daarom vaak geen klassiek kunstpubliek meer, maar bestaat uit actieve participanten en zogenoemde cocreanten, bijvoorbeeld inwoners van een bepaalde wijk of een streek. Het antwoord op het eerder omschreven zingevingsvraagstuk 'wie ben ik?' wordt met andere woorden in een lokale cultuur gezocht.

Beter, de existentiële vraag wordt vandaag de dag fenomenologisch vertaald. Wie met de wereld wil resoneren, moet immers alle zintuigen inzetten en laten roeren. Kosmolokale kunstenaars gaan daarom ter plaatse of 'radicaal lokaal'. Met die queeste lijken ze de filosofie van de eerder gesignaleerde Heidegger te volgen. Zijn is volgens hem *Dasein*, 'er-zijn' of 'ter-plekke-zijn'. Daarmee bedoelde deze medegrondlegger van de fenomenologie dat ons bestaan verknoopt is met de ruimte en de tijd waarin we leven. Zoals een gitaar zijn we gestemd door onze omgeving en de aard van die stemming bepaalt of we al dan niet met de wereld resoneren. Al dan niet met het leven dat ons



omringt meetrillen en -rillen. Wat ons raakt en wat niet, wordt door die stemming bepaald. Daarom is volgens de Franse socioloog Bruno Latour de belangrijkste zingevingsvraag niet meer 'Wie ben ik?', maar 'Waar ben ik?'<sup>43</sup>

Met zijn vraag 'Waar staan we nu?' voegt de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben daar nog een tijdsdimensie aan toe.<sup>44</sup> 'Er-zijn' betekent ergens zijn. Een mens denkt niet zomaar boven de wereld. We ademen de plaats waar we opgroeien en waarin we vertoeven. Ons bewustzijn strekt zich volgens Heidegger bovendien uit over de tijd. We leven tegelijkertijd tussen wat was en wat komen gaat. Ter-plekke-zijn, betekent ons uitstrekken tussen toekomst en verleden. Zo een bewustzijnshorizon heeft serieuze consequenties op onze eigen perceptie, op ons zelfbeeld en onze identiteit.

De les die ik uit dit fenomenologisch perspectief trek, luidt dat we altijd al in de schaduw van onze eigen toekomst en ook van de rommel die we achterlaten leven. Daarom moeten we zowel zorg voor de tijd als de omgeving waarin we leven dragen. Het mag verwonderen dat die zorggedachte uit de pen van de collaborerende nazi Heidegger vloeide. Niet het cartesiaanse 'ik denk dus ik ben', maar zorg maakt een mens tot mens, meende de filosoof.<sup>45</sup>

Misschien is het wel op deze gedachte waarop de Amerikaanse filosofe Donna Haraway voort broedde: leven en sterven met andere soorten dwingt een serieuze *response-ability* af.<sup>46</sup> En zo komen we na een misschien ietwat te theoretische omweg terug bij het profiel van onze artistieke commoner. Die voelt zich immers niet alleen meer verantwoordelijk voor een kunstzinnig kwaliteitsvol 'product', maar ook voor klimaat en welzijn van zowel de wereld als zijn directe omgeving. Kosmolokale kunstenaars vliegen niet zomaar over

de wereld van biënnale naar biënnale, maar surfen ook niet zomaar vluchtig op digitale golven. Scrollen is immers zowat de grootste vijand van resonantie, zo leerde ik van Rosa. Vliegen en surfen vervreemden ons juist van de realiteit en lokaliteit. Hoe groot ook de verdiensten van moderne technologie en wetenschap mogen zijn, het probleem is dat ze ons 'er-zijn' doen vergeten en daarmee meteen de zorg die we voor onze omgeving zouden moeten dragen.

Het gevoel dat we boven plaats en tijd, hoog boven de aarde kunnen zweven, veronachtzaamde juist onze wederkerige relatie met die wereld. Het liet ons bovendien geloven dat we met binaire codes en digitale coördinaten onze identiteit of plaats in de wereld kunnen bepalen, zonder nog naar die wereld om te moeten kijken. Alsof de vraag 'wie ben ik?' met steriele lengte en breedtegraden valt te beantwoorden. Alsof we in een raster, een voorgeprogrammeerde matrix kunnen leven en onze zingeving eraan ontleenen. Zoals iedereen ondertussen wel weet, kunnen we daarentegen pas opnieuw met de wereld om ons heen resoneren wanneer we onze smartphone en GPS in onze broekzak of handtas steken. Wat ik daarmee wil zeggen?

Het is volgens mij juist dat wat artistieke commoners bezighoudt: ze ondernemen een poging om weer met de wereld te resoneren en om bij een cultuur in te grijpen. Ze proberen daarvoor een esthetiek te ontwerpen die de wereld weer weet aan te raken, zodat die ook ons opnieuw kan raken. Buiten het vertrouwde artistieke circuit, buiten de muren van *black* en *white box* ter plaatse de temperatuur en couleur locale opmeten. Commoners bezigen daartoe een soort in-situkunst. Preciezer, een situationele in-situkunst. Zoals Haraway voor 'gesitueerde kennis' pleit, proberen ook kosmologische kunstenaars de situatie ter plekke vanuit hun eigen lichamelijkheid te begrijpen.<sup>47</sup> Niet meer naar

het landschap kijken, maar doorheen het landschap stappen. Het leidt hen naar een relationele esthetiek die de lokale situatie weet in te schatten en waarvoor ze lang genoeg – soms een heel leven lang – ter plekke blijven plakken.

Mediakunstenares Jenny Odell pleit in die zin voor bioregionalisme. Dat moet de aandacht weg van het flatscreen naar lokale parken, lucht- en waterstromen leiden. Kunstenaars moeten leren deconnecteren, aan de digitale aandachtseconomie ontsnappen. Niet meer netwerken, geen speeddates noch matchingsgesprekken. Op een bankje in een park de tijd nemen om de wereld terug binnen te laten komen. Dat vraagt om duurzame aandacht: een reeks opeenvolgende inspanningen om met onwrikbare consistentie op nieuwe manieren naar hetzelfde te kijken. Aandacht, van het Latijnse *ad+tendere*, 'zich uitstrekken naar'.<sup>48</sup>

Zoiets kan alleen maar 'traagzaam' geschieden. Dat is langzaam en behoedzaam tegelijkertijd. Mij doet dat esthetisch verlangen denken aan *Beesphere*, een hybride installatie van de Belgische imker-kunstenaar Cosco. Een reuzebijenkorf die zowel sculptuur, bijen, meditatie en ecopolitiek samenbrengt. Daarvoor is zeker wetenschappelijke kennis nodig, maar ook 'zwermintelligentie'. Associatief inspelen op, en tactisch improviseren met wat zich in een specifieke omgeving en situatie aandient. Het is volgens mij de manier waarop de commoners-esthetiek heden ten dage veelal vorm krijgt.

Echter, hoewel deze kunst tegenwoordig steeds vaker opduikt en zelfs op internationale podia wordt gewaardeerd – getuige alweer 'Documenta fifteen' – wordt ze door het Vlaams en Nederlands cultuurbeleid inclusief expertcommissies niet altijd goed begrepen. Artistieke commoners zijn daarvoor gewoonweg te heteroog. Dat

geldt zowel voor hun alternatieve organisatievormen als voor de gebezigde esthetiek. Soms wordt hen gebrek aan artistieke visie of identiteit verweten, een andere keer worden hun praktijken als 'sociaal werk' of 'louter activisme' weggezet. Is Cosco een imker of een kunstenaar, een wetenschapper, ecologist of dan toch een creatief ondernemer? Is *Body of Knowledge* van Sarah Vanhee nog wel kunst? Moet Splendor zich geen scherper artistiek profiel aanmeten? En, is het Martha!tentatief wel internationaal, zelfs Vlaams genoeg?

Maar ook grotere cultuurhuizen die naar de commons bewegen lopen zowel tegen beleidsgrenzen als interne weerstand aan. Had bijvoorbeeld het Gentse kunstencentrum Vooruit (nu 'viernulvier') echt een coöperatie kunnen worden met medezeggenschap van personeel, kunstenaars, publiek, omwonenden en andere betrokkenen? De hervorming van het Statens Museum for Kunst naar een meer commons-georiënteerde erfgoedwerking heeft tien jaar, verschillende burn-outs en fall-outs gekost – zo wist Sanderhoff tijdens de 'Culture Talks'-conferentie te vertellen. Vandaag is het museum alom internationaal geprezen, maar de tocht daarnaartoe kon op veel interne en externe weerstand en onbegrip rekenen.

Het mag duidelijk zijn dat niet alleen beleidsinstrumenten en reglementaire kaders voor commons veelal ontbreken, ook de ruimte om die kaders zelf te ontwikkelen en te implementeren wordt moeilijk vrijgegeven. Commonen of 'gemeenzamen' blijft daardoor vaak in een troebel juridisch gebied trappelen. In het volgende hoofdstuk ga ik daarom na hoe een overheid daar iets aan zou kunnen doen. Is wetgeving bijvoorbeeld haalbaar voor het gemeen of gaat het om een onmogelijke contradictio in terminis? En, hoe kan de bestaande cultuursector zelf gemeenzamen?



# GEMEENZAMEN

## A-legaliteit

Uit protest tegen de hoge hotel- en woningprijzen in Sevilla bouwde het Spaanse architectencollectief Recetas Urbanas in 2012 *Insect House*. De sculptuur is een shelter die mensen onderdak kan bieden en was welbewust aan de stam van een boom bevestigd. Recetas Urbanas had immers met juristen uitgekiend dat er geen wetgeving bestaat die bepaalt wat er tussen de kruin en de wortels van een boom mag gebeuren. Bijgevolg mocht de politie wel naar de nieuwe boombewoners staan kijken, maar ze kon niet ingrijpen. Het was onmogelijk om op juridische grond het nieuwe vertrek te verbieden noch te verwijderen. Wie weet had het architectencollectief daarmee wel een ideale woonruimte voor daklozen in de stad ontworpen. `

Voor mij geeft Recetas' actie mooi aan op welk domein commoning-activiteiten veelal beginnen en waarom ze soms ook in de problemen geraken. Ze hoeven daarvoor absoluut niet van een hoog Robin Hood-gehalte te zijn, zoals die van het Spaans collectief. Voorbeeldige burgers en brave buurtbewoners die stoeptegels uitbreken of zogenoemd 'tegelwippen' om meer groen in hun straat te krijgen, begeven zich bijvoorbeeld evengoed op glad ijs. De naam van dat gladde oppervlak luidt het civiele terrein. Activiteiten die daar plaatsvinden hangen niet alleen regelmatig in het luchtledige tussen markt en overheid – omdat zoals aangegeven, een markt er geen brood in ziet en een overheid er geen oog voor heeft.

Tussen markt en staat opereren, betekent vaak in de grijze zone tussen legaliteit en illegaliteit,

zelfs tussen creativiteit en criminaliteit bewegen. Activiteiten op het civiele terrein zijn bovendien regelmatig a-legaal, omdat er in de meeste Europese landen geen wetgeving buiten het privaat en publiek recht bestaat. Daarom beweer ik wel al eens ietwat gechargeerd dat commonen iets van malafide praktijken heeft. De eerder geschetste Ex Asilo ontstond misschien niet toevallig in een Italiaanse stad die beroemd en berucht werd omwille van de camorra. In zijn boek *Mistrust* geeft Zuckerman alvast aan dat de maffia evengoed een ruimte vult die een overheid openlaat.<sup>49</sup>

Maffia's garanderen volgens de Amerikaanse politicoloog namelijk vertrouwen in economieën en handelsrelaties waar een overheid die niet bij wet weet te garanderen of af te dwingen. Ze reguleren op hun eigen manier de transactie en het beheer van hulpbronnen of goederen. Net zoals commoners steunen ze daarvoor op sociale relaties en vergaande sociale controle. Maar daarmee houdt iedere gelijkenis op. Terwijl een gemeengoedbeheerder vertrouwensrelaties zelf als een gemeengoed begrijpt, ziet de maffia ze daarentegen als een privaatgoed. De laatste beschermt je – eventueel met geweld – tegen betaling, terwijl de eerste dat in vreedzame wederkerigheid gratis en voor niks doet.

Wat van de vergelijking ook klopt, het blijft een zaak dat commoners vaak aan de wet *vooraf* gaan. Wanneer gemeengoedstrijders aan hun activiteiten beginnen, weten ze meestal nog niet hoe een overheid hierop zal reageren. Zal ze die uiteindelijk erkennen en legaliseren of dan toch verbieden en criminaliseren? In die zin bevinden commoners zich in dezelfde situatie als de constitutionalisten of de opstellers van de grondwet. In *On Revolution* omschrijft filosofe Hannah Arendt die positie als volgt:

‘Zij die samenkomen om een nieuwe regering te vormen, zijn zelf ongrondwettelijk, dat wil zeggen dat ze geen autoriteit hebben om te doen wat ze hebben besloten te bereiken. De vicieuze cirkel bij het wetgeven is niet aanwezig bij gewone wetgeving, maar wel bij het vaststellen van de fundamentele wet, de wet van het land of de grondwet, die vanaf dat moment de “hogere wet” veronderstelt te belichamen waaruit alle wetten uiteindelijk hun autoriteit ontleen.’<sup>50</sup>

Wie de grondwet maakt, is met andere woorden zelf ongrondwettelijk, want kan eenvoudigweg nog niet in de wet ingeschreven staan die daar de autoriteit toe verleent. Het is niet toevallig dat Recetas Urbanas zijn werkterrein ‘a-legaal’ noemt en Ex Asilo Filangieri zijn eigen Declaratie van Stedelijk, Burgerlijk en Collectief Gebruik opstelde voor het gemeenschappelijke beheer van zijn gebouw in Napels. Hun activiteiten vonden immers aanvankelijk in een juridisch vacuüm plaats. Het valt bovendien op dat zowel Recetas Urbanas als Ex Asilo zich bij hun acties en projecten vaak op de grondwet beroepen om hun werk en zelfregulering te verdedigen en te legitimeren. Veel constituties garanderen nu eenmaal al commons-principes zoals het democratisch gebruik van en de vrije toegang tot basisgemeenschapsgoederen en -diensten (zoals onderwijs, cultuur, werk, gezondheidszorg), inclusiviteit, gelijkheid en het recht op zelfbestuur.

Grondwetten werden in de meeste gevallen opgesteld door mensen die zelf ooit hebben gestreden voor commons-principes, zoals een onafhankelijke regering oftewel autonoom zelfbestuur, gelijkheid en wederzijdse solidariteit voor de mensen op, in dit geval, het nationaal grondgebied. En net zoals



de constitutionalisten proberen gemeengoedbeheerders hiermee grond onder de voeten te krijgen. Zoals de naam 'grond-wet' zelf suggereert, biedt ze een bodem om op te staan. Dat wil zeggen: houvast, zekerheid en vertrouwen om duurzame activiteiten en relaties te kunnen ontwikkelen. In een wereld die steeds vloeibaarder of veranderlijker wordt en waar wetten gemakkelijk worden vervangen door tijdelijke maatregelen, bieden overheden steeds minder stabiliteit of alweer, 'grond onder de voeten'. Zogenaemde dereguleringsoperaties, terrorisme- en coronamaatregelen versterkten dat smeltproces alleen maar. Met de opeenvolgende crises en de afbouw van de welvaartsstaat staan we alsmear meer in drassig gebied. En ook die beleidstrend is volgens mij een van de oorzaken van de huidige 'commons-boom'.

Gemeengoedbeheerders zoeken weer een fundament om op te staan en stappen daarmee in een gat dat overheden tegenwoordig gemakkelijk achterlaten. Het spreekt voor zich dat beleidsmakers het daar soms moeilijk mee hebben. Wat te doen met burgers die zichzelf de wet beginnen te stellen?

## Inductief beleid

Welke houding een overheid tegenover – soms a-legale – commoning-praktijken zou kunnen aannemen, valt uit het zogeheten zevende design-principe van Ostrom af te leiden. In *Governing the Commons* stelt de econome dat het bestaan van een commons-organisatie berust op de voorwaarde dat hogere overheden het zelfbestuur van gemeenschappen erkennen. De Angelis trekt die redenering door wanneer hij opmerkt dat het onmogelijk is om een beleid voor het gemeen top-down

te parachuteren. Bottom-up zelfreguleringen vallen volgens hem enkel recursief te legaliseren. Wetgeving voor gemeengoedbeheerders maken lijkt dan ook een *contradictio in terminis*. Een *commoning*-praktijk is immers zelf-constitutief en moet dat ook zijn. Dat wil zeggen dat de regels voor het functioneren en het sanctioneren in de praktijk door een actor, burger, kunstenaar, cultuur- of erfgoedorganisatie autonoom wordt gegenereerd. Een overheid kan die slechts verwerpen of erkennen.

Daarom stelde ik samen met Hanka Otte dat een *commons*-proof cultuurbeleid (en regelgeving) hooguit 'inductief' kan worden opgebouwd.<sup>51</sup>

Een overheid geeft dan niet als initiator of regelgever, maar wel als facilitator ruimte aan burgerinitiatieven en bottom-up praktijken. Daarbij merkten we op dat zo een inductief beleid niet zomaar met regionalisering of decentralisering naar lagere overheden of naar een lokale cultuurpolitiek mag worden verward. Een herverdeling van de taken tussen de verschillende overheden hoeft namelijk niets te veranderen aan de verhouding tussen de overheid en cultuurorganisaties of kunstenaars en burgers. Op lokaal niveau kan beleid immers evengoed top-down blijven. Een inductief beleid houdt daarentegen in dat de overheid ruimte creëert om – zoals dat in haar eigen beleidsjargon heet – 'op maat' voorwaarden te scheppen, opdat *commoners* hun eigen regels kunnen stellen. Beter, de *commoners* kunnen die maat nu zelf bepalen. De maat wordt dan niet door één bepaalde cultuur of één sociale orde opgelegd. Veeleer wordt die gekneed door iedere *commoner* die zich aandient of door eenieder die een welbepaald gemeengoed wil delen.

Hierin zien we ook het verschil tussen het vertrouwde liberale vrijheidsbegrip en de 'constitutionele vrijheid' van de gemeengoedbeheerder.

Terwijl liberale vrijheid in feite individuele keuzevrijheid binnen vooropgestelde coördinaten is, zet de commonist zijn vrijheid in om die coördinaten zelf – weliswaar in gemeenschappelijk overleg – te herbekijken en te herijken. Zo een gedeelde vrijheid veronderstelt volgens mij nu een ‘samen-werkende’ overheid of ‘partnerstaat’, zoals Michel Bauwens en Yurek Onzi die noemen.<sup>52</sup> Daarbij heeft het beleid respect voor de constitutionele dynamiek van commoners en probeert deze te verbinden met de klassieke logica van een representatieve democratie. Weer met de woorden van Carl Boggs zou ik dit ook de beleidsopenheid voor ‘prefiguratieve politiek’ durven noemen. Commoners krijgen daarbij de kans om, tja, te commonen...

Dat is de ruimte om op basis van hun eigen inzichten een idealen regelgeving, werk- en leefvormen te ontwikkelen. Een overheid biedt niet meer dan een kaderwetgeving waarbinnen die activiteiten kunnen ontwikkelen en gedijen. Deze wetgeving toetst dan het eigen initiatief van commoners aan grondwettelijke beginselen, bijvoorbeeld het non-discriminatieprincipe. Maar een kaderwet faciliteert vooral zelfregulering en zelfbestuur. Ze scheidt met andere woorden de voorwaarden en contouren waarbinnen commoners zichzelf de wet kunnen en mogen stellen en haalt ze daarmee uit de a-legaliteit. Een partnerstaat of -overheid sluit hooguit overeenkomsten met commoners waarin hun eigen zelfbestuur en regelgeving wordt bekrachtigd, zoals tussen Ex Asilo en de Napolitaanse overheid geschiedde.

Gezien de eerder geschetste beperkingen voor gemeengoedbeheerders wat hun omvang (vijftig) en (kosmo)lokale oriëntatie betreft, lijkt het zinvol om een gemeen cultuurbeleid gedecentraliseerd te organiseren. Waarom bijvoorbeeld geen experiment en overeenkomst met centrumsteden om middelen

lokaal onder cultuurinitiatieven en kunstenaars te verdelen? In Vlaanderen zouden daarvoor de bestaande stedelijke kunstoverlegplatforms (oKo) als opstap kunnen worden genomen. Net zoals Bauwens<sup>53</sup> pleit voor stedelijke 'Kamers voor de Commons', zou in centrumsteden geëxperimenteerd kunnen worden met zogenoemde Cultuurkamers voor het Gemeen.

Laat me tot slot opmerken dat de kans groot is dat zo een commons-proof model voor de kunsten niet meer op artistieke kwaliteit en artistieke selectiecriteria zal steunen. Een gemeenzame cultuurpolitiek koerst op zijn minst op alternatieve criteria waarbij artistieke kwaliteit en identiteit op een geheel andere manier dan in het huidige beleid begrepen en ook gedefinieerd worden. Terwijl bijvoorbeeld een kunst- of cultuurcommissie van de overheid of een fonds tegenwoordig bestaat uit een poel experts die samen tot een definitie komt van wat artistieke kwaliteit is of van wat vandaag wel of niet Kunst mag worden genoemd, zal bij een gemeen cultuurbeleid in de geest van het Zagrebse Clubture iedereen die aanspraak wil maken op subsidies mede over dit kwaliteitsbegrip kunnen discussiëren. Iedereen die een deel van de subsidiekoek wil, moet in principe kunnen overleggen met iedereen die een deel van die koek wil....

Dat belooft uiteraard geen gemakkelijk proces. De kans op slagen van een dergelijk cultuurbeleid hangt daarom af van de wil en mogelijkheid om de huidige selectiecriteria – zoals die vastliggen in wetgeving, een kunstendecreet of uitvoeringsbesluiten – om te buigen naar criteria voor het goed mediëren, faciliteren en het democratisch organiseren van overlegplatformen en selectieprocessen. De werking van Clubture zou hier weer als voorbeeld kunnen dienen.

Tot zover de mogelijke contouren voor een

gemeen cultuurbeleid. Dat is dus een politiek die een kader schept voor commoning-praktijken en hierin hoofdzakelijk faciliteert. Maar wat zijn nu de kenmerken van zo een gemeenzame zelfreguleringspraktijk binnen organisaties zelf?

## Mutualisme

Commoning of alweer veel mooier in het Nederlands 'gemeenzamen' behelst praktijken, regels, principes en procedures die commoners volgen om het gemeen te beheren, te verdedigen of uit te breiden. Commoning is een werkwoord en houdt volgens De Angelis niet alleen het delen van middelen, maar ook het creëren van nieuwe vormen van sociale organisatie en samenwerking in. Het gaat om het ontwikkelen van praktijken van democratische besluitvorming, horizontale samenwerking en collectieve actie die de onafhankelijkheid van markt en overheid proberen uit te breiden. Gemeenzamen steunt op samenwerking, vertrouwen en zorgzaamheid met het oog op het genereren van gemeenschappelijke welvaart en collectief welzijn.

Die praktijk wordt ook wel 'mutualisatie' genoemd. Dat is een proces waarbij hulpbronnen en productiemiddelen worden omgezet in gemeenschappelijk bezit. Het gaat daarbij om een – alweer, soms a-legale – transformatie van individueel privaat eigendom of publiek overheidsbezit naar collectief civiel eigendom. Net omwille van de gesignaleerde liminale zone tussen publiek en privaat recht moet zo een commoning-transitie zijn legitimiteit putten uit basis-democratische tot zelfs radicaaldemocratische principes van gelijkheid, solidariteit en inclusie. Daarom dat de meeste commons-organisaties voor hun beheer gebruikmaken van zogenoemde *assemblies* of algemene

vergaderingen waarin iedereen een gelijkwaardige stem en evenveel beslissingsmacht heeft. Kortom, een commons-organisatie veronderstelt horizontale managementstructuren. Leiderschap kan daarbinnen volgens Hardt en Negri wel, maar dat moet altijd van tijdelijke en tactische aard zijn. Ze spreken daarom in hun boek *Assembly* over ‘tactisch leiderschap’.<sup>54</sup>

De structurele of strategische beslissingsmacht ligt daarentegen bij alle commoners in de algemene vergadering die de strategische langetermijnlijnen uitzet en bewaakt. Een *assembly* bestuurt van onderuit of ‘bottom-up’ en niet zoals bijvoorbeeld directies en bestuursorganen vandaag veelal doen, voornamelijk van bovenaf of top-down. Bovendien zijn *assemblies* in principe radicaal inclusief en daarom open voor iedereen die een gedeelde interesse heeft in een common of die een specifieke nood deelt. Tegenover het eerder geschetste methodologisch nationalisme van Beck, bezigen ze daarom een soort ‘methodologisch kosmopolitisme’ of gevatter ‘kosmopolitiek’.<sup>55</sup> Ze zoeken daarmee in de geest van Bauwens’ vernoemde ‘kosmolokalisme’ een weg om met fundamentele (lokale) verschillen om te gaan. Commoning is immers niet op identiteit of de interne homogenisering van de gemeengoed-beheerders gericht, maar werpt zich voluit op de buitenwereld of *internationalization at home*.

Zo kan in Ex Asilo iedereen die op maandagmiddag de tijd heeft, de algemene vergadering binnenstappen – van topregisseurs op Netflix tot de lokale carnavalsvereniging. Maar er worden ook andere – zoals digitale – wegen bewandeld om de participatie te optimaliseren. Bovendien worden groepen die de taal niet spreken zoals immigranten en vluchtelingen actief aangesproken. De tactische leider werkt in dergelijke processen veeleer als een facilitator van het onderhandelingsproces, waakt

erover dat de *assembly* openblijft en dat beslissingen zo democratisch mogelijk verlopen. Dat wil onder meer zeggen dat ook zij die niet mondig zijn of niet de 'juiste' woorden, niet de 'correcte' taal spreken of culturele codes onder de knie hebben, aan 'het woord' kunnen komen.

Aandacht voor deliberatieve en agonistische praktijken, argumenten en daden, beschermt commoning-praktijken ten slotte tegen populisme of tegen het nemen van populaire beslissingen die zich bijvoorbeeld bij stemrondes of referenda kunnen voordoen. Bovendien beschermen dergelijke praktijken cultuurorganisaties tegen een commerciële marktwerking waarbij louter op de vraag van de potentiële klant zou worden ingespeeld. Van commoners wordt immers een actief engagement in woorden of in cocreatie verwacht, waardoor zowel passief stemgedrag als een eenvoudige 'u-vraagt-wij-draaien' relatie wordt tegengegaan.

## Instituties gemeenzamen

De bovenstaande omschrijving van commoning-praktijken zou de indruk kunnen wekken dat dit alleen iets voor grassrootorganisaties, burgerinitiatieven of subalterne groepen is. Traditionele cultuurorganisaties zoals bibliotheken, musea, theaters of orkesten zouden hier dan weinig aan hebben. Echter, zoals hierboven beweerd, 'zit' in iedereen een commoner. Zo zit ook in ieder cultuurinstituut een potentieel op commonen. Gemeenzamen is met andere woorden een proces dat voor de geijkte cultuursector al dan niet kan worden aangezwengeld. Net zoals voor individuen werd opgemerkt, zijn ook cultuurinstellingen én-én-organisaties, waarin zowel markt, overheid en common naast elkaar bestaan en tegen elkaar

schuren. Sterker, 'zuivere' commons-organisaties bestaan zelden, ook niet op grassrootniveau.

Daarom richt ik me in de rest van dit commoning-hoofdstuk op praktijken van gemeenzamen binnen klassieke cultuurorganisaties. Waar zit het potentieel van commoning in musea, schouwburgen of bibliotheken en hoe kunnen we de bestaande cultuursector 'gemeenzamen'? Om die vraag te beantwoorden laat ik me grotendeels leiden door een onderzoek dat ik in 2020 en 2021 in het Museum voor Hedendaagse Kunst in Antwerpen (M HKA) uitvoerde.

Hoewel dat onderzoek in de eerste plaats over een 'constituerende werking' van de instelling ging, werden er ook commoning-praktijken onder de loep genomen. Zoals hierboven opgemerkt, is gemeenzamen immers een constitutionele praktijk. Met die praktijk kunnen de regels van het spel in een organisatie bevraagd en geherformuleerd worden. In kunst- en cultuurinstellingen slingeren commoning-processen daarom voortdurend tussen constitutionele bottom-up praktijken en top-down institutionaliseringsbewegingen. Maar hierover zo dadelijk meer. Laat me eerst even stilstaan bij wat de maatschappelijke opdracht of missie van commoning-cultuurorganisaties zou kunnen zijn.

## De opdracht

Dat de maatschappelijke opdracht van een cultuurorganisatie in de eerste plaats van culturele aard is, mag voor zich spreken. Toch beklemtoonden overheden de afgelopen decennia vaak andere belangen en leggen daarmee soms cultuurvreemde opdrachten aan de sector op, zoals bijvoorbeeld economische (bijvoorbeeld toerisme aantrekken), sociale (bijvoorbeeld sociale cohesie versterken)



en politieke (bijvoorbeeld de natie in het buitenland representeren) missies. Die tendens wordt ook wel de instrumentalisering van kunst of cultuur genoemd. Wat de kunsten betreft, wordt zo een 'cultuurvreemd' cultuurbeleid vaak met de argumentatie en legitimatie van verbreding gevoerd. Van overheidswege worden vooral de actuele kunsten dan te smal bevonden, te zeer voor een kleine elite of louter voor specialisten.

Soelaas moet gezocht worden bij een ruimer publiek dat economisch vertaald kan worden naar meer bezoekers en toeristen, of sociaal naar gemeenschapsvorming of een meer divers publiek. Ook commoning-praktijken verbreden nu de opdracht van kunstorganisaties en cultuurinstellingen, maar zoeken die verruiming daarentegen niet buiten het culturele domein. Gemeenzamen betekent immers terrein winnen van markt en staat, van economie en politiek, en dit ten voordele van een civiele cultuur. Commonen is in de eerste plaats een culturele praktijk die markt en staat probeert te herarticuleren of als je wilt te herbetekenen. In die zin verhoudt een gemeenzame cultuurorganisatie zich tot het brede cultuurbegrip dat ik eerder uitzette. Binnen de commons-logica is een culturele actor, of het nu gaat om een individuele kunstenaar of een grote cultuurinstelling, in de eerste plaats een zingevingsinstituut. Het breed antropologisch cultuurbegrip biedt met andere woorden de horizon waar een commons-organisatie naartoe wandelt en waarvoor commoning-praktijken worden ingezet.

Zo bekeken moet iedere cultuurorganisatie voldoen aan de drievoudige functie zoals eerder voor cultuur aangegeven, namelijk betekenisgeven, richting aangeven en goesting opwekken. Iedere cultuurinstelling speelt met andere woorden voor cultuur een breed maatschappelijk constituerende rol. Ze heeft de opdracht om aan een cultuur

betekenissen toe te voegen en om een cultuurgeschiedenis te (her)betekenen. Bijvoorbeeld door nieuwe artistieke inzichten voor te stellen of door het herbekijken van de cultuurhistorische canon. Een cultuurorganisatie zorgt daarmee voor plasticiteit. Ze houdt een culturele traditie dynamisch of misschien beter, kneedbaar.

Daarnaast werkt ze ook als een kompas: een canon zet bijvoorbeeld een waarden-geladen referentiekader uit waarmee mensen zich binnen de hedendaagse beeld- en (sociale) mediacultuur kunnen oriënteren. Een zingevingsinstituut heeft evengoed een sociaal integrerende opdracht.

Tot slot dienen cultuurorganisaties mensen te inspireren en goesting doen krijgen om zelf te creëren of minstens om hun eigen authentieke kijk op de wereld te ontwerpen. Met de drie componenten kunnen ze zin aan hun eigen leven en hun omgeving geven.

Een culturele commons-werking stelt haar maatschappelijke rol van zingevoer centraal. Daarom wijkt de werking van zo een zingevingsinstelling nogal af van een commercieel bedrijf dat bijvoorbeeld televisieprogramma's maakt. Dat laatste is zeker ook met zingeving bezig, maar marktwetten en concurrentie dwingen die gemakkelijk in een specifieke richting, met name een van betekenisbevestiging, méér consumeren en vermaak. Dat leidt gemakkelijk tot wat men 'competitief isomorfisme' of 'monocultuur' noemt. Het gaat daarbij om een eigenaardig marktmechanisme waarbij een groeiende concurrentie tussen culturele spelers ervoor zorgt dat ze steeds meer naar elkaar gaan kijken om zich van elkaar te onderscheiden. Dat wederzijds spiegelen leidt echter tot het paradoxale effect dat hun producten steeds meer op elkaar beginnen te gelijken. Of, we krijgen steeds meer van hetzelfde op ons culturele bord.

Opnieuw met Marx zou je kunnen stellen dat de creatieve industrie zich in de eerste plaats op ruil- en meerwaarde, terwijl een 'gemene' cultuurorganisatie zich op de gebruikswaarde van cultuur richt. De maatschappelijke opdracht van een cultuurinstelling luidt dan ook gangbare culturele mechanismen te bestuderen, erover te reflecteren, ze te tonen, eventueel te bekritisieren en alternatieven voor te stellen. Een aansluitende werking vertrekt daarom beter vanuit een brede maatschappelijke waardelogica dan vanuit een smal economisch waarderegime. Vanuit de eerder geponeerde 'cultuur-als-onderbouw' gedachte kan een zingever immers op alle maatschappelijke domeinen 'inbreken' en zaken proberen te herarticuleren. De opdracht van een cultureel commoning-instituut is nu eenmaal – hoe kan het anders – cultuur als commons of als een grote common pool resource verdedigen, beschermen en verbreden. Om dat te doen moeten cultuurorganisaties op zijn minst vijf waarden in acht houden, zo leerde althans mijn M HKA-studie.

## Vijf waarden

Cultuurorganisaties die commoning-ambities hebben of het gemeenzamen binnen hun eigen werking willen bevorderen, stimuleren het liefst een mentaliteit of organisatiecultuur die (1) reciprociteit aanmoedigt; (2) zowel personeel, vrijwilligers als (potentieel) publiek activeert, (3) structurele openheid inbouwt; (4) op overleg bouwt; en ten slotte (5) permanent aan een breed maatschappelijk draagvlak werkt. Laat me deze vijf ingrediënten of basiswaarden nu meer kleur geven.

Zoals eerder al kort aangestipt, staat of valt een commons-werking met *reciprociteit* of

*wederkerigheid*. Bij een wederzijdse gelijkwaardige uitwisseling gaan gemeengoedbeheerders er concreet vanuit dat er andere (ruil)relaties mogelijk zijn dan contract- of klantrelaties op basis van een financiële overeenkomst. Zo kunnen diensten en arbeid ook steunen op sociale overeenkomsten of onderlinge afspraken. Centraal bij commons staat: wie iets bij de commons komt halen, moet er ook iets aan teruggeven. Anders houdt het gemeen gewoonweg op met bestaan. Een eenvoudig voorbeeld voor een cultuurorganisatie is dat men de bezoeker de keuze laat tussen een entreeticket betalen of een coproductiebijdrage te leveren (bijvoorbeeld de coproductie van een kunstwerk of tentoonstelling, hulp bij de catering, gidsen, mond-aan-mondreclame of zoals in het verhaal van Sanderhoff hierboven, door erfgoedgemeenschappen op te richten). Doel van wederkerigheid is de wederzijdse betrokkenheid tussen zowel personeel van de cultuurinstelling onderling als kunstenaars, (potentiële) bezoekers, vrijwilligers en partners enerzijds en de cultuurorganisatie anderzijds te verhogen. Wanneer we cultuur begrijpen als het gemeengoed van een samenleving, maken bijvoorbeeld ook een museumcollectie en tentoonstellingen, het muziek- en theaterrepertoire of de literatuur in een bibliotheek deel uit van dat goed. Commoning zorgt er dan voor dat het volledige cultuureservoir tot het gemene goed kan worden omgedoopt. Wanneer we cultuur breed definiëren als een betekenis- of zingevingssysteem bestaande uit tekens en symbolen, maar ook waarden, normen, gewoontes en affecten waarmee mensen zin aan hun eigen leven en aan de samenleving kunnen geven, dan houdt wederkerigheid voor de cultuursector in dat het inspiratie voor die zingeving biedt en dat het zich tegelijkertijd optimaal laat inspireren door de samenleving waarin die sector zich bevindt.

Dit brengt me bij een tweede kenmerk van een gemeenzamende organisatie.

*Activering*: een commoning-cultuurproject beoogt maatschappelijke impact en activering van burgers. Het hoopt met andere woorden 'performant' te zijn, en dit in de eerste plaats door het aanscherpen van maatschappelijke verbeeldingskracht en het bieden van andere mogelijke verbeeldingen dan die we in het alledaagse leven van media, politiek, wetenschap et cetera gewoon zijn. Belangrijk is dat activering verdergaat dan louter symbolische representatie (bijvoorbeeld van een diverse samenleving in een tentoonstelling of via een klassiek doelgroepenbeleid). Ze probeert daarentegen houdingen en gedrag effectief en actief te veranderen. Dat veronderstelt dat zowel personeel als publiek, partners en andere stakeholders actief positie innemen tegenover wat er in een cultuurorganisatie gebeurt, maar ook dat de instelling actief en publiek zichtbaar positie inneemt en durft in te nemen ten aanzien van wat er in de wereld gebeurt. Een commoning-werking gaat bovendien uit van wat Rancière 'een geëmancipeerde kijker' noemt.<sup>56</sup> Dat houdt onder meer in dat die kijker zelf de macht en kracht heeft om nieuwe of authentieke betekenissen toe te voegen om zo het gemeen cultuurgoed mede vorm te geven. Culturele commoning-praktijken emanciperen dan ook niet de bezoeker – zoals vaak de inzet van kunsteducatie is, maar bieden de mogelijkheid om zichzelf te emanciperen. Concreet voor een cultuurinstelling betekent dit dat die niet alleen bewaart, toont of presenteert, maar dat ze ook de mechanismen weergeeft die de selectie voor het bewaren, tonen en presenteren blootlegt. Bovendien biedt ze dat publiek de kans om via deliberatie in een *assembly* of op andere manieren de presentatie mee te bepalen. Alweer: deliberatie is nodig om niet zomaar 'plat op de buik'

te gaan voor de vraag van een consument of klant, wel om op een diepgaande en betrokken manier de programmering mee te bepalen of als je wilt te cocreëren.

Activering veronderstelt ook dat een cultuurorganisatie een structuur ontwikkelt die openstaat voor stellingname en dus effectieve invloed van zowel personeel als (niet)bezoekers, partners en stakeholders toelaat. Dat brengt me bij het derde ingrediënt: *open structuur*. Een structuur 'regelt' tegelijkertijd de relatie tussen het personeel onderling en tussen een cultuurorganisatie en de buitenwereld. 'Open' betekent echter dat die structuur zelf '(her)onderhandelbaar' is. Een commoning-structuur – die zich onder meer kan vertalen in een organisatiemodel – moet echter een efficiënte, duurzame en tegelijk zinvolle werking garanderen. Wanneer een structuur eindeloos onderhandelbaar blijft – zoals soms bij uit de hand gelopen *assemblies* het geval is – dreigt de organisatie niet meer te kunnen 'handelen'. Structuur maakt het mogelijk dat beslissingen niet telkens opnieuw moeten worden genomen of herbekeken. Het basis-democratische principe dat een commoning-organisatie omarmt, veronderstelt echter wél dat de structuur horizontaal (onder andere steunend op een *assembly*) is en regelmatig kan worden herzien. Een open structuur danst dus op de grens van 'vastzetten' (afspraken maken, regels- en procedures opstellen) en 'openhouden'. Een open structuur veronderstelt plasticiteit van de organisatie, maar geen volledige 'liquiditeit' – of in managementjargon: geen permanent en daarom bodemloos 'change management'. De uitdaging van commoning is dan ook 'vaste grond onder de voeten' bieden, geen drijfzand. Een *assembly* kan die grond wel regelmatig omploegen en monitoren, maar moet tegelijkertijd de duurzaamheid of stabiliteit van de

werking garanderen. Daarom introduceerden Hardt en Negri het reeds vermelde 'tactische leiderschap'. De verantwoordelijkheid voor het bepalen van de strategie ligt bij de algemene vergadering of *assembly* en niet bij het management, de directie of het bestuursorgaan. Die laatsten nemen slechts beslissingen binnen het strategisch kader dat door een algemene vergadering is uitgezet en goedgekeurd.

Ik wissel hier welbewust de voor commoners vertrouwde notie *assembly* af met de Nederlandse vertaling 'algemene vergadering', goed wetende dat deze vergadering al een bestaand juridisch statuut heeft. Verenigingen zonder winstoogmerk (vzw) in Vlaanderen en verenigingen in Nederland zijn immers verplicht om een algemene vergadering – in Nederland heet dat nog beduidender 'algemene ledenvergadering' – in te richten. Dat is het hoogste orgaan van een cultuurorganisatie en heeft onder andere de bevoegdheid om besluiten te nemen in belangrijke zaken zoals de benoeming en het ontslag van bestuursleden, het goedkeuren van de jaarrekening en het vaststellen van het beleid van de organisatie. Het gemeenzamen van een cultuurorganisatie veronderstelt dat het belang van deze vergadering ter harte wordt genomen en zich bovendien statutair openstelt voor potentieel nieuwe leden. Het gaat hier misschien om een ietwat te technische uitleg, maar ze laat zien dat in cultuurorganisaties al een juridische hefboom voor commoning aanwezig is. De algemene vergadering kan met andere woorden als breekijzer ingezet worden om een hiërarchische en verticale structuur te doen kantelen in een horizontale organisatie waarbij de strategische beslissingsmacht bij een relatief open *assembly* komt te liggen en het tactisch leiderschap aan directie en bestuur wordt overgelaten, zoals in de eerder vermelde Ex Asilo of bij Splendor het geval is. De algemene vergadering is alvast een

belangrijk instrument om een open structuur te garanderen. Maar zo een operatie veronderstelt een solide overlegcultuur waarin interne machtsverhoudingen en beslissingslijnen herbekeken kunnen worden. Dat brengt me bij het vierde principe.

Een open structuur voorziet en organiseert *overlegmomenten* en -strategieën waarbij input van zowel personeel als bezoeker, partners en stakeholders 'serieus' worden genomen. Allen moeten effectief op de structuur kunnen wegen. Een gemeenzame *overlegcultuur* veronderstelt een sfeer van vertrouwen en symmetrische verhoudingen. Het gaat om een organisatiementaliteit waarin dissensus mogelijk is en waar men afwijkende meningen durft te uiten – juist omdat er onderling vertrouwen is. Overlegcultuur gaat in tegen het 'management of mistrust' of de eerder gesignaleerde auditcultuur, waarbij veelal vooraf verondersteld wordt dat cultuurorganisaties, personeel of bezoekers gecontroleerd moeten worden omdat men vermoedt dat ze hun werk niet naar behoren zouden doen, zich niet naar behoren zouden gedragen of niet spontaan hun verantwoordelijkheid zouden opnemen. Overleg dient echter om die verantwoordelijkheden van elkaar te kennen en op elkaar af te stemmen. Het ligt daarmee tevens aan de basis van een politiek van vertrouwen, maar daar zal ik in het laatste hoofdstuk uitgebreider op ingaan. Laat me ter afronding nog een laatste belangrijke basiswaarde voor commoning-cultuurpraktijken bekijken, namelijk maatschappelijk draagvlak.

*Draagvlak* wordt heden ten dage inderdaad veelal door beleid, maar ook door media breed begrepen als *maatschappelijk draagvlak* en bijvoorbeeld niet meer als een beperkte erkenning van professionele peers of experts. Het wordt daarmee nauw verbonden met de legitimiteit of zelfs het bestaansrecht van cultuurorganisaties. Van een



initiatief dat geen draagvlak heeft, wordt vaak het bestaansrecht ter discussie gesteld of worden de eventuele subsidies ervoor betwijfeld. Draagvlak wijst bovendien op maatschappelijke herkenning en erkenning. Smaller, maar relevant voor cultuur, behelst draagvlak ook een autoriteitsvraagstuk. Zoals eerder in de paragraaf over mutualisme aangegeven, is dat niet onbelangrijk voor commoning-initiatieven. Wie in de grijze zone van de a-legaliteit opereert, kan alleen maar legitimiteit en autoriteit putten uit een collectief draagvlak. Dat geldt ook voor commoning-praktijken binnen een organisatie. Processen van gemeenzamen zijn immers vaak experimentele organisatie- en beslissingspraktijken die buiten de reguliere werking vallen, soms zelfs buiten het huishoudelijk reglement en onder de radar voor directie of bestuursorgaan blijven. Een instituut dat dit gemeenzamen wil laten bloeien, zal soms een oogje moeten dichtknippen. Dat heet iets laten gebeuren, goed wetende dat dergelijke activiteiten zich soms op de rand bevinden van wat reglementair kan en mag gebeuren. Maar daar is binnen de organisatie wel draagvlak voor nodig. Vandaar dat gemeenzamende organisaties zich graag op een open *assembly* beroepen.

Wat cultuur betreft, verleent draagvlak bovendien autoriteit aan iets of iemand om te bepalen wat cultureel waardevol is en wat dat niet of minder is. Voor een kunst- of cultuurorganisatie betekent een breed maatschappelijk draagvlak dat de cultuur die het bewaart of toont niet alleen door professionele peers wordt erkend, maar als referentiekader voor een ruimere gemeenschap functioneert. Artistieke kwaliteit bijvoorbeeld wordt dan in de eerste plaats als een brede culturele kwaliteit in de eerder aangegeven antropologische zin erkend. Dat wil zeggen dat een lokale, regionale, nationale, Europese of

zelfs mondiale gemeenschap zich met het cultuurgoed – of het nu een experimenteel kunstwerk of cultuurhistorisch erfgoed is – wilt identificeren, er soms zelfs bijzonder trots op is en er graag mee uitpakt. Een cultuurorganisatie met draagvlak heeft de macht en autoriteit om maatschappelijke betekenis- en zingevingsprocessen te beïnvloeden en mee te kneden. Wie draagvlak heeft, kan bovendien met autoriteit beslissen zonder dat die daarvoor autoritair overkomt. Draagvlak transformeert macht met andere woorden in gezag. Een ‘gemeenzamende’ cultuurinstelling probeert daarom een zo breed en divers mogelijk maatschappelijk draagvlak te genereren, zowel intern als extern.

Cultureel gemeenzamen breekt nu naar mijn bescheiden mening in op de actuele draagvlakdiscussie. Maatschappelijke legitimiteit is immers moeilijk meetbaar. Cultuuroverheden probeerden daarom de afgelopen decennia de legitimiteit van cultuursubsidies en de autoriteit van culturele initiatieven te koppelen aan de participatiegraad of simpelweg aan bezoekersaantallen. Maatschappelijk draagvlak werd in de lijn van een representatieve democratie vernauwd tot kwantiteit. Commoners verleggen die legitimeringslogica (terug) naar kwaliteit én intensiteit. Een cultuurorganisatie krijgt draagvlak wanneer die bruikbare elementen aanreikt waarmee mensen zin aan zichzelf en de wereld kunnen geven – wanneer het cultuurinitiatief hun de tijd of de intense ervaring biedt om tekens toe te kunnen eigenen om zichzelf betekenis te geven – wanneer de cultuurorganisatie de mogelijkheid biedt om met de wereld te resoneren. En voor alle duidelijkheid, dat gaat veel verder of moet zelfs veel verder gaan dan de professionele kunstwereld. Net op dit vlak daagt de commons-beweging de traditionele cultuursector uit. Artistieke kwaliteit wordt bepaald door het vermogen om

bij een brede cultuur in te grijpen. En het is onder meer hierom dat er regelmatig spanningen kunnen ontstaan tussen de dynamiek in traditionele cultuurinstellingen en commons-bewegingen. Zeker kunstinstellingen vertrekken nog vaak vanuit de eerder geschetste representatieve en deliberatieve logica, waarbij artistieke kwaliteit door experts en een professionele peers wordt bewaakt. Daar is niets mis mee, maar de institutionalisering ervan maakt dat de cultuursector zich gemakkelijk vastklampt aan een eng kwaliteitsbegrip en aan de regels van het spel zoals die altijd al gespeeld werden. Tegenover die institutionele logica plaatst commoning een constitutionele logica waarbij de regels van dat spel en ook de kwaliteitscriteria waarmee het gespeeld wordt, 'op het spel worden gezet'. Zoals aangegeven, betekent gemeenzamen nieuwe grond onder de voeten zoeken, waarmee het de geijkte kaders en maten van gesetelde cultuurorganisaties onderuit lijkt te halen. Kortom, de commons 'binnenhalen', maakt dat institutionele en constitutionele logica's tegen elkaar aan beginnen schuren. Dat levert wrijvingen en vonken op. Waarom commoning-processen bestaande cultuurorganisaties irriteren, probeer ik in de volgende paragrafen duidelijk te maken.

## Passie

Toen ik aan stafleden van het M HKA vroeg waarom ze graag naar het werk gaan, klonk haast unaniem 'liefde voor het vak', 'passie'. Het mag duidelijk zijn dat de dagelijkse werking van de meeste cultuurorganisaties in België en Nederland koerst op de energie die vrijkomt uit deze hoogstpersoonlijke maar gedeelde drijfveer. Het lijkt er soms zelfs op dat ze de volledige cultuursector overeind houdt.

Net zoals voor de eerder geschetste semipublieke ruimte, blijkt ook voor organisaties te gelden dat onderlinge verschillen en soms schurende professionele verhoudingen bijeen worden gehouden en kunnen blijven functioneren omwille van een gedeelde interesse. Zo bepaalt de eerder omschreven urbane intimiteit ook in klassieke cultuurorganisaties de samenhang van de bemanning. Maar uiteraard koerst die niet alleen op passie. Ze zou dat ook niet kunnen. Organigrammen, (overleg) structuren, regels, procedures, werkmethode hangen het geheel evengoed aan elkaar en laten de 'machine' blijven draaien. Echter, gedeelde passie is iets belangrijks om te koesteren. Ze bepaalt de atmosfeer en energie van ieder cultureel initiatief, of het nu over kunst of erfgoed, mensen of dingen, cultuur of natuur gaat. Passie houdt eenvoudigweg de goesting in het zingevingsinstituut.

Waarom mijn herhaaldelijke klemtoon op emotie, passie, atmosfeer, gedeelde interesse, drive en energie? Het zijn immers relatief efemere en zoals gezegd, weinig empirisch meetbare begrippen. Bovendien zijn ze erg kwetsbaar en moeilijk te controleren. Mijn motivatie is eenvoudig. Ik kom ze gewoonweg voortdurend op mijn eigen onderzoeksterrein tegen, maar ook uit de sociologie als de politieke filosofie valt tegenwoordig steeds meer af te leiden dat ze een belangrijke basis vormen van constitutionele bewegingen. Affectie, emotie, atmosfeer of sociale dynamiek zijn de bron van maatschappelijke bewegingen, ze zorgen er bijvoorbeeld voor dat de drive in een burgerbeweging of een NGO blijft en ze zijn de motor van sociale en politieke veranderingen. Of beter: de civiele samenleving wordt aangevuurd door gevoel en emotie.

Uit recente managementliteratuur blijkt overigens dat dit niet alleen een politiek-activistische en culturele kwestie is. Passie bepaalt evengoed

de drijfveer van ondernemers en de ziel van een bedrijf. Emotie en passie onderbouwen ook een commons-werking. Een goede affectiehuishouding is cruciaal voor een organisatie die zo een werking wil ontwikkelen en vooral wil continueren. Concreet betekent dat voor een organisatie dat er veel aandacht gaat naar zorg, waardering en evaluatie, maar ook naar openings- en afsluitingsrituelen zoals recepties en feesten. Dat alles speelt een rol in het overtuigend overbrengen van enthousiasme – voor een kunstwerk, een tentoonstelling, een concept, een artistieke visie – bij personeel en (potentieel) publiek. Het gaat om begeisteren: de geest in de fles houden.

## Dialectiek

Zoals aangegeven, heeft de huidige ‘commons-boom’ onder meer te maken met een verlangen naar (meer) democratie. Dat geldt ook voor commoning-praktijken binnen cultuurorganisaties – wat overigens de huidige roep naar horizontalisering verklaart. Het verlangen maakt dat binnen grote instellingen de drie geschetste democratieën voortdurend tegen elkaar aan schuren. De origine van musea zoals het M HKA bijvoorbeeld ligt bij een representatieve democratie die top-down het bildungsideaal dient en een (veelal nationale) kunsthistorische canon opbouwt en legitimeert. De (artistieke) directie van musea en andere grote cultuurhuizen zijn in de eerste plaats functionarissen die ten dienste staan van de kunst, de kunstenaar, ons cultureel erfgoed én het instituut. De zetels in bestuursorganen zijn bovendien nog vaak volgens de representatieve logica via een politieke verdeelsleutel bezet.

Binnen de contouren van een representatieve

democratie is de corebusiness van iedere cultuurinstelling het materiële kunstobject, het optreden of de voorstelling en een representatieve kunstcollectie of representatief repertoire waarin liefst alle '-ismen' vertegenwoordigd worden. De tweede vorm, de deliberatieve democratie, brengt vanaf de jaren zeventig overleg en inspraakcultuur binnen zo een institutionele werking. Ze stelt bijvoorbeeld de canon ter discussie op het vlak van representatie van vrouwen en andere (niet-westerse) culturen. Binnen musea treedt de onafhankelijke curator of eigenninnige directie met een eigen subjectieve visie naar voren. Denk aan Rudi Fuchs in Nederland en Jan Hoet in België. De protagonist is niet meer de kunstenaar, zoals in een representatief model, maar de kunstbemiddelaar. In het geval van de beeldende kunsten is dat de curator. Naast het materiële kunstobject gaan discours, concepten en argumentatie mede de kern van de artistieke werking bepalen. Het materieel kunstobject wordt met andere woorden graag met een immaterieel idee geflankeerd en verantwoord. Zoals ik al aangaf: praten is nu eenmaal belangrijk binnen een deliberatieve cultuur. Dat legitimerende discours verhoudt zich steeds minder tot de lokale en nationale geschiedenis, maar veeleer tot internationale peers waardoor een cultuurinstelling gaat balanceren tussen internationaal en lokaal belang, ook internationale erkenning en lokale inbedding.

Vandaag worden cultuurorganisaties echter evengoed intern met de derde democratische beweging geconfronteerd, namelijk met de agonistische. Niet discours maar handelen, niet participatie maar cocreatie, niet rationele argumenten, maar emoties, empathie en passies vormen de kern van deze zogenoemde 'doe-democratie'. Het is nu in deze derde democratische vorm dat een constituerende werking haar oorsprong vindt en waar een

commoning-praktijk op voortbouwt. De protagonisten zijn hier zij die nog niet gerepresenteerd zijn, maar ook zij die niet de juiste woordenschat en diploma's op zak hebben om in een deliberatieve democratie mee te draaien. Niet de functionaris, niet de curator maar de 'cultureel-nog-niet-gerepresenteerde', de dissident of de 'a-legaal' bepaalt de kleur van een dergelijke constitutionele cultuur.

In traditionele cultuurinstellingen waar de commons begint te spelen, schuren de drie geschetste democratische bewegingen voortdurend tegen elkaar aan. De institutie komt er op dialectische voet met een constituerende werking te staan. Een commons-proof beleid creëert immers voortdurend openingen. Het schept mogelijkheden om (nog) onzichtbare, onhoorbare en niet-verwoordbare cultuuruitingen zichtbaar te maken. Commonen en constitueren betekent dan ook bewegen, voortdurend nieuwe referentiekaders, zingevingsmodellen en kwalificatiemogelijkheden aankaarten en aanreiken. Daarmee dreigt een instelling echter grond onder de voeten te verliezen, stabiliteit en zekerheden die evengoed noodzakelijk zijn om überhaupt te kunnen functioneren als zingevingsinstituut. Ontwikkeling en vernieuwing moeten met andere woorden met een vaste collectie, repertoire of een canon kunnen balanceren om een cultuurinstelling te laten functioneren.

Het is noodzakelijk dat een constituerende commons-beweging regelmatig vertraagt en misschien zelfs met periodes tot stilstand komt. Op dat moment emergeert de institutie die zekerheden en vaste waarden garandeert. Echter, wanneer een instelling in deze institutionele modus verzandt, komt ze volledig tot stilstand. Het sluit zich af van een samenleving als een kijkkast voor levenloze artefacten, een verzameling dode cultuur uit een al dan niet ver verleden. Blijft het daarentegen alleen

maar constitueren, dan neigt het stuurloos rond te dobberen in een oeverloze oceaan van cultuurrelativisme. Dialectiek is dus cruciaal, maar klinkt erg abstract. In wat volgt, besteed ik daarom de nodige aandacht aan hoe die in een cultuurinstelling concreet kan werken.

## Cycli

Zowel een sociale beweging, civiele actie als een onderneming vertrekt zoals aangegeven veelal vanuit passie en idealen. Ook waarden. Maar om die waarden te realiseren kan men niet bij enthousiasme en passie blijven hangen. Daarvoor moet de emotie of het enthousiasme omgezet worden in een idee wat om een rationele fase van (zelf)reflectie en conceptualisering vraagt. Eenvoudig gesteld moet de interesse in iets in woorden worden uitgedrukt om die vervolgens met anderen te kunnen delen en het ook bij anderen te kunnen toetsen. Communicatie is nodig om uiteindelijk zichzelf te organiseren om zo aan een welbepaalde passie tegemoet te komen.

In het onderzoek en boek *The Art of Civil Action* stelden we vast dat het om een keten of sequentie gaat van opeenvolgende fases die in een organisatie in elkaar grijpen en die vaak gedurende opeenvolgende cycli doorlopen worden.<sup>57</sup> Dat gebeurt zowel op micro- als op mesoniveau, oftewel door individuen (personeelsleden, vrijwilligers, participanten) en organisaties (tijdens brainstormsessies, teamoverleg, managementvergaderingen tot en met de uitvoeringsfase – bijvoorbeeld de opbouw van een tentoonstelling of de productie van een muziek- of theatervoorstelling).

Die constitutionele keten of cyclus ziet er uiteindelijk als volgt uit: (1) emotie zoals passie voor



een kunstwerk, een maatschappelijke waarde of voor het vak => (2) (zelf)reflectie waarin men die passie rationeel tracht te vatten en onder woorden probeert te brengen => (3) communicatie met anderen om de gemeenschappelijkheid van die passie af te toetsen en te collectiviseren => (4) organisatie waarin men de passie of het nagestreefd ideaal probeert te realiseren.

Dit klinkt misschien nog wat abstract. Daarom hierbij een eenvoudig fictief voorbeeld. Een vrouwelijke kunstenaar voelt zich gefrustreerd en (artistiek) minderwaardig omdat ze alweer wordt afgewezen door een museum. => Ze begint hierover na te denken en te tellen hoeveel vrouwelijke kunstenaars al een tentoonstelling in het museum kregen en hoeveel er in de bestaande collectie zijn vertegenwoordigd. => Ze toetst dit af bij andere al dan niet vrouwelijke kunstenaars. => Die organiseren zich vervolgens om een gesprek met de directie aan te gaan, een opiniestuk te schrijven, om bij de museumdeuren te protesteren of om zelf een tentoonstelling met vrouwelijke kunstenaars te organiseren.

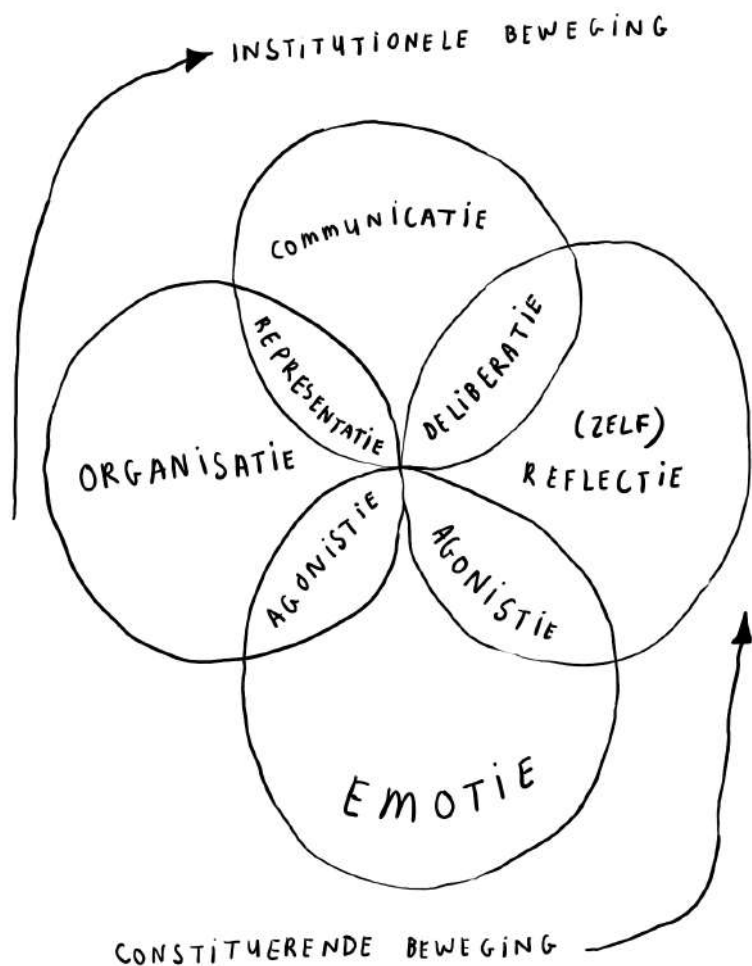
Met een kleine moeite kunnen er tussen de verschillende etappes in de keten ook de eerdergenoemde vormen van democratie worden erkend. Tussen emotie en (zelf)reflectie vinden we de agonistische gedaante waarin zich een feministisch en emancipatoir discours ontwikkelt. Tussen reflectie en communicatie overlapt overleg, argumentatie en dus deliberatie. Ten slotte treffen we op het raakvlak van communicatie en organisatie de representatieve vorm aan. Er wordt bijvoorbeeld uiteindelijk een tentoonstelling met minstens vijftig procent vrouwen georganiseerd.

Wanneer een constitutionele beweging 'aanslaat', volgt hierop vervolgens veelal een institutionele tegenbeweging. De constitutionele

beweging en organisatie gaan zich duurzaam, collectief, maar ook routinematig organiseren en worden uiteindelijk een institutie. Die institutionele beweging doorloopt de aangegeven keten nu veelal in de tegengestelde richting: (1) organisatie => (2) communicatie => (3) (zelf)reflectie => (4) emotie. Om het fictieve voorbeeld van daarnet aan te houden: het museum zet een tentoonstelling op rond vrouwelijke kunst en stelt in zijn huishoudelijk reglement quota in, => communiceert daarover in media, catalogi en uiteraard met kunstwerken in de tentoonstelling zelf. => Hierop volgt al dan niet een publiek debat en reflectie bij andere (vrouwelijke) kunstenaars die => vervolgens geïnspireerd en gepassioneerd geraken om nieuw werk te maken, een nieuwe tentoonstelling op te zetten, enzovoort. Om op de twee bewegingen die de dialectiek tussen institutionalisering en constituering uitmaken een term te plakken, spreek ik van 'co-institutionele cycli'. In traditionele cultuurinstellingen manoeuvreren commoning-praktijken nu voortdurend op de spanningslijn tussen beide bewegingen.

Toegegeven, ik stel de zaken hier misschien al te eenvoudig, ook wel al te mechanisch voor. Alles wordt immers complexer wanneer we naar de empirie kijken waarin de constituerende en de instituerende cycli elkaar voortdurend 'tegen het lijf lopen', tegen elkaar schuren of waarin een van de cycli vastloopt, abrupt wordt afgebroken, soms plots een u-bocht in de tegengestelde richting neemt. Bovendien kan binnen een en dezelfde organisatie een departement, dienst of afdeling in een constituerende cyclus stappen, terwijl tegelijkertijd een ander departement zich in het tegenliggend verkeer begeeft. Een instituerende beweging kan ook ergens beginnen te haperen en omkeren in een constituerende spiraal. En om het nog complexer te maken: een personeelslid kan vol passie en energie

# SCHEMA 1: CO-INSTITUTIONELE CYCLI

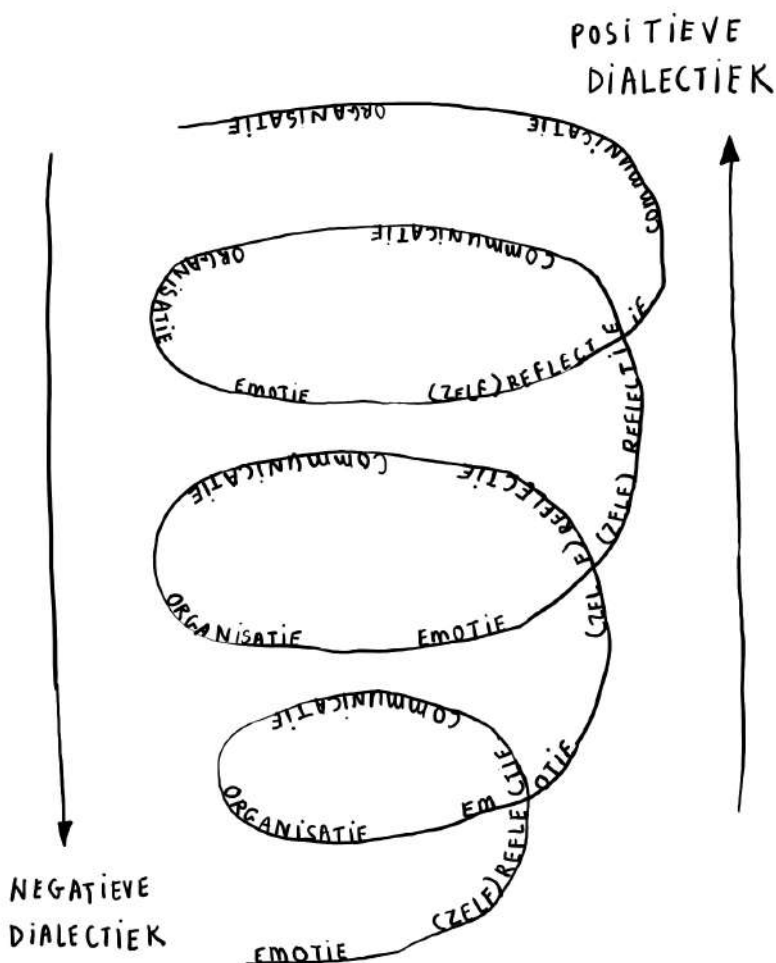


aan een nieuwe dag en een nieuwe droom voor een project beginnen, terwijl een ander personeelslid fijntjes op de institutionele, financiële en reglementaire beperkingen wijst.

Een dialectisch commoning-proces van these, antithese en synthese verloopt nu eenmaal zelden goed geolied. Het is juist eigen aan dialectische bewegingen dat die wringen, struikelen, op weerstand stoten, soms opnieuw rechtstaan en verder lopen, soms ook niet. Kortom, een schema of een model is steeds een vereenvoudiging van de werkelijkheid, maar het heeft het voordeel van de helderheid. Het biedt op z'n minst de mogelijkheid om de wirwar van handelingen, communicatielijnen en beslissingen in een organisatie ietwat analytischer uit elkaar te trekken en wat afstandelijker te bekijken (zie schema 1). Het biedt ook ruimte om in te schatten of een instelling over de breedte in een negatieve of een positieve dialectiek en spiraal terechtkomt (zie schema 2). En voor de goede orde: commoning rekt daarbij op een positieve dialectiek waarin een constitutionele beweging en een berekenbare institutionele stabiliteit als een synthese duurzaam in elkaar grijpen. De eerder gesignaleerde Zuckerman geeft alvast hoop in die richting:

'Wanneer een instelling met succes wordt verstoord en vervangen door een nieuwe manier van werken, wordt het nieuwe systeem vaak hartstochtelijk verdedigd en wordt het al snel een eigen instelling.'<sup>58</sup>

## SCHEMA 2: POSITIEVE EN NEGATIEVE DIALECTISCHE SPIRAAL



## Muiterij?

Waarom ik nu zoveel ruimte aan deze co-institutionele dynamiek of 'mechaniek' besteed? Wellicht omdat ik me als socioloog veelal op instituties concentreer. Noem het beroepsmisvorming. Met die professionele bril op zag ik echter dat de commons-beweging zich vaak moeilijk met institutionele logica's kan verzoenen. Enkele commoners en activisten, maar ook theoretici zoals Hardt en Negri, willen ons doen geloven dat we het beter zonder stellen, toch zeker als het om staats- of overheidsinstellingen gaat. Een van de redenen voor deze institutionele aversie is de vrijage tussen staat en kapitaal, overheid en markt waaronder eveneens de omarmde privaat-publieke samenwerkingen. Overheidsinstellingen met dergelijke betrekkingen vergeten wel eens dat ze er in de eerste plaats voor burgers zijn en niet om winst in het bedrijfsleven te maximaliseren. Ook belangenvermenging sluipt in zo een publiek-private samenwerking gemakkelijk om de hoek. Muiterij, obstructie of exodus bepaalde daarom jarenlang het discours van links, toch zeker van radicaal en revolutionair links.

Vandaag lijkt die anti-institutionele houding echter overgeslagen naar conservatief rechts en dan wellicht om geheel andere redenen. Zelfs vooraanstaande politici hebben het bijvoorbeeld over 'ambetantenaren' in plaats van ambtenaren. Of denk aan het Trump-fenomeen, populisme en illiberalisme waarbij zowat ieder traditioneel instituut onder vuur wordt genomen, of het nu om onderwijs, onderzoek, justitie, media, de zorgsector of het eigen veiligheidsapparaat gaat. Het zogenoemde anti-establishment lijkt vandaag soms paradoxaal binnen het politieke establishment zelf te vertoeven. Of ook: de oppositie zetelt in de regering en de meerderheid waardoor leidinggevende politici

soms een beleid tegen hun eigen instellingen en bevolking lijken te voeren.

Volgens mij gaat het om een antipolitiek die destabiliserend werkt, omdat ze geen positieve invulling aan beleid geeft. Ze biedt namelijk wel kritiek, maar vult vervolgens niet constructief in hoe het dan zou moeten. Wat achterblijft is een soort politieke leegte. Volgens Zuckerman scheidt een dergelijke *self-hating government* bovendien een atmosfeer van algemeen wantrouwen,<sup>59</sup> maar daar kom ik op het eind van dit boek nog uitgebreid op terug.

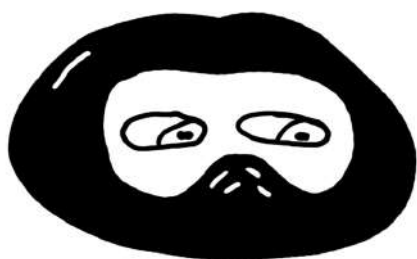
Het punt dat ik hier voorlopig wil maken is dat commonen geen antipolitiek is, ook geen anti-institutionele. Commoners hebben wel regelmatig institutionele kritiek en zetten traditionele instellingen en organisaties graag op losse schroeven. Hun doel is echter een positieve invulling aan politiek – terug begrepen met Rancière als ‘vorm-geven-aan-samen-leven’ – te geven. Ze grijpen daarvoor zelfs terug naar een soort oerpolitiek, met name constitueren. Stabiele grond onder de voeten van een samenleving schuiven. En dit kan onder meer via de eerder geschetste positieve dialectiek ook binnen instituties gebeuren.

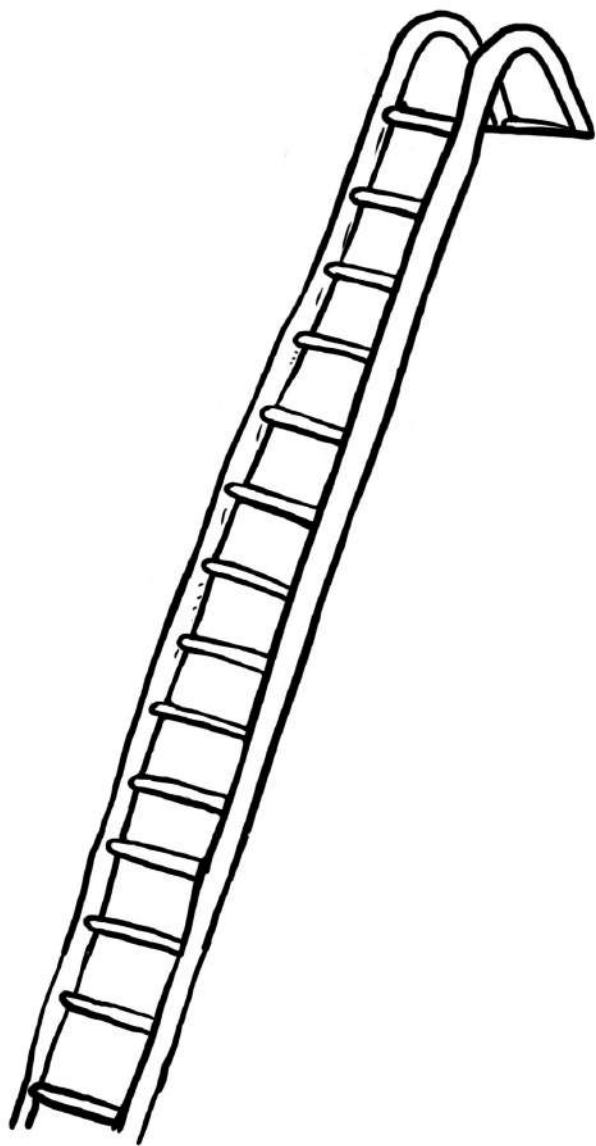
Met passie aan een samenleving bouwen, dat is de stemming die ik alvast tijdens mijn queestes naar de commons van de afgelopen jaren mocht waarnemen. Gemeenzamen betekent ook letterlijk ‘gemeenzamen’ – misschien wel het tegendeel van vereenzamen. Niet het individu, maar een gemeenschap staat centraal. Commonen koerst op het geloof in samen-leven. Ook op wederzijds vertrouwen, op collectieve veerkracht en, jawel, de maakbaarheid van een samenleving – of het nu om een bescheiden cultuurorganisatie of een heus overheidsbestel gaat. Commonen betekent daarom veelal kritisch vitalisme en dat drijft op een gedeeld

geloof, misschien wel een nieuwe ideologie. Net zoals het geloof in God en Vaderland brengt die dynamiek op gang en zet aan tot handelen. Geloof wekt met andere woorden goesting op. Voor het overige verschilt die overtuiging echter grondig van een ideologie van God en Vaderland.

Wat dat geloof in het gemeen precies inhoudt en waar die energie vandaan komt, is voor het volgende hoofdstuk.







# COMMONISME

Commonisme is de politieke overtuiging of de ideologie die ervan uitgaat dat gelijkheid, samenwerking, solidariteit en wederkerigheid onmisbare bestanddelen zijn voor eender welke samenleving en dat sociale relaties er de fundamentele bouwstenen van zijn. Voor de goede orde vat ik 'ideologie' niet volgens de gangbare marxistische opvatting als 'vals bewustzijn' op, maar wel als een geloof dat op *verbeelding* van een mogelijke samenleving rust.

Daarin volg ik de filosoof Slavoj Žižek, wanneer hij stelt dat een ideologie niet noodzakelijk 'vals' is, maar ook waar en accuraat kan zijn. Wat telt in een ideologie, is namelijk niet alleen de inhoud ervan, maar hoe mensen zich tot die inhoud verhouden, hoe ze er betekenis aan geven en er vervolgens naar handelen.<sup>60</sup> Of alweer: ideologie is een culturele aangelegenheid. Mensen dromen nu eenmaal van grote en kleine dingen – van hoe de hele wereld beter kan; van hoe zaken in hun huishouden of op het werk beter zouden kunnen tot en met hoe ze de bestanden op hun computer beter zouden kunnen organiseren. Een probleem verhelpen kan niet zonder een oplossing te verbeelden en dat bedenken blijft in de eerste plaats een imaginaire aangelegenheid die we vervolgens weliswaar aan de praktijk toetsen en in een praktijk proberen om te zetten – via bijvoorbeeld een beleidsmaatregel.

Kortom, geen betere werkelijkheid zonder eerst een fictief beeld van zo een betere werkelijkheid – een beeld dat soms terecht, soms onterecht 'utopisch' wordt genoemd. Maar een ideologie is uiteraard veel meer dan individuele verbeeldingskracht. Het teert op zijn minst op een collectief en politiek voorstellingsvermogen. In het boek *Commonism* probeerden we aan te geven hoe zo een

ideologie vorm kan krijgen.<sup>61</sup> In wat volgt, doe ik die denkoefening nog eens over.

Maar liever eerst nog even dit: waarom stel ik ideologie als vierde belangrijke bouwsteen voor een commons-proof cultuurbeleid centraal? En vooral, waarom verdedig ik de voor velen misschien wel irriterende gedachte dat mensen een ideologie nodig hebben? Het was alweer Žižek die me op het idee bracht. In zijn boek *Eerst als tragedie, dan als klucht* stelt de Sloveense filosoof onder meer de vraag waarom het kapitalisme zo hardnekkig is.<sup>62</sup> Mensen weten ondertussen dat het kwalijke sociale, politieke en ecologische gevolgen heeft, nochtans blijven we ernaar handelen. Bovendien hebben verschillende wetenschappers, onder wie nogal wat vooraanstaande economen, ondertussen al meer dan voldoende empirisch bewijs over de problematische bijwerkingen van deze ideologie op tafel gelegd. Zowel voor mens als voor natuur blijken het kapitalisme en het gelieerde neoliberalisme op zijn zachtst gezegd toch echt niet zo gezond te zijn. Maar rationele argumenten helpen blijkbaar niet om ons gedrag te veranderen. Of, de klassieke remedie van Marx, namelijk het ontmaskeren van ons 'vals bewustzijn', blijkt na meer dan een eeuw proberen nog steeds niet te werken. Ons zogenoemd vals bewustzijn is in vele gevallen immers al lang ontmaskerd.

We weten ondertussen dat wanneer we met pakweg Ryanair vliegen, we de werknemers van de vliegtuigmaatschappij uitbuiten én dat we er onze biosfeer aardig mee vergallen. Toch blijven we vliegen. We weten dat onze computers en kleding in soms erbarmelijke omstandigheden in lageloonlanden zijn gemaakt. Toch blijven we er vrolijk op tokkelen en in rondlopen. We weten inmiddels ook dat eindeloos rondlopen op sociale media de aarde ondertussen meer dan het mondiaal

luchtvaartbedrijf opwarmt, toch blijven we maar scrollen. Puur voor ons narcistisch genot. Žižek kan daar alleen maar uit concluderen dat de hedendaagse mens en consument diep van binnen cynisch zijn.

De Italiaanse filosoof Paolo Virno staat hem daarin bij, wanneer die beweert dat het om een collectieve stemming gaat die tot in de verste vezels van onze samenleving is doorgedrongen.<sup>63</sup> We zijn met andere woorden structureel cynisch. De gemeenschappelijke mentale stemming behoort ondertussen tot onze humane conditie, toch minstens tot die van de Westerse mens. Want wat zou anders kunnen verklaren dat we weten wat we doen in feite verkeerd is, soms zelfs aardig tegen onze eigen principes en levensvisie ingaat, maar dat we het kwalijke gedrag toch hardleers blijven volhouden?

De sombere kijk van beide heren op de hedendaagse mens, leerde mij op zijn minst een zaak. Rationele argumenten en stapels empirisch bewijs zijn onvoldoende om een ideologie te laten kantelen. Die eenvoudig ontmaskeren en als misleidend bijgeloof afdoen zal gewoonweg niet helpen. Vandaar mijn overtuiging dat je geloof slechts met ander geloof, verbeelding met counterverbeelding en ideologie met alternatieve ideologie kan bekampen.

En zo kom ik terug bij mijn pleidooi voor commonisme. Voor zo een levensvisie vallen wel degelijk rationele argumenten te geven. En we kunnen er bovendien een empirisch fundament onder steken. Iets wat in mijn ogen overigens de meermaals aangehaalde Ostrom probeerde te doen. Punt is dat die rationele argumenten niet voldoende zijn om ons alledaags handelen te veranderen. Daarvoor is ook een geloof nodig, op zijn minst een overtuiging die op nog moeilijk te bewijzen verbeelding rust. Noem het wat mij betreft het geloof in

de hypothese van wat een samenleving is en kan zijn. Het gaat om een hypothese die werkelijkheid wordt, omdat we ernaar beginnen te handelen zoals bij een selffulfilling prophecy. Zo een aftastend handelen navigeert ook op emoties en intuïtie. Dit omdat het niet anders kan. Er bestaat immers geen enkele kansberekening die de toekomst sluitend kan voorspellen. Futurologie is nog steeds geen wetenschap en al zeker geen exacte wetenschap. Toekomst wordt daarentegen door onszelf in ons handelen gemaakt en de horizon waar we naartoe wandelen vertrouwt op onze verbeelding van diezelfde horizon. Noem het de tautologie van iedere ideologie. Vandaar mijn voordurend hameren op het belang van cultuur, maar ook van esthetiek – alweer begrepen als aesthesis. Ideologisch handelen is zowel een zintuiglijk als gevoelsmatig gegeven. Het is een van de redenen waarom ik me in wat volgt op die esthetiek richt.

Waarin bestaat de zintuiglijke affectie-houding van het commonisme? Om dat scherp te krijgen duik ik eerst in die andere, ondertussen bekende ideologie, namelijk het neoliberalisme. Door contrastwerking krijgt zo hopelijk ook het commonisme meer scherpte. En voor de goede orde: ook die laatste is een ideologie die zoals iedere geloofsovertuiging problematische kanten heeft, maar daarover zodadelijk meer. Laat me in de eerste plaats u proberen onder te dompelen in het viscerale leven van een ideologie. Of ook, hoe voelt het om in een specifiek politiek geloof te leven? Om zoiets met woorden aan te raken, zal ik van een paar metaforen en hyperbolen gebruikmaken. Wellicht omdat ik geen kunstenaar ben en derhalve geen verfijndere middelen in handen heb om u overtuigend onder te dompelen. Gevoel, atmosfeer en zintuiglijk leven vallen zoals gezegd nu eenmaal moeilijk in woorden te vatten.

## Sociale fictie

Het grootste geschenk dat Émile Durkheim aan de sociologie gaf, is voor mij toch wel het basale inzicht dat ieder geloof het product is van sociale constructiearbeid.<sup>64</sup> Al in het begin van de twintigste eeuw wist hij te melden dat in de rite de tribus niets bovennatuurlijks viert, maar gewoonweg zichzelf. Een religieus embleem of een reliek is niet meer dan een symbolische materialisatie van wat zich tussen mensen afspeelt – datgene wat aan het individu ontsnapt en onvatbaar is, maar er toch wezenlijk is. Sociale interacties, groepsdynamiek, vibes en emotioneel verkeer hebben inderdaad iets onwezenlijk efemeers.

Net zoals de eerder opgemerkte atmosfeer in de semipublieke ruimte, begeven dergelijke interacties zich alle in een soort ongrijpbaar 'tussen'. Of zoals een cliché het wil: het geheel is meer dan de som der delen en een gemeenschap is meer dan een optelsom van individuen. De tussenruimte levert wel degelijk een surplus op, alleen kunnen we dat moeilijk empirisch vatten. Vandaar de productie van geloof als compensatie voor ons sociaal onbegrip, aldus Durkheim. En hier ligt nu juist een van de overeenkomsten tussen religie en ideologie. Ook ideologie steunt in feite op een sociaal onderbewustzijn. En net zoals religie belooft ze de weg naar een utopische samenleving. Ideologie is met andere woorden evengoed sociale fictie én een cultuurproduct. Alleen zweeft het ideaal of de toekomst voor een religie veelal in de transcendentale sfeer en het hiernamaals.

Voor een ideologie ligt dat toekomstideaal daarentegen binnen aards bereik. De utopie is er met andere woorden immanent, niet bovennatuurlijk. Dat gesecculariseerd perspectief leidt ideologen echter vaak tot paradoxale redeneringen

en rationalisering: enerzijds maken ze utopische projecties van een ideale samenleving in de toekomst, anderzijds claimen ze dat die al in de huidige werkelijkheid aanwezig zijn. Zo stelt bijvoorbeeld ieder nationalisme zich een ideaal volk voor, maar claimt tegelijkertijd dat dat ideaal – ‘onze’ waarden en normen – al in het DNA van dat volk aanwezig is. Zoals de ‘hard werkende Vlaming’ of de ‘hard werkende Nederlander’. Er moet hier toch een verwantschap tussen het DNA van beide volkeren zijn...

Die waarden en normen kunnen door de aanwezigheid van anderen, de ‘ongelovigen’ of zij die niet tot het volk behoren wel wat vertroebelen, de ware aard blijft toch stevig in bloed en bodem, soms diep ondergronds, geworteld. Durkheim noemde nationalisme niet voor niets een ‘geseculariseerde religie’.

Dezelfde paradoxale redenering beheerst het liberalisme en het neoliberalisme. Zowel de overtuiging van Adam Smith als die van Nobelprijswinnaar Friedrich Hayek dat de ideale maatschappij steunt op een vrije markt met competitieve individuen, gaat ervanuit dat de mens in feite al van ‘nature’ competitief is. Het zou in onze genen zitten. Net daarom kunnen vanuit dat perspectief het socialisme en het communisme als ‘tegennatuurlijk’ worden verbannen. Ze zouden tegen de natuur van de mens zelf ingaan.

Deze eigenaardige argumentaties waarin cultuur en natuur voortdurend door elkaar worden gehaspeld, leren vooral dat ideologie de kloof tussen een imaginair toekomstperspectief en de empirische werkelijkheid overbrugt. Ideologen herinneren er ons immers voortdurend aan dat onze ideale eindbestemming al ter plekke aanwezig is. We moeten als het ware enkel nog de ‘waarheid’ van en in onszelf ontdekken. Als we maar diep genoeg



in onszelf kijken geraken we er wel, bij onze ware natuur. Diep graven is de boodschap, toch zeker voor twijfelaars en ongelovigen. Blijven graven! Zoals in het bloed en bodem verhaal.

Maar wat als die verborgen werkelijkheid nu eens leeg zou zijn, zoiets als een bodemloze put? Met die vraag stoten we terug op de leegte-kwestie uit de Positieve esthetica-paragraaf. Identiteit vult voortdurend de leegte in onszelf, beweerde ik daarin met de hulp van Jef Geys. Ideologie doet volgens mij nu iets gelijkaardigs. Ze biedt een horizon waar we naartoe kunnen wandelen. Een toekomstperspectief dat we voortdurend met onze eigen verbeelding (en die van anderen) opvullen. De horizon is echter het punt waar de grond onder onze voeten aan de lucht raakt, ook in de lucht opgaat. Waar de ondergrond als het ware in het niets verdwijnt. Het is de ultieme vluchtlijn waar we nooit levend zullen geraken. En gelukkig maar, anders zouden we samen met de bodem onder ons mee in die lucht verdwijnen. Dat is zoals in een zwart gat vallen.

Wat ik wil zeggen: de toekomsthorizon redt ons van een onbehaaglijk gevoel van nietigheid – van niets te zijn, geen enkele bestemming meer te hebben. Ze verschuift immers recht evenredig op met iedere stap die we in haar richting zetten. Het waarachtige Utopia zullen we dan ook nooit bereiken. Tenzij we op het punt komen dat ons leven voldaan is, maar dan is het er wellicht ook mee gedaan. Ideologie is net zoals identiteit de lopende invulling van ditmaal geen bodemloze diepte in onszelf, maar een verre leegte aan de rand van de wereld. Ze is zoals de wortel aan de stok die voor de ogen van de ezel wordt gehouden om hem met ons erop in beweging te brengen en te houden. Ideologie houdt ons inderdaad altijd een beetje voor de gek – soms een beetje veel. Maar dat is misschien niet helemaal verkeerd. We hebben immers een illusie

nodig om naartoe te lopen.

Ondanks Durkheims ontnuchterende blik op geloof, blijft de magie er volgens mij toch van bewaard. De sociale alchemie biedt hoop dat de put ooit gedempt raakt, de leegte wordt opgevuld, zolang we maar blijven rennen. Met andere woorden, de illusie laat en doet leven. Dromen ook. Ze vult ons leven. Je krijgt er zin, goesting, levenslust van. Alweer: identiteit en ideologie zijn cultuur. En hier tonen ze ook de kracht van cultuur of preciezer, van verbeelding als zingever. Verbeelding, volgens mij levensnoodzakelijk om de leegte aan de horizon en in onszelf voortdurend opnieuw op te vullen. Daarzonder weinig leven, toch zeker geen levendigheid.

Zowel religies als ideologieën dichten de afstand tussen droom en werkelijkheid, utopie en realiteit, fictie en non-fictie. In de vervlechting tussen het imaginaire en de werkelijkheid worden ook cultuur en natuur onontwarbaar met elkaar verknoopt. Maar het is misschien niet zozeer het fictieve of imaginaire aspect dat een religie tot 'opium van het volk' maakt, zoals Marx dat noemde, of dat een ideologie als 'vals bewustzijn' klasseert. Wel de onderdrukking van de sociale en culturele constructiearbeid – inclusief machtsverhoudingen – wekt zowel ideologieën en religies tot leven. Uiteindelijk koersen ze voort op de magische vibraties die sociabiliteit teweegbrengt. Beide geloofsvormen parasiteren in feite op het sociale gebeuren. Ze ontstaan ter verklaring van een ongrijpbaar surplus dat ieder 'tussen' of elke *'inter-actie'* oplevert, maar tegelijkertijd wordt het oorzakelijk verband met dat collectieve leven erin verdrongen. Ideologie is nochtans niet meer dan de fictieve rationalisering en legitimering van bestaande of gewenste sociale (wan)verhoudingen. Dat leert het ondertussen bekende neoliberalisme.

## Abstractie

Wellicht is het neoliberalisme de ideologie bij uitstek van de sociale verdringing of beter, de verdringing van het sociale. Margaret Thatchers uitspraak 'There's no such thing as society' in *Women's Own* van 1987 bevestigt niet alleen die gedachte, ze doet ook een aversie of minstens angst voor de sociale sfeer vermoeden. De intermediaire ruimte tussen individuen kan nu eenmaal een onverwacht surplus aan energie opleveren, oncontroleerbare want niet rationaliseerbare uitbarstingen die alle kanten kunnen uitschieten. Ik denk weer aan de eerder geschetste protesten en rellen. Die maken rationele calculaties onklaar en komen de economie veelal niet ten goede. Daarom is het sociale wellicht de grootste vijand van de neoliberalen: het is tegelijkertijd de bron van zowel onvoorspelbare liefdes en allianties als onberekenbare irrationaliteit en al dan niet geweldadige erupties. Nochtans kunnen een vrije markt en kapitaal slechts bestaan bij gratie van het sociale leven. De huidige financiële economie overleeft bijvoorbeeld slechts door abstractie en extractie van gemeenschappelijke energie, soms ook beursgenoteerde massahysterie.

Abstractie is inderdaad de magische kunst en esthetiek van de huidige geldeconomie. Het idee dat ruilwaarde een abstractie is van gebruikswaarde, is alweer een bekend inzicht van Karl Marx.<sup>65</sup> De ontkenning van sociale productieverhoudingen wordt in de huidige financiële economie echter op een hoger plan geduwd. Niet alleen productieverhoudingen, maar zowat alle sociale relaties worden erin geabstraheerd. De Italiaanse filosoof Franco Berardi stelt het zo:

'Industrieel kapitaal is geterritorialiseerd, belichaamd in machines, fabrieken en

fysieke producten. Financieel kapitaal daarentegen heeft geen territorium, geen materiële activa; het is samengesteld uit pure abstracties, figuren, algoritmen, tekens.<sup>166</sup>

Meer specifiek gaat het om de humane factor, de mens als een complex wezen met én productiekraft, én consumptievermogen, én emoties, én een lichaam, én sociale affectie, én religieuze of politieke overtuigingen die in het kapitalisme wordt 'opgelost'. De zogenoemde *homo economicus* reduceert ieder complex en heterogeen én-én-wezen tot een meetbare eenheid waarvan het gedrag al door even meetbare calculaties zou worden aangedreven en zou kunnen worden verklaard. Een mens is toch in de eerste plaats 'menselijk kapitaal', niet? Het gaat om een 'calculisme' dat onder meer voor een tijdje door de *rational choice*-theorie wetenschappelijk werd onderbouwd. Dat rationalistisch mensbeeld is volgens mij echter een van de oorzaken voor het falen van de klassieke economie in het bieden van oplossingen voor de geschetste organische crisis. Daarbij wordt veelal vergeten dat economie een *humane* wetenschap is. Door al te veel te vertrouwen op wiskundige modellen, kans- en risicoberekeningen wordt ze daarentegen als een rationele machine en een exacte wetenschap voorgesteld, waarin de uitwisseling tussen mensen als een zuivere ruilwaarde wordt begrepen. Zoals een abstract schilderij niet meer zou zijn dan het samenbrengen van wiskundig of algoritmisch berekenbare verfvlakken, zo zijn ook sociale relaties niet meer dan meetbare configuraties. En dat menselijk gedrag wel degelijk rationeel te sturen valt, bevestigt heden ten dage het begeerde spel met metadata en algoritmen.

De abstractiebeweging beperkt zich echter

niet tot het economische domein. Volgens de Franse historicus Pierre Rosanvallon neemt ook de politiek steeds meer afstand van het werkelijke sociale leven. Oude idealen van rationeel bestuur met algemeen kiesrecht en publiekbeheer, zoals een voorvader van de sociologie Auguste Comte die ooit formuleerde, leiden binnen de geschetste representatieve democratie evengoed tot een bijzonder hoog abstractieniveau. Bestuurstechnieken zoals *new public management*, evidencebased policy, audits en monitoringstechnieken, inclusief verkiezingspolls, reduceren vandaag het kleurrijke sociale pallet van de meest uiteenlopende politieke en religieuze opvattingen, van spanningen, energieën en affiniteiten tot een schijnbaar beheersbaar geheel van kwantitatieve verhoudingen.

Die sterilisatie van het sociale leven in berekenbare eenheden herleidt een bevolking tot 'kiesvee' dat net zoals consumenten om de zoveel jaar tot een stem verleid moet worden. De burger wordt een klant, de actieve participant en commoner een consument van al dan niet geprivatiseerde 'openbare' diensten. Administratieve diensten worden binnen deze ideologie overigens wellicht niet toevallig omgedoopt tot 'overheidsbedrijven'.

Zo een berekende consumptiedemocratie verdringt echter dat de huidige sociale realiteit van geheel andere aard is. Volgens Rosanvallon kunnen we in feite alleen nog maar van culturele, etnische en religieuze minderheden spreken, en die minderheid is al lang niet meer het kleine deel dat zich bij het grote deel moet neerleggen. De minderheid is slechts een van de vele gebroken uitdrukkingen van het sociale geheel geworden.<sup>67</sup> Minderheden zijn met andere woorden onmiskenbare en vooral niet te negeren bouwstenen van een samenleving geworden. De rationele negatie van die immense sociale diversiteit, complexiteit én kwaliteit zorgt ervoor

dat de politieke werkelijkheid steeds verder van een sociale realiteit komt te staan, aldus de historicus. Een samenleving valt immers niet meer op basis van gemiddelden te vatten noch te besturen.

Al is de kloof tussen politiek en burger binnen een representatieve democratie nimmer overbrugbaar, een rationalistisch bestuur wekt de illusie dat het wel tot bij die burger kan geraken – of de burger tot bij het bestuur. ‘De kiezer heeft immers gesproken’, claimen politici graag. Maar wat die werkelijk zegt, heeft men op beleidsniveau meestal niet zo goed begrepen. Naar stemmen luisteren is alvast iets geheel anders dan stemmen tellen, zo weten we ondertussen van de deliberatieve en agonistische democratie. Terwijl het beleid denkt dat het zijn volk kent, voelt dat volk zich steeds minder begrepen. Een al te rationeel beleid veegt de complexiteit van een samenleving voortdurend onder de mat. Die samenleving wordt vandaag beheerst door agonie en dissensus. In al haar ongeregeldeheid en polyfone onverenigbaarheid dringt ze toch in hetzelfde kiesdistrict samen. Politieke abstractie die steunt op gemiddelden, verkiezingspolls en technocratische beheersinstrumenten tracht die sociale contradicties, spanningen en breuken op te lossen en te verdringen met calculaties. Maar zoals de psychoanalyse ons leert, kan iedere langdurige verdringing als een boemerang terug in het gezicht van de werkelijkheid slaan.

En dat is er vandaag wellicht aan de hand. Of het nu gaat om illegale *raves* in een bloesemend Limburg of rellen in de straten van Den Haag, Antwerpen of Brussel, het zijn voor mij symptomen van een sociaal onderdrukte werkelijkheid die terug om aandacht vraagt. Van een samenleving die haar eigen samen-zijn weer wil uitdrukken, zichzelf wil vieren ook. En de hedendaagse ‘commons-boom’ is misschien niet meer dan een poging om dat

'ontembare' sociale leven opnieuw ruimte te bieden. Snakken naar ademruimte. Het gaat om een erkenning van leven dat het laatste decennium met iedere verkiezingspoll, audit, trojka, gentrificatie of bezuiniging werd weggerationaliseerd. In de politiek leidt dat volgens Rosanvallon tot een tegendemocratie van burgeractiviteiten, een gemurmel en gewemel van een mondige, soms gewelddadige menigte die steeds meer begrijpt dat haar levenskwaliteit niet samenvalt met de steriliteit van een meerderheid of een begroting in evenwicht.

Maar niet alleen in samenleving en politiek roepen abstractie en doorgedreven rationalisering een tegenbeweging op. Ze doet dat ook in de economie. Ik noem het dorst en honger naar een reële economie en vooral tastbare welvaart. Dat wil zeggen, een economie die tegenover de liberale vrijheid de vergeten overige revolutionaire idealen van gelijkheid en solidariteit plaatst. Kortom, het behelst een verlangen waarin de economie weer de sociale werkelijkheid dient. Dat genereert een hang naar een politiek die opnieuw macht over de economie verwerft om die aan de sociale realiteit te onderwerpen. De groeiende aandacht voor het gemeen is volgens mij ook de uiting van zo een economisch verlangen. Noem het collectief welvaartsverlangen. Net zoals iedere ideologie kijkt die uit naar een ideaal op basis van claims over datgene wat in feite al is: de mens *is* al sociaal, alleen werd die sociale werkelijkheid de laatste decennia aardig onderdrukt.

De verdrongen werkelijkheid lijkt nu terug naar boven te komen en haar bestaansrecht op te eisen. De neoliberale onderdrukking en abstractie van sociale complexiteit wekken juist het verlangen naar dat sociaal leven op. De mens eist zijn bestaansrecht als sociaal dier, als *homo communis* op. Kortom, het is juist 'sociale deprivatie' van het

neoliberalisme die volgens mij de voedingsbodem voor het zogenoemde commonisme vormt. Of, zoals dat veelal met de meeste paradigma's en wereldbeelden gaat, worden die vaak geboren in hun absolute tegendeel. In dit geval gaat het dan om een wedergeboorte: het hyperindividualisme en het kille rationalisme duwt ons richting collectieve warmte en sociabiliteit. Maar wat is dat sociale beestje dan precies?

## Assemblage

Het commonisme baart in vergelijking met de gladde en monochrome marmeresthetiek van het neoliberalisme op het eerste gezicht wel een erg lelijk kind. Tegen de abstractie van het neoliberalisme werpt het commonisme de stijfiguur van de assemblage op. *Assembly* en assemblage liggen wellicht niet toevallig in elkaars verlengde. Het is niet vanzelfsprekend, zelfs niet altijd aangenaam om in zo een geassembleerde omgeving te vertoeven. Wie zich voor het eerst in het sociale leven van het gemeen begeeft, mist bijvoorbeeld al gauw de eenvoud van het cijfer, het overzicht van de statistiek en de abstracte schoonheid van een sluitend wiskundig bewijs. Dat zijn allemaal zaken die het neoliberalisme ons wel wist te bieden, al was het maar om zijn façade van realisme hoog te houden. In het gemeen lijkt alles minder beheersbaar en berekenbaar. De discussiërende en werkende lichamen die een deliberatieve en agonistische democratie bevolken leveren bovendien een boeket van irriterend indringende geuren en lawaai op. Rumor, noise, soms stof met schadelijke deeltjes. Een geldeconomie kan de lucht zuiver houden door lichamen en vervuilende praktijken op veilige (digitale) afstand te houden, soms naar verre landen



te verkassen. In het gemeen komen economie en arbeid echter terug samen, net zoals werk en leven, sleur en passie. Principes en meningen vloeken en botsen er regelmatig met elkaar. Commoners gaan af en toe verbaal met elkaar op de vuist om een andere keer weer innig tegen elkaar aan te vlijen. Die sociale wispelturigheid trachtte het liberalisme en neoliberalisme evengoed onder controle te krijgen door onze affectuushouding van zorg en liefde naar de privésfeer van het gezin te bannen. Of, zoals Thatchers beruchte interview in *Women's Own* verdergaat: 'There are (only) individual men and women and there are families.'

De klassieke burgerfamilie is inderdaad een van de weinige sociale eenheden waar het neoliberalisme nog mee kan leven. Die blijft in de privésfeer namelijk nog relatief beheersbaar, maar vooral ook gemakkelijk exploiteerbaar. De ban naar de private sfeer wekt immers de illusie op dat sociale reproductie en zorgarbeid buiten de productieve en lucratieve economische orde vallen. *Women's Own* ten spijt, zou je zo een verbanning vanuit feministisch perspectief als een patriarchale *enclosure of the commons* of misschien zelfs als *macho free riding* kunnen bestempelen. Goedkope, of veelal 'gratis' reproductieve arbeid zoals zorg, opvoeding en thuisonderwijs, staan immers ten dienste van zogenoemde productieve arbeid die buiten het 'commonale' gezin om – dat in onze lage landen statistisch gezien nog steeds het meest op de schouders van moeder de vrouw rust – kan worden gekapitaliseerd. Het omarmde burgergezin sluit sociale reproductie nu niet alleen op in een private contractrelatie, de sociale vorm blijkt tegenwoordig evengoed economisch en ecologisch ongezond. Zeker na de recente energiecrisis is de *oikos* van het nucleaire gezin bijzonder kosteninefficiënt gebleken en alle zonnepanelen ten spijt, een eengezinswoning

met één tot twee auto's voor de deur weegt momenteel toch wel erg zwaar op het milieu. Punt is dat het sociale leven dat het neoliberalisme tolereert of beter, aanmoedigt in feite erg problematisch is gebleken.

De meer gedifferentieerde commonale liefde barst vandaag dan ook niet alleen omwille van emotionele en sociale, maar ook omwille van economische en ecologische redenen uit de voegen van de huiskamer. Binnen het commonisme wordt de procreatieliefde van de bijtjes en de bloemetjes ingeruild voor die van de liefde omwille van de liefde tussen wespen en orchideeën, zoals Hardt en Negri het enigszins poëtisch omschrijven.<sup>68</sup>

Of met een andere metafoor: terwijl het neoliberalisme de kwaliteit van seks aan het aantal opgeleverde kinderen afmeet, waardeert het commonisme de intimiteit, intensiteit, de sociale energie, maar ook wel het plezier van de daad op zich. Hier is met andere woorden dan toch voor een keer de Nederlandse interpretatie van het woordje 'goesting' op zijn plaats. Wat ik hiermee wil zeggen? Het commonisme duwt een deel van ons privéleven, of toch wat het liberalisme en neoliberalisme als een private aangelegenheid beschouwden – met name, reproductieve arbeid – terug buiten de huiskamer. En dat maakt er het sociale leven niet altijd gemakkelijker op. Leven en werk, private en publieke aangelegenheden beginnen er gemakkelijk doorelkaar te lopen.

Aantrekken en afstoten bepaalt alvast de sociale dynamiek van de commons. Het zijn de kinetische bewegingen van de zwerm die er de wrijving en energie bepalen. Coöperatie in dissensus en agonie, het is niet altijd een pretje om erin te werken noch te leven. Of beter, het is soms intens genieten van de convivialiteit en solidariteit om een andere keer in een gemeen vijandige sfeer terecht

te komen. 'Gemeen' heeft inderdaad op zijn minst twee betekenissen.

Maar een ding is zeker: tegenover de koele abstractie en apathie van de geldeconomie garanderen de discussies in *assemblies*, bewegingen van aantrekken en afstoten een aangename warmte die weliswaar af en toe oververhit geraakt. Of het nu gaat om intense liefde of verhitte disputen, beide voorzien ze het gemeenzame leven van hoge temperaturen. Zowel empathie als wederzijdse aversie kunnen er de sfeer bepalen. Laten we het gemeen daarom vooral niet romantiseren, toch niet zoals we ooit met communes en *community art* uit de jaren zestig deden. Geen harmonie. Het commonisme is een queeste naar nieuwe samenlevingsvormen en over glad ijs gaan zulke ondernemingen nu eenmaal niet. Passie en lijden – zoals dat van het toenemend precariaat – lopen er samen waardoor de collectieve onderneming vaak iets tragikomisch krijgt. Er wordt veel gelachen en gefeest in de common pool resource, maar ook heftig gediscussieerd, gezwoegd en gezweet.

Zoals ik al in het tweede hoofdstuk suggereerde: de onderdrukking van het sociale leven door een abstraherende geldeconomie leidt dan misschien wel tot een herwaardering van dat sociale leven, het mondt daarom niet zomaar in een vrolijk vibrerend gemeen uit. Ook religies, fundamentalismen en neonationalismen, inclusief sommige populismen zoeken een antwoord op de sociale armoede die het neoliberalisme ons heeft nagelaten. Bovendien zijn er politieke krachten die op beide paarden wedden: ze combineren met gemak een conservatief en 'stichtelijk' nationalisme met een onderliggende neoliberale agenda. Terwijl ze via de laatste weg het sociale weefsel en de welvaartsstaat ondergraven, beloven ze via de eerste weg meer 'wij-gevoel' of een 'Big Society'

à la voormalig Brits premier David Cameron. Die beloftes blijken een goede lipservice aan bevolkingsgroepen die sociaal gedepriiveerd geraakten, maar in feite bieden ze geen structurele oplossingen om het maatschappelijk weefgetouw werkelijk aan te vieren. Niet alleen sociale, maar ook politieke en economische relaties zullen daarvoor fundamenteel moeten worden herdacht. En dit brengt me terug bij de hypothese van het commonisme.

## Monster

Zoals aangegeven, wordt de esthetiek van het commonisme niet door abstractie, maar door assemblage getekend. De organisatie en het beheer van de commons vragen om een heterogene mix van praktijken, waarin zowel economie, politiek, ecologie als sociale zorg en liefde versmelten. Die melange maakt van het gemeen regelmatig een heterogene kluwen waarin tegenstrijdige belangen kruisen en botsen. Uiteenlopende maatschappelijke lagen en strekkingen schuren er tegen elkaar, maar niettemin lonken ze naar eenzelfde horizon, een waar de sociale orde gelijkheid en solidariteit met vrijheid in evenwicht brengt. Commoning klinkt misschien wel als de *noise rock* van Sonic Youth. Melodieuze en dissonante klanken wisselen elkaar af op pompende ritmes. Iedereen voelt de energie, de wil tot samen bewegen, maar de onheilspellende sound voerspelt tegelijk hels lawaai en harde clashes. Sociale veranderingen verlopen nu eenmaal moeilijk en doen soms pijn, maar het is juist in deze schurende setting dat het sociale terug aan den lijve wordt ondervonden. Je wordt er als het ware in ondergedompeld. En waarschijnlijk ligt hier ook een stevig fundament voor het commonisme. Je kan er weer de sociabiliteit proeven en voelen.

Commoning-praktijken vertrekken bovendien uit een noodzaak om het sociale en economische leven te redden. Organisaties van de commons ontstaan vaak in crisis en uit reële noden. Zo is welbekend dat de massale bijeenkomsten en de assemblages op het Syntagmaplein in Athene in 2011 het startschot betekenden van vele alternatieve organisatievormen, van solidariteitsbakkerijen, -boerderijtjes, -scholen tot en met toegankelijke medische centra. Het falen van markt en staat geeft inderdaad aanleiding tot een heropleving van de commons en dergelijke bewegingen beperken zich niet tot protestacties en bezettingen. Ze zijn niet alleen tegen een bestaande politieke en economische orde, ze geven er ook een tastbaar alternatieve invulling aan. Daarom sprak ik in vorig hoofdstuk al over 'vitalisme' en 'positieve' politiek.

Het is in de zelforganisatie dat met nieuwe sociale verhoudingen wordt geëxperimenteerd. Juist door de reële ervaring met en gewenning aan alternatieve sociale leefvormen gaan meer duurzame veranderingen tot de mogelijkheden behoren. Dat mag ook een les zijn voor kunstenaars en andere creatieven die werkelijke veranderingen willen doorvoeren. Zoals de pogingen van Jef Geys al in de jaren tachtig van de vorige eeuw leerden, kunnen ze hun activiteiten niet meer louter tot het artistieke en discursieve terrein beperken. Hun autonomie zal enkel mogelijk zijn wanneer ze de organisatie van de kunstwereld en creatieve sector zelf onder handen nemen. Ook hier kan slechts alternatieve zelforganisatie van het totale sociale verkeer een werkelijke transformatie genereren.

De hands-on attitude maakt dat commons-ondernemingen soms langzaam groeien, met veel vallen en opstaan en – eigen aan de 'assemblagemethodiek' – met ellenlange discussies gepaard kunnen gaan. De pragmatiek maakt weliswaar ook

dat het sociale weefsel wordt geherarticuleerd en geherorganiseerd. Wellicht zit hierin een belangrijk verschil met de meeste protestbewegingen uit de jaren zestig, maar ook met Tea Party-acties van het begin van de eenentwintigste eeuw en zelfs met klassieke vakbondsacties. Meestal beperken dergelijke protesten zich tot politieke acties en eisen ze hervormingen binnen bestaande politieke en economische kaders. Communes in de jaren zestig experimenteerden dan wel met nieuwe samenlevingsvormen, maar ontsproten veeleer aan een ideologische of spirituele overtuiging dan aan een praktische noodzaak. Protesten uit conservatieve en neonationalistische hoek grijpen dan weer terug naar traditionele levensvormen en idealistische voorstellingen van familie en eigen volk. De eisen van vakbonden, ten slotte, zoals loonsverhoging, meer verlofdagen en arbeidstijdverkorting, blijven veelal reformistisch en binnen de economische sfeer steken. Daarmee verbeteren ze misschien de arbeidsomstandigheden, maar ze bevestigen ook veelal de bestaande arbeidsverhoudingen.

Commons-organisaties verschillen volgens mij op zijn minst op twee manieren van voorgaande bewegingen of ze kunnen dat toch doen: (1) hun acties zijn niet alleen door een ideologie ingegeven, maar hebben een 'hands-on' karakter. Alternatieve sociale organisatievormen worden al in en tijdens sociale acties effectief opgezet en uitgetoet; en (2) die acties beperken zich niet tot de arbeids-sfeer. Initiatieven vertrekken daarentegen vanuit concrete noden die het totale sociale leven aangaan. Daarom noem ik commonisme ook wel een *practice-based* ideologie. Het verschilt bovendien van de traditionele vakbondsfilosofie door ver buiten de arbeidssfeer te kleuren. Zo wordt bijvoorbeeld veelal met klassieke arbeidsverhoudingen gebroken. De arbeidersbeweging verruimt in het commonisme

tot een sociale beweging of een kleurrijke civiele parade met een veel heterogener eisenpakket. Niet alleen de werkomstandigheden worden in acties en organisaties aangekaart, maar de totale levensomstandigheden waardoor klassieke klassenstrijd zich mengt met onder andere genderzaken, ecologische, postkoloniale en transculturele discussies. Kortom, zogenoemde 'intersectionaliteit' komt in het commons-verhaal centraal te staan. Dit temeer omdat zoals hierboven wat lyrisch omschreven, in dat verhaal het debat over productie aan dat van reproductieve arbeid of huishoudelijke arbeid wordt gekoppeld.

Het commonisme raakt met andere woorden aan het volledige leven, in al zijn complexiteit en tegenstrijdigheden. Het doordringt zowel de publieke als de private sfeer, zowel werk als vrije tijd. Sociale (klassen)strijd mengt bijvoorbeeld met identiteitspolitieke en ecologische eisen. En wellicht heeft het daarom ook de potentie van een partijpolitiek-overschrijdende ideologie. Net zoals de vrijheidsboodschap van het neoliberalisme over de partijgrenzen heen links en rechts wist te verleiden, zo trekt de hang naar meer sociabiliteit op dit ogenblik niet alleen de arbeidersklasse aan, maar evengoed een bedreigde middenklasse. Bij proletariaat en precariaat, bij werkenden en werklozen, bij studenten en gepensioneerden, bij vrouwen, mannen en non-binairen, bij heteroseksuelen en holebi's, bij legalen en zogenoemde illegalen, bij zwart en wit groeit een commonaal verlangen. Zoals in het begin van dit boek aangegeven, ervaren bovendien zowel progressieve als conservatieve krachten de gevolgen van sociale deprivatie. Neoliberalisme zaait nu eenmaal armtierig op sociaal vlak.

Het idee van de commons wordt tegenwoordig alvast vanuit erg uiteenlopende hoeken van de

samenleving geclaimd en verdedigd. Daarin sluipt de potentie van een ver uit deinende ideologie, maar ook van een monsterlijk wezen. De claims en projecties van vele tegenstrijdige krachten maken dat het commonisme eruit kan zien als een bloedmooie dan wel spuuglelijke assemblage. We kunnen wel samen dromen van een sociaal en commonaal leven, maar of de realisatie van die droom nog werkelijk aan die droom zal beantwoorden, blijft voorlopig koffiedikkijken. Vanuit alle hoeken gluren er alvast verdachte kapers op de kust, van maffia, libertijnen tot illiberalen en overheden die gewoonweg op hun verantwoordelijkheden willen bezuinigen. Allen hebben ze baat bij de commons, maar veelal om de verkeerde redenen.

Er sluipt daarenboven binnen het commonisme zelf een venijnig addertje onder het gras. Het systeem staat of valt met de manier waarop de toegang wordt gereguleerd en gesanctioneerd, de manier waarop onder meer freeriders en andere misbruiken zoals herkapitalisatie worden gedetecteerd en gepareerd.<sup>69</sup> Hoe horizontaal en democratisch dat sanctiesysteem ook mag zijn, wanneer staat en markt buitenspel worden gezet, blijven enkel commoners over die commoners kunnen en mogen controleren. Of het nu om positieve of negatieve sancties gaat, historische ervaringen met sociale controlesystemen leren dat die bijzonder beklemmend kunnen werken. Temeer omdat de commons de totale mens aangaat, en dus ook de private sfeer penetreert, kan de sociale controle totalitaire vormen aannemen. Sociale media en onlinecultuur geven daar momenteel een voorproefje van. Wanneer doen en laten voortdurend door anderen kan worden geobserveerd en becommentarieerd, kom je gemakkelijk in een claustrofobische sfeer terecht.

Zo een 'interveillance' mag voor mij dé



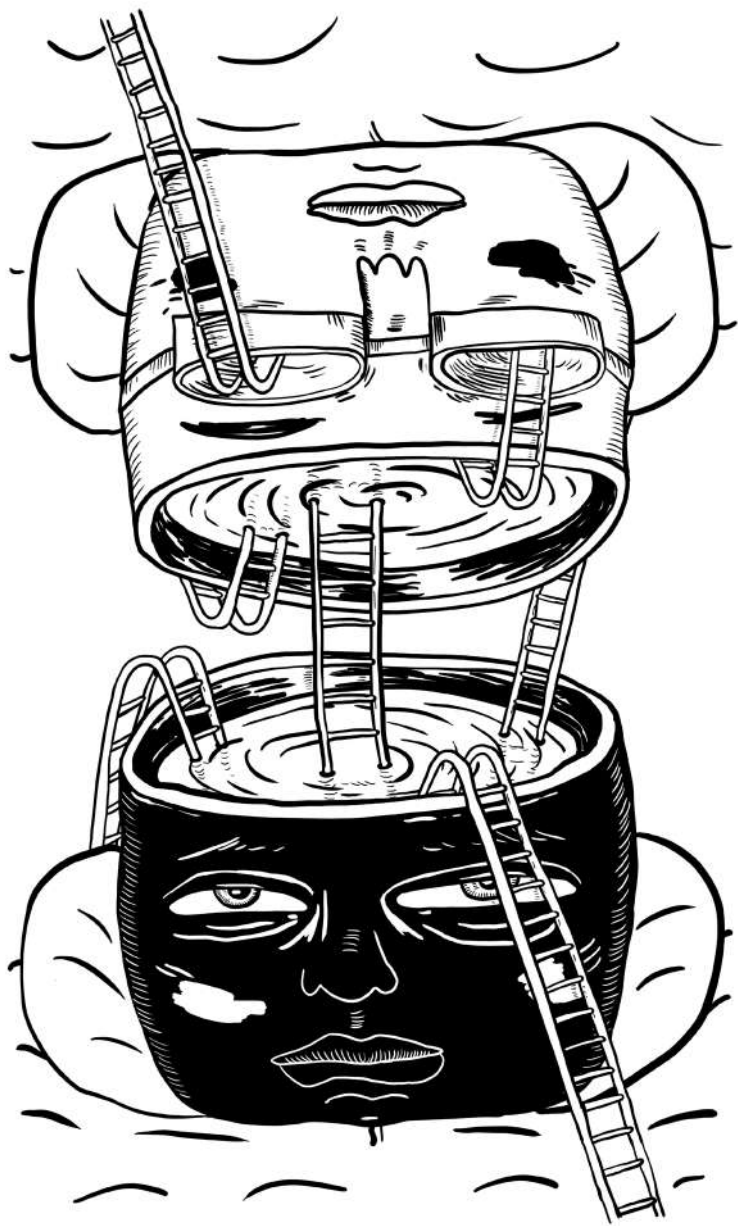
achillespees van het commonisme worden genoemd. Het gaat om een interactief surveillanceprobleem dat tegenwoordig nogal eens wordt genegeerd, zowel door fervente commoners als hun theoretische pleitbezorgers. Zeker de exogene strekking heeft wel al eens de neiging tot verdringen en verbloemen. De sociale controleproblemen maken van het commonisme echter een ideologie als alle andere – een met zowel utopische als dystopische perspectieven.

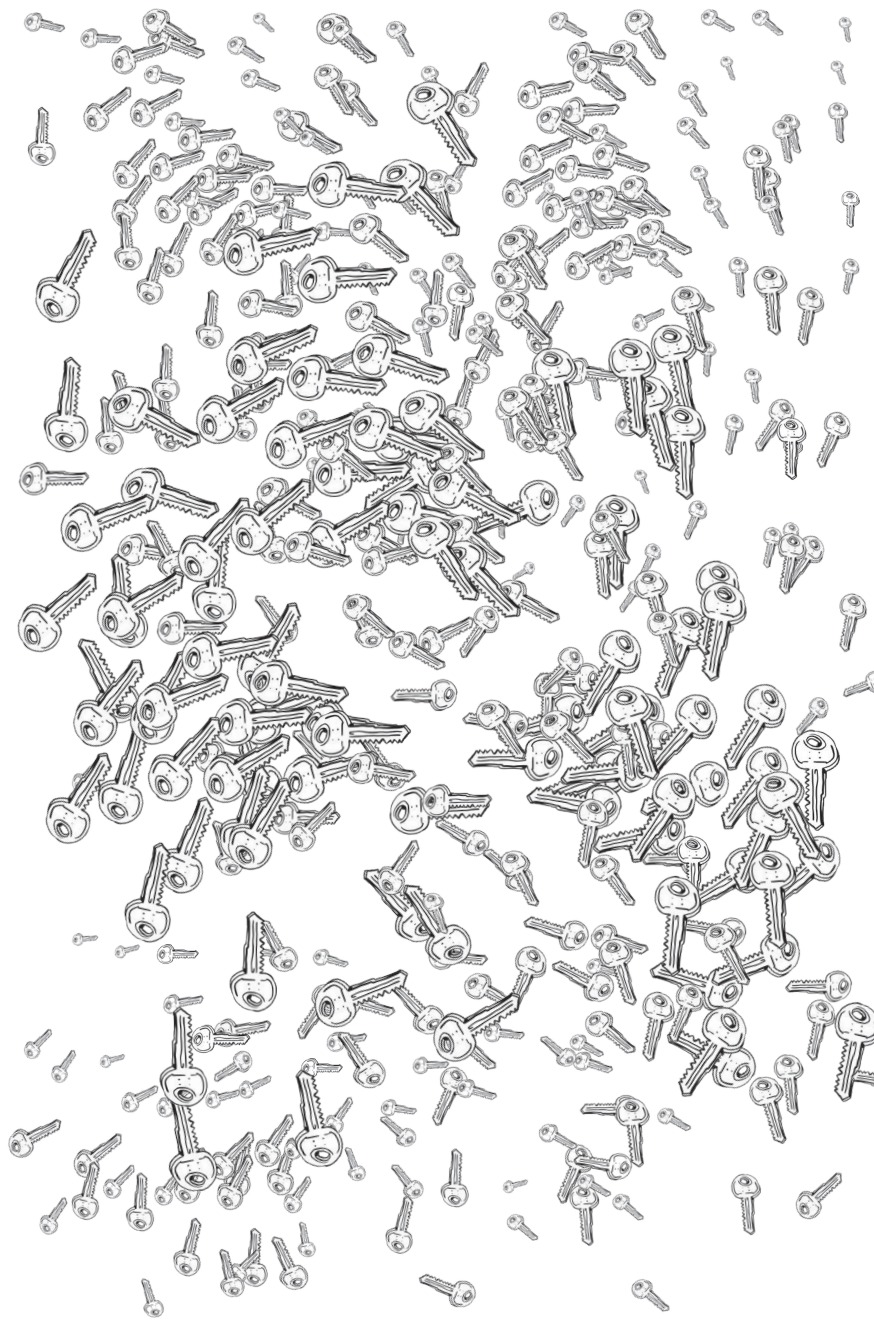
Ieder waarderegime dat zijn hoogste waarde blind nastreeft, dreigt er zichzelf in te verslikken. Zo ondergraaft de neoliberale politicus zijn eigen gezag en legitimiteit wanneer die de overheid en de welvaartsstaat tot een minimum afbouwt. De regering waar die zelf in zetelt wordt immers overbodig geacht. Zo sterft ook de kapitalist die alleen nog maar geld met geld wil maken uiteindelijk van de honger, omdat het enige wat hem nog rest eurobiljetten zijn. En die zijn niet te vreten. Wie alleen naar geld lonkt, lijdt op zijn minst na een tijdje aan mentale armoede. Hardt en Negri stellen het zo:

‘Hoe minder je eet, drinkt, boeken koopt, naar het theater gaat, danst, drinkt, denkt, liefhebt, theoretiseert, zingt, schildert, schermt, etc. hoe meer je spaart – hoe groter de schat zal worden die geen van beide motten noch maden kunnen consumeren – jouw kapitaal.’<sup>70</sup>

Maar de commonist kan zich net zo goed verslikken in het ideaal dat die nastreeft. De sociale soep waarvan commoners zo graag proeven, wordt dan te dik opgediend. Boven een zekere grens werkt ook sociabiliteit verstikkend. Of, zoals we in het boek *The Aesthetics of Ambiguity* vaststelden: geen enkel systeem overleeft wanneer het niet ook op iets

vreemds in zichzelf vertrouwt.<sup>71</sup> Systemen die naar purificatie van hun eigen waarden neigen, leiden tot uitzuivering, *cancel culture* en deportatiepraktijken. Ze installeren uiteindelijk een regime van wantrouwen, zelfs paranoia, of ze nu vanuit linkse of rechtse hoek komen. Dat baant de weg voor kannibalisme: een orde die zichzelf van binnenuit opvreet.





# VERTROUWEN

## Driehonderd sleutels

Het 'Culture Talks'-symposium waar ik al meermaals aan refereerde, leverde veel interessante inzichten op, maar deze anekdote sprak wat mij betreft toch wel het meest tot de verbeelding: driehonderd sleutels. Iva Čukić leek het in haar lezing slechts terloops te vermelden. Als medeoprichtster van de urbane activistenbeweging 'Het Ruimteministerie' in Belgrado beheert Čukić mede Magazin, een industrieel complex dat in 2009 werd ingericht als een artistiek en cultureel gemeengoed voor onafhankelijke cultuurproductie, tentoonstellingen, artistieke experimenten, workshops, performances, lezingen en debatten. Magazin geeft momenteel onderdak aan een bont gezelschap van kunstenaars, ontwerpers, activisten en gemeenschapsinitiatieven. Dus alweer, aan cultuur in de brede zin van het woord. Hedendaagse dans staat er naast politieke debatten, beeldende kunst naast stedelijke planning.

Het gebouwencomplex staat open voor alle niet-commerciële activiteiten. Voor het reserveren van de ruimtes gebruikt Magazin onder meer een digitale agenda. Om de gebouwen echter vrij en gemakkelijk toegankelijk te maken werden over de jaren heen iets meer dan driehonderd sleutels uitgedeeld aan gebruikers. Hoeveel sleutels er momenteel precies in Belgrado in omloop zijn weet in feite niemand meer. Toen Čukić dat vertelde, viel menig mond open in de conferentieruimte. Verbazing, temeer omdat de Servische activiste erbij vermeldde dat tot nog toe geen noemenswaardige incidenten in Magazin zijn gebeurd.

We kunnen het ons moeilijk voorstellen.

Driehonderd sleutels in omloop van pakweg het Kaaitheater in Brussel of de Rijksacademie in Amsterdam? Dag en nacht toegankelijk. Geen security noch alarm. Ik zou het geen enkele museumdirecteur of concertzaalbeheerder durven aanbevelen. Zoals ieder commons-initiatief kan je Magazin niet zomaar naar een andere context kopiëren. Toch zeker niet naar een culturele omgeving waar iedereen meteen naar aansprakelijkheid en een verzekeringspolis vraagt. De angst dat er ook maar iets zou kunnen mislopen, zette cultuurinstellingen in de lage landen in een veiligheidsmodus. En toegegeven, wanneer ikzelf mijn lidmaatschap voor een bestuursorgaan toezeg, is dat alleen op voorwaarde dat de organisatie een bestuurdersaansprakelijkheidsverzekering voor me afsluit. Ook ik dek me in uit angst voor eventuele mistoestanden en accidenten. Ook ik vertrouw het niet helemaal. Volgens mijn collega's die gelijkaardige engagementen aangaan, is daar overigens niets mis mee. Onze samenleving ontwikkelde nu eenmaal allerhande procedures, regels en verzekeringen, om ons gebrek aan vertrouwen te compenseren.

Het voorbeeld van Magazines driehonderd sleutels zette me echter aan het denken. Hoe komt het dat we zoiets in België en Nederland haast onmogelijk achtten? Waar komt dat wederzijds vertrouwen in Servië en een stad als Belgrado vandaan? Heeft het misschien te maken met een fundamenteel verschil tussen Serviërs, Nederlanders en Belgen? Aangeboren wantrouwen of vertrouwen? Het DNA van een volk? Ondertussen weet u wellicht dat ik die vragen onmogelijk affirmatief kan en wil beantwoorden. Hooguit heeft het met diep ingesleten gewoontes te maken, maar die zijn kneedbaar, zowel in Servië als in Nederland en België. En ik word ondertussen wel erg voorspelbaar: evengoed wantrouwen en vertrouwen zijn een

zaak van cultuur. De juiste vraag is daarom veeleer wat ons zingevingsysteem al dan niet wantrouwig maakt. En dit is alweer geen onbelangrijke kwestie wanneer we het over het gemeen hebben.

Zoals in het hoofdstuk over gemeenzamen vermeld, vertoeven nogal wat commons-initiatieven en organisaties in de a-legaliteit. Het gebrek aan contracten, wettelijke overkomsten, duidelijke kaders en verzekeringen zorgt ervoor dat ze vaak op andere zaken moeten steunen. Dat maakt nieuwsgierig. Waar komt het vertrouwen dan wel vandaan? De driehonderd-sleutels-anekdote doet vermoeden dat we bij commoners wel eens advies zouden kunnen inwinnen over hoe we fiducia kunnen opbouwen of herstellen. Dat laatste blijkt geen overdreven luxe voor regio's en landen die paradoxaal in luxe leven, zoals Vlaanderen en Nederland.

Vertrouwen, of beter een cultuur van wantrouwen, lijkt juist in welvarende streken een probleem. Het is soms zelfs een draak van een aandoening die leidt tot inefficiëntie, peperdure beveiligings-systemen, rigide maatregelen, overregulering, juridisering én het eindeloos doorschuiven van verantwoordelijkheden. Van het kastje naar de muur. Binnen een cultuur van wantrouwen wordt het steeds gewaagder om nog verantwoordelijkheid te nemen. Zou het commonisme hier een uitweg kunnen bieden?

## Het land van wantrouwen

Voor wie er nog aan zou twijfelen, leg ik toch maar even de feiten op tafel. Wantrouwen is wel degelijk een economisch, politiek en sociaal probleem. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de cijfers die onder andere Eurostat (Europees Bureau voor Statistiek), het





Nederlands Sociaal en Cultureel Planbureau en Statistiek Vlaanderen regelmatig publiceren. Uit zogenoemde vertrouwensbarometers blijkt dat de afgelopen twee decennia de fiducia in overheden en politieke partijen aardig is afgenomen. Ook in instituties binnen en buiten overheden, zoals in het rechtssysteem, media en banken is het vertrouwen veelal tanend.

Redenen die hiervoor worden opgegeven zijn de financiële crises, de opkomst van populisme en negatieve ervaringen met experts en elites. Soms ook schandalen, gesjoemel en corruptie. De opkomst van sociale media blijkt bovendien een belangrijke rol te spelen. Mensen die veel sociale media gebruiken, hebben over het algemeen minder vertrouwen in overheden en instituties dan mensen die dat weinig doen. En nu ik toch met het opdelen van bevolkingsgroepen begonnen ben: hogere-schoolden hebben door de band meer vertrouwen in overheden dan lagere-schoolden; mannen meer dan vrouwen; de gekleurde bevolking minder dan de witte populatie. Middenklassers hebben door de band ook meer vertrouwen dan lagere-klassebewoners, maar het vertrouwen in politieke partijen is de laatste jaren ook bij die middenklasse zienderogen afgenomen. De eerder gesignaleerde bedreiging van de middenklasse heeft daar wellicht iets mee te maken. Net zoals voor de andere gesignaleerde bevolkingsgroepen, geldt dat zij die minder macht in een samenleving hebben, ook minder vat op het eigen doen en laten kunnen krijgen. Een dergelijk gebrek aan autonomie is een belangrijke bron van wantrouwen.

Verder misschien niet onbelangrijk met betrekking tot het commons-verhaal en het eerder genoemde kosmolocalisme: mensen hebben over het algemeen meer vertrouwen in lokale overheden dan in nationale overheden. Dat heeft onder meer te

maken met het feit dat lokale ambtenaren en politici meer zichtbaar zijn en vooral een directer contact hebben met burgers.

Geografische en fysieke nabijheid doen ertoe, zo leert ook de eerder gesignaleerde Zuckerman met zijn boek *Mistrust*. Die wijst daarin op enkele belangrijke oorzaken van wantrouwen. Een eerste daarvan gaf ik al in het begin van dit boek aan: een overheid die diensten en zorgfuncties uitbesteedt en privatiseert, ziet op termijn het kwik in de vertrouwensbarometer aardig zakken.

Die privatisering brengt volgens antropoloog David Graeber het eerder vermelde 'doorschuiven van verantwoordelijkheden' met zich mee.<sup>72</sup> Vroeger stond je misschien in een lange rij bij een staatsbedrijf, vandaag wordt je soms een uur lang aan het lijntje gehouden door een of ander opaak bedrijf. Een commerciële provider helpt u tegenwoordig aan de andere kant van die lijn met een probleem. Druk wel eerst op 'één' voor taal x, dan 'drie' voor service y, dan terug op 'één' voor een antwoord op vraag z en luister vervolgens naar wat muzak om de oplopende wachttijd te sussen. Er zijn nog acht wachtenden voor u, nu nog zeven. Als je dan eindelijk iemand aan de lijn krijgt, blijkt je toch niet aan het juiste adres te zijn.

Niet alleen doorverwijzen, maar ook de hedendaagse digitale anonimiteit schenkt weinig vertrouwen. Tien jaar geleden werd je na lang wachten misschien wel geconfronteerd met een weinig enthousiaste loketbediende, tegenwoordig moet je het met je eigen scherm doen. Als je dan toch moet bellen, krijg je een immer behulpzame – want op klantvriendelijkheid getraïnde, maar anonieme stem aan de lijn. Gevolg van die onpersoonlijke bediening is dat burgers het gevoel krijgen dat ze zich niet meer tot levende wezens verhouden maar tot machines en systemen. Overheden, maar ook

private instellingen zoals banken hebben steeds minder een gezicht. Het digitale loket maakt ons de speelbal van algoritmen en binaire opties tussen enen en nullen. Alles wat daartussen valt, blokkeert het systeem. Opnieuw: we zijn het onderwerp van kwantificering en ver doorgedreven abstractie. Die laten nog maar weinig interpretatie en nog minder empathie toe. Dat leidt tot vervreemding. Wie kan je immers nog voor hét systeem ter verantwoording roepen? Het systeem zelf geeft alvast niet thuis.

Een tweede belangrijke oorzaak voor een cultuur van wantrouwen is volgens Zuckerman het gevoel van machteloosheid of meer specifiek de ervaring dat handelingen – zoals bijvoorbeeld gaan stemmen, een petitie ondertekenen of een klacht indienen – geen invloed hebben. Wat we ook doen, het haalt allemaal niet veel uit. Instellingen die ons leven bepalen, laten weinig inspraak toe en acties die we erin of ertegen ontwikkelen, maken nauwelijks verschil. Dat geldt ook steeds meer voor de organisaties en bedrijven waar we werken. Mijn Nederlandse collega's spreken bijvoorbeeld van 'matraspolitiek'. Je kan wel tegen een bestuur of directie blijven opboksen, maar je vragen, commentaar en kritiek worden voortdurend diplomatisch teruggekaatst. 'Wat denk je nu zelf?', vraagt de goed getrainde leidinggevende. 'Hoe zou je zelf het probleem aanpakken?', vraagt de uitgekiende manager. 'Wat zijn je eigen doelstellingen?', vraagt de verantwoordelijke in het jaarlijks functioneringsgesprek. Verantwoordelijkheid wordt daarmee steeds meer bij de individuele werknemer gelegd, alsof die zomaar van de koers van het instituut of het systeem zou kunnen afwijken. Wanneer de illusie van zo een gepersonaliseerd traject wordt doorzien, rest nog meer wantrouwen.

Het onbehaaglijk gevoel van machteloosheid wordt tegenwoordig bovendien aangemoedigd door

openlijk geëtaleerde onverschilligheid. Het media-beeld is bekend: wat oppositie of critici ook zeggen, wanneer die alleen al maar beginnen te spreken, verschuilen regeerders en beleidsverantwoordelijken zich achter hun smartphone of computerscherm. Desinteresse als machtsvertoon. Openlijke apathie, het is de dooddoener van ieder vertrouwen. Maar er zijn ook lepere vormen, zoals schijn-democratie. Inspraakmomenten organiseren waar burgers hun zegje mogen doen, maar waar niemand weet wat daarna met dat zegje wordt gedaan. Niets meestal, zo voelt dat toch. Misschien gebeurt er wel degelijk iets met geuite bekommernissen, maar vertrouwen en wantrouwen zijn net als passie een subjectief gevoel. En een sfeer van vertrouwen valt net als de eerder aangeraakte politieke atmosfeer moeilijk empirisch te bewijzen. Ook hier speelt weer het viscerale en esthetiek, maar daarover zo dadelijk meer.

## Transparantie

Geen controle meer hebben over het eigen handelen of er geen effect van kunnen zien, is een belangrijke oorzaak voor wantrouwen. Soms hebben onze acties wel degelijk effect, maar kunnen we het niet waarnemen omdat het beslissende gesprek hierover achter gesloten deuren valt. Daarom pleit menig vertrouwensexpert en -consulent voor transparantie. Het is ondertussen wellicht het meest voorgeschreven recept voor leiderschap en goed bestuur. Wees transparant! Gebrek daaraan creëert ruimte voor speculatie, vermoedens van verborgen agenda's, achterdocht, zelfs paranoia. Het bevorderen van open communicatie is daarom essentieel. Het delen van informatie, het verstrekken van een duidelijke uitleg en het vermijden van

geheimhouding kunnen bijdragen aan het versterken van vertrouwen. Het installeren van controlemechanismen, audits, evaluaties en het toestaan van externe beoordelingen doen de rest. Ze maken tegenwoordig deel uit van de jaarlijkse betrouwbaarheidsschoonmaak, of noem het 'vertrouwensrituelen'. Die kunnen soms daadwerkelijk de fiducia herstellen.

Echter, de transparantiemantra heeft ook averechtse effecten. Audits, accreditaties en evaluatiesystemen kunnen worden ervaren als controlemechanismen die louter gericht zijn op het opsporen van fouten en tekortkomingen. Dat kan leiden tot een gevoel van constante surveillance en het idee dat medewerkers of organisaties niet volledig kunnen worden vertrouwd. In *The Transparency Society* wijst de Duits-Koreaanse filosoof Byung-Chul Han bovendien op het gevaar van verlies aan authenticiteit, spontaniteit en creativiteit door onze oplopende transparantieobsessie.<sup>73</sup> Zowel op sociale media als op de werkvloer voelen mensen zich gedwongen om een bepaald imago op te houden, een immer actief profiel op te bouwen dat hun prestaties voortdurend aan anderen moet etaleren. Dat sociaal opgelegde exhibitionisme leidt tot een gebrek aan oprechte relaties en een oppervlakkige cultuur, waarin mensen zich verschuilen achter maskers van perfectie. Het vermogen om af te wijken van normen en verwachtingen wordt belemmerd door de constante druk om te conformeren en zichtbaar te zijn. Dit resulteert in een gebrek aan diversiteit en innovatie.

Gevolg is dat mensen op zoek gaan naar plekken en strategieën om zichzelf te verbergen. Zich al dan niet retorisch indekken, activiteiten verhullen en façades optrekken behoort met andere woorden altijd tot de mogelijkheden. Transparantierituelen zetten dan paradoxaal aan

tot on-transparant gedrag. Activiteiten worden versluierd en dat gebeurt met bekende tactiekjes en methodiekjes. Verstoppertje spelen. Soms ook kat- en muisspel. Op een andere boekhouding inschrijven. Buiten de muren overleggen. Onder de radar blijven. Het hoeft weinig uitleg dat vaak moeilijke probeersels, risicovolle experimenten, maar ook innovatieve initiatieven en, jawel, a-legale commons-praktijken liever buiten het zicht van auditoren en accreditoren worden gehouden. Wat buiten de template van het evaluatieformulier of het zelfreflectierapport kleurt, wordt immers moeilijk begrepen. Lees: het roept gemakkelijk vragen én wantrouwen op, wat op zijn beurt weer om nog meer verantwoordingsbureaucratie vraagt. En wie heeft daar nog zin in?

Dat geldt tenslotte ook voor opgedreven onderlinge competitie. Ik vermeldde het eerder al. Systemen die concurrentie aanvuren, maken dat medewerkers elkaar als mededingers zien. Zeker in de cultuursector waar alsmaar meer freelancers of zzp'ers rondsluipen, kan iedereen potentieel iedereen de loef afsteken. 'Gezonde argwaan' is bijgevolg aangeraden. Maar ook een cultuurbeleid en subsidiesystemen die competitiviteit aanmoedigen, genereren niet uitzonderlijk een verdeel-en-heers-regime. Binnen de sector is iedereen dan een concurrent van iedereen, of het nu om individuen of organisaties gaat. Een subsidiesysteem werkt immers als communicerende vaten. Wat de ene krijgt, krijgt de andere niet of minder. Competitie liquideren, lijkt dan ook een belangrijk devies voor wie vertrouwen wil winnen.

Een competitief beleid genereert echter om nog andere redenen wantrouwen. Om mee te kunnen dingen voor beurzen of subsidies, laten overheden en fondsen nogal eens graag uitvoerige dossiers schrijven. Zowel om een subsidie aan

te vragen als om – indien verkregen – achteraf de nodige verantwoording aan te leveren. Ook die systemen worden momenteel alsmear meer digitaal georganiseerd, wat alweer afstand tot 'het systeem' vergroot. Binnen een cultuursector wordt er echter ook het wantrouwen tussen grote spelers en de kleintjes mee opgedreven. De groten hebben immers meer middelen om een dergelijke dossierlast te dragen. Soms hebben ze er zelfs meerdere personeelsleden voor in dienst. Kleine spelers kunnen dat niet betalen, wat binnen de sector een mattheuseffect genereert: de rijken worden rijker en de armen armer.

Het was bijvoorbeeld de oplopende bureaucratie die de eerdergenoemde kleine speler Onder Stroom de das omdeed. In een 'Creative Europe'-onderzoek dat ik enkele jaren geleden met Trans Europe Halles en de European Cultural Foundation uitvoerde, kwamen we tot gelijkaardige conclusies met betrekking tot de commons. Bureaucratie, regels en verantwoordingslast zijn naast privatisering de grootste vijanden van het gemeen, zeker als het om grassrootorganisaties gaat.<sup>74</sup> Het weerhoudt vooral kleine initiatieven om er alleen al maar aan te beginnen. Ik bedoel dan aan het opbouwen van een commons of het aanvragen van subsidies en fondsen. Vandaar mijn eerdere pleidooi voor een inductief beleid en een lichte toets aan kaderwetten om het gemeen te redden.

Het door Europa ingevoerde tijdschrijven en de registratielast doen echter net het omgekeerde. Wat doe je in een enthousiaste cultuursector bijvoorbeeld met overuren? Valt een koffie of, verdachter, een glaasje wijn drinken met een collega of kunstenaar onder de werkuren? Zijn openingsrecepties en tourneereizen werk? En wat te doen met midden in de nacht ideeën neerpennen? Wat reken je aan en wat niet? Het is allemaal geen probleem

als je er gewoonweg op vertrouwt dat collega's hun werk doen. Maar dat gebeurt tegenwoordig steeds minder. Micromanagement en registratieneurose zijn ideaal om ieder enthousiasme uit een sector te drijven, of het nu over cultuur, onderwijs of zorg gaat. Ze vreten energie. Bureaucratisering is daarom een van de belangrijkste oorzaken voor burn-out. Het tempert op zijn minst aardig de werklust en stimuleert procrastinatiegedrag. Geen zin, geen goesting meer.

Groeiende angst voor misbruik drijft de verantwoordingswoede echter verder op. De eis tot legitimering is uiteraard terecht, want subsidiegeld is toch geld van de belastingbetaler. Ondertussen rijst de vraag wat het duurste is. Af en toe een ontsporing riskeren of stringent blijven controleren? Af en toe een geval van fraude vaststellen, of tien tot twintig procent van het cultuurbudget aan dossierschrijven en verantwoording betalen?

De toegenomen verantwoordingsdwang zorgt er paradoxaal voor dat de cultuursector – maar ook de zorgsector en het onderwijs – voor een deel betaald wordt om 'niet te werken'. Ik bedoel daarmee dat ze nogal wat werkuren spenderen aan werk dat in feite hun werk niet is. Ze zijn daar ook niet voor opgeleid en zijn er vaak niet goed in. Het echte werk of de corebusiness zoals gewoon cultuur maken in de cultuursector, lesgeven in het onderwijs en mensen verzorgen in de zorgsector, komt onder druk te staan. Veel tijd en geld gaat naar dossiers en rapporten schrijven, en dus naar onproductiviteit. Verantwoordingsdruk leidt bovendien regelmatig tot olopemde inefficiëntie, zelfs collectieve paralyse of sociale verlamming. Wie durft er nog te handelen? Wie durft nog een risico te nemen?

De verantwoordingskoorts brengt uiteindelijk een spiraal van wantrouwen teweeg. Omdat niet



geheel wordt vertrouwd dat we ons werk wel goed doen, moeten we ons verantwoorden en omdat we ons steeds meer moeten verantwoorden, kunnen we ons steeds minder op ons echte werk concentreren. We voelen ons schuldig én worden alsmear meer wantrouwig tegenover ons eigen werk, dat van onze collega's en dat van de controleurs. Op papier of in een evaluatiegesprek kunnen we alles goed laten klinken, maar stemt dat wel overeen met de werkelijkheid? Goede dossiers schrijven is een kunst op zich. De werkvloer wordt erdoor op zijn minst in twee parallelle werkelijkheden gesplitst: één op papier en één op het podium. Zelfevaluaties roepen altijd vragen op naar het werkelijk geleverde werk, want die evaluaties zijn nu eenmaal zélf geschreven. Kortom, wantrouwen scheidt wantrouwen. Zouden commoners die negatieve spiraal kunnen keren?

## Vertrouwensethica

Wat scheidt en schenkt vertrouwen? Gaat het alleen om transparante procedures, billijkheid, redelijke en logische besluitvorming? Is het gewoon een kwestie van 'goed bestuur'? Heldere regels, procedures, communiceren en goed leiderschap kunnen zeker vertrouwen wekken. Maar fiducia steunt op meer dan dat. Transparantie wekt misschien wel vertrouwen, vertrouwen als werkwoord is zelf veel minder transparant. Het komt in een ietwat duistere *sfeer* van vertrouwen tot stand. De 'straal' waarmee iemand vertrouwen uitstraalt valt alvast moeilijk te meten. Ze kan bovendien nogal verblindend zijn. Vertrouwen bouwt niet alleen op *wat* een overheid, een bedrijf, een politicus, een manager, een collega of een medeburger zegt of doet (of in een zelfevaluatierapport neerschrijft...), maar evengoed op de manier waarop die iets zegt of doet.

Vertrouwen steunt met andere woorden ook op présence, voorkomen of imago, ook wel op retoriek en performancekwaliteit.

In het boekje *Passiviteit* noemde ik dat daarom een 'vertrouwensethetica'.<sup>75</sup> Vertrouwen wekken is immers deels een artistieke vaardigheid. Vertrouwen krijgen is een kunst, op z'n minst een acteerkunst, maar toch op zekere hoogte ook een beeldende kunst. Die kan zoals bekend erkenning via herkenning wekken. Vertrouwdheid wekt vertrouwen. Spreek bijvoorbeeld de taal van de straat, maak de humor van Jan met de pet of van Fien van op de hoek. Trek de gezichten die men kent. Gesticuleer zoals men gewoon is. Doe gewoon! Maar fiducia winnen hoeft daarom nog niet ordinair te zijn. Het kan ook met stijl. Wel stijl, niet alleen woorden, maar ook de stem, niet alleen inhoud, maar ook de vorm doen ertoe. Samen schenken ze vertrouwen. Dat gaat zeker op voor nog onbekend artistiek talent, een pas beginnend cultuurinitiatief, maar ook voor een aankomend politicus. Op daden kunnen we zo een politicus bijvoorbeeld nog niet afrekenen. Aan beloftes moet nog worden voldaan. Geen harde bewijzen, wel geloofsbrieven. In de onbekende belofte – of die nu politiek, intellectueel of cultureel is – kun je inderdaad slechts *gelooven*. Dat geldt zowel voor God als voor de beginnende politicus en aanstormend artistiek talent. Men kan er alleen maar blind op vertrouwen.

Maar als dat geloof er eenmaal is, gebeurt er iets magisch. Dat werkt zoals religie. Geloof maakt geloof. Vertrouwen schenkt vertrouwen. Zo borrelt een heuse vertrouwensalchemie op: de vertrouweling krijgt het gezag om ook bij anderen het vertrouwen voor zijn vertrouwelingen te winnen. Een koning, parlement of president schenkt vertrouwen in de regering. De ene kunstenaar in de andere kunstenaar, de criticus in de curator, de curator in



een cultuurgoed waarna misschien wel een breder publiek volgt. De Duitse systeemtheoreticus Niklas Luhmann zou zo iets met zijn licht irriterende zin voor tautologie waarschijnlijk 'vertrouwensvertrouwen' hebben genoemd. De aureool van de vertrouwenling straalt af op zijn vertrouwelingen, waardoor ook anderen er massaal vertrouwen in krijgen. Kortom, tegenover een spiraal van wantrouwen kan ook een spiraal van vertrouwen worden aangezwengeld. En die steunt deels op esthetiek – alweer begrepen als aesthesis: zintuiglijkheid en affectie.

Vandaag proberen zowel overheden als bedrijven, staat als markt vertrouwen te wekken of veelal te herstellen via goed bestuur. Zoals gezegd spelen transparantie en procedures daar een centrale rol in. In het gemeen komt vertrouwen echter deels anders tot stand. Ook hier spelen welzeker goede afspraken, regels en sanctioneringsmechanismen een belangrijke rol. Dat leerde alvast het werk van Ostrom. Maar de driehonderd sleutels in Belgrado geven aan dat er iets meer aan de hand is met vertrouwen. Niets voorkomt dat het ooit fout gaat, dat bijvoorbeeld een freerider of een dief met iets aan de haal gaat. Voor vertrouwen moet je op een gegeven moment iets loslaten. Zoals je een kind alleen maar kan leren fietsen door op een zeker moment de fiets los te laten. Fiducie gaat ook voorbij regels en procedures. Ze blijft altijd voor een klein beetje blind. Het bewijs van vertrouwen wordt juist geleverd wanneer je *niet* kijkt of iemand zijn woord houdt. Het is efemeer, onmeetbaar – geen kansberekening noch exacte wetenschap die het weet te verzekeren. Bovendien valt het juridisch moeilijk af te dwingen. Geen contract dat absoluut vertrouwen schenkt.

Vandaar is trouwen wellicht het stille bewijs van wederzijds wantrouwen. Hopelijk betekent het 'ja'-woord welzeker een oprechte publieke

verklaring van wederkerige liefde. Niets mooier dan dat. Maar misschien heeft het huwelijk ook wel te maken met een sluipend verlangen naar zekerheid, beklonken in een sociaal contract. Een officiële bekentenis van trouw, omdat de geliefden blind vertrouwen niet geheel vertrouwen? Het gaat misschien om een scheve gedachte, maar wijst trouwen niet evengoed op de angst voor ontrouw?

Vertrouwen betekent alvast kunnen omgaan met de onvoorspelbaarheid en de onvatbaarheid van het leven. De kans op falen ook. De common en bij uitbreiding het civiele domein bieden daar volgens mij nu de juiste voorwaarden en het ideale klimaat voor. Welke condities dat dan precies zijn, kwam in feite al doorheen mijn hele verhaal aan bod. Maar dat gebeurde vaak impliciet. Ik kom er daarom in wat volgt nog een keer expliciet op terug en dat meteen bij wijze van afsluiter voor dit boek.

## Laboratorium

Uit onderzoek dat ik samen met het Hoger Instituut voor de Arbeid in opdracht van het steunpunt Socius uitvoerde, bleek dat het sociaal-cultureel werk in Vlaanderen minstens om twee redenen wordt gewaardeerd door overheden en marktspelers.<sup>76</sup> Dat zijn het maatschappelijke draagvlak dat ze hebben en de laboratoriumfunctie die ze vervullen. Vooral overheidsinstellingen gaven aan dat ze graag met sociaal-culturele organisaties samenwerken, omdat ze vaak een breed en ook wel gemakkelijker publieksbereik hebben. Ze staan gewoonweg dicht bij de burger en beschikken over een fijnmazig vertakt sociaal netwerk. Bedrijven wezen dan weer op de mogelijkheid tot experiment. Sociaal-culturele organisaties kunnen meer risico's nemen, onder meer omdat ze geen

winst moeten maken. Ze ontsnappen op zijn minst aan commerciële logica's waardoor ze minder moeten berekenen, of misschien ook wel *anders* kunnen rekenen.

Aan de negatieve kant van de waarderingsschaal lonkten bij overheden en marktspelers onder meer 'kritiek' en 'inefficiëntie', soms ook wel 'geitenwollensokkenmentaliteit'. Vooral burgerbewegingen werden regelmatig als lastige, want kritische klanten gezien waar moeilijk mee samen te werken valt. De vastgestelde inefficiëntie had dan weer te maken met de soms chaotische organisatie van het sociaal-cultureel werk. Doelstellingen leken niet altijd even duidelijk en uitkomsten laten nogal eens op zich wachten. Voor de goede orde: dat was althans de perceptie van sommige geïnterviewde beleidsmakers en marktspelers.

Ik vond de spanning tussen negatieve en positieve waardering nu wel interessant. Misschien gaat het wel om een haat-liefdeverhouding. Ze wijst er volgens mij alvast precies op hoe overheid en markt zich ten opzichte van de civiele ruimte verhouden. Wanneer die ruimte goed draait wordt er inderdaad veel gediscussieerd, maar ook uitgeprobeerd. Dat vraagt tijd en komt niet altijd de efficiëntie ten goede. Toch beseffen politiek en bedrijfsleven maar al te goed dat de civiele ruimte hun voedingsbodem is. Politici van morgen leren de knepen van het vak vaak in het sociaal-culturele leven en bij burgerinitiatieven. Nieuwe producten en diensten worden dan weer soms moeizaam ontwikkeld door sociaal-culturele werkers. Pas na jaren testen en functioneren ziet de markt er brood in. Maar vooral: civiele initiatieven weten een nieuwe cultuur te kweken die innovatieve systemen, nieuwe gedachten en uitzonderlijke gebruiken ingang bij een samenleving laten vinden. Ze maken die simpelweg meer aanvaardbaar voor een breed

publiek. Daarmee worden ze na een tijd ook politiek of economisch 'rendabel'.

Denk bijvoorbeeld aan de rol die klimaatactivisten en de groene beweging speelden voor de incubatie van het ecologisch gedachtegoed in de mainstream politiek. Maar denk ook aan fenomenen als autodelen of couchsurfing – zaken waar tien tot twintig jaar geleden geen enkele onderneming profijt in zag. Burgerinitiatieven nemen vaak het voortouw in het ontwikkelen en uitproberen van nieuwe ideeën en systemen. Zo bekeken mag de civiele ruimte misschien wel de avant-garde van een samenleving worden genoemd, of toch de voorhoede van markt en politiek. Het is voor mij ook het gebied waar wantrouwen – voor het nieuwe, het onbekende, het inefficiënte – in vertrouwen kan ombuigen. Maar ook omgekeerd: vertrouwen in politiek en markt kan er omslaan in harde kritiek en wantrouwen.

Commoners manoeuvreren hier nu middenin. Zoals in het Gemeenzamen-hoofdstuk aangegeven, hebben ze wel degelijk kritiek op, en staan dus wantrouwig tegenover overheden en bedrijven, instellingen en marktspelers. Met Zuckerman gaf ik al aan dat zo een wantrouwen rijst, omdat mensen de effectiviteit van hun eigen handelen niet meer kunnen waarnemen. Wanneer het overheden of meer abstracte instituties betreft, noemt hij dat een gebrek aan '*externe doeltreffendheid*'. Daartegenover plaatst de Amerikaanse onderzoeker een interne variant. Woorden en daden binnen de eigen organisatie en bij de eigen peers worden vaak als doeltreffend ervaren. En het is daarmee dat ook commons-organisaties vertrouwen schenken. Hun kleinschaligheid – herinner: maximum vijftig leden – en lokale inbedding maken dat ze de doeltreffendheid van handelen meer mogelijk maken. Ze laten die op zijn minst beter zien.

Echter, de ervaring van interne doeltreffendheid hoeft nog geen effect te hebben op vertrouwen in een extern instituut. Mijn eigen onderzoeks-ervaring leert dat commons-organisaties juist rijkelijk bloeien waar er net geen vertrouwen in een overheid is, zoals in verschillende landen in de Balkan, Zuid-Europa of Zuid-Amerika. De recent groeiende belangstelling voor de commons in de lage landen zou wel eens kunnen wijzen op het dalend vertrouwen in ons politiek bestel. De driehonderd sleutels in Belgrado steunen alvast niet op een breed maatschappelijk vertrouwen, toch zeker niet op het vertrouwen in een overheid. Integendeel, de interne fiducia van Magazin wordt er juist aangewakkerd door het wantrouwen in een corrupte overheid.

Wanneer ook ons onderhandelen met beleidsmakers geen effect lijkt te hebben of zoals tegenwoordig steeds meer wordt afgeblokt dan wel in anonieme digitale banen wordt geleid, verdampt het gevoel van doeltreffendheid en zinvol handelen. Wanneer opdrachtgevers, werkgevers, fondsen of subsidieverstrekkingen bovendien zinloos werk laten verrichten, stijgt het wantrouwen. De eerder vernoemde verantwoordingslast, maar ook de ervaring dat de kans op het halen van een beurs klein is in verhouding met het geleverde dossier-schrijfwerk, werken zo een gevoel van zinloosheid alleen maar in de hand. Resumerend met de drie democratieën: het gevoel dat de stem die we weggeven in de representatieve democratie een weggegooide stem is, gecombineerd met het afblokken van gebruikelijke onderhandelingen binnen een deliberatieve democratie genereert agonie.

Gemeenzamen en de 'commons-boom' kunnen dan ook gezien worden als een reactie op de ervaring van het gebrek aan externe doeltreffendheid. Als men ervaart dat het eigen handelen geen



effect heeft of weinig zinvol lijkt, zoeken mensen die doeltreffendheid lokaal en liefst in fysieke nabijheid. Commonen is met andere woorden een zoektocht naar zinvol handelen. Gemeengoedbeheerders zetten een positieve politiek en dynamiek in gang die vertrouwen bouwt, en dat is in de eerste plaats vertrouwen in de eigen organisatie en praktijk, intern dus. Om straks de vraag naar extern vertrouwen te beantwoorden, lijkt het me zinvol om eerst eens te kijken hoe dat binnenshuis tot stand komt. Hoe wordt met andere woorden een huis van vertrouwen gebouwd?

## Toevertrouwen

De eerste steen die gelegd wordt heet 'toevertrouwen'. Vriendschappen en intieme relaties beginnen vaak met het toevertrouwen van een klein of groot geheim. Iets wat niet iedereen hoeft te weten, liefst niet mag weten, wordt wel onder vier ogen of in een kleine groep gedeeld. Dat scheidt een band en des te meer geheimen elkaar worden toegefluisterd, hoe dieper die wordt. Bovendien vertrouwen vrienden erop dat degene die men iets toevertrouwt dat niet zomaar verder vertelt. En zie hier weer de eigenaardige vertrouwensalchemie: men vertrouwt iemand iets toe omdat je die al tot op zekere hoogte vertrouwt – want die 'straalt' een zekere zweem van vertrouwen uit – en in dat toevertrouwen wek je tegelijkertijd nog meer vertrouwen.

Maar wat scheidt dan zo een vertrouwensband onder commoners? Welke geheimen durven zij met elkaar te delen? Het antwoord daarop is ondertussen wellicht voorspelbaar. Het gaat om noden en kwetsbaarheden. Zoals in het Gedeelde kwetsbaarheden-hoofdstuk aangegeven, is dat de kern waaromheen commoners zich verzamelen.

Ze herkennen hun eigen zwakheden bij een ander en durven die vervolgens ook aan elkaar te bekennen, waarna wederzijdse erkenning volgt. Denk ook terug aan het precariteitsverhaal in het Gemeengoed-hoofdstuk. Pas wanneer kunstenaars aan elkaar durven vertellen dat ze moeite hebben om rond te komen, pas wanneer de portefeuille op tafel wordt gelegd, ontstaat de mogelijkheid om te ageren of toch samen iets te ondernemen. Zonder dergelijke bekentenissen, geen Broodfonds, geen CommonEasy, geen Clubture, maar volgens mij ook geen partnerstaat à la Michel Bauwens.

Het is misschien een naïeve gedachte en het is wellicht nog even wachten op politici, ambtenaren en concurrenten die hun eigen kwetsbaarheden spontaan te kennen geven. Maar misschien kunnen commoners daar in de toekomst wel een handje bij helpen. Intern, lokaal en op kleine schaal hebben ze ondertussen immers de knepen van het vak geleerd. Ze hebben hun verlegenheid en schaamte overwonnen. Zich kwetsbaar opstellen betekent volgens mij alvast het prille begin van politiek vertrouwen, toch een ander vertrouwen dan een dat op regels, procedures, contracten, verzekeringspolissen, audits, evaluaties en accreditaties rust.

## Vreemd vertrouwen

Breed maatschappelijk vertrouwen, fiducie in politiek en instituties, in een markt of de economie, groeit uiteraard niet met wat geheimen delen onder vrienden. Geen privaat domein, geen intimi, volgens mij zelfs geen *safe space* hebben de politieke kracht om vertrouwen op dat niveau op te bouwen. Fiducie moet daarvoor opschalen, ook van relationele naar ideële sferen stijgen. Maatschappelijk vertrouwen betekent immers dat men diegene vertrouwt die

men niet kent, inclusief het gevoel dat men op instituties kan rekenen – al zijn die groots en abstract, zoals de markt, de politiek, het parlement of de media. Breed maatschappelijk vertrouwen of – met Zuckerman – externe fiducia steunt dus deels op ‘vreemd vertrouwen’: vertrouwen van het vreemde, datgene of diegene die men niet kent, misschien ook nooit zal kennen.

Waar nu zo een vertrouwen buiten de private sfeer kan worden opgebouwd, lichtte ik al in het Gemeengoed-hoofdstuk toe. Wanneer ruimte als een common pool resource wordt opgevat, biedt dat er op zijn minst de gemeenschappelijke grond voor. Volgens de exogene commons-strekking kan die alvast niet meer onder vrienden worden verdeeld, want de praktijk van het gemeenzamen zorgt ervoor dat altijd ook vreemden worden ingesloten. Dat levert de commons geen private, maar wel de eerder geschetste urbane intimiteit op. Niet identiteit – als identitas of gelijkenis – staat bovendien centraal, maar wel de gedeelde nood en het gedeeld goed.

Commoners trekken problemen en kwetsbaarheden uit de private sfeer, maar zonder die meteen in de publieke sfeer te etaleren. Commonen is daarom niet gelijk aan Facebook of Instagram. Wie daar problemen en kwetsbaarheden dropt kan misschien wel rekenen op publiek medeleven, maar ook op publieke executie, op zijn minst wat cybergeroddel en soms het verwijt van exhibitionisme. Zo een publiek toevertrouwen wekt allesbehalve vertrouwen op. Vandaar dat men online liefst een façade opzet en een profiel aanmaakt dat gebolsterd is. Een dat geen kwetsbaarheden toont maar ook geen binnenlaat.<sup>77</sup> Als breed maatschappelijk vertrouwen zich niet kan ontwikkelen in de private sfeer en weinig ruimte krijgt in het publieke domein, waar dan wel?

Vreemd vertrouwen krijgt volgens mij juist alle kansen op het eerder omschreven semipubliek gebied. Zoals in de Gemene ruimte-paragraaf uiteengezet, genereert die de juiste atmosfeer om met vreemden iets te delen. Gedeelde interesses, passies, noden en kwetsbaarheden bouwen er aan het huis van vertrouwen. Vandaar pleitte ik samen met filosofe Marlies De Munck tijdens corona voor de herwaardering van semipublieke ruimtes, zoals schouwburgen, concertzalen, festivals, musea, bibliotheken, maar ook universiteiten en cafés.<sup>78</sup> De pandemie deed plots begrijpen hoe belangrijk die voor een samenleving zijn. Het zijn immers juist de plekken voor vreemd vertrouwen. Een digitale omgeving biedt dat nauwelijks: een atmosfeer waar we onze kwetsbaarheden met onbekenden durven delen.

Daarom, fysieke nabijheid met vreemden telt, ook om straks in meer abstracte instituties te vertrouwen. Volgens Giorgio Agamben vormt ze zelfs de basis voor iedere politieke gemeenschap.<sup>79</sup> Het was een van de redenen waarom hij tijdens corona zo erg tegen digitale colleges fulmineerde. Aan een universiteit komt men juist fysiek in contact met andersdenkenden en kan men in de gangen tegen mensen aanlopen met een geheel andere sociale achtergrond, religieuze overtuiging of politieke voorkeur. Geen democratie zonder zo een sensorisch contact, geen samenleving zonder zintuigelijk fundament. En daarmee doel ik op het volledig zintuiglijke pallet. Niet alleen (digitaal) kijken en luisteren, ook voelen, ruiken en lichamelijkheid zijn cruciaal voor het opbouwen van vertrouwen. Wie internationaal handeldrijft, weet dat maar al te goed. Digitaal en online vergaderen kan wel, maar vertrouwen wekken en onderhouden doe je fysiek. Voor even moet je in contact komen met een totale persoonlijkheid én diens vertrouwde leef- of werkomgeving.

Fiducie wordt met andere woorden situationeel en ter plekke opgebouwd: in de context en de situatie waarin een ander werkt en leeft. Van daaruit kan een sfeer van vertrouwen uitdeinen, een atmosfeer die over instituties, bedrijven, landen, zelfs over de hele wereld kan uitwaaiëren. Maar wel: vertrouwen wordt van onderop opgebouwd en kan vandaaruit slechts langzaam in overheden en markten tot in de wijde wereld binnentreden.

Het begint volgens mij met het vertrouwen dat men voor heel even in een vreemde mocht ervaren. Het is de reden waarom gemene, semipublieke ruimtes en gemeenzamen cruciaal zijn in de opbouw van breed maatschappelijk vertrouwen. Intern vertrouwen kan er overslaan in extern vertrouwen. Gemeenzamen betekent immers voortdurend oefenen in het vertrouwen van een ander. En dat kan zoals meermaals vermeld iemand zijn die filosofisch, ideologisch of cultureel volledig aan de andere kant staat. Een grote Ander dus, het abstract andere ook.

## Leven

Het zaadje voor maatschappelijk vertrouwen wordt met andere woorden in het gemeen gepland. Fysiek contact met alle zintuigen doet er daarbij toe. Vertrouwen bouwt op een viscerale en esthetische component, want is in grote mate afhankelijk van een moeilijk vatbare atmosfeer, ook van zintuiglijkheid, intuïtie en emotie. Breed maatschappelijk vertrouwen drijft bovendien op een civiele onderstroom. Die vormt een belangrijke basis voor fiducie in markt en staat, in bedrijfsleven en overheden én in alle mensen om ons heen. Gemene semipublieke ruimtes bieden nu net op dat civiel terrein de mogelijkheid op een subtiele affectiehuishouding

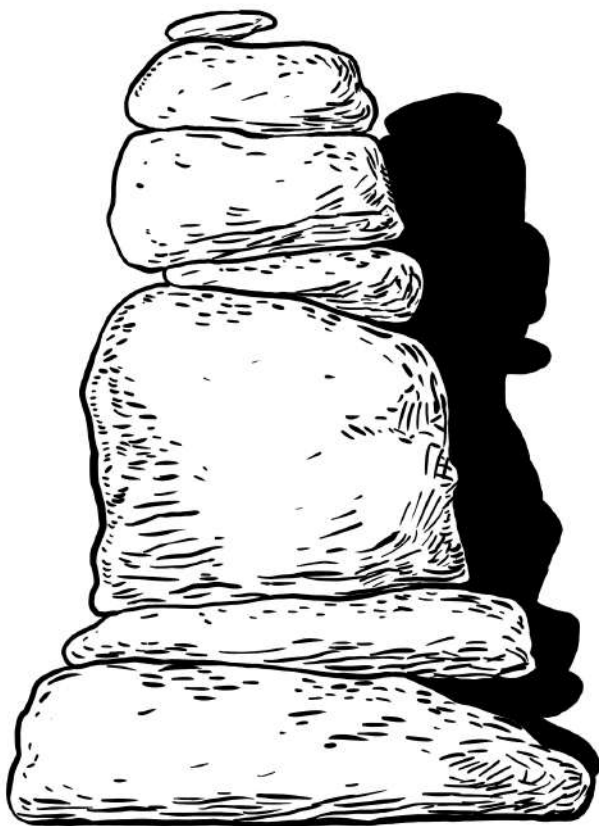
en een moeilijk grijpbaar sfeerbeheer tussen het private en publieke leven. Ze zijn nodig om vertrouwen te winnen voorbij regels, wetten, procedures, verzekeringen en contracten. Dat zijn zeker waardevolle instrumenten, maar vertrouwen heeft gewoonweg méér nodig. Ook meer dan goede communicatie en transparantie.

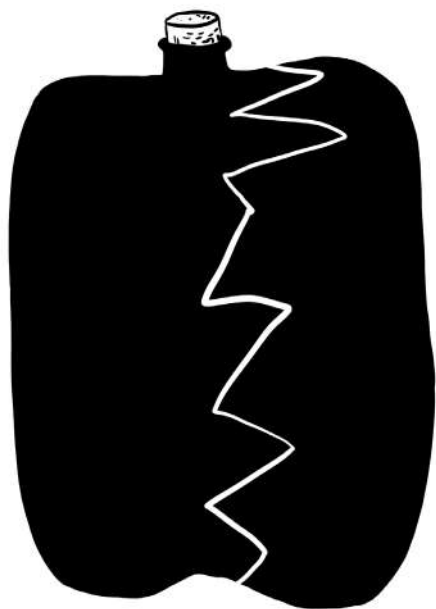
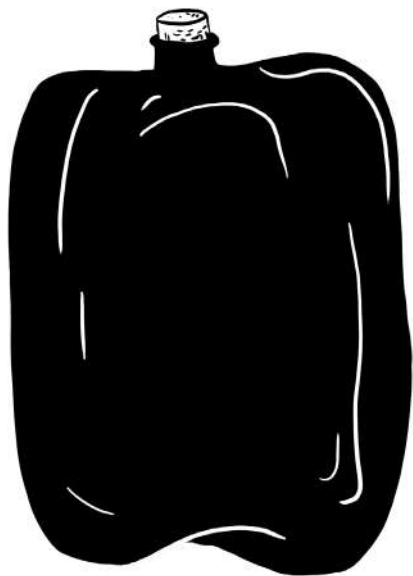
Vertrouwen begint juist wanneer men durft te rekenen op datgene wat niet transparant is, op diegene die men niet kent. Het gaat om het lef om blind te koersen, soms letterlijk zonder te kijken. Men vertrouwt er bijvoorbeeld op dat iets wat men zegt of doet wel een effect heeft, of dat een ander uiteindelijk wel doet wat die zegt, ook al kunnen we dat niet meteen controleren. Of terug binnen het cultuurbegrip dat ik voor dit boek omarmde: vertrouwen steunt op het gevoel dat wat men doet of zegt *zin* heeft.

Misschien ligt hier wel het belangrijkste argument om te ijveren voor een commons-proof cultuurbeleid. Dat is een politiek die het gemeen omarmt, omdat het ons weer vertrouwen in het collectieve leven schenkt. Cultuurbeleid is dan eenvoudigweg een facilitator die mensen betekenis aan hun eigen bestaan laat geven. Vrijheid heet zo iets, gedeelde vrijheid dan wel. Via nabijheid en lokale betrokkenheid scherpt het gemeen ons esthetisch vermogen aan om met de wereld te resoneren. Terug diepgang vinden, tijd ook, om samen vat op het eigen handelen en de eigen zinging te krijgen. Want wanneer gemeenzamen samen oefenen in doeltreffend handelen is, is *cultureel* gemeenzamen oefenen in collectieve zinging.

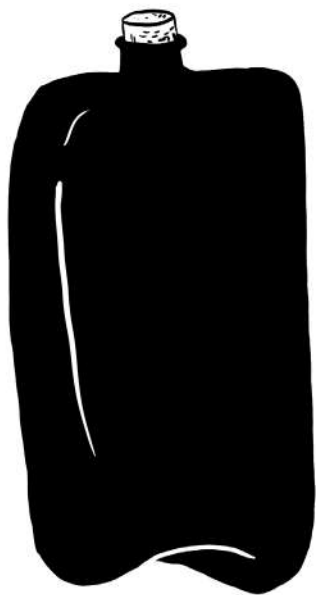
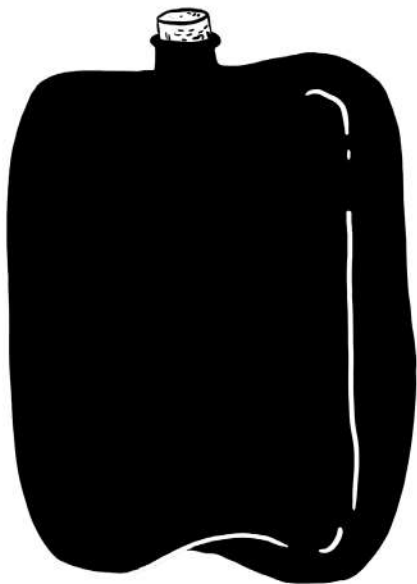
De queeste van het leven. Springen, vallen en terug recht krabbelen. Samen betekenis zoeken, samen naar een richting speuren, collectief goesting putten. Onze kwetsbaarheden delen en onze gemeenschappelijkheid vieren. Dat is trillen

en soms rillen. Het leven beleven ook. Noem het vitalisme. Immer de leegte vullen, vol vertrouwen naar de horizon blijven stappen. Energie om te dromen, te durven en te doen. De onderstroom van het leven. Wat is er mis met een samenleving wanneer een overheid, een bedrijf of een mens daar niet meer op durft te bouwen?









# MERCI

*Vertrouwen* werd geschreven in opdracht van het Departement Cultuur, Jeugd & Media van de Vlaamse Gemeenschap. Afijn, het was in feite een naar de eigen hand gezette opdracht. Toch een beetje. In 2022 werd ik aangesteld als curator van de 'Culture Talks – Commons'-conferentie en het Departement vroeg me om hier een rapport over te schrijven. Ik dacht dat een boek beter was en het Departement ging daar graag in mee. Ik ben hen dan ook zeer erkentelijk. Dat is in de eerste plaats secretaris-generaal Luc Delreu die me de opdracht van curator toevertrouwde. Verder veel dank aan Lukas Declercq, Bart Van Put, Frederike Van Lindt, Kari Alloo en Anne-Marie Maene die hielpen bij de voorbereidingen van het congres en Edwin Korver in het bijzonder die ook het tot stand komen van het boek tot het eind mee opvolgde. Allen ambtenaren, of omdat het voor een keer in het Engels iets waardiger klinkt, 'civil servants'. 'Civiele dieners' – het klinkt niet in het Nederlands, maar het was wel die dienstbaarheid die ik mocht ervaren. Veel dank voor het vertrouwen.

Bij de Universiteit van Antwerpen was het de secretaris van het Antwerp Research Institute for the Arts (ARIA), Astrid Witters, die me zoals altijd met evenveel daadkracht als enthousiasme ondersteunde. Merci! Alweer, merci! Dank ook aan de ARIA-bende binnen de Universiteit van Antwerpen die hier steeds weer ruimte voor laat en het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek die het commons-onderzoek financieel mogelijk maakte.

*Vertrouwen* was echter niet mogelijk geweest zonder mijn onderzoeksgemeenschap met de moeilijk memoriseerbare naam Culture Commons Quest Office (CCQO). Een interdisciplinair team waarvan verschillende leden in dit boek opduiken.

Soms zijn ze dan ook een beetje co-auteur. Enkele paragrafen in het boek steunen immers op teksten die ik samen met hen schreef. Maar vele inzichten werden ook collectief besproken door het CCQO. Veel dank daarom aan de 'officers' van het eerste en tweede uur Lara García Díaz, Hanka Otte, Louis Volont, Thijs Lijster, Giuliana Ciancio, Arne Herman, Marlies De Munck, Maria Francesca De Tullio, Katinka de Jonge, Kato Everaert, Walter van Andel, Vivi Touloumidi, Katrien Reist, Bart Caron, Aart van der Maas, Thomas Moore, Andrea Marsili, Annelys de Vet, Anna Geukens, Sigrid Bosmans en Karina Beumer. Die laatste wil ik ook extra bedanken voor de geweldige tekeningen in dit boek. Karina las mee, tekent soms heerlijk letterlijk, immer vrolijk en scherp. Wat een levenslust. Wat een plezier om mee te werken. Bart Caron, Katrien Reist, Sofie Joye en Annelys de Vet namen ook grondig verslag van het 'Culture Talks'-congres. Ik maakte er aardig gebruik van bij het schrijven van dit boek. Merci! Vandaag is het CCQO uitgegroeid tot een kleurrijk en warm gezelschap met te veel mensen om op te noemen. Onze maandelijkse bijeenkomsten en gesprekken hebben dit boek echter tot op het eind gevoed. Verder nog veel dank aan Bart Van Nuffelen en Ilse Daems die het manuscript met veel plezier van a tot z op leesbaarheid en begrijpbaarheid nalazen. Marianne Lahr voor het puike redactiewerk. En ten slotte een warm hart naar uitgeverij Valiz voor hun eindeloos vertrouwen. Al vijftien jaar. Dat kan tellen!

Pascal Gielen, Antwerpen,  
september 2023

# NAWOORD

Met trots presenteren wij u het boek *Vertrouwen – Bouwen op het cultureel gemeen*. Het werk zette mezelf en mijn collega's aan tot nadenken en we zijn ervan overtuigd dat *Vertrouwen* ook bij u het een en ander teweeg zal brengen. Het boek wijst immers op een belangrijke maatschappelijke problematiek. Hoe kunnen we terug vertrouwen bouwen en wat kan cultuur hiervoor betekenen? Pascal Gielen kadert de discussie breed, waardoor het boek ook aantrekkelijk is voor 'niet-ingewijden', voor cultuurliefhebbers, beleidsmakers en politici, maar ook voor zowat iedereen die maar iets om de samenleving geeft.

Voor het schrijven van het boek steunde Gielen onder meer op een nieuw initiatief van het Departement Cultuur, Jeugd & Media van de Vlaamse Gemeenschap, met name het sectorevent 'Culture Talks' dat op 6 december 2022 werd georganiseerd. Het evenement bracht een diverse gemeenschap van beleidsmakers, culturele spelers, kunstenaars en academici samen, allemaal gedreven door één centrale vraag: hoe kunnen we het cultuur- en mediabeleid commons-proof maken?

De kernopdracht van het Departement als beleidsuitvoerend orgaan luidt beheersovereenkomsten sluiten, adviezen opstellen, visitaties uitvoeren, onderzoeksopdrachten uitschrijven en subsidies toekennen. Maar we zijn vastbesloten om veel verder te gaan dan dat. We hebben de ambitie om een cruciaal knooppunt te zijn tussen de sector en het beleid. Een centrum van kennis en expertise dat mensen, tendensen en ideeën uit de cultuursector samenbrengt om het inhoudelijke debat over specifieke uitdagingen en kansen voor de culturele en creatieve sectoren te bevorderen. Vandaar ook

de opdracht voor dit boek.

In de zoektocht naar vernieuwing dagen we onszelf en anderen uit om de grenzen van het huidige beleid te blijven verkennen. We zien een opkomende beweging van 'het gemeen' – de 'common' – wereldwijd, waar burgers zich buiten overheidskaders organiseren en zich verzetten tegen het dominante marktdenken. Ook in het Vlaamse en Nederlandse cultuurlandschap groeien initiatieven die steunen op collectief bezit en beheer van zowel materiële als immateriële bronnen.

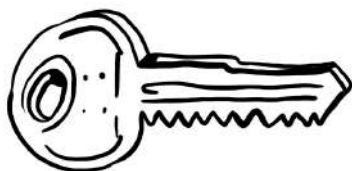
De beweging inspireerde ons om na te denken over de mogelijkheden en valkuilen van een commons-proof cultuur- en mediabeleid. We hebben ons afgevraagd hoe we een gedeeld gebruik van middelen, infrastructuur en informatie kunnen vormgeven in de cultuursector. Kunnen we bijvoorbeeld de principes van het gemeen toepassen op de verdeling van subsidies? Wat zijn de kansen en valkuilen van een gemeenschappelijk gebruik van digitale en fysieke infrastructuur?

We vroegen Pascal Gielen om het curator-schap van 'Culture Talks – Commons' op zich te nemen. Hij nodigde internationale sprekers uit om hun inzichten te delen en in workshops werden waardevolle gedachten en ervaringen uitgewisseld.

Het boek *Vertrouwen – Bouwen op het cultureel gemeen* is het resultaat van die waardevolle samenwerking. Gielen heeft de inzichten, ideeën en ervaringen uit de keynotes en workshops met zijn eigen visie verweven, en alles in alle vrijheid vormgegeven. Ik wil benadrukken dat de inzichten en suggesties in dit boek niet noodzakelijkerwijs het standpunt van het Departement weerspiegelen: het is eerder een uitnodiging om zowel de cultuursector, beleidsmakers als 'gewone' burgers te inspireren, aan te moedigen en uit te dagen om nieuwe wegen te verkennen.

Daarom wil ik niet alleen Pascal Gielen bedanken, maar alle sprekers, workshopbegeleiders en deelnemers die hebben bijgedragen aan het leveren van nieuwe inzichten die dit boek mee inspireerden. We hopen dat *Vertrouwen* ook u zal inspireren en aanmoedigen om te onderzoeken hoe ‘commons’-principes kunnen helpen om een bloeiend cultureel landschap en een samenleving te bouwen waar samenwerking, vernieuwing en duurzaamheid centraal staan. Ik hoop vooral dat het boek u ervan zal overtuigen dat het cultureel gemeen een levensnoodzakelijke maatschappelijke waarde dient, met name het scheppen van wederzijds vertrouwen.

Luc Delrue  
secretaris-generaal van het Departement Cultuur,  
Jeugd & Media, 30 juni 2023



# Korte biografieën



## **Pascal Gielen**

is hoogleraar cultuur-  
sociologie, verbonden aan  
ARIA/Universiteit van  
Antwerpen. Hij leidt het  
CCQO, Culture Commons  
Quest Office. In 2022  
werd Gielen door de  
Vlaamse Gemeenschap  
aangesteld als curator  
van de 'Culture Talks'.  
Hij levert geregeld  
bijdragen aan *De Morgen*  
en *De Standaard*.

[ccqo.eu](http://ccqo.eu)

## **Karina Beumer**

is beeldend kunstenaar.  
Haar werk vertrekt vanuit  
de tekenkunst, en leidt vaak  
naar andere kunstvormen,  
zoals film, sculptuur, of een  
vorm van publicatie.

[karinabeumer.nl](http://karinabeumer.nl)

**Valiz** is een onafhankelijke,  
internationale uitgeverij  
op het gebied van kunst,  
theorie, kritiek, ontwerp en  
stadscultuur. Onze boeken  
bieden kritische reflectie  
en interdisciplinaire inspi-  
ratie. Zij leggen vaak een  
link tussen verschillende  
vormen van kunstproductie,  
culturele disciplines en  
sociaaleconomische  
vraagstukken.

[valiz.nl](http://valiz.nl)

# Noten

- 1 Corsten et al., 2013.
- 2 Flemming, 2009.
- 3 Power, 1997.
- 4 Zuckerman, 2021.
- 5 Beck, 2006.
- 6 Wark, 2022.
- 7 Elkhuizen et al., 2014.
- 8 Laermans, 2002
- 9 Heidegger, 1998.
- 10 Gielen, 2015.
- 11 Volont et al., 2022.
- 12 Bourdieu, 1979.
- 13 Rancière, 2007.
- 14 Habermas, 1962;  
Habermas, 1981.
- 15 De Beuckelaer, 2017.
- 16 Mouffe, 2013.
- 17 Marchart, 2007.
- 18 Rancière, 2010.
- 19 Butler, 1990;  
Honig, 1995.
- 20 Boggs, 1977.
- 21 Dietachmair & Gielen,  
2017.
- 22 Otte & Volont, 2021.
- 23 Hardin, 1968.
- 24 De Angelis, 2017.
- 25 Stavrides, 2016.
- 26 Stavrides, 2016.
- 27 Dockx & Gielen, 2018.
- 28 Lessig, 2001.
- 29 Sanderhoff, 2014.
- 30 Sassen 2014.
- 31 Otte, 2019.
- 32 Gielen & Lijster, 2015.
- 33 De Munck & Gielen,  
2021.
- 34 Blum, 2001.
- 35 Heinich, 1991.
- 36 Gilbert, 2014.
- 37 Otte & Gielen, 2019.
- 38 Schinkel, 2012.
- 39 Rosa, 2013.
- 40 Srnicek & Williams,  
2015.
- 41 De Munck & Gielen,  
2021.
- 42 Dietachmair et al.,  
2023.
- 43 Latour, 2021.
- 44 Agamben, 2020.
- 45 Heidegger, 1998;  
Mazijk, 2021.
- 46 Haraway, 2003.
- 47 Haraway, 1988.
- 48 Odell, 2019: 167.
- 49 Zuckerman, 2021.
- 50 Arendt, 1990: 183–84.
- 51 Otte & Gielen, 2019.
- 52 Bauwens & Onzi, 2017.
- 53 Bauwens & Onzi, 2017.
- 54 Hardt & Negri, 2017.
- 55 De Beuckelaer, 2017;  
Otte & Gielen, 2019.
- 56 Rancière, 2008.
- 57 Dietachmair & Gielen,  
2017.
- 58 Zuckerman, 2021: 154.
- 59 Zuckerman, 2021: 11.
- 60 Žižek 2011: 8
- 61 Dockx & Gielen, 2018.
- 62 Žižek, 2011.
- 63 Virno, 2004.
- 64 Durkheim, 1985 (1912).
- 65 Marx, [1867] 1984.
- 66 Berardi, 2017: 159.
- 67 Rosanvallon, 2012: 130.
- 68 Hardt & Negri, 2009.
- 69 Ostrom, 1990.
- 70 Hardt & Negri, 2017:  
103.
- 71 Gielen & Haq, 2020.
- 72 Graeber, 2015.
- 73 Han, 2015.
- 74 De Tullio, 2020.
- 75 Tryanova & Gielen,  
2023.
- 76 Vermeersch et al.,  
2023.
- 77 De Munck & Gielen,  
2021.
- 78 De Munck & Gielen,  
2021.
- 79 Agamben, 2021.



# Bibliografie

- Achterhuis, H. (2021) *De Meent*. Uitgeverij De Meent: Amsterdam.
- Agamben, G. (2021) *Epidemie als politiek. De uitzonderingstoestand als het nieuwe normaal*. Starfish Books: Amersfoort.
- Arendt, H. (1990) *On Revolution*. Penguin: New York.
- Bauwens, M. & Onzi, Y. (2017) 'Commons Transitions Plan Gent.' stad.gent/sites/default/files/article/documents/Commons%20Transitie%20Plan%20Gent.pdf (laatst geraadpleegd in mei 2023).
- Bauwens, M., Kostakis, V. & Pazaitis, A. 'Peer to Peer: The Commons Manifesto.' library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/25288/1/UWP-033-REVISED.pdf (laatst geraadpleegd in mei 2023).
- Beck, U. (2006) *Cosmopolitan Vision*. Polity Press: Cambridge.
- Benjamin, W. (1936/2005/) *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. Schocken/Random House: New York.
- Berardi, F.B. (2017) 'Insolvency/Autonomy: What is the Meaning of Autonomy in the Semiocapitalist Age?' in: Ruivenkamp, G. & Hilton, A. (eds.) *Perspectives on Commoning. Autonomist Principles and Practices*. Zero Books: Londen, pp. 153-168.
- Blum, A. (2001) *Scenes. Public*, (22-23). Beschikbaar op public.journals.yorku.ca/index.php/public/article/view/30324.
- Boggs, C. 'Revolutionary Process, Political Strategy and the Dilemma of Power.' *Theory and Society*, vol. 4, no. 3, 1977, pp. 359-393.
- Bollier, D. & Helfrich, S. (2019) *Free, Fair and Alive: The Insurgent Power of the Commons*. New Society Publishers: Gabriola Island.
- Bourdieu, P. (1979) *Distinction: Critique sociale du jugement*. Minuit: Parijs.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge: New York.
- Castells, M. (2015) *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*. Second Edition, Enlarged and Updated. Polity Press: Cambridge.
- Corsten, M-J., Niesten, C., Fens, H. & Gielen, P. (2013) *Autonomie als waarde: Dilemma's in kunst en onderwijs*. Valiz: Amsterdam.
- Covey, S.R. (2006) *De snelheid van vertrouwen: Dat wat alles verandert*. Bussiness Contact: Amsterdam.

De Angelis, M. (2017) *Omnia Sunt Communia: On the Commons and the Transformation of Postcapitalism*. Zed Books: Londen.

De Beukelaer, C. (2017) 'Ordinary Culture in a World of Strangers: Toward Cosmopolitan Cultural Policy.' *International Journal of Cultural Policy*, DOI: 10.1080/10286632.2017.1389913.

De Munck, M. & Gielen, P. (2020) *Nabijheid: Kunst en onderwijs na Covid-19*. Valiz: Amsterdam.

De Munck, M. & Gielen, P. (2021) *Kwetsbaarheid: Over raken en geraakt worden*. Valiz: Amsterdam.

De Munck, M. & Gielen, P. (2021) 'Cultuur, semipublieke ruimten en intimiteit: de auratische stad', In: Beckmans, L., Oosterlynck, S. & Corijn, E. (red.) *De stad beter na corona. Reflecties over een gezondere en meer rechtvaardige stad*. ASP: Brussel.

De Tullio, M.F. (2020) *Commons: Between Dreams and Reality*. Creative Industry: Kosice.

Dewael, P. (1991) *De warme hand: Cultuur maakt het verschil*. Kritak: Leuven.

Dietachmair, P. & Gielen, P. (2017) *The Art of Civil Action: Political Space and Cultural Dissent*. Valiz: Amsterdam.

Dietachmair, P., Gielen, P. & Nicalau, G. (2023) *Sensing Earth: Cultural Quests Across a Heated Globe*. Valiz: Amsterdam.

Dockx, N. & Gielen, P. (2018) *Commonism: A New Aesthetics of the Real*. Valiz: Amsterdam.

Durkheim, É. (1985 (1912)) *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Quandrige Presses Universitaires de France: Parijs.

Elkhuizen, E., Gielen, P, Van den Hoogen, Q, Lijster, T en Otte, H. (2014) *De waarde van cultuur*. Socius: Brussel.

Eurostat- Confidence Indicator - [ec.europa.eu/eurostat/web/main/search/-/search/estatsearchportlet\\_WAR\\_estatsearchportlet\\_INSTANCE\\_bHVzuvn1SZ8J?p\\_auth=4MPSpCyM&text=confidence+indicators&estatsearchportlet\\_WAR\\_estatsearchportlet\\_INSTANCE\\_bHVzuvn1SZ8J\\_collection=&estatsearchportlet\\_WAR\\_estatsearchportlet\\_INSTANCE\\_bHVzuvn1SZ8J\\_theme=\(laatst+geraadpleegd+mei+2023\)](https://ec.europa.eu/eurostat/web/main/search/-/search/estatsearchportlet_WAR_estatsearchportlet_INSTANCE_bHVzuvn1SZ8J?p_auth=4MPSpCyM&text=confidence+indicators&estatsearchportlet_WAR_estatsearchportlet_INSTANCE_bHVzuvn1SZ8J_collection=&estatsearchportlet_WAR_estatsearchportlet_INSTANCE_bHVzuvn1SZ8J_theme=(laatst+geraadpleegd+mei+2023)).

Flemming, P. (2009) *Authenticity and the Cultural Politics of Work: New Forms of Informal Control*. Oxford University Press: Oxford.

Gielen, P. (2015) *The Murmuring of the Artistic Multitude: Global Art, Politics and Post-Fordism*. Valiz: Amsterdam.

- Gielen, P. (2015) *No Culture, No Europe: On the Foundations of Politics*. Valiz: Amsterdam.
- Gielen, P. & Lijster, T. (2015) 'Culture: The Substructure of a European Common', In: Gielen, P. (ed.) *No Culture, No Europe: On the Foundation of Politics*. Valiz: Amsterdam, pp. 19–65.
- Gielen, P. (2017) 'The Global Civil Parade', In: De Baere, B. et al (eds), *How To Gather. Acting Relations, Mapping Positions*. V-A-C: Moskou, pp. 405–417.
- Gielen, P. & Otte, H. (2018) 'When Politics Becomes Unavoidable: From Community Art to Commoning Art', in: Dockx, N. & Gielen, P. (eds.) *Commonism: A New Aesthetics of the Real*. Valiz: Amsterdam.
- Gielen, P. & Haq, N. (2020) *The Aesthetics of Ambiguity: Understanding and Addressing Monoculture*. Valiz: Amsterdam.
- Gilbert, J. (2014) *Common Ground: Democracy and Collectivity in an Age of Individualism*. Pluto Press: Londen.
- Gramsci, A. (2019) *Alle mensen zijn intellectuelen: Notities uit de gevangenis*. Vantilt: Nijmegen.
- Greaber, D. (2015) *The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. Melville House: Brooklyn & Londen.
- Habermas, J. (1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Hermann Luchterhand Verlag: München.
- Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp Verlag: Berlijn.
- Han, B.-Ch. (2015) *The Transparency Society*. Stanford University Press: Redwood City CA.
- Haraway, D. (1988) 'Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective'. *Feminist Studies*, 14 (3): 575.
- Haraway, D. (2003) *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Hardin, G. (1968) 'The Tragedy of the Commons.' *Science* 162ce, pp. 1243–48.
- Hardt, M. & Negri, A. (2009) *CommonWealth*. Harvard University Press: Cambridge.
- Hardt, M. & Negri, A. (2017) *Assembly*. Oxford University Press: Oxford.
- Heidegger, Martin (1998) *Zijn en tijd*. Nijmegen: SUN.
- Heinich, N. (1991) *La gloire de Van Gogh: Essai d'anthropologie de l'admiration*. Minuit; Parijs.

- Honig, B. (1995) 'Toward an Agonistic Feminism: Arendt and the Politics of Identity'. In: B. Honig (Ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania State University Press.
- Kunstenpunt - [www.kunsten.be/dossiers/de-kunsten-in-vlaanderen-en-brussel/ruimte-infrastructuur/](http://www.kunsten.be/dossiers/de-kunsten-in-vlaanderen-en-brussel/ruimte-infrastructuur/) (laatst geraadpleegd februari 2023).
- Laermans, R. (2002) *Het cultureel regiem: Cultuur en beleid in Vlaanderen*. Lannoo: Tielt.
- Latour, B. (2021) *Waar ben ik? Lockdownlessen voor aardbewoners*. Octavo: Amsterdam.
- Lessig, L. (2001) *The Future of Ideas: The Fate of the Commons in a Connected World*. Vintage Books: New York.
- Lijster, T. (2022) *Wat we gemeen hebben: Een filosofie van de meenten*. De Bezige Bij: Amsterdam.
- Marchart, O. (2007) *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press: Edinburgh.
- Marx, K. ([1867]1984) *Capital. Volume I, II & III*. Lawrence & Wishart: Londen.
- Mazijk (van), C. (2021) *De wereld als verschijning: Fenomenologie en de twintigste eeuw*. Amsterdam: Boom.
- Mouffe, C. (2013) *Agonistics: Thinking the World Politically*. Verso: Londen/New York.
- Odell, J. (2019) *How to Do Nothing: Resisting the Attention Economy*. Melville House Publishing; Brooklyn NY.
- Ostrom, E. (1990) *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Otte, H. (2019) [www.theaterkrant.nl/tm-artikel/theater-dat-zin-heeft-omdat-het-zin-geeft/](http://www.theaterkrant.nl/tm-artikel/theater-dat-zin-heeft-omdat-het-zin-geeft/) (laatst geraadpleegd mei 2023).
- Otte, H. & Gielen, P. (2019) 'Als politiek onvermijdelijk wordt: van community art naar commoning art.' *Boekman Extra* 13, pp. 1-10.
- Otte, H. & Gielen, P. 'Commoning art in Europe: on the play between art and politics.' *Making Another World Possible: 10 Creative Time Summits, 10 Global Issues, 100 Art Projects*, red. Corina Apostol & Nato Thompson, Routledge, 2019, pp. 47-56.
- Otte, H. & Volont, L. (2021) 'Force Fields of Montaña Verde: Spatializing the Commons in the City-as-Oeuvre', *Space and Culture*, pp. 1-28.

- Power, M. (1997) *The Audit Society: Rituals of Virification*. Oxford University Press: Oxford.
- Rancière, J. (2005) 'De politiek van de esthetiek', *Etcetera*, 2005 nr. 95, pp. 16-22.
- Rancière, J. (2007) *Het esthetische denken: Het delen van het zintuiglijk waarneembare: Esthetiek en politiek*. Amsterdam: Valiz.
- Rancière, J. (2008) *De geëmancipeerde toeschouwer*. Octavo: Amsterdam.
- Rancière, J. (2010) *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Londen/New York: Bloomsbury Academic.
- Rosa, H. (2013) *Leven in tijden van versnelling: Een pleidooi voor resonantie*. Boom: Amsterdam.
- Rosvanvallon, P. (2012) *Democratie en tegendemocratie*. Boom: Amsterdam.
- Sanderhoff, M. (2014) *Caring is Sharing: Openness and Sharing in the Cultural Heritage Sector*. Statens Museum for Kunst: Kopenhagen.
- Sassen, S. (2014) *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts & Londen.
- Schinkel, W. (2012) *De nieuwe democratie: Naar andere vormen van politiek*. De Bezige Bij: Amsterdam.
- Sociaal Cultureel Planbureau - [www.scp.nl/actueel/nieuws/2022/09/01/uitdaging-komende-politieke-jaar-houd-kritische-burgers-aangehaakt](http://www.scp.nl/actueel/nieuws/2022/09/01/uitdaging-komende-politieke-jaar-houd-kritische-burgers-aangehaakt) (laatst geraadpleegd in mei 2023).
- Srnicek, N. & Williams, A. (2015) *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. Verso: Londen & New York.
- Statistiek Vlaanderen - [www.vlaanderen.be/statistiek-vlaanderen/relatie-overheid-en-burger/vertrouwen-in-instellingen](http://www.vlaanderen.be/statistiek-vlaanderen/relatie-overheid-en-burger/vertrouwen-in-instellingen) (laatst geraadpleegd in mei 2023).
- Stavrvides, S. (2016) *Common Space: The City as Commons*. Zed books: Londen.
- Tryanova, A. & Gielen, P. (2023) *Passiviteit: Tussen onverschilligheid en pacifisme*. Valiz: Amsterdam.
- Vermeersch, L., Vanssche, A., Oosterlynck, S. & Gielen, P. (2023) *De waarde en betekenis van het civiel sociaal-cultureel actorschap: Onderzoek bij bedrijven, overheden en middenveldorganisaties*. Intern onderzoeksrapport, KULeuven en UAntwerpen.

Virno, P. (2004) *Grammar of the Multitude*. Colombia University: Los Angeles.

Volont, L., Lijster, T. & Gielen, P. (2022) *The Rise of the Common City: On the Culture of Commoning*. Academic and Scientific Publishers: Brussel.

Wacquant, L. (2009) *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Duke UP: Durham.

Wark, McK. (2022) 'On Vulnerability', *SPIKE* 73, pp. 46–51.

Žižek, S. (2011) *Eerst als tragedie, dan als klucht*. Boom: Amsterdam.

Zuckerman, E. (2021) *Mistrust: Why Losing Faith in Institutions Provides the Tools to Transform Them*. W.W. Norton & Company: New York.

## Index

### A

Achterhuis, Hans 7  
ACOD Cultuur, Luik BE 86  
Agamben, Giorgio 127, 218  
Agonisme 46–50, 52, 53, 77, 80, 125, 141, 156, 159, 180, 182  
Anciaux, Bert 42  
André, Carl 106  
Arendt, Hannah 133  
Assemblage 182, 186, 187, 190  
Assembly 53, 76, 80, 90, 139–141, 147–151, 182, 185  
Autonomie 10–12, 32, 37, 38, 88, 115, 117, 123, 134, 136, 187, 199

### B

Bauwens, Michel 60, 118–120, 125, 137, 138, 140, 216  
Beck, Ulrich 24, 42, 50, 62, 140  
Beddegenoodts, Jan 69  
Berardi, Franco 177  
Bisdom Antwerpen, BE 74  
Blum, Alan 82  
Boggs, Carl 49, 137  
Bollier, David 113, 114, 116, 118  
Bolsonaro, Jair 18  
Bourdieu, Pierre 38  
Broodfonds, NL 86, 91–95, 115, 216  
Buren, Daniël 106

### C

Cameron, David 186  
Castells, Manuel 47, 80  
Clayton F. Summy Company, Chicago US 66  
Clubture, Zagreb HR 89–91, 93, 95, 115, 138, 216  
Collectief 10, 56, 58, 69, 76, 79, 81, 102, 114, 132, 139, 151, 160, 169, 181, 220  
–zelfbeheer 53, 115, 116  
Common(s) 10, 12–15, 20, 35, 38, 45, 53, 55, 56, 58–62,

67, 68, 73, 75, 76, 78, 79,  
81, 82, 88–90, 92–94, 100,  
101, 103, 107, 112, 113, 115,  
118–120, 122, 126, 130,  
123–136, 138, 140, 142–146,  
152, 153, 155, 157, 164, 165,  
170, 180, 183, 184, 186–190,  
196, 197, 199, 204, 205, 211,  
213, 214, 217, 220  
–common pool resources  
30, 65, 66, 68, 69, 73,  
75–78, 82, 88, 91, 92, 95,  
96, 100, 101, 105, 110, 114,  
121, 145, 185, 217  
–commoners 12, 14, 45,  
53, 56, 58, 62, 69, 76, 79,  
82, 88, 94, 96, 97, 99–107,  
110–118, 121–129, 133, 136,  
137, 139–141, 149, 152, 164,  
165, 179, 183, 190, 191, 197,  
207, 213, 215–217  
–communing 45, 53, 55,  
56, 61, 80, 82, 91, 118, 132,  
135, 136, 139, 141–143,  
145–151, 153, 155, 157, 160,  
162, 186  
–commonisme 19, 21,  
169, 171, 172, 182, 184–186,  
188–191, 197  
CommonEasy, Utrecht NL  
91, 93, 94, 216  
CommonsLab, Antwerpen  
BE 97  
Comte, Auguste 179  
Cosco 129, 130  
Covey, Stephen R. 6  
Creatieve Coalitie, Utrecht  
NL 86  
Čukić, Iva 195  
Culture Commons Quest  
Office (CCQO), Antwerpen  
BE 78  
Cultuurloket, Brussel BE  
86

## D

De Angelis, Massimo 55,  
56, 58, 60, 62, 99, 102, 114,  
122  
De Beukelaer, Christiaan  
43  
De Grauwe, Paul 20  
De Koer, Gent BE 74, 78

De Munck, Marlies 81, 218  
De Tullio, Maria Francesca  
76  
Democratie 14, 24, 28, 30,  
32, 35–38, 40–42, 47–50,  
52, 53, 77, 82, 83, 89, 112,  
137, 152, 155–157, 159, 179,  
180, 214  
–agonistische democratie  
48, 50, 53, 180, 182  
–culturele democratie 41  
–deliberatieve  
democratie 40–43, 45, 46,  
50, 80, 112, 156, 157, 214  
–representatieve  
democratie 35, 37, 38,  
40–42, 46–48, 89, 137, 152,  
155, 179, 180, 214  
Deus 85  
Dewael, Patrick 20  
Dietvorst, Els 125  
Durkheim, Émile 173, 174,  
176

## E

Erdogan, Recep Tayyip 18  
European Cultural  
Foundation, Amsterdam  
NL 205  
Eurostat (Europees  
Bureau voor Statistiek),  
Luxemburg LU 197  
Ex Asilo Filangieri, Napels  
IT 75–79, 101, 133, 134, 137,  
140, 149

## F

Fab Labs 113  
Farm Hack 120  
Federatie Cultuur,  
Amsterdam NL 86  
Federici, Silvia 55  
Flemming, Peter 11  
Fuchs, Rudi 156

## G

Gates, Bill 99, 100  
Geys, Jef 106, 107, 110, 125,  
175, 187  
Gemeen 7, 11, 12, 14, 19, 20,  
32, 35, 53, 55, 56, 58–63,  
65, 66, 72, 75, 94, 95, 99,  
102, 103, 130, 135, 137–139,

146, 166, 181–186, 197, 205,  
210, 219, 220  
–cultureel gemeen 10, 13,  
14, 25, 32, 65, 68, 104, 195  
–democratisch gemeen  
53  
–gemeen beleid 65, 75,  
103  
–gemeengeld 95  
–gemeengoed 32, 56, 60,  
62, 65, 67, 68, 75, 77, 78,  
83, 84, 87, 88, 91, 94–96,  
100–105, 111, 112, 115, 116,  
119, 122, 123, 133, 135–137,  
140, 146, 195, 215–217  
–gemeengoederen 65, 97  
–gemeenrecht 66  
–gemeenzamen 62, 121,  
130, 139, 141–143, 145, 149,  
151–153, 165, 214, 217, 219,  
220  
Gilbert, Jeremy 102  
Gorki 85  
Graeber, David 200  
Gramsci, Antonio 17–19, 21

## H

Habermas, Jürgen 40  
Han, Byung-Chul 203  
Haraway, Donna 127, 128  
Hardin, Garrett 56  
Hardt, Michael 55, 58, 59,  
140, 149, 164, 184, 191  
Hart boven Hard 20  
Hayek, Friedrich 174  
Heeswijk, Jeanne van 125  
Heinich, Nathalie 84  
Helfrich, Silke 113, 114,  
116–118  
Hill, Mildred en Patty 66  
Hockney, David 106  
Hoet, Jan 156  
Hoger Instituut voor de  
Arbeid, Leuven BE 211

## J

Jambon, Jan 45

## K

Kaaitheater, Brussel BE  
196  
Kosmolokalisme 118–121,

123, 125–128, 140, 199  
Kostakis, Vasilis 118  
Kunsten '92, Amsterdam  
NL 86  
Kunstenbond, Amsterdam  
NL 86  
Kunstenpunt Vlaanderen,  
Brussel BE 70, 71  
Kunstwerkt, Gent BE 86

## L

L'Atelier 120  
La Mutinerie, Parijs FR 78  
Laermans, Rudi 26  
Latour, Bruno 127  
Lennox, Annie 41  
Lessig, Lawrence 67  
Lijster, Thijs 19, 96  
Luhmann, Niklas 210

## M

M HKA, Museum voor  
Hedendaagse Kunst,  
Antwerpen BE 142, 145,  
153, 155  
Madonna 22  
Magazin, Belgrado RS 78,  
113, 195, 196, 214  
Martha!tentatief,  
Antwerpen BE 125, 130  
Marx, Karl 28, 66, 86, 122,  
145, 170, 176, 177  
Mouffe, Chantal 47, 53, 80  
Muntschouwburg, Brussel  
BE 79  
Mussolini, Benito 18  
Mutualisatie 139, 151

## N

Negri, Antonio 55, 58, 59,  
140, 149, 164, 184, 191

## O

Odell, Jenny 129  
Onder Stroom, Antwerpen  
BE 69, 83, 205  
Onzi, Yurek 137  
OpenBionics 120  
Orbán, Victor 18, 20  
Ostrom, Elinor 55, 56, 58,  
65, 76, 82, 101, 115, 116,  
135, 171, 210



Otte, Hanka 55, 56, 70,  
102, 136  
Overleg Kunsten-  
organisaties (oKo), Brussel  
BE 138

## P

Panamarenko 106  
Pazaitis, Alex 118  
Platform BK, Amsterdam  
NL 86  
Ploeg, Rick van der 42  
Poetin, Vladimir 18  
Power, Michael 18

## R

Rancière, Jacques 40, 48,  
52, 147, 165  
Rataplan 74  
Recetas Urbanas, Sevilla  
ES 132, 134  
RepRap 120  
Rijksakademie, Amsterdam  
NL 196  
Rock Werchter 85  
Rosa, Helmut 105, 107, 116,  
124, 128  
Rosanvallon, Pierre 179, 181

## S

Sala Apolo, Barcelona ES  
78  
Sanderhoff, Merete 68,  
104, 105, 114, 130, 146  
Sassen, Saskia 69  
Schinkel, Willem 103  
Smith, Adam 174  
Sociaal en Cultureel  
Planbureau, Den Haag NL  
199  
Socius, Amsterdam NL 211  
Sonic Youth 186  
Splendor, Amsterdam NL  
78, 111-113, 115, 130, 149  
Sportpaleis, Antwerpen  
BE 71  
Srnicek, Nick 117  
Stadsschouwburg,  
Antwerpen BE 71  
State of the Arts, Brussel  
BE 86

Statens Museum for Kunst,  
Kopenhagen DK 68, 104,  
105, 130  
Statistiek Vlaanderen,  
Brussel BE 199  
Stavrides, Stavros 55, 56,  
58, 102

## T

Teatro Valle Occupato,  
Rome IT 78  
Thatcher, Margaret 177,  
183  
Thorbecke, Johan Rudolf  
37  
Tocqueville, Alexis de 35  
Trans Europe Halles, Lund  
SE 205  
Trump, Donald 18, 22, 164  
Twaalfhoven, Merlijn 125

## V

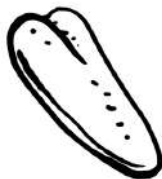
V22, Londen UK 74  
Van Mechelen, Frans 37  
Vanhee, Sarah 125, 130  
Virno, Paolo 171  
Volont, Louis 55, 56  
Vooruit, Gent BE 74, 130

## W

Warhol, Andy 106  
Wark, McKenzie 24  
Weber, Max 35  
Wederkerigheid 61, 63, 80,  
99, 133, 146, 169, 211  
WikiHouse 120  
Williams, Alex 117  
Wowereit, Klaus 84

## Z

Žižek, Slavoj 169-171  
Zuckerman, Ethan 19, 133,  
162, 165, 200, 201, 213, 217



# COLOFON

**Auteur:** Pascal Gielen  
**Tekeningen:** Karina Beumer  
**Eindredactie:** Marianne Lahr  
**Index:** Elke Stevens  
**Grafisch ontwerp:**  
Lotte Lara Schröder  
@speculativepress  
**Lettertypes:** ABC Marfa  
**Papier binnenwerk:**  
Arena Rough Extra White  
90 grs 1.35  
**Papier omslag:**  
200 grams offset hvo  
**Lithografie:** Mariska Bijl,  
Wilco Art Books  
**Druk:** Wilco Art Books,  
Amersfoort  
**Uitgever:** Valiz, Amsterdam,  
Astrid Vorstermans & Pia Pol

## Distributie

- België: EPO, Berchem/  
Antwerpen, epo.be  
Vertegenwoordiging België:  
Marcus Rooman,  
marcus.rooman@epo.be
- Nederland: Centraal  
Boekhuis, Culemborg,  
cbonline.boekhuis.nl  
Vertegenwoordiging Nederland:  
Jesse Muller, jessepresse.nl;  
jessepresse.nl@gmail.com

**Deze uitgave werd mede mogelijk  
gemaakt door Departement  
Cultuur, Jeugd & Media**

DEPARTEMENT  
CULTUUR, JEUGD & MEDIA



**ARIA**  
Antwerp Research Institute for the Arts  
University of Antwerp



Vlaanderen  
verbodend werkt

**fwo**

**Creative Commons  
CC-BY-NC-ND 4.0**

Op de tekst en tekeningen in  
deze uitgave is een Creative  
Commons Naamsvermelding-  
NietCommercieel-

GeenAfgeleideWerken  
4.0-licentie van toepassing.

Je bent vrij om het werk  
te delen, te kopiëren, te  
verspreiden en door te  
geven via elk medium of

bestandsformaat, onder de  
volgende voorwaarden:

- Naamsvermelding —

De gebruiker dient de maker  
van het werk te vermelden  
en een link naar de licentie te  
plaatsen.

- NietCommercieel —

Je mag het werk niet  
gebruiken voor commerciële  
doeleinden.

- GeenAfgeleideWerken —  
Je mag veranderd materiaal  
niet verspreiden als je  
het werk hebt gemixt,  
veranderd, of op het werk  
hebt voortgebouwd.

- Geen aanvullende  
restricties — Je mag geen  
juridische voorwaarden  
of technologische  
voorzieningen toepassen  
die anderen er juridisch in  
beperken om iets te doen wat  
de licentie toestaat.

Lees de volledige CC-licentie  
hier: [creativecommons.org/  
licenses/by-nc-nd/4.0/deed.nl](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.nl)

**ISBN 978-94-93246-21-8**  
**Printed and bound in EU/NL**  
**[www.valiz.nl](http://www.valiz.nl), 2023**

**V**