

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/39971>

Please be advised that this information was generated on 2021-06-21 and may be subject to change.

8 Solidariteit en markteconomie in oppositie?

Toine van den Hoogen en Jan Peil

“Een arme mag een brood stelen”. (Mgr. Muskens)¹

1 Inleiding

Vanuit solidariteit met de armen zoeken organisaties als *Justitia et Pax*, *De arme kant van Nederland* en *De Alliantie voor Sociale Rechtvaardigheid* steeds weer de publiciteit om aandacht te vragen voor het armoedevraagstuk. Zij wijzen erop dat armoede in Nederland niet alleen bestaat maar ook onder een groeiend aantal mensen almaar schrijnender vormen aanneemt.²

Solidariteit met de armen is in Nederland geïnstitutionaliseerd in een wettelijk stelsel van sociale zekerheid en een reeks van doelsubsidies van overheidswege verstrekt, zoals de huursubsidie. Kenmerkend voor deze solidariteit is dat zij stoelt op het principe van herverdeling van inkomen. In beginsel wordt inkomen individueel en op eigen initiatief verworven via inzet van eigen capaciteiten in het productieproces. Via belastingen, premies en uitkeringen wordt dat primaire inkomen echter herverdeeld door de overheid of door overheid, werkgevers- en werknemersorganisaties beheerde fondsen. Solidariteit is hier gesedimenteerd in politiek vastgestelde regels voor het zekerstellen van koopkracht voor degenen die niet in staat zijn met eigen middelen een toereikend inkomen te verwerven op de markten van productiefactoren.

Sinds enige tijd staan deze regels van herverdeling ter discussie. Er wordt strijd gevoerd over de vraag of en hoe deze regels in de huidige tijd aanpassing verdienen. Tegenover elkaar staan voorstanders van een versobering van het sociale zekerheidsstelsel en tegenstanders die erop wijzen dat er niet minder maar juist meer voor de armen gedaan moet worden. Door deze strijd heen zijn echter tegelijkertijd geluiden hoorbaar die op een geheel ander debat lijken te duiden. Indicatief in deze is dat de discussies niet louter over de koopkracht van de uitkeringsgerechtigden gaan, maar dat ook het uitkeringsgerechtigd zijn als zodanig ter discussie staat.

Aan de hedendaagse discussies over herverdeling is verder bijzonder dat zij minder dan voorheen volgens de traditionele patronen verlopen, waarin armen en behoeftigen gezien worden als degenen die buiten hun eigen schuld minder succesvol zijn in het te gelde maken van hun vermogens op voorgegeven mark-

¹ In: *Veldpost*, 2 oktober 1996.

² Bijvoorbeeld: *Justitia et Pax Nederland*, (1995). *Economische gerechtigheid. Een bundel verhandelingen en ervaringen over armoede*, Oegstgeest; *De Alliantie voor Sociale Rechtvaardigheid*, (2000). *Het Sociaal Offensief*, Utrecht; idem (2002). *Hoogste Tijd voor Sociale Rechtvaardigheid*, Utrecht; <http://www.justitiaetpax.nl/nieuwsbrieven>; <http://www.armekant-eva.nl>.

Armen komen voor onder werkenden en niet-werkenden. Uitkeringen worden eveneens verstrekt aan werkenden en niet-werkenden. Het hebben van een inkomen uit arbeid dan wel uit het uitoefenen van het vrije ondernemerschap impliceert niet dat betreffende persoon daarmee over de middelen beschikt die noodzakelijk worden geacht voor een menswaardig bestaan. Zie het eerste deel van dit boek. Dit hoofdstuk 8 handelt hoofdzakelijk over de solidariteit met niet-werkende armen zonder daarmee de relevantie voor werkende armen uit te sluiten.

ten van productiefactoren. Symptomatisch in deze is, dat niet alleen zogeheten neoliberalen voor meer participatie van armen en behoeftigen in het productieproces pleiten, maar dat ook groeperingen die voor hulp aan de zogeheten slachtoffers van de markteconomie pleiten, het belang van participatie (her)ontdekken zonder daarbij de markteconomische orde te bekritisieren.

In de hedendaagse discussies over maatschappelijke solidariteit voltrekken zich met andere woorden belangrijke verschuivingen in het denken over solidariteit en markteconomie. In de strijd over de vraag of en hoe armen en behoeftigen meer of minder hulp moeten ontvangen, ontwikkelen zich parallelle discussies over onder meer de relatie tussen solidariteit en markteconomie. Dit hoofdstuk knoopt daarbij aan.

Het betreft een discussie die net zo oud is als het moderne markteconomisch denken. Dit denken heeft zich namelijk in strijd met het eertijds geldende aristotelisch-scholastisch denken ontwikkeld en wordt tot op heden, met periodieke onderbrekingen, aan kritiek onderworpen. Tot voor kort stond deze kritiek in het teken van de visie dat de relatie tussen markteconomie en solidariteit in wezen door oppositie wordt gekenmerkt. Critici van de markteconomische orde voeren tegen de markteconomische productiewijze aan dat deze de solidariteit in de samenleving ondermijnt. Voorstanders van de markteconomie wijzen op het grote goed van individuele vrijheid dat de markteconomische orde biedt. Naar hun mening stoort solidariteit als algemeen handelingsbeginsel het marktmechanisme, dat de naar eigenbelang strevende individuen conform het algemeen belang doet handelen.

Ons onderzoek is hermeneutisch van aard. Dit komt op de eerste plaats tot uitdrukking in de wijze waarop we aan de hedendaagse discussie over armoede, solidariteit en markteconomie zullen deelnemen. We oriënteren ons eerst op de betekenis van de begrippen *solidariteit* en *markteconomie* die aan de traditionele strijd over solidariteit versus markteconomie ten grondslag ligt. Door aanzetten tot herinterpretatie te geven, trachten we vervolgens een bijdrage te leveren aan meer recente ontwikkelingen in het denken over armoede, solidariteit en markteconomie. In het bijzonder richten we ons daarbij op de denkrichting die aan actieve participatie van de armen in de productiesfeer een wezenlijk onderdeel van de oplossing van het armoedeprobleem toekent.³

Het is vooral hier dat ons onderzoek ook in meer fundamenteel opzicht hermeneutisch van aard zal zijn. In traditionelere benaderingen van economisch-wetenschappelijk onderzoek worden economie en – meer in het bijzonder – economisch gedrag functionalistisch opgevat. Economie wordt verstaan als een op zichzelf staande sfeer van louter functionele processen en relaties. Economisch onderzoek representeert een economie als een functionalistisch opgevat systeem van productie, verdeling en consumptie van goederen en diensten. Economisch gedrag is daarin gereduceerd tot handelen gericht op maximale bevrediging van eigen behoeften door middel van een zo efficiënt mogelijke inzet van eigen middelen.

In onze bijdrage aan de discussie over solidariteit en markteconomie pleiten we voor een alternatieve benadering, waarin de economie met de andere sferen van de maatschappelijke werkelijkheid wordt gezien als een geheel van samenhangende processen van zingeving en -beleving. We heroriënteren ons daartoe op het werk van Adam Smith, de grondlegger van het markteconomisch denken. Meer in het bijzonder richten we ons op Smith's voorstel om denken en handelen – inclusief economisch denken en handelen – te verstaan en te verklaren in

³ Zie hoofdstuk 3.

het licht van het menselijk verlangen naar erkenning. De discussie wordt vervolgens uitgebreid naar de theologie om de theologisch-filosofische dimensie van het beginsel van erkennen en erkend worden te verkennen.

Dit hoofdstuk bestaat uit vier paragrafen. De eerste paragraaf opent met een bespreking van het moderne, economische denken over solidariteit. Onder verwijzing naar de afwijzende reacties op Mgr. Muskens' uitspraak – "*Een arme mag een brood stelen*" – wordt nader ingegaan op de ontologische uitgangspunten van dat denken. In de confrontatie met Mgr. Muskens' standpunt blijkt dat de moderne, economische discussie over solidariteit en markteconomie beheerst wordt door interpretatiekaders waarbinnen de wereld primair in termen van oppositie wordt begrepen. Nader onderzoek van de recente verschuiving van herverdeling naar participatie in de discussies over armoedebestrijding laat zien, dat de oppositionele interpretatiekaders nog steeds actueel zijn. Net zoals herverdeling wordt ook participatie als een externe relatie tussen actoren opgevat. In het moderne, economische denken staan solidariteit en markteconomie nog steeds in oppositie tot elkaar. De tweede paragraaf herneemt de discussie over de relatie tussen solidariteit en markteconomie via een bespreking van het premoderne moraalfilosofische begrip *bonum commune* en de moderne, economische begrippen *algemeen belang* en *sociaal kapitaal*. Deze bespreking maakt inzichtelijk dat aan Muskens' interpretatie van solidariteit een fundamenteel andere mensopvatting ten grondslag ligt dan de atomistische interpretatie waar de moderne economie van uitgaat. Daarna volgt een verkenning van een alternatieve relationele interpretatie van solidariteit en markteconomie. Daartoe grijpen we terug op Adam Smith's sociale mensopvatting, kernachtig vervat in zijn interpretatie van *sympathy*. De derde paragraaf gaat in op het perspectivisme dat kan worden aangetroffen in de analyses van Smith: welke perspectieven zijn te onderscheiden in het handelen van de actor op de markt en hoe kunnen ze worden geïnterpreteerd? In de vierde paragraaf zal worden verhelderd hoe het wereldbeeld waarop Smith een beroep deed, in zijn perspectivisme een rol speelt en hoe dit vanuit een hedendaagse theologische interpretatie kan worden hernomen.

1 Solidariteit en economisch denken in oppositie?

In het moderne economisch denken worden de marktprocessen traditioneel verklaard vanuit het beginsel dat handelen geleid wordt door eigenbelang. In dit perspectief kan een markteconomie niet alleen zonder solidariteit, maar functioneert zij ook beter als elk handelen zijn basis vindt in niet meer en niet minder dan het eigenbelang dat op zijn beurt de weerslag is van doel/middel afwegingen. Solidariteit is in het perspectief van het moderne economisch denken een begrip dat, met de doorbraak van dat denken in de negentiende eeuw, aan de economie vreemd is geworden. Introductie van elementen van solidariteit doet afbreuk aan de resultaten die het marktmechanisme in het belang van allen genereert, als de werking van dat mechanisme niet gestoord wordt; dit wil zeggen dat de individuele actoren niet gehinderd worden in het uitleven van het door een doel/middel-calculus geleide eigenbelang.

In deze paragraaf wordt de oppositionele interpretatie van solidariteit en markteconomie belicht tegen de achtergrond van Mgr. Muskens' bekommernis. Niet zelden blijft zulke bekommernis steken in een oppositie tussen markteconomie en solidariteit. Successievelijk wordt aandacht besteed aan (1) pleidooien voor inkomensherverdeling vanuit solidariteit met de armen, en (2) grenzen aan de solidariteit: pleidooien voor versobering van de sociale zekerheid.

Inkomensherverdeling vanuit solidariteit met de armen

In de optiek van solidariteit via herverdeling wordt solidariteit opgevat als een houding ten opzichte van de ander die wezenlijk extern is aan de economie maar die via de overheid aan de economie wordt opgelegd. Het betreft een algemeen gevoel van saamhorigheid dat naar de economie geïnstitutionaliseerd is in politiek-economische regels van herverdeling van inkomen. Bij herverdeling onttrekt de overheid eerst koopkracht aan de economie door de individuele actoren zonder tegenprestatie – volgens regels die in de politieke sfeer bepaald zijn – belastingen en premies te laten betalen over het primaire inkomen. Vervolgens sluipt zij koopkracht terug in de economie door aan bepaalde individuen – wederom volgens politieke regels – secundair inkomen om niet ter beschikking te stellen.

Dat het algemene gevoel van saamhorigheid de regels van herverdeling schraagt, manifesteert zich vooral als de bestaande regels ter discussie worden gesteld of hun regulerend vermogen verliezen. In de hedendaagse pleidooien voor aanpassingen van het sociale zekerheidsstelsel wordt regelmatig erop gewezen dat het solidariteitsgevoel haar grenzen kent. De roep om versobering van de sociale zekerheid wordt vaak kracht bijgezet met de stelling dat bestaande regels een teveel aan solidariteit veronderstellen. Het bestaande stelsel van sociale zekerheid zou daarmee onvoldoende recht doen aan de natuurlijke neiging van mensen zich in hun handelen te laten leiden door eigenbelang.

Er wordt gewezen op het ontduiken en afwentelen van de plicht tot inkomensafdrachten om niet en op de afnemende motivatie van de individuele actoren om zelf een inkomen in het productieproces te genereren. Solidariteit staat hier op gespannen voet met eigenbelang, dat sinds klassieke economen als Adam Smith, David Ricardo en John Stuart Mill het basisprincipe vormt van een als markteconomie begrepen volkshuishouding. Handelen, gedreven door eigenbelang, wordt algemeen gezien als de motor van alle bedrijvigheid, van alle productieve inspanningen. Inbreuk op de natuurlijke drang naar eigenbelang – bijvoorbeeld doordat de overheid tegen de zin van de actoren solidariteit oplegt – geldt nog steeds als rem op de maatschappelijke productie van rijkdom.

Ruimte voor overheidsingrijpen in de inkomensverdeling uit solidariteit met de armen wordt in dit denken over economie niet uitgesloten, doordat met John Stuart Mill onderscheid wordt gemaakt tussen de sfeer van productie en de sfeer van verdeling van rijkdom.⁴ De productiesfeer wordt opgevat als een systeem met eigen – op het beginsel van eigenbelang en marktcoördinatie gebaseerde – wetmatigheden. De productie en de inzet van de productiefactoren verlopen het meest efficiënt als de actoren ongehinderd hun eigen belang nastreven in een context van vrije markttransacties. Correctie door de overheid van de daaruit resulterende inkomensverdeling is toegestaan, mits daarmee de oriëntatie op en de ruimte voor eigenbelang in de productiesfeer ongemoeid worden gelaten.

Dit punt is nog niet zo lang geleden door aanbodeconomen als Martin Feldstein en Arthur Laffer opnieuw in de discussie over economisch beleid met succes naar voren gebracht toen zij de keynesiaanse fiscale politiek kritiseerden.⁵ Direct dan wel indirect ingrijpen door de politiek in de productiesfeer wordt als economie- en maatschappijontwrichtend gezien, vooral als het de productiever-

⁴ Zie o.a.: Landreth, H. en D.C. Colander, (2002). *History of Economic Thought*, Boston: Houghton Mifflin, 167-168 en Screpanti, E. en S. Zamagni, (2005). *An Outline of the History of Economic Thought*, Oxford: Oxford Univ. Press, 115.

⁵ Zie o.a.: Knoester, A., (1989). *Economische politiek in Nederland*, Leiden: Stenfert Kroese, 29, 35-37.

houdingen en de daaraan ten grondslag liggende eigendomsverhoudingen betreft.

Illustratief in deze is de commotie die Mgr. Muskens teweegbracht, toen hij het enige jaren geleden in een interview voor de armen en de behoeftigen opnam en – onder verwijzing naar een oud christelijk beginsel – de uitspraak deed: “Een arme mag een brood stelen”.⁶ Mgr. Muskens bracht met deze uitspraak een kijk op herverdeling in die veel verder ging dan een door de overheid geleide herverdeling van inkomen. Het betrof een herverdeling waarbij de arme niet langer object maar subject is en die zich niet beperkt tot herverdeling van het inkomen maar ook in de productieverhoudingen ingrijpt.

Uit de reacties op de uitspraak over het recht van armen op stelen, kan worden opgemaakt dat Mgr. Muskens in brede kring op verontwaardiging en onbegrip stuitte. Sommigen kapittelden Mgr. Muskens, omdat de uitspraak tot handelen aanspoorde dat inging tegen het fundamentele beginsel van gezond economisch handelen, te weten economische rationaliteit: eenieder streeft naar optimale behoeftebevrediging op basis van gegeven middelen. Zij vreesden de ontwrichting van de markt-economie en daarmee de aantasting van de welvaart van allen, inclusief armen en behoeftigen.⁷

Anderen richtten zich in hun kritiek meer op het juridische aspect. Zij namen aanstoot aan Mgr. Muskens' uitspraak, omdat hij daarmee zou aansporen tot een onrechtmatige daad of op zijn minst diefstal vergoelijkte. Al betreft het armen en behoeftigen, ook voor hen geldt dat eigendomsverhoudingen gerespecteerd dienen te worden. Eigendomsrecht lijkt hier als een absoluut recht geïnterpreteerd te worden; niemand zou een ander iets mogen ontnemen, zelfs niet als het naakte overleven op het spel stond.⁸ Weer anderen bekritiseerden Mgr. Muskens' standpunt vanuit sociaal-ethische optiek, toen zij hun afkeuring uitspraken wegens de impliciete diskwalificatie van de inspanningen die vele armen en behoeftigen leveren om – ondanks existentiële noden – een bestaan binnen de geldende wetten en regels te leiden.⁹

Wie het werk van Mgr. Muskens ook maar enigszins kent, weet dat de uitspraak “Een arme mag een brood stelen” niet gericht was op het aantasten van de welvaart van individuele personen of groepen dan wel van de samenleving als geheel. Dit geldt eveneens voor de aantijging dat er aangezet wordt tot het ondermijnen van de rechtsorde, en de suggestie dat de waardigheid van de armen aangetast wordt. In het interview waarin Mgr. Muskens deze uitspraak deed, benadrukte hij dat zijn uitspraken begrepen moeten worden in het licht van zijn pastorale opdracht. Geïnformeerd over de schrijnende armoede onder steeds meer mensen, zegt hij, met zijn inmenging in het politiek-economisch discours, de politici te willen aansporen de economie op systeemfouten te onderzoeken.¹⁰

Mgr. Muskens grijpt met zijn uitspraak over armen die gegeven hun nood gerechtigd zouden zijn inbreuk te plegen op de vigerende eigendomsverhoudingen, terug op de uitgebreide discussies, die tot ver in de achttiende eeuw zijn

⁶ Zie bijvoorbeeld: *Eindhovens Dagblad*, 3 oktober 1996, *De Gooi- en Eemlander*, 3 oktober 1996 en *De Telegraaf*, 3 oktober 1996.

⁷ Zie bijvoorbeeld: *De Telegraaf*, 3 oktober 1996.

⁸ Zie voor de interpretatie van eigendomsrecht in de Nederlandse situatie: Maeijer, J., (1999). 'Reflecties over verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid zoals die tot uitdrukking komen in het recht'. In: Volleborth, J. en G. Poels, *Verantwoord ondernemen*, Best: Damon, in het bijzonder 37-44. In genoemde passage wordt uitdrukkelijk erop gewezen dat eigendom in het *Burgerlijk Wetboek* als een reëel recht wordt opgevat.

⁹ Vergelijk: *De Gooi- & Eemlander*, 'Muskens: Armen mogen stelen en bijklussen', 3 oktober 1996 en *De Telegraaf*, 'Bisschop praat stelen goed', 3 oktober 1996.

¹⁰ Vergelijk: *Eindhovens Dagblad*, 'Bisschop Muskens toont begrip', 3 oktober 1996.

gevoerd, over de vraag of dat oude recht met de vestiging van de nieuwe markt-economische orde zijn geldigheid had verloren.¹¹ Hij zoekt de publieke discussie over armoede vanuit een religieus besef verbonden te zijn met de armen. De referentie aan een oud christelijk beginsel – dat overigens nog steeds een integraal onderdeel van de Katholieke sociale leer vormt – heeft niet tot doel mensen tot wetsovertreding uit te nodigen.¹² De uitspraak *Een arme mag een brood stelen* moet niet letterlijk worden verstaan. De uitspraak beoogt geen stellingname in een strijd tussen particulier eigendom en collectief eigendom. Met erkenning van particulier eigendom betreft het een oproep, gedragen door het oude christelijk discours over solidariteit, om het lot van de armen ter harte te nemen. Het feit dat Mgr. Muskens in dit verband een oud christelijk beginsel herneemt, verstaan wij als een oproep om dat principe bij het zoeken naar eigentijdse oplossingen voor armoede opnieuw op zijn actualiteit te onderzoeken, en meer in het bijzonder in de relatie tot die actualiteit opnieuw te duiden.¹³

Het is inmiddels ruim tien jaar later en de oproep van Mgr. Muskens heeft niets aan actualiteit ingeboet. De armoede is in omvang en intensiteit toegenomen, aldus blijkt uit publicaties van niet-gouvernementele organisaties en onderzoeksinstituten, zoals *Justitia et Pax*, *De Alliantie voor Sociale Rechtvaardigheid*, *Sjakuus*, en *Sociaal Cultureel Planbureau*.¹⁴ Organisaties als *Justitia et Pax*, *Sjakuus/Clip*, en *De Alliantie voor Sociale Rechtvaardigheid* vragen inzake oorzaken en oplossingen onverminderd om aandacht voor fouten in het economisch systeem, waarmee bedoeld wordt de op concurrentie gebaseerde markteconomie.¹⁵ Regulering van de markteconomie en zelfs inperking van de werkingssfeer van het marktmechanisme moeten volgens de door solidariteit gedreven anti-armoede-beweging een integraal onderdeel uitmaken van het beleid gericht op bestrijding van armoede.

Organisaties als *Justitia et Pax*, *De Alliantie voor Sociale Rechtvaardigheid* en *Sjakuus* staan nog steeds voor herverdeling en regulering van de markteconomie. Hun standpunt botst daarmee onverkort met de (neo)klassieke kijk op armoede, die economen en economisch-beleidsmedewerkers doorgaans uitdragen. Concurrentie in een markteconomische omgeving is volgens deze optiek, in beginsel, de best denkbare motor tot welvaart voor allen, nu en in de toekomst. Reguleren en ingrijpen, hoe goed ook bedoeld vanuit gevoelens van solidariteit, veroorzaken uiteindelijk distorsies in het economisch systeem met als gevolg minder welvaart voor allen, inclusief de armen.

Zouden we ons tot deze onderdelen van de discussies over solidariteit, armoede en markteconomie beperken, dan moest geconcludeerd worden dat er weinig veranderd is. In relatie tot Mgr. Muskens' aansporing de markteconomie op systeemfouten te onderzoeken, zou geconcludeerd moeten worden, dat

¹¹ Zie in deze bijvoorbeeld: Hont, I. en M. Ignatieff (1983). 'Needs and Justice in the Wealth of Nations: An Introductory Essay'. In: Hont, I. en M. Ignatieff (red.) *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 26-27. Zie ook: Peil, J. (1995). *Adam Smith en de economische wetenschap. Een methodologische herinterpretatie*, Tilburg: Tilburg Univ. Press, 62, 225-226.

¹² Zie o.a.: Troxler, F., (1973). *Die Lehre vom Eigentum bei Thomas von Aquin und Karl Marx. Eine Konfrontation*, Freiburg: Imba.

¹³ *Eindhovens Dagblad*, 3 oktober 1996.

¹⁴ O.a. *Het Sociaal Offensief*, 2000; *De Alliantie voor Sociale Rechtvaardigheid*, 2002, en SCP (2003) *Armoedemonitor 2003*, Den Haag. Het persbericht bij het verschijnen van laatstgenoemd rapport van het Sociaal en Cultureel Planbureau kopte met de tekst: *Armoede neemt weer toe*. Zie ook hoofdstuk 3.

¹⁵ Zie bijvoorbeeld: *Alliantie voor Sociale Rechtvaardigheid* (2000). Nelisse, I., T. Nederland, J. Schrauwen, H. Crijns en R. Janssen (red.), *Om sociale rechtvaardigheid. De strijd tegen armoede en sociale uitsluiting*, Utrecht.

slechts oude theorieën herhaald worden. Geldt dit alles nog steeds, nadat we de recente herontdekking van het belang van participatie voor het oplossen van het armoedevraagstuk in ogenschouw hebben genomen? Alle partijen zien thans met hun fundamentele meningsverschillen in een beleid dat op meer participatie van de armen gericht is, de sleutel tot oplossing van het armoedeprobleem.

Grenzen aan de solidariteit: versobering van de sociale zekerheid

Sinds enige jaren wordt de sociaal-economische politiek in Nederland gekenmerkt door maatregelen die gericht zijn op versobering van de sociale zekerheid. Critici – bijvoorbeeld *De arme kant van Nederland* – wijzen in hun publicaties erop dat de maatregelen betrekking hebben op het absoluut of relatief verlagen van uitkeringen en subsidies alsmede het beperken van de toegang tot of zelfs het opheffen van herverdelingsarrangementen.¹⁶

In de politiek-economische debatten worden de versoberingsmaatregelen ondersteund met argumenten die in wisselende bewoordingen en accenten uitdrukking geven aan twee, aan elkaar gerelateerde redeneringen:

- 1 ondernemers en werknemers gaan gebukt onder te hoge sociale lasten, met als gevolg een vermindering van de relatieve algemene welvaart, en
- 2 de herverdelingsarrangementen zijn te genereus, waardoor zij de uitkerings-trekkers te weinig stimuleren om zelf – op eigen kracht – inkomen te verwerven.

In het perspectief van solidariteit betekenen deze argumenten dat de solidariteit die met het bestaande sociale zekerheidsstelsel afgedwongen wordt, niet meer spoort met wat onder de mensen aan daadwerkelijke solidariteit leeft en door de economie niet langer verdragen wordt.¹⁷

Pleitbezorgers van versobering van het sociale zekerheidsstelsel stellen met het eerste argument een teveel aan institutionele solidariteit van meer met minder welgestelden aan de kaak. Zij zijn van mening dat de politiek beoogde mate van solidariteit niet realistisch is: er zijn grenzen aan solidariteit. De mens wordt geacht van nature minder altruïstisch – of meer egoïstisch – te zijn dan in de bestaande, politieke regels voor inkomensoverdrachten om niet wordt verondersteld. De verwachte negatieve effecten op de algemene welvaart worden – bijvoorbeeld in termen van de *homo economicus* – verstaan als waren het de onvermijdelijke gevolgen van het niet respecteren van de menselijke natuur.

Als de critici de plannen voor versobering als een verdere aantasting van de bestaansmogelijkheden van armen en behoeftigen aan de kaak stellen, ontkennen zij niet de neiging van mensen om vooral naar verbetering van de eigen welvaart te streven. Hun kritiek wordt ook nauwelijks nog verwoord in termen van een kritische maatschappijanalyse waarin de markteconomische orde als zodanig aangewezen wordt als bron van maatschappelijke spanningen, onrecht en vervreemding. De markteconomie wordt niet meer afgewezen, maar er wordt nu – net zoals Mgr. Muskens deed in zijn oproep voor aandacht voor de armen – aandacht gevraagd voor fouten in het systeem.

Critici erkennen de zin en de betekenis van het eigenbelang alsmede de implicaties voor de maatschappelijke en meer in het bijzonder de economische orde. Zij vragen echter tegelijkertijd aandacht voor aspecten van de menselijke aard, die van oudsher in de moraaltheologie en meer recent in de humanistische filosofie worden gethematiseerd rond hogere of meer fundamentele beginselen: christelijke naastenliefde, respectievelijk de mens kenmerkende betrokkenheid

¹⁶ Zie hoofdstuk 3.

¹⁷ Zie hoofdstuk 2.

op de ander. In het licht van dit soort beginselen zou het vanzelfsprekend zijn dat de meer welvarende de minder welvarende de hand reikt bij het verwerven van de middelen die in het kader van een goed leven nodig zijn voor het bevredigen van de behoeften. Hier wordt blijkbaar aan een ander mens- en wereldbeeld gerefereerd dan bijvoorbeeld de wereld van natuurwetmatigheden waarin de *homo economicus* zijn nut maximaliseert.

Hoe moet nu een en ander worden geïnterpreteerd? Een verwijzing naar begrippen als altruïsme, egoïsme of eigenliefde, christelijke naastenliefde en medemenselijkheid biedt onvoldoende zicht, als niet duidelijk is aan welk mens- en wereldbeeld gerefereerd wordt. Gaat het bij solidariteit om een neiging tot altruïsme, waarbij de mens begrepen wordt als een atomistisch – monadisch – individu naast andere atomistische individuen? Of moeten we de bekommernis om de ander die we gewoon zijn als altruïsme te interpreteren, mede verstaan als een manifestatie van een meer fundamentele verbondenheid met anderen; dit wil zeggen verbondenheid die in zijn wederkerigheid mede constituerend is voor ons begrip van onszelf en anderen als zelfstandig handelende personen?

Zoals bekend, is het model van de mens als monadisch individu toonaangevend geweest in het moderne markteconomisch denken dat vorm kreeg met de emancipatie van de mens tot zelfstandige persoon in de loop van de zestiende, zeventiende en achttiende eeuw in Europa. De bevrijding van vorst en kerk ging in het denken gepaard met het verlaten van de geborgenheid van de baldakijn die de scholastiek eeuwenlang had opgehouden; er werd gebroken met een denktraditie waarin de mens primair een gemeenschapswezen is naar Gods plan; een traditie overigens waaraan Mgr. Muskens opnieuw zijn inspiratie voor zijn denken over solidariteit met de armen ontleent.

De stelling dat armen meer zelf de handen uit de mouwen moeten steken, sluit aan bij de visie dat de kosmos in beginsel voor eenieder ter beschikking staat en via de eigen inspanningen eigen gemaakt mag worden. Volgens deze visie, die de opkomst van de markteconomie in de zestiende, zeventiende en achttiende eeuw begeleid heeft, vormt de mensheid in wezen niet een positieve maar een negatieve gemeenschap. De positieve wereld van onder meer productie- en eigendomsverhoudingen is het resultaat van de transformatie die zich voltrok toen mensen – opgevat als solitaire wezens – zich de negatieve wereld met hun arbeid eigen gingen maken.¹⁸ Solidair zijn met een ander – of het tegendeel: niet solidair zijn – is in dit perspectief een uiting van voluntaristisch gedrag. Degene die een ander ondersteunt doet dit op grond van een wilsbesluit dat hij als atomistisch individu genomen heeft op basis van voorgegeven preferenties.

In termen van de traditionele neoklassieke micro-economie, die van dit mens- en wereldbeeld uitgaat, vormen de geconstateerde grenzen aan de solidariteit de *revealed preference* voor solidariteit, waarbij onder meer de primaire inkomensverdeling als gegeven wordt beschouwd. Het afdwingen van meer solidariteit in de vorm van opgelegde inkomensafdrachten om niet, brengt het individu ertoe zijn keuze ten aanzien van inkomensafdrachten om niet en productieve inspanning te herzien. Het gevolg hiervan is vermijdingsgedrag, fraude van ondernemers en werknemers en minder inzet in de productiesfeer.

Hoewel deze stijl van redeneren nog steeds tot de canon van het markteconomische denken behoort, zijn er aanwijzingen dat ook de pleitbezorgers van de afgeslankte sociale zekerheid naar nieuwe benaderingen zoeken. Ten eerste wijzen we erop dat zij in hun argumentatie mede aan een algemeen belang refereren, en wel op een zodanige wijze dat solidariteit meer is dan een voluntaristi-

¹⁸ Zie: Peil, J., a.w.: 62-63, 226-227.

sche houding of handeling van een atomistisch individu ten opzichte van anderen. Het blijkt hier om een meer fundamentele samenhang te gaan die het menselijk bestaan draagt en het hen mogelijk maakt zich als zelfstandige personen te manifesteren en te ervaren.

In de eerder gepresenteerde argumentatie voor versoering van de sociale zekerheid is niet alleen aangevoerd dat mensen de institutioneel afgedwongen solidariteit overdreven vinden, en door de heffingen een inkomen overhouden dat onvoldoende is om hen tot productieve inspanningen te motiveren. Vooral ook wordt gewezen op de negatieve effecten op de werkgelegenheid en de nationale processen van waardecreatie, of wel – in termen van de klassieke *moral philosophy* – op de *common wealth*; dit wil zeggen, het geheel van maatschappelijke productieverhoudingen en -processen bezien in het perspectief van productiecapaciteit en feitelijk product. Dat het in deze om wederzijdse relaties gaat en niet om een eenzijdige relatie – namelijk van de meer naar de minder draagkrachtigen – wordt duidelijk, als nader bekeken wordt wat met de kritiek van te genereuze uitkeringen wordt bedoeld.

Naast de overmatige belasting van de meer draagkrachtigen bij de inkomenshervreemding wordt ook aandacht gevraagd voor de te geringe inspanningsverplichting van de minder draagkrachtigen in de productie. Van de minder draagkrachtige wordt aldus evenzeer solidariteit verwacht, in de zin dat ook hij zich naar vermogen dient in te zetten in de maatschappelijke processen van productie en inkomensverwerving. Bij solidariteit gaat het impliciet om een wederzijdse betrokkenheid op de ander. Ook de arme wordt – naast de eigen verantwoordelijkheid ten aanzien van zijn eigen bestaan – medeverantwoordelijk geacht voor het bestaan van de ander via deelname aan de maatschappelijke processen van waardecreatie.

Volgens de pleitbezorgers van de versoering prikkelt het bestaande sociale zekerheidsstelsel te weinig tot productieve deelname aan het economisch verkeer. Voor zover de in de jaren zestig en zeventig ingeburgerde notie *recht op uitkering* nog niet gesneuveld is, worden de huidige uitkerings- en subsidieregels bekritiseerd omdat zij aan het doel van steunverlening voorbijschieten. Het mechanistisch karakter van de procedures zou, in combinatie met een teveel aan inkomensoverdrachten om niet, ertoe hebben geleid dat uitkeringen niet meer worden ervaren als hulp. Zoals het begrip *subsidiariteit* aangeeft, dient hulp een complement van of een ondersteuning van de eigen productieve vermogens te zijn en niet een vervanging daarvan. Het huidige stelsel doet mensen vervreemden van de maatschappelijke processen van waardecreatie.

Eerder is melding ervan gemaakt dat de neoklassieke economie nog steeds de canon van economisch denken vormt. Er moet dan ook geen misverstand erover bestaan dat de economische pleidooien om het beroep op sociale zekerheid minder gemakkelijk en minder aantrekkelijk te maken nog steeds in belangrijke mate steunen op de figuur van de *homo economicus*. Voor een goed begrip van de lopende discussies is het van belang dit type redenering te onderscheiden van bovengeschetste argumentaties. Deze weerspiegelen een beweging naar een interpretatie van de mens als *ζοον πολιτικον*, terwijl de *homo economicus* benadering de mens reduceert tot een atomistische nutscalculator.¹⁹ De *homo economicus* waardeert een productieve activiteit als een *disutility*: hij wordt minder tot

¹⁹ Zie voor Aristoteles' begrip *ζοον πολιτικον* o.a. Hollenbach, D., (2002). *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 11-12. Thomas van Aquino sluit bij deze interpretatie aan als hij het individu – de persoon – opvat als een *ens individuale et sociale*. Zie: Troxler, F., a.w.: 31.

productieve activiteiten geprikkeld, naarmate het verschil tussen de beloning voor zijn inspanningen en een uitkering afneemt.

Een soortgelijke hybride constellatie van mens- en wereldbeelden kan waargenomen worden in de recente pleidooien voor beleid gericht op meer participatie van armen en hulpbehoevenden aan het economisch leven. Critici zullen niet geheel zonder redenen stellen, dat het hier gaat om *oude wijn in nieuwe zakken*: uitkeringen en subsidies dienen verminderd te worden, opdat de druk van de behoeften en de bestaande productieverhoudingen op mensen toeneemt om beschikbaar werk te aanvaarden. De invulling van participatie die in deze argumentatie voor versobering van de sociale zekerheid spreekt, spoort niet helemaal met de beelden die de term *participatie* ook oproepen: mensen die in een zodanige sociale context leven dat zij vrij zijn om zelfstandig – dit wil zeggen actief – mee te beslissen over de vorm en de inhoud van datgene waarin ze participeren.

Wie de aanpassing van het sociale zekerheidsstelsel goed waarneemt, zal opmerken dat het niet slechts om *oude zakken* gaat. Er kan bijvoorbeeld gewezen worden op de programma's van het CWI en de integratiebureaus om mensen beter te kwalificeren voor de arbeidsmarkt.²⁰ Met Amartya Sen zou kunnen worden gesteld dat deze programma's een belangrijke verbetering inhouden. In plaats van mensen met een uitkering naar de zijlijn van de maatschappelijke productieprocessen te schuiven, wordt hen de gelegenheid geboden *capabilities* te ontwikkelen om (opnieuw) aan die processen deel te nemen en daarbij zelf inkomen te genereren.²¹

De expliciete gerichtheid op (hernieuwde) deelname aan de productieprocessen kan als een belangrijke wending in het overheidsbeleid worden aangemerkt. Tegelijkertijd moet echter worden vastgesteld dat het begrip *participatie* vooralsnog eng wordt opgevat. Arbeid wordt welhaast exclusief als de oplossing van armoede en uitsluiting geafficheerd, waarmee het probleem van non-participatie gereduceerd wordt tot een probleem van niet of onvoldoende deelname aan het arbeidsproces. Kenmerkend voor het activerend arbeidsmarktbeleid is verder dat de overheid of de daaraan gelieerde uitvoeringsinstanties eenzijdig de voorwaarden bepalen hoe en voor welke vorm van participatie iemand zich op straffe van korting op uitkeringsgelden zal kwalificeren.²²

Hoezeer deze benadering van het probleem van non-participatie tekort schiet wordt duidelijk, wanneer zij geconfronteerd wordt met Amartya Sen's analyse van de waarde van vrijheid in het ontwikkelen van capaciteiten. Deze analyse wint verder aan diepgang als zij gerelateerd wordt aan Karl Marx's pleidooi om niet alleen met Mill de verdelingsprocessen maar ook de productieprocessen als wezenlijk sociaal-maatschappelijke processen te verstaan.

Terwijl Amartya Sen demonstreert hoe het probleem van ontwikkeling wezenlijk een probleem van vrijheid is, onderstreept Marx in zijn kritiek op de klassieke economie dat arbeiders in een markteconomie slechts formeel vrij zijn.²³ Naar analogie van deze kritiek kan ten aanzien van de strengere voorwaarden en de relatieve verlaging van de uitkeringsniveaus worden gesteld dat de

²⁰ Zie hoofdstuk 2.

²¹ Sen, A. (2001). *Development as Freedom*, Oxford: Oxford Univ. Press; Beus, J. de, (1995). *Amartya Sen. Welzijn, vrijheid en maatschappelijke keuze. Opstellen over de politieke economie van het pluralisme, gekozen door Jos Beus*, Amsterdam: Van Gennep.

²² Zie voor een uitgebreidere discussie over het beleid ten aanzien van arbeid en mogelijke achterliggende mensbeelden: Hortulanus, R.P. en J.E.M. Machielse (red.) (2001). 'Het Sociaal Debat – De waarde van werk'. In: *SW-journaal. Maandblad van en voor het personeel in de bedrijven van de sociale werkvoorziening*, afl. 7, 14-17 (e).

²³ Sen, A., 2001. Zie ook: Beus, J. de, 1995. Zie voor een beknopte schets van Marx's analyse o.a. Srepaniti, E. en S. Zamagni, a.w.: 146-148 en Troxler, F., a.w.: 77-82.

uitkeringstrekker formeel vrij is. Hij wordt niet gedwongen om zich voor werkervarings- of reïntegratieprogramma's in te schrijven om daarmee zijn arbeid met meer succes op de markt te kunnen aanbieden; van materiële, positieve vrijheid is echter geen sprake. Hij heeft geen zeggenschap over die programma's noch over de productieverhoudingen en -processen waarin hij verwacht wordt te integreren.

Organisaties als *Sjakuus* en de *Alliantie voor sociale rechtvaardigheid* wijzen erop dat de inperking van de sociale voorzieningen – gericht op versterking van de prikkels om tot de arbeidsmarkt toe te treden – ertoe leidt dat de armen onmondiger worden en steeds verder geïsoleerd raken. De dwang om bepaalde vormen van werk te accepteren neemt toe. Bij afwezigheid van vraag naar hun arbeidskracht wordt de uitsluiting extremer omdat via de verminderde koopkracht participatie als consument ook steeds moeilijker wordt. Mensen aan de zogeheten onderkant van de samenleving worden aldus meer en meer uitgesloten van een van de belangrijkste, hedendaagse maatschappelijke praktijken: de praktijk van de politieke economie.

In de twee decennia na de Tweede Wereldoorlog – de periode waarin het stelsel van sociale zekerheid vorm kreeg –, werd dit probleem erkend. Er ontstond een *recht op uitkering* op basis waarvan eenieder minimaal recht had op participatie in de maatschappelijke processen van behoeftebevrediging. De uitkering vormde als het ware een *bailout* voor het niet kunnen deelnemen aan de productieprocessen. In dit licht bezien hebben de hedendaagse aanpassingen van het sociale zekerheidstelsel de schijn van een terugkeer – aan Mill voorbij – naar een natuurwetmatige interpretatie van de markteconomie.

De aandacht van de overheid voor het belang van participatie – hoe eenzijdig dit thans ook gebeurt – biedt echter ook aanknopingsmogelijkheden voor ontwikkelingen geschetst door Amartya Sen en de critici van het huidige overheidsbeleid. Hier wenkt een ander perspectief, namelijk een perspectief waarin John Stuart Mill's kritiek op de natuurwetbenadering van David Ricardo niet ver genoeg is gegaan. Niet alleen de sfeer van de verdeling, ook de sfeer van de productie maakt deel uit van een politieke economie, waarbij politiek begrepen wordt tegen de achtergrond van de ethisch-politieke interpretatie van Aristoteles van de Griekse stadstaat (polis, πολις).²⁴ In de volgende paragraaf wordt hier nader op ingegaan in het kader van een participatiebenadering van solidariteit.

2 Participatie en erkenning

Zowel voorstanders als critici van de versobering van de sociale zekerheid pleiten voor meer participatie van de armen in de sfeer van de productie en de inkomensverwerving. Deze overeenkomst kan echter niet verhullen dat genoemde partijen op andere punten inzake participatie van mening verschillen. Twee punten zijn hier van belang: het bereik van de participatie en de inhoud.

Voorstanders van versobering van de sociale zekerheid pleiten voor reductie van de inkomensherverdeling om de participatie in de processen van productie en inkomensverwerving te bevorderen. Daarmee stellen zij voor om de participatie in de sfeer van de consumptie afhankelijk te maken van de bereidheid en het succes van de participatie in de productiesfeer. Onthouding van consumptie-

²⁴ Vergelijk o.a.: Bouckaert, L., (1992). 'Inleiding: terugkeer van de ethiek'. In: Bouckaert, L. (red.) *Terugkeer van de ethiek. Denken over economie en samenleving*, Amersfoort: Acco, 9-26; Hollenbach, D., *The Common Good and Christian Ethics*, a.w.: 9, 11-12.

gelijkheden geldt hier als straf voor mogelijke weigering of onvoldoende inzet in de productiesfeer. De dreiging met straf is in deze benadering noodzakelijk omdat participatie zich hier beperkt tot deelname aan voorgegeven productiepatronen. Het mede gestalte geven van de productiewijze en de productieverhoudingen maken niet integraal deel uit van de beoogde participatie.

Zoals eerder is uiteengezet, zien voorstanders van een soberder sociale zekerheidsstelsel de beperking van de uitkeringen vooral ook als een middel om niet-werkende armen te prikkelen tot het zoeken en het aanvaarden van beschikbaar werk. Dit oogmerk illustreert met andere maatregelen – onder andere de vergroting van de extensie van het begrip *passend werk* – dat het begrip *participatie* hier in een versmalde betekenis wordt gebruikt. *Participatie* staat hier voor deelname waarbij de relatie tussen productiesfeer en beoogde deelnemer gereduceerd is tot een exclusieve relatie: productiesfeer en beoogd participant zijn in beginsel volledig van elkaar gescheiden. De handelingsvrijheid van die potentiële participant beperkt zich daarbij nagenoeg tot formele vrijheid zowel in de keuze van wel of niet toetreden, als in de keuze van de werkzaamheden.²⁵ Deelname aan het productieproces geschiedt op basis van voorgegeven functie-inhoud en uitvoeringsregels.

Als critici pleiten voor meer participatie, betreft het een uitbreiding van de participatie van de consumptiesfeer naar productie en de inkomensverwerving. Hier wordt simultane deelname aan de consumptie- en productieprocessen verstaan als noodzakelijke voorwaarde voor volwaardig mens zijn.

Critici en vertegenwoordigers van belangengroepen van bijvoorbeeld uitkeringsstrekkeners gebruiken het begrip *participatie* in de ruime zin van het woord. De relatie tussen productiesfeer en beoogde participant is hier inclusief. De relatie tussen feitelijke en potentiële actoren is een interne en geen externe relatie.

Feitelijke niet-deelname van bepaalde personen of groepen vormt als het ware het spiegelbeeld van de vigerende productiepatronen en -verhoudingen. Opkomen voor de armen impliceert in deze optiek ijveren voor verandering van de productiestructuur. Met participatie in consumptie en productie wordt hier bedoeld deelname aan de economie als volwaardig, vrij subject; dit wil zeggen, deelnemen als een actor voor wie het mee vormgeven van de inhoud en de regels van de economie onderdeel uitmaakt van de eigen betekenis- en zingevingsprocessen.

Wie vanuit solidariteit pleit voor *participatie* in de ruime zin van het woord, doet dit omdat hier op enigerlei wijze met *solidair zijn met de ander* wordt bedoeld: het mede mogelijk maken dat eenieder een gewaardeerd subject kan zijn, in de zin dat het mede vorm en inhoud geeft aan de wereld en zich daarin met de anderen op een te waarden wijze kan manifesteren. Deze invulling van *solidair zijn*, verwijst naar de visie dat mens zijn wezenlijk relatief van aard is: mensen verstaan zichzelf en geven zichzelf gestalte in relatie tot elkaar en daarmee in relatie tot de gedeelde, zingevende wereld. Deze optiek verschilt fundamenteel van zowel de atomistisch-individualistische optiek van de neoklassieke economie als van het collectivisme dat doorgaans als alternatief hiertegenover wordt geplaatst.

Als Mgr. Muskens spreekt over systeemfouten in de markteconomie, refereert ook hij – zoals eerder is uiteengezet – aan een mens- en wereldbeeld waarin aan

²⁵ De waarde van deelname aan het productieproces voor de arme wordt onderkend, in de zin dat deze als argument voor stimulering tot deelname wordt genoemd. Verdere thematisering van de inhoud van deze waarde en waarom zij ook voor de arme belangrijk is – erkenning, zelfwaardering, zelfbewustzijn, – vindt nauwelijks plaats; laat staan dat de inzichten als oriëntatie voor de vormgeving van de beoogde deelname worden gebruikt.

het menszijn immanent is op actieve wijze deelachtig te zijn aan de wereld. Hij wijst de orde van de markt niet af; dit wil zeggen de orde waarin mensen vrij en in relatie tot elkaar zichzelf en de wereld gestalte geven. Hij pleit voor structuurwijzigingen omdat in de bestaande markteconomieën vrijheid gereduceerd is tot negatieve vrijheid en de relatieve verhouding tussen de actoren plaats gemaakt heeft voor oppositie.

Uit de eerder besproken reacties van onbegrip blijkt echter dat een discussie die zich tot de vraag beperkt of en welke structuurwijzigingen nodig zijn, weinig vruchtbaar is. De discussie dient breder gevoerd te worden in de zin dat de impliciete zin- en betekeniskaders van de discussianten mede in de beschouwingen worden betrokken. In het voorgaande is geschetst dat er een beweging naar een ruimere participatie-optiek op solidariteit gaande is, maar tegelijkertijd is aangegeven dat er gesproken wordt vanuit rivaliserende denkkaders. Aanzetten tot relatieve visies op mens en wereld concurreren met de oppositie-optiek die het economisch denken sedert de klassieke economie domineert. Het betreft een denken dat in het teken staat van opposities als individu versus collectief, markt versus overheid, wetenschap versus waarde, functionele rationaliteit versus emoties.

Onze bijdrage aan de discussie over de vraag of en welke structuurwijzigingen in de huidige markteconomieën doorgevoerd dienen te worden, richt zich op de deelvraag over de betekeniskaders van de discussianten. In het eerste deel van deze paragraaf onderzoeken we of het hernemen van het aristotelisch-scholastieke gedachtegoed waaraan Muskens refereert, kan bijdragen tot een beter begrip van de ruime participatie-optiek op solidariteit en markteconomie die thans meer en meer opgeld doet. Centraal in de beschouwingen zal staan het begrip *bonum commune*. In het tweede deel komt de breuk tussen de feodale economie en de markteconomie aan de orde. Meer in het bijzonder zullen we aandacht besteden aan de respectievelijke denkkaders: het aristotelisch-scholastieke denken over economie en het moderne markteconomisch denken.

Zoals bekend, heeft de analyse van de markteconomie sedert de klassieke economie in het teken gestaan van de figuur van de *homo economicus* en het marktmechanisme. Alternatieve benaderingen in de analyse van de productie en de verdeling van rijkdom kenmerkten zich tot ver in het laatste kwart van de vorige eeuw door een impliciete kritiek op de markteconomische ordening van de economie. Markteconomie en de *homo economicus* gestuurd door het marktmechanisme gelden tot op heden als onlosmakelijk met elkaar verbonden. Zelfs de steeds meer aan populariteit winnende nieuw-institutionele economie kan, ondanks haar kritiek op de *homo economicus* en het a priori van de marktcoördinatie, deze paradigmatische uitgangspunten van economisch denken niet loslaten.²⁶

Aan de hand van het werk van Adam Smith zullen we echter demonstreren dat een alternatieve visie op de markteconomie die met de ruime participatie-optiek op solidariteit spoot, mogelijk is. Met een herinterpretatie van Smith's

²⁶ Zie bijvoorbeeld: North, D. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge UK: Cambridge Univ. Press, 1990; Idem, (1991). 'Institutions', *Journal of Economic Perspectives*, 1991 (5), 97-112; Fukuyama, F. (1995). *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, London: Hamish Hamilton; Bovenberg, A.L. en Th. van de Klundert, 'Christelijke traditie en neoklassieke economie in gesprek', *Economisch Statistische Berichten*, jg. 84, nr. 4230, 19 november 1999, 848-852. Zie eveneens: Hoogen, T. van den en J. Peil, 'De interpreterende agent', *Economisch Statistische Berichten*, jg. 4332, nr. 4332, 2 november 2001, 846-848 en Garretsen, H. en J. Peil, (2001) 'Van segregatie naar reïntegratie? De relatie tussen economie en ethiek, bezien vanuit de economie'. In: Becker, M. e.a., *Economie & Ethiek in dialoog*, Assen: Van Gorcum, 9-38.

begrip *sympathy* zal worden uiteengezet dat deze grondlegger van het markteconomisch denken een optiek voorstond die eerder aansluit bij de sociale interpretatie van het handelende individu zoals in de ruime interpretatie van het begrip *participatie* wordt gebezigd, dan bij de atomistische interpretatie die in de klassieke en neoklassieke economie gangbaar werd.

Bonum commune

Om het belang van Smith's begrip 'sympathy' voor de problematiek van het herverdelingsperspectief in de discussie over de armoede te laten zien, starten we bij het klassieke begrip 'bonum commune'.

In het herverdelingsperspectief wordt armoede opgevat als een tekort aan koopkracht met als gevolg een tekortschietende participatie in de verdeling van de eindproducten. In het participatieperspectief wordt de aandacht verbreed naar de productiesfeer. In het oude perspectief van herverdelen heeft solidariteit de betekenis van persoonlijke of maatschappelijk georganiseerde *caritas*. De basis hiervan is gelegen in een voluntaristische bereidheid om de ander mee te laten delen in de consumptie van de geproduceerde goederen en diensten. In het perspectief van participatie krijgt het begrip solidariteit een verbreding naar mee laten delen in de productie van goederen en diensten.

De discussies over de verbreding laten echter ook zien dat naast de voluntaristische interpretatie van solidariteit andere interpretaties opgeld doen, waarbij in meer of mindere mate tot uitdrukking wordt gebracht dat solidariteit een wederkerige interne relatie tussen mensen veronderstelt. Deze interpretaties vragen om een andere voorstelling van de markteconomie dan het traditionele beeld van de markteconomie, namelijk van een verzameling atomistische individuen die op de markt met elkaar strijden om middelen voor maximale behoeftebevrediging. In onze verkenning van mogelijke alternatieve visies pakken we de draad op bij de uitspraak (1996) van Mgr. Muskens dat *een arme een brood mag stelen*. Zoals inmiddels bekend riep Mgr. Muskens met deze uitspraak in 1996 op tot solidariteit met de armen.

Op het eerste gezicht lijkt het armoedeprobleem in deze uitspraak slechts een verdelingsprobleem te zijn: mensen die verstoken zijn van de meest elementaire middelen van bestaan, hebben het recht zich die middelen alsnog toe te eigenen. Nadere beschouwing leert echter dat het hier een verdelingsprobleem betreft dat zich niet tot de verdeling beperkt maar de samenleving tot in de kern raakt. Het feit dat in de ogen van Muskens armen een brood mogen stelen, maakt duidelijk dat solidariteit niet aan de voluntaristische act van liefdadigheid refereert. Solidariteit is niet de eenzijdige externe relatie van *mee laten delen*, van de gever die vrijwillig iets afstaat aan een ander. Onder verwijzing naar de oude christelijke idee van het *bonum commune* stelt Muskens dat de armen zich de benodigde middelen mogen toeëigenen, zelfs als het moet door deze van anderen stelen. Bestaansrecht impliceert aldus een even fundamenteel recht op participatie in het *bonum commune*.

Wat wordt met het begrip *bonum commune* bedoeld? Zoals Hollenbach opmerkt, is dit begrip in de moderne Westerse samenlevingen niet meer gemeengoed. Vertalingen als *algemene welvaart*, *publieke goederen* of *algemeen belang* duiden wel aspecten van het *bonum commune* aan, maar missen uiteindelijk de kern.²⁷ Vanuit de atomistisch-functionalistische mensinterpretatie van de moder-

²⁷ Vergelijk: Hollenbach, D., 2002, a.w.: 6-9; Klein Goldewijk, B. en V. Scheffers, (1998). 'Het primaat van de sociale ethiek. Het sociale denken van de katholieke kerk in het perspectief van een

ne economie is het goede gereduceerd tot het functionele, en het gemeenschappelijke tot de optelsom van het individuele.

Op het eerste gezicht lijkt het nieuwe begrip *sociaal kapitaal* dichter bij de denkwereld van het *bonum commune* aan te sluiten. Met dit begrip wordt tot uitdrukking gebracht dat productie naast het naar individuele eigenaren desaggregeerbare kapitaal eveneens kapitaal veronderstelt, dat (1) niet naar individuele eigenaren deelbaar is en (2) van immateriële aard is.²⁸ Uit het gebruik van het begrip blijkt echter dat de interpretatie een referentiekader veronderstelt dat op soortgelijke, essentiële punten van het interpretatiekader van het *bonum commune* verschilt als een eerder genoemd begrip als algemeen welzijn. Met behoud van de figuur van de *homo economicus* handhaaft het moderne economisch denken de visie dat de actor een atomistisch-rationalistisch individu is en de markteconomie in laatste instantie een zuiver functioneel systeem, gericht op zo groot mogelijke behoeftebevrediging. Het begrip *bonum commune* refereert echter aan een mens die in essentie sociaal is, en aan een wereld die in God gefundeerd is en daarmee in essentie op het goede gericht is. De betekenis van rationaliteit is nog niet gereduceerd tot functionele rationaliteit; rationaliteit omvat zowel substantiële als functionele rationaliteit.

Een goed begrip van het *bonum commune* vraagt om een interpretatie tegen de achtergrond van het premoderne, christelijke denken waarin het begrip vorm kreeg. Wezenlijk voor dit denken is dat God de schepping aan de mensheid als geheel in bruikleen heeft gegeven en wel tot heil van allen. In dit perspectief van *usus communis* is particulier eigendom verwerpelijk als het mensen van dat bruikleen uitsluit, waardoor deze niet in staat zijn een menswaardig bestaan te leiden. De idee dat de schepping aan de mensheid als geheel in bruikleen is gegeven tot heil van allen, impliceert dat menszijn *solidair zijn* impliceert. Conform het aan het Romeinse recht ontleende begrip – *obligatio in solidum* – betreft het een verhouding van *allen voor een en een voor allen* in relatie tot God die de schepping aan de mensheid ter beschikking heeft gesteld en daarmee het menszijn mogelijk maakt.²⁹

Solidariteit presenteert zich tegen de achtergrond van het scheppingsverhaal als een constituerend kenmerk van het menszijn. Aanvaarding van het bruikleen impliceert enerzijds een onvervreemdbaar recht van eenieder als lid van de gemeenschap op deelname aan het gebruik ter realisatie van zijn of haar menszijn; anderzijds maakt de aanvaarding eenieder verantwoordelijkheid voor diezelfde participatie in het gebruik. Solidariteit refereert aldus in eerste aanleg niet aan een specifieke handelingsmotivatie, te weten de bewust gekozen intentie van *caritas*, van liefdadigheid. De idee van solidariteit geeft op de eerste plaats uitdrukking aan de sociale grondstructuur van het menszijn. Waarlijk menszijn veronderstelt een orde van *allen voor een en een voor allen*. Een orde van solidariteit drukt persoonlijke verantwoordelijkheid uit in de omgang met het gebruiksrecht, tegen de achtergrond van een gemeenschappelijke schuld besloten in de aanvaarding van het collectieve gebruiksrecht.

De wijze waarop Thomas van Aquino in zijn *Summa Theologiae* de zinvolheid van particulier bezit of eigendom onderkent, weerspiegelt deze voor de mens

rechtvaardige internationale orde', Jong, E. de (red.), *Naar gelijkwaardige partners*, Assen: Van Gorcum, 13-29.

²⁸ Naast de zogeheten publieke goederen worden genoemd o.a. sociale banden tussen actoren, netwerkstructuren, instituties, cultuur, vertrouwen, en betekenisverlenende en zinverlenende referentiekaders, waaronder religie.

²⁹ Brunkhorst, H. (2002). *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 10.

wezenlijk wederzijdse verbondenheid van persoonlijk en gemeenschappelijk welzijn.³⁰ Enerzijds geeft particulier bezit of eigendom in positieve rechtstermen uitdrukking aan de eigen persoonlijke verantwoordelijkheid in het gebruik der schepping. De titel van particulier bezit of eigendom ondersteunt het nemen van die medeverantwoordelijkheid vooral als het om het eigen gebruik gaat. Anderzijds wordt het particuliere bezit of eigendomsrecht als een relatief en niet als een absoluut recht opgevat zoals dit wel het geval is bij de *usus communis*. De medeverantwoordelijkheid voor het gezamenlijke gebruik in combinatie met het onvervreembare recht op gebruik voor ieder lid van de gemeenschap vraagt voortdurend om relativering van particulier bezit of eigendom.

Particulier eigendom is in het perspectief van Thomas van Aquino zinvol – is daarmee als het ware zelf een deel van het *bonum commune* – omdat die institutie de zelfstandigheid van de actor in de participatie veiligstelt, in het wederzijdse belang van enerzijds de actor en van anderzijds de hem dragende gemeenschap. De regel van particulier eigendom noodzaakt eenieder om van elkaar de eigen persoonlijke invulling van participatie te erkennen en te waarderen. Particulier eigendom weerspiegelt in deze benadering de maatschappelijke erkenning van en waardering voor het eigen, persoonlijke aspect van ondernemen – *suum cuique*. Voor de discussie over armoede in onze eigentijdse Westerse samenlevingen is echter van essentieel belang te onderkennen dat bij Thomas van Aquino de noodzaak van particulier eigendom in relatie tot de *usus communis* begrepen wordt en wel tegen de achtergrond van de idee van een in Gods schepping besloten organische solidariteit.

In Aquino's perspectief is particulier bezit of eigendom niet langer sociaal rechtvaardig als bezit of eigendom een absoluut karakter aanneemt en via de sociale uitsluiting tot armoede leidt. De vigerende, concrete eigendomsverhoudingen ondersteunen dan niet langer, maar ontkennen zelfs het relatieve karakter van de persoonlijke autonomie. Als een absoluut recht geïnterpreteerd, vormen zij in het premoderne christelijke perspectief van Thomas van Aquino een schending van de menselijke natuur, opgevat als *ens individuale et sociale*. De mens wordt gereduceerd tot een monadisch *ens individuale: persoonlijke identiteit* verstart tot een bundel voorgegeven vermogens en eigenschappen.

Wat betekent dit inzicht in het aristotelisch-thomistisch denken voor de hedendaagse economie? Volgens de economische handboeken bestaan economieën uit een verzameling van deze monaden die met elkaar allerlei transacties verrichten vanuit het beginsel individueel gegeven middelen voor eigen behoeftebevrediging zo optimaal mogelijk aan te wenden. Argumentatie voor de markt-economische orde is hier nauwelijks nodig, omdat die orde in de uiteenzetting reeds in nucleo voorgegeven is. Het ligt dan ook voor de hand om met critici van de markteconomie te concluderen dat een visie als de geschetste aristotelisch-thomistische kijk op de mens en de wereld zich niet met de markteconomie verdraagt.

In de volgende subparagraaf zullen we vaststellen dat (1) deze conclusie slechts geldig is als markteconomie geïdentificeerd wordt met de boven geschetste interpretatie van de markteconomie, en dat (2) een aristotelisch-thomistische kijk op mens en wereld in de huidige context uitnodigt tot reïnterpretatie en herwaardering door critici en aanhangers van de markteconomie. Inspiratie voor deze heroriëntatie biedt het werk van Adam Smith, meer in het bijzonder zijn theorie van de *sympathy*, of – in hedendaagse begrippen – de *erkenning*.

³⁰ Vergelijk: Troxler, F., a.w.: 45-46.

Erkenning

In de hedendaagse sociaalfilosofische literatuur wordt het fenomeen *erkenning* tegen de achtergrond van Hegels theorie over erkenning behandeld.³¹ Wij volgen deze benadering niet, maar zoeken inspiratie bij Adam Smith. Diens werk maakt deel uit van de literatuur waarin het markteconomisch denken gestalte kreeg als weerspiegeling van de maatschappelijke transformatie van feodaliteit naar markt-economie; in Smith's werk vindt de doorbraak plaats naar een denken waarin de markt-economie voor het eerst wordt benaderd als een samenhangend, zichzelf regulerend systeem. Doorgaans wordt Smith daarbij vaak aangehaald als de grondlegger van het markteconomisch denken dat de markt-economie modelleert op basis van de figuur van de *homo economicus* en het automatisme van het algemeen evenwichtsheppend marktmechanisme. Juist op dit punt zoeken we een andere interpretatie van Smith en willen we laten zien dat bij de grondlegger van het idee dat de markt een zichzelf regulerend systeem is veel aandacht bestond voor het fenomeen *erkenning*.

Als Verlichtingsdenker behoort Smith met auteurs als Hobbes, Locke, Hutcheson tot de groep van denkers die met hun theorieën zin en betekenis probeerden te geven aan de nieuwe maatschappelijke verhoudingen die gekenmerkt werden door emancipatie van het individu ten opzichte van kerk en vorst, of meer algemeen van autoriteit, traditie en gewoonte. Het streven naar vrijheid, naar zelfstandigheid in handelen en denken impliceerde ontbinding van de feodale samenlevingen. Niet langer werden theorieën geaccepteerd over de mens en de wereld die niet gefundeerd waren in de eigen vermogens van rede en zintuiglijke ervaring. De Verlichting wordt wel het tijdperk van het zelfbewustzijn genoemd. Het is de tijd dat het ego wordt ontdekt.³²

Liberalisering en commercialisering van de samenleving brachten in de economie een beweging op gang waarin economische processen en verhoudingen niet meer konden worden verklaard met de aristotelisch-thomistische theorie. De nieuwe ontwikkelingen stonden haaks op de basisprincipes van deze theorie.

Terwijl in het aristotelisch-thomistisch perspectief handel beperkt diende te worden tot wat voor de behoeftebevredestiging van de samenleving nodig is, wordt er in de loop van de zestiende, zeventiende en achttiende eeuw meer en meer met succes aangedrongen op vrij handelen volgens individueel eigenbelang. Deze verandering vroeg om een theorie die inzichtelijk kon maken dat dit vrije handelen niet tot ontwrichting van de samenleving zou leiden, zoals de op Aristoteles en Thomas geïnspireerde theorie veronderstelde. Zoals bekend, bracht Smith's *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* in deze de doorbraak. Dit werk wist aannemelijk te maken dat een economie waarin de actoren vrij zijn hun eigenbelang via markten te articuleren, zichzelf coördineert conform het algemeen belang.

Na Smith gingen auteurs als Ricardo en Bastiat ertoe over om de markt-economie naar het voorbeeld van de klassieke mechanica te modelleren.³³ De markt-economie werd geanalyseerd als een mechaniek bestaande uit atomistische individuen die voortbewogen worden door de drijfveren van pijn vermijden en plezier nastreven. Daarmee werd een interpretatie van de mens die in de premo-

³¹ Zie: Honneth, A. (1994). *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

³² Dupré, L. (2004). *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven: Yale Univ. Press.

³³ Peil, J. (1999). *Adam Smith and Economic Science*, Cheltenham (UK): Edward Elgar, 47.

derne christelijke visie als een vervreemdende reductie van de menselijke aard werd beschouwd, tot het model voor economisch-wetenschappelijk onderzoek.

Van belang is nu te onderkennen dat Smith's werk niet dwingend in deze richting heeft geweest. Het tegendeel is zelfs het geval. Dat de mechanistische *homo economicus* benadering toch aan Smith wordt toegeschreven, houdt verband met misinterpretaties van het analogisch gebruik door Smith van begrippen als de *invisible hand*, evenwicht en zwaartekracht, en van een vergelijking die Smith maakt tussen de evenwichtherstellende werking van markten en de functie van de zwaartekracht in de kosmos.³⁴

Smith's economisch denken markeert een breuk met het aristotelisch-thomistisch gedachtegoed in de zin dat hij (1) de individuele actor emancipeert tot het subject van de economie, en (2) inziet dat wanneer economische transacties tussen actoren gestalte krijgen als vrije marktinteracties, deze relaties juist vanwege het interactieve karakter immanent regulatief zijn. Terwijl een auteur als Hobbes met Aristoteles' wezenlijk sociale interpretatie van de mens breekt, houdt Smith hieraan vast, met dien verstande dat hij daaraan een fundamenteel andere invulling geeft. Het wezenlijk sociale karakter van de nieuwe geëmancipeerde mens komt in Smith's optiek niet in een voorgegeven orde tot zijn recht, maar in het vrije spel van communicatie en concurrentie dat zich in een samenstel van vrije markten voltrekt.

Smith's zogenoemde optimisme over het zelfregulerende vermogen van een markteconomie wordt traditioneel verklaard met de suggestie dat aan Smith's economisch denken – net zoals aan Newton's hemelmechanica – een deïstisch wereldvisie ten grondslag lag. Net zoals elders bij de bespreking van Smith's *invisible hand* is uiteengezet, snijdt een dergelijke verklaring geen hout.³⁵ In met name *The Theory of Moral Sentiments* en de *History of Astronomy* betoogt Smith dat het wezenlijk sociale karakter van de mens en het daaraan inherente zelfregulerend vermogen van een uit vrije subjecten bestaande samenleving besloten ligt in wat hij *mutual sympathy* noemt.³⁶

Aan de hand van tal van praktijksituaties demonstreert Smith in *The Theory of Moral Sentiments* dat mensen hun zelfbewustzijn, hun denken en hun handelen gestalte geven in voortdurende processen van – op het verwerven van waardering of erkenning gerichte – concurrerende communicatie. Concurrentie wordt hier niet geïnterpreteerd in de hedendaagse, versmalde betekenis als strijd tussen opponenten om toe-eigening van voorgegeven rijkdom. Concurrentie betekent hier – in overeenstemming met de oorspronkelijke betekenis van het Latijnse werkwoord *concurrere* – rivaliteit die op een samenkomen, verenigen, gericht is. Het betreft wedijver gericht op wederzijdse stimulatie tot verbetering van de prestatie, het werk van allen.³⁷ Concurrerende communicatie is een intersubjectief proces waarin de actoren zichzelf en de wereld betekenis verlenen en zingeven.

³⁴ Zie voor een nadere toelichting Peil, J., 1995 a.w.: 176-182, en 1999 a.w.: 171. Op basis van een integrale lezing van Smith's werk wordt onder andere uiteengezet dat de misinterpretaties mede gebaseerd zijn op het onvoldoende onderscheiden van verschillende typen van analogie – in het bijzonder de *analogia proportionalitatis* en de *analogia proportionis*. In de integrale lezing staan naast *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* de *Wealth of Nations* (WN) centraal *The Theory of Moral Sentiments* (TMS) en *Essays on Philosophical Subjects* (EPS), *The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; illustrated by the History of Astronomy*. Verwijzingen naar Smith's werk hebben betrekking op de Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith commissioned by the University of Glasgow to celebrate the bicentenary of the *Wealth of Nations*.

³⁵ Zie voor Smith's figuur van de *invisible hand*: Peil, J., 1999, a.w.: 114-156.

³⁶ *Ibid.*: a.w.: 82-114.

³⁷ Peil, J., 1999, a.w.: 92.

De productie, de verdeling en de consumptie van rijkdom vormen bij Smith een integraal onderdeel van deze *sympathy* processen. Smith's kent de redenering dat mensen goederen en diensten produceren vanuit de rationele afweging om in de behoeften te voorzien. Hij heeft echter kritiek op dit type van economische analyse. *Nut* en de *doelmiddelrationaliteit* vormen in zijn denkkader aposteriori-constructies waarmee actoren aan hun handelen en bijbehorende resultaten een in henzelf gefundeerde *causa efficiens* toedichten en daarmee zichzelf als subject vestigen en bevestigen.³⁸

Smith begrijpt het nieuwe tijdperk van de *commercial society*, en meer in bijzonder de vrije markteconomie, in de context van het taalspel van erkenning. Smith analyseert en bekritiseert de bestaande markteconomieën tegen de achtergrond van de utopie: *the order of liberty and equity*.³⁹ Het is daarom een ernstige misvatting om Smith te lezen als zou hij een voorloper zijn van Walras. Terwijl de op rationele verwachtingen gebaseerde algemene evenwichtsanalyse de huidige en de toekomstige praktijk als evenwichtig beschouwd, wijst Smith veelvuldig erop dat de praktijk getekend is door factievorming en coalities. Smith zou met Veblen instemmen, toen deze vele jaren later de (neo)klassieke economie bekritiseerde omdat deze verhuut dat het vigerende algemeen belang altijd een door machtsverhoudingen vertekend algemeen belang is.⁴⁰

Smith's optimisme wordt dus verkeerd uitgelegd, wanneer aan Smith toegevoegd wordt dat vrije marktwerking immanent onpartijdig is en daarmee een door allen bevestigd algemeen belang dient. Smith is wel een optimist in de zin dat hij, anders dan gebruikelijk is/was in het aristotelisch-thomistische denken, erop vertrouwd dat de vrije markt de relatief beste coördinatievorm is. Smith vat de markteconomie op als onderdeel van de maatschappelijke handelingspraktijken waarin mensen elkaar en de wereld gestalte geven in een op waardering of erkenning gerichte, concurrerende communicatie. De feitelijke markten beoordeelde hij in het perspectief van de 'figuur' van 'de onpartijdige waarnemer'. In diens perspectief staat participatie aan deze markt in het teken van erkenning.

3 Wat is een vrije markt?

De koppeling van het concept van de vrije markt aan de 'figuur' van de onpartijdige waarnemer is, zoals gezegd, in de economische theorievorming na Smith en ook daarbuiten, bijvoorbeeld bij theologen en bij allerhande politici, misverstaan als een wetmatig werkend evenwicht. En dit evenwicht blijkt nog steeds een belangrijke rol te spelen in de discussies die wij hier bestuderen. In het bovenstaande gedeelte van dit hoofdstuk komt naar voren dat pleidooien voor de versoering van wettelijke regelingen die 'in de polder' het recht op participatie definieerden en ook pleidooien van mensen die deze voorstellen tot versoering bekritiseren, in feite uitgaan van de vraag hoe je het probleem van het sociale minimum het beste kunt aanpakken in het licht van dit evenwicht. Versoering en kritiek daarop worden in het gangbare debat niet (meer) als een politiek-economisch vraagstuk opgevat.

Een eerste stap om deze benadering van binnenuit, dat wil zeggen vanuit een economische analyse kritisch te onderzoeken, werd in het bovenstaande gedeelte

³⁸ Peil, J., 1995, a.w.: 152.

³⁹ Ibid: a.w.: 48, 72, 136, 172.

⁴⁰ Landreth, H. en D.C. Colander, a.w.: 332-333.

van dit hoofdstuk gedaan. We hebben vastgesteld dat er een inclusief begrip van participatie nodig is. Dat betekent twee dingen: ten eerste impliceert een inclusief begrip van participatie dat ook de productiesfeer wordt betrokken in het denken over participatie. Ten tweede betekent het inclusief begrip van participatie dat de productiesfeer gedefinieerd wordt als een deel van de *politieke* economie. Participatie is een begrip dat niet in welvaartstheoretische zin zegt wie in de *common wealth* kan delen en hoe men het aantal mensen kan maximaliseren die hiertoe in staat zijn. Participatie is een begrip dat in politiek-economische zin zegt wie macht heeft om actief deel te nemen aan de zin- en betekenis-kaders die door de markt worden gecoördineerd en hoe deze macht kan worden geoptimaliseerd voor ieder die daarop recht heeft.

In deze paragraaf gaan we deze politiek-economische benadering van participatie verder analyseren. Een belangrijke vraag hierbij is hoe men de koppeling van Smith tussen de vrije markt en 'de figuur' van de 'onpartijdige waarnemer' dient te interpreteren.

Om de opvatting van Smith te verstaan, dienen we terug te gaan tot zijn idee dat een economische analyse van de markt perspectivisch is. In het werk van Smith wordt dit geformuleerd vanuit de gedachte dat mensen op de markt met verschillende percepties (hij spreekt van het *spectators*-perspectief) naar elkaar kijken. Hij onderscheidt drie niveaus in deze perceptie. De actor op de markt, zo meent Smith, houdt bij zijn keuzes altijd rekening met *the man without*, met *the man within* en met *the all-seeing Judge of the world*.

Met 'the man without' is bedoeld⁴¹ dat je op de markt in je keuzes ermee rekening houdt en ernaar verlangt om daarom te worden geprezen en dat je wilt vermijden daarom verwijten te krijgen. Niemand houdt ervan, zo redeneert Smith, dat de anderen op de markt je euvel duiden om de keuzes die je maakt. Iedereen wil graag erkenning voor die keuzes. En Smith ziet dit niet als een privé aangelegenheid van een individuele persoon. Veeleer beschouwt hij *the desire of actual praise* als een duurzame manier van doen, een competentie, een praxis die habitudeel is (zou de Franse socioloog Pierre Bourdieu zeggen) en die in de interactie tussen mensen op een markt is 'ingeweven'. Daarom gebruikt Smith daarvoor het begrip *jurisdiction* en schrijft hij: "the jurisdiction of the man without is founded altogether in the desire of actual praise".⁴²

Maar deze praxis is volgens Smith nauw verbonden met een andere competentie die hij omschrijft als 'the jurisdiction of the man within', 'the desire of praise-worthiness and the aversion to blame-worthiness'. Een actor op de markt streeft volgens Smith naar erkenning en doet dat omdat hij van oordeel is dat er in de werkelijkheid van zijn keuzen ook redenen liggen om hem hiervoor erkenning te geven. De competentie van de actor heeft, zou men in klassieke wijsgerige termen kunnen zeggen, een 'fundamentum in re'. Zijn keuzen maken het ook waard om hem te erkennen.

Nu is het vaak zo, brengt Smith naar voren, dat er tussen beide perspectieven een conflict bestaat. Je krijgt op de markt erkenning voor zaken die je als actor niet hebt bewerkstelligd of erkenning voor motieven die geen rol speelden. En het omgekeerde is ook het geval, zegt Smith. Het gebeurt dat de actor op de markt euvel geduid wordt om keuzen die hij niet heeft gemaakt of motieven die hij niet heeft gehad. In zulke gevallen, waarin iemand echt heftige verwijten krijgt en hartgrondig kan twijfelen door de kritiek die over hem wordt uitgestort,

⁴¹ TMS III.2.32.

⁴² Ibid.

zo Smith, is er sprake van een kloof tussen 'the real spectators' (the man without en the man within) waardoor 'the steadiness and firmness of (a) decision' in hoge mate aangetast (destroyed) wordt. Dan is het alleen nog mogelijk om de keuzes te beoordelen in het licht van 'the all-seeing Judge of the World'. Want dat is een 'impartial spectator'.

Wij veronderstellen deze 'impartial spectator', ('a man in general', zegt hij in een eerdere editie) eigenlijk altijd bij de afwegingen die we maken in het licht van de beoordelingen door de 'man within' en door de 'man without', zo redeneert Smith. Een actor op de markt, zo meent hij, zal in de meeste gevallen voldoende houvast hebben aan de wetenschap dat een onpartijdige toeschouwer hem prijzenswaardig zal achten. Maar er zijn conflictsituaties waarin gedrag van de actor ten onrechte wordt afgekeurd en waarin de druk van deze afkeuring zo ondraaglijk wordt dat een herstel van de communicatie en concurrentie onmogelijk lijkt. In zulke situaties kan een mens alleen nog een beroep doen op een laatste perspectief.

Hoe omschrijft Smith dit laatste perspectief? Wat is het karakter ervan en hoe verhoudt het zich tot de twee genoemde perspectieven? De feitelijke perspectieven (*real spectators*) zijn volgens Smith gefundeerd in *the all-wise Author of Nature*. Hij schrijft dit in een verwijzing naar Cicero's werk *De Officiis*. Dit werk, geschreven in het jaar 44 v.Chr., wordt in het Engels vertaald als *On Duties* en heeft in de Europese cultuur altijd een grote invloed gehad op vele auteurs die schreven over ethische vraagstukken. Het is begrijpelijk dat het een rol speelt in Smith's *Theory of Moral Sentiments*, in het gedeelte dat heet: *On the Foundation of our Judgments concerning our own Sentiments and Conduct, and the Sense of Duty*. Dit verband tussen de opvattingen van Smith en de traditie van het stoïsche denken vergt een toelichting.

Het derde perspectief op communicatie en concurrentie is volgens Smith het perspectief van de 'duty'. Ieder mens heeft van nature, zo is zijn overtuiging, een 'sense of duty'. Daardoor kan en zal hij preferenties op de markt relateren aan een natuurlijk aanwezig besef van het geheel van morele regels.

Dit punt is bij Smith heel belangrijk. Het maakt deel uit van zijn interpretatie van het stoïsche denken. Ook bij Cicero is sprake van de stoïsche denktraditie. In het stoïsche wereldbeeld van Cicero is 'de Natuur' het begrip dat staat voor de ordening, samenhang en doelgerichtheid van alle werkelijkheid. In het Stoïsche wereldbeeld vertrekt men vanuit de materiële werkelijkheid die in haar samenhang en ontwikkeling door een immanente rationaliteit en kracht wordt voortbewogen, zowel in de microkosmos als in de macrokosmos. Daarom wordt de kosmos opgevat als een ordening waarin de menselijke vrijheid en moraliteit verbonden zijn met het natuurrecht.⁴³

Deze stoïsche achtergrond speelt duidelijk een rol in de passage waar Smith schrijft over 'the all-wise Author of Nature'.⁴⁴ We dienen ons te realiseren dat het stoïsche denken, ook zoals het te vinden is bij Smith, geen wereldbeeld bevat waarin een passieve houding ten opzichte van pijn en lijden centraal staat en een apathische levensfilosofie. We dienen de herinterpretatie die Smith geeft van het stoïsche denken te betrekken in ons onderzoek dat de vraag wil beantwoorden wat het karakter is van het derde perspectief dat hierboven wordt aangeduid en hoe dit zich verhoudt tot de twee andere perspectieven.

⁴³ Vergelijk: Colish, M.L. (1985). *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden: Brill.

⁴⁴ In de inleiding op hun kritische editie van TMS schrijven D.D. Raphael en A.L. Macfie dan ook dat deel III 'distinctively Stoic' is (6).

Het derde perspectief dat Smith naar voren brengt, kan men ook verstaan wanneer men het plaatst in het hedendaagse wijsgerige denken en wanneer men aldus het stoïcisme van Smith herinterpreteert. Het derde perspectief is dan te verstaan als het perspectief van de algemeenheid. De 'real spectators' zijn actoren op de markt die keuzen maken en daarbij concurrentie- en conflictverhoudingen met elkaar aangaan. Smith meent dat dit altijd weer gebeurt in de veronderstelling dat er een perspectief van de algemeenheid mee wordt bevestigd. Hij zelf gebruikt het stoïsche wereldbeeld (vermengd met christelijke elementen) om het perspectief van de algemeenheid in het handelen van de actor op de markt te kunnen bepalen.

Men kan dit als volgt verklaren. Bij Smith en bij vele andere kritische denkers in de achttiende eeuw die nog volop christelijk dachten, wordt het perspectief van de algemeenheid omschreven in het kader van een 'natuurlijke religie'. Want in dat kader werd geen conflict gezien tussen rede en geopenbaarde waarheid.⁴⁵

In hedendaagse vormen van wijsbegeerte en theologie is een hernieuwde interpretatie mogelijk van de achttiende-eeuwse oplossingen van het conflict tussen rede en openbaring. Daarom kan men Smith recht doen door het perspectief van 'the All-wise Author of Nature' te omschrijven als het perspectief van de algemeenheid. In de markt handelen actoren in een concrete historische en sociale situatie. Hun vrijheid (die ook bij Smith voorop staat) impliceert ook het perspectief van de algemeenheid. Want deze vrijheid is, zoals Smith steeds herhaalt, een vrijheid die is ingebed in sociale relaties. Dat geldt ook voor de actor op de markt.

Smith benadert het perspectief van de algemeenheid op een wijze die anders verloopt dan in de economische theorievorming sinds Ricardo en Bastiat gebruikelijk is geworden. Smith bepaalt het perspectief van de algemeenheid vanuit een actorperspectief en niet vanuit subjectloze wetmatigheden. Hij ziet conflicterende actorperspectieven zich afspelen binnen het geheel van de 'commercial society' en dat geheel vat hij eveneens als een 'Author' op, 'the All-wise Author of Nature'. Smith voert hier in stoïsch idioom een subject in. In het stoïsch idioom van Smith doet hij daarmee recht aan het sinds Bacon gangbare idee dat de werkelijkheid, i.c. de werkelijkheid van handel en bedrijvigheid (trade and manufacture) een aangelegenheid is die wetenschappelijk onderzocht kan worden zonder een beroep te doen op een instantie buiten de rede.⁴⁶ 'The all-Wise Author' is geen buitenwetenschappelijke autoriteit met een a-historisch karakter maar een perspectief van waaruit wetenschappelijk onderzoek gedaan kan worden. Dat perspectief is – omdat dit het geheel van de interacties bevat – zelf niet één van de partijen en daarom noemt hij het 'impartial'. Tegenstrijdig aan wat latere economische theorievorming heeft geformuleerd, noemt hij juist dit perspectief van de algemeenheid 'well-informed'. Daarin onderscheidt dit zich van de feitelijke perspectieven van de 'real spectators'! De feitelijke perspectieven, zo redeneert hij, zouden in hun 'perversion' en in hun bedrieglijkheid en daarmee in hun conflictueus karakter worden overstegen als je alles zou weten. Op deze wijze laat Smith zien hoe wetenschappelijk onderzoek verenigd kan worden met de 'natural Religion'.

⁴⁵ Vergelijk: Stoker, W. (1980). *De christelijke godsdienst in de filosofie van de Verlichting. Een vergelijkende studie over de geloofsverantwoording in het denken van Locke, de deïsten, Lessing en Kant*, Assen: Van Gorcum.

⁴⁶ Vergelijk: Letwin, W. (1963). *The origins of scientific economics. English Economic Thought 1660-1776*, London: Greenwood Press.

Hoe kun je beredeneren dat het geheel van interacties van de 'commercial society' als een subject dient te worden opgevat (en niet als een mechanisme) dat zin geeft (all-wise) aan de keuzen en perspectieven van de actoren op de markt, en waarop steunt de verwachting dat dit perspectief een 'unerring rectitude' heeft, zoals Smith beweert?⁴⁷

Smith ziet concrete markten functioneren zolang als er een zekere mate van rechtvaardigheid in acht genomen wordt door de actoren en de actoren hun eigen belang willen waarnemen vanuit het perspectief van de algemeenheid. "A society cannot subsist unless the laws of justice are tolerably observed, as no social intercourse can take place among men who do not generally abstain from injuring one another. (...) Man (...) has a natural love for society and desires that the union of mankind should be preserved for his own sake, and though he himself was to derive no benefit from it".⁴⁸ Voor Smith is de vrije markt niet ontdaan van rivaliteit: integendeel. Maar hij vat een vrije markt op als een werkelijkheid waarin de rivaliteit niet alleen functies heeft in de maximalisering van het nut maar ook functies heeft in de gestaltegeving van wederzijdse prijszwaardigheid van de marktpartijen. Op de markt zijn actoren niet alleen bezig hun nut te maximaliseren maar delen ze zowel reëel als imaginair ook kaders van zin- en betekenisverlening. Daarin ontwikkelen ze zelfbewustzijn en handelingsmotivatie.

De interacties van de commercial society bezitten in de gedachtegang van Smith een coördinatie in de mate dat er van markt sprake is. In die mate is er in deze interacties namelijk sprake van erkenning. En die erkenning is ook de basis om van een vrije markt te spreken. Een vrije markt is in de gedachtegang van Smith niet een vrijplaats voor allerlei ongecoördineerde pogingen van solistisch opererende actoren om preferenties te maximaliseren. In de lijn van Smith denkend is vrijheid geen ongeordende en onbepaalde gerichtheid op elke denkbare preferentie. Vrijheid en erkenning gaan bij hem hand in hand. Dus lang niet alle interacties in een commercial society kan men (al) markt noemen.

Waarom heeft het geheel van de interacties in de commercial society een 'unerring rectitude'? Deze vraag brengt ons bij de volgende paragraaf. Voordat we daaraan beginnen dient er nog eens aan herinnerd te worden dat het begrip 'unerring rectitude' niet het karakter heeft van een natuurnoodzakelijkheid. Evenmin als de interacties op de markt het karakter van natuurwetmatigheden hebben maar veeleer het karakter van regelmatige patronen van vrije menselijke preferenties, evenmin is het begrip 'unerring' te verstaan als een natuurwetmatigheid. Ook 'unerring rectitude' staat in het kader van het stoische idioom waarmee Smith de werking van markten tracht te doordenken. In het kader van de 'natuurlijke religie' die hij formuleert met gebruikmaking van een stoisch idioom, drukt 'unerring rectitude' uit dat de sociale verbanden waarin de actoren op de markt staan, een intrinsieke finaliteit kennen, een doelgerichtheid die aan deze verbanden en aan de actoren hun zin geeft. Mensen handelen, zo denkt Smith, vanuit en met het oog op 'mutual sympathy' en dat heeft zijn eigen finaliteit.

Ook deze finaliteit, die door Smith gedacht wordt vanuit een door hem geherinterpreteerd stoisch denkkader, kan worden geherinterpreteerd in het kader van hedendaags wijsgerig en theologisch denken. Vanuit een hedendaags denkkader is vast te stellen dat binnen de opvatting van Smith over 'mutual

⁴⁷ TMS III,2,33.

⁴⁸ TMS II.ii.3.6.

sympathy' een aspect van 'utopie' aanwezig is. De volgende paragraaf gaat dit toelichten.

4 De horizon van de vrije markt

In de vorige paragrafen kwam naar voren dat in de economische en theologische theorievorming het begrip 'solidariteit' vraagt om een kritische uitdieping vanuit het begrip 'erkenning' (paragraaf 2) en dat het begrip 'erkenning' vraagt om een kritische uitdieping vanuit het begrip 'vrije markt' (paragraaf 3). Aan het einde van de vorige paragraaf kwam naar voren dat het begrip 'vrije markt' in de lijn van de benadering door Smith een finaliteit bevat die we in een hedendaags denkkader als een utopisch perspectief kunnen opvatten. In de lijn van Smith heeft de vrije markt een horizon. Ook dat aspect van Smith's denkkader kan worden geherinterpreteerd. Dat wordt toegelicht in deze paragraaf.

Het is in de actuele discussies over solidariteit belangrijk om stil te staan bij de horizon van de vrije markt. Want velen in onze samenleving vatten de cohesie van de samenleving en van de sociale relaties op als iets dat is gebaseerd op contractuele relaties. Er is – zo is een gangbare opvatting – sociale samenhang omdat en zolang er een feitelijke gelijkgerichtheid bestaat tussen de keuzen van de verzamelde individuen die samen in een maatschappelijke orde bestaan. De moraaltheoloog Frans Vosman omschrijft deze opvatting als een de-politisering van ons denken over de maatschappelijke orde. De samenleving is een project van individuen dat niet op een of andere wijze (door de natuurwet, door de wil van God enz.) 'gegeven' is maar alleen een construct. De werkelijkheidswaarde van de cohesie is niets anders dan de steeds hernomen constructie.⁴⁹ In een politiek-economische benadering die hier bepleit wordt, is deze constructie ook een kwestie van zinverlening en zinstichting. Deze constructie is ook een zaak die het bonum commune aan de orde stelt als horizon van de markt.

Bij Smith wordt dit aan de orde gesteld door middel van een beroep op een stoïsche traditie. Ten onrechte wordt vaak verondersteld dat Smith bij het gebruik van de concepten als de 'invisible hand' en 'impartial spectator' en de 'all-wise Author of Nature' schatplichtig was aan het deïsme.⁵⁰

Nu is deïsme een Verlichtingsidee dat een alternatief wil bieden voor een theïstische voorstelling van God, en wordt theïsme door Verlichtingsdenkers opgevat als een godsïdee die niet strijdig is met de wetenschappelijke rationaliteit. Theïsme impliceert naar het idee van Verlichtingsdenkers dat God een instantie is die met voorbijgaan van de wetmatigheden in onze werkelijkheid, die we rationeel kunnen onderzoeken, ingrijpt in onze realiteit. Deïsme bestrijdt dit supranaturalisme en poneert een godsvoorstelling die met de wetenschappelijke rationaliteit niet concurreert. God heeft volgens deze voorstelling de werkelijkheid geponeerd in haar eigen autonome structuren die we rationeel kunnen onderzoeken, en blijft voorts afzijdig. De 'impartial spectator' zou de uitdrukking zijn van deze afzijdigheid.

Het gaat bij Smith echter niet om deïsme; wél om een stoïsche achtergrond. Het gaat dus ook niet om een deïstisch alternatief voor een theïstische godsvoorstelling. Hoe kan men 'the all-wise Author of Nature' dan interpreteren? Want

⁴⁹ Vosman, F. (1996). 'In search of the happy life. Happiness and Beatitude as the End of Human Life and Action'. In: Vosman, F. & K.-W. Merks (eds.), *Aiming at Happiness. The Moral Teaching in the Catechism of the Catholic Church. An Analysis and Commentary*, Kampen: Kok, 25-56. 33.

⁵⁰ Peil bespreekt deze veronderstelling in: Peil, J., 1999, a.w.: 121-135.

het woord 'all-wise' drukt immers uit dat het Smith gaat om een alomvattend perspectief, een horizon van doelgerichte vrijheid die zin geeft aan de keuzen van de actor op de markt zoals hierboven werd geformuleerd. Omdat Smith een intrinsieke doelgerichtheid aanneemt in economische preferenties, zijn deze gerelateerd aan de verwachte nieuwe leefsituatie die het desbetreffende goed in combinatie met andere goederen oproept. Een goed spreekt ons aan omdat het de drager is van betekenissen en verwachtingen die wij in de concurrentie met anderen voor onszelf en van onszelf nastrevenswaardig achten en waarvan we verwachten dat het onze prijszwaardigheid zal bevorderen. De preferentie voor een goed is mede voorzien van deze betekenissen en verwachtingen. Daarom verwijst de preferentie niet alleen naar het doel dat de actor op de markt ermee wil realiseren, maar ook naar diens voorstelling van het 'goede leven' waarvan de preferentie een aspect is.

De vrijheid van de economische actor kan derhalve niet worden verstaan buiten bepaalde mens- en wereldbeelden om. De inhoud van de preferenties kan niet anders worden geformuleerd dan met hulp van tijd- en cultuurbepaalde werkelijke mogelijkheden om een humaan leven te leiden. De feitelijkheid van de economische werkelijkheid staat binnen een horizon.

Zoals gezegd gaat het hier om de manier waarop je de horizon van de menselijke vrijheid denkt. Smith heeft dat gedaan met een stoisch idioom. In het hedendaagse theologische onderzoek zijn hiervoor andere concepten ontwikkeld die op een andere manier dan in de traditie van de 'natuurlijke religie' de autonomie van de menselijke rationaliteit respecteren en tevens het transcendente aspect van een religieuze traditie recht willen doen.

Theologisch onderzoek wijst erop dat in het christendom de boodschap van het Evangelie verstaan dient te worden als een boodschap die het aanbreken van het Koninkrijk der Hemelen verkondigt. In het christendom wordt deze verkondiging in de bronnen ervan verbonden met de oproep aan hen die daaraan gehoor willen geven, de gemeenschap van volgelingen van Jezus, tot een dienstbetoon en solidariteit met mensen die arm zijn en onderkomen. In de eerste eeuw al kent de gemeenschap van christenen behalve de taak van de *episkopos* altijd ook de taak van de *diakonos*, die zorg dient te dragen voor de daadwerkelijke ondersteuning door en vanwege de gemeenschap van de berooiden in de gemeenschap en in de plaats waar deze gemeenschap leeft. Sinds de opkomst van de bevrijdingstheologie in de zestiger en zeventiger jaren van de twintigste eeuw wordt deze dienst uitgedrukt met de term 'voorkeurskeuze voor de armen'. De term drukt uit dat de feitelijke doeleinden van het handelen van de geloofsgemeenschap gericht dienen te zijn op en bepaald dienen te worden door een optie die als een voorafgaandelijk criterium de feitelijke beleidsdoelen en keuzen dient te normeren. In die preferentie ziet men de herleving van en implementering van een kern van de bijbelse boodschap van het aanbreekende Koninkrijk der Hemelen. Deze *preferential option for the poor* is, zo hebben talloze hedendaagse christelijke gemeenschappen, bisschoppen en theologen benadrukt, niet zomaar een van de mogelijke morele keuzen die een geloofsgemeenschap zou kunnen maken, alsof ze één temidden van vele mogelijkheden is. Haar pleitbezorgers, ook in Europa, beschouwen deze preferentie niet alleen als een morele keuze. Deze wordt in de hedendaagse theologie geïnterpreteerd als een spiegelbeeld van het godsgeloof dat kenmerkend en onderscheidend was voor Jezus Christus. Deze preferentie wordt in de hedendaagse theologie verstaan als een deel van de religieuze kern van de christelijke levensvisie en het wereldbeeld.

De *preferential option for the poor* is daarmee ook een categorie die een fundamentele wijziging heeft aangebracht in het denken over en beleven van de doel-

gerichtheid van het christelijke leven, zowel dat van de geloofsgemeenschap als van concrete personen. De categorie maakt een einde aan een houding en denken die het bestaan verbinden aan een *bovennatuurlijk doel*. De bovennatuurlijke teleologie of finaliteit heeft vanaf de achttiende eeuw in het westen wetenschappers ertoe gebracht de 'natuurlijke religie' op te zoeken als een kader waarin wetenschap en geloof niet hoeven te concurreren. De *voorkeursoptie voor de armen* heeft daarmee het karakter van een kritisch verzet tegen deze traditionele voorstellingen van de intrinsieke doelgerichtheid van de menselijke vrijheid en is een alternatieve invulling van deze doelgerichtheid.

De *voorkeursoptie voor de armen* heeft ook voor veranderingen gezorgd in het christelijk sociaal denken en in het kerkelijk sociaal onderricht, dat sinds de encycliek *Rerum Novarum* (1891) van paus Leo XIII bekend heeft gestaan als kerkelijke sociale leer. De christelijke kerken hebben getoond een eigen bijdrage te kunnen leveren aan het maatschappelijke en politieke debat over de dynamiek van de economische processen in onze samenleving en over de sociale gevolgen daarvan, zoals structurele werkloosheid, uitsluiting, marginalisering en verarming. Kerken hebben getoond een bondgenoot te kunnen worden van uitke-ringsgerechtigden in hun strijd tegen toenemende verarming en tweedeling van onze maatschappij.⁵¹ Het pleidooi van Mgr. Muskens staat tegen deze achtergrond.

In het licht van het hedendaagse theologische onderzoek wordt het aspect van de alomvattendheid, dat in het stoïsche idioom van Smith werd uitgedrukt als 'the all-wise Author of Nature', geherinterpreteerd. Hier grijpen we terug op het einde van paragraaf 3. Daar staat dat in het hedendaagse theologische onderzoek het aspect van de alomvattendheid kan worden verstaan als de utopische dimensie van de menselijke vrijheid.

De theoloog Ignacio Ellacuría heeft duidelijk gemaakt⁵² dat een utopisch potentieel kenmerkend is voor de christelijke religieuze traditie en dat het onmisbaar is om een vigerend beeld van het bonum commune kritisch te kunnen blijven benaderen. Zonder het 'voorbehoud' ten opzichte van het bonum commune dat voortkomt uit een religieuze utopie, dreigt de universele strekking ervan ideologisch te worden. Ignacio Ellacuría maakt duidelijk dat juist een religieuze utopie ertoe aanzet om een voorstelling van het bonum commune te confronteren met fundamentele mensenrechten. In dezelfde lijn staat het onderzoek van de theoloog Theo Beemer. Hij heeft deze religieuze utopie eens omschreven als 'het geboorterecht van de berooiden'.⁵³ Hij bedoelt daarmee dat de erkenning van de fundamentele humaniteit van ieder mens gestoeld is op het simpele feit dat je als mens ter wereld bent gekomen en niet erop dat er wetten zijn die je als mens erkennen. Mensenrechten en juridische kaders *zijn het onvermijdelijke gevolg*, maar de maatstaf ligt in dit simpele feit. Ieder weet dat uit feiten niet automatisch rechten voortkomen. Maar, zegt hij, in religieuze tradities zoals de profetische teksten van Eerste en Tweede Testament in het christendom wordt deze utopie steeds opnieuw herhaald. Hij benadrukt dat het onderkennen van dit geboorterecht niet anders geschiedt dan in het licht van een utopie die wakker gehouden wordt in een religieuze traditie. Hij redeneert dat het aanroepen van de verborgen godheid van God in het boek van Jesaja (Jes. 45:15) en

⁵¹ Vgl. Wal, J. van der (1998). *Gaat ook gij naar mijn wijngaard en ik zal u geven wat billijk is* (DISK Studiereeks nr. 27), Amsterdam: DISK, 114-115.

⁵² Vgl. Ellacuría, I. (1993). 'Utopia and Prophecy in Latin America'. In: Ellacuría, I. and J. Sobrino, *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts in Liberation Theology*, Maryknoll NY.

⁵³ Beemer, T. (1992). *Het geboorterecht van de berooiden en de verborgen God*, Nijmegen (afscheidsrede KUN).

ook de mystagogie van martelaren in Midden-Amerika de herkomst vormen van het onderkennen van het geboorterecht van de berooiden.

Elk marktconcept impliceert, kan men in de lijn van Smith zeggen, naast de particuliere preferenties van actoren die hun 'goed' nastreven, ook het perspectief van de algemeenheid. In dat licht staat de erkenning van het recht van alle deelnemers dit te doen op hun eigen wijze. Dat is de horizon van de vrije markt. Smith heeft dit geformuleerd in een stoisch idioom en zo gaf hij uitdrukking aan de 'natuurlijke religie' waarin wetenschap en religie elkaar niet beconcurreren. De horizon van de vrije markt kan evenwel ook worden verstaan in termen van een hedendaagse theologie. Ook zo kan men religieuze utopieën op het spoor komen die nodig zijn om de horizon van de vrije markt uit te drukken op een manier die de autonomie van de menselijke vrijheid en rationaliteit recht doet. Vanuit een neoliberaal paradigma benaderd, is de vrije markt veelal datgene waaraan grenzen van ethische aard gesteld worden, een begrenzing waaraan volgens sommigen ook een christelijke traditie haar bijdrage dient te leveren. We stellen hier een radicaal andere benadering voor. Verstaan vanuit een politiek-economisch paradigma zijn er religieus-utopische beelden nodig om de horizon te formuleren van de menselijke vrijheid die door de markt kan worden gecoördineerd. Economische en theologische argumentaties vullen elkaar hierbij kritisch aan.

Samenvattend. Vanuit een herbezinning op Adam Smith hebben we laten zien hoe economische en theologische argumentaties niet hoeven te wedijveren met elkaar maar kritisch worden verenigd met elkaar. Economische en theologische argumentaties kunnen worden verenigd in een nieuwe theoretische benadering, in een nieuw concept van de markteconomie. We menen dat dit een dienst kan verlenen aan de herbezinning op solidariteit. Een hernieuwde definitie van het concept markt impliceert dat de concurrerende interacties in de economische relaties kritisch dienen te worden benaderd vanuit de politieke vraag in welke mate hier sprake is van een patroon dat een bonum commune representeert. Dat wil zeggen: is er in deze relaties sprake van een erkenning die actoren in deze interacties kansen biedt om ook binnen de productieverhoudingen concurrerend te handelen. In het licht van het geboorterecht van ieder dient immers te worden onderzocht hoe aan iedere actor deze kansen kunnen worden verschaft. Dat is een politieke verantwoordelijkheid van de gemeenschap waartoe de actoren behoren. Het is de taak van een christelijke kerk in deze gemeenschap op basis van haar religieuze boodschap bij te dragen aan de vorming en uitwerking van deze politieke verantwoordelijkheid.