

Omkoping of gift?

Vertrouwen en vrijgevigheid

Peter Verhezen

Singapore - Jakarta, februari 2000

Vertrouwen als basis in de logica van de gift en omkoping

Het is duidelijk dat een sfeer van algemeen wantrouwen de economische en politieke activiteiten verlamt. En precies dat deed zich voor in Zuidoost-Azie vanaf juli 1997. Een algemene vertrouwenscrisis, die verder reikte dan slechts een economische groeivermindering. Ook inefficiëntie, veelal het gevolg van onethische zonet frauduleuze praktijken, lag mede aan de grondslag van deze (vertrouwens)crisis. Een voor een kwamen de Zuidoostaziatische landen onder een enorme financiële druk te staan¹ omdat het vertrouwen in deze wonderlanden plotseling totaal verdwenen was.

We menen dat zowat alle commerciële transacties een element van vertrouwen vooronderstellen², zeker wanneer de transactie een langere tijdsperiode vereist. Hoewel de neoklassieke literatuur de anonimiteit van vraag en aanbod vooropstelt - gebaseerd op een anoniem prijssysteem en een concept van eigendom-, leert de realiteit ons dat het vertrouwen tussen de betrokkene(n), alsmede hun reputatie een dikwijls cruciale rol spelen in zakenrelaties. Kenneth Arrow stelt zelfs dat heel wat onderontwikkeling juist te wijten is aan het ontbreken van een wederzijds vertrouwen³. Ook in niet commerciële uitwisselingen zoals de gift blijkt vertrouwen in onze moderne samenleving een centrale rol te spelen.

Wat we in dit korte essay willen aantonen is dat dit wederzijds vertrouwen aan de grondslag ligt van "uitwisselingen", zowel bij commerciële transacties als bij giften. Vertrouwen⁴ is noodzakelijk in elk economisch en politiek bestel.

Zuidoost-Azie, net als Japan in de 'zeepbeljaren', werd gekenmerkt door "vriendjeskapitalisme". Paradoxaal genoeg werkt vertrouwen onder bepaalde voorwaarden onethische of zelfs frauduleuze praktijken in de hand. Persoonlijke relaties, hoe belangrijk ook, ontaarden soms in corrupte praktijken als er geen legale of "morele" remmen voorhanden zijn. Een bepaalde vorm van vertrouwen en 'netwerken' gaan soms hand in hand met corrupte praktijken. We willen hier graag nagaan in hoeverre

¹ Het krediet-verlenen op basis van patronage kwam eerst aan het licht in Bangkok toen een aantal witte olifanten projecten (b.v. nutteloze golfterreinen met aanverwante luxueuze hotels) hun contractuele beloften aan een aantal Thaise kredietinstellingen niet meer konden nakomen. De eigenaars van deze projecten hadden rendementen van meer dan 20% per jaar beloofd. De Thaise banken kwamen in likwiditeitsproblemen, wat een weerslag had op de verplichtingen die ze tegenover internationale financiële instellingen hadden. De Thaise Bath kon in de zomer van 1997 niet anders dan deprecieren/devalueren. Dit ontkentende een financiële aardverschuiving, waaronder het grootste deel van Azie werd bedolven. De Zuidkoreaanse chaebols, verstrengeld in een netwerk van interne belangengroepen, waren als volgende aan de beurt om te moeten toegeven dat ook zij geen buitenlandse kredietlijnen meer konden verkrijgen om hun eigen interne inefficiëntie te verdoezelen. De Zuidkoreaanse regering had geen andere uitweg meer dan de Won midden '97 te devalueren. Indonesië wist evenmin te ontsnappen aan dit domino effect van snel wegebbend vertrouwen. Als gevolg van corruptie stegen de reële kosten tot meer dan 20-30% van de totale marktwaarde van het project. We durven stellen dat de meeste grote projecten in Indonesië gepaard gingen met "geschenken" of pure omkoperij. De Indonesische Roupiah kon evenmin ontkomen aan een muntontwaarding van maar liefst 350% in minder dan 6 maanden. Tenslotte verloor ook de Hongkong dollar eind '97 en begin '98 enorm veel terrein.

² Tenzij een pure 'tit-for-tat strategie wordt gevolgd zoals AXELROD het uitdrukt, zal vertrouwen als een pre-dispositie fungeren. De speltheorie toont ons aan dat zonder historiek, de eerste zet een zet in het volledige duister is, waar alleen een minimaal vertrouwen kan aanzetten tot actie.

³ ARROW, Kenneth, "Gift and Exchanges", *Philosophy and Public Affairs*, 1, 1972, p 313-362. Dat Zuid-Italië ver is achtergebleven in de economische ontwikkeling heeft hier wellicht mee te maken. Zuid-Italië wordt veeleer gekenmerkt door een wantrouwen t.a.v. anderen die niet tot de familie behoren.

⁴ GAMBETTA, Diego, "Can we trust trust?", in *Trust*, GAMBETTA, D (Ed), New York, Basil Blackwell, 1988, p 217.

‘vertrouwen’ corrupte praktijken zou kunnen detecteren en ondermijnen in plaats van deze te stimuleren.

Bovendien willen we aantonen dat giften op een unieke wijze worden gepercipieerd in verschillende culturen. Culturele en sociale percepties of paradigma’s bepalen in grote mate ons gezichtspunt en onze waarden. Een Aziat zal een gift op een andere manier ervaren dan een westers zakenman. We stellen ons de vraag in welke mate giften kunnen ontaarden in omkoping.

Tenslotte willen we laten zien dat de ambiguïteit van de gift zelf, aanleiding kan geven tot corruptie of juist het tegendeel ervan. Indien een gift zich kan manifesteren als “vrijgevigheid”, weet ze op die wijze ten dele aan de logica van de wederkerigheid te ontsnappen. “Er staat dan niks tegenover”: elke vorm van mogelijke fraude wordt hier ontkracht. Een “vrijgevege” gift gaat voorbij aan het verwachtingspatroon van vertrouwen en creëert als het ware een “waardig-vertrouwen”. Ze vraagt niets terug. Deze gift incarneert een compassionele daad van vriendschap en respect voor de ander.

Vertrouwen en vertrouwenswaardig-zijn

De betekenis van ‘vertrouwen’ komt ten volle tot uiting bij de afwezigheid ervan. In geval van conflict wordt zichtbaar hoe belangrijk vertrouwen is in ‘relaties’.

Een zakenman heeft altijd een zekere vrijheid om zijn woord al dan niet na te komen. Hij kan inderdaad gegronde redenen invoeren om zijn woord te breken: als hij op korte termijn elders een grotere winst kan behalen zonder onmiddellijke, nadelige gevolgen te ondervinden. Maar hij verliest daarbij wel het vertrouwen dat de tegenpartij in hem had. Het niet voldoen aan de verwachtingen ondermijnt het vertrouwen. Iemand vertrouwen houdt steeds een bepaald risico in, namelijk dat onze verwachtingen omtrent iemands gedrag niet ingelost (zullen) worden. Vandaar dat we vertrouwen (ook) zouden kunnen definiëren als een manier van omgaan met de “vrijheid van de anderen”.

Vertrouwen vanuit een economisch perspectief verwijst naar een onderliggende, specifieke uitwisselingsrelatie, waarbij van iemand verwacht wordt het “verworven goed” te betalen in de nabije toekomst⁵. Vertrouwen, en ‘vertrouwenswaardigheid’, gedijen elk op hun culturele manierbinnen de aanvaarde en geëigende vorm van expressie.

Indien we geen keuzes hadden, zouden we volledig afhankelijk zijn van de andere. Bijgevolg zou er geen keuzevrijheid bestaan. Het probleem van vertrouwen zou zich dan ook niet stellen; we zouden alleen kunnen *hopen* dat de andere ons niet zou “verraden” of teleurstellen. Vertrouwen schenken impliceert iemand de keuze gunnen om al dan niet te ontgoochelen.

Laten we evenmin vergeten dat het concept van vertrouwen zelf in zekere mate verweven is met onze geïndividualiseerde moderne maatschappij waarbinnen sterke sociale en religieuze bindingen zijn weggevallen. In een pre-moderne maatschappij had “vertrouwen” een veel beperktere functie omdat solidariteit nog een vanzelfsprekende

⁵ MISZTAL, B., Trust in modern societies, Cambridge, Blackwell, 1996, p9-10.

bindend functie speelde. Sinds de Copernicaanse revolutie, is de persoon in het Westen geïndividualiseerd, en zelfs “geatomiseerd”.

Het is evenmin toevallig dat ‘vertrouwen’ zijn opgang heeft gemaakt in het Westen met de opkomst van de Homo Economicus. Het is in diezelfde periode van de “(Schotse) Verlichting” dat het concept van “risico” zijn intrede deed. Vertrouwen werd als een oplossing gezien voor het nemen van risico’s⁶. Vertrouwen gaat in die zin hand in hand met het individu dat verwickeld is in morele en sociale uitwisselingen.

De rol van verwachtingen is cruciaal in het bepalen of we iemand al dan kunnen vertrouwen. Het “prisoner’s dilemma” leert ons dat als wij een realistische en cynische houding aannemen tegenover de eerlijkheid van de andere(n), iedereen er slechter uitkomt dan indien wij elkaar zouden vertrouwen⁷. Een totaal wantrouwen kan inderdaad zeer destructief werken. Eenmaal het vertrouwen verloren zoals in de jongste Aziatische economische crisis, kunnen we zelfs amper nagaan of de feiten dit rechtvaardigen. Vermits wantrouwen dan als een “self fulfilling prophecy” werkt.

Iemands **vertrouwen** winnen is veelal gestoeld op een drietal voorwaarden. Eerst en vooral het *naleven van een gegeven woord*. In het zakenleven betekent dit normaal een bevredigende winst als “return on investment” voor de aandeelhouders bewerkstelligen en aan de klant leveren wat beloofd is. Vertrouwen zonder werkelijke daden, zonder resultaten, verwordt snel tot een cynisch ‘verkoopspaatje’. Vervolgens wordt verwacht dat we *consistent handelen*. Consistentie en coherentie van daden verheffen iemand tot een integer persoon. Openheid en transparantie vormen de basis voor een ‘zekere’ integriteit. Tenslotte verwachten we van iemand die we vertrouwen dat hij zich reeel ontfenmt over de noden van anderen en niet louter gebruik van hen maakt. Deze *bezorgdheid* als fundament voor het winnen van vertrouwen gaat verder dan de loutere resultaatgerichtheid en integriteit.

Heel wat Aziatische (of Westerse) leiders voldoen aan deze definitie. De voormalige Indonesische president Soeharto hield zijn woord en leverde resultaten aan hen die hem nabij waren; bepaalde machtsgroepen en buitenlandse mogendheden konden op hem rekenen omwille van zijn consistentie tijdens zijn bewind; en ogenschijnlijk was hij bezorgd om de noden van zijn onderdanen. Hoewel te ‘vertrouwen’, was hij niet “deugdzaam” of ‘vertrouwens-waardig’: hij heeft duidelijk misbruik gemaakt van zijn machtspositie om zichzelf en vooral zijn vrienden en familieleden op een bijna ongehoorde manier te verrijken.

Inderdaad kan vertrouwen in iemand alsdusdanig ongegrond zijn omdat zou kunnen blijken, dat de persoon in kwestie niet vertrouwenswaardig is⁸. We kunnen een corrupt iemand volkomen vertrouwen –wellicht ten onrechte— en hem (verkeerdelijk) vertrouwens-waardig noemen⁹.

⁶ SELIGMAN, Adam B., *The problem of Trust*, New Jersey, Princeton Univ Press, 1997, p 31-43

⁷ Zelfs in het geval van een ver doorgedreven vorm van concurrentie, is er nood aan minimaal vertrouwen om niet te vervallen in een meedogenloze wederzijdse competitieve oorlog die alle mogelijke winsten zou ondermijnen. Bij zulk een meedogenloze competitie ziet de producent zijn mogelijke winst volledig (en meestal ongewild) naar de consument overgeheveld worden.

⁸ HARDIN, Russell, “Trustworthiness” in *Ethics*, October 1996, p26-42.

⁹ Reputatie, of ‘vertrouwenswaardig-zijn’, zou men een “capital asset” kunnen noemen. Even belangrijk als het is om iemand te kunnen vertrouwen, is onze ‘reputatie’ om vertrouwd te worden door anderen. Een reputatie wordt langzaam opgebouwd en is gestoeld op reële vewezenlijkingen van de persoon in kwestie. Vertrouwen is een vorm van erkenning: onze goede reputatie hangt af van anderen die ons al dan niet een goede naam bezorgen of ontzeggen. Een goede naam

Vertrouwen impliceert dat men “geloofd” dat gemaakte beloften en verbintenissen in de toekomst ook zullen worden nageleefd. De definitie van vertrouwenswaardigheid daarentegen gaat een stap verder dan de definitie van vertrouwen: men verwacht niet alleen dat de persoon in kwestie zijn woord zal houden, maar men voegt een oordeel toe over de ‘deugdelijke’ kwaliteiten van deze persoon. Vertrouwenswaardig-zijn verwijst naar bepaalde morele deugdzame kwaliteiten; het verwijst naar de integriteit van iemand.

Om deze paradox duidelijk te maken onderscheiden we (in een sociaal-economische context) een drietal mechanismen om iemand “**vertrouwenswaardig**” te bejegenen en hem zo te betitelen: zo iemand moet voldoen aan de principes of mechanismen van *loyauteit*, *deugdzaamheid* en het in acht nemen van *voorzichtigheid*¹⁰. Deze drie kenmerken maken of breken iemands naam of reputatie. Een corrupt persoon kan inderdaad volkomen loyaal zijn. De maffiarituelen en -gewoonten hebben dit meermaals bewezen¹¹. Een “godfather” of een sluwe corrupte zakenman is meestal erg op zijn hoede en uiterst voorzichtig. Maar men kan deze corrupte persoon nauwelijks “deugdzaam” noemen. Etymologisch gesproken “breekt” corruptie een bepaalde sociale structuur af. Corruptie, van het Latijnse ‘corrumpere’, “ondermijnt” elke sociale orde. Corruptie zoekt deconstructie in de meest letterlijke betekenis van het woord. Corruptie legt elke wet en sociaal contract naast zich neer en ontziet de afdwingbaarheid van (legale) structuren, die juist een zekere orde beogen. Uit een ver doorgedreven eigenbelang probeert corruptie bepaalde sancties (die hun afschrikkingsfunctie klaarblijkelijk niet kunnen vervullen) te ontlopen.

Een vertrouwensrelatie kan zowel ‘moreel’ of ‘immoreel’ geacht worden. De “moraliteit” (‘goed’ of ‘niet goed’) hangt in grote mate af van wat men in die cultuur al dan niet “vertrouwenswaardig” acht¹². Vertrouwenswaardig-zijn heeft in deze context voornamelijk te maken met het al dan niet (de perceptie van) deugdzaam-zijn (‘virtue’) van deze persoon. Deugdzaamheid is een moreel concept¹³, dat zijn inhoud vindt in lokale gewoonten en deugden. En hier kampen we met de interpretatie en perceptie over wat al dan niet corrupt genoemd wordt, over wat al dan niet ons vertrouwen kan beschamen. Heel wat westerse culturen zullen iemand vertrouwenswaardig noemen als die persoon zijn ‘contractuele woord’ honoreert. Een Aziatische cultuur zal iemand vertrouwenswaardig achten als die persoon zich kan aanpassen aan veranderlijke contingente situaties, de persoonlijke relatie eert, en op die manier zijn ‘woord’ eer aandoet¹⁴.

kan niet afgedwongen worden maar wordt verdiend door onze ‘legitieme’ activiteiten. Aan de andere kant weten we uit ervaring ook dat iemands reputatie erg snel kan wegdeemsteren. Wangedrag of ongeluk ondermijnt die notie van goede reputatie zeer snel en maakt een investering (in het opbouwen van vertrouwen) volledig ongedaan. We durven daarom te stellen dat de kost van een “commitment” of verbintenis de “prijs” is die iedere partij dient te betalen om de andere partij te vertrouwen. Eigenbelang kan de reden zijn om het vertrouwen in ons niet te schaden. Het is immers onze reputatie die ervoor moet zorgen dat ons gegeven woord ook wordt gehouden, zelfs tegen de verleiding in van korte termijn winsten. De ander vertrouwt erop dat we onze reputatie eer aandoen en bijgevolg ons woord houden.

¹⁰ PETTIT, Philip, “The cunning of trust”, *Philosophy and Public Affairs*, 1994, p191-22.

¹¹ GAMBETTA, Diego, “Mafia: the price of distrust”, in *Trust*, GAMBETTA (Ed), p 142-175.

¹² FUKUYAMA, Francis, *Trust*, New York, Basic Books, 1995.

GAMBETTA, Diego (ed), *Trust: making and breaking cooperative relations*, Oxford, Blackwell, 1988.

BRUCE, Robert, *Trust in Balance*, San Fransisco, Jossey_bass, 1997.

WHITNEY, John, *The Trust Factor*, New York, McGraw Hill, 1993.

¹³ NUSSBAUM, Martha, “Non-Relative Virtues: an Aristotelian approach”, in *The Quality of Life*, SEN, A & M. NUSSBAUM (Ed), Oxford, Clarendon Press, 1993, p 242-269.

¹⁴ HOECKLIN, Lisa, *Managing cultural differences. Strategies for competitive advantage*, New York; Amsterdam, Addison-Wesley Publ, 1995, p41.

Opmerkelijk is dat heel wat zogenaamd westerse landen erg *universalistisch denken* waarbij regels en wetten centraal staan¹⁵. Ze neigen veelal naar abstractheid. Aan de andere kant achten de "*particularistische*" culturen (waaronder de meeste Aziatische hoewel Japan en Singapore tussen beide gesitueerd kunnen worden) de persoonlijke relatie als primordiaal. Zij beschouwen de particuliere situaties als van doorslaggevende betekenis voor ons gedrag¹⁶. Iemand is mijn vriend, broer, vader. Daarnaast is hij eventueel ook een staatsburger van dezelfde gemeenschap zoals mezelf. Ik voel met andere woorden een verantwoordelijkheid ten aanzien van mijn vriend of familielid, bijna onafhankelijk van welke abstracte wet ook. Een vaak gehoorde commentaar van Aziaten over westerse zaken luidt ook in diezelfde lijn: "Je kan die westerse man niet vertrouwen; hij zou zelfs zijn vriend niet helpen". In een particularistische samenleving (in de lijn van een situationele ethiek) heerst de "logica van het hart" met vriendschapsbanden als maatstaf. Toch houden strict maatschappelijke gedragscoden deze gemeenschappen erg sterk geordend. De sociale banden beïnvloeden in grote mate het dagelijkse leven.

Paradoxaal genoeg wordt een universalistische maatschappij gekenmerkt door een gebrek aan vertrouwen in het mens-zijn. De VSA, een typisch universalistische cultuur, kent het hoogst aantal juristen per hoofd. Zij moeten de wetten doen naleven, want men kan elkaar niet volledig vertrouwen. In een particularistische maatschappij daarentegen ordenen de sociale 'particuliere' banden een bepaald compassioneel gedrag. Men vertrouwt vrienden en familie. Abstracte wetten worden soms zelfs overbodig geacht. Een keerzijde hiervan is dat corruptie, ondanks de sociale gedragscoden, meer kans heeft te ontwikkelen omdat er geen abstracte wetten toegepast worden om afwijkingen onmiddellijk met sterke hand te beteugelen.

Hoewel we zeer zeker geen cultuurrelativistische interpretatie voorstaan¹⁷, willen we toch op de gevaren wijzen van al te snelle moralistische uitspraken die van weinig respect getuigen voor de identiteit en gewoonten van andere culturen. "In de gerichtheid op waarheid en waarden die in haast elke traditie aanwezig is, zit een dynamiek die zich vandaag onder meer doorzet *in* de confrontatie tussen verschillende betekenis- en waardesystemen.¹⁸". Bepaalde praktijken al dan niet corrupt noemen zal in grote mate afhangen van wat al dan niet deugdelijk wordt geacht in een welbepaalde cultuur.

¹⁵ HOFSTEDE, Geert, Allemaal andersdenkenden. Omgaan met cultuurverschillen, Amsterdam, Contact, 1992, 342p.

TROMPENAARS, Fons, Riding the waves of culture. Understanding cultural diversity in Business, London, Nicholas Brealy, 1993, 192p.

¹⁶ TROMPENAARS, Fons, Riding the waves of Culture, o.c., p 31-46.

¹⁷ NUSSBAUM, M., o.c., page 250: "This is a sketch for an objective human morality based upon the idea of virtuous action –that is, of appropriate functioning in each human sphere. The Aristotelian claim is that it will retain the grounding in actual human experiences that is the strong point of virtue ethics, while gaining the ability to criticize local and traditional moralities in the name of a more inclusive account of the circumstances of human life, and of the needs for human functioning that these circumstances call forth".

¹⁸ DE DIJN, Herman, "Emoties.Een filosofische analyse", Streven, Antwerpen, September 1999, p 693.

Gift of omkoping: een culturele perceptie?

Zowel een puur economische uitwisseling als een gift, of zelfs een illegale omkoping (een vorm van corruptie), houden een vorm van verplichting in die zijn “voedingsbron” weet te vinden in het vertrouwen dat beide partijen in elkaar gesteld hebben. Zakentransacties en omkoping veronderstellen wederzijdse (quid pro quo) verplichtingen. Een gift daarentegen hoeft niet noodzakelijkerwijze een wederkerigheid of reciprociteit in te houden, hoewel deze meestal wel een impliciete verplichting oplegt in de toekomst. Een gift creëert in onze (westerse) samenleving niet noodzakelijk een expliciete quid pro quo relatie¹⁹, vooral als de eindbestemming geliefden en “ondernemingen zonder winstbejag” betreft. Toch merken we op dat indien de waarde van de gift erg groot is, en alsdusdanig een marginale impact kan hebben op (het gedrag van) de ontvanger, we in zulk geval ook gewag kunnen maken van een impliciete quid pro quo relatie. De nu geconditioneerde gift creëert afdwingbare (en in die zin wederzijdse) verplichtingen.

De moeilijkheid om een gift duidelijk van corruptie te onderscheiden heeft te maken met een fundamentele gelijkheid. De betrokken partijen kunnen noch in het geval van gift, noch bij corruptie een beroep doen op een *formeel* juridische entiteit om de beloofde (al dan niet impliciete) “verplichtingen” na te komen of af te dwingen. Zowel gift als omkoping zijn fundamenteel verweven met een zekere vertrouwensrelatie²⁰. Wanneer men niet terug kan vallen op een formeel juridisch systeem worden er *informele* mechanismen ingeroepen zoals vertrouwen, reputatie of pure afpersing. Indien er geen legale garantie bestaat, en evenmin een wetmatige afdwingbaarheid, kan een “vertrouwensrelatie”²¹ als een belangrijke informele vorm van ‘verplichting’ fungeren.

In een erg hiërarchische samenleving zoals de Javaanse of de Koreaanse, is de ‘vertrouwensrelatie’ anders gekleurd dan in het westen. De gift kan ervaren worden als een appreciatie of erkenning van de vertrouwensrelatie die een sociale harmonie in stand houdt. De gift verwijst vooral naar de sociale consequenties eerder dan naar de materiele van goederen²². De Javaanse en de meeste Zuidoostaziatische culturen onderschrijven het principe van respect die een sociale harmonie moet garanderen. Elk vertrouwen in iemand verwijst intrinsiek naar diens maatschappelijke positie in de

¹⁹ ROSE-ACKERMAN, Susan, Corruption and Government. Causes, Consequences and Reform, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p91-110.

²⁰ Het hoeft ons echter evenmin te verbazen dat omkoping zoveel mogelijk als een gift vermomd wordt om de criminele aansprakelijkheid te beperken of te omzeilen. Deze omkering is slechts mogelijk omwille van hun gelijkheid, te weten, het **vertrouwen** dat zowel aanwezig is in een giftrelatie als bij omkoping. De gift wordt inderdaad regelmatig mis-bruikt om bepaalde (corrupte) omkooppraktijken te legitimeren. Vooral als de wet niet voldoende kan worden afgedwongen (of onvoldoende wordt toegepast) en als een (Aziatische) cultuur bepaalde activiteiten toelaatbaar acht die in onze (westerse) cultuur bijvoorbeeld als “slecht” of destructief worden bestempeld. Wij herhalen dat het deze grijze zone is waarin het concept van vertrouwenswaardig-zijn een al dan niet richtinggevende rol zou kunnen spelen om een gift onder bepaalde voorwaarden als omkoping te bestempelen.

²¹ We merken op dat dit vertrouwelijk kader van hechte familie- of persoonlijke banden en netwerken niet alleen in China (‘xgaunsi’), sommige Aziatische landen en Latijns-Amerika teruggevonden worden, maar eveneens in bepaalde westerse katholieke middens. Wat de Protestantse Reformatie zo uniek maakte, was niet dat wederkerigheid en eerlijkheid aangemoedigd werden, maar wel dat ze toegepast en uitgebreid werden buiten de innerlijke kring, zij het dan binnen een streng gewettigd contractueel kader. Interessant is ook het feit dat het protestantisme erg individualistisch denkt en directe onderdanigheid aan God vereist. In het katholicisme daarentegen, dat verwonderlijk erg particularistisch denkt, fungeert de clerus als de binding tussen de gelovigen en de Schepper. De biecht is een typisch “particuliere” ervaring, eigen aan het rooms-katholieke geloof. In de protestantse culturen zul je veel minder corruptie aantreffen vanwege de onmiddellijke verantwoordelijkheid ten aanzien van God. De maffia heeft steeds beter kunnen gedeien in erg katholieke (middenstands) middens.

²² SAHLINS, Marschall, “The spirit of the Gift”, p 70-99, in SCHRIFT, Alan D (Ed), The Logic of the Gift, New York/London, Routledge, 1997,334p.

samenleving en dus naar hiërarchie. Iemand is “vertrouenswaardig” als hij/zij dit beginsel van harmonie respecteert. Men verwacht dat het individu dit sociaal beginsel naleeft om orde te handhaven in een gemeenschap. Van een hooggeplaatst iemand wordt verwacht dat hij bescherming biedt aan, en een moreel voorbeeld is voor zijn ‘onderdanen’, van wie op hun beurt loyaleiteit en ‘gedienstigheid’ aan de machthebbers verwacht wordt. Er is amper sprake van een persoonlijke morele verantwoordelijkheid omdat de sociale en hiërarchische structuur in grote mate bepaalt wat “juist” is. Het principe van harmonie primeert in Java over het principe van de wet. De wet van de gewoonten, of “adat”, respecteert de principes van sociale harmonie²³. In dergelijke optiek wordt de wet bijna overbodig vermits de heerser de incarnatie is van de sociale orde en harmonie.

Vertrouwen, gebaseerd op persoonlijke relaties, houdt in dat geval niet alleen een corrupt systeem mede in stand, maar helpt eveneens het risico van openbaarheid te beperken. Een erg duidelijk voorbeeld hiervan was de dictatuur van de Indonesische president Soeharto, een Javaan, die door middel van (zogenaamde) giften en vertrouwensbanden onderdanen aan zich bond en hen al dan niet subtiel onder druk zette om geen informatie publiekelijk te uiten die schade zou kunnen toebrengen aan zijn “persoonlijke” relaties. Een gesloten en zichzelf in de hand houdend systeem.

Dit systeem heeft de Indonesische zakenwereld zo doordrongen dat de Minister van Economische Zaken onlangs toegaf dat mocht men de anti-fraude wet strict toepassen, het merendeel van de Indonesische zakenlui onder (juridische) verdenking zouden komen te staan. Dat zou de economische activiteit op korte termijn drastisch verder doen inkrimpen, iets wat men zich in deze crisis blijkbaar politiek-economisch noch sociaal gesproken kan veroorloven. Alleen een gradueel proces lijkt haalbaar in Indonesië *waarbij vertrouwenswaardige informatie* aan de basis zou kunnen liggen van meer transparantie en publieke aansprakelijkheid.

In een collectivische samenleving gaat de persoonlijke relatie voor op een welbepaalde taak of zelfs een contractuele overeenkomst. In een individualistische samenleving gaat de taak voor op de persoonlijke relatie, ondanks het niet te ontkennen belang van vertrouwen. Binnen deze logica van winstmaximalisatie blijft vertrouwen niets meer dan een voorspelbaarheidsinstrument. In een collectivistische samenleving daarentegen drukken giften een vertrouwensrelatie uit. Vertrouwen is hier ingebed in een affectieve relatie. Het hoeft ons niet te verwonderen dat het economische systeem in Indonesië²⁴ weleens beschreven wordt als een gericht zijn op het rendement van gunsten, in tegenstelling tot de westerse gerichtheid op het rendement van investeringen.

Soeharto's relaties, zoals zo vaak het geval bij dictators, waren “vertrouwelijk” maar niet echt “deugdelijk” omdat ze veelal ingegeven waren door vrees of pure begerigheid. Vertrouwen is ‘moreel’ aanvaardbaar indien we kunnen instemmen met al de psychologische motieven van de andere partij, als we volledig kennis hebben van de

²³ MAGNIS-SUSENO, Franz, *Javanese Ethics*, Jakarta, Gramedia, 1997, p68-81.

²⁴ Transparency International, 1998. *Transparency International*, een “westerse” internationale vereniging die corruptiebestrijding als een van haar redenen van bestaan heeft gemaakt, beweert dat Denemarken, Finland, Zweden, Nieuw-Zeeland en Canada tot de minst corrupte landen ter wereld behoren. Indië, Oeganda, Kenya, Rusland, Vietnam, Indonesië, Nigeria en Cameroen daarentegen kregen de titel toebedeeld van de meest corrupte landen ter wereld. We merken wel op dat deze analyse gebaseerd is op interviews van expatriates die in deze respectievelijke landen leven of geleefd hebben. We denken te mogen stellen dat deze analyse zeer indicierend is maar statistisch gesproken niet 100% “bewezen”.

reden waarom de ander ons vertrouwt²⁵. Vertrouwen is hier een vorm van kwetsbaarheid die de ander de vrijheid geeft een gegeven woord niet na te komen (hoewel we dat zeer zeker niet verwachten). Indien we zouden weten dat vertrouwen ingegeven is door vrees, dan verwatert 'vertrouwen' tot een decadente vorm van afhankelijkheid.

De andere partij een **gift** schenken is een ritueel dat een sociale erkenning uitdrukt. Een gift uit plichtsbesef heeft duidelijk andere intenties en kenmerken dan een gift om een welgemeende appreciatie uit te drukken. We vertrouwen erop dat een gift alleen authentiek kan worden geacht als deze in volledige vrijheid wordt gegeven. Een gift, zoals ook de verwante vriendschap, zijn waardeloos als die zouden worden afgedwongen. Een afgedwongen gift wordt beroofd van vrijheid en kan dus niet als een genereuze appreciatie erkend worden door de andere partij.

Ondanks het feit dat de gift meestal niet de intentie heeft om iets af te kopen in de commerciële zin van het woord, ontkennen we niet dat in het dagelijks zakenleven giften duidelijke signalen zenden. Het ritueel van de gift wordt op een zeer subtiële manier "gemanipuleerd" om bepaalde toekomstige gunsten af te dwingen, om iets of iemand aan de gevende partij te "binden". Zoals de logica van de gift²⁶ ons leert, roept elke gift in vele gevallen, maar niet noodzakelijkerwijze, een tegengift op. Het is inderdaad dit idee van *reciprociteit* dat wel eens uit de hand wil lopen: giften die niet alleen een erkenning willen uitdrukken maar die de directe bedoeling hebben om iets (op een onethische of zelfs illegitieme manier) terug te krijgen. De gift wordt dan een pure "afbetaling". Die "commerciële betaling" of in bepaalde gevallen zelfs omkoping (om iets te bekomen) is slechts mogelijk vanwege het vertrouwen (maar niet altijd het vertrouwen waardig) dat bestaat tussen de gevende en de ontvangende partij dat beiden hun aandeel in de transactie zullen bekomen. Beide partijen vertrouwen erop dat de gift alsdusdanig wordt erkend, hoewel er mogelijkerwijze dieperliggende motieven achter de gift liggen die verre van "gratis" zijn.

De gift: een logica van wederkerigheid of vrijgevigheid?

Het concept van vertrouwen beperkt zich tot het nemen van een risico op basis van voorhanden gegevens over het gedrag van iemand. Wellicht hebben we geen apriori vaststaande waardemeter voorhanden om sub specie aeternitatis alle vormen van dubieus gedrag in het sociaal transactieverkeer als "corrupt" te bestempelen. Het concept van *vertrouwenswaardig-zijn* poogt wel een "morele" uitspraak te doen over de deugelijkheid van een gift in dit geval. Maar de interpretatie van het deugdzaam-zijn--een eigenschap van het vertrouwenswaardig-zijn -- die maakt of een extravagante gift al dan niet overheelt naar manipulatie en omkoping blijft afhankelijk van de culturele context.

We dienen te aanvaarden dat iedere cultuur bepaalde gedragscoden hanteert die soms erg kunnen verschillen van land tot land. Naast de intentie van iemand, kan het best zijn dat een bepaalde gift een totaal andere *betekenis* krijgt in een *verschillende cultuur*. En wellicht ook in een andere historische context of paradigma.

²⁵ BAIER, Annette, "Trust and Antitrust", in *Ethics*, January, 1986, p231-260.

²⁶ VANDEVELDE, Toon, *Towards a conceptual map of Gift practices*, Leuven, ongepubliceerde tekst, 1997, 14p.

Het westen is erg begaan met de “waarheid” en probeert scherpe lijnen trekken om een gift al dan niet als voorwerp van corruptie te betitelen, naar aanleiding van de vele wanpraktijken die gepaard gingen met het geven van geschenken. In een op wetten georiënteerde cultuur zoals de onze worden gelijkaardige activiteiten logischerwijze onderworpen aan scherpe(re) criteria. In Aziatische landen daarentegen is het minder belangrijk te weten wat waar is en wie gelijk heeft, maar wel wat werkt en hoe de inspanningen van individuen met verschillende denkpatronen kunnen worden gebundeld voor een gemeenschappelijk doel. De tolerantie die welbepaalde activiteiten toelaat in Azië wordt in het westen als corrupt bestempeld. In Azië staat de persoonsrelatie centraal waarbij een gift de mogelijke uitdrukking is van appreciatie.

Ontmoetingen tussen culturen kunnen slechts effectief geacht worden als men in de eigen waarden gelooft, wat een gevoel van identiteit bezorgt, en als men zich de moeite getroost de andere cultuur te begrijpen en te erkennen. Men moet “**vertrouwen**” hebben in de eigen culturele waarden. Door een toenemende interculturele communicatie beweren we dat een *gemeenschappelijke grond* kan worden gevonden om corruptie te veroordelen. Voorbij een zekere grijze zone lijkt er eensgezindheid te bestaan omtrent de laakbaarheid van de destructieve krachten van omkoping.

Hoewel een zekere vorm van vertrouwen “noodzakelijk” is bij omkoping, blijkt dat de afwezigheid van een echt “vertrouwenswaardig-zijn” in de kaart kan spelen van corrupt gedrag. In die zin spreidt corruptie zich waar de sociale en religieuze banden hun initiele kracht verloren hebben. Het is algemeen bekend dat armoede relatief sneller aanleiding kan geven tot corrupt gedrag. En tenslotte kan corruptie gedijen in de afwezigheid van een effectief afdwingbaar wetssysteem. Een bureaucratisch apparaat waar geen strikt controlesysteem aanwezig is, vormt een gemakkelijke voedingsbodem voor corrupte praktijken²⁷. Corruptie –in welke cultuur ook-- kan maar effectief aangepakt worden als we “**vertrouwen**” kunnen stellen in moreel hoogstaande leiders die als een ‘goed’ voorbeeld anderen kunnen inspireren. Verder beweren we, meer ‘formeel’ gesproken, dat er rationeel afdwingbare wetten en een efficiënte bureaucratie voorhanden moeten zijn om een echt “vertrouwenswaardig” klimaat te kunnen scheppen²⁸. De informele maar niet-afdwingbare morele waarden kunnen een erg effectieve rol spelen in het verminderen van corrupte praktijken zoals omkoping. Toch weet de gift het (informele) morele en (formele) legale “controle-systeem” te ontglippen.

De ambiguïteit van de gift zelf laat interpretatie toe. Vanwege de duale betekenis van de gift bestaat het gevaar dat de gift tot omkoping verglijdt. Pierre Bourdieu spreekt hier van de *duale waarheid van de gift*²⁹. Volgens deze socioloog-filosoof geeft de tijdsbreuk tussen het moment van de gift en de (verwachte) tegengift aanleiding tot mogelijke contradicties. Enerzijds ervaren we de “waarheid” van de gift als genereus, vrijgevig en

²⁷ ALATAS, Syed Hussein, *Corruption and the destiny of Asia*, Kuala Lumpur, Simon & Schuster, 1999, 164p.

KLITGAARD, Robert, *Controlling Corruption*, Berkely, Univ of California Press, 1988, 218p.

JOHNSTON, Michael, “What can be done about entrenched corruption”, *World Bank Report*, May 1997, 44p.

²⁸ Formeel gesproken moeten mogelijke oplossingen voor het probleem van corruptie in een internationale context wellicht in de richting van meer *openheid en transparantie, aansprakelijkheid en effectieve toepasbaarheid van de wet* gezocht worden. We merken wel op dat deze formele oplossingen erg “westers” getint blijven.

Aan de andere kant beweren we dat het *vertrouwenswaardig-zijn van de politieke en economische elite* reeds een hele stap vooruit zou zijn in de bestrijding van corruptie. Zulk een informele ethische richtlijn verwijst naar (culturele) waarden en “deugden” (‘virtues’). Deze informele benadering leunt dichter aan bij een Aziatische en Latijns-Amerikaanse context.

²⁹ BOURDIEU, Pierre, “Selection from The Logic of Practice” & “Marginalia. Some additional notes on the Gift” in SCHRIFT, A.,D. (Ed), *The Logic of the Gift*, New York; London, Routledge, 1997, p 190-241.

gratuit waarbij de andere het vertrouwen wordt gegund. Anderzijds respecteert de logica van de gift de relatie die een tegengift verwacht op een later tijdstip. In de meeste culturen creëert de gift als het ware een hechte band, een relatie waarbij bepaalde verplichtingen of verwachtingen nagekomen moeten worden³⁰. We kunnen stellen dat de ambiguïteit van de gift erop vertrouwt dat de vrijgevigheid op de een of andere manier “vruchten” zal afwerpen. We zien hier duidelijk een verstrengeling tussen twee polen of ‘waarheden’ van eenzelfde logica, de gratis vrijgevigheid van de gift, en de strenge logica van de uitwisseling van gift(en).

De logica van de reciprociteit kan een gift doen ontaarden in pure omkoping waarbij de vertrouwensrelatie beide partijen “verplicht” hun woord na te komen. Aan de andere kant, wanneer de gift een genereuze act is en ons vertrouwen ‘waardig’, is er geen plaats meer voor manipulatie of omkoping. De ‘deugd’ verhindert het om de gift te laten verworden tot omkoping.

Een genereuze gift ondergraaft een economie van schaarse goederen-uitwisseling omdat ze niet gebaseerd is op de logica van maximalisatie of minimalisatie. En dit ondanks het wonderlijke feit dat zowel een “schaarste”- economie, corruptie en gift allen steunen op het gemeenschappelijke concept van vertrouwen. Een genereuze gift geeft zonder terug te vragen. Ze is een negatie van een consumptie economie; ze doorbreekt de reciprociteit van de “corrupte gift”.

Een puur economische interpretatie van de gift oogt op het geven als middel om een uitgestelde uitwisseling, een tegen-gift te genereren. Een meer sociaal-filosofisch standpunt zal een gift als een affirmatie van generositeit interpreteren. Deze gratis geste -- we zouden van altruïsme kunnen spreken – is erg verbonden met wat we hierboven deugdzaam genoemd hebben. We menen niet dat de gift volledig ontsnapt aan de (economische) wet van opbrengst, maar in haar sociale context is ze in eerste instantie niet uit op pure winst, maar wel op het tot stand brengen van persoonlijke relaties. Op die manier leunt een Westerse sociale context nauw aan bij een Aziatische perceptie (en interpretatie) van de gift.

De gift blijft een ambigu begrip in die zin dat ze al dan niet een zekere reciprociteit inhoudt (een economische interpretatie), of eerder een deugdelijke generositeit weet te genereren (een sociaal-ethische interpretatie). Elke gift kan de logica van wederkerigheid overstijgen door het toegeven aan de drang van generositeit. Op die wijze verwijst de gift niet meer naar een economische schuld of verplichting maar wel naar de mogelijkheid van interpersoonlijke relaties. De gift weet zich op die wijze mogelijk te verheffen tot een deugd, waarbij ze het vertrouwen waardig is. De gift als generositeit wordt opgenomen in een ethisch-sociaal discours en kan de uitdrukking worden van vertrouwenswaardig-zijn. Dit wellicht in om het even welke cultuur.

Een uitwisseling van economische goederen is gericht op winst en is kwantificeerbaar; de giftr relatie heeft oog voor de persoonlijke noden en is eerder kwalitatief. Opmerkelijk is dat in een puur op winst georiënteerde (veelal westerse) maatschappij er ook nauwelijks plaats is voor een gift, ondanks de gemeenschappelijke vertrouwensbasis. Een economische transactie kan worden geassocieerd met een ethiek van rechten gebaseerd op het abstracte principe van wederkerigheid. Deze utilitaire logica is maar

³⁰ MAUSS, M, “Gift, Gift” in SCHRIFT, A.D., o.c.. p 28-31. Marcel Mauss spreekt in die zin van “collectieve verwachtingen.

mogelijk omwille van de premisse van economische schaarste, ingebed in de 'tit for tat' rationaliteit van de homo oeconomicus. De gift is eerder verbonden met een zorgen-ethiek waarbij de interpersoonlijke noden en verantwoordelijkheden centraal staan. De vrijgevigheid is ingebed in een sfeer van (een "economie" van) overvloed en harmonie.

En vrijgevigheid als een deugd, bestaat niet tenzij men een zekere graad van morele soevereiniteit veronderstelt die een keuze mogelijk maakt³¹. Indien vrijgevigheid geïnstitutionaliseerd is, zouden we amper kunnen spreken van een vrije keuze, maar eerder van een tegemoetkomen aan een plicht of wet.

Zoals vriendschap –waar vertrouwen op een 'waardige' manier wordt gedragen— kenmerkt een genereuze gift zich door een "overvloed" die niet kan worden gemeten door een rekensom van waarden. En die evenmin puur egale verhoudingen zou nastreven. Men looft, geeft en heeft lief, zonder de andere een verplichting op te leggen (van terug te geven).

Het is juist deze ambiguïteit van de gift die een keuzemogelijkheid inhoudt. Gift wordt vrijheid als ze weet te kiezen voor een *ethiek van vrijgevigheid*. De genereuze gift weet de logica van de pure uitwisseling ten dele te ontsnappen en geeft voeding aan een trans-economische logica van de vrijgevigheid. Deze logica leunt aan bij een ethica van het deugdzame³². Als gift inderdaad pure vrijgevigheid wordt, onttrokken aan de logica van de wederkerigheid, verliest vertrouwen haar primaire risicobrekende functie. De genereuze gift wordt dan een uitdrukking van een deugd die als het ware vorm geeft aan het vertrouwenswaardig-zijn. Een vrijgevige gift doorbreekt het puur eigenbelang en de destructie van omkoping³³. Onder zulk een deugdzzaam gesternte kan de gift wellicht nog moeilijk fungeren als alibi voor omkoping. Een ethiek van vrijgevigheid stijgt wellicht uit boven een puur culturele of relativistische interpretatie van gift en vertrouwen.

Peter Verhezen

Singapore - Jakarta, 17 March 2000

³¹ MACHAN, Tibor, *Generosity. Virtue in civil society*, Washington, Cato Institute, 1998, p53-66

³² Wel wijzen we erop (zonder er hier verder op in te gaan) dat een ethica van vrijgevigheid ook het gevaar kent van "afhankelijk-maken" zoals de nobelprijzslaureaat Sen erg overtuigend heeft aangetoond in het geval van armoede-bestrijding dmv van financiële hulpverlening.

³³ Indien de meest welwillende act, in dit geval een vrijgevige gift, als niet meer dan een veredelde vorm van zelf-liefde wordt gezien (zoals Derrida dat uitdrukt), dan wordt elke menselijke "deugd" gereduceerd tot een illusie van het menselijke eigenbelang en zelfliefde.