

# QUID PRO QUO?

## HET BASISINKOMEN EN DE PLICHT TOT WEDERKERIGHEID<sup>1</sup>

Wim Van Lancker<sup>2</sup>

**Abstract** – *The introduction of a universal basic income is a radical proposal for replacing some existing welfare programmes in order to eradicate poverty and solve the problem of different ‘traps’ that continue to exist in contemporary welfare states. In this article I try to show that a basic income does not violate the principle of reciprocity, i.e. the perceived duty to answer a gift with another gift. Therefore, I analyse four arguments, two pragmatic and two normative ones, to build up a line of defense against this accusation.*

My father taught me to work, but not to love it.

I never did like to work, and I don't deny it.

I'd rather read, tell stories, crack jokes, talk, laugh - anything but work.

(Abraham Lincoln)

### 1. Inleiding

We schrijven 1880. Paul Lafargue, schoonzoon van Karl Marx, publiceert zijn beroemde pamflet *Le droit à la paresse* waarin hij een lans breekt voor meer vrije tijd en het kapitalistische dogma, dat werk een centrale plaats in het menselijke zijn toekent, als “rampzalig” bestempelt. Hij pleit voor arbeidstijdvermindering (drie uur werk per dag!) en een versnelde mechanisering om zo de menselijke waardigheid en het arbeidsproces met elkaar te verzoenen.

Wie echter rond zich heen kijkt in onze samenleving kan niet anders dan vaststellen dat Lafargues pleidooi zinloos is geweest. Niet de menselijke waardigheid, het *mens zijn*, maar arbeid staat centraal. In tijden waarin de welvaartsstaat in vraag wordt gesteld, werknemers aan loonmatigheden worden onderworpen en de ongelijkheid hand over hand toe lijkt te nemen, wordt “werk!” als de enige oplossing gepresenteerd. Werk als zelfontplooiing en noodzaak, maar vooral als maatschappelijke plicht. Efficiëntie en flexibiliteit zijn de *buzzwords* die prioriteit hebben verworven boven het ‘mens zijn’. Voor Gontsjarovs *Oblomow* is geen plaats meer. “Work, always work, to create your prosperity”, stelde Lafargue met pijn in het hart vast. Niets nieuws onder de zon, zo blijkt.

<sup>1</sup> Dit artikel is deels gebaseerd op mijn licentiaatsthesis ‘Recht op Luiheid? Een politiek-filosofische analyse van het basisinkomen in het kader van een Sociaal Europa’ (Universiteit Gent) onder het promotorschap van prof. dr. Patrick Loobuyck.

<sup>2</sup> De auteur is verbonden aan de Onderzoekseenheid voor Armoede en Sociale uitsluiting en de Stad (OASeS) van de Universiteit Antwerpen. Patrick Loobuyck, Geert Campaert en Wouter Ryckbosch zijn van harte bedankt voor hun commentaar.

## 2. Arbeid adelt, een (on)houdbaar mantra?

De westerse welvaartsstaten stevenen af op een grote crisis. Althans, zo lijkt het als we de doemscenario's, die mensen te pas en te onpas voorgeschoteld krijgen, moeten geloven: de bevolking veroudert, pensioenen worden onbetaalbaar, onze met bloed, zweet en tranen verworven welvaartsstaten staan onder druk en dankzij de globalisering verkassen grote bedrijven richting opkomende industrielanden. Niet meer dan logisch dat de roep om hervormingen in dergelijke omstandigheden steeds luider weerklinkt. Minder logisch is echter dat deze hervormingen allemaal onder dezelfde noemer gecatalogeerd kunnen worden: *workfare*. In het spoor van Giddens' *Third Way* (1998) is de 'klassieke' welvaartsstaat langzaam maar zeker getransformeerd in een 'actieve' welvaartsstaat. De sociale verzekering maakt niet langer deel uit van het 'burger zijn' maar is verbonden aan stringente condities, waarbij de link tussen arbeid en inkomen wordt versterkt. Zo wordt het recht op sociale zekerheid, en dus ook op gezondheidszorg en ziekte-uitkeringen, verworven op basis van arbeid. Werk als antidotum, als enige oplossing voor de gepercipieerde crisis. Dit productivistische mantra lijkt wel een echo van Thomas Carlyle: "work is the grand cure of all the maladies and miseries that ever beset mankind." (Carlyle, 1866)

Nochtans is er wel degelijk een alternatief voorhanden: de invoering van een universeel basisinkomen, "an income paid by a political community to all its members on an individual basis, without means test or work requirement." (Van Parijs, 2004: 8) Met andere woorden, een inkomen dat op regelmatige basis aan iedereen wordt versterkt, zonder enige voorwaarde, i.e. ongeacht inkomen, socio-economische status, werkwillegheid of samenstelling van het huishouden. *In concreto* komt het er in ideale omstandigheden op neer dat de overheid maandelijks aan iedereen<sup>3</sup> een inkomen verstrekt dat minstens even hoog moet zijn als de relatieve armoededrempel<sup>4</sup>. Op die manier kan men financiële armoede tegengaan, een aantal negatieve effecten van de huidige welvaartsvoorzieningen wegwerken (een basisinkomen biedt een oplossing voor de armoede- en werkloosheidsvallen<sup>5</sup>) en leven mensen idealiter in een samenleving waarin ze de keuze hebben hun leven naar eigen goeddunken uit te stippelen, "a society

<sup>3</sup> Vanzelfsprekend is het niet altijd even duidelijk wat met 'iedereen' wordt bedoeld. Gaat het om alle legitieme burgers van een land, of om iedereen die zich op het grondgebied bevindt? Een andere kwestie is de vraag of men bijvoorbeeld moet differentiëren tussen kinderen en volwassenen. In het kader van dit artikel is dit echter van geen belang want de morele bezwaren tegen een BI staan daar immers los van. Ik ga er dan ook niet verder op in.

<sup>4</sup> Binnen de Europese Unie wordt financiële armoede gemeten aan de hand van een relatieve armoededrempel, i.e. 60% van het mediane inkomen van het desbetreffende land. Dit is een betere maatstaf dan een absolute drempel (bv. de 1 dollar-grens van de Wereldbank), omdat het onderlinge vergelijkingen mogelijk maakt. In België betekent dit een bedrag van 822 per persoon.

<sup>5</sup> Een armoedeval kan omschreven worden als een situatie waarbij "an increase in earnings leads to no significant increase in overall income due to the combined effect of taxes and transfers." (Fitzpatrick, 1999: 27) Stel dat een werkloze recht heeft op een uitkering en sociale voorzieningen. Wanneer die persoon werk vindt en normaal over een hoger inkomen beschikt, zal hij netto geen verschil merken of zelfs over minder inkomen beschikken. Hij moet immers vaak belastingen betalen op zijn arbeidsinkomen, en daarnaast verliest hij het recht op die sociale voorzieningen omdat hij niet meer tot de doelgroep behoort. Deze persoon zit letterlijk gevangen op een bepaald inkomensniveau en is vatbaar voor een groot armoederisico. Een BI zou hiervoor een oplossing kunnen bieden, aangezien elk bijkomend (arbeids)inkomen een bonus betekent en bijgevolg een reële *incentive* om te werken omdat het BI onvoorwaardelijk behouden blijft. *Making work pay* wordt zo bewaarheid.

whose members are all free, or as free as possible.” (Van Parijs, 1995: 20) Daarnaast zorgt de universaliteit van het basisinkomen ervoor dat de zogenaamde ‘tragedie van de selectiviteit’ wordt vermeden. (van Oorschot, 2002) Het richten van sociale voorzieningen op specifieke doelgroepen zorgt er immers voor dat een aantal mensen behorend tot de doelgroep over het hoofd worden gezien<sup>6</sup>.

Dit radicaal idee komt op zijn zachtst gezegd niet zomaar uit de lucht vallen. Het voorstel om elk individu een inkomen te bezorgen zonder enige voorwaarde is immers al eeuwen oud.<sup>7</sup> Ook in België wordt, vooral in academische kringen, reeds geruime tijd over het voorstel gedebatteerd, en heeft het op politiek vlak een paradigmaverschuiving van de economische linker- naar de economische rechterzijde van het politieke spectrum ondergaan. (Van Lancker, 2007a)

Het is immers niet omdat het merendeel van de hervormingen momenteel onder de paraplu van ‘meer werk’ thuishoort, dat dit per definitie de enige juiste oplossing is voor de gepercipieerde ‘crisis van de welvaartsstaat’. Maar omdat het basisinkomen (BI) de actieve welvaartsstaat recht in het kloppend hart raakt (de band tussen inkomen en arbeid wordt immers doorbroken), lijkt de politieke haalbaarheid momenteel nihil. Het zijn echter niet de politieke hindernissen of de financiële implicaties die in dit artikel onder de loep worden genomen. Want, om Tony Fitzpatrick te parafraseren, “redistribution is primarily about values, not technicalities”. (Fitzpatrick, 1999: 34) En net op dat morele vlak schuilt het grootste bezwaar tegen de invoering van een basisinkomen: het zou een ‘recht op luiheid’ institutionaliseren, *free riders* de kans geven bepaalde voordelen van de samenleving te ontvangen zonder er iets aan bij te dragen en, bijgevolg, de plicht tot wederkerigheid schenden. Stuart White stelt scherp dat het invoeren van een basisinkomen “will lead to the exploitation of productive, tax-paying citizens by those who, while capable of working instead choose to live off their BI.” (White, 1997: 312)

Maar is dat wel zo? En bestaat er überhaupt iets als een ‘plicht tot wederkerigheid’? In wat volgt zal ik mij dan ook concentreren op deze *exploitation objection* jegens het BI. Vooreerst poog ik het begrip wederkerigheid te definiëren en in de juiste context te plaatsen, waarna ik in de daaropvolgende delen vier argumenten bespreek, die gebundeld een afdoende antwoord moeten vormen op dit bezwaar.

### 3. De *homo recipians*<sup>8</sup>: zinsbegoocheling of realiteit?

Het begrip wederkerigheid en de invloed ervan op het menselijke verkeer kreeg voor het eerst uitgebreid aandacht in het wereldberoemde *Essai sur le don* (1924) van Marcel

<sup>6</sup> De paradox van de herverdeling: hoe meer geld men besteedt aan doelgerichte programma’s, louter en alleen gericht op de armen, hoe minder men er in slaagt om armoede ook effectief te bestrijden. (Korpi en Palme, 1998) Een basisinkomen overstijgt dat probleem omdat *iedereen* het sowieso ontvangt. Zie ook Amartya Sen: “Benefits meant exclusively for the poor often end up being poor benefits.” (Sen, 1995: 14) Dit werd uitgebreid behandeld in Van Lancker, 2007b.

<sup>7</sup> Thomas Paine kwam reeds in 1779 met een proto-basisinkomen op de proppen. Hij stelde in *Agrarian Justice* voor om iedereen, bij het bereiken van de leeftijd van 21 jaar, vijftien pond sterling te geven als compensatie voor het verlies van zijn of haar natuurlijk recht op een deel van de aarde door de introductie van het eigendomsrecht. (Paine, 2000)

<sup>8</sup> Een term ontleend aan Howard Becker (1956).

Mauss, neef van de grote Emile Durkheim. Volgens Mauss zijn uitwisselingen en reciprociteit de “human rocks on which societies are built.” (Mauss, 1924: s.p.) In een traditie waarop later Lévi-Strauss, Bourdieu en *tutti quanti* voortborduurden, kwam hij tot deze conclusie door de studie van archaische samenlevingen. Mauss beschrijft dat giften in tribale gemeenschappen voorkomen in alle geledingen van de samenleving, en aldus een netwerk creëren van sociale verplichtingen. (Adloff, 2006) Met andere woorden, door het geven van giften ontstaat een sociale verplichting om terug te geven. Dit wordt in latere studies verschillende keren bevestigd, waarbij wederkerigheid “the vital principle of society” (Hobhouse, 1951: 12) wordt genoemd. Of nog: “all contacts among men rest on the schema of giving and returning the equivalence.” (Simmel, 1950: 387) Sommigen stellen zelfs dat net door het bestaan van wederkerigheid een Hobbesiaanse ‘samenleving’ wordt vermeden. (Adloff, 2006)

Dat het om een verstrekkend fenomeen in menselijke samenlevingen gaat, is onderhand wel duidelijk. Maar wat betekent het precies? Een manier om dat uit te klaren, is door een onderscheid te maken naar het niveau waarop de wederkerigheid speelt. Zo kennen we een wederkerigheidsrelatie tussen individuen onderling (zoals bij vriendschap of in familiale relaties) of tussen het individu en de gemeenschap. Het is vooral deze laatste vorm die in het kader van dit artikel van belang is. De wederkerigheid tussen een individu en de maatschappij (of de samenstelling van de *andere* individuen, denken we hierbij aan Mead’s “generalized other”) kunnen we omschrijven als ‘veralgemeende wederkerigheid’. Eenvoudig gesteld wil dat zeggen dat wanneer mensen iets van de samenleving ontvangen, zij een plicht hebben ook iets terug te geven aan diezelfde samenleving. In onze moderne welvaartsstaat komt dit tot uiting in het productivisme en het arbeidsethos: ‘wie niet wil werken, zal niet eten’. De *pay-as-you-go* financiering van pensioenstelsels is hiervan een uitstekend voorbeeld: mensen betalen mee voor de pensioenen van anderen, in de verwachting dat ook zij later door latere generaties zullen worden gesteund. We kunnen hierbij ook de bredere notie van ‘sociaal kapitaal’ betrekken, waarbij mensen net door het principe van de wederkerigheid meer met elkaar verbonden zouden zijn, en aldus bijdragen tot de sociale cohesie. (zie Putnam, 1993)

Hoe verhoudt wederkerigheid zich met een verwant begrip als altruïsme? Een altruïstische daad is onconditioneel. Het gaat om het stellen van een daad of het geven van een gift zonder daarvoor (bewust) iets terug te verwachten. (Fehr & Gächter, 2000) Anders gesteld, een altruïstische daad is niet *per se* het gevolg van een eerder gestelde altruïstische daad. Ten slotte is het vermeldenswaardig dat er ook zoiets bestaat als ‘negatieve wederkerigheid’, waarbij deze de vorm krijgt van een wraakoefening en het ‘oog om oog, tand om tand’-principe.

Tijd om te recapituleren: wederkerigheid hebben we gedefinieerd als de plicht van het individu jegens de maatschappij om naar eigen vermogen bij te dragen aan het systeem. Het werd ook duidelijk dat de zogenaamde *plicht* tot wederkerigheid geen verzinsel, maar een realiteit is die in alle geledingen van de moderne samenleving aanwezig is. Socioloog Alvin Gouldner omschrijft het begrip niet voor niets als “a universal norm found in every society.” (Gouldner, 1973: 277) Kolm stelt zelfs boud: “society is reciprocity” (Kolm, 2006: 17, mijn cursivering) Vraag is nu of het basisinkomen deze wederkerigheid *in se* schendt.

## 4. Een poging tot riposte

LazyJane leeft in een samenleving waarin iedereen van een basisinkomen geniet. Zij slaapt tot 's middags, gaat dan een koffie drinken in haar favoriete café om daarna rustig te genieten van een goed boek in een gemakkelijke zetel in de woonkamer. 's Avonds kookt ze voor zichzelf een eenvoudige maaltijd om daarna met vrienden van een aantal trappistenbieren te genieten. Kortom, LazyJane geniet van het leven en heeft daarvoor niet meer nodig dan haar basisinkomen. Toch zullen veel mensen van mening zijn dat LazyJane *verkeerd* leeft. Zij verzaakt namelijk aan de 'plicht tot wederkerigheid', ofte: *voor wat, hoort wat*. Omdat ze niets bijdraagt aan de samenleving, maar wel haar basisinkomen van diezelfde samenleving ontvangt, zou ze 'parasiteren' op de rug van mensen die werken en bijgevolg wél hun bijdrage leveren. 'Naar Godsvrucht en vermogen' is immers niet zomaar een Bijbels adagium, maar een maatschappelijk gevestigd waardeoordeel, en wederkerigheid zit in alle geledingen van de samenlevingen ingebakken (*supra*). Mensen hebben, naar men meent, een 'morele plicht om te werken' terwijl een basisinkomen luiheid en *free riding* zou aanmoedigen. (Pateman, 2006: 112) John Rawls bouwde zijn rechtvaardigheidstheorie zelfs expliciet op deze premisse: "Wij mogen geen voordeel behalen bij de gezamenlijke inspanningen van anderen zonder ons billijke aandeel te leveren." (Rawls, 2006: 146) Enquêtes wijzen daarnaast uit dat deze *exploitation objection* of *surfer objection* de voornaamste reden is om een basisinkomen te verwerpen. (Groot, 1998; White, 2006)

Het spreekt dan ook voor zich dat deze objectie een grondige rechtvaardiging behoeft. Want de samenleving waarin een niet-conditioneel basisinkomen wordt verstrekt aan ieder individu, kan nooit realiteit worden wanneer geen antwoord te verzinnen valt op deze fundamentele kritiek. Ik overweeg en analyseer daarvoor twee pragmatische en twee normatieve argumenten.

### 4.1. *Het 'So What?' argument*

Jazeker, er zullen mensen zijn die zich wentelen in lethargie en niets bijdragen aan de samenleving. *En dan?* Ook in huidige, bestaande systemen van sociale zekerheid slaagt een gering aantal mensen erin te verzaken aan de plicht tot wederkerigheid. Maar hun aantal is verwaarloosbaar klein en dat zal bij een basisinkomen niet anders zijn. Immers, onheilsprofeten die beweren dat men in groten getale het werk aan de kant zal schuiven, gaan niet alleen uit van een wel zeer pessimistisch mensbeeld, maar gaan ook voorbij aan het belang van arbeid voor individuen in een samenleving.

Arbeid mag men dan echter niet begrijpen in zijn enge economische betekenis van een "menselijke activiteit waarbij goederen en diensten worden geproduceerd" (Hendrickx, 2004: 106), waardoor arbeid meteen ook de legitimatie wordt voor het verkrijgen van een loon, maar breder als "iets doen waar een ander behoefte aan heeft", waarmee ook de zorg voor anderen, het werk als huismoeder – kortom maatschappelijk waardevolle activiteiten – worden inbegrepen. Wie zo'n maatschappelijk waardevolle taak uitoefent, schendt vanzelfsprekend de wederkerigheid niet.

Het aanbidden van arbeid en de bijhorende afkeer ten opzichte van luiheid heeft niet alleen religieuze en historische wortels maar speelt ook in de hedendaagse context (waar het kapitalistisch economisch bestel een quasi-monopolie heeft verworven op de

regulering van het economisch circuit) een overheersende rol in de sociale verhoudingen tussen mensen. Arbeid heeft voor de hedendaagse mens een ruimere betekenis dan het louter verwerven van inkomen. Zo heeft sociologisch onderzoek aangetoond dat arbeid ook heel wat latente functies herbergt: structurering van tijd (vrije tijd bestaat maar als er ook arbeidstijd is), sociale integratie (meer werkenden participeren aan het verenigingsleven dan niet-werkenden), zelfontplooiing en persoonlijke ontwikkeling en, ten slotte, positionering in de maatschappij, wat dan weer alles met maatschappelijke status heeft te maken (Henderickx, 2004: 107) De seculiere variant van het protestantse arbeidsethos heeft niet alleen het huidige discours rond arbeid vormgegeven, maar schijnt ook intrinsiek aanwezig te zijn bij mensen: “Elk individu heeft blijkbaar de behoefte zich nuttig en verantwoordelijk te voelen en institutionele arbeid is volgens de arbeidssocioloog het middel bij uitstek om aan deze behoefte te voldoen.” (Dewispelaere, 1997: 447)

In het licht van het bovenstaande ziet het er niet naar uit dat mensen die zonder voorwaarden een inkomen ontvangen zomaar zullen verzaken aan hun betaalde arbeid. Een van de mogelijkheden om dit empirisch na te gaan, is een onderzoek met een populatie van *Win for Life* (W4L) winnaars: “winners are granted a periodically unconditional lifelong income. In this way, they can generate insights into some hypotheses concerning the labor market consequences of introducing a BI.” (Marx en Peeters, 2004: 4) De onderzoeksvragen kunnen samengevat worden als volgt: (a) wanneer een alleenstaande W4L wint en niet stopt met werken, kan aangenomen worden dat hij of zij dat ook niet zou doen met een BI; en (b) wanneer een partner van een koppel W4L wint en een van beiden stopt met werken, kan aangenomen worden dat hetzelfde zou gebeuren met een BI.

De resultaten spreken voor zich. Van de 14 alleenstaande W4L winnaars stopte slechts 1 met werken. Van 41 koppels waarvan beide partners werken stopten bij 4 koppels een partner met werken. Slechts 1 partner gaf expliciet W4L als reden. Bij 11 onderzochte koppels waar slechts een partner werkte, stopte geen enkele van de werkende partners. (Marx en Peeters, 2004: 18) Natuurlijk kan een onderzoek met dergelijke kleine populatie geen veralgemeende resultaten genereren, maar de tendens is duidelijk: “The results point to no extreme consequences of introducing a BI akin to W4L, with very few changes regarding quitting work”. (Marx en Peeters, 2004: 24)

Zelfs al wordt de klassieke band tussen arbeid en inkomen doorgeknipt, dan nog lijkt het – in het licht van het bovenstaande – niet realistisch aan te nemen dat veel mensen hun arbeid zullen opgeven om een bestaan zonder enige maatschappelijke bijdrage te leveren. Er is geen enkele reden om aan te nemen dat meer dan slechts een gering aantal mensen de ‘plicht tot wederkerigheid’ zullen schenden. Ook Nobelprijswinnaar economie John Kenneth Galbraith houdt er een gelijkaardige visie op na: “fears in this matter (sic) have always been extraordinarily exaggerated.” (Galbraith, 1999: 219) *Ergo*, het kind mag niet met het badwater worden weggegooid, want dit kleine aantal luiwammen die werkelijk niets aan de samenleving bijbrengen wegen niet op tegen de voordelen van het basisinkomen. Wat ons naadloos bij het volgende argument brengt.

## 4.2. *Het ‘Balance of Fairness’ argument*

Een tweede pragmatisch argument gaat terug op Rawls’ *Theory of Justice* en zijn premisse dat het onze plicht is om een billijk aandeel te leveren aan de samenleving. Men mag hierbij echter niet uit het oog verliezen dat Rawls het expliciet over een ‘rechtvaardige maatschappij’ heeft, waarin – volgens het verschilbeginsel – sociale en economische ongelijkheden maar rechtvaardig zijn indien ze “verbonden zijn aan ambten en posities die voor allen toegankelijk zijn onder voorwaarden van billijke gelijkheid van kansen”. (Rawls, 2006: 321) en waar arbeid geassocieerd wordt met een voldoende beloning volgens datzelfde principe. (White, 2006: 6) Dit strookt niet met de realiteit waar structurele werkloosheid zelfs goedgevoelende economieën teistert, waardoor niet iedereen een gelijke kans heeft op een job, en heel wat laaggeschoolden in slechte omstandigheden en tegen lage lonen moeten werken. Tekenend is dat zelfs uitgebreide verzorgingsstaten er maar niet in slagen om armoede afdoende te bestrijden en werkloosheidsvallen allerhande weg te werken. (Bergmann, 2006; Standing, 2006; Cantillon *et al.*, 2007) Zoals eerder gesteld (*supra*, §2) kunnen alvast een deel van deze problemen (zoals de armoedeval) voorkomen worden door de invoering van een BI. In dat geval weegt een eventuele schending van de plicht tot wederkerigheid daar niet tegen op. Dit kan geïllustreerd worden als volgt: wanneer men moet kiezen tussen twee samenlevingen, *samenleving A* of *samenleving B*, waarbij *A* de wederkerigheidsplicht niet schendt maar waar werknemers minder goed beschermd zijn tegen de ongelijkheden van de vrije markt; terwijl *B* de wederkerigheidsplicht wél schendt maar waar werknemers dankzij het basisinkomen goed beschermd zijn tegen die ongelijkheden, dan is het billijk en volledig te rechtvaardigen om *samenleving B* te verkiezen. Men maakt aldus een “balance of fairness” op. White concludeert: “a proponent of a basic income can plausibly argue that even if a basic income would lead to some unjust violation of reciprocity, this is outweighed by other, justice-promoting effects”. (White, 2006: 6)

Deze pragmatische argumenten zijn krachtig genoeg om een (politiek) antwoord te formuleren op de kritiek, maar bevestigen in een zelfde beweging ook dat die kritiek terecht is, met andere woorden dat de plicht tot wederkerigheid inderdaad wordt geschonden. Om dat te weerleggen moeten we de normatieve weg inslaan, op zoek naar een gedegen morele rechtvaardiging.

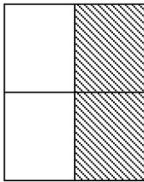
## 4.3. *De Gemeenschappelijke Erfenis*

In *Agrarian Justice* (1779) stelde Thomas Paine dat door de introductie van het eigendomsrecht mensen de plicht hadden ‘eigendomslozen’ te helpen ter compensatie van hun eigendom. Immers, de aarde is gemeenschappelijk bezit en iedereen heeft evenveel recht op de *external assets*, i.e. natuurlijke hulpbronnen, land en rijkdommen en goederen door vorige generaties gecreëerd waar niemand verdienste aan heeft. Door het eigendomsrecht en bijgevolg het eenvoudige feit dat sommigen wel beschikken over die *assets* en anderen niet, vervalt dit. Op basis van deze redenering kan men een normatief argument aanvoeren: de gemeenschappelijke erfenis.

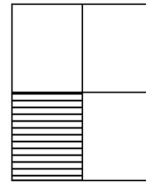
Van Parijs (1995) construeert dit argument aan de hand van Crazy en Lazy, de enige twee even getalenteerde inwoners van een gebied – stel: een eiland – waar de grond vruchtbaar is, maar waar geen andere hulpbronnen aanwezig zijn. Aangezien zij beiden evenveel recht hebben op de *external assets* van dat gebied, krijgen ze elk de helft van

de vruchtbare grond toegewezen. Crazy is echter iemand die over veel rijkdom wil beschikken en daarvoor bereid is hard te werken. Lazy daarentegen, hoewel even getalenteerd, wil zo weinig als mogelijk werken om te overleven en heeft geen behoefte aan veel rijkdom. Crazy gebruikt bijgevolg zijn volledige gebied om te bewerken en een zo hoog mogelijk inkomen te ontvangen (fig. 2), terwijl Lazy slechts de helft van het haar toegewezen land bewerkt (fig 3.). Dit is echter geen optimale verdeling, want Crazy wil graag meer land bewerken om een zo hoog mogelijk inkomen te ontvangen, terwijl Lazy eigenlijk over te veel grond beschikt: “Crazy may be desperate to use more than her plot of land, while Lazy would not mind being deprived of some or even all of his in exchange for part of what Crazy would produce with it”. (Van Parijs, 1995: 99)

Figuur 1: LAND BEWERKT DOOR CRAZY



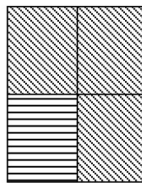
Figuur 2: LAND BEWERKT DOOR LAZY



(overgenomen en bewerkt uit Widerquist, 2006)

Lazy zegt bijgevolg: “Ik sta mijn deel van de hulpbronnen - waar ik recht op heb – af, in ruil voor een compenserend inkomen.” Zij wenst immers zo weinig mogelijk te werken, en heeft geen nood aan veel luxe en dito inkomen, terwijl Crazy wel zoveel mogelijk wenst te werken om zo door de resultaten van die arbeid een hoog inkomen te verwerven. *Ergo*, wanneer Crazy (een deel van) de grond van Lazy bewerkt, en daar in ruil voor beloond wordt door middel van een inkomen, dat overeenkomt met de waarde die beiden aan die grond geven, zijn beiden beter af dan voordien (fig. 4). De verdeling is optimaal (want al het land wordt bewerkt) en consistent met de gemeenschappelijke erfenis waar ieder recht op heeft, en er is geen sprake van uitbuiting van Crazy door Lazy.

Figuur 3: OPTIMALE VERDELING



(overgenomen en bewerkt uit Widerquist, 2006)



Is de ultieme weerlegging van de exploitation objection door middel van de gemeenschappelijke erfenis bereikt? Niet helemaal, helaas. Wat over het hoofd wordt gezien, is dat Crazy – om zichzelf van een hoog inkomen te voorzien – het land, de gegeven hulpbron, moet bewerken door middel van arbeid. Met andere woorden: hoewel het wel gerechtvaardigd is om Lazy een compensatie te geven omwille van het afstaan van niet gebruikte grond, zal deze compensatie naar alle waarschijnlijkheid laag zijn in vergelijking met de inkomsten die Crazy uit de grond haalt, omdat de opbrengst van die grond niet door de gemeenschappelijke erfenis wordt bepaald maar wel door de arbeid die men erop verricht: “Land produces income only when people work on it”<sup>9</sup>. (van Donselaar, 2003; geciteerd in Widerquist, 2006: 450) Een basisinkomen dat voldoende hoog is, blijft nog steeds vatbaar voor de free rider-kritiek. Diegenen die niet werken ontvangen dan immers een BI dat grotendeels wordt gefinancierd door de mensen die (betaalde) arbeid verrichten.

#### 4.4. *Jobs als schaarse goederen*

Mensen die de gemeenschappelijke erfenis productief aanwenden door middel van eigen arbeid en daarvoor een loon ontvangen, hoeven geen deel van dat loon af te staan om diegenen te onderhouden die niets aanvangen met die hulpbronnen, zo luidt het argument. Maar wat als sommige mensen niets *kunnen* aanvangen met die hulpbronnen? Wat als een aantal werkwilligen geen job kunnen innemen omwille van werkloosheid, als jobs met andere woorden schaarse goederen zijn?

Laat ons terugkeren naar de even getalenteerde Crazy en Lazy. Deze laatste besluit om de grond niet over te hevelen, maar er eigen arbeid in te steken om een inkomen te verwerven. De situatie is nu als volgt: Crazy verdient minder dan voorheen, omdat hij minder grond kan bewerken, terwijl Lazy ongelukkig is omdat ze eigenlijk het liefst niet zou werken. Toch hebben ze, gegeven hun gelijke talenten, in een Walrasiaanse economie<sup>10</sup> een gelijke capaciteit om inkomen door arbeid te verdienen. Om het effect van een Walrasiaanse economie te illustreren, kunnen we een derde persoon introduceren, Hippië, die op een stuk wrakhout komt aangespoeld. De perfect-competitieve markt zal zich automatisch aanpassen aan deze situatie: Crazy en Lazy kunnen minder grond bewerken (omdat ook Hippië recht heeft op een deel van die gemeenschappelijke erfenis), waardoor hun inkomen zal dalen tot aan het punt dat ze alledrie evenveel verdienen, totdat een equilibrium is bereikt.

<sup>9</sup> Van Donselaar heeft nog een andere fundamentele kritiek geuit op het Crazy-Lazy model, nl. dat Lazy onrechtmatig wordt gecompenseerd voor het afstaan van zijn grond omdat zij er sowieso geen interesse en belang bij had: “the abuse of rights occurs when a person sells a right in which they have no ‘independent interest’”. (Widerquist, 2006: 447) Karl Widerquist heeft echter afdoende aangetoond dat deze assumptie gebaseerd is op een foute interpretatie van dit tweepersonsmodel. Om dit aan te tonen introduceert hij een derde persoon, Hippië, die wel interesse heeft in braakliggende grond en er bijgevolg belang bij heeft om de grond onbebouwd te laten. Bij een ruil is er bijgevolg geen sprake van misbruik van rechten, hoewel Hippië net als Lazy zo weinig mogelijk wenst te werken en de grond onbebouwd zou laten. Voor de volledige discussie, cf. Widerquist, 2006.

<sup>10</sup> In een Walrasiaanse economie zal de markt vanzelf tot een equilibrium komen. Bijvoorbeeld: wanneer meerdere personen geïnteresseerd zijn in bepaalde jobs, zal het loon voor deze jobs automatisch op een punt komen waardoor alle geïnteresseerden deze job tegen dat bepaald loon kunnen uitvoeren, zonder menselijke restricties. De term is ontleend aan Leon Walras, die het als eerste beschreef in zijn “Elements d’Economie Politique Pure” (1874).

In de realiteit echter is het bovenstaande niet geldig. De kapitalistische samenleving is immers geen samenleving waar Crazy's en Lazy's hun eigen productie volledig in handen hebben, maar een samenleving waar de meeste mensen hun inkomen halen uit loonarbeid. Jobs vormen de sokkel van de kapitalistische wereld. Maar mensen hebben geen gelijke capaciteit om inkomen door arbeid te verdienen. Niet alleen zijn de natuurlijke hulpbronnen bijzonder ongelijk verdeeld, er heerst ook werkloosheid, waardoor een aantal mensen die een bepaalde job wensen uit te oefenen, die mogelijkheid niet hebben. Die werkloosheid kan niet zomaar verklaard worden door het terugkerende fenomeen van recessie, maar schijnt eigen te zijn aan de kapitalistische organisatie van de economie. Dit zogenaamde 'reserveleger van werklozen' werd reeds beschreven door Karl Marx in *Das Kapital*, maar wordt ook bevestigd door John Kenneth Galbraith:

A high level of demand is admittedly a condition for a high level of employment. But it is not sufficient for full employment. Beyond a certain point (..) it is impractical to pull the uneducated, the inexperienced and the black workers into the labor force and into jobs. (Galbraith, 1999: 221)

Van Parijs stipt daarnaast ook het bestaan van legale loonrestricties, zoals het minimumloon, arbeidsovereenkomsten, vakbondsoverleg *et cetera*, aan als verklaring waarom werkloosheid toch niet helemaal uit te roeien valt in moderne welvaartsstaten waar de werkloosheid relatief laag is. (Van Parijs, 1995: 107, 109, 211) Robert van der Veen besluit dan ook logisch:

When Walrasian perfect competition does not hold (..) the assumption of equally talented individuals no longer translates into equality of wage earning capacity. Under these conditions, production is organized through employment contracts, and labour markets do not invariably clear. The opportunity to earn and to enjoy non-pecuniary benefits, by holding a job, now becomes a scarce and unequally distributed external asset. (van der Veen, 1998: 151-152)

In de kapitalistische samenleving kunnen jobs aldus beschouwd worden als schaarse goederen, omdat er altijd een deel mensen zijn die uit de boot vallen, die een job die ze wel willen uitoefenen niet *kunnen* uitoefenen. Om schaarse goederen op een rechtvaardige manier te verdelen, kunnen we gebruik maken van de parabel van *desert island* van Ronald Dworkin (1981). Desert island is een onbewoond eiland waar overvloedig veel resources (zoals vruchten, vee, hout, vruchtbare gronden, et cetera) aanwezig zijn én waar een groep schipbreukelingen als bij wonder is gestrand die geen enkel uitzicht hebben op een snelle redding. Het wordt algemeen erkend dat niemand *a priori* enig recht heeft op de rijkdommen van het eiland en dat deze op een of andere manier verdeeld zullen moeten worden. Een exacte verdeling van de rijkdommen is onmogelijk, omdat enerzijds sommige zaken nu eenmaal ondeelbaar zijn (zoals het melken van een koe) en anderzijds een gelijke verdeling van bijvoorbeeld de beschikbare grond in gelijke aren niet impliceert dat deze gronden even vruchtbaar zijn. Daarnaast zou dergelijke verdeling geen rekening houden met de persoonlijke preferenties van de drenkelingen: de ene kan niet geïnteresseerd zijn in grond, de ander kan alleen maar een bepaald soort vruchten willen et cetera. De enige oplossing om deze problemen te vermijden is, volgens Dworkin, het organiseren van een veiling of een gelijkaardige marktprocedure waarbij een van de immigranten wordt aangesteld om deze te leiden. Hij overhandigt iedereen een gelijke hoeveelheid schelpen die gebruikt zullen worden om te bieden. Elk item op het eiland kan worden

verkocht tijdens de veiling, en bij het begin bepaalt de leider de prijzen van de goederen. Wanneer een goed door velen wordt gewaardeerd zullen de prijzen stijgen tot uiteindelijk één iemand overblijft. Wanneer het goed niet wordt gewaardeerd zullen de prijzen dalen tot uiteindelijk één persoon rest.

Aangezien jobs schaarse goederen zijn, die bepalend zijn voor de eigen conceptie van het goede leven (niemand wil immers voor altijd een job uitoefenen die hij haat), stelt Van Parijs het volgende voor: “one obvious suggestion is to proceed in exactly the same way as with external wealth, that is, to conceive of jobs as assets, the value of which needs to be distributed equally among all.” (Van Parijs, 1995: 108) Het gevolg is even logisch als vooruitziend: omdat jobs schaarse goederen zijn, bepalend voor het leven van mensen, nemen we ze ook op in de veiling op *desert island*. Dit impliceert niet alleen dat iedereen een gelijke kans heeft om een geprefereerde job te bemachtigen, maar ook dat wie zijn *recht op arbeid* niet wenst uit te oefenen, daarvoor wordt gecompenseerd. Deze redenering is analoog aan het verhandelen van de ‘gemeenschappelijke erfenis’. Want als iemand niet deelneemt aan de veiling, hebben anderen meer kans om een geprefereerde job te kunnen uitoefenen.

Net zoals Lazy haar recht op de gemeenschappelijke erfenis kon afstaan in ruil voor compensatie, omdat ze daar toch geen interesse in had, kan zij ook haar *recht op arbeid* afstaan, in ruil voor compensatie. De hoogte van die compensatie kan dan worden bepaald door het verschil te nemen tussen de opbrengst van de arbeid in de Walrasiaanse economie, waarbij Crazy én Lazy werken, en de opbrengst van de arbeid in de reële, niet-Walrasiaanse economie. Een voorbeeld ter verduidelijking. Stel dat de opbrengst van arbeid op alle beschikbare stukken land samen 20 bedraagt. Wanneer Crazy en Lazy in de Walrasiaanse economie allebei werken, verdienen ze allebei 10. Stel nu dat Lazy, omdat ze niet graag werkt, haar recht op arbeid niet uitoefent, waardoor Crazy, die net wel veel wil werken om veel te verdienen, het volledige bedrag verdient. Omdat Crazy het verschil tussen de opbrengst in de Walrasiaanse en de reële economie ter compensatie aan Lazy overmaakt, hebben beiden opnieuw de beschikking over een gelijk inkomen. Natuurlijk heeft het geen zin om de meeropbrengst door het werk dat vrijkomt 100% te taxeren. Crazy zal dan immers geen hoger inkomen hebben en geen zin hebben om dat extra werk te doen. Stel echter dat het ‘optimale’ taxatieniveau op 40% ligt, dan ontvangt Lazy een compensatie van 4, terwijl Crazy over een inkomen van 16 beschikt. Uiteraard is het precieze bedrag een empirische kwestie. Het cruciale in de argumentatie is immers niet het bedrag, maar wel de logica dat jobs als schaarse goederen moeten worden aanzien waarbij een deel van de opbrengst verdeeld wordt onder diegenen die afzien van hun recht op arbeid.

Ter conclusie. Mensen moeten de vruchten van hun eigen arbeid kunnen dragen. Maar het is, omwille van de imperfectie van de markt en analoog met de redenering die we hierboven hebben uitgewerkt, wel gerechtvaardigd een deel van de opbrengst, het verschil tussen de inkomsten uit de perfecte markt en de realiteit, ter compensatie aan de *joblozen*, diegenen die een ongelijke kans hebben om hun arbeid om te zetten in inkomen, te schenken. Om Galbraith nogmaals aan te halen: “if the individual cannot find employment, he or she has this income on which to survive.” (Galbraith, 1999: 221) Moet men dan niet discrimineren tussen de vrijwillig en de onvrijwillig werklozen? Neen, en daarvoor zijn twee redenen. Ten eerste is dat, pragmatisch gezien, volkomen overbodig, gegeven het feit dat slechts een marginale minderheid werkelijk geen klap

zal uitvoeren. Het zou te veel administratief werk en controleprocedures kosten om te controleren wie echt niet wil werken. Een tweede reden is meer normatief. Immers, indien een basisinkomen wordt ingevoerd om mensen de kans te geven hun leven naar eigen goeddunken uit te stippelen in de samenleving (supra, §2), dan zou het inconsistent zijn om te discrimineren tussen levenskeuzes, e.g. de keuze om het recht op arbeid niet uit te oefenen.

## 5. Conclusie

Het basisinkomen kan een oplossing betekenen voor een aantal nadelige effecten van de welvaartsstaat zoals de verschillende vallen die ontstaan omdat werk niet lonend genoeg is in vergelijking met een uitkering en het onvermogen om voor iedereen fatsoenlijk werk te voorzien. Toch staan velen afkerig tegenover dit radicaal voorstel omdat het een fundamentele breuk betekent met het huidige bestel. De als onlosmakelijk geachte band tussen arbeid en inkomen wordt immers doorbroken waardoor men schrik heeft dat heel wat mensen zullen parasiteren op de rug van de ‘hardwerkende medemens’. Bijgevolg is het erg belangrijk dit bezwaar serieus te nemen en van een antwoord te voorzien. Na te hebben nagegaan of er wel degelijk zo iets bestond als de ‘plicht tot wederkerigheid’, heb ik getracht aan te tonen dat de invoering van een basisinkomen consistent kan zijn met deze wederkerigheidsplicht. Vier argumenten, die ieder *an sich* een antwoord bieden op verschillende onderdelen van de *exploitation objection*, vormen daarbij samen voldoende munitie voor een krachtige weerlegging.

## Bibliografie

- ADLOFF, F. (2006), “Beyond Interests and Norms: Towards a Theory of Gift-Giving and Reciprocity in Modern Societies”, *Constellations*, 13, 3, 407-427.
- BECKER, H. (1956), *Man in Reciprocity*, New York, Prager.
- BERGMANN, B. (2006), “A Swedish-Style Welfare State or Basic Income: Which should have priority”, in Olin Wright, E. (ed.), *Redesigning Distribution. Basic Income and Stakeholder Grants as Cornerstones for an Egalitarian Capitalism*, Verso, New York.
- CANTILLON B., Marx I., Rottiers S., Van Rie T. (2007), “Een vergelijking van België met de Europese kopgroep: Postremus inter pares”, CSB Bericht.
- CARLYLE, T. (1866), inaugurale rede als rector van de Universiteit van Edinburgh, 2 april 1866.
- DE WISPELAERE, J. (1997), “Arbeidscrisis en Samenleving. Een essay over de herpolitiseren van arbeid”, *Tijdschrift voor Sociologie*, 18,4, 441-476.
- DWORKIN, R. (1981), “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, *Philosophy & Public Affairs*, 10, 4, 283-345.

- FEHR, E. & GÄCHTER, S. (2000), "Fairness and Retaliation: The Economics of Reciprocity", *Journal of Economic Perspectives*, 14, 3, 159-181.
- FITZPATRICK, T. (1999), *Freedom and Security*, Macmillan Press, Houndmills.
- GALBRAITH, J.K. (1999), *The Affluent Society*, Penguin Books, Londen.
- GIDDENS, A. (1998), *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Polity Press, Cambridge/Oxford/Malden.
- GOULDNER, A. (1973), *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, New York, Basic Books.
- GROOT, L. (1998), "Het basisinkomen geconfronteerd met gangbare noties van rechtvaardigheid", *Tijdschrift voor Politieke Economie*, 20, 4, 63-82.
- HENDERICKX, E. (2004), "Arbeid en Samenleving, een Essay", *Tijdschrift voor Sociologie*, 25, 1, 105-128.
- HOBHOUSE, L.T. (1951), *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics*, London, Chapman & Hall.
- KOLM, S-C. (2004), "Reciprocity: Its Scope, Rationales, And Consequences", in Kolm, S-C & Mercier-Ythier, J. (eds.), *Handbook on the Economics of giving, reciprocity and altruism*, Amsterdam, Elsevier.
- KORPI, W. & Palme, J. (1998), "The paradox of redistribution and strategies for equality: welfare state institutions, inequality, and poverty in the Western countries", *American Sociological Review*, 63, 661-687.
- LAFARGUE, P. (1880), The Right to be Lazy, <http://marxists.org/archive/lafargue/1883/lazy/index.htm>, laatst geraadpleegd op 10 oktober 2007.
- MARX, I. en PEETERS, H. (2004), "An Unconditional Basic Income And Labor Supply. Results From A Survey Of Lottery Winners", working paper, <http://www.usbig.net/papers/106-Peters-Marx--LaborSupply.pdf>
- MAUSS, M. (1990[1924]), *The Gift*, New York, Norton.
- PAINE, T. (2000), *Political Writings*, Cambridge, Cambridge UP.
- PATEMAN, C. (2006), "Democratizing Citizenship: Some advantages of a basic income", in Wright, E.O. (ed.), *Redesigning Distribution. Basic Income and Stakeholder Grants as Cornerstones for an Egalitarian Capitalism*, New York, Verso.
- PUTNAM, R. (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton UP.
- RAWLS, J. (2006 [1971]), *Een theorie van Rechtvaardigheid*, Rotterdam, Lemniscaat.
- SEN, A. (1995), "The Political Economy of Targeting", in van de Walle, D. & Nead, K., *Public Spending and the Poor: Theory and Evidence*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

- SIMMEL, G. (1950), *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Free Press. Edited by K.H. Wolff.
- STANDING, G. (2006), "CIG, COAG, and COG: A comment on a debate", in: Wright, E.O. (ed.), *Redesigning Distribution. Basic Income and Stakeholder Grants as Cornerstones for an Egalitarian Capitalism*, New York, Verso.
- VAN DER VEEN, R. J. (1998), "Real Freedom versus Reciprocity: Competing Views on the Justice of Unconditional Basic Income", *Political Studies*, XLVI, 140-163.
- VAN LANCKER, W. (2007a), "Recht op luiheid? De erfenis van Vivant als socialis-tische uitdaging", *Samenleving en Politiek*, 14, 3, 50-56.
- VAN LANCKER, W. (2007b), "Recht op luiheid? Een politiek-filosofische analyse van het basisinkomen in het kader van een Sociaal Europa", onuitgegeven licentiaats-verhandeling, Gent, Universiteit Gent.
- VAN OORSCHOT, W. (2002), "Targeting Welfare: On the Functions and Dysfunctions of Means-testing in Social Policy", in Townsend, P. & Gordon D., "World Poverty: New Policies to Defeat and Old Enemy", Bristol, The Policy Press.
- VAN PARIJS, Ph. (1995), *Real Freedom for All*, Oxford University Press, Oxford.
- VAN PARIJS, Ph. (2004), "Basic Income: a simple and powerful idea for the twenty-first century", *Politics and Society*, 32, 1, 7-39.
- WHITE, S. (1997), "Liberal Equality, Exploitation, and the Case for an Uncondition Basic Income", *Political Studies*, 45, 312-326.
- WHITE, S. (2006). Reconsidering the Exploitation Objection to Basic Income. *Basic Income Studies*, 1 (2), 1-17.
- WIDERQUIST, K. (2006), "Who Exploits Who?", *Political Studies*, 54, 444-464.