

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 vanaf juli 1997 in Zuid-Oost Azië voor. Een algemene vertrouwenscrisis, die verder reikte dan slechts een economische groeivermindering. Het werd duidelijk dat inefficiëntie, veelal het gevolg van onethische zonet frauduleuze praktijken, mede aan de grondslag lag van deze (vertrouwens)crisis. Een voor een kwamen de Zuidoost-Aziatische landen onder een enorme financiële druk te staan¹. Allemaal omdat het vertrouwen in deze wonderlanden plotseling totaal verdwenen was.

We menen dat zowat alle commerciële transacties een element van vertrouwen vooronderstellen², zeer 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 te wijten is aan het ontbreken van juist een wederzijds vertrouwen³. Zelfs in het geval van een verdoorgedreven 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.

Onder bepaalde voorwaarden werkt vertrouwen 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.

Wat we in dit korte essay willen aantonen is dat dit wederzijds vertrouwen aan de grondslag ligt aan “uitwisselingen”, zowel commerciële transacties als giften. Vertrouwen⁴ is noodzakelijk in elk economisch en politiek bestel. Zuidoost-Azië, net als

¹ Het krediet-verlenen op basis van patronage kwam eerst aan het licht in Bangkok toen een aantal witte olifanten projecten (bvb. Nutteloze golfterreinen met aanverwante luxueuze hotels) hun contractuele beloften aan een aantal Thaise kredietinstellingen niet meer kon 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 Azië werd bedolven. De Zuid-Koreaanse chaebols, verstregeld 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 Zuid-Koreaanse 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 steeg 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 minimale 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.

Japan in de 'zeepbeljaren', werd gekenmerkt door "vriendjes-kapitalisme". Paradoxaal genoeg kan vertrouwen ook ontaarden in onethische praktijken zoals fraude of omkoping.

Een bepaalde vorm van vertrouwen en 'netwerken' gaan soms hand in hand met corrupte praktijken. We willen hier graag nagaan, in hoeverre 'vertrouwen' een al dan niet morele kwaliteit bezit, die corrupte praktijken moet kunnen detecteren en ondermijnen in plaats van deze te stimuleren.

Ook willen we aantonen dat verschillende culturen andere visies hebben op 'giften aan relaties'. Relaties die per definitie gesteund zijn op vertrouwen. We stellen ons de vraag in welke mate 'giften' ontaarden tot omkoping.

Tenslotte willen we aantonen dat de ambiguïteit van de gift zelf aanleiding kan geven tot corruptie of juist het tegendeel ervan! We durven te beweren dat een gift zich kan manifesteren als "vrijgevigheid" en op die wijze ten dele aan de logica van de wederkerigheid weet te ontsnappen.

Vertrouwen en vertrouwens-waardig-zijn

De betekenis van 'vertrouwen' komt ten volle tot uiting bij de afwezigheid ervan. In geval van conflict, wanneer een vertrouwensrelatie duidelijk geschaad is, wordt zichtbaar hoe belangrijk vertrouwen is in 'relaties'.

Een zakenman heeft altijd een zekere vrijheid 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 wel het vertrouwen van de tegenpartij in hem. Het niet voldoen aan de verwachtingen ondermijnt juist het vertrouwen. Vertrouwen kent zijn bestaansreden in de onzekerheid over ons gedrag in de toekomst. 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 economische perspectief verwijst naar een onderliggende specifieke uitwisselingsrelatie, waarbij van een bepaalde persoon verwacht wordt zijn "verworven goed" te betalen in de nabije toekomst⁵. Vertrouwen, en 'vertrouwenswaardigheid', gedijen elk op hun culturele manier⁶ binnen de aanvaarde en geeigende vorm van expressie.

Indien we niet meerdere keuzes zouden hebben, waren we volledig afhankelijk van de andere. Bijgevolg zou er geen keuze-vrijheid bestaan. Het probleem van vertrouwen zou zich dan ook niet stellen; we zouden alleen kunnen *hopen* dat de andere ons niet

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

⁶ 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

“verraadt” of tereurstelt. Vertrouwen schenken impliceert iemand de keuze te gunnen om al dan niet te ontgoochelen.

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 ander(en), iedereen er slechter uitkomt dan indien wij elkaar zouden vertrouwen. 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. Het is dit analytisch inzicht dat economen doet stellen dat cooperatie ten goede komt aan producenten. Bij een doorgedreven competitie ziet de producent zijn mogelijke winst volledig (en meestal ongewild) naar de consument overgeheveld worden.

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 geweest. Vertrouwen zonder werkelijke daden en zeg maar resultaten, verwordt snel tot de soms cynische ‘verkoopspaatjes’. Vervolgens wordt verwacht dat we *consistent handelen*. Het zijn juist die consistentie en coherentie van onze daden die iemand verheffen tot een integer persoon. Openheid en transparantie vormen dikwijls de basis van 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 maakt van hen. Deze *bezorgdheid* als fundament voor het winnen van vertrouwen gaat verder dan de loutere resultaat gerichtheid en integriteit van iemand.

Wanneer we zaken doen met iemand, willen we graag weten of die persoon te vertrouwen valt. We vormen ons een opinie op grond van zijn achtergrond, cultuur, familiebanden, de persoonlijke motivatie, zijn gedrag in het verleden etc. De opinie die we op basis van deze gegevens vormen en die al dan niet publiek worden gemaakt, betitelen we als iemands ‘reputatie’. Reputatie omvat ook de morele waarden van een bepaalde cultuur die verder reiken dan het vertrouwen dat alleen een verwachtingspatroon beschrijft. Iemands reputatie verwijst per definitie naar de individuele karakteristieken van de persoon maar evenzeer naar de gewoonten en gebruiken van een welbepaalde cultuur waarin hij/zij zich bevindt. Deze reputatie speelt een belangrijke rol in het al dan niet toekennen van contracten. Er bestaat een nauwe relatie tussen het vertrouwen in iemand en diens reputatie.

Inderdaad kan vertrouwen in iemand alsdusdanig ongegrond zijn omdat zou kunnen blijken, dat de persoon in kwestie niet vertrouwenswaardig is⁷. Vertrouwen-waardig-zijn maakt deel uit van een bepaalde ethische culturele context die vorm en norm “voorschrijft” en die het gedrag in grote mate bepaalt⁸. We kunnen een corrupt iemand volkomen vertrouwen –wellicht ten onrechte—en en hem ten onrechte vertrouwenswaardig noemen.

⁷ HARDIN, Russell, “Trustworthiness” in *Ethics*, October 1996, p26-42

⁸ 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.

Reputatie, of 'vertrouwen-waardig-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. Onze 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 kan niet afgedwongen worden maar wordt verdiend door onze 'legitieme' activiteiten. Langs de andere kant, weten we ook uit ervaring 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.

Vertrouwen impliceert dat men "gelooft" dat gemaakte beloften en verbintenissen in de toekomst ook zullen worden nageleefd. Vertrouwens-waardig 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 morele kwaliteiten van deze persoon. Vertrouwens-waardig-zijn verwijst naar bepaalde morele kwaliteiten.

Om deze paradox duidelijk te maken onderscheiden we een drietal mechanismen om iemand "**vertrouwenswaardig**" te bejegenen en hem zo te betitelen: zo iemand moet voldoen aan de principes of mechanismen van *loyauteit*, *deugdzaam-zijn* en het in acht nemen van *voorzichtigheid*⁹. Deze drie kenmerken maken of breken iemands naam of reputatie. Een corrupt iemand kan inderdaad volkomen loyaal zijn. De mafia rituelen en gewoonten hebben dit meermaals bewezen¹⁰. 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. Ethymologisch 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 afschrikingsfunctie klaarblijkelijk niet kunnen vervullen) te ontlopen. Bij corruptie ontkent men de Leviatan die orde en bescherming dient te verschaffen.

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" acht. Vertrouwen-waardig-zijn heeft voornamelijk te maken met de al dan niet deugdzaam-zijn ('virtue') van deze persoon. Deugdzaam-zijn is een moreel objectief concept¹¹, dat zijn inhoud vindt in lokale gewoonten en deugden. En hier kampen we met de interpretatie en perceptie over wat al dan niet corrupt is. Over wat al

⁹ PETTIT, Philip, "The cunning of trust", *Philosophy and Public Affairs*, 1994, p191-22

¹⁰ GAMBETTA, Diego, "Mafia: the price of distrust", in *Trust*, GAMBETTA (Ed), p 142-175

¹¹ 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.

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 wellicht iemand vertrouwenswaardig achten als die persoon zich kan aanpassen aan veranderlijke contingente situaties, de persoonlijke relatie eert, en op die manier zijn 'woord' eerbiedigt¹².

Opmerkelijk is dat heel wat zogenaamd westerse landen erg *universalistisch denken* waarbij regels en wetten centraal staan. Ze neigen veelal naar abstractheid. Aan de andere zijde achten de "*particularistische*" culturen waaronder de meeste Aziatische (hoewel Japan en Singapore tussen beiden gesitueerd kunnen worden) de persoonlijke relatie als primordiaal. Zij beschouwen de particuliere situaties als van doorslaggevend betekenis voor ons gedrag¹³. 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 gehoord commentaar van Aziaten over westerse zaken luidt ook in diezelfde lijn: "je kan die westerse man niet vertrouwen; ze zouden zelfs hun vriend niet helpen". In een particularistische samenleving (in de lijn van een situationele ethiek) heerst de "logika 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 particuliere maatschappij daarentegen ordenen de sociale 'particuliere' banden een bepaald compassioneel gedrag. Men vertrouwt vrienden en de familiebanden. Abstracte wetten worden soms zelfs als 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 voorstaan¹⁴, 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. Een dynamiek naar meer waarheid, goedheid, schoonheid, - een dynamiek die echter nooit los kan komen van de incarnatie van die transcendentia in *particuliere* tradities of culturen¹⁵". Bepaalde praktijken al dan niet corrupt noemen, zal in grote mate afhangen van wat al dan niet deugdelijk wordt geacht in een welbepaalde cultuur.

¹² HOECKLIN, Lisa, Managing cultural differences. Strategies for competitive advantage, New York; Amsterdam, Addison-Wesley Publ, 1995, p41

¹³ TROMPENAARS, Fons, Riding the waves of Culture, o.c., p 31-46

¹⁴ 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".

¹⁵ DE DIJN, Herman, "Emoties.Een filosofische analyse", Streven, Antwerpen, September 1999, p 693.

Gift of omkoping: een kwestie van 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 hun “voedingsbron” weten 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 ze meestal wel een impliciete verplichting (in de toekomst) oplegt. Een gift creëert in onze samenleving niet noodzakelijk een expliciete quid pro quo relatie¹⁶, vooral als de eindbestemming geliefden en “ondernemingen zonder winstbejag” betreffen. 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 een 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 hun fundamentele gelijkenis. 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 vertrouwensrelatie. 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 garanties bestaan, en evenmin wetmatige afdwingbaarheid, kan een “vertrouwensrelatie¹⁷” als een belangrijke informele vorm van ‘verplichting’ fungeren.

Vertrouwen in se, zoals reeds eerder gesteld, houdt geen oordeel in over de deugdelijkheid van een bepaalde activiteit. Secundo, de gift zelf wordt gekenmerkt door een zekere ambiguïteit:

Het hoeft ons dan ook niet te verbazen dat omkoping zoveel mogelijk als een gift vermomd wordt om de criminele aansprakelijkheid te beperken of te omzeilen. Deze omkering is alleen maar mogelijk omwille van hun gelijkenis, te weten, het **vertrouwen** dat zowel aanwezig is in een gift-relatie als bij omkoping. De gift wordt inderdaad regelmatig mis-buikt om bepaalde (corrupte) omkooppraktijken te legitimeren. Vooral als de wet niet voldoende kan worden afgedwongen (of onvoldoende wordt toegepast); en als een cultuur bepaalde activiteiten toelaatbaar acht die in onze cultuur bijvoorbeeld als “slecht” of destructief worden bestempeld. Opnieuw, het is deze grijze zone waarin het concept van vertrouwen-waardig-zijn een al dan niet richtgevende rol zou kunnen

¹⁶ ROSE-ACKERMAN, Susan, Corruption and Government. Causes, Consequences and Reform, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p91-110

¹⁷ We merken ook op dat dit vertrouwelijk kader van hechte familie- of persoonlijke banden en netwerken vinden we niet alleen in China (‘xgaunsi’), sommige Aziatische landen en Latijns-Amerika, 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. Hoewel dan wel 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 mafia heeft steeds beter kunnen gedeien in erg katholieke (middenstands) middens.

spelen om een gift onder bepaalde voorwaarden al dan niet als omkoping te bestempelen.

Een al te rijkelijke gift zou in het westen onmiddellijk geïnterpreteerd worden als een wanpraktijk omwille van de corrupte connotatie die eraan vastzit. In een Aziatische of Afrikaanse cultuur kan een extravagante gift volkomen normaal geacht worden. 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 uitwisseling van goederen¹⁸. Door de vertrouwen wekkende gift, maakt men plaats voor allerhande interacties en uitwisselingen. Eenmaal er vertrouwen is, kan men zaken doen.

In een erg hiërarchische samenleving zoals de Javaanse of de Koreaanse, is de 'vertrouwensrelatie' anders gekleurd dan in het Westen. De Javaanse en de meeste Zuid-Oost Aziatische culturen onderschrijven het principe van respect die een sociale harmonie moet garanderen. Elk vertrouwen in iemand verwijst intrinsiek naar diens maatschappelijke positie in de samenleving en dus hiërarchie. Vertrouwen situeert zich in een gemeenschapshierarchie. Iemand is "vertrouwenswaardig" als hij/zij dit beginsel respecteert. Harmonie is zelf geen moreel beginsel. Men verwacht wel dat het individu dit sociaal beginsel naleeft om orde te handhaven in deze 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 loyaleit 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 harmonie¹⁹. In zulk een optiek wordt de wet bijna overbodig vermits de heerser de incarnatie is van de sociale orde en harmonie. In een economie van schaarste, in tegenstelling tot een "harmonieuze" samenleving, kan zulk een macht gemakkelijk misbruikt worden. En tot allerhande vormen van corruptie leiden.

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 onlangs de Minister van Economische Zaken 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 kon veroorloven. Alleen een gradueel proces lijkt haalbaar in Indonesia *waarbij vertrouwenswaardige informatie* aan de basis zou kunnen staan van meer transparantie en publieke aansprakelijkheid.

¹⁸ 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

¹⁹ MAGNIS-SUSENO, Franz, Javanese Ethics, Jakarta, Gramedia, 1997, p68-81.

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 logika 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 Indonesië²⁰ weleens beschreven wordt als een gericht zijn op het rendement van gunsten, in tegenstelling tot de westerse gerichtheid op het rendement van investeringen. In Indonesia en andere collectivistische culturen acht men een waardevolle gift veelal als een uitdrukking van vertrouwen en het erkennen dat men opgenomen wordt tot een bepaalde groep.

Soeharto's relaties, zoals zo vaak het geval bij dictators, waren "vertrouwelijk" maar niet echt "moreel" 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 waarom de ander ons vertrouwt²¹. 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 dekadente vorm van afhankelijkheid.

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

Ondanks het feit dat de gift niet altijd 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. De ritueel van de gift wordt op een zeer subtiele manier "gemanipuleerd" om bepaalde toekomstige gunsten af te dwingen, om iets of iemand aan de gevende partij te "binden". De gift initieert een relatie, of is de uitdrukking van een vertrouwensrelatie. Zoals de logika van de gift²² ons leert, roept elke gift veelal (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 illegetieme manier) terug te krijgen. De gift is een pure "afbetaling geworden. Die "commerciële betaling" of in bepaalde gevallen zelfs omkoping (om iets te bekomen) is alleen maar mogelijk vanwege het vertrouwen dat bestaat tussen de gevende en de

²⁰ 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. India, Oeganda, Kenya, Rusland, Vietnam, Indonesia, Nigeria en Cameroon 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".

²¹ BAIER, Annette, "Trust and Antitrust", in *Ethics*, January, 1986, p231-260

²² VANDEVELDE, Toon, Towards a conceptual map of Gift practices, Leuven, ongepubliceerde tekst, 1997, 14p

ontvangende partij dat beiden hun aandeel in de transactie zullen bekomen. Beide partijen vertrouwen erop dat de gift alsdusdanig wordt erkend, hoewel er mogelijkwijze 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 voor handen om sub specie aeternitatis alle vormen van dubieus gedrag in het sociaal transactieverkeer als “corrupt” te bestempelen. Het concept van *vertrouwens-waardig-zijn* poogt wel een *morele* uitspraak te doen. Maar haar interpretatie van het deugdzzaam-zijn – een eigenschap van de vertrouwenswaardig-zijn -- die maakt of een extravagante gift al dan niet ruikt naar manipulatie en omkoping blijft afhankelijk van de culturele context.

We dienen te aanvaarden dat culturen ieder bepaalde gedragscoden hanteren 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*.

Het Westen is erg begaan met de Waarheid en probeert scherpe lijnen te formuleren 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 wetten-georiënteerde cultuur zoals de onze, worden gelijkaardige activiteiten logischerwijze onderworpen aan bepaalde scherpere criteria.

In Aziatische landen daarentegen is het minder belangrijk 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 worden in het westen als corrupt bestempeld. In Azië staat de persoonsrelatie centraal waarbij een gift de mogelijke uitdrukking is van deze appreciatie

Ontmoetingen tussen culturen kunnen alleen maar effectief geacht worden als men in de eigen waarden gelooft wat een gevoel van identiteit bezorgt, en als men de moeite getroost de andere cultuur te proberen te begrijpen en te erkennen. Men moet “**vertrouwen**” hebben in de eigen culturele waarden. Door een toenemende interculturele communicatie beweren we ook dat een *gemeenschappelijke grond* kan worden gevonden om corruptie te veroordelen. Voorbij een zekere grijze zone lijkt er eengezindheid te bestaan over 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 “vertrouwens-waardig-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 gedeien bij de afwezigheid van een effectief afdwingbaar wets-systeem. Een bureaucratisch apparaat waar geen strikt

controle systeem aanwezig is, vormt een gemakkelijke voedingsbodem voor corrupte praktijken²³. Corruptie kan alleen maar effectief aangepakt worden als we “**vertrouwen**” kunnen stellen in moreel hoogstaande leiders die als een ‘goed’ voorbeeld anderen kunnen inspireren. Meer ‘formeel’ gesproken, moeten er rationeel afdwingbare wetten en een efficiënte bureaucratie voorhanden zijn om een echt “vertrouwenwaardig” klimaat te kunnen scheppen²⁴.

Blijft ons nog een beter inzicht te verwerven in de ambiguïteit van de gift zelf die een al dan niet culturele interpretatie toelaat. 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*²⁵. 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, vrijgeveig en gratis waarbij de andere het vertrouwen wordt gegund. Anderzijds respecteert de logica van de gift de relatie die een tegengift verwacht op een later tijdstip. De gift creëert als het ware een hechte bond, een relatie waarbij bepaalde verplichtingen of verwachtingen nagekomen moeten worden. Marcel Mauss spreekt in die zin van “collectieve verwachtingen”²⁶. We kunnen stellen dat de ambiguïteit van de gift erop vertrouwt dat de vrijgevigheid op een of andere manier “vruchten” zal afwerpen. We zien hier duidelijk een verstrengeling tussen twee polen of ‘waarheden’ van eenzelfde logica, de gratuite vrijgevigheid van de gift, en de strenge logica van de uitwisseling van gift(en).

De logica van de reciprociteit kan een gift doen ontaarden tot pure omkoping waarbij de vertrouwensrelatie beide partijen “verplicht” hun woord na te komen. Langs 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’ heeft de pas afgesneden om te gift te laten verworpen tot omkoping.

Een puur economische interpretatie van de gift oogt op een het geven als een 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 gratuite geste -- ja we zouden van altruïsme kunnen spreken -- is erg verbonden 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. In zulke een context merken we dat een Westerse sociale context nauw komt aan te leunen bij een Aziatische perceptie (en interpretatie) van de gift.

De gift blijft een ambigue begrip in die zin dat ze al dan niet een zekere reciprociteit inhoudt (een economische interpretatie), of eerder een deugdelijke generositeit weet te

²³ 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

²⁴ 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.

Langs de andere kant beweren we dat het *vertrouwens-waardig-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 dichterbij een Aziatische en Latijns-Amerikaanse context.

²⁵ 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.

²⁶ MAUSS, M, “Gift, Gift” in SCHRIFT, A.D., *o.c.* p 28-31

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 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 vertrouwens-waardig-zijn.

Een uitwisseling van economische goederen is gericht op winst en is kwantificeerbaar; de giftrelatie heeft oog voor de persoonlijke noden en is eerder kwalitatief. Opmerkelijk is dat in een puur 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 mogelijk omwille van de premisse van economische schaarste. De gift is eerder verbonden met een zorgen-ethiek waarbij de interpersoonlijke noden en verantwoordelijkheden centraal staan. De vrijgevigheid is verweven in een sfeer van (een economie van) overvloed, en harmonie.

Het is juist deze ambiguïteit van de gift die een keuze mogelijkheid inhoudt. Gift wordt vrijheid als ze weet te kiezen voor een *ethiek van vrijgevigheid*. De gratuite 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 deugdzame²⁷. Als gift inderdaad pure vrijgevigheid wordt, onttrokken aan de logica van de wederkerigheid, dan verliest vertrouwen zijn primaire risicoberekende functie. De gratuite gift wordt dan een uitdrukking van een deugd en die als het ware vorm geeft aan het vertrouwens-waardig-zijn. Een vrijgevige gift doorbreekt het puur eigenbelang en de destructie van omkoping²⁸. Onder zulk een deugdzaam gesternte kan de gift wellicht nog moeilijk fungeren als een 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, 27 Februari 2000

²⁷ 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 nobelprijslaureaat Sen erg onvertuigend heeft aangetoond in het geval van armoedebestrijding dmv van financiële hulpverlening.

²⁸ 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 elk menselijke "deugd" gereduceerd tot een illusie van het menselijke eigenbelang en zelf-liefde.